

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

KIERUNEK: TEOLOGIA

ANDRZEJ ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK

numer albumu: 339 563

MOTYW ŚWIETLIŚC I JHWH W KSIĘDZE PSALMÓW

Analiza egzegetyczno-historyczna terminów אור i נר

The Motif of Brightness of Yahweh in the Book of Psalms. The Exegetical-Historical
Study of Terms אור and נר

Promotorzy pracy:

ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot

dr hab. Łukasz Niesiołowski-Spanò, prof. ucz.

Poznań 2023

Spis treści

Wstęp	6
Cele rozprawy	6
Metody badawcze	10
Podziękowania	10
I. Status quaestionis	12
1. Leksykalne znaczenia badanych terminów	12
2. Psalmi (królewskie) i datowanie ich powstania	13
3. Dyskusja o stanie badań nad motywem świetlistości JHWH w Księdze Psalmów 16	
4. Tendencje monarchiczne w Księdze Psalmów	24
5. Przyczynki do dalszych badań	25
II. ׀ w psalmicznych przedstawieniach JHWH	27
1. Świetlistość JHWH w Ps 18	27
a. Ps 18 w kanonie Księgi Psalmów	27
b. ׀ a inne epitety JHWH w kontekście militarnym	29
c. Świetlistość JHWH w teofanicznej wizji psalmisty (Ps 18,8-16)	33
d. Świetlistość JHWH w Ps 18,29	38
2. Dawid jako ׀ (Ps 132,17-18)	41
a. Ps 132 w kanonie Księgi Psalmów	41
b. Struktura Ps 132	42
c. Syjon jako mieszkanie Boga	45
d. Świetlistość i obietnice dynastyczne	47
3. Przykazania JHWH jako lampa	55
a. Gloryfikowanie Tory w Ps 119	55
b. Światło rozświetlające drogę (Ps 119,105)	59
c. Światło rozświetlające umysł (Ps 119,130.135)	64
d. Światło płynące z przykazań (Ps 19,9)	68

III.	נור w psalmicznych przedstawieniach JHWH.....	73
1.	JHWH jako światło (Ps 27,1; 36,10; 76,5)	73
a.	נור jako epitet JHWH (Ps 27,1)	73
b.	Bóg źródłem światłości (Ps 36,10).....	82
c.	Światło JHWH ponad Syjonem (Ps 76,5)	88
2.	Jaśniejące oblicze JHWH.....	94
a.	Dobroć i światłość (Ps 4,7)	95
b.	Prawa ręka, ramię i jasność oblicza (Ps 44,4)	99
c.	Prośba o rozjaśnienie Bożego oblicza (Ps 31,17)	104
d.	Rozjaśnienie oblicza w dzień plonów (Ps 67,2).....	107
e.	Refren o rozjaśniającym się obliczu (Ps 80,4.8.20)	111
f.	Szczęśliwi krocący w świetle Bożym (Ps 89,16).....	116
3.	JHWH rozjaśniający	123
a.	Oczy sługi (Ps 13,4)	123
b.	Ciemności (Ps 78,14; 105,39)	126
c.	Ciemność stająca się światłem (Ps 139,11-12)	130
d.	Sprawiedliwi (Ps 97,11; 112,4; 37,6).....	134
e.	Światło płynące od ołtarza (Ps 43,3; 118,27).....	142
4.	Światło jako atrybut Boga.....	145
a.	Juda jako światło żyjących (Ps 56,14)	145
b.	Światło jako ubiór Boga (Ps 104,2)	154
IV.	Możliwości wpływów perskich na koncepcje teologiczne w Księdze Psalmów ...	163
1.	Inspiracje autorów biblijnych religią perską?	163
a.	Teologia zoroastriańska.....	164
b.	Boskie światło i instytucja króla	166
c.	Ogień.....	174
d.	Teologiczna koncepcja stworzenia.....	176

e.	Kłamstwo i prawda.....	180
f.	Dobro i zło	181
g.	Podsumowanie	182
2.	Juda w VI-IV w.....	184
a.	Zasiedlenie i administracja Judy w epoce nowobabilońskiej.....	184
b.	Zasiedlenie i administracja Jehud w epoce perskiej.....	188
3.	Ośrodki administracyjne w Judzie/Jehud (Jerozolima, Mizpa, Betel, Gibeon, Ramat Rachel)	194
4.	Warunki kontaktów międzykulturowych.....	205
a.	Język aramejski i jego imperialna forma.....	205
b.	Reforma kalendarza w epoce perskiej.....	210
5.	Tendencje monarchiczne autorów biblijnych w epoce perskiej	211
6.	Podsumowanie	223
V.	Konkluzje.....	227
1.	Świetlistość JHWH w Księdze Psalmów.....	227
2.	Świetlistość JHWH w Księdze Psalmów inspirowana religią perską	233
3.	Teologia świetlistości JHWH a procesy polityczne epoki perskiej	235
	Apendyks – Polityka w epoce nowobabilońskiej: Tendencje monarchiczne i sytuacja diaspery babilońskiej.....	238
	Skróty.....	249
	Bibliografia	253

Wstęp

Pomnik Bitwy Narodów (Völkerschlachtdenkmal) jako najwyższa pomnikowa budowla Europy jest obiektem nadzwyczaj interesującym. Lipsk, miasto, w którym się on znajduje, było świadkiem największej bitwy okresu napoleońskiego, a ów monument przywoływać ma pamięć o tym właśnie wydarzeniu. Kolosalnych rozmiarów konstrukcja ukończona została w 1913 roku, czyli w setną rocznicę wydarzenia rozgrywającego się od 16 do 19 października 1813 roku. Nad wejściem do wnętrza pomnika umieszczona została płaskorzeźba przedstawiająca Michała Archaniola jako boga wojny, w asyście dwóch orłów, stylizowanych na charakterystyczne bliskowschodnie dyski słoneczne. To solarne przedstawienie archaniola jest jednym z przykładów współczesnego wykorzystania elementów mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu przy budowie tego monumentu. Trzymając w dłoniach ognisty miecz pokonuje on smoka, symbolizującego siły wrogie Bogu. Znamienne jest, że wielkie militarne starcie zostało upamiętnione właśnie w ten sposób. To nie tylko dowód na ówczesne, żywe zainteresowanie starożytną mitologią, ale także sugestywne połączenie elementów kultur starożytnych i religii chrześcijańskiej. Wydawać by się mogło, że pomnik nie pasuje do konwencji urbanistycznej europejskiego miasta. Wygląda bowiem jakby przeniesiony z któregoś z perskich ośrodków miejskich, Persepolis lub Pasargade. Ktoś, kto zna ów monument, wie jednak, że jest to konstrukcja upamiętniająca wydarzenie czasów nowożytnych. Podobnie dzieje się, kiedy obeznany z Biblią i historią starożytną czytelnik zasiądzie do lektury ksiąg natchnionych, w tym również do Księgi Psalmów, stanowiącej rozległy obszar badawczy niniejszej rozprawy. Zauważa on, że wiele motywów teologicznych wręcz nie przystoi do anikonicznego wizerunku JHWH, a niektóre z nich kojarzą się bardziej z przedstawiami innych starożytnych bóstw, znanych z bliskowschodnich panteonów. Księga Psalmów zdaje się być wielkim literackim pomnikiem, który, podobnie jak monument w Lipsku, został wzniesiony przez wprawnych budowniczych, korzystających z wielu znanych im elementów oraz symboli literackich i religijnych.

Cele rozprawy

Historyk zajmujący się badaniami nad monarchią starożytnego Izraela i w Judy natrafia w swojej pracy na poważne trudności. Problemem nie jest dostępność źródeł, lecz ich liczba, co powoduje, że zagadnienie to prowokuje do powstania szeregu opinii i spostrzeżeń. Mimo wielu lat badań prowadzonych nad jednym z najważniejszych dla historii starożytnej Palestyny źródłem historycznym, jakim jest Biblia, naukowcy zdają się mieć więcej wątpliwości niż pewności co do faktów z okresu I tysiąclecia przed Chr. Jednym z eksplorowanych obszarów

badawczych już od dłuższego czasu jest wzajemna relacja pomiędzy mieszkańcami starożytnej Palestyny a przybyszami z terenów dzisiejszego Iranu¹. Próby rekonstrukcji tych relacji, zwłaszcza w sferze religijnej², rzucają nowe światło na teksty biblijne i pozwalają na przeformułowanie dotychczasowych twierdzeń, postawienie nowych hipotez, zaprezentowanie nowego podejścia do niektórych zagadnień, które znacznie zmienia akceptowane dotąd postrzeganie wielu motywów i kwestii. Tego rodzaju badania pozwalają także na przedstawienie nowych propozycji datowania tekstów biblijnych, co nadal stanowi dość istotny problem w dyskursie naukowym, zarówno w biblistyce, jak i w historii starożytnej Palestyny. Warto wspomnieć, że historia wzajemnych relacji i związków judzko-irańskich nie kończy się wraz z ustaleniem kanonicznej formy Biblii hebrajskiej. Zależności widoczne są także w późniejszym okresie, czego dowodem są badania nad koncepcjami współdzielonymi przez zoroastrianizm i judaizm post-biblijny³.

Podejmowany w dysertacji motyw świetlistości JHWH zostanie przedstawiony drogą egzegezy poszczególnych psalmów, w których pojawiają się dwa fundamentalne terminy יָרָא i אֲרָר. Ten obszar badawczy nie znajdował się jak dotąd w kręgu szczególnego zainteresowania naukowców. Pytanie o to, czy ów motyw mógł posłużyć autorom biblijnym w wyrażeniu ich przychylności wobec władzy dynastii Dawidowej, naukowo uatrakcyjnia proponowaną tezę. Źródłem ich inspiracji mogła być religia perska i achemenidzka ideologia królewska, stąd też przypuszczam, że psalmy, w których ów motyw się pojawia, powstawały lub były redagowane prawdopodobnie w epoce perskiej⁴. Już wcześniej zwrócono uwagę, że pojawiające się często w tekstach powygnaniowych zwrot הוֹד מְלָכִית („królewski majestat”, „chwała królewska”; 1 Krn 29,25; Dn 11,21), który wyraża przychylność wobec władzy królewskiej w Judzie/Jehud. To

¹ W pracy wykorzystuję odpowiednią dla badań historycznych nomenklaturę: Judejczykami nazywam tych ludzi, którzy zamieszkują tereny Judy/Jehud; Żydzi, to dla mnie grupa ludzi, którzy identyfikują się poprzez wspólne odniesienie do JHWH i do Tory (z zastrzeżeniem, że nazwa ta nie funkcjonuje na określenie tej grupy wcześniej niż czas powstania prowincji Jehud); Hebrajczycy, to Izraelici i/lub Judejczycy zamieszkujący tereny Mezopotamii, por. T. Cohn Eskenazi, *The Missions of Ezra and Nehemiah*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 511.

² Już w latach dziewięćdziesiątych poprzedniego wieku wskazywano na podobieństwa pomiędzy wizerunkiem JHWH i Ahuramazdy, por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 1: Yehud: A history of the Persian Province of Judah*, s. 242.

³ Jednym z przykładów może być zastosowanie formuł prawnych i wyjaśnień dotyczących „intencji” jako kategorii religijnej, por. S. Shaked, *Religious Actions Evaluated by Intention: Zoroastrian Concepts Shared with Judaism*, w: *Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, red. S. Secunda, S. Fine, s. 403-413. Interesującym opracowaniem o stosunkach żydowsko-perskich w okresie sasanidzkim jest także artykuł Y. Elmana, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition*, w: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, red. C.E. Fonrobert, M.S. Jaffe, s. 165-197.

⁴ Niektórzy badacze, jak np. K.E. Pomykala, wskazują na brak takich dążeń w okresie powygnaniowym, podkreślając, że wcześniejsze królewskie prerogatywy uzyskał najwyższy kapłan, por. A.R. Petterson, *Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah*, s. 33.

hebrajskie wyrażenie stanowi odpowiednik dla akadyjskiego *melam šarrūti* („blask królestwa”), używanego w nowoasyryjskich i nowobabilońskich inskrypcjach królewskich z I tys. przed Chr.⁵. Podobieństwo do mezopotamskiego *melammu* („przerazający blask”, „aura”, także „boski splendor”) wykazuje perska koncepcja *kvarnah* („królewskie słońce”, „królewskie światło”, „chwała królestwa”)⁶. Istnieje bowiem możliwość zapożyczenia tej perskiej tradycji przez autorów biblijnych i włączenia jej w dyskurs prowadzący do odnowienia dynastii Dawidowej, do czego mogło dojść w epoce perskiej. Kluczowymi w przeprowadzanych przeze mnie analizach są terminy אור i נר, dzięki którym autorzy biblijni mogli wyrazić ideę świetlistości JHWH i wykorzystać ją, by zmanifestować swoje poparcie dla monarchicznej władzy dynastii Dawidowej w epoce perskiej.

Pracę rozpoczynam od przedstawienia leksykalnego znaczenia głównych terminów, a więc אור i נר, po czym przechodzę do wskazania na problem w datowaniu tekstów psalmów. Do tego zagadnienia bezpośrednio odnoszę się również, kiedy analizuję konkretne wersety starożytnej poezji hebrajskiej. W pierwszym rozdziale zamieszczam także przegląd najważniejszych prac, monografii i artykułów naukowych, w których omawiany jest motyw świetlistości Boga, jak i poruszane kwestie monarchii Dawidowej w epoce perskiej. Oryginalnością rozprawy jest połączenie badań nad świetlistością JHWH z analizami sytuacji geopolitycznej Judy/Jehud w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej. Jak dotąd nie podejmowano się w biblistyce podobnych przedsięwzięć.

Rozdziały drugi i trzeci zawierają egzegezę tekstów z Księgi Psalmów, zawierających terminy אור i נר. Księga Psalmów stanowi fundament dla całej pracy, ponieważ żadna z pozostałych ksiąg biblijnych nie prezentuje tego motywu w tak szerokim spektrum. Egzegeza zaplanowana została na dwa rozdziały, w celu jasnego podziału analizy obydwu terminów i konieczności uporządkowania odpowiednich motywów, które one ukazują. Każdy passus biblijny, w którym pojawia się termin אור lub נר, analizowany jest przeze mnie w pewnym określonym porządku. Rozpoczynam zwykle od przedstawienia struktury omawianego psalmu z akcentem na jego redakcję. Dzięki temu możliwe staje się dokładne poznanie kontekstu bliższego wersetu, w którym autor biblijny używa terminów אור lub נר. Przywołuję również opinie badaczy dotyczące datacji powstania badanych przeze mnie tekstów biblijnych. Jest to

⁵ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light. Melammu and Its Biblical Parallels*, s. 186.

⁶ Por. S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 224.

element niezbędny nie tylko w egzegezie, ale także dla ostatecznej weryfikacji postawionej przeze mnie tezy.

Rozdział czwarty składa się z kilku części. W pierwszym z nich rozpatruję syntetycznie religię perską, wskazując na tradycje irańskie jako na możliwe źródła inspiracji autorów biblijnych, czemu też niejednokrotnie daję wyraz, przywołując przykłady powiązań pomiędzy tymi tradycjami. Krok ten wydaje się niezbędny w celu wykazania, że także element świetlistości bóstwa i jego funkcjonowanie w ideologii królewskiej mógł być zainspirowany kontaktem autorów biblijnych z tradycjami perskimi. W kolejnej części tego rozdziału przedstawiam sytuację demograficzną i sposób administrowania prowincją Judy/Jehud w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej. Analiza ta jest nieodzowna, by uzasadnić, czy działalność autorów biblijnych w Judzie/Jehud była w ogóle możliwa oraz czy sytuacja w tej prowincji mogła mieć wpływ na kształtujące się tendencje monarchiczne. Wyliczam i opisuję sposób funkcjonowania kilku istotnych ośrodków miejskich na terenie Judy/Jehud. Ich rola nie tylko w administracji prowincji, ale także w organizacji życia religijnego, jest nie do przecenienia dla historyka zajmującego się starożytną Palestyną. Kolejny punkt rozdziału czwartego zawiera omówienie dwóch ważnych elementów warunkujących kontakty autorów biblijnych z perskimi tradycjami religijnymi. Pierwszym jest proces arameizacji imperium achemnidzkiego. Wyjaśniam, w jaki sposób on przebiegał, jaki mógł mieć wpływ na rozwój języka hebrajskiego, w którym swoje polityczne i religijne idee wyrażali autorzy biblijni, oraz czy dzięki temu procesowi elementy religii perskiej mogły przenikać do nowego środowiska i nadawać kierunek politycznym przekonaniom autorów biblijnych. Drugim elementem warunkującym jest perska reforma kalendarza. Jeśli bowiem reforma ta i jej skutki zostałyby odnotowane przez autorów biblijnych, to istnieje logiczne uzasadnienie do przejmowania innych elementów tradycji perskiej i pojawienia się ich w tekstach biblijnych. Rozdział poświęcony badaniom historycznym zamykam częścią dotyczącą sytuacji geopolitycznej Judzie/Jehud w epoce perskiej. Próbuję w tym punkcie wyjaśnić możliwości rozwoju tendencji monarchicznych, które mogły przysłużyć się rojalistom judzkim w podejmowanych przez nich próbach przywrócenia władzy dynastii Dawidowej.

W rozdziale piątym podsumowuję dotychczas zebrane informacje. Podział tego rozdziału odpowiada temu, w jaki sposób przeprowadzona została cała dysertacja. W pierwszej części podkreślam ważność używanych przez autorów biblijnych terminów נָר i אור oraz fakt, że w głównej mierze znalazły one zastosowanie w psalmach klasyfikowanych jako królewskie, co może dowodzić świadomego wykorzystania motywu świetlistości JHWH

w budowanej przez autorów biblijnych ideologii królewskiej. Nie bez znaczenia jest też fakt, że badacze w swoich opiniach przychylają się do datowania tych psalmów na epokę perską. Całość dopełnia apendyks, w którym zawieram analizę sytuacji geopolitycznej w Judzie w epoce babilońskiej.

Metody badawcze

Biorąc pod uwagę fakt, że praca ma charakter interdyscyplinarny, metody, którymi się w niej posługuję, są liczne⁷. Podstawową metodą wykorzystywaną w drugim i trzecim rozdziale jest analiza historyczno-krytyczna oraz morfologiczna, bowiem podstawę całości pracy stanowi analiza dwóch podanych w tytule terminów hebrajskich, używanych na określenie motywu świetlistości.

W czwartym rozdziale dominuje metoda analizy źródeł historycznych. Pytanie o to, w jakim celu był wykorzystywany teologiczny wizerunek JHWH, determinuje obecnie minimalne wykorzystanie metod teologicznych, zastępowanych przez metody badań historycznych, w tym głównie analizę źródłową i analizy porównawcze. Do tej grupy metod należy również istotna w pracy badawczej rekonstrukcja historyczna. Z powodu braku wystarczającej liczby źródeł lub wtedy, gdy część z nich przedstawia konkretne wydarzenie lub proces w odmienny sposób, metoda ta okazuje się przydatna, lecz nie można zapominać o niebezpieczeństwie nadinterpretowania faktów lub kreowania własnych domysłów. Podobnie jak w przypadku analiz egzegetycznych wykorzystałem egzegezę morfologiczną, tak też podczas badań historycznych ważnym stanie się odpowiednie użycie analizy filologicznej. Okaze się ona najskuteczniejsza w badaniu tekstów źródłowych, zestawianiu świadectw różnych kultur, głównie perskiej i hebrajskiej, prowokuje użycie tej metody w celu zrozumienia wzajemnych zależności pomiędzy dokumentami tekstualnymi egzaminowanej epoki.

Podziękowania

Pragnę na początku podziękować Promotorom mojej pracy doktorskiej, którzy, będąc dla mnie nauczycielami, nie zapomnieli w żadnym momencie mojej naukowej działalności o potrzebnym wsparciu pozanaukowym. Księdzu profesorowi Januszowi Nawrotowi dziękuję za otwarcie na świat nauk biblijnych przy równoczesnym utrzymaniu perspektywy wiary chrześcijańskiej. Panu profesorowi Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò dziękuję za

⁷ Metody pracy z tekstem biblijnym, z których korzystam w swojej pracy, wyłożone zostały w pierwszym rozdziale dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, zatytułowanego *Papieska Komisja Biblijna. Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

wprowadzenie w badania naukowe, traktujące Biblię jako źródło historyczne, oraz za okazane wsparcie w kolejnych etapach pracy naukowej i wyznaczaniu celów na przyszłość. Dziękuję również Pani Profesor Dorocie Rojszczak-Robińskiej i całemu jej Zespołowi badawczemu za wprowadzenie mnie w świat staropolskich apokryfów Nowego Testamentu. Znaczny wpływ na moją działalność mieli również profesorowie z zagranicznych ośrodków badawczych: prof. Wolfgang Zwickel oraz o. Paweł Trzopek OP i o. Jean Jacques Pérennès OP, którym serdecznie dziękuję za organizację dwóch ważnych dla mnie pobytów naukowych, odpowiednio: w Moguncji i w Jerozolimie.

Dziękuję także Rodzinie i Przyjaciołom. Nie sposób wymienić tu wszystkich osób napotkanych na drodze życiowej, których postawa, osobowość, czy też wysiłek naukowy, były dla mnie motywacją i inspiracją. Szczególne podziękowania kieruję w stronę tych bliskich mi osób, którzy, motywując mnie do pracy naukowej, dodawali również otuchy na co dzień lub podczas licznych spotkań.

Dziękuję również moim uczniom w Liceum Ogólnokształcącym nr 2 im. Tadeusza Staniewskiego w Swarzędzu. Ich zainteresowanie religią i historią starożytną Palestyny budziło we mnie niejednokrotnie podziw i wznagało we mnie chęć dalszego poznawania, by móc dzielić się owocem poznania tego ciekawego okresu historii starożytnej.

I. Status quaestionis

1. Leksykalne znaczenia badanych terminów

Pierwszy z badanych terminów to נָר, który tłumaczy się jako „lampa”⁸. Rzeczownik ten pojawia się czterdzieści osiem razy w tekstach Biblii hebrajskiej. Występuje także w formie נִיר, który to rzeczownik posiada aż pięć różnych znaczeń w zależności od kontekstu, w którym się pojawia: „lampa” (1 Krl 11,36), „nieuprawiana ziemia” (Jer 4,3), „znak, oznaka” (Prz 21,4), „panowanie” (1 Krl 11,36)⁹. Tłumaczy się go również jako „ogień”¹⁰ i „światło”, na podstawie sensu terminu *nūru* w języku akadyjskim¹¹ i *nr* w języku fenickim i punickim¹². Wpływ na rozumienie tego terminu w znaczeniu „światło” może mieć również język arabski¹³. Termin ten pojawia się również w samarytańskich inskrypcjach zamieszczonych na lampach. Badacze zwracają uwagę na leksykalne znaczenie tego terminu, użytego w inskrypcji dla określenia, do jakiego użytku przeznaczona jest lampa. Twierdzą oni, że poszukiwanie metaforycznego przesłania w tych inskrypcjach może doprowadzić do nieodpowiednich wniosków¹⁴.

Drugim z terminów określającym przymiot świetlistości JHWH jest hebrajski wyraz אור, tłumaczony jako „światło”. W odróżnieniu od swojego poprzednika występuje on w dwóch formach: czasownikowej i rzeczownikowej, co jednak nie wpływa na jego sens. W formie rzeczownikowej posiada on kilka znaczeń ściśle powiązanych ze światłem. Pojawia się już w pierwszych zdaniach Biblii, gdzie oznacza światło jako rzeczywistość stworzoną (Rdz 1,3), którą JHWH oddziela od ciemności. W czwartym dniu stworzenia JHWH umieszcza na „sklepieniu nieba” dwa „światła” (מְאֹרֹת) i nadaje im specjalne zadania do wykonania (Rdz 1,14-19). Termin ten może funkcjonować również w połączeniach z innymi wyrazami, jak np. אור הַבֶּקֶר, co przekłada się jako „światło poranne” (Sdz 16,2; 1 Sm 14,36; Mi 2,1). Pojawiają się w hebrajskim tekście także sformułowania, w których podwaja się przywołany termin: מְאֹרֵי אור, „światła świecące” (Ez 32,8). Termin אור używany jest też jako ekwiwalent „słońca”

⁸ HAH¹⁸, s. 847; DCH V, s. 755-756.

⁹ HAH¹⁸, s. 815; DCH V, s. 684.

¹⁰ podobny rdzeń do terminu נִיר „ogień”, posiada wyraz תַּנּוּר „piec”, a dokładniej „piec do wypieku chleba”, Termin נִיר pojawia się tylko w Księdze Daniela, co może sugerować późniejsze zapożyczenie z języka irańskiego. Pojawiały się nawet głosy, że termin ten zapożyczony został z języków semickich, B.J. Noonan, *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible. A Lexicon of Language Contact*, s. 223. Interesującym przykładem zapożyczenia terminologicznego z języka staroirańskiego jest też wyraz נִרְשָׁה „lampa” (Dn 5,5). Wcześniej badacze byli przekonani o niesemickim pochodzeniu tego terminu, lecz nie podawali jego proveniencji. Możliwe, na co wskazuje budowa tego terminu, że pochodzi on ze złożenia kilku staroirańskich słów, B.J. Noonan, *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible*, s. 150.

¹¹ CDA², s. 258.

¹² PPD, s. 116.

¹³ M. Florentin, *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, s. 140.

¹⁴ J. Naveh, *Lamp Inscriptions and Inverted Writing*, IEJ 38/1/2 (1988), s. 37.

(Iz 18,4; Hi 31,26). Wyrażenie יום אור rozumiane może być jako „pogodny, słoneczny dzień” (Am 8,9). אור tłumaczone jest niekiedy jako grzmot lub błyskawica (Hi 36,32; 37,3; Ha 3,11). To także światło bijące z lampy (Prz 13,9; Jer 25,10), a także zwiastun nadejścia mesjasza (Iz 9,1). Rozświetloną twarzą charakteryzują się ci, którzy otrzymują łaskę od Boga (Ps 4,7; 44,4; 89,16). Ostatecznie motyw JHWH jako źródło światła dla Izraela zostanie zaprezentowany w niniejszej dysertacji. Stosując formę czasownikową wzmiankowanego terminu autorzy biblijni pozostają wierni jego rzeczownikowemu znaczeniu. W koniugacji *qal* termin ten tłumaczy się jako „świtać” (Rdz 44,3; 1 Sm 29,10), „stać się jasnym, być jasnym” (1 Sm 14,27). W koniugacji *ni'pal* czasownik אור tłumaczy się jako „zostać oświetlony” (Hi 33,30), a w koniugacji *hi'pil* – „dawać światło” (Rdz 1,15.17), „oświetlać, rozjaśniać” (Hi 41,24; Ne 9,12.19), „dawać światło, świecić” (Ez 32,7; Lb 6,25); „oświecić” (Prz 29,13); „zapalić” (Iz 27,11)¹⁵.

2. Psalmi (królewskie) i datowanie ich powstania

Swoje szczególne miejsce w kanonie ksiąg biblijnych Księga Psalmów zawdzięcza przede wszystkim możliwościom wykorzystania jej podczas liturgii. Posiada również inne atuty, takie jak poetycka forma, dzięki której posługujący się nią w i poza liturgią ludzie mogą wyrazić swoją wiarę oraz stan ducha. Warto spojrzeć na tę księgę także z innej strony – jako na dzieło, które wspomaga nie tylko kult świątynny, ale także proces identyfikacji społecznej. Badania nad nią można przeprowadzać również pod kątem socjologicznym i historycznym. Jest jeszcze nadal zbyt mało prac poświęconych Księdze Psalmów i jej znaczeniu w dyskursie socjologicznym okresu Drugiej Świątyni. Mając w pamięci liturgiczną funkcję księgi trzeba uważać, by nie traktować jej tylko jako starożytnego śpiewnika, a jej treści poddawać analizom z wykorzystaniem nowych narzędzi i metod. Wyprzedzając nieco badania przeprowadzone w niniejszej dysertacji można zadać sobie pytanie o przeznaczenie chociażby sekcji Ps 120-134. Czy były one wykorzystywane jako pieśni pielgrzymie? Jeśli tak, to czy w pielgrzymowaniu najważniejsze pozostawały kwestie kultowe? Czy może też ich zestawienie i późniejsze wykorzystywanie służyły umocnieniu systemu fiskalnego? Na ciekawe zagadnienie zwraca uwagę J.L. Berquist, kiedy pisze, że „psalmy były częścią imperialnej kontroli regionu poprzez ideologiczną kontrolę społeczną osób i życia” [tłum. AJ]¹⁶. Psalmi mogły stać się również wyrazem oporu społeczności judzkiej wobec pojawiających się kolejno

¹⁵ Koehler, Baumgartner, t. I, s. 24-25.

¹⁶ J.L. Berquist, *Psalms, Postcolonialism, and the Construction of the Self*, w: *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, s. 196.

na terenie Palestyny hegemonów. W tekstach tych mógł wybrzmiewać opór wynikający z tęsknoty za odległą już przeszłością¹⁷.

Korpus tekstów, które zostały poddane analizie egzegetycznej, stanowią głównie psalmy królewskie. Autorzy tych dzieł skupieni są na instytucji monarchii. Stosując różne techniki literackie wskazują na postać króla, a poetycką narrację kierują do dwóch odbiorców: boskiego i ludzkiego¹⁸. Wiele psalmów posiada też elementy teologii monarchii, jednak nie są zaliczane do korpusu psalmów królewskich, bowiem posiadają także inne motywy, takie jak chociażby mądrościowe, co nie pozwala na jednoznaczną identyfikację. W tym miejscu warto przywołać przypadek Ps 119, które to dzieło posiada elementy, jakie odnoszą się do instytucji monarchii, jednak nie jest ono traktowane jako typowy przykład psalmu królewskiego¹⁹.

Badacze są zgodni co do tego, że część psalmów pochodzi z okresu przed niewolą babilońską, a część z czasów po 586 roku²⁰. Jeśli chodzi o datowanie tekstów biblijnych, to można mieć jedynie pewność co do niektórych ksiąg i ich powstania po okresie babilońskim (Ezd-Neh; 1-2 Krn; Est; Syr)²¹. Trudno jednak prześledzić wczesny okres formowania się kolekcji pieśni, z których składa się kanoniczna Księga Psalmów. Dublety świadczą o niejednorodnym rozwoju ostatecznej, kanonicznej formy dzieła²². Zgodnie z trendem, jaki obecnie panuje wśród historyków i biblistów, powstanie wielu psalmów datuje się głównie na VI w. i na okres Drugiej Świątyni²³. Niektórzy skłonni są datować psalmy królewskie nawet na czasy panowania dynastii Machabejskiej²⁴. W trakcie analiz egzegetycznych kolejnych dzieł staram się przedstawić wyniki badań naukowców oraz własne intuicje co do czasu, w którym dane dzieło mogło powstać lub kiedy zostało poddane procesom redakcyjnym.

¹⁷ Por. P. Ackroyd, *The Written Evidence for Palestine*, w: *Achaemenid History IV. Centre and Periphery. Proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop*, red. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, s. 208.

¹⁸ Por. C. Cornell, *Divine Aggression in Psalms and Inscriptions. Vengeful Gods and Loyal Kings*, s. 93.

¹⁹ Systematycznej analizie nie zostały poddane też wszystkie psalmy, w których zostaje użyty termin אור. Są to Ps 38,11; 49,20; 136,7; 148,3 (termin w formie rzeczownikowej) i Ps 77,19 (termin w formie czasownikowej). Wyłączenie tych psalmów z wnikliwej analizy podyktowane jest kilkoma istotnymi sprawami. Wzmiankowane dzieła nie są zaliczone do korpusu psalmów królewskich, a zainteresowanie ich autora/autorów poetycką narracją o instytucji monarchii jest znikome. Ponadto, nie pomijam ich całkowicie w dysertacji, lecz przywołuję je przy okazji analiz psalmów, których treść jest do nich zbliżona tematycznie. Dzieła te, choć jak każdy tekst biblijny, wykazują zainteresowanie autora przedstawieniem teologicznego wizerunku JHWH, nie stanowią odrębnej grupy psalmów, które należałoby badać w oderwaniu od wybranych przeze mnie pieśni biblijnych.

²⁰ J. Day, *How Many Pre-Exilic Psalms Are There?*, w: *In Search of Pre-Exilic Israel*, red. J. Day, s. 225.

²¹ A. Hurvitz, *Linguistic Criteria for Dating Problematic Biblical Texts*, HA 14 (1973), s. 75.

²² Ps 14,1b-7=53,2-7; 18,3-51=2 Sm 22,2-51; Ps 40,14-18=70,2-6; 57,8-12+60,7,14=108,2-14; 105,1-15+96,1-13+106,1-47-48=1 Krn 16,8-36a.

²³ W.H. Bellinger Jr., *The Psalms, Covenant, and the Persian Period*, w: *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles*, red. R.J. Bautch, G.N. Knoppers, s. 309.

²⁴ Por. C. Cornell, *Divine Aggression in Psalms*, s. 94.

Pojawia się również pytanie o miejsce, z którego pochodziły tradycje, jakie składają się na analizowane przeze mnie psalmy. Chociaż od początku lat 90 poprzedniego wieku wzmacnia się przekonanie o powstawaniu większości tekstów Biblii hebrajskiej na terenach Judy²⁵, nie przekreśla ono możliwych źródeł hebrajskiego piśmiennictwa także na północy. Część psalmów korachickich i asafowych posiada elementy, które wskazują, iż mogły powstawać na terenie północnego królestwa²⁶. K. Seybold wskazuje na elementy, dla których opinia o powstaniu psalmów korachickich na terenie północnego królestwa staje się uprawniona²⁷. W dysertacji skupiam się jednak na argumentowaniu za tym, że psalmy powstawały lub były redagowane w perskiej prowincji Jehud.

Günther Wanke wyróżnia kilka elementów, jakimi cechują się psalmy, których powstanie datuje się na okres perski. Psalmiści skupieni są na nadziejach Izraela skoncentrowanych wokół Syjonu i Jerozolimy, która jako miasto utraciła polityczną niezależność²⁸. Zdaje się, że postawienie Jerozolimy w centrum nadziei, wzbudzanych po okresie hegemonii babilońskiej, spowodowało próby zcentralizowania kultu w tym miejscu²⁹. Jerozolima w okresie babilońskim nie cieszyła się taką pozycją jak ośrodek miejski Mizpa (Tell en-Naşbeh), który przez imperialne władze babilońskie został ustanowiony centrum administracyjnym prowincji Judy. Jej rola zaczęła wzrastać prawdopodobnie wraz ze spadkiem znaczenia Mizpy jako siedziby władz prowincji. Te procesy wzmagają się dopiero w późnym okresie perskim, co sugerowałoby, że psalmy, w których autorzy biblijni wyrażają nadzieję na wzmocnienie pozycji Jerozolimy, powstały dopiero w tym czasie³⁰. Drugą z cech charakterystycznych dla psalmów powstałych w okresie perskim ma być, zdaniem Wanke, „silna orientacja skierowana na kult

²⁵ E.B. Zvi, *The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Literature of the Hebrew Bible*, w: *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete*, red. W.E. Aufrecht, N.A. Mirau, S.W. Gauley, s. 194.

²⁶ L.C. Jonker, *Revisiting the Psalm Headings: Second Temple Levitical Propaganda*, w: *Psalms and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, s. 108; E.A. Knauf, *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 324.

²⁷ Są to przede wszystkim wzmianki topograficzne, które mogą sugerować, że dane dzieło powstało we wzmiankowanym regionie, por. K. Seybold, *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, s. 105.

²⁸ G. Wanke, *Prophecy and Psalms in the Persian period*, w: *The Cambridge History of Judaism*, s. 186.

²⁹ Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Why Was Biblical History Written during the Persian Period? Persuasive Aspects of Biblical Historiography and Its Political Context, or Historiography as an Anti-Mnemonic Literary Genre*, w: *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*, red. J. U. Ro, D. Edelman, s. 364.

³⁰ W niniejszej dysertacji pojawiają się kilkakrotnie stwierdzenia „wczesny” lub „późny” okres perski. Nie mam jednak na celu prowadzenia dywagacji nad tym, czy ów podział jest uprawomocniony. Jeśli rzeczony wyrażenia pojawiają się w pracy, to mają one jedynie na celu wskazanie na to, że proces lub wydarzenie miało miejsce na początku lub w późniejszym stadium panowania perskiego. Ustalenie daty granicznej pomiędzy „wczesnym” a „późnym” okresem perskim nie jest obecnie moim zadaniem. Ponadto, zadeklarowanie takiego horyzontu czasowego okazuje się raczej niepotrzebnym działaniem, zwłaszcza w perspektywie studiów nad historią starożytnego Palestyny.

świątynny w Jerozolimie jako rezultat zmiany z narodu na wspólnotę³¹. Oczywiście, zastosowanie terminologii nowożytnej i określenie Izraela jako całości narodem jest działaniem pochopnym i nieodpowiednim³². Wobec powyższego rodzi się pytanie, czy mowa o Izraelu jako konstrukcie teologicznym czy też o Izraelu lub Judzie jako etnicznie odmiennych wspólnotach. Kult świątynny mógł stanowić faktyczne spoiwo wspólnotowe, lecz trudno tu mówić o czynniku narodotwórczym. Faktem jest też, że w przekonaniu psalmisty to Jerozolima stanowi właściwe miejsce kultu, a pozostałe ośrodki kultu – o ile zostają wzmiankowane – ukierunkowane są na Syjon. Trzecim z elementów charakterystycznych dla psalmów powstałych w okresie perskim jest „rozwój tradycji i przywiązanie do starszego zestawu idei, spowodowane zaniechaniem kultu publicznego na wygnaniu, co miało doprowadzić do szczególnej pozycji prawa w późniejszym okresie”³³. Obecnie można jedynie dywagować, czy kult publiczny został zaniechany w Jerozolimie. Przyczyną tego stanu rzeczy jest ograniczona sytuacją społeczno-polityczną możliwość prowadzenia badań archeologicznych na Wzgórzu Świątynnym³⁴. Czwartą już cechą wyróżniającą psalmy z okresu perskiego jest uzupełnienie wizerunku JHWH o jego wymiar transcendentny i uniwersalny. Bóg Izraela staje się dostępny dla wszystkich społeczeństw zamieszkujących znaną autorom biblijnym przestrzeń. Ostatnią już koncepcją wyrosłą na gruncie działań autorów biblijnych podejmowanych w okresie perskim jest rozpowszechnienie idei mądrościowych i powiązania ich z wiarą w JHWH³⁵. Znajduje to swój wyraz w psalmach mądrościowych, które są świadectwem przekonania autorów biblijnych o nadnaturalnej mądrości płynącej z Bożych przykazań (zob. Ps 119).

3. Dyskusja o stanie badań nad motywem świetlistości JHWH w Księdze Psalmów

Dotychczas nie poświęcono zbyt wiele miejsca na analizy motywu świetlistości JHWH, co czyni przedkładaną dysertacją oryginalną propozycją naukową³⁶. Wspomnienie o świetlistości

³¹ G. Wanke, *Prophecy and Psalms*, s. 186.

³² W podobnym tonie wypowiada się Ł. Niesiołowski-Spanò. Podkreśla on, że w starożytności wspólnoty ludzi łączyły się za pomocą „innego rodzaju więzi, niż te, który – poczynając od XIX wieku – stały się typowe dla znanych nam wspólnot narodowych”, tenże, *Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie*, SBO 7-8 (2015-2016), s. 33-34.

³³ G. Wanke, *Prophecy and Psalms*, s. 186.

³⁴ Sytuacja ta ma wpływ zwłaszcza nad historią wczesnego okresu żelaza, por. I. Finkelstein, *Jerusalem and Judah 600-200 BCE. Implications for Understanding Pentateuchal Texts*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of Torah*, red. P. Dubovský, D. Markl, J.-P. Sonnet, s. 4.

³⁵ G. Wanke, *Prophecy and Psalms*, s. 186.

³⁶ Zdaje się, że więcej miejsca poświęcono świetlistej twarzy Mojżesza (Wj 34,29-30), niż świetlistości JHWH, zob. M. Haran, *The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography*, w: *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Alhstrom*, red.

JHWH pojawia się incydentalnie i wzmiankowane jest często jako kolejny z motywów w teologicznym wizerunku Boga Izraela³⁷. Znacznie rzadziej pojawiają się badania nad analizowanymi przeze mnie terminami. W zasadzie to jedynie termin נֹר doczekał się szerszego opracowania, co uczyniono ze względu na kłopotliwe tłumaczenie kilku passusów biblijnych, o czym będę jeszcze nadmieniać w moich analizach³⁸. Badania nad okresem perskim i ówczesnym rozwojem pisarstwa hebrajskiego również nie mają długiej historii. Jeszcze 30 lat temu okres ten traktowany był jako swoiste „wieki ciemne”³⁹. Jak dotąd jednak żaden z uczonych nie przedstawił opracowania łączącego oba istotne aspekty: motyw świetlistości JHWH jako element, który mógł przysłużyć autorom biblijnym w wyrażeniu ich przychylności wobec planów przywrócenia władzy dynastii Dawidowej w Judzie/Jehud⁴⁰. Autorzy ci za źródło swoich inspiracji mogli mieć w tym przypadku religię perską.

Najważniejszą monografią w tematyce religijnej ideologii starożytnego Bliskiego Wschodu jest praca S.Z. Astera zatytułowana „The Unbeatable Light. *Melammu* and Its Biblical Parallels” (Münster 2012). Autor poświęca wiele miejsca na przedstawienie elementu świetlistości w teologicznych wizerunkach bóstw starożytnych, przede wszystkim asyryjskich⁴¹. Warte podkreślenia jest, że to dopiero w I tys. przed Chr. *melammu* stało się składową ideologii królewskiej, biorąc pod uwagę również fakt, że Persowie włączyli we własną ideologię królewską wiele podobnych treści można podejrzewać, że przyswajali je oni ze starszych tradycji. Obecnie jednak trudno ustalić drogę, jaką miała przebyć idea boskiego światła z kultury starożytnych Asyryjczyków na grunt religii perskiej. Kwestia ta zostanie jeszcze omówiona w czwartym rozdziale niniejszej rozprawy. Aster w swojej pracy nie analizuje terminów נֹר i אֹר , poza jednym przypadkiem, kiedy dokonuje egzegezy Ps 104,2⁴².

W. Boyd Barrick, J.R. Spencer, s. 159-173; J. Morgenstern, *Moses with the Shining Face*, HUCA 2 (1925), s. 1-27; W. Oswald, *Veiling Moses' Shining Face (Exod. 34:29-35)*, w: *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, red. C. Berner, M. Schäfer, M. Schott, S. Schulz, M. Weingärtner, s. 449-457; W.H. Propp, *The Skin of Moses' Face—Transfigured or Disfigured*, CBQ 49/3 (1987), s. 375-386; S.L. Sanders, *Old Light on Moses' Shining Face*, VT 52/3 (2002), s. 400-406.

³⁷ A. Basson, *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation*, s. 128 i 239.

³⁸ E.B. Zvi, *Once the Lamp Has Been Kindled... A Reconsideration of MT Nîr in 1 Kgs 11:36; 15:4; 2 Kgs 8:19 and 2 Chr. 21:7*, ABR 39 (1991), s. 19-30; E. Greenstein, *YHWH's Lighting in Ps. 29, Maarav* 8 (1992), s. 49-57; D.B. Schreiner, *Why נֹר in Kings?*, JSOT 39/1 (2014), s. 15-30

³⁹ Por. J.L. Berquist, *Conclusion: The Future Focus of Biblical Studies*, w: *Focusing Biblical Studies: The Crucial Nature of the Persian and Hellenistic Periods. Essays in Honor of Douglas A. Knight*, s. 240.

⁴⁰ Nie oznacza to jednak, że nie próbowano podjąć się naukowej refleksji nad biblijną ideologią królewską tego okresu i wpływem, jaką miały na nią kolejne imperia wraz ze swoją kulturą, N.K. Gottwald, *Kingship in the Book of Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, s. 437-444; A.R. Petterson, *Behold Your King, 286 ss.*; E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit: Kingship in Late Babylonian and Early Persian Times*, w: *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, red. N. Brisch, s. 103-132

⁴¹ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light. Melammu and Its Biblical Parallels*, s. 75-80.

⁴² S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 142-155.

W swoich badaniach zajmuje się za to innymi hebrajskimi terminami, poprzez które autorzy natchnieni mogli wyrażać ideę świetlistości⁴³. Zauważa jednak, że terminy takie jak הדר , „splendor, majestat”, קָדָר , „czcić”, nie zawsze mają ścisłe powiązania z ideą świetlistości⁴⁴. Ważnym dla niego terminem rozpatrywanym w perspektywie boskiej świetlistości jest przymiotnik קָבוֹד , „cudowny, wspaniały”⁴⁵. Na tle opracowania Astera prezentowana obecnie rozprawa jawi się jako *novum*. Zasadnicza różnica polega na badaniu innych hebrajskich terminów, którymi autorzy biblijni mogli wyrazić ideę świetlistości JHWH. Aster, mimo iż rozpatruje element świetlistości w perspektywie ideologii królewskiej, nie zajmuje się propagowaną przez Achemenidów koncepcją. Co prawda, kilkakrotnie odwołuje się do perskiej koncepcji *kvarnah*, jednak czyni to intencjonalnie, wskazując na konieczność podjęcia prac w tym temacie⁴⁶. Nie prowadzi również badań nad możliwością wykorzystania elementu świetlistości w teologicznym wizerunku JHWH jako wyrazu rojalistycznych tendencji w perskiej prowincji Jehud.

Jedną z ważniejszych monografii naukowych, jaka wpłynęła na rozwój mojej myśli prezentowanej w dysertacji, jest książka autorstwa J.M. Silvermanna, „Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teipsid and Achaemenid Empire. The King’s Acolytes” (London 2020). Autor kreśli, w jaki sposób perscy władcy oddziaływali na mniejsze społeczności, będące pod wpływem achemenidzkiej ideologii królewskiej⁴⁷. Analizuje on treść dwóch rozległych tekstów biblijnych w księgach DeuteroIzajasza i ProtoZachariasza. W jego opinii dzieła te mogą stanowić odpowiedni początek do odkrywania biblijnej literatury sporządzonej we wczesnej epoce perskiej. Otóż DtIz i PrZach mogą stanowić świadectwo zmian społecznych i politycznych w Judzie/Jehud w początkowym okresie panowania Achemenidów⁴⁸. Również w swojej pracy odnoszę się niejednokrotnie do treści tychże ksiąg, wskazując na ich możliwe powiązania z tekstami Księgi Psalmów. Silverman wskazuje na podobieństwa w zakresie teologii stworzenia, jakie występują w staroperskich inskrypcjach i w 2Iz⁴⁹. Wykazanie tych podobieństw w ramach analizy komparatystycznej źródeł perskich i biblijnych jest jednym z podstawowych argumentów sugerujących możliwy wpływ lub adaptację przez autorów biblijnych achemenidzkiej ideologii królewskiej. Wykazuje też

⁴³ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 156-177.

⁴⁴ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 179-224.

⁴⁵ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 258-336.

⁴⁶ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 223, 224, 236, 253.

⁴⁷ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teipsid and Achaemenid Empire. The King’s Acolytes*, s. 1.

⁴⁸ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 15.

⁴⁹ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 89-117.

możliwe reakcje autorów biblijnych na dualistyczną koncepcję religijną, jaką przynieśli Persowie (Iz 45,7)⁵⁰. Jeśli chodzi zaś o powiązania 1Zach z tradycjami perskimi, to Silverman zastanawia się nad tym, czy dzieło biblijnego proroka może być „sprawozdaniem ze snu” (*Dream Report*)⁵¹. To kolejny argument na możliwe wpływy kultury perskiej na autorów biblijnych, co uzasadnia prowadzenie badań nad przejmowaniem przez nich ideologii królewskiej i elementu świetlistości. Ważną część naukowego opracowania Silvermana stanowi rozdział o stosunku perskich władców do zajętych przez nich regionów, kultur przez nich podbitych i religii, jakie weszły w orbitę zainteresowań achemenidzkich królów. Autor nie pomija istotnej – z punktu widzenia królewskiej ideologii – sprawy, jaką jest utrzymanie i kultywowanie przez Judejczyków ich tradycji monarchistycznych na wygnaniu⁵². Formowanie się tych tradycji autor umieszcza poza granicami Jehud, co stanowi myśl odrębną od głównej, prezentowanej w niniejszej dysertacji. To odróżnienie wydaje się istotne dla wskazania na różne podejście do zagadnienia ideologii królewskiej formowanej przez elity judzkie. Silverman wskazuje, że środowisko, w którym spisano PrZach, było już odmienne od tego, w którym powstał Dtlz. Pierwsza część księgi proroka Zachariasza miała powstać w granicach Jehud⁵³. W Jerozolimie prorok widzi przyszlą chwałę Bożą, co Silverman zestawia z perską koncepcją *kvarnah* (Zach 2,9)⁵⁴. Owo przekonanie badacza daje już kolejny argument na rzecz wpływu perskiej religii i ideologii królewskiej na autorów biblijnych. Skoro bowiem autor PrZach mógł korzystać z koncepcji znanej Persom, to mogli to czynić także autorzy psalmów. Co ciekawe, to wizje zawarte w PrZach nie miały nawet – w przekonaniu Silvermana – służyć wzmocnieniu pozycji Jerozolimy, lecz być pomocne w konsolidacji administracyjnego ośrodka, jakim w okresie perskim było Ramat Rachel⁵⁵. Ta intrygująca sugestia potwierdza moje intuicje o możliwym powstawaniu dzieł biblijnych w perskiej prowincji Jehud, a także o perskich wpływach na teologię biblijną tej epoki i prowadzeniu ożywionych dysput w literackich kręgach starożytnych Judejczyków. Gdy jednak autorzy Księgi Psalmów mogą sprzyjać tendencjom monarchicznym, tak w PrZach widoczna jest już raczej afirmacja rządów elity kapłańskiej⁵⁶.

⁵⁰ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 39.

⁵¹ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 185-189.

⁵² J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 83.

⁵³ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 121.

⁵⁴ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 140.

⁵⁵ J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 193-194.

⁵⁶ Por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 260-261.

Kolejna książka autorstwa J.M. Silvermana, której lektura odcisnęła swoje piętno na sposobie prezentacji przedstawianej poniżej tezy, nosi tytuł „Persepolis and Jerusalem. Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic” (London 2012). W głównym toku swego wywodu autor wskazuje na podobieństwa między apokaliptyką żydowską a tradycjami irańskimi. Silverman prowadzi czytelnika po perskiej religii i ideologii królewskiej⁵⁷. Elementy tejże ideologii przedstawia jednak w sposób ogólny, co nie powinno dziwić, bowiem celem jego analiz jest wskazanie na możliwości wpływów irańskich koncepcji na żydowską apokaliptykę⁵⁸. Silverman przywołuje teologiczną koncepcję *kvarnah*, czyniąc to w sposób syntetyczny wraz z podaniem niezbędnej literatury, podkreślając też różnorodność podejścia do tej idei⁵⁹. Badacz ten nie podejmuje zagadnienia świetlistości bóstw perskich w żadnym innym miejscu swojej monografii, skupiając się raczej na tradycjach apokaliptycznych, zarówno znanych z Biblii hebrajskiej (Ez 37,14-14; 38-39)⁶⁰, jak i z tradycji pozabiblijnych (1 *Enoch* 1-36; 37-71; 106-107)⁶¹. Poniżej prezentowana dysertacja jest zatem kolejnym głosem w dyskusji nad wpływami irańskimi na autorów biblijnych, a wyróżnia się na tle monografii Silvermana ujęciem zagadnienia świetlistości jako swoistego mandatu królewskiego.

Należy wspomnieć również pracę J.E. Balcells Gallarrey, w której badacz ten zaprezentował podejście charakterystyczne dla archeologa, chcącego odkrywać tło historyczne powstawania ksiąg biblijnych. W książce zatytułowanej „Household and Family Religion in Persian-Period Judah. An Archaeological Approach” (Atlanta 2017) Gallarreta prezentuje interdyscyplinarne podejście do tekstów biblijnych, które odczytuje w perspektywie archeologicznych badań nad rytuałami i religią. W swoich badaniach daje podstawy do twierdzenia o możliwej działalności pisarskiej autorów biblijnych na terenie Jehud w epoce perskiej i ich rolę w kształtowaniu tendencji monarchicznych. Gallarreta porusza kwestię wpływu religii irańskiej na kształtujący się dopiero judaizm. Przyznaje, że wpływ ten jest bardzo prawdopodobny, a dyskusja nad tym zagadnieniem wciąż trwa⁶². Porusza także kwestię języka aramejskiego i języka hebrajskiego. Nie odnosi się jednak do arameizacji imperium perskiego jako warunku przenoszenia koncepcji teologicznych i ideologicznych, lecz wskazuje

⁵⁷ J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem. Persepolis and Jerusalem. Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, s. 39-75.

⁵⁸ J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 1.

⁵⁹ J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 72-75.

⁶⁰ J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 130-174.

⁶¹ J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 175-205.

⁶² J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah. An Archaeological Approach*, s. 34.

na język jako na element umożliwiający konstytuowanie się wspólnot etnicznych⁶³. Cel pracy Gallarrety⁶⁴ jest oczywiście odmienny od przyjętego w mojej dysertacji, jednak argumentacja i dane dostarczane przez tego autora okazały się być bardzo przydatne.

J.M. Trotter prowadził interesujące badania nad możliwościami odczytywania Księgi Ozeasa w warunkach, jakie panowały we wczesnym okresie perskim. Badacz wskazuje na podobieństwo w myśli teologicznej, jakie zaobserwować można w rozwoju zoroastrianizmu i jahwizmu okresu tzw. drugiej świątyni⁶⁵. Znamienite jest, że właśnie w okresie perskim miało zostać przez autorów biblijnych użyte wyrażenie אלהי השמים, za pomocą którego wyrażono koncepcję dominującego i najwyższego bóstwa⁶⁶. Przypuszcza nawet, że JHWH mógł być lokalną formą imperialnego bóstwa Ahuramazdy⁶⁷. Trotter zaznacza też, jakie inne/pomniejsze elementy mogły wpłynąć na to, że dzieło Ozeasa odczytywane było przede wszystkim w kontekście wczesnego okresu perskiego. Podkreśla dokonane przez autora księgi widoczne oddzielenie Judy od Izraela. Ozeasz odnosi się do doświadczenia poprzednich pokoleń i wyraża nadzieję, że Juda nie podzieli losu Izraela (Oz 1,7)⁶⁸. Podobnie też treści teologiczne, do jakich odnosi się prorok, odpowiadają raczej czasom tzw. drugiej świątyni⁶⁹. W przekonaniu J.M. Trottera, autor księgi, chcąc, by społeczność perskiej prowincji Jehud kontynuowała tradycje monarchistyczne, dąży przede wszystkim do odnowienia kultu JHWH, w tym do odbudowy świątyni jerozolimskiej⁷⁰. Badacz podkreśla, że istotny wpływ na sposób odczytania Oz we wczesnym okresie perskim ma kontekst polityczny. Wielokrotne wyróżnianie Egiptu jako niebezpiecznego przeciwnika, którego terytorium było w przeszłości miejscem kaźni dla judzkich przodków, pozwala mniemać, że odpowiednie warunki do pisania tych treści stworzył okres panowania Achemenidów⁷¹.

Kolejną, ważną dla rozwoju przedstawianej w pracy koncepcji jest książka autorstwa D. Janzena, „Chronicles and the Politics of Davidic Restoration. A Quiet Revolution” (London 2017). Autor w swojej dysertacji zajmuje się wkładem autora Ksiąg Kronik w promowanie planów przywrócenia panowania dynastii Dawidowej. Podstawowym argumentem dla Janzena jest fakt, że Persowie zezwalali na funkcjonowanie instytucji króla w społecznościach

⁶³ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 36.

⁶⁴ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 3-6.

⁶⁵ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 149-150.

⁶⁶ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 151.

⁶⁷ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 151-152.

⁶⁸ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 179-183.

⁶⁹ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 197-198.

⁷⁰ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 219-220.

⁷¹ J.M. Trotter, *Reading Hosea in the Achaemenid Yehud*, s. 223-224.

starożytnych, które zdołali podbić. Instytucja ta utrzymywana była w systemie klienckim, a więc podporządkowana polityce hegemonu. Janzen utrzymuje, że panowanie klienckiej dynastii Dawidowej w Jehud jest również prawdopodobne, a przynajmniej istnieją ku temu możliwości⁷². Kronikarz, w opinii Janzena, przedstawia dynastię Dawidową jako przychylną kultowi świątynnemu. Przywrócenie jej panowania może w rezultacie mieć zbawienny wpływ na rozwój kultu świątynnego i samej świątyni w Jerozolimie⁷³. Jedną z ważniejszych intuicji Janzena jest wskazanie na ideę pokoju, który miał być zagwarantowany przez perskiego hegemonu, jednak historia pokazuje, że nie było to zadanie, z którego Achemenidzi wywiązali się w pełni. Stało się to przyczyną konsolidacji tendencji monarchicznych w Jehud, czego świadectwem jest dyskurs teologiczny prowadzony przez autora Ksiąg Kronik⁷⁴. Trudno obecnie ocenić, czy także w tekstach psalmów odbija się ten trend. Jest to na pewno kolejny temat na rozprawę naukową, choć już teraz można stwierdzić, że w wielu psalmach królewskich pojawia się zapewnienie o pokoju w okresie, kiedy panować będzie dynastia Dawidowa. Pokój ten zapewnić ma sam JHWH. Ważne dla prezentowanej poniżej tezy jest również wskazanie na istniejące wśród elit judzkich podziały. Autor odnotowuje podział, jaki spowodowany jest politycznymi i religijnymi zamiarami poszczególnych stronnictw. Z jednej strony to repatrianci z Babilonu określają siebie jako odpowiedzialnych za odbudowę świątyni w Jerozolimie, z drugiej zaś strony to mieszkańcy Jehud, którzy nie zostali przesiedleni, roszczą sobie prawo do wzniesienia świątynnego przybytku⁷⁵. Wyścig o miano społeczności, która dokonała odbudowy świątyni, jest przede wszystkim dążeniem do przejęcia palmy pierwszeństwa w sprawowaniu rządów w prowincji Jehud, nawet jeśli miałyby one być podporządkowane władzy imperialnej. Dyskusja nad owym pierwszeństwem przenika również z tekstów Księgi Psalmów i choć nie jest to temat przewodni pracy, to niejednokrotnie nie sposób uniknąć odwołania do niego. Sprawa rozbija się przecież o to, czy frakcja rojalistów jest w stanie w prowadzonym sporze przeważać szalę na swoją korzyść. Jak wiadomo już z lektury ksiąg biblijnych, rojaliści nie zdołali tego dokonać, czego świadectwem jest sposób sprawowania władzy w Judzie w okresie hellenistycznym⁷⁶. Janzen nie poświęca w swojej pracy miejsca elementowi świetlistości Boga, a Księga Psalmów nie jest głównym przedmiotem jego badań. Badacz wspiera jednak tę tezę wskazując na możliwości rozwoju myśli rojalistycznej w perskiej prowincji Jehud. W zestawieniu z pracą Janzena prezentowana dysertacja dodaje nowe

⁷² D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration. A Quiet Revolution*, s. 3

⁷³ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 3-4.

⁷⁴ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 158.

⁷⁵ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 183-184.

⁷⁶ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 209-210.

argumenty za możliwym przejmowaniem tradycji religii perskiej przez autorów biblijnych. Rozwija także pogląd o nasileniu tendencji monarchistycznych wśród autorów biblijnych, działających w Jehud.

Monografia zatytułowana „Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah” (London 2009), autorstwa A.R. Pettersona, jest książką, do której niejednokrotnie odwołuję się w moich analizach. W swym opracowaniu Petterson bada możliwości przywrócenia władzy dynastii Dawidowej w okresie powygnaniowym, czego zwolennikiem mógł być autor Księgi Zachariasza i podaje trzy możliwe odpowiedzi na pytanie o dalsze losy dynastii Dawidowej w epoce perskiej. Pierwsza z nich wiąże się z nadziejami, jakie elity judzkie mogły wiązać z Zorobabelem, który niestety nie spełnił wymagań i idea odnowy rządów monarchistycznych musiała zostać przeformułowana. Wedle drugiej z opinii kwestionowano potrzebę przywrócenia rządów monarchicznych, co nie służyło nadziejom związanym z odnowieniem dynastii Dawidowej. Trzecia z odpowiedzi znów skupia się na Zorobabelu, który jednak nie miał być tym, kto przywróci władzę dynastii Dawidowej, bowiem nie z nim wiązano nadzieje na ponowne rządy monarchiczne w Jehud⁷⁷. Petterson wiele miejsca poświęca na rozgraniczenie obowiązków i prerogatyw pomiędzy królem a najwyższym kapłanem, który w epoce perskiej zyskiwał coraz większą władzę⁷⁸. Jednym z tekstualnych dowodów na przeniesienie przywilejów z króla na kapłana ma być Zach 3,4-7⁷⁹. Widoczny jest zatem odmienny kierunek analiz podejmowanych przez Pettersona. Podczas gdy w mojej rozprawie postaram się uzasadnić tendencje monarchistyczne w epoce perskiej, tak Petterson zakłada tarcia pomiędzy rojalistami a zwolennikami przyznania pełni władzy establishmentowi kapłańskiemu. Dyskusyjne jest, czy przeniesienie odpowiedzialności całej wspólnoty kapłańskiej na jednego z jej przedstawicieli, czyli arcykapłana, mogło doprowadzić do osłabienia prerogatyw monarchy⁸⁰. Petterson wielokrotnie odwołuje się do Księgi Psalmów, wskazując chociażby na fakt, że autorzy natchnieni wyrażają nadzieję na przywrócenie władzy dynastii Dawidowej⁸¹. Tym, co w mojej pracy odróżnia i dopełnia też prowadzone przez Pettersona badania, jest poruszenie zagadnienia świetlistości JHWH jako koncepcji, która mogła przysłużyć się tendencjom monarchicznym w Judzie/Jehud. Badacz ten nie przygląda się dokładnie wpływom perskiej ideologii królewskiej na treść Księgi Zachariasza, choć

⁷⁷ A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 13.

⁷⁸ A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 49.

⁷⁹ A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 54.

⁸⁰ Por. A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 58.

⁸¹ A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 252.

koncentruje się na epoce perskiej jako okresie, w którym księga ta miała powstać. W tej perspektywie w moich analizach nad ideologią królewską i tendencjami monarchicznymi w perskiej prowincji Jehud proponowana dysertacja podąża nieco dalej.

4. Tendencje monarchiczne w Księdze Psalmów

Wyrażenie „tendencje monarchiczne”, jakiego używam w dysertacji niejednokrotnie, rozumiem jako zjawisko polityczne, które zaistniało w konkretnym czasie i przestrzeni. Owo zjawisko polega na pojawieniu się pewnych założeń wybranych grup społecznych, które miałyby przysłużyć się krzewieniu postaw przychylnych monarchicznej formie sprawowania władzy. Grupa społeczna, która mogłaby transmitować owe założenia polityczne, to elity judzkie. Polityczne koncepcje grupa ta mogła lansować w dyskusji ze swoimi oponentami, którzy nie byli przychylni przywróceniu władzy monarchicznej po jej upadku w epoce nowobabilońskiej. Debata polityczna przewija się w tekstach biblijnych, co widoczne jest chociażby po różnicach między narracją Ksiąg Królewskich a sugestiami wysuwanymi przez autorów Ksiąg Kronik. Dotychczas mało miejsca poświęcono psalmom i ich miejscu w tej debacie, co poniekąd czynię w dysertacji.

Pytaniem, na które nie jest chyba możliwe udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, jest to o rolę autorów biblijnych w kreowaniu politycznej debaty. Trudno bowiem określić, czy celem biblijnych poetów było skonstruowanie psalmów w ten sposób, by odpowiedzieć na potrzeby danego procesu politycznego. Można założyć, że jeśli dany psalm powstał lub był redagowany w okresie perskim, to proces redakcyjny mógł służyć politycznym inicjatywom. Autorzy biblijni przynależeli prawdopodobnie także do środowiska elit, choć nie można dowieść, że włączali się w debaty polityczne, a swoje dzieła mieliby tworzyć z zamiarem uposażenia stronnictw monarchicznych w argumenty w postaci literatury religijnej. Działanie to pozostaje raczej domniemanym niż dowiedzionym, czemu daję wyraz zwłaszcza podczas analiz egzegetycznych.

Problemem pozostawionym obecnie bez odpowiedzi pozostaje również kwestia lojalizmu perskiego. Postawy properskie mogły przysłużyć się sprawie przywrócenia panowania władzy dynastii Dawidowej w Jehud, lecz mogły zadziałać również w sposób odwrotny, niwecząc starania elit judzkich lub wnosząc do debaty politycznej bardziej przekonujące argumenty. To zagadnienie wydaje się być istotnym z racji możliwych inspiracji, jakich źródło dla autorów biblijnych mogła stanowić religia perska. Obecnie skłaniam się jednak do wyjaśnienia, że

wpływ polityki perskiego hegemonu na zaistnienie tendencji monarchicznych w Jehud miał swoją wagę, jednak nie był jedyną przyczyną tego zjawiska.

5. Przyczynki do dalszych badań

Prezentowana rozprawa stanowi nie tylko zamkniętą całość, ale i zaproszenie do dalszych badań. Istnieją bowiem jeszcze tematy związane z elementem świetlistości, które oczekują na podjęcie w naukowym dyskursie. Jednym z nich jest rozwój idei świetlistości JHWH w późniejszych tekstach, czyli Septuagincie, Biblii aramejskiej, łacińskich przekładach, tekstach apokaliptycznych, fragmentach znad Morza Martwego, a także w dziełach żydowskich i chrześcijańskich pisarzy epoki hellenistycznej i rzymskiej. Badania te poprowadzić można w oparciu o analizę porównawczą ze źródłami z epoki Seleukidów i Partów. Nie chodzi tu jedynie o badania porównawcze świadectw tekstualnych, ale także o odkrywanie powiązań pomiędzy źródłami pisanymi i ikonograficznymi. Być może, wraz z nowymi odkryciami archeologicznymi i rozwojem badań nad kulturą perską będzie możliwe pokazanie nowych związków kultury irańskiej z tradycjami biblijnymi. Obecnie wskazałem na możliwości kontaktu, które mogły stać się pomostem dla transferu idei teologicznych. Pytanie o Persów jako źródło obecności elementów asyryjskich i babilońskich w tekstach biblijnych nadal pozostaje otwarte. Można mieć nadzieję na dalsze, archeologiczne odkrycia kolejnych świadectw z tego okresu, które pozwolą formułować nowe tezy, zmieniać poglądy na dotychczasowe problemy i ustalenia oraz generalnie rozwijać biblistykę i nauki historyczne. Wreszcie, dwa wyrazy, אור i נר, nie są jedynymi terminami, dzięki którym autor biblijny kreuje teologiczny wizerunek JHWH, uzupełniając go o element świetlistości. Wypada więc poddać i inne terminy analizie i wskazać na ich możliwe wykorzystanie w dyskursie politycznym.

Kwestią przeze mnie poruszoną na początku pracy, wymagającą dalszych opracowań, jest Księga Psalmów w jej kanonicznej formie jako dzieło tworzone w celach nie tylko kultowych lub liturgicznych. Ciekawe byłoby zbadanie, czy istniały inne, równie ważne przyczyny powstania tego dzieła, a jeśli tak, to czy znalazły swoje miejsce w dyskursie politycznym. Poza tym, jeśli wskazuje się na okres perski jako czas jej redakcji ostatecznej, to czy obok świetlistości JHWH mogły istnieć inne elementy dyskursu teologicznego w łonie judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Być może i inne teksty, które znalazły się w tej księdze, poetycko odnoszą się do sytuacji politycznej lub społecznej w Judzie/Jehud. Co ważne, nie zostały jeszcze poddane dokładnej analizie ikonograficzne źródła perskie z tymi obrazami podobnymi do tych, jakie niosą ze sobą teksty psalmów. Wydaje się, że jest to również ciekawy kierunek badań.

II. יהוה w psalmicznych przedstawieniach JHWH

1. Świetlistość JHWH w Ps 18

a. Ps 18 w kanonie Księgi Psalmów

Ps 18, trzeci pod względem długości w całym kanonie⁸², określa się najczęściej jako psalm dziękczynny⁸³, tworzący pewną całość z następującym po nim Ps 19⁸⁴. Wielość elementów charakterystycznych dla epoki powygnaniowej jest w tym dziele znacznie większa niż w innych psalmach królewskich⁸⁵. Niejednokrotnie też podkreśla się relację Ps 18 z warstwą deuteronomistyczną, co wpływa na datowanie jego powstania⁸⁶. Bogactwo motywów, jakim

⁸² Dłuższe są tylko Ps 78 i 119, por. S. Gillingham, *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 1-72*, s. 116.

⁸³ G. Granerød., *Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, s. 190; W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 96; J. Day, *Psalms*, s. 45; N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 50. R. Tomes wylicza osiemdziesiąt psalmów, które wiążą się z sytuacją awaryjną, przy czym w jedenastu przypadkach niebezpieczeństwo ustało, a podmiot może dziękować Bogu za ocalenie. Wśród nich znajdują się: Ps 18; 30; 32; 40; 66; 76; 92; 107; 116; 124; 138, zob. tenże, *I Have Written to the King, My Lord'. Secular Analogies for the Psalms*, s. 11.

⁸⁴ J.T. Glass, *Some Observations on Psalm 19*, w: *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy*, Red. K. G. Hogland, E. F. Huwiler, J. T. Glass, and R. W. Lee, s. 147-159; W. Harrelson, *Psalm 19: A Meditation on God's Glory in the Heavens and in God's Law*, w: *Worship and the Hebrew Bible*, red. M. P. Graham, R. R. Marrs, and S. L. McKenzie, s. 142-147; C.J.A. Vos, *Theopoetical and Liturgical Patterns of the Psalms with Reference to Psalm 19*, w: *Psalm and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, s. 251-290; J.H. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 14-53.

To zestawienie to niejedyny przykład w badaniach egzegetycznych. Wskazywano także na podobieństwa innych psalmów: 1). Ps 1-2; 2). Ps 118-119, por. dla 1). P. Auffret, *The Literary Structure of Psalm 2*, s. 31-34; J.A. Grant, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, s. 41-70; W.H. Brownlee, *Psalms 1-2 as a Coronation Liturgy*, *Biblica* 52/3 (1971), s. 321-336; W. Kynes, *My Psalm Has Turned into Weeping. Job's Dialogue with the Psalm*, s. 145-160; D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and Poetics of Anthologies*, s. 136-171; J.J. Collins, *Scriptures and Sectarianism. Essays on the Dead Sea Scroll*, s. 87-101; dla 2). J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 121-188; D.N. Freedman, *Psalm 119: The Exaltation of Torah*; J.D. Levenson, *The Sources of Torah: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism*, w: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, red. P.D. Miller, P.D. Hanson, S.D. McBride, s. 559-574; H.S. May, *Psalm 118: The Song of the Citadel*, w: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, red. J. Neuser, s. 97-106; W. Soll, *Psalm 119: Matrix, Form and Setting*; J.R. Wagner, *Psalm 118 in Luke-Acts: Tracing a Narrative Thread, Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, red. C.A. Evans, J.A. Sanders, s. 157-178; P. Auffret, *Voyez De Vos Yeux. Étude Structurelle de Vingt Psaumes Dont le Psaume 119*.

⁸⁵ R.S. Salo, *Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königpsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*, s. 10.

⁸⁶ J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 78-79; W. Dietrich, *The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.*, s. 86. Po przeprowadzeniu analizy porównawczej tekstów z Ksiąg Samuela z królewskimi traktatami asyryjskimi wnioskować można, że tradycja o dynastii dawidowej nie podlegała „deuteronomicznym innowacjom”, por. J.H. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms*, s. 48. Zastanawia jednak, dlaczego autor Ps 18 wykluczył ideę boskiego zrodzenia króla, co stało się dopiero elementem składowym królewskiej ideologii reprezentowanym przez warstwę deuteronomiczną, R.D. Rowe, *God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*, s. 33. E. Otto, analizując Ps 2, wyliczał elementy wspólne ideologii królewskiej, znanej z tekstów biblijnych z ideami egipskimi i asyryjskimi. Kompilacja motywów nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, kiedy Ps 2 został skomponowany, co utrudnia również określenie czasu powstania Ps 18. W Ps 2 wykorzystywane były elementy pochodzące z egipskiej ideologii królewskiej z II tysiąclecia przed Chr. (idea boskiej prokreacji, której brakuje w Ps 18) oraz z okresu nowoasyryjskiego (motyw konspiracji wrogów przeciwko bogu i jego królowi), por. tenże, *The Judean Legitimation of Royal Rules in Its Ancient Near Eastern Contexts*, w: *Psalm and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, s. 135-137. J. Blenkinsopp

charakteryzuje się Ps 18, pozwala na stwierdzenie o jego etapowej kompozycji. Opis teofanii (w.8-16), który stanowi jeden z głównych punktów tej części, uznawany jest za dzieło powstałe jednak przed niewolą babilońską⁸⁷. Użycie jej przez autorów biblijnych w kompilacji Ps 18 w okresie powygnaniowym pozostaje ciekawym zjawiskiem. Jest bowiem prawdopodobnym, że wykorzystanie motywu świetlistości w kreowaniu teologicznego wizerunku JHWH wiąże się z procesem przejściowym z klasycznego języka hebrajskiego biblijnego do późnego języka hebrajskiego biblijnego⁸⁸.

Inni pisarze starotestamentowi często podejmują tematykę Ps 18⁸⁹. Dzieło to dzięki swojej rozpiętości zawiera wiele gatunków i figur literackich⁹⁰. Wyróżnić należy także relację tego psalmu do 2 Sm 22, choć pozostaje ona wysoce kontrowersyjna⁹¹. Tradycyjnie utrzymuje się, że psalm ten jest modlitwą indywidualną. W późniejszej tradycji żydowskiej (*Hodayot*) Ps 18 uznawany jest za dzieło prorockie.

wprost wskazuje na deuteronomiczne pochodzenie Ps 18 i 2 Sm 22, por. tenże, *David Remembered. Kingship and National Identity in Ancient Israel*, s. 111. J. Day utrzymywał wcześniej niż Blenkinsopp, że Ps 18 jako psalm królewski pochodzi z okresu sprzed niewoli babilońskiej, por. tenże., *How Many Pre-Exilic Psalms Are There?*, s. 226. O. Plöger uważa z kolei, że to 2 Sm 22 jest „postdeuteronomistycznym dodatkiem paralelnym do Ps 18”, por. tenże, *Speech and Prayer in the Deuteronomistic and the Chronicler's Histories*, w: *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, red. G.N. Knoppers, J.G. McConville, s. 43. Jak słusznie zauważa R. S. Salo, tekst 2 Sm 22 podlegał długiemu procesowi redakcji, stąd nie jest to odpowiedni tekst, którego analiza może przynieść odpowiedź dotyczącą czasu redakcji Ps 18, por. też, *Die judäische Königsideologie*, s. 22.

⁸⁷ R.S. Salo, *Die judäische Königsideologie*, s. 23.

⁸⁸ J. Day, *How Many Pre-Exilic Psalms Are There?*, s. 226.

⁸⁹ Szereg zależności zauważyć można pomiędzy Ps 18 i 114, przy czym dla H.P. Mathysa, to autor Ps 114 tworzył swoje dzieło opierając się o znany mu tekst Ps 18, por. W. Dennis Tucker Jr., *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107-150*, s. 144. M. von Nordheim widzi nawet relację pomiędzy Ps 18,39 a Ps 110 i tekstami egipskimi, por. tenże, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, s. 123. Obraz Dawida w Ps 18 jako namaszczonego władcy stanowi reminiscencję 1 Krl 2,1-4 i 3,14, por. R. Rendtorff, *Psalms of David: David in the Psalms*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., s. 61.

⁹⁰ J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 77-78.

⁹¹ R.S. Salo, *Die judäische Königsideologie*, s. 10.

Strukturę Ps 18 podzielić można na większe sekwencje⁹², bądź mniejsze perykopy⁹³, a dobór kryteriów podziału struktury może być różny⁹⁴. Wersy 21-28, w opinii niektórych badaczy, nie odpowiadają ogólnemu kontekstowi psalmu i mogą stanowić późniejszy dodatek, prawdopodobnie z tradycji deuteronomicznej⁹⁵. W Ps 18 można wyróżnić trzy bloki tematyczne:

- a). motyw świata podziemnego (w. 2-7)⁹⁶
- b). teofaniczna wizja JHWH (w. 8-30)⁹⁷
- c). militarne wezwania w formie modlitwy (w. 31-51)

Motyw świetlistości JHWH nie pojawia się tylko w w. 29, w którym autor biblijny zamieszcza termin נֹר , lecz występuje także w innych częściach Ps 18. Wszystkie one zostaną poddane analizie, by wykazać, że autor tego dzieła zdołał uchwycić świetlistość Boga także w innych kategoriach. Najważniejszym pozostaje jednak wyjaśnienie zastosowania terminu נֹר .

b. נֹר a inne epitety JHWH w kontekście militarnym

Ps 18,2 to jedyne miejsce w całej Biblii Hebrajskiej, gdzie pojawia się czasownik „kochać” (יָחַב) w koniugacji *qal imperfectum* z przyrostkiem 2 os. l. poj. (יָחַבְתִּי)⁹⁸, co wyróżnia Dawida

⁹² Szczegółowy podział struktury przedstawia także R.S. Salo, *Die judäische Königsideologie*, s.19-21. R. Meynet dzieli Ps 18 na trzy główne części: wstęp (w.1-2a); kompozycja centralna (w. 2b-30); część finalna (w. 31-51), tenże, *Le Psaume 18. L'action de grâce de David pour son Libérateur*, SS 22 (2008), s. 19. J.H. Waltner wyznacza kolejne części Ps 18 w następujący sposób: Wstęp do hymnu modlitewnego, w.1-3; relacja o zagrożeniu i zbawieniu, w.4-19 (metafory o uwolnieniu, w.4-6; teofania, w.7-15; relacja o wybawieniu, w.16-19); wyzwanie chwały, w.20-30 (nagroda dla prawego, w.20-24; umiłowanie Bożego przymierza, w.25-30); dziękczynienie Bogu jako źródłu królewskiego zwycięstwa, w.31-45; doksologia, w.46-50, tenże, *Believers Church Bible Commentary: Psalms*, s. 102. Większe jednostki wydziela także S. Gillingham: modlitwa początkowa i końcowa, w. 1-3.46-50; JHWH a naturalne fenomeny, w. 4-19; JHWH jako obrońca, w. 20-30; hymn militarny, w. 31-45; por. tenże, *Psalms Through the Century*, s. 116.

⁹³ Przykładem może być podział dokonany przez D.K. Berriego: nagłówek, w.1; wyznanie miłości, w.2; podsumowanie, w.3; okoliczności wybawienia, w.4-7; teofania, w.8-16; okoliczności wybawienia, w.17-20a; zapewnienie prawości, w.20b-25; odpowiedź JHWH na prawość, w.26-28; JHWH wzmacniający w wojnie, w.29-43; światowe panowanie, w.44-46; modlitwa powszechna, w.47-51; por. tenże, *The Psalms and Their Readers Interpretive. Strategies for Psalm 18*, s. 63.

⁹⁴ Y. Bloch proponuje podział Ps 18 ze względu na ramy czasowe, które wyznacza psalmista stosując odpowiednie czasowniki, por. tenże, *The Prefixed Perfective and the Dating of Early Hebrew Poetry – A Re-Evaluation*, VT 59 (2009), s. 48-52.

⁹⁵ por. N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 50.

⁹⁶ W.2-6 oddzielane są z kontekstu całego psalmu często z wyłączeniem w.7, który dla wielu egzegetów stanowi pierwsze zdanie teofanicznej wizji. Westermann interpretuje ten fragment, z wykluczeniem w.7 jako „narracyjną lub deklaracyjną modlitwę”, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger, *Psalms*, s. 97. Salo pisze o w.2-7 jako o hymnie dziękczynienia, por. też, *Die judäische Königsideologie*, s. 16.

⁹⁷ Sekcja ta obecnie jest w podziale znacznie rozszerzona. Zwykle wskazuje się na w.8-16 jako część zawierającą teofaniczną wizję JHWH, do którego to podziału odnosił się będąc w dalszej części pracy; także: R.S. Salo, *Die judäische Königsideologie*, s. 17.

⁹⁸ Wyraz ten zwykle oddaje miłość Boga do człowieka, a nie uczucie skierowane do JHWH, por. V.L. Johnson, *David in Distress. His Portrait through the Historical Psalms*, s. 113. Zestawienie starożytnych źródeł przedstawia D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Tome 4. Psaumes*, s. 78-79.

spośród innych bohaterów biblijnych. Zwrot ten ukazuje więź pomiędzy Dawidem a JHWH nie tylko jako związek wasal-zwierzchnik, ale podkreśla jej intymność jako relacji synowsko-ojcowskiej⁹⁹. W w. 3 epitety JHWH mają charakter militarny lub stosowane są na określenie elementu przyrody nieożywionej (סֶלַע, „skała”; מְצוּדָה, „twierdza”; פְּלֵטָה, „ucieczka”; צוּר, „skała”; מָגֵן, „tarcza”; קֶרֶן יֵשַׁע, „korona zbawienia”; מְשֻׁבָּב, „forteca”)¹⁰⁰. Wszystkie one występują z partykułą 1 os. 1. poj., co podkreśla związek pomiędzy wzywającym bohaterem a Bogiem. U fundamentów tej relacji leży współpraca JHWH z człowiekiem podczas działań wojennych, co jest powtarzającym się motywem w tekstach biblijnych¹⁰¹. Częstotliwość pozostałych epitetów jest znacznie większa, niż to jest w przypadku rzeczownika „siła” (קֹזֶקֶת, w. 1)¹⁰². Słowo „skała” (סֶלַע) występuje pięciokrotnie na określenie JHWH¹⁰³. W odróżnieniu od ziemi, która trzęsie się w posadach z powodu działania JHWH, Bóg, jako opoka, jest niewzruszony. W Ps 71,3 psalmista woła do JHWH, by wprowadził go na niedostępną skałę, która stanowi miejsce bezpieczne i niezachwiane. Epitet ten potwierdza doskonałą znajomość przez autora biblijnego topografii Palestyny, której tereny znane są ze stromych wzniesień, często trudnych do zdobycia¹⁰⁴. Nazywanie JHWH „skałą” (צוּר) może być dowodem zależności Ps 18 od tradycji deuteronomicznej¹⁰⁵, podczas gdy starsze tradycje używały innego określenia (אֶבֶן, Rdz

⁹⁹ R. Meynet, *Le Psaume 18*, s. 22.

¹⁰⁰ Epitety, użyte w Ps 18,2-3, znaleźć można również w Ps 144,1a. Różnicą pomiędzy pojawiającymi się wyrażeniami w Ps 18 a wykorzystaniem ich w Ps 114 jest ich forma gramatyczna. Podczas gdy w Ps 18 występowały one jako stwierdzenia, tak w Ps 114 stosowane są w formie imperatywu, por. W. Dennis Tucker Jr., *Constructing and Deconstructing*, s. 130. Nie pozwala to jednak stwierdzić, który z tekstów był podstawą dla drugiego lub czy mogły korzystać one z jednego źródła.

¹⁰¹ M. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, s. 76.

¹⁰² Jeden raz pojawia się również słowo קֹזֶקֶת, które LXX oddaje przez ισχύς. Stanowi ono grecki ekwiwalent dla trzydziestu innych hebrajskich słów, por. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, vol. I, Michigan: Grand Rapids 1987, s. 694. Wedle opinii niektórych badaczy ów *hapax legomenon* ma pochodzić z późniejszej tradycji, por. R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple Judaism*, s. 136.

¹⁰³ 2 Sm 22,3; Ps 31,3; 42,10; 71,3.

¹⁰⁴ O. Keel zauważa, że bóstwa egipskie i mezopotamskie w odróżnieniu od JHWH nie są określane epitetem „skała”, por. tenże, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, s. 181.

¹⁰⁵ Słowo to kilkakrotnie pojawia się w Pieśni Mojżesza (Pwt 32,4.15.18.31). Rozważania nad powiązaniem motywu skały i cheruba prowadził J. Day, podkreślając ich związek ze świątynią. Skała może symbolizować święty kamień, znajdujący się w miejscu najświętszym, a cherub przypominać o arce przymierza, nad którą był umieszczony jako latający sfinks; por. tenże, *Psalms*, s. 127. Skojarzenie, proponowane przez J. Daya, nie pozwala jednak na określenie czasu powstania Ps 18. Autor biblijny mógł spisać go, w dowolnym czasie funkcjonowania świątyni jerozolimskiej, nawet wtedy, gdy uległa zniszczeniu, a informacje o jej wyglądzie przedostawały się poprzez ustny przekaz.

49,24)¹⁰⁶. Wygłaszający te słowa jest zatem równie silny co Bóg¹⁰⁷. Słowo „schronienie” (מָצוּד) jest także składową obrazu JHWH-obrońcy, który swojego umiłowanego wprowadza na „miejsce niedostępne” (1 Sm 22,4). Wyraz ten oznacza również „zamek, warownię” (1 Krn 11,5), co jeszcze mocniej charakteryzuje relację między JHWH a psalmistą. W Hi 39,28 ów termin używany jest na określenie miejsca spoczynku orła¹⁰⁸. „Ucieczka” (פָּלַח) pochodzi od rdzenia פֿלח, „uratować się”, „uciec”. Rdzeń ten tłumaczyć można również jako „zabrać w bezpieczne miejsce”¹⁰⁹.

Interesującym tytułem jest „tarcza” (מָגֵן), która wykorzystywana jest jako atrybut bogów¹¹⁰. JHWH przedstawia się Abramowi jako tarcza w Rdz 15,1. W kontekście Rdz 15 מָגֵן próbowano również tłumaczyć jako „dobroczyńca, zwierzchnik”, co wiązałoby się tematycznie z pytaniem, jakie skierował do Boga Abram: „Panie Boże, co mi dasz?” (w.2a)¹¹¹. Mając jednak na względzie charakter pozostałych epitetów z pierwszej sekcji Ps 18, wydaje się, że tłumaczenie מָגֵן jako „tarcza” jest bardziej odpowiednie. Użycie w odniesieniu do JHWH takiego wyrażenia ukazuje głębokie zaufanie, jakim psalmista darzy Boga. O. Keel zwraca uwagę na postawę tarczowników dbających o bezpieczeństwo króla. Są oni nie tylko blisko niego, ale także podporządkowują się jego ruchom, by jak najdokładniej go ochronić. Jednak nazwanie JHWH „tarczą” albo „tarczownikiem” nie przynosi mu ujmy, lecz wskazuje na relację, w której zaufanie odgrywa wielką rolę¹¹². Epitet „korona/róg zbawienia” (קֶרֶן יְשׁוּעָה) także posiada militarny charakter. Podobne wyrażenie odnaleźć można w opisie konstrukcji „tronu chwały”

¹⁰⁶ M. Sæbø, *Divine Names and Epithets in Genesis 49:24b-25a. Some Methodological and Tradition-Historical Remarks*, w: *History and Traditions of Early Israel. Studies Presented to Eduard Nielsen*, red. A. Lemaire, B. Otzen, s. 115. מָצוּד, w przeciwieństwie do מָגֵן, miał być stale używany w tradycji biblijnej; por. DDD II,709.

T. Muraoka wskazuje, że przekład terminu צוּר jako θεός w LXX nie ubogaca poezji greckiego tłumaczenia, por. tenże, *Pairs of Synonymous in the Septuagint Psalms*, w: *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*, red. R.J.V. Hiebert, C.E. Cox, P.J. Gentry, s. 40-41.

¹⁰⁷ A.R. Gray zwraca uwagę na trudność w określeniu, kiedy mowa jest o sile militarnej, fizycznej lub emocjonalnej, a kiedy wszystkie te trzy związane są w jedno, por. tenże, *Psalm 18 in Words and Pictures*, s. 58. Być może nagromadzenie epitetów i odniesienie ich do szczególnej relacji, jaka wiązała psalmistę z Bogiem, pozwala na wybór czwartej z proponowanych przez tego badacza opcji.

¹⁰⁸ A.R. Gray przywołuje zdanie ze steli Tutmoza III, Gebel Barkal, w którym faraon wychwala Horusa, dziękując mu za wsparcie w bitwie: „On jest Horusem, ten silnie uzbrojony, wspaniała forteca dla jego armii, schronienie dla ludu, ten, który ratuje Egipt na polu bitwy”, por. tenże, *Psalm 18 in Words and Pictures*, s. 62.

¹⁰⁹ A. Basson, *Divine Metaphors*, s. 101.

¹¹⁰ Wiele przykładów ikonograficznych można znaleźć w I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)*. O uzbrojeniu bogiń w walce, tenże, *The Many Faces of the Goddesses: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, s. 21-29.

¹¹¹ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, s. 419. O „tarczy Abrama” także w DDD I.II,771-772.

¹¹² O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, s. 222.

bóstwa burzy, Iszkura, gdzie król dołącza jako jeden z elementów struktury siedziska i określany jest jako jeden z rogów bóstwa¹¹³.

W wizji teofanicznej (w. 8-16), stanowiącej reminiscencję do wydarzeń na Synaju¹¹⁴, motyw świetlistości Boga (w. 13), Jego panowania nad ciemnością (w. 10.12), przeplata się z opisem trzęsienia ziemi (w. 8), ognia, który wybucha z powodu gniewu Bożego (w. 9.14-15), oraz cherubina i wiatru (w. 11). W przedłożonej wcześniej strukturze w. 17 zaliczony został już do kolejnej sekcji (w. 17-20). „Wielkie wody” (מַיִם רַבִּים) mogą bowiem stanowić metaforę nieprzyjaciół, o których wspominają dalsze wersety¹¹⁵. W. 8-16 posiadają zatem strukturę koncentryczną:

A – w. 8 – trzęsienie ziemi

B – w. 9 – wizja ognia i blasku

C – w. 10 – ciemności

D – w. 11 – cherubin i wiatr

C' – w. 12 – ciemności

B' – w. 13-14 – wizja ognia i blasku

A' – w. 15-16 – wizja ogołoconej ziemi

Takie zestawienie motywów stawia w. 11 w centrum¹¹⁶. Zauważalna jest pewna gradacja – podczas gdy omawiana perykopa zaczyna się i kończy na poziomie ziemi, tak kolejne pary wersów opisują już rzeczywistość ponadziemską, by w centrum umieścić JHWH wznoszącego się na cherubie, wykorzystującego moc wiatru. Posługuje się On kolejnymi żywiołami bądź sferami, by objawić swoją moc. W. 8.15-16 łączą się motywem ziemi. W w. 8 nie ulega ona jeszcze zniszczeniu, lecz skutki Bożego działania są odczuwalne¹¹⁷. By to opisać, psalmista

¹¹³ M.S. Smith, *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, s. 66.

¹¹⁴ N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 90-91. Nie jest to oczywiście bezpośrednie nawiązanie, jednak wiele motywów jest tu wspólnych. R.J. Tournay w. 8-16 zestawia m.in. z Ps 29, por. tenże, *Seeing and Hearing God*, s. 136. Autor biblijny, kreując wizerunek JHWH, zawarty w opisie teofanii, wykorzystał wiele elementów, które były domeną ugaryckiego Ba'ala, por. J.S. Anderson, *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, s. 78-79; także H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, s. 25; D.K. Berry, *The Psalms and Their Readers*, s. 64; M. Köckert, *YHWH in the Northern and Southern Kingdom*, w: *One God—One Cult—One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, red. R.G. Kratz, H. Spickermann, s. 374-375.

¹¹⁵ Zwrócił na to uwagę w swoim komentarzu do Ps 69 Abraham Ibn Ezra, *Commentary on the Second Book of Psalms: Chapter 42-72*, tłum. H.N. Strickman, s. 166.

¹¹⁶ R. Meynet wskazuje jednak na w. 12-13 jako centralną część tej pieśni, por. tenże, *Le Psaume 18*, s. 23-24.

¹¹⁷ D.V. Edelman zauważa znikomą liczbę odniesień do trzęsienia ziemi w tekstach biblijnych, pomimo iż tereny południowego Lewantu słynęły z aktywności sejsmicznej, por. też, *Earthquakes in the Ancient Southern Levant A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions*, w: *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, red. A. Berlejung, s. 206. Być może powodem tego stanu rzeczy jest fakt, że wiele tekstów biblijnych powstało na terenie Mezopotamii, stąd znikoma ilość wzmianek o trzęsieniu ziemi, bowiem tereny centralnej części Żyźnego Półksiężycza nie obfitowały w ruchy sejsmiczne, a raczej należały do rzadkości.

wykorzystuje czasowniki posiadające zbliżone rdzenie: „trząść” (שָׁעַר, w. 7) i „potrząsać” (שָׁעַר, w. 7). Odpowiednia artykulacja tych wyrazów powoduje, że cały opis wydarzeń na ziemi brzmi złowieszczo¹¹⁸. JHWH obserwuje wydarzenia na ziemi ze swojego niebiańskiego pałacu, do którego dobiegło wołanie Jego sługi (w. 7c)¹¹⁹. הֵיכָל oznacza jednak nie cały obszar świątynny, tylko jego pewną część, nawę, miejsce święte¹²⁰. Biorąc też pod uwagę obecność cheruba, na którym JHWH wznosi się do góry, można sądzić, że miejscem wydarzeń jest teren świątynnego kompleksu, ponieważ tron JHWH w świątyni ozdobiony był cherubami¹²¹. Sytuację komplikuje jednak obecność „ciemnej chmury” (עָרַפֶּל), która rozpościera się pod Jego stopami. Zwykle, podnóżkiem tronu Bożego jest Arka Przymierza¹²². Tymczasem obecnie tym podnóżkiem staje się עָרַפֶּל, obecna również w teofanicznej wizji Wj 20,21. Być może psalmista nie opisuje sytuacji w świątyni, lecz wizję niebiańską, gdzie cherub symbolizuje chmurę¹²³. Dopiero w w. 10 pojawia się wzmianka o zejściu Boga, jednak – jak może się wydawać – nie na ziemię, lecz na poziom chmur, skąd po chwili uniósł się na cherubie (w. 11). W Rdz 1,2 „duch Boży” (רוּחַ אֱלֹהִים) unosił się ponad wodami, gdy JHWH porządkował świat. Tym razem rozprasza on wody chaosu, by uratować wołającego¹²⁴. Podobnie jak w Ps 29,3, tak i w omawianym tekście wody chaosu reprezentują przeciwników JHWH w wymiarze kosmicznym.

c. Świetlistość JHWH w teofanicznej wizji psalmisty (Ps 18,8-16)

JHWH objawia się podczas kataklizmów. Retoryka stosowana przez autora biblijnego ma na celu ukazanie mocy Boga, której nie jest w stanie ograniczyć ani natura, ani człowiek.

¹¹⁸ Motyw trzęsienia ziemi i nieba, które wywołane było przez bóstwa, streszcza A.R. Gray, *Psalm 18 in Words and Pictures*, s. 82-84.

¹¹⁹ M.S. Smith wskazuje, że omawiany fragment może suponować obecność imienia Bożego w świątyni ziemskiej (1 Krl 8,16.19.20.29.44). Obecność JHWH w pałacu niebiańskim stanowiłaby już odrębny motyw (Pwt 4,36.39; 26,15; 1 Krl 8,27.30.34.36.39.43.45.49), por. tenże, *Where the Gods Are*, s. 30. Umieszczenie pałacu JHWH w niebie odgrywałoby istotną rolę w retoryce Ps 18: Dawid zostaje uratowany przed Saulem (człowiek) i wyrwany z Szeolu (świat podziemny) za sprawą działania Boga, który przebywa w swoim niebiańskim pałacu (niebo).

¹²⁰ 1 Krl 6,17.33; 7,21.50; 2 Krn 3,17; 4,7.8.22.

W 11QTa (11Q19) słowo הֵיכָל także oznacza tylko centralną część Świątyni przed miejscem Świętym Święte (דְּבִיר), M. Parchem, *Świątynia według Zwoju z Groty 11 w Qumran*, s. 25.

¹²¹ Ów tron znajdował się w דְּבִיר, a nie w הֵיכָל, i wyrażał Bożą obecność, por. J. Middlemas, *The Divine Image. Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconic Debate*, s. 69. Wizja ta wiąże się zatem jedynie fragmentarycznie ze świątynią ziemską. P. Dubovský dzieli psalmy, w których pojawia się omawiane wyrażenie na dwie grupy. Pierwsza z nich odnosi się do świątyni w Jerozolimie, a druga z kolei zawiera te miejsca w psalmach, w których psalmista odnosi się zarówno do ziemskiej świątyni, jak i do niebiańskiego pałacu. Oczywiście, Ps 18,7 (=2 Sm 22,7), badacz zamieścił w drugiej grupie, por. tenże, *The Building of the First Temple*, s. 101-122.

¹²² 1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; Ps 80,2; 99,1.

¹²³ Por. J. Day, *The Ark and The Cherubim in The Psalms*, w: *Psalms and Prayers. Paper Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, s. 74.

¹²⁴ V.L. Johnson, *David in Distress*, s. 114.

Psalmista ukazując moment nadejścia Stwórcy korzysta również z motywów ciemności i światła. Już w w. 9 pojawia się aspekt świetlistości, choć autor koncentruje się na jej innym wymiarze, kierując uwagę czytelnika na motyw ognia. Aspekt świetlistości Boga wiąże się tu z symboliką ognia, a proponowane przeze mnie tłumaczenie brzmi: „i ogień z jego ust pożerał”. Propozycja ta jest znacznie bliższa tekstowi hebrajskiemu i w żaden sposób nie zubaża poetyckości wyrażenia o JHWH i aspekcie Jego świetlistości. Sformułowanie „i ogień z jego ust pożerał” mieści w sobie szeroką symbolikę. Dzięki antropomorfizacji wizerunku JHWH, wyobrażenie Jego gniewu i zapalczowości, które kieruje on przeciw swoim wrogom, staje się wyraźne. Jego świetlistość wyraża ogrom zniszczenia, spowodowanego wybuchem Boskiej gwałtowności¹²⁵. Złowieszczo brzmiący fragment werbalizuje wielkość Bożego gniewu. Tym samym ogień staje się jednym z atrybutów wyrażających świetlistość JHWH¹²⁶. W przypadku w. 9 optuję za występowaniem ognia w perspektywie gniewu Bożego. Skłania do tego użycie czasownika „palić, konsumować” (בָּעַר). Biorąc pod uwagę występujący wcześniej czasownik כָּאָץ i świątynię, jako prawdopodobne miejsce wznoszenia dziękczynnego hymnu, jakim jest Ps 18, można sugerować wykorzystanie psalmu w kontekście kultowym podczas święta Nowego Roku, co mogło mieć miejsce w okresie przed niewolą babilońską¹²⁷. Można jednak wątpić, czy dzieło to ma charakter kultowy¹²⁸. Czasownik בָּעַר pierwszy raz pojawia się w opisie teofanii na górze Choreb¹²⁹, a w kontekście prawnym w Wj 22,5.6, choć częściej autor biblijny używa go, by oddać działanie JHWH skierowane przeciwko szemrzącym Izraelitom (Lb 11,1.3) oraz by ukarać wrogów Izraela (Sdz 15,5.14).

W. 9 łączy się tematycznie z w. 13-14:

עָלָה עֵשֶׁן בְּאֵפוֹ וְאֵשׁ־מִפִּיּוֹ

תֵּאָכַל גְּתָלִים בְּעֵרוֹ מִמֶּנּוּ

¹²⁵ M. Szmajdziński wyklucza znaczenie gniewu z pola semantycznego słowa אָץ, por. *tenże*, „Ogień pożerający” (אָץ + כָּאָץ) w zbiorze *Dwunastu Proroków*, s. 40.

¹²⁶ Powiązanie świetlistości oraz ognia w literaturze starożytnej Mezopotamii pojawiło się już w przypadku wielu bóstw, między innymi Nusku, którego atrybutem jest lampa, a ogień i światło były jego nieodłącznymi elementami T. Ornan, *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, s. 121. Reprezentantami związku świetlistości z ogniem i lampą są również Išum i Hendursanga, A.R. George, *The Gods Išum and Hendursanga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia*, JNES 74/1 (2015), s. 1-8. W.G.E. Watson zwraca uwagę, że Išum, mimo iż posiada ogniste atrybuty, nie jest bogiem ognia, por. DDD I.331.

¹²⁷ Por. R.S. Salo, *Die judäische Königsideologie*, s. 52.

¹²⁸ Argumentem mogącym podważyć kultowy sens w. 9 jest rzadkie występowanie słowa גְּתָלִים, „węgle”, w tekstach kultowych, zaledwie jeden raz w Kpł 16,12.

¹²⁹ Wj 3,2.3; w opisie teofanii także w Pwt 4,11; 5,23; 9,15.

Wzniósł się dym Jego gniewu, a ogień pożerający zapłonął na Jego obliczu [dosł. i ogień z Jego ust pożerał; AJ]; węgle żarzące zapalają się od niego.

מִנְגֵה נִגְדוּ עָבְיוּ עָבְרוּ כָרַד וְגַת־אֵשׁ:

וַיִּרְעַם בְּשָׁמַיִם יְהוָה וַעֲלִיּוֹן יָתַן קִלּוֹ כָרַד וְגַת־אֵשׁ:

Przed Nim blask się rozchodził, a Jego chmury rozrzuciły grad i żarzące węgle.

PAN zagrzmiął z nieba, Najwyższy podniósł swój głos - grad i żarzące węgle

W.13 sprawia więcej trudności w analizie. D. Barthélemy proponuje, by tłumaczyć ten passus w sposób następujący: „Pochodzące z Jego jasności, która go poprzedza, minęły jego chmury: grad i żar ognia”¹³⁰. Inną propozycję składa M. Szmajdziński: „od blasku Jego obecności zapłonęły węgle ogniste”¹³¹.

Niektóre z rekonstrukcji tekstu wykluczają motyw świetlistości z tego passusu, kładąc nacisk na inne elementy zawarte w tym fragmencie. Wyrażenie „z jasności” (מִנְגֵה) pojawia się jednak w tekście hebrajskim¹³². Zadowolając mnie propozycję przedstawia A.R. Gray: „Z blasku przed Nim jego chmury płonęły gradem i ognistymi węglami”¹³³. Świetlistość JHWH doprowadza do pojawienia się ognistych znaków. Termin „jasność” (נִגְה) może w tym passusie funkcjonować jako rzeczownik symbolizujący wspaniałość JHWH. Słowo to można zaliczyć do wąskiej grupy wyrazów, będących synonimami כְּבוֹד, „chwała”: „splendor” (הִוֵד); „majestat” (הִדָר); „chwała” (תִּפְאָרָה)¹³⁴. W aspekcie militarnym wiąże się ono również z kosmiczną walką z przeciwnikami Boga, który posługuje się „gradobiciem”, by unicestwić wrogie sobie siły. Termin „grad” (כָרַד) aż czternaście razy¹³⁵ występuje w opisie klęski jako plagi zesłanej przez JHWH na Egipcjan. Rzucając wielkimi kamieniami w wojska koalicji amoryckiej Bóg dokonuje też zagłady nieprzyjacielskich sił militarnych (Joz 10,11)¹³⁶.

¹³⁰ “Venant de l'eclat qui le precedait, ses nuages passèrent: grele et braises de feu”, por. D. Barthélemy, *Critique textuelle*, s. 88.

¹³¹ M. Szmajdziński, “Ogień pożerający”, s. 52. Szereg propozycji tłumaczenia w.13 podaje D.K. Berry, *The Psalms and Their Readers*, s. 36.

¹³² W LXX perykopa przełożona jest jako ἀπὸ τῆς τηλαυγίσεως ἐνώπιον αὐτοῦ, a NVlg Prae fulgore in conspectu eius nubes transierunt.

¹³³ A.R. Gray, *Psalms 18 in Words and Pictures*, s. 94. Podobną propozycję tłumaczenia przedkłada T.J. Lewis: „Z blasku przed Nim przebiły się Jego chmury, grad i ogniste węgle”, por. tenże, *Divine Fire in Deuteronomy 32*, *JBL* 132/4 (2013), s. 797.

¹³⁴ R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God*, s. 119.

¹³⁵ Por. Wj 9,18.19.22.23[2x].24[2x].25[2x].26.28.29.33.34

¹³⁶ Bogowie panteonów pozabiblijnych także wykorzystywali grad lub kamienie do walki z nieprzyjacielskimi siłami. A.R. Gray, *Psalms 18 in Words and Pictures*, s. 96. W panteonie eblaickim miejsce zajmowało bóstwo Baradu, które było prawdopodobnie związane z gradem i stanowiło kolejną hipostazę Hadada, por. DDD II.160-161.

W bezpośrednim sąsiedztwie centralnego w.11 znajdują się passusy, w których świetlistość JHWH nie została wyrażona wprost, a psalmista koncentruje się na motywie ciemności. Podobnie, jak to czyni w w.29, tak i teraz Stwórca objawia swoją wszechmoc i panowanie nad sferą ciemności. Nie oświetla jej jednak niczym lampa lub pochodnia, lecz ciemną chmurę stawia „pod jego nogami” (וַעֲרַף־לֵךְ תַּחַת רַגְלָיו), po czym formuje z niej „zasłonę” (סֹתֵר) i „namiot” (סֹכֶה). Posiadając atrybut świetlistości JHWH modeluje ciemność, wykorzystując ją w trakcie objawienia się sprawiedliwemu. W w.10 psalmista opisuje moment, w którym JHWH „nachyla niebios” (וַיִּט שָׁמַיִם) oraz „schodzi” (וַיֵּרֵד)¹³⁷. Wykorzystanie czasownika ruchu, ukazującego kierunek przemieszczania się, oraz wzmianka o niebiosach, sugerują, że wizja dotyczy pałacu niebiańskiego, w którym dotychczas przebywał JHWH. Podczas teofanii zstępuje na poziom chmur, z których czyni sobie podnóżek. Obecność Boga w niebie suponuje w.17, w którym psalmista wzmiankuje rękę Boga skierowaną ku sprawiedliwemu właśnie z tej sfery. W zwrocie „wydobył mnie z wód ogromnych” (וַיִּשְׁעֵנִי מִמַּיִם רַבִּים) mowa o ratunku. Czasownik „wyciągnąć” (מָשָׁךְ) zastosowany został jeszcze jako wyjaśnienie etiologiczne imienia Mojżesza w Wj 2,10 i w 2 Sm 22,17. Sprawiedliwy Dawid postawiony jest zatem na równi z prawodawcą izraelskim dzięki temu, że JHWH ratuje go w podobny sposób.

Użycie czasownika „nachylać, skłaniać” (w. 9, נָטָה) sugeruje inną czynność, wykonywaną przez JHWH, jaką jest formowanie namiotu z ciemnych chmur, co zostanie uzupełnione o dalsze informacje w w.12¹³⁸. נָטָה w formie *Qal imperfect* (נָטָה) pojawia się kilkakrotnie w tekstach biblijnych. Już w Księdze Rodzaju forma ta występuje w cyklu o Abrahamie, kiedy patriarcha przybywa na miejsce między Betel a Aj i rozbija tam namiot, po czym buduje ołtarz, który dedykował Bogu (Rdz 12,8). Ponadto występuje w etiologicznym opowiadaniu o pobycie Izaaka w Beer-Szebie, gdzie uczcił on Boga stawiając ołtarz, w którego pobliżu rozstawił swój namiot (26,25). Formę נָטָה zastać można w podobnym kontekście w Rdz 35,21, kiedy to wspomina się o rozbiciu namiotu przez Jakuba-Izraela w Midgal-Eder. Kilukrotnie pojawia się ona również w Księdze Wyjścia na określenie czynności wykonywanych przez Aarona (Wj 8,6.17) i Mojżesza (Wj 9,23; 10,13.22; 14,21.27). Występowanie tej formy czasownika נָטָה w zacytowanych miejscach może sugerować, że rozpościeranie niebios jak namiotu nie posiada charakteru katastroficznego, lecz traktować można jako przygotowanie przez JHWH kryjówki (w. 12) „Ciemność” tę (חֹשֶׁךְ) wykorzystuje Bóg po to, by uniemożliwić dostęp do siebie. נָטָה występuje także w innych psalmach w wołaniu do JHWH, by „schylił” swoje „ucho” (אָזְנֵךְ)

¹³⁷ A.R. Gray, *Psalms 18 in Words and Pictures*, s. 88.

¹³⁸ Podobną intuicję wyrażają Cross i Freedman, por. A.R. Gray, *Psalms 18 in Words and Pictures*, s. 87.

i wysłuchał prośby¹³⁹. Wskazuje także na postawę, w której sprawiedliwy „nakłoni swe ucho do przysłów” (Ps 49,4) lub by JHWH nie odwracał się od swojego sługi (Ps 27,9) i zwrócił jego „serce” do Bożych napomnień (Ps 119,36). Motyw JHWH „skłaniającego” niebiosa pojawia się jeszcze w Ps 144,5. Z powyższych racji wydaje się uprawomocnione tłumaczenie tego passusu we wcześniej podany sposób, podkreślając czynność Boga, który rozkłada swój niebiański namiot.

Teofaniczny charakter wizji podkreśla zastosowanie słowa „ciemna chmura” (עֲרַפָּל), które pojawia się w Wj 20,21. Jego „kryjówka” (סִתְרָה) staje się miejscem niedostępnym, a psalmista nie wzmiankuje jakoby mógł zbliżyć się do „ciemnej chmury”. W Ps 18,11b עֲרַפָּל zostaje zastąpione przez „ciemne chmury deszczowe” (חֲשֻׁכֹת־מִים עָבִי שְׁחֻקִים)¹⁴⁰. Rozbudowana forma tego wyrażenia opiera się o występowanie słowa „chmura” w dwóch różnych hebrajskich wyrazach: „chmura” (עָב) i „pył” (שָׁחַק). To wzmocnienie manifestuje Bożą obecność w teofanii, która uniemożliwia spoglądanie na niego. Opis teofanii uzupełnia wizerunek JHWH i podkreśla jego władzę nad sferą niebieską, zwłaszcza nad ogarniającą ją ciemnością. Zakryty Bóg, *Deus absconditus*, działa nadal na rzecz swojego sprawiedliwego, o czym poświadcza autor biblijny w dalszych wersach psalmu. W w.13 Boże działanie objawi się za pomocą rozpościerającego się światła.

Przeprowadzona analiza uwidacznia, jak ważnym elementem w teologicznym wizerunku Boga jest jego świetlistość. W teofanicznej wizji posiada ona dwa aspekty ukazanego wizerunku JHWH. Po pierwsze, jest ona jednym z atrybutów JHWH. Bóg nie został nazwany jedynie światłością, lecz użyto pod jego adresem także szeregu innych określeń, które w głównej mierze wiązały się z tematyką militarną. Drugim kryterium, jest występowanie świetlistości w opisach teofanii, przez którą objawia się moc Boża. Świetlistość JHWH jest znakiem jego siły, gdy objawia on swoją potęgę w wymiarze kosmicznym. Stanowi to o Boskiej władzy nad światem i naturą oraz jawi się jako pomoc dla sprawiedliwego. Atrybut ten jest wykorzystywany na różnych poziomach: by ukazać moc Bożą w wymiarze kosmicznym i uniwersalnym oraz ukazać Jego intymna relację ze sprawiedliwym Dawidem. To powiązanie

¹³⁹ Ps 17,6; 31,3; 71,2; 86,1; 88,3; 102,3; 116,2.

¹⁴⁰ Wyrażeniu חֲשֻׁכֹת־מִים z Ps 18,11 odpowiada חֲשֻׁכֹת־מִים w 2 Sm 22,12. Wyraz חֲשֻׁכֹת tłumaczy się jako "nagromadzenie, zbiór" i występuje w BH tylko jeden raz. Przegląd starożytnych i nowożytnych tłumaczeń tego miejsca znaleźć można w: D. Barthélemy, *Critique textuelle*, s. 84-86; P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scroll and the Book of Psalms*, s. 81. A.R. Gray wskazuje, że perykopa 2 Sm 22,12 uznana może być za *lectio difficilior*, por. tenże, *Psalms 18 in Words and Pictures*, s. 92.

mogło pojawić się dopiero wtedy, gdy starsze tradycje zostały urozmaiczone o elementy ideologii królewskiej, do czego mogło dojść w okresie perskim¹⁴¹.

d. Świetlistość JHWH w Ps 18,29

כִּי־אֶתֶּה תֵּאִיר נְרִי יְהוָה אֱלֹהֵי

נִגִּיהָ חֹשֶׁכַי:

Ty bowiem, PANIE, zapalasz moją lampę, Boże mój, Ty rozjaśniasz me ciemności

Analizowany obecnie passus znajduje się w trzeciej części Ps 18¹⁴². Autor biblijny przedstawia tu bogatą charakterystykę Dawida i podkreśla wszystkie cechy, dzięki którym król zawdzięcza łaskawość JHWH. Kolejna część Ps 18 rozpoczyna się wraz z w.31¹⁴³. Motywy militarne (גִּבּוֹר, „grupa, oddział”¹⁴⁴; שֹׁר, „ściana”, „mur”, w.30) pojawiają się także w ostatniej części Ps 18, lecz na taki podział struktury psalmu pozwalają partykuły „gdyż”, „bo” (עַם, w.26.27; כִּי, w.28.29). Wydzielona jednostka składa się z dwóch sekcji: w.21-24 oraz w.25-30. W pierwszej z nich pojawia się wypowiedź króla o przypadającej mu Bożej nagrodzie, co najlepiej obrazuje, jakie cechy winien posiadać człowiek prawy i sprawiedliwy. W ww.22 i 23 autor biblijny używa dwóch opozycyjnych wobec siebie wyrażen (czynność dokonana - czynność niewykonana). W w.24b nie występuje zaprzeczenie, jednak pojawia się słowo będące w opozycji do prawa, czyli „grzech, zbrodnia” (עָוֹן). W.21-25 charakteryzuje znikoma ilość wzmianek o JHWH. Pojawiają się one jedynie w inkluzji tego fragmentu (w.21.25), eksponując wsparcie, jakie otrzymuje od JHWH sprawiedliwy. Boska pomoc uzależniona jest od cnoty sprawiedliwości, jaką winien odznaczać się władca¹⁴⁵. Tą osiągnąć może stosując się

¹⁴¹ R.S. Salo, *Die judäische Königsideologie*, s. 52-53.

¹⁴² Podobnie w. 17-20 zawierają motywy zbliżone do tych, które pojawiają się w omawianym fragmencie, jednak ukierunkowane są na temat rywalizacji z wrogiem i oswobodzenie od nieprzyjaciół. Meynet nazywa ten passus „Le Seigneur m’a sauvé de mes ennemis”, por. tenże, *Le Psaume 18*, s. 26.

¹⁴³ J.K. Kuntz rozwija ten fragment jeszcze o w. 30-31, por. tenże, *Psalms 18*, s. 6. R. Meynet podobnie wyszczególnia ten passus z całego psalmu, por. tenże, *Le Psaume 18*, s. 29. D.K. Berry podkreśla strukturę koncentryczną w. 21-25, w której centrum stoi wypowiedź sprawiedliwego władcy o jego trosce w wypełnianiu prawa, por. tenże, *The Psalms and Their Readers*, s. 95. J.-M. Auwers traktuje w. 29-30 jako „początek pieśni zwycięstwa, która stanowi drugą część Ps 18, por. tenże, *La Rédaction du Psaume 18 dans le Cadre du Premier Livre des Psaumes*, ETL 72/1 (1996), s. 30.

¹⁴⁴ V.L. Johnson, w użyciu tego słowa dopatruje się aluzji do bitwy Dawida z Amalekitami, którą opisał autor biblijny w 1 Sm 30, por. tenże, *David in Distress*, s. 118. Słowo to pojawia się także we wspomnieniu 2 Sm 4,2 o dwóch dowódcach wojskowych, którzy służyli u syna Saula, Iszbaala (także na określenie oddziału wojskowego, dowodzonego przez Joaba; 2 Sm 3,22). Aluzja poczyniona przez V.L. Johnson może okazać się mylna, bowiem w 1 Sm 30 słowo to pojawia się znacznie częściej (w.8.15[2x].23), niż w pozostałych perykopach. Taki trop nie jest jeszcze uzasadnieniem relacji między tymi fragmentami (Ps 18,30 a 1 Sm 30). Autorzy biblijni używają tego wyrazu na określenie nie tylko Amalekitów, czy wojsk judzkich, ale także, gdy wspominają o oddziałach Moabitów (2 Krl 13,21), Chaldejczyków i Aramejczyków (2 Krl 24,2).

¹⁴⁵ Zagadnienie sprawiedliwości władcy jako topos w Księdze Psalmów jest interesującym zjawiskiem literackim. Z jednej bowiem strony to król zostaje zobowiązany do sprawiedliwego działania i tylko jako człowiek sprawiedliwy będzie godzien łaski Bożej. Z drugiej jednak pojawiają się w tekstach Psalterza nawoływania do JHWH, by ten obdarzył sprawiedliwością króla ziemskiego. Władca stanie się dzięki temu współwłaścicielem

do wytycznych zawartych w Pwt 17,14-20. Kompilacja Ps 18,21-25 mogła nastąpić zatem już w okresie perskim¹⁴⁶.

Czasowniki „wynagrodzić” (למַג, w.21) i „odpłacić” (בַּשִׁי, w.21) występują w dwóch różnych koniugacjach, odpowiednio *qal* i *hi'pil*. Takie rozłożenie form czasownikowych podkreśla nagrodę jako oczekiwany skutek działań podejmowanych przez sprawiedliwego. Wołający przekonany jest o słuszności przyznania mu nagrody za jego postępowanie i wierność okazaną Bogu, co powtarza się również w w.25). Obwarowanie passusu inkluzją tego typu znamionuje ważność postaci i jej cech¹⁴⁷, wyliczonych w w.22-24: „sprawiedliwość” (קִדְּוָה, 2x), „czystość” (בֵּרָה, 2x), „nienaganność” (תְּמִימָה). Skumulowanie pozytywnych cech kreuje Dawida jako bohatera bez skazy, prawdziwy wzór władcy oddanego Bogu.

W w.25-30 autor ukazuje działanie Boga wobec sprawiedliwego sługi, którego archetypem jest Dawid. Podążając za propozycją R. Meyneta, strukturę tej sekcji przedstawić można w następujący sposób¹⁴⁸:

Dochowujesz wierności temu, kto jest wierny, z człowiekiem nienagannym postępujesz nienagannie.

Z uczciwym postępujesz uczciwie, ale z przewrotnym – przebiegle.

Gdyż Ty wybawiasz ludzi pokornych, ale wyniosłych upokarzasz.

Gdyż Ty bowiem, PANIE, zapalasz moją lampę, Boże mój, Ty rozjaśniasz me ciemności.

Gdyż z Twoją pomocą zdobywam umocnienia, dzięki mojemu Bogu mogę mur przeskoczyć.

Psalmista wyraża tu przekonanie, że ludzkie działanie wpływa na dokonania Boga względem sprawiedliwego, prowadzą go do otrzymania nagrody, o której mowa już w w.21.25. Występujący jako archetyp sprawiedliwości, prawości i czystości Dawid, zasługuje na wsparcie Boga, który daje mu wybawienie (w.28). Drugim, ważnym darem od Boga jest światło rozpraszające ciemności. Mrok okalający człowieka to metaforyczny obraz wrogów i grzechu, do którego bohater nie chce dopuścić. Świetlistość JHWH reprezentowana jest czasownikiem רוֹא, często tłumaczonym jako „zapalasz”. Sam werset można przełożyć w następujący sposób:

boskiej przypadłości. Krótkie studium na ten temat przeprowadził M. Saur, niejednokrotnie odwołując się do psalmów królewskich, por. tenże, *Der gerechte König. Überlegungen zum Zusammenhang von Königpsalmen und JHWH-König-Psalmen*, w: *Intertextualität und die Entstehung des Psalters. Methodische Reflexionen – Theologischeschichtliche Perspektiven*, red. A. Brodersen, F. Neumann, D. Willgren, s. 125-132.

¹⁴⁶ R.S. Salo, *Die jüdische Königsideologie*, s. 53.

¹⁴⁷ Względem paralelnego tekstu w 2 Sm 22,25 następuje zmiana w Ps 18,25, gdzie autor biblijny wskazuje na דִּי כְּבֵר „czystość rąk”, przy czym w Księdze Samuela pada wyznaczenie o jego כְּבֵר „czystości”. Dostępne lekcje i tłumaczenia nowożytne tych perykop por. D. Barthélemy, *Critique textuelle*, s. 93-96.

¹⁴⁸ Strukturę, wynikającą z liniowego występowania poszczególnych słów, wyodrębnił D.K. Berry. Zauważył on, że w kolejnych strofach pojawiają się liniowo nie tylko spójniki, ale i wyrazy z analogicznymi przyrostkami, tenże, *The Psalms and Their Readers*, s. 91.

Gdyż ty sprawiasz, że świeci moja lampa

lub *Gdyż ty zapalasz się jako moja lampa*

Czyniąc tak, psalmista może powiedzieć o Bogu, że to on „rozświetla ciemności”. Należy zwrócić uwagę na zależność pomiędzy pierwszym a drugim członem wersetu. To nie lampa, lecz Bóg rozprasza ciemności życia ludzkiego. Parafrazując, w. 29a można przełożyć jako

Gdyż ty świecisz jako moja lampa

Atrybut świetlistości Boga nie jest wyrażony *explicite* w epitecie גִּיר, a dzieje się tak przez konstrukcję całego wersetu. Dopiero w.29b pozwala stwierdzić, że to nie zwykła lampa, lecz Bóg jako lampa, rozświetla ciemności. Zauważalną zmianą pomiędzy Ps 18 a 2 Sm 22 jest brak czasownika אִיר, gdyż w Księdze Samuela to sam JHWH jest lampą, która oświeca ciemności sprawiedliwego. Część egzegetów wyklucza z Ps 18,29a czasownik תִּאִיר, przez co słowo גִּיר nabiera właściwości czasownikowych i tym samym odnosi się wprost do JHWH, który będąc lampą świeci dla sprawiedliwego¹⁴⁹. 11QPs^d nie potwierdza tej lekcji, bowiem manuskrypt jest szczątkowy i ów passus nie jest w nim poświadczony¹⁵⁰. Lekcja z 5/6HevPs potwierdza użycie czasownika תִּאִיר. LXX Ps 17,29 posiada w tym miejscu czasownik φωτισω w czasie przyszłym w formie aktywnej.

Sekcja, w której znajduje się motyw świetlistości JHWH, stanowi wykład o cnotach człowieka sprawiedliwego. Wersety zbudowane są w oparciu paralelizm antytetyczny: „uczciwość-nieuczciwość” (עֲקֹשׁ - בָּרָר) i „pokora-pycha” (רוּם - עָנִי). Zestawienie tych par pojawia się jedynie w omawianym dziele. Ponadto przyimek עַם w w.26-27 może być tłumaczony również jako „gdyż, ponieważ”, co uwidacznia tę samą strukturę w obydwu wersetach. Wersety 29-30 kompozycyjne nie są tożsame, lecz wyrażają podobną myśl. W w.29 słowo גִּיר stanowi dla podmiotu wsparcie w konfrontacji z הַשֵּׁף, a odniesienie go do JHWH i ustanowienie jako boskiego epitetu potwierdzone zostaje w kolejnym wersecie, w którym psalmista wyraża swoją ufność Bogu wołając: „dlatego przez Ciebie pokonuję oddziały” (יִי-

¹⁴⁹ Czyni tak m.in. Briggs, a za nim Dahood, który w w. 29a widzi paralelizm członów: „Ty [JHWH] świecisz dla mnie, Moją lampą jest JHWH”, por. D.K. Berry, *The Psalms and Their Readers*, s. 42.

¹⁵⁰ K. Davis wskazuje, że 11QPs^d (11Q8) mógł zawierać nie tylko interesujący mnie passus, ale także i inne fragmenty z Księgi Psalmów (6,2-4; 9,3-6; 18,26-29.39-42; 36,13-37,4;39,13-40,2; 43,1-3; 45,6-8; 59,5-8; 68,1-5.14-18; 78,5-12; 81,4-9; 86,11-14; 115,16-116,1; 78,36-37(?); 60,9(?)), por. *tenże*, *Structure, Stichometry, and Standardization: An Analysis of Scribal Features in a Selection of the Dead Sea Psalms Scrolls*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, s. 178. O 11QPs^d jako świadku tekstualnym omawianego passusu pisze także E. Jain, *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda*, s. 192-196.

כָּהֵן אֶרְכָּשׁוֹ (כָּהֵן אֶרְכָּשׁוֹ). Wyraz אֶרְכָּשׁוֹ metaforycznie wyraża siły nieprzyjaciela i granice (שׂוֹר, „mur”), jakie, dzięki Bożemu wsparciu, przekracza sprawiedliwy.

2. Dawid jako דָּוִד (Ps 132,17-18)

a. Ps 132 w kanonie Księgi Psalmów

Ps 132 jest szeroko komentowany przez badaczy, a jego forma i język często sugerują wczesny okres powstania¹⁵¹, choć kolekcja (Ps 120-134), do której przynależy, została skomponowana dopiero w okresie powygnaniowym¹⁵². Badania nad Ps 132 w oparciu o metody diachroniczne przeprowadził A. Laato, wskazując przede wszystkim na potrzebę zrozumienia formy przed-kanonicznej omawianego psalmu¹⁵³. Sugeruje on, że dla zrozumienia ideologii królewskiej, szerzonej w kręgach judzkich, ów psalm stanowi *crux interpretum*, a bodaj największym problemem jest jego datacja¹⁵⁴. W opinii tego badacza Ps 132, w oparciu o obietnice dane Dawidowi o kontynuacji jego linii dynastycznej, wyraża tę samą ideologię władzy królewskiej, co autorzy warstwy deuteronomicznej, choć pod względem teologicznym psalm ten znacznie różni się od wykładni proponowanej przez Dtr¹⁵⁵. Dla zrozumienia przesłania Ps 132 ważne jest też uwzględnienie nazewnictwa, stosowanego przez egzegetów. Dzieło to klasyfikowane było jako „Pieśń o Syjonie” lub też jako psalm królewski¹⁵⁶. Psalm ten posiada również elementy liturgiczne, co generuje problemy z ustaleniem okresu, w którym

¹⁵¹ J. Dekker, *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16*, s. 297; D.B. Schreiner, *Why דָּוִד in Kings?*, s. 15-30, s. 21; W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 555. Przegląd propozycji przedstawia J.H. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 112; J. Rückl, *A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, s. 142-143. Weinfeld datował ten psalm nawet na X wiek przed Chr., por. M. Avioz, *The Davidic Covenant in 2 Samuel 7. Conditional or Unconditional?*, w: *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE. Culture and History. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 2-5 May, 2010*, red. G. Galil, A. Gilboa, A.M. Maeir, D. Khan, s. 46.

¹⁵² W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 556; S.J.L. Croft, *The Identity of the Individual in the Psalms*, s. 146; M.D. Knowles, *To Sanction and to Subvert: The Reuses of Psalm 132 in the Hebrew Bible*, w: *Prayers and the Construction of Israelite Identity*, red. S. Gillmayr-Bucher, M. Häusl, s. 189. M.Z. Brettler uważa, że tekst ten może pochodzić dopiero z okresu perskiego, kiedy to Jerozolima stała się centrum życia prowincji Jehud, przy czym motyw ten pojawia się także w innych psalmach, które miałyby stanowić argument za przyjęciem propozycji tego badacza (Ps 110,2; 102,22; 128,5; 147), por. tenże, *Those Who Pray Together Stay Together: The Role of Late Psalms in Creating Identity*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, s. 288. Ps 132 mógł powstać również w okresie perskim ze względu na pojawiającą się w tym dziele warunkową obietnicę złożoną Dawidowi przez JHWH, por. C. Cornell, *Divine Aggression*, s. 152.

¹⁵³ D.B. Schreiner, *Why דָּוִד in Kings?*, s. 22.

¹⁵⁴ A. Laato, *Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology*, CBQ 54 (1992), s. 49.

¹⁵⁵ A. Laato, *Psalm 132: A Case Study in Methodology*, CBQ 61 (1999), s. 29. A. Laato wylicza argumenty, którymi posiłkują się zwolennicy późnego powstania tekstu Ps 132. Wskazują oni zasadniczo na kilka kwestii, wiążących ten psalm z warstwą deuteronomiczną. Proces idealizacji króla Dawida miał być cechą charakterystyczną tej warstwy tekstualnej, a formowane obietnice, deklarowane przez Boga, znalazły się w tekstach, których datację określa się jako późną (Ps 89 i 2 Sm 23,1-7). Jasnym jest dla badaczy postulujących związek Ps 132 z warstwą Dtr, że w. 11-12 wyrażają tę samą myśl co 1 Krl 2,4; 6,12-13; 8,25; 9,4-5; 11,36; 15,4; 2 Krl 8,19, por. tenże, *Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology*, s. 51.

¹⁵⁶ J. Dekker, *Zion's Rock-Solid Foundations*, s. 284; T.E. Fretheim, *Psalm 132: A Form-Critical Study*, JBL 83/8 (1967), s. 289; D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms*, s. 148.

mógł zostać skomponowany¹⁵⁷. Przeniesienie arki przymierza na Syjon, o którym nadmienia psalmista, miało w rezultacie przyczynić się do powstania kultu w tym miejscu¹⁵⁸. Część egzegetów rozważa możliwość, że był to czas po niewoli babilońskiej, kiedy starszy materiał mógł zostać wykorzystany do sporządzenia tego dzieła¹⁵⁹, a idee, wyrażone w tym psalmie, miały swoje historyczne odwzorowanie w sytuacji politycznej Izraela¹⁶⁰. Te starsze tradycje mogły zostać użyte również w okresie perskim, by uzasadnić potrzebę pielgrzymowania do Jerozolimy¹⁶¹. Wiele analiz wyklucza jednak zależność Ps 132 od redakcyjnej pracy autora deuteronomisty¹⁶², choć część badaczy jest przeświadczona o deuteronomicznym charakterze omawianego dzieła¹⁶³.

b. Struktura Ps 132

Psalm ten podzielić można na dwie odpowiadające sobie części¹⁶⁴. W pierwszej (w.1-9) psalmista skupia się na osobie króla Dawida, wskazując na obietnicę, jaką złożył Bogu (w.2-5), oraz podając informacje o odnalezieniu arki przymierza (w.6) i jej uroczystym wprowadzeniu do świątyni (w.7-9). W w.10 autor biblijny zaznacza funkcję Dawida oraz jego wybranie przez Boga. Poparcie, okazane przez JHWH, ma być głównym argumentem dla ideologii królewskiej, propagowanej przez środowisko skupione wokół elit judzkich. Werset ten jest zarazem przejściem do charakteryzacji króla Dawida. Nie postać Dawida, a figura Dawida, poprzez którą psalmista prezentuje swoje poglądy, ma stać się gwarantem narodowego

¹⁵⁷ T.E. Fretheim, *Psalm 132*, s. 299; C. Brekelmans, *Psalm 132: Unity and Structure*, TFT 44 (1983), s. 263. Th. Booij stwierdza nawet, że Ps 132 mógł być recytowany podczas święta Namiotów, por. tenże, *Psalm 132: Zion's Well-Being*, *Biblica* 90/1 (2009), s. 81-82. Kraus sugeruje istnienie w czasach starożytnych królewskiego święta Syjonu, na okoliczność którego Ps 132 miał zostać skomponowany i wygłaszany, por. J.W. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 110.

¹⁵⁸ R.D. Rowe, *God's Kingdom*, s. 47; N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 96. Wzmianki o arce są dla niektórych badaczy wskazówką o powstaniu Ps 132 przed niewolą babilońską, por. J. Day, *The Ark*, s. 67.

¹⁵⁹ D.B. Schreiner, *Why יי in Kings?*, s. 21. Relacja poszczególnych warstw Ps 132 z Ps 89 implikuje możliwość jego redakcji w okresie powygnaniowy, por. J.H. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 107.

¹⁶⁰ P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III. Psalms 90-150 and Psalm 1*, s. 414.

¹⁶¹ M.D. Knowles, *To Sanction and to Subvert*, s. 191.

¹⁶² J.H. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 108.

¹⁶³ W opinii M. Martilli, Ps 89 i 132 to dwa „najbardziej deuteronomiczne psalmy w Psalterzu”, por. tenże, *Ben Sira's Use of Various Psalm Genres*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, s. 376. Ważne są również badania nad źródłami 2 Sm 7, tekstem narracyjnym, w którym, pojawia się zapowiedź świetności dynastii dawidowej. Artykuł autorstwa D. McCarthiego na dobre rozpoczął dyskusję nad związkami tego fragmentu ze szkołą deuteronomistyczną, por. L. Eslinger, *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7*, s. 96-102. O deuteronomicznych źródłach 2 Sm 7 także W. Dietrich, *The Early Monarchy in Israel*, s. 20.

¹⁶⁴ Podział Ps 132 na dwie części prezentują T.E. Fretheim, *Psalm 132*, s. 289; W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 556; J.H. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 101; C. Cornell, *Divine Aggression in Psalms and Inscriptions*, s. 170. A. Laato wyróżnia w strukturze tego psalmu kilka mniejszych części: w. 1-5; 6-10; 11-12; 13-18, tenże, *Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology*, s. 50. Szczegółowy podział proponowany przez badaczy, poczynawszy od Köstera (1837 r.), a skończywszy na Barbiero (2013 r.), znaleźć można w: P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 411-412.

zbawienia¹⁶⁵. Linia dynastyczna występuje w kolejnych wersetych (w.11-12). Pojawia się ona w perspektywie obietnicy danej Dawidowi od Boga o trwaniu dynastii, której istnienie zależne jest jedynie od respektowania prawa Bożego. W.13 wskazuje na Syjon jako na miejsce wybrane przez JHWH do zamieszkania, przy czym w obrębie tego terenu nie jest wzmiankowane złożenie arki. Zamieszkanie Boga na Syjonie staje się przyczyną wielu błogosławieństw dla społeczności izraelskiej. Psalmista wymienia trzy ważne dla funkcjonowania społeczeństwa stany: ubodzy (w.15b), kapłani i wierni (w.16) oraz król, stojący na czele narodu wybranego (w.17-18). Systematyczny podział struktury wygląda zatem w następujący sposób:

w.1 – pamięć Boga o Dawidzie

w. 2-5 – obietnica złożona przez Dawida

w. 6-9 – narracja o arce

w.10 – Dawid jako pomazaniec

w.11-12 – obietnica dana potomkom Dawida

w.13-16 – zamieszkanie Boga na Syjonie i błogosławieństwa z tego wynikające

w.17-18 – królowanie dynastii dawidowej

Zestawiam poszczególne wersety ze względu na wiodące w nich motywy: w.1—10 – pamięć Boga o Dawidzie jako swoim pomazańcu; w.2-5—11-12 – obietnice Dawida i Boga; w.6-9—13-16 – arka i Syjon jako miejsce przebywania Boga; w.17-18 – zapowiedź realizacji obietnic złożonych przez Boga. Zauważalna jest zatem sekwencja oparta o obietnice¹⁶⁶: 2-5—11-12—17-18. W strukturze przeplatają się one z innymi motywami (*a-b-a-a-b-a-b*). Proponowany zapis struktury Ps 132 podkreśla nie tylko krzyżowanie się idei w całym tekście, ale również przewagę motywu obietnicy, co może wpływać na tendencje monarchiczne w Jehud, o ile dzieło to wykorzystywane było w perskiej prowincji np. w celach liturgicznych. Dynastia Dawidowa zasługuje na władzę z kilku powodów. Po pierwsze, jak sugeruje psalmista, to Dawid jest tym królem, o którym pamięta JHWH i, którego wybrał jako swego pomazańca. Po drugie, to dzięki Dawidowi dokonana została renowacja arki i jej uroczyste wniesienie do Jerozolimy. Po trzecie, wymagania, złożone przez Boga, sugerują też pewną odwrotność –

¹⁶⁵ M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*, s. 176.

¹⁶⁶ Tę zależność zauważył już wcześniej T.E. Fretheim, choć nie analizował jej w perspektywie idei świetlistości Dawida, por. tenże, *Psalms 132*, s. 291. W ten sam sposób strukturę Ps 132 wyszczególnił E. Wendland, *The Forms and Functions of Disjunctive Parallelism in the Psalter, with Special Reference to Psalm 132*, JS 26/1 (2017), s. 143. Podział struktury Ps 132 został przeze mnie przeprowadzony samodzielnie, a propozycja Wendlanda posłużyła mi jako konsultacja.

Dawid, podobnie jak to zostało zaznaczone w Ps 18,21-25, stanowi archetyp władcy ściśle przestrzegającego prawa Bożego, czego wymaga się także od jego następców. W Ps 132 jako psalmie królewskim autor biblijny manifestuje trzy idee ściśle powiązane z urzędem króla: król jako reprezentant ludu przed Bogiem; dbałość króla o świątynię; troska króla o przestrzeganie prawa. Zanim przejdę do omówienia epitetu świetlistości, użytego w kontekście władzy Dawida i jego potomków, dokonam syntezy powyżej przytoczonych kwestii. Wersety będę analizował zgodnie ze strukturą, w której zostały wyszczególnione.

Werset rozpoczynający psalm połączony został przeze mnie z w.10. Problemy w interpretacji stwarza w tym wersecie wyrażenie *עָנִיתִי*. Jego użycie w psalmie jest niezrozumiałe, a funkcja niejasna¹⁶⁷. Psalmista woła do JHWH, by Ten nie zapomniał o swoim słudze, którego dokonania pozwalają na stwierdzenie o jego specjalnej pozycji pośród Izraela. Trudy, jakie poniósł Dawid, uzdalniają go do piastowania godności Bożego pomazańca. Wyrażenie *עָנִיתִי* w kontekście upokorzeń, jakie wspomogły wypowiadającego słowa psalmów w jego nauce dróg Bożych, pojawia się jeszcze w Ps 119,71: „Dobre to dla mnie, żeś mnie upokorzył, bym się nauczył Twoich ustaw”. Upokorzenia, z jakimi zmierzyć musiał się Dawid, doprowadzają go do mądrości, a dzięki respektowaniu prawa Bożego posiadał on zdolność rozumienia właściwego Bogu. Dawid jako figura mesjańska, wobec spotkanych na swojej drodze upokorzeń, nie ugiął się, przez co psalmista wyraża przekonanie, iż jego potomkowie, o ile będą prowadzić się jak założyciel dynastii, będą cieszyć się Bożym błogosławieństwem. Być może psalmista wygłaszał tekst psalmu w sytuacji upokorzenia, jaka dotknęła dynastię dawidową, a nie samego króla¹⁶⁸ lub też Izraela jako takiego. Pod postacią Dawida ukrywa się wspólnota Judejczyków, „wybranych”, których spotkała pewna tragedia i jej skutkiem muszą sprostać. Gdyby jednak wyraz *עָנִיתִי* tłumaczyć jako „upokorzenie”, to budowana w dalszych wersach ideologia królewska byłaby raczej satyrą dynastii Dawidowej. Zresztą, już w w.10 następuje dalsze pozytywne budowanie wizerunku Dawida. Badacze, analizujący ten fragment, doszli do przekonania, iż narracja zawarta w w.10a jest typowa dla warstwy deuteronomicznej¹⁶⁹, co jednak nie przekreśla starszych tradycji, które na obraz Dawida jako władcy sprawiedliwego mogły mieć wpływ. Sformułowanie *בְּעִבּוֹר דָּוִד* zdaniem niektórych egzegetów winno być tłumaczone jako „na korzyść Dawida”¹⁷⁰. Popularnym jednak sposobem przekładu tej hebrajskiej frazy jest „ze względu na to, że”, „ze względu na kogoś/coś”.

¹⁶⁷ C. Brekelmans, *Psalms 132*, s. 262.

¹⁶⁸ C. Brekelmans, *Psalms 132*, s. 262.

¹⁶⁹ A. Laato, *Psalms 132 and the Development*, s. 51.

¹⁷⁰ C. Brekelmans, *Psalms 132*, s. 262.

Sugerowanie odmiennego przekładu nie jest nieodpowiednią próbą, bowiem dąży do wykorzystania takiego słownictwa, by budować argumentację przychylną przede wszystkim założycielowi dynastii jako figurze oznaczającej Judejczyków (wszystkich lub ściśle określoną część). Termin רַשִׁיטָה , użyty w w.10 w liczbie pojedynczej, oznaczać może grupę ludzi, a nie tylko jednego jej przedstawiciela¹⁷¹.

c. Syjon jako mieszkanie Boga

Korespondencja pomiędzy w.6-9 a 13-16 opiera się w głównej mierze na zasadzie, jaka rządzi strukturą poszczególnych obietnic. Schemat aktualizacja—deklaracja znamionuje także tę część Ps 132¹⁷². Zachęta, wyrażona przez psalmistę w w.7¹⁷³ i realizacja planów związanych z restytucją należnego miejsca arki przymierza, wymusza Bożą deklarację o zamieszkaniu na Syjonie. Pierwsza partia miałaby stanowić wspomnienie o budowie świątyni w Jerozolimie¹⁷⁴, co jednak nie wspiera w określeniu powstania całego dzieła. Wspomnienie na to wydarzenie mogło zostać zredagowane nawet wtedy, kiedy świątynia już nie istniała. Perykopy, w których psalmista odwoływał się do zamierzchłych czasów świetności sakralnego kompleksu jerozolimskiego, mogły być traktowane jako treści dydaktyczne, wskazujące na archetyp władcy, dbającego o świątynny przybytek.

Treść w.8 wskazuje na istnienie arki lub świadomości o jej istnieniu w przeszłości, oraz o jej istotnej funkcji kultowej. W okresie Drugiej Świątyni nie praktykowano jednak procesji z jej użyciem, co może sugerować, że werset ten pochodzi jeszcze z okresu przedwygnaniowego¹⁷⁵. Zapis ten nie musi jednak relacjonować na bieżąco sytuacji, jakiej świadkiem był autor biblijny. Budowanie królewskiej ideologii poprzez aprobatę rządów dynastii dawidowej nie musiało przecież mieć miejsca w okresie przed niewolą babilońską. Trudno więc jednoznacznie stwierdzić, jakie było tło historyczno-kulturowe dla Ps 132. Pojawiają się opinie, wedle których obietnice, wymienione w tym psalmie, oraz celebrowanie

¹⁷¹ M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 176-176.

¹⁷² T.E. Fretheim, *Psalms 132*, s. 293

¹⁷³ Wyraz מִשְׁכַּן , który pojawia się w tym wersecie, użyty zostaje również w starszych tekstach, takich jak Ps 78,28; 43,3. Występowanie tego rzeczownika jako określenia na miejsce spoczynku Boga miałoby sugerować na pochodzenie części materiału Ps 132 ze starszych tradycji, por. D.B. Schreiner, *Why 77 in Kings?*, s. 23.

¹⁷⁴ C. Brekelman, *Psalms 132*, s. 263. Odnalezienie arki na בְּשֵׁדֵי יַעֲרָר „polach Jaaru”, może odnosić się do miejsca, w którym złożona była zanim trafiła do Jerozolimy. Wskazuje się na Kariat Jearim jako na miejsce, w którym przechowywana była wcześniej arka, por. Th. Booij, *Psalms 132*, s. 76. Przeniesienie arki z Kariat Jearim do Jerozolimy możliwe było dopiero, gdy miasto to dostało się pod sferę wpływów Judy. Wcześniej bowiem należało do grupy gibeonickich tetrapolis, na które silniejszy wpływ posiadało plemię Beniamina. J. Blenkinsopp wskazuje jakoby Ps 132 upamiętniał o wydarzeniu i był wykorzystywany w trakcie świątynnej liturgii, por. tenże, *David Remembered*, s. 32. Wyrażenie הָמִשְׁכָּן może stanowić sugestię, że Ps 132 był faktycznie wykorzystywany podczas liturgii; W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 557. O lokalizacji Efrata pisze J. Day, *The Ark*, s. 66-67.

¹⁷⁵ A. Laato, *Psalms 132: A Case Study in Methodology*, s. 31.

przeniesienia arki, mają wskazywać na okres odbudowy świątyni jako czas sporządzenia Ps 132¹⁷⁶. Skupienie autora biblijnego na dynastycznej linii dawidowej nie stanowi problemu, a odniesienie do jej ojca założyciela ugruntowuje pozycję spadkobierców tradycji propagowanych wcześniej przez następców króla Dawida. Laato podkreśla ważność Ps 132 dla instytucji monarchii¹⁷⁷, Wskazywanie na redakcję tego dzieła na czasy panowania Salomona wydaje się być raczej niepoprawne¹⁷⁸.

W.13-16 zawierają teologię Bożego mieszkania na Syjonie, które ma dwie charakterystyczne cechy. Pierwszą z nich jest wybór dokonany przez samego JHWH. Co znamienne, to Bóg indywidualnie dokonuje wyboru, który jest jednak uzależniony od spełnienia pewnych warunków przez Dawida. Syjon jest siedzibą wybraną przez JHWH oraz miejscem symbolizującym panowanie Dawida poprzez osadzenie tam jego tronu¹⁷⁹. Psalmista podkreśla, że to nie Dawid jest władcą Jerozolimy, tylko JHWH, a Syjon stanowi ważną rolę w relacjach na linii król-Bóg¹⁸⁰. Używane przez psalmistę wyrażenia, implikują głębokie uczucia Boga. Czasownik הָיָה w koniugacji *pi'el* występuje tylko w w.13. Werset ten rozpoczyna się od spójnika וְ , który w tym przypadku wprowadza do wyjaśnienia złożonej przez Boga deklaracji o trwaniu dynastii Dawidowej, której powodzenie zależne jest od dbałości o przestrzeganie prawa Bożego (w. 12)¹⁸¹. Kolejną charakterystyczną cechą tej decyzji jest jej nieodwołalność, co psalmista akcentuje poprzez użycie sformułowania $\text{וְאֵין מְשַׁבְּחִים}$. Później, teologia deuteronomiczna odniesie się do tego motywu, budując własną wykładnię Boskiego zamieszkania¹⁸².

Bóg, decydując się na zamieszkanie na Syjonie, nie zasiada na terenie ogólnodostępnym. Przestrzeń, w której zamieszka JHWH, nie jest otwarta. Psalmista określa miejsce, które Bóg

¹⁷⁶ A. Laato, *Psalm 132: A Case Study in Methodology*, s. 32. Także kolektywne użycie terminu בְּיָמָיו wzmocnia pogląd o pochodzeniu Ps 132 z okresu po niewoli babilońskiej, M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 178.

¹⁷⁷ Th. Booij, *Psalm 132*, s. 80; A. Laato, *Psalm 132: A Case Study in Methodology*, s. 32.

¹⁷⁸ C.B. Houk, *Psalm 132. Literary Integrity and Syllable-Word Structure*, JSOT 6 (1978), s. 43.

¹⁷⁹ W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 557.

¹⁸⁰ J. Dekker, *Zion's Rock-Solid Foundations*, s. 306.

¹⁸¹ Podążając za T.E. Fretheimem, można stwierdzić, że spójnik וְ (w. 13) nie stwarza czasowej przerwy pomiędzy w. 10-12 i 13-16, por. *Psalm 132*, s. 298. To stwierdzenie jest o tyle ważne, bowiem suponuje ciągłość linii dynastycznej, a także logiczny rozwój wydarzeń zaprezentowany w Ps 132. J. Hilber zwrócił uwagę, że użycie tego spójnika powiązało przyniesienie arki do Jerozolimy z stabilizacją panowania dynastii dawidowej, por. tenże, *Cultic Prophecy*, s. 108.

¹⁸² A. Laato, *Psalm 132 and the Development*, s. 54. W egzegezie pojawia się również stwierdzenie o „nienaruszalności” Syjonu, por. W. Dennis Tucker Jr., *Constructing and Deconstructing*, s. 155. J.W. Hilber przytacza opinię Tournaya, który uważa to wyrażenie za późniejsze od całego psalmu, i wskazuje na jego powygnaniowe źródła, por. J.W. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 112.

zaadoptuje jako swój dom, za pomocą dwóch słów: מְשֻׁבֵּוֹת (w. 5) i מְנוּחָה (w. 8.14)¹⁸³. Podczas gdy pierwsze odnosi się do namiotu, w którym arka mogła zostać złożona przez Dawida po przeniesieniu jej z Kiriath Jearim, tak drugi termin kilkakrotnie odnosi się do świątyni, wzniesionej przez Salomona (1 Krl 8,1-4)¹⁸⁴. W 1 Krl 8,56 to naród wybrany jest określony jako מְנוּחָה, przez co można wnioskować, że fragment ten powstał już po zburzeniu świątyni, bowiem przejawia teologię zamieszkania Boga wśród ludu, co nie wymaga istnienia sakralnego kompleksu. W narracji o Dawidzie wyraz מְנוּחָה pojawia się w Pierwszej Księdze Kronik, kiedy to król zdaje raport z niepodejmowania się budowy świątyni dla Boga¹⁸⁵. Powodem, dla którego Dawid nie wznosi świątyni, jest jego wojownicza przeszłość, co komplikuje jego zdolność do realizacji kultowych wytycznych (1 Krn 28,2). Umieszczenie przez Dawida arki w namiocie i jego niezdolność do wybudowania świątynnego kompleksu, może odnosić się do wczesnych tradycji izraelskich, kiedy styl życia był jeszcze nomadyczny, a tradycje plemienne silne¹⁸⁶.

d. Świetlistość i obietnice dynastyczne

Idea obietnic, zaznaczona już kilkakrotnie w tym punkcie, wiąże wybrane perykopy nie tylko pod względem motywu, jaki w nich występuje, ale także splata je pod względem gramatycznym. Podobieństwo strukturalne w.2 i 11¹⁸⁷ jest zauważalne, chociaż występuje odwrócenie ról. Podczas gdy pierwsza obietnica kierowana była przez Dawida do JHWH (נִשְׁבַּע לַיהוָה), tak druga znalazła odwrotny kierunek, kiedy to psalmista wskazuje na obietnicę złożoną Dawidowi przez Boga (נִשְׁבַּע לְדָוִד). Charakter czasowy tych perykop również jest podobny.

¹⁸³ Odczytanie tego słowa w znaczeniu symbolicznym zależy od kontekstu, w jakim się pojawia. J. Dekker zaznacza, że w odniesieniu do Syjonu, będzie ono pełniło funkcję metafory, miejsca, w którym JHWH może odpocząć. To znaczenie słowa מְנוּחָה jako miejsca spoczynku Boga, wiąże się z ideą ziemi obiecanej, w której Izrael osiadł, a które wcześniej zostało przygotowane przez JHWH (Wj 15,17), por. tenże, *Zion's Rock-Solid Foundations*, s. 193. Spoczynek bóstwa, w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, nie oznaczał braku aktywności lub relaksu, lecz „osiągnięcie równowagi i stabilności”, por. J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, s. 197. Wskazanie na warstwę deuteronomiczną jako na źródło, z jakiego pochodzić ma Ps 132, może wiązać się z materiałem 2 Sm 7, o który oparty ma być analizowany psalm. Idea Boga jako spoczynku dla Dawida, wyrażona w 2 Sm 7,1, miała by pochodzić także z tradycji Dtr, por. B. Green, *David's Capacity for Compassion. A Literary-Hermeneutical Study of 1 – 2 Samuel*, s. 148. Zdania badaczy co do okresu, z którego miał pochodzić 2 Sm 7, także są podzielone. Część uważa, że tekst ten powstał w czasach powygnaniowych, z kolei wielu innych podkreśla, że mowa proroka Natana może pochodzić ze schyłkowego okresu monarchii lub też z czasów panowania króla Jozjasza, por. J. Rückl, *A Sure House*, s. 1-5.

¹⁸⁴ Takie użycie tego terminu w Iz 66,1; Ps 132,8.14; 1 Krn 28,2, widzi S. Ramond, *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques*, s. 267. Termin ten używany jest na określenie miejsca odpoczynku i ucieczki od jakiejś trudnej sytuacji i momentu zagrożenia, por. P.J. Sanders, *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters. A Theological Analysis*, s. 167.

¹⁸⁵ O wpływie teologii Ps 132 na 2 Krn pisze M.D. Knowles, *To Sanction and to Subvert*, s. 195-200.

¹⁸⁶ A. Laato, *Psalms 132 and the Development*, s. 64.

¹⁸⁷ W. 11 interpretowany jest jako „poetycki wstęp [do dalszej części psalmu, A.J.], który adaptuje treści z oracji proroka Natana” (2 Sm 3,9), por. J.H. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 105-106. Jest w tym sporo racji, biorąc pod uwagę treść 2 Sm 3,10, gdzie pojawia się adnotacja o utwierdzeniu panowania Dawida (וַיִּתְקַיֵּם אֶת־כְּסֵאֵי דָוִד).

W w.2 pojawia się czasownik שָׁבַע w koniugacji *ni'pil perfectum*, co nie jest rzadką formą występowania tego słowa w Biblii hebrajskiej (45 razy). Czasownik ten z tą formą pojawia się również w w.11, kiedy psalmista wzmiankuje o obietnicy złożonej Dawidowi przez JHWH. Sekcje, jakie następują po wyznaniach o składanych obietnicach, mają już jednak odmienny charakter i odnoszą się do różnych sytuacji czasowych. Obietnica, złożona przez JHWH, nie mogła zaistnieć, gdyby nie działania Dawida, zwłaszcza te na rzecz sprowadzenia arki i przygotowania miejsca dla JHWH. Złożenie obietnicy przez Boga warunkowane jest wypełnieniem obietnicy złożonej przez Dawida. Opis realizacji obietnicy, której autorem był król (w. 1-5), wskazuje na działanie już zaplanowane w przeszłości i obecnie zrealizowane. Obietnica Boża posiada przyszłościową perspektywę, choć opiera się o działania Dawida z przeszłości. Deklaracja Boga możliwa stała się dzięki implikacjom z wydarzeń przeszłych¹⁸⁸. Ma ona na względzie przede wszystkim potomstwo Dawida, które psalmista opisuje w poetycki sposób jako פְּרִי בִטְנֶיךָ „owoc twojego ciała” (w. 11b).

Obietnice ciągłości dynastycznej zostały złożone przez Boga już wcześniej, co przekazał w swojej mowie do Dawida prorok Natan (2 Sm 7). Wielu badaczy wiąże Ps 132,2-5.11-12.17-18 z prorockim wystąpieniem, choć konsolidacja władzy Dawida jest tematem poruszonym w znacznie większym objętościowo fragmencie (2 Sm 2-8). Egzegeci upatrują dla obietnic wyrażonych w psalmie źródeł właśnie w 2 Sm¹⁸⁹. Nie dotyczą one wprost Dawida, lecz jego następców, co powtarza również psalmista (Ps 132,11-12). Istnieje pewien dysonans pomiędzy tym, co deklaruje Dawidowi Bóg, a co sam JHWH w przyszłości otrzyma dzięki obecnie składanemu oświadczeniu. Kluczowe może okazać się zrozumienie 2 Sm 7,11-12. To nie Dawid zostaje wyznaczony na budowniczego domu, lecz sam JHWH postanawia, że wzniesie dom dla Dawida ($\text{בֵּית יִשְׁשָׁבֶד לַיהוָה}$, w. 11d). Rzeczownik בֵּית może być tu rozumiany jako „dziedzictwo” i „potomstwo” dawidowe, a więc linia dynastyczna, która się od niego wywodzi. Jeden z przedstawicieli tejże linii zostanie w przyszłości zobowiązany do zbudowania domu dla JHWH, kiedy to wyraz בֵּית interpretowany jest jako „świątynia”. Taki sam rozwój sytuacji odnotowuje psalmista, kiedy relacjonuje podjęcie decyzji przez Dawida, dotyczącej rozpoczęcia starań o wzniesienie świątynnego kompleksu, w którym mogła zostać złożona arka. Narracyjnie tekst z 2 Sm 7 jest bogatszy o dodatkowe wątki, takie jak odniesienie do

¹⁸⁸ T.E. Fretheim, *Psalm 132*, s. 292.

¹⁸⁹ M. Martilla, *Ben Sira's Use of Various Psalm Genres*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, s. 376. Pierwsza część psalmu (w. 1-10) ma stanowić reminiscencję do 2 Sm 6, a dalsza część (w. 11-18) opiera się o 2 Sm 7, por. J. Day, *The Ark*, s. 66; M.D. Goulder, *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150)*. *Studies in the Psalter*, IV, s. 91 i 93; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, s. 225.

przeszłości Izraela i formę elekcji Dawida. Rozwój sytuacji wokół budowy przybytku jest jednak podobny. Dawid podnosi się z zamiarem budowy świątyni (Ps 132,3-5=2 Sm 7,2b), w której mogłaby spocząć arka jako znak obecności Boga pośród ludu. W odpowiedzi słyszy, że to jego potomek będzie wielkim budowniczym, a linia dynastyczna, zapoczątkowana przez Dawida, ma zagwarantowaną ciągłość (Ps 132,11-12=2 Sm 7,16). Liczne błogosławieństwa spadną na naród wybrany, o czym zaświadcza Bóg (Ps 132,15-18) i potwierdza Dawid w słowach modlitwy skierowanej do JHWH (2 Sm 7,23-25). Królowie, pochodzący z dynastii dawidowej, w sposób szczególny związani byli ze świątynią, jej fundacją i dbałością o jej poprawne funkcjonowanie. Zwrócił na to uwagę K. Galling¹⁹⁰, wyliczając kolejne obowiązki realizowane przez Dawida i jego następców celem opieki nad sakralnym kompleksem, umieszczonym w świętym miejscu, specjalnie wybranym przez JHWH do zamieszkania. Pierwszym z nich był Dawid, który zobowiązał się do przygotowania gruntów pod późniejszą budowę przybytku (2 Sm 24). Odpowiedzialnym za jej wzniesienie był król Salomon (1 Krl 5,16-7,51), a renowacji i rekonstrukcji podejmowali się także Achaz (2 Krl 16,110-18), Ezechiasz (2 Krl 18,4.16) i Jozjasz (2 Krl 23). Żaden z nich, mimo iż miał ogromny wkład w rozwój sakralnej architektury, nie został jednak określony mianem גַּר . Zasadniczą różnicą między 2 Sm 7 a Ps 132 jest to, że według psalmisty to Dawid podjął się budowy świątynnego przybytku lub czegoś, co funkcjonowało jako sakralny kompleks. Potomkowie Dawida zasłużą na łaskawość JHWH wtedy, gdy będą przestrzegali przykazań, a psalmista nie wspomina nic o dziele budowy świątyni przez któregoś z potomków króla Dawida. Można zatem wnioskować, że to 2 Sm 7 jest młodszym tekstem od Ps 132, bowiem wyraża wizję porządku politycznego, który mógł być zastany wcześniej. Być może 2 Sm 7 powstał w czasach Zorobabela, kiedy administracja perska zezwoliła na odbudowę świątyni, a elita Jehud potrzebowała ideologicznego wzmocnienia podjętych przez siebie działań wokół planów wzniesienia świątyni. Podejrzewać też można, że 2 Sm 7 został spisany podczas okresu niewoli babilońskiej i łączy w sobie ideologię królewską, która swoje źródła ma w monarchii judzkiej, a także polemikę przeciwko roli, jaką spełniać miała świątynia w tejże ideologii¹⁹¹. Taki stan rzeczy usprawiedliwiłaby, dlaczego to nie król Dawid miał wznieść świątynię, a uczynić dopiero ktoś z jego potomków. Ps 132 wyraża silny związek pomiędzy budową sakralnego kompleksu a ideologią królewską. Główne w. 17-18 brzmią następująco:

שָׁם אֶצְמִים קָרוֹן לְדוֹד עֶרְכָּתִי גַּר לְמִשְׁחֵי

¹⁹⁰ J. Rückl, *A Sure House*, s. 146.

¹⁹¹ J. Rückl, *A Sure House*, s. 173.

Tam sprawię, że wzrośnie promień Dawida i przygotuję światło memu pomazańcowi

Jego przeciwników okryję wstydem, a nad nim rozbłyśnie korona

Końcowa część Ps 132 opiewa splendor dynastii dawidowej i jej założyciela. Stojące w antytezie do siebie w.17a i 18a wskazują jednoznacznie na budowanie pozytywnego wizerunku Dawida i jego dynastii, przy równoczesnym niwelowaniu sił jego przeciwników. Wyrażenie הִמָּצָח (הִמָּצָ w *hi 'pil*, „wzrosnąć”, „wyrastać”) w odniesieniu do Dawida i jego potęgi, wyrażonej w dalszej części wersetu, pojawia się w Biblii hebrajskiej trzykrotnie. Poza Ps 132,17a znaleźć to wyrażenie można również w Jr 33,15 i Ez 29,21, przy czym w fragmencie z Księgi Ezechiela pojawia się także „róg”, „promień” (קֶרֶן) jako symbol władzy królewskiej¹⁹². U proroka Jeremiasza występuje za to słowo הִמָּצָ , które tłumaczone jest jako „odrośl”. Z brzmienia Ez 29,21 można wnioskować, że dzień, w którym moc Izraela wzrośnie, jest dokładnie określony. W proroctwie wyszczególniony został bowiem moment przejęcia władzy przez Babilon nad faraonem. Chwila ta, z niejasnych dotąd przyczyn, miała stać się momentem przełomowym dla Izraela. Być może chodziło o sytuację geopolityczną, w której znalazł się naród wybrany, a autor biblijny podpowiadał, w jaki sposób można zyskać na sporze dwóch potężnych sąsiadów. Sformułowanie „promienie dla domu Izraela” ($\text{קֶרֶן לְבֵית יִשְׂרָאֵל}$) nie wskazuje już wprost na istnienie dynastii Dawidowej. Wskazywanie na pojawienie się w jej miejsce władców innej proweniencji byłoby jednak niepoprawne. Także w Ez 24,23 wspomina się na potomka dawidowego, z którym JHWH miał zawiązać nowe przymierze. Stwierdzenie z 29,21 brzmi jednak tajemniczo i trudno jednoznacznie odpowiedzieć, czy prorok wspomina kogoś z potomków Dawida, czy też implikuje, że to cały naród wybrany pełnić będzie taką rolę. Autor biblijny wyobraża sobie, że to od Boga Izraela zależą losy świata, w tym wszelkie polityczne działania oraz ich utrzymanie na korzyść Izraela¹⁹³. Czasownik הִמָּצָ (2 Sm 23,5; Jr 33,15; Ez 29,21; Ps 132,17) może wyrażać także eschatologiczne oczekiwanie na nadejście mesjasza, co sugerują także obietnice zawarte w 2 Sm 7¹⁹⁴. Tego rodzaju wnioski wydają się jednak nieuprawnione, zwłaszcza biorąc pod uwagę wcześniejsze pochodzenie tekstów 2 Sm 7

¹⁹² W historii egzegezy zaznaczył się jednak przypadek interpretacji słowa קֶרֶן nie jako korony królewskiej, lecz symbolu dedykowanego kapłanom lub składającym śluby nazireatu, por. Y. Von Koh, *G. H. Wilson's Theories on the Organization of the Masoretic Psalter*, w: *Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to honour Professor John Emerton for his eightieth birthday*, red. K.J. Dell, G. Davies, Y. von Koh, s. 189.

¹⁹³ W. Eichrodt, *Ezekiel. A Commentary*, s. 411-412.

¹⁹⁴ E.A. Knauf, *Samuel among Prophets: "Prophetical Redactions" in Samuel*, w: *Is Samuel among Deuteronomist? Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History*, red. C. Edenburg, J. Pakkala, s. 154.

i Ps 132, które są raczej ideologiczną propagandą królewską, aniżeli wykładnią mesjanistycznych pragnień. J. Day zauważył, że hebrajski termin „pomazaniec” (מָשִׁיחַ) nie musi odnosić się w tych tekstach do idei mesjańskiej¹⁹⁵.

Z kolei czasownik „ubrać” (לְבַשׁ) w formie *hi'pil imperfectum* (także Iz 50,3) zostaje użyty jeszcze w w.16, kiedy to JHWH oznajmia o błogosławieństwie, jakiego udzieli kapłanom, kiedy „odzieje [ich] zbawieniem”. Wymogiem, jaki przed nimi stawia, jest to, by sami „przyodziali się w sprawiedliwość” (לְבַשׁוּ-צְדָקָה) (כְּהִנֵּי) ¹⁹⁶. Stanowi to antytezę wyrażenia o wrogach Dawida, których Bóg pograży i okryje ich wstydem. Paralelizm członów jest widoczny, a wcześniej przedstawiona struktura nie wyczerpuje możliwości podziału Ps 132 na mniejsze jednostki. Wykorzystanie rzeczowników „pomoc”, „zbawienie” (יָשַׁע) i „wstyd” (בִּשְׁת) stanowi o przeciwstawieniu tych dwóch członów:

וְלִכְהִנֵּי אֱלֹהִים יָשַׁע w. 16a

אֲוִיבִיו אֱלֹהִים בִּשְׁת w. 18a

Ważną funkcję pełni również czasownik צָמַח, który w w.17a występuje w formie *hi'pil imperfectum*, i tłumaczy się go jako „sprawię, że wzrośnie”. Ostatnia z obietnic Boga, jaką w Ps 132 odnotował psalmista, jest deklaracją o działaniu w przyszłości. Obecny stan rzeczy, a więc przeniesienie arki do Jerozolimy oraz uprawomocnienie Syjonu jako miejsca zamieszkania Boga, pozwalają na deklarowanie pomyślnej przyszłości dynastii dawidowej. W w.17b, na określenie działań JHWH na rzecz Dawida i jego potomstwa, autor biblijny używa czasownika „przygotować”, „uporządkować” (עָרַךְ). Wartym odnotowania jest, że ekwiwalent hebrajskiego wyrazu w języku arabskim ma znaczenie militarne i tłumaczy się je jako „przygotować do bitwy”. Także w Biblii hebrajskiej czasownik עָרַךְ nabiera takiego

¹⁹⁵ J. Day, *Psalms*, s. 98; N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 97. Dopiero od czasów perskich Dawid miał być przedstawiany jako prototyp mesjańskiego króla, którego nadejścia oczekiwano, por. G.P. Braulik, *Psalter and Messiah. Towards a Christological Understanding of Psalms in the Old Testament and the Church Fathers*, w: *Psalms and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, s. 27-28. Mesjańską interpretację Ps 132,17 znaleźć można również w midraszach, por. R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God*, s. 153. J.L. Mays do grupy psalmów mesjańskich zaliczyć trzeba Ps 1-3; 18; 72; 89; 110; 132, por. D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, s. 63.

¹⁹⁶ Motyw ubrania kapłana oznacza nadanie mu odpowiednich prerogatyw, co niejednokrotnie pojawia się w tekstach biblijnych. Niektórzy dopatrują się w zmianie ubioru kapłana Jozuego przyznanie mu nowych funkcji, odpowiednich dla króla, piastowanych przez władcę w okresie przedwygnaniowym, por. A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 53-54. Nawet jeśli działanie to miało właśnie taki sens, to nie można wykluczyć sytuacji, w której arcykapłan zostaje zobowiązany do podjęcia się odpowiednich aktywności w celu odnowienia władzy dynastycznej w Judzie. Z drugiej jednak strony, wyczuwalny jest kryzys pomiędzy zwolennikami władzy dynastycznej a grupą propagującą nadanie pełni władzy królewskiej głównemu reprezentantowi świątynnego personelu.

znaczenia¹⁹⁷. נָר w kontekście militarnym pojawia się jedynie w oświadczeniu Boga w Jr 25,10, w którym zapowiada moment klęski i kary wymierzonej przeciwko społeczności judzkiej w postaci najazdu babilońskiego króla Nabuchodonozora. Czasownik נָרָה w zestawieniu z נָר występuje także poza Ps 132. W Kpł 24,4 zamieszczony został nakaz kultowy związany z lampami:

Na świeczniku z czystego złota Aaron przygotuje lampy, aby ciągle paliły się przed Panem

Lampy te miały palić się „nieustannie” (תָּמִיד), podobnie jak nie miała ustawać dynastia Dawidowa. Wymiar kultowy pojawia się w omawianym obecnie psalmie, chociażby w opisie świątecznej pielgrzymki, która towarzyszy przeniesieniu arki. Zatem, związek Ps 132,17 z Kpł 24,4 jest możliwy w perspektywie pragnienia o nieprzemijalności świątynnego przybytku lub pamięci o jego budowniczych.

Poruszony wcześniej paralelizm członów w.17a i 18a oprócz można o dwie wytyczne, przy czym pierwsza została już wyżej wzmiankowana:


- pierwszą jest opozycja między w.17a: *Tam sprawię, że wzrośnie promień (נִרְדָּה) dla Dawida* z w.18a: *Jego nieprzyjaciół ubiorę we wstyd (בִּשְׂתָה)*. Propozycja ta nie powoduje, że w.17b.18b będą również wobec siebie w opozycji. W.18b: *I nad nim rozbłyśnie jego korona*, staje się wypełnieniem zapowiedzi znajdującej się w w.17b.: *przygotuję (נָרָה) światło dla mego pomazańca*.

- krzyżowa relacja pomiędzy wersetami 17a.18b i 17b.18a. opierająca się związku między motywami, jakie znajdują się w tych członach. Wzrost mocy panowania Dawida (17a) wyraża się poprzez niespotykany błysk, bijący z jego korony (18b). Ubranie we wstyd (18a) sugeruje zakrycie czegoś, podczas gdy lampa Bożego pomazańca będzie rozjaśniać to, co zaciemnione (17b).

Lampa, o której przygotowanie zadba JHWH, staje się symbolem dynastii Dawidowej i wiąże jej założyciela z Bogiem poprzez motyw świetlistości¹⁹⁸. W historii egzegezy biblijnej pojawiały się jednak propozycje dokonania alternatywnego tłumaczenia wyrazu נָר jako „dominacja”, „panowanie terytorialne”. Propozycje te związane były w szczególności z fragmentem z 1 Krl 11,36, który uważany jest przez niektórych egzegetów za późniejszy od

¹⁹⁷ Rdz 14,8; Sdz 20,22.30.33; 1 Sm 4,4; 2 Sm 10,17; Jr 50,9.14; 1 Krn 19,11; 1QM 2,9.

¹⁹⁸ S. Parpola widział konotacje pomiędzy Ps 132,17b a tekstem SAA 9 1.6 iii 25, w którym wspomina się o umieszczeniu lampy przed królem Esarchadonem. J.H. Hilber zauważa jednak, że lampa w asyryjskim tekście stanowi raczej symbol bogini, która roztacza opiekę nad królem, por. tenże, *Cultic Prophecy*, s. 104.

Ps 132¹⁹⁹. Pierwszy z propozycją tłumaczenia נִיר jako „władanie”, „panowanie”, wystąpił M. Noth. Badania porównawcze hebrajskich wyrażen נִיר i נָר ze słownictwem innych języków z grupy semickiej dowodzi, że propozycja przekładu נִיר jako „jarzmo”, „niewola”, a w metaforycznym sensie jako „władanie”, „panowanie”, jest uzasadnione²⁰⁰. Omawiane dotychczas perykopy psalmiczne (Ps 18,29; 132,17) nie prowokują takich problemów interpretacyjnych. Sugestia, że rzeczownik נָר w Ps 132,17 powinien być odczytywany jako „panowanie” nie jest przekonująca z dwóch powodów. Po pierwsze, lekcję z נָר jako „lampą” poświadczą spora liczba starożytnych przekładów. W LXX Ps 131,17 użyte zostaje słowo λυχνος, we Vlg Ps 132,17 znajduje się lekcja z *lucerna*, a Syr zawiera . Drugim powodem, dla którego odczytywanie נָר w Ps 132,17 jako „władanie” jest nieodpowiednie, to kontekst całej wypowiedzi psalmisty, ponieważ w.17-18 są wobec siebie paralelne. Ponadto, niektórzy komentatorzy (Cogan, Tadmor) podkreślają, że akadyjskie *nīru* posiada negatywny wydźwięk i opisuje relację poddańczą i wasalną²⁰¹.

Mając także na uwadze zależność pomiędzy Dawidem a JHWH i jego postanowień, trudno nie skłonić się ku symbolicznemu potraktowaniu wspomnianego rzeczownika. Idea Dawidowej lampy symbolicznie wyraża nadzieje mesjańskie oraz suponuje niezachwianą pozycję w regionie południowego królestwa. Włączanie w ideologię królewską symboliki światła pojawia się także poza psalmami królewskimi. Przykładem może być wyrocznia Balaama, w Lb 24,17, gdzie światło związane jest z konkretnym ciałem niebieskim. Metafora gwiazdy jako ciała niebieskiego symbolizującego króla, ma swoje wyjaśnienie nie tylko w tym passusie²⁰². Światło w Iz 9,1 rozświetla ciemności przed Izraelem i motyw świetlistości także posiada w tym miejscu związki z ideologią królewską, choć nie wyraża tego *explicite*. Budzi

¹⁹⁹ D.B. Schreiner, *Why נִיר in Kings?*, s. 24. Zamieszczenie słowa נָר w w. 17 jest dla McKenziego decydujące o pochodzeniu tego passusu z późniejszego okresu, por. J. Rückl, *A Sure House*, s. 143.

²⁰⁰ P.D. Hanson, *The Song of Heshbon and David's Nir*, HTR 61/3 (1968), s. 311. Hanson wymienia przykłady z takich języków jak staroakadyjski (*nawirum* – świecić; *nûrum* – światło; *nīrum* – jarzmo), języka z tekstów z Amarny (*namāru* – być świecącym; *nīru* – jarzmo), syryjskiego (*nwr* – rozpać; *nūrā* – ogień; *nīrā* – jarzmo), aramejskiego (נָר – świecić; נִיר – ogień; נִיר – jarzmo), i z arabskiego (*nwr* – oświecać; *nūr* – lampa; *nīr* – jarzmo). Propozycje te nie wpływają jednak na przekład słowa נָר jako "lampa". Wybór tłumaczenia zależy także od kontekstu, w jakim słowo się znajduje, choć obecnie jestem zdania, że sugerowane przez Hansona przekłady odnieść można jedynie do kilku tekstów biblijnych (1 Krl 11,36; 15,4; 2 Krl 8,19; 2 Krn 21,7). Dyskusja nad odpowiednim przekładem passusów z Ksiąg Królewskich i z Księgi Kronik ożywiła się przed kilkoma laty, czego dowodem są opracowania naukowe na wzmiankowany temat: E.B. Zvi, *Once the Lamp Has Been Kidned*; D. Stuart, *David's "Lamp" (1 Kings 11:36) and "A Still Small Voice" (1 Kings 19:12)*, BS 171 (2014), s. 3-18; D.B. Schreiner, *Why נִיר in Kings?*, s. 15-30; D.-il Shein, *The Translation of the Hebrew Term NĪR: David's Yoke?*, w: *Tyndale Bulletin* 67.1 (2016), s. 7-21; D.B. Schreiner, *We Really Should Stop Translating נִיר as „Light” or „Lamp”*. *A Response*, TB 68/1 (2017), s. 31-37.

²⁰¹ J. Rückl, *A Sure House*, s. 285.

²⁰² J. Milgrom wylicza także inne miejsca, zarówno w tekstach biblijnych, jak i w literaturze rabinicznej, w których pojawia się motyw króla symbolizowanego przy pomocy gwiazdy, por. A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej*, s. 363-364.

zatem wątpliwość propozycja tłumaczenia rzeczownika נָר jako „dominacja”, bądź „panowanie terytorialne”, gdyż postać króla często wiązała się z motywem światła, nawet, gdy związek ten nie był wyrażony wprost.

Podobnie ustanowienie Jerozolimy jako miejsca przebywania Boga i siedziby bóstwa (מִשְׁכָּן , w. 13) wraz z jego „tronem” (סֵדֶן , w. 11.12), który stał się atrybutem panowania Dawida, są elementami fundamentalnymi dla władzy dynastycznej. Jeśli jednak, jak proponują niektórzy, Ps 132,13-18 miał powstać w późniejszym okresie, nawet w czasach powygnaniowych, to trudność polega przede wszystkim na uzasadnieniu odrzucenia okresu pomiędzy upadkiem Królestwa Izraela w 722 r. a najazdem Nabuchodonozora w 586 r. Tekst mógł przecież funkcjonować w formie przedkanonicznej i wyrażać polityczne dążenia elit judzkich. Intuicją w datowaniu Ps 132 na okres przed niewolą babilońską odznacza się F.M. Cross, który postuluje dwufazowy proces powstawania omawianego tekstu²⁰³. A. Laato wskazuje na tendencję, jaka charakteryzuje się VII w. przed Chr. Wtedy to, w wielu społecznościach starożytnego Bliskiego Wschodu, miały odżywać starsze tradycje, które znalazły zastosowanie w nowych kontekstach, nie tracąc jednak swoich dotychczasowych cech²⁰⁴. Redakcja Ps 132 mogła więc przypaść także na ten okres. Budowanie ideologii królewskiej z wykorzystaniem motywu światła, który wiązał kolejnych władców z dynastii Dawidowej z ideą świetlistości JHWH, stanowił doskonały przykład implikowania starszych tradycji i wydania ich w nowej odsłonie. Nie jest wykluczone, że tekst omawianego psalmu nie został poddany redakcyjnej pracy autorów związanych z warstwą deuteronomiczną. W.12, w którym psalmista wyraża przekonanie o wielkiej wartości, jaką jest dbałość o przestrzeganie prawa, odnosi się do idei społeczeństwa, którym zarządza władca w oparciu właśnie o księgę prawa (Pwt 17,14-20). Znamiennym jest, że to w czasie, gdy północne królestwo Izraela nie funkcjonowało, to król judzki odkrywa księgę prawa²⁰⁵. Król, w rozumieniu tekstów biblijnych, winien stosować się do prawa, a ono reguluje jego prerogatywy. Jego pozycja ograniczona jest przez prawo²⁰⁶. Prawdopodobnym jest zatem że Ps 132 przedstawia przedwygnaniową ideologię królewską²⁰⁷.

²⁰³ W. 1-9.11-12 miały powstać wtedy, gdy Dawid prznosił arkę z Kiriath Jearim do Jerozolimy, a w. 10.13-18, gdy została zbudowana już Świątynia, por. A. Laato, *Psalm 132 and the Development*, s. 63; D.B. Schreiner, *Why נָר in Kings?*, s. 29.

²⁰⁴ A. Laato, *Psalm 132 and the Development*, s. 55.

²⁰⁵ Znamiennym jest też, że odnaleziona przez króla Jozjasza, księga prawa podejmuje polemikę z tradycjami izraelskimi, autoryzując przede wszystkim prawa judejskie, por. P.R. Davies, *The Authority of Deuteronomy*, w: *Deuteronomy—Kings as Emerging Authoritative Books, a Conversation*, red. D.V. Edelman, s. 33-34.

²⁰⁶ A. Laato, *Psalm 132 and the Development*, s. 64.

²⁰⁷ J.W. Hilber w mocny sposób komentuje słowa Gerstenbergera o mesjańskich nadziejach późnego Izraela, które znalazły swój wyraz w analizowanym tekście, por. tenże, *Cultic Prophecy*, s. 114. Postawa ta wydaje się być słuszna, zważywszy również na fakt, że psalmista skupia się na dynastycznym panowaniu, nie odnosząc się jednak do tych nadziei *explicitie*.

Nie oznacza to jednak, że autor biblijny nie wykorzystał tej idei kompilując swój psalm w późniejszym okresie. Odpowiednim momentem na powstanie tego dzieła jest też wczesny okres perski, kiedy mogły być podejmowane działania sprzyjające tendencjom monarchicznym. Wykorzystanie motywu obietnic danych Dawidowi przez JHWH, które zrealizują się dopiero w przyszłości i to pod warunkiem wypełniania praw Bożych, sugeruje, że tekst mógł służyć w właśnie tym tendencjom.

3. Przykazania JHWH jako lampa

a. Gloryfikowanie Tory w Ps 119

Psalm 119 (Księga V: Ps 107-150), określany jako akrostyczny psalm alfabetyczny²⁰⁸, jest najdłuższym, znajdującym się w kanonie ksiąg biblijnych, psalmem²⁰⁹. Egzegeza zostanie ograniczona do tych miejsc, w których występuje element świetlistości, związanej z JHWH i Jego przykazaniami (w.105.130.135). Charakterystycznym dla omawianego psalmu jest nie tylko jego długość, ale również treść, w której psalmista opiewa mądrość Bożą zawartą w prawie Bożym. Gloryfikowanie Bożych przykazań pojawia się również w innych psalmach (107; 111; 112; 128; 139; 145)²¹⁰. Warto zwrócić uwagę, że wszystkie te dzieła przynależą do ostatniej części Psalterza, której powstanie datuje się tradycyjnie na okres powygnaniowy²¹¹. Mogło dziać się to równocześnie, a nawet zależnie od procesu powstawania Tory. Psalmista w wymienionych psalmach zdaje się bronić Tory, co może sugerować, że nie przez wszystkich była ona od razu przyjęta za tekst autorytatywny²¹²

Wspomnienie o תורה otwiera dzieło (w.1: „Szczęśliwi, których droga nieskalana, którzy postępują zgodnie z Prawem Pana”). Ów termin pojawia się dwadzieścia pięć razy w całym

²⁰⁸ D.N. Freedman, D. Miano, *Non-Acrostic Alphabetic Psalms*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., s. 88. Autorzy w tym miejscu podają cechy charakterystyczne także dla innych psalmów, posiadających podobną strukturę. P.J. Botha wysunął nawet wniosek, jakoby kompozytorzy alfabetycznych psalmów akrostycznych byli ostatecznymi redaktorami Psalterza, por. tenże, „*Wealth and Riches Are in His House*” (Ps 112:3): *Acrostic Wisdom Psalms and the Development of Antimaterialism*, w: *The Shape and Shaping of the Book of the Psalms. The Current State of Scholarship*, red. N.L. deClaisse-Walford, s. 106. Ze względu na sposób wykładni Ps 119 (podobnie jak i 19 oraz 111) charakteryzowany jest jako dziękczynny, por. S.J.L. Croft, *The Identity*, s. 165.

²⁰⁹ D.N. Freedman, *Psalm 119. The Exultation of Torah*, s. 25; J. Day, *Psalms*, s. 56.

²¹⁰ Psalm ten analizowany jest zwykle w łączności z Ps 118. Powodem takiego stanu rzeczy są różnice tych dwóch psalmów od grupy psalmów *Hallel* (Ps 111-117) i „Pieśniami Zstępujących” (Ps 120-134), por. J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 124.

²¹¹ Nacisk położony na prawo jest jednym z kluczowych tematów w literaturze biblijnej w okresie tzw. powygnaniowym, czyli głównie perskim, por. J. Day, *How Many Pre-Exilic Psalms Are There?*, s. 241.

²¹² M.Z. Brettler, *Identifying Torah Sources in the Historical Psalms*, w: *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible*, red. Z. Zevit, s. 76.

tekście²¹³. Psalmista wykorzystuje szeroką gamę synonimów²¹⁴, łącznie osiem kluczowych dla tego dzieła słów, wśród których wymienić można „świadeństwo” (עֲדָה)²¹⁵, „droga” (דֶּרֶךְ)²¹⁶, „ustawa” (חֹק)²¹⁷, „przykazania” (מִצְוֹת)²¹⁸, „wyrok” (מִשְׁפָּט)²¹⁹, „mowa, słowo” (דְבָר)²²⁰, „nakaz, przykazanie” (פְּקֻדָּה)²²¹. Wydaje się też, że psalmista nie ogranicza się do prawa spisanego na kartach Pięcioksięgu, lecz jego rozumienie terminu תּוֹרָה jest znacznie szersze, a dotyczy mądrości Bożej, której jednym z przejawów jest spisanie przepisów prawnych²²².

Trudnością, jaka pojawia się w analizie psalmów mądrościowych, jest wskazanie na pierwotny cel ich kompilacji²²³. Brak jasnych związków z możliwym użyciem w liturgicznych celebracjach powoduje, że pytanie o wykorzystanie tego rodzaju psalmów w świątecznych celebracjach wciąż czeka na odpowiedź²²⁴. Dzieło to określano nawet jako „poezję nomistyczną”, wskazując na jej dydaktyczne zastosowanie²²⁵. Należy też pamiętać, iż Ps 119 scharakteryzowany jest jako jeden z psalmów królewskich. Podmiot, wypowiadający się

²¹³ Ps 109,1.18.29.34.44.51.53.55.61.70.72.77.85.92.97.19.113.126.136.142.150.153.163.165.174.

²¹⁴ Ich rozłożenie w całym psalmie przedstawia w formie tabeli D.N. Freedman, *Psalms 119*, s. 34. Omawia je także M.K. Searly, *The Return of the King. Messianic Expectation In Book V of the Psalter*, s. 130-139.

²¹⁵ 14 razy: w. 2.22.24.46.59.79.95.119.125.138.146.152.167.168.

²¹⁶ Egzegeci, wyróżniając kolejne słowa, będące synonimami do terminu תּוֹרָה, zwykle nie wskazują na ten rzeczownik jako ekwiwalent. Moim zdaniem może on jednak pełnić taką funkcję, zważywszy chociażby na ideę drogi sprawiedliwych (דֶּרֶךְ צְדִיקִים), jaką przedstawia się w Ps 1,6. Podobną intuicją wykazuje się również J. Day, por. tenże, *Psalms*, s. 56.

²¹⁷ 21 razy: w. 5.8.12.23.26.33.48.54.64.68.71.80.83.112.117.118.124.135.145.155.171

²¹⁸ 22 razy: w. 6.10.19.21.32.35.47.48.60.66.73.86.96.98.115.127.131.143.151.166.172.176.

²¹⁹ 23 razy: w. 7.13.20.30.39.43.52.62.75.84.91.102.106.108.120.121.132.137.149.156.160.164.175.

²²⁰ 19 razy: w. 11.38.41.50.58.67.76.82.103.116.123.133.140.148.154.158.162.170.172.

²²¹ 14 razy: w. 4.15.27.40.45.56.63.69.78.87.93.94.100.104. W przypadku terminu פְּקֻדָּה to ponad połowa miejsc w BH, w których występuje ów rzeczownik (łącznie 24 razy).

²²² Podobne podejście do tego zagadnienia prezentuje A. Lenzi, wskazując, że termin ten nie musi sugerować odniesienia do kanonicznego zestawu ksiąg biblijnych, określanych jako „Pięcioksiąg”, lecz może przedstawiać Boże objawienie, por. tenże, *The Metonic Cycle, Number Symbolism, and the Placement of Psalms 19 and 119 in the MT Psalter*, JSOT 34/4 (2010), s. 448. W psalmach 1, 19 i 119 pojawia się wyrażenie תּוֹרָה וִיהוּה, które, w opinii D. Willgrena, funkcjonowało a określenie skodyfikowanego Pięcioksięgu dopiero w okresie powygnaniowym, por. tenże, *The Formation of the 'Book' of Psalms*, s. 143.

²²³ W egzegezie stosowany jest również podział na psalmy Tory oraz psalmy mądrościowe. Ps 119 należałby, według tego podziału, do pierwszej z grup, która charakteryzuje się „posłuszeństwem i medytacją nad spisaną Torą”, a druga grupa dzieł ma charakter utworów mądrościowych, por. N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 36. Problematiczny podział, dokonany przez tego badacza, opiera się na przekonaniu, że psalmy wychwalające Torę, a więc skodyfikowane prawo, a nie dotyczą pewnej rzeczywistości objawionej. Słuszną uwagę poczynił W.P. Brown co do mądrościowego charakteru psalmów: „Such psalms are sometimes referred as „wisdom psalms”, although they should not be considered sapiential In these sense of Proverbs”, por. tenże, *The Psalms: An Overview*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, s. 5.

²²⁴ C. Mandolfo, *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament*, s. 22. Niektórzy badacze wskazują jednak, że wyrażenia w pierwszej osobie liczby pojedynczej, jakie zawarte są w Ps 119, mogą znamionować pieśń wykorzystywaną podczas liturgicznych zebrań przez kapłana lub nawet króla; por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 201. M.D. Goulder wskazuje też, że Ps 119 mógł być używany z końcem VI w. przed Chr. jako psalm wigilii paschalnej, a decydować o tym miały jego miejsce w kanonie oraz wskazówki zawarte w tym dziele, por. tenże, *The Psalms of the Return*, s. 209.

²²⁵ J. Day, *Psalms*, s. 57; J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 173; S.J.L. Croft, *The Identity*, s. 167; W. Brueggemann, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, s. 40. Pedagogiczne walory Ps 119 dla całego Psalterza podkreślał już B. Duhm, por. K. Seybold, *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, s. 26.

w całym dziele, ma szczególną więź z prawem, przez uważany jest przez część badaczy za króla²²⁶. Kanoniczne zestawienie Ps 118 i Ps 119 staje się zrozumiałe, kiedy pierwsze z tych dzieł traktowane jest jako próba podważenia moralności króla, a kolejne staje się apologią jego prawości²²⁷. To prowokuje pytania o możliwość połączenia królewskiego wzoru z redakcji deuteronomicznej z historyczną postacią, władcą z dynastii dawidowej. Powiązanie to może być pozytywne, a więc władca, przedstawiony w tych psalmach, realizował prawo Boże w pełnym zakresie i stał się on dla autora biblijnego wzorem, z którego czerpać powinni kolejni monarchowie. Może mieć ono również aspekt negatywny, kiedy to działanie któregoś z władców wymogło na autorach biblijnych stworzenie tekstów, w którym sugerują postawę właściwą. Trzecia z dróg, której postulowanie jest również możliwe, przewiduje, że tekst ma charakter dydaktyczny i nie jest powiązany z żadnym konkretnym władcą.

Liczący sto siedemdziesiąt sześć wersetów psalm jest podzielony na osiem części, które odseparowane zostały od siebie przy pomocy kolejnych liter hebrajskiego alfabetu²²⁸. Każdą z tych części otwiera słowo, którego pierwsza litera odpowiada wyznaczającej kolejną sekwencję wersetów. Rzeczownik נָא stoi zatem na początku sekcji נ (w. 105-112), a wyraz מְלֹאָתוֹ (l. mn. od przymiotnika מְלֹאָה, „wspaniały”) rozpoczyna część oznaczoną literą פ (w. 129-136), w której znajdują się passusy wiążące Prawo z ideą świetlistości JHWH (w. 130.135). Do analizy tych sekcji ograniczę się w dalszych badaniach.

Na temat Ps 119 powstało już wiele opracowań, których autorzy próbowali analizować ów psalm, wskazując na jego skomplikowaną strukturę²²⁹, a przede wszystkim mierząc się z zagadnieniem historii jego powstania. Pomimo ogólnej zgody co do różnorodności, jaką pod względem gatunku prezentuje Ps 119, pojawiają się badacze (Gunkel), których zdaniem psalm ten określony może być nawet jako lamentacyjny²³⁰. Sugestie te są poniekąd uprawomocnione, bowiem prowadzą one do wskazania na okres powygnaniowy jako najbardziej możliwy

²²⁶ Daleki od takiego stwierdzenia jest H. Spieckermann, który wzmiankuje jedynie osobę pilnego ucznia („suppliant as willing student”), nie wskazując jakoby miał być to król, por. tenże, *What Is the Place of Wisdom and Torah in the Psalter?*, w: „*When the Morning Stars Sang*”. *Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. S.C. Jones, C.R. Yoder, s. 310-311.

²²⁷ J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 175.

²²⁸ D.N. Freedman, *Psalms 119*, s. 25. Spośród wszystkich psalmów alfabetycznych to Ps 119 jako jedyny zachowuje kolejność wszystkich liter hebrajskich, por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 204.

²²⁹ Podkreślona została chociażby istotna rola, jaką w strukturze tego dzieła pełni spójnik waw, por. S.N. Callahan, *An Evaluation of Psalm 119 as Constrained Writing*, HS 50 (2009), s. 124. Do grupy psalmów, posiadających podobną strukturę, należą także Ps 25; 34; 37; 111; 112; 145.

²³⁰ J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 164; W.H. Bellinger Jr., *Psalms and the Question of Genre*, w: *The Oxford Handbook of Psalms*, red. W.P. Brown, s. 322; M.K. Searly, *The Return of the King*, s. 130. Zwłaszcza M. Millard, *Die Komposition des Psalters: Eine formgeschichtlicher Ansatz*, s. 58. W. Soll zaznacza jednak, że tylko sekcja נ posiada cechy lamentacyjne, por. tenże, *Psalms 119: Matrix, Form, and Setting*, s. 100-101.

i dogodny dla powstania dzieła o tej charakterystyce²³¹. Warto jednak przy tym pamiętać, że jako lamentacyjne potraktować można tylko niektóre wersety, a nie cały psalm.

Przyjmuje się często, że Ps 119 jest kompilacją tekstów z różnych źródeł²³², takich jak warstwa deuteronomiczna²³³, literatura mądrościowa²³⁴, teksty profetyczne²³⁵ lub psalmiczne²³⁶. Skomponowanie Ps 119, jako tekstu posiadającego ściśle określoną strukturę, opierało się raczej na korzystaniu z dostępnych materiałów o różnej proveniencji. Trop w poszukiwaniach odpowiedniej datacji dla tego tekstu odnaleźć można porównując w sposób ogólny jego treść do analizowanych wcześniej fragmentów, zwłaszcza Ps 18,21-25. Ów fragment był królewskim obwieszczeniem o dbałości monarchy o przestrzeganie prawa stanowionego przez Boga. Źródła Ps 119 dopatrywać się można w okresie przedwygnaniowym, ale raczej już po upadku północnego królestwa Izraela. Psalmy królewskie mogły być komponowane przez środowiska skupione wokół elit judzkich, stąd wskazanie na czasy panowania króla Jozjasza, jako na najwcześniejszy możliwy okres powstania Ps 119, są poprawne. Nie wykluczone też, że psalm był poddawany późniejszemu redakcyjnemu pracom. Wśród egzegetów pojawiają się opinie o możliwej redakcji deuteronomicznej²³⁷. Biorąc pod uwagę podział Psalterza na pięć części, mających odpowiadać strukturze Pięcioksięgu²³⁸, to późna redakcja Ps 119 jest jak najbardziej możliwa²³⁹. Kompilacja Tory przypadła prawdopodobnie na okres perski, stąd można wnioskować powstanie ostatecznej wersji Ps 119 właśnie na ten czas²⁴⁰. Dodatkowym argumentem za powstaniem Ps 119 w okresie perskim (lub częściowej edycji tego dzieła) jest zestawienia w w.72 złota (כֶּהָרֶקֶת) i srebra (כֶּהָסֶפֶר), od których prawo Boże jest bardziej wartościowe. Połączenie złota i srebra może przywołać na myśl perską reformę monetarną, będącą pod wpływem lidyjskiego systemu monetarnego, która

²³¹ M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 204; N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 12.

²³² M.K. Searly, *The Return of the King*, s. 130.

²³³ Na związki z warstwą deuteronomiczną wskazuje częste wzmiankowanie słowa הַרְחֵק i jego synonimów, por. J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 157.

²³⁴ Podobieństwa pomiędzy Ps 119 a Księgą Syracha dostrzegał m.in. Levenson, por. D. Jacobson, *Wisdom Language in Psalms*, w: *The Oxford Handbook of Psalms*, red. W.P. Brown, s. 154.

²³⁵ J. Day wymienia Księgę Jeremiasza, nie wskazując jednak na passusy, które wywarły wpływ na autora Ps 119, por. tenże, *Psalms*, s. 57. Bardziej precyzyjny jest za to M.D. Goulder, który wylicza powiązania między Ps 119 a Jr (Ps 119,23=Jr36,1-2.26; w. 84=15,15; w. 85=18,20.22; w. 154=50,34), por. tenże, *The Psalms of the Return*, s. 201.

²³⁶ P.J. Botha, *Shame and Social Setting of Ps 119*, OTE 12/3 (1999), s. 389.

²³⁷ A. Lenzi, *The Metonic Cycle*, s. 452.

²³⁸ Na taki podział zwraca uwagę B. de Pinto, podkreślając liturgiczne użycie Psalterza podczas zgromadzeń w synagogach, por. tenże, *The Torah and the Psalms*, JBL 86/2 (1967), s. 157.

²³⁹ F. Baethgen suponował, że Ps 119 mógł powstać we wczesnym okresie hellenistycznym, por. J. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 20.

²⁴⁰ M.Z. Brettler, *Those Who Pray Together Stay Together*, s. 291-292.

dopuszcza do użytku dwa rodzaje monet: złote *darics* i srebrne *sigloi/sikloi*²⁴¹. Zawarcie w Ps 119 elementów mądrościowych raczej przesądzałoby jego datację na okres powygnaniowy²⁴², co nie redukuje możliwości korzystania ze starszych źródeł. Podobnie też sprawa wygląda, jeśli chodzi o korzystanie z dzieł prorockich, których elementy miały znaleźć się w omawianym dziele. Do ich przeniesienia mogło dojść w tym okresie, kiedy działalność proroków była niemożliwa albo bardzo ograniczona. Czasy Drugiej Świątyni to odpowiedni okres na formowanie się Ps 119²⁴³. Mając również na względzie gatunek Ps 119, który określa się jako „antologiczny”²⁴⁴, przesunięcie datacji powstania właśnie na okres perski wydaje się najbardziej sensowne²⁴⁵. Zdaje się też, że kluczowym dla rozsądzenia kwestii datacji powstania Psalterza jest samo słowo *תורה*, które ostatni raz w psalmach pojawia się w Ps 119,174. Przypuszczać należy, że pierwotny cel Psalterza wiązał się z uformowanym już Pięcioksięgiem, o ile uzna się, że słowo to może być interpretowane nie tylko jako prawo objawione, ale także jako prawo spisane. Zresztą, to, co zostało objawione, znalazło swoje miejsce w tekście, stąd wniosek taki jest uprawomocniony. W końcu, to traumatyczne doświadczenie rozproszenia, spowodowane agresją babilońską, wskutek której niemożliwy stał się dostęp do świątyni oraz powrót na zamieszkiwane dotąd ziemie, stał się iskrą dla powstania poetyckich dzieł skompilowanych w całość jako Psalterz.

b. Światło rozświetlające drogę (Ps 119,105)

Brzmienie Ps 119,105 jest następujące:

יְרֵאֵלֵנוּ לְנֶתִיבָתִי
וְאֵרֶךְ יְמֵי יְהוָה

Lampą dla moich stóp jest Twoje słowo i światłem na mojej ścieżce

Już pierwszy z analizowanych wersów, zdradza bogactwo motywów, jakie kryje się w Ps 119. Znajdujący się na początku sekcji 1 (w.105-112) fragment uzupełnia treść całego dzieła o element światłości. Jest ona w tym przypadku wyrażona nie jako epitet Boga, lecz

²⁴¹ P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts. Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions*, s. 100. O reformie monetarnej i wprowadzenia do obiegu darejki, co miało miejsce prawdopodobnie w 515 r., zob. P. Vargyas, *Darius I and the Daric Reconsidered*, IA 35 (2000), s. 33-46.

²⁴² J.A. Grant, *The King as Exemplar.*, s. 121. Wyklucza się też wpływ redakcji kapłańskiej na omawiane dzieło, por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 209.

²⁴³ R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God*, s. 31.

²⁴⁴ Określenia tego użył Alfons Deibler, wskazując, że odpowiednie okoliczności dla powstania tego typu dzieła przypadły na okres powygnaniowy, por. D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms*, s. 26.

²⁴⁵ D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms*, s. 380. Wątpliwości co do tego nie ma A. Aejmelaeus, przy czym nie odrzuca możliwości korzystania ze starszych źródeł, por. tenże, *The Traditional Prayer in the Psalms*, s. 101.

Jego atrybut, rozpoznawalny dzięki przyswojeniu praw Bożych. Świetlistość JHWH nie jest więc wyrażona w tym passusie *explicite*, lecz wskazuje na pewien skutek w życiu człowieka, przyjmującego prawo Boże za wyznacznik swojego postępowania i podstawę do podejmowania działań. Wskazanie jednak na lampę jako na symbol przykazań, podkreśla indywidualne przywiązanie podmiotu do Bożych nakazów. Znamienne jest, że sekcja ta rozpoczyna się od terminu נֵר, co jednak nie uprawnia do stwierdzenia, że ta partia tekstu w całości charakteryzuje się nawiązaniem do idei świetlistości. Słowo to nie staje się automatycznie tytułem sekcji. Warto przypomnieć, że już pierwszy werset omawianego psalmu odnosi się do zdolności chodzenia drogą przykazań Bożych, co psalmista powtarza teraz w w.105. Zdolność ta pojmowana jest jako metafora do prowadzenia życia zgodnie z zasadami prawa Bożego.

Kolejne sekcje Ps 119 cechują się, że pierwsze słowa wersetów, w swoich różnych formach, rozpoczynają się literą, której sekcja nosi nazwę. Tak też jest w przypadku sekcji *nun*²⁴⁶. Strukturę tej części badacze wydzielali w oparciu o paralelizmy, jakie zachodzą pomiędzy kolejnymi wersetami. Zauważalna jest bowiem relacja pomiędzy w.105-106 a w.107-108 oraz w.109-110 a w.111-112²⁴⁷. Paralelizm widoczny jest przede wszystkim pomiędzy w.105 i 109. W pierwszym z nich psalmista zaznacza, że słowo Boga jest światłem dla jego stóp. W drugim z wymienionych wersetów wskazuje na to, że dzięki swojemu postępowaniu zgodnie z Bożymi przykazaniami, jego życie jest nadal w jego rękach. Psalmista buduje paralelizm w oparciu o ludzką anatomię, co dopełnia relacja elementów z w.108 (פִּי, „moje usta”) i z w.112 (לִבִּי, „moje serce”).

Postawa psalmisty jest pełna zaufania, nawet w obliczu zagrożenia ze strony wrogów. Ci występują tu anonimowo pod określeniem „niegodziwcy” (w.110, רְשָׁעִים). Wyznania podmiotu dotyczące dbałości o przestrzeganie Bożego prawa przeplatają się z lamentem nad sytuacją niebezpieczeństwa, w jakiej znalazł się wołający. Wierny drodze Bożych nakazów zwrócił uwagę na zaistniały dyskomfort, spowodowany działalnością przeciwników (w.107). W tej sekcji nie zostaje określona dokładna przyczyna negatywnego postępowania kontestatorów. Można jednak wnioskować, że to postawa modlącego się sprowokowała ich działania, wobec

²⁴⁶ נִשְׁבַּעְתִּי (w. 16; forma *ni'fal* czasownika שָׁבַע „przysięgać”), נִעְנִיתִי (w. 107; forma *ni'fal* czasownika עָנָה „być upokorzonym”), נִדְבַרְתִּי (w. 108; żeńska forma נִדְבָרָה w plural constructus, który tłumaczy się jako „swobodnie”, „dobrowolnie”), נִכְפִּי (w. 109; forma sufigowana rzeczownika כָּפַח „dusza”, „życie”, z sufiksem os. 1. L. poj.), נָחַל (w. 110; forma *qal* czasownika חָל „dać”, z sufiksem os. 3. l. mn.), נָחַלְתִּי (w. 111; forma *qal* czasownika חָל „zając”, „wziąć w posiadanie”), נָטַי (w. 112; forma *qal* czasownika נָטָה „rozciągać”, „pochylać”, „skłaniać”).

²⁴⁷ P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 315.

których psalmista pozostaje niewzruszony. Świadczą o tym wezwania o jego wierności wobec Bożych nakazów (w.106). Znany jest jednak sposób, w jaki próbowali oni zgładzić sprawiedliwego. Termin פֶּד (dosł. „sidło”, w.110), którego używa psalmista na określenie zasadzki założonej przez niewiernych na sprawiedliwego, tłumaczy się często jako „pułapka na ptaki” lub „pułapka z sieci”. To może sugerować, że „niegodziwcy” działali z zaskoczenia, tak jak poluje się na ptaki²⁴⁸. Pozostaje świadom tego, że jego los nadal spoczywa w jego rękach, na co wskazuje w 109: „Moje życie jest wciąż w moich rękach” (וְנַפְשִׁי בְכַפֵּי תַמִּיד) i to skłania go do pozostania wiernym Bogu. Powodowany wizją przyszłej zapłaty od Boga podmiot używa w swoim modlitewnym uniesieniu licznych imperatywów, kierując je do JHWH i prosząc tym samym o kolejne pouczenia, które stają się jego „dziedzictwem” (w.111, *qal*, וְנַחֲלָתִי). Określa je jako „radość mojego serca” (w.111; וְשִׂשׁוֹן לִבִּי), a oddanie wołającego nie ma granic czasowych, co poświadcza w sformułowaniu „na wieki do końca” (w.112; לְעוֹלָם עָקֵב). W tej atmosferze modlitewnej egzaltacji pojawia się, na samym wstępie sekcji, porównanie תּוֹרָה do lampy oraz światła.

W centrum tego wersetu stoi wyraz דָּבָר (דְּבָרִיךָ, w formie z przyrostkiem 2 os. l. poj.). Struktura w.105 wygląda zatem w następujący sposób:

גִּרְי־לְרִגְלִי A

דְּבָרֶךָ B

א' אֹר לְנִתְיָבְתִי

Spójnik ו nie rozpoczyna tu nowej myśli, lecz jest kontynuacją tematu związanego ze świetlistością. A' nie stoi więc w sprzeczności z A, lecz obydwa człony skupiają się na terminie דְּבָרֶךָ. Uwagę przykuwa również to, że człony A i A' zawierają słownictwo z tej samej grupy znaczeniowej, która związana jest z czynnością chodzenia. W członie A autor biblijny używa rzeczownika רֶגֶל („stopa”) wraz z przyimkiem ל. Mimo iż słowo to występuje w l. poj., nie sposób tłumaczyć tego członu jako „światło dla stopy”. Rozsądniejszym jest uznanie tego terminu jako określenia na nogi, podobnie jak to uczynić można w przypadku innych tekstów biblijnych²⁴⁹. Tak też traktuje znaczenie tej lekcji autor Septuaginty, który stosuje termin

²⁴⁸ LXX zawiera w tym miejscu wyraz παγίς. Termin ten zapożyczony prawdopodobnie z jednej z komedii Arystofanesa, „Ptaki”, gdzie grecki autor podaje nazwę takiej zasadzki w formie παγίδαξ ἰσταναι (Av. 527), stąd znana jest forma ὄς παγίς, „sidła”.

²⁴⁹ Wśród tekstów z Księgi Psalmów należy wskazać na: 8,7; 9,16; 22,17; 25,15; 26,12; 31,9; 36,12; 38,17; 40,3; 47,4; 56,14; 66,6.9; 68,24; 73,2.18; 91,12; 94,18; 105,18; 110,1; 116,8; 119,59.101.105; 121,3; 122,2; za TDCH VII, s. 411.

πούς²⁵⁰ w l. mn. („stopa”; *dativus posiv*). Formę sufigowaną rzeczownika רָגַל powtarza również TgPs (לריגלי). W tej formie termin רָגַל występuje w Biblii hebrajskiej tylko dwa razy. Pierwszym miejscem występowania jest Rdz 30,30, gdzie słowo to w omawianej formie tłumaczy się jako „moje przyjsście” lub „odkąd przyszedłem”. Partykuła ל zyskuje wtedy funkcje czasowe, które zastępują wyrażane zwykle funkcje kierunkowe. W przypadku Ps 119,105 funkcja kierunkowa przyimka ל zostaje utrzymana. Jeśli chodzi o sufiksy, to tylko termin רָבָר, który traktować można także jako synonim do słowa תּוֹרָה, posiada przyrostek 2 os. l. poj., co wiąże go z JHWH. Najkrótszy z całej sekcji *nun* w.105 otwiera większą jednostkę tekstową, w której psalmista używa jeszcze kilku innych synonimów terminu תּוֹרָה, a żaden z nich nie wykazuje jednak bliskości z ideą świetlistości JHWH²⁵¹. W żadnym z kolejnych wersów tej sekcji psalmista nie wiąże Bożych praw z elementem świetlistości.

Drugi z członów (A') zawiera rzeczownik נְתִיב (z sufiksem 1 os. l. poj.; „ścieżka”). Posiada on partykułę ל, która, podobnie jak to było w przypadku rzeczownika רָגַל, pełni funkcję kierunkową. Występuje on znacznie rzadziej niż popularne określenie na drogę, czyli דֶּרֶךְ, bowiem dwadzieścia sześć razy (drugi wzmiankowany termin pojawia się w Biblii hebrajskiej 706 razy). נְתִיב zaledwie raz pojawia się w tekstach proroków dawniejszych (Joz-2 Krl). Wzmiankowany werset pochodzi z Pieśni Debory (Sdz 5,6), jednego z najstarszych tekstów hebrajskiej poezji, co prowokuje pewne pytania o samo pochodzenie psalmu i jego źródła. Jeśli bowiem rzeczownik ten zostaje wykorzystany w tym archaicznym tekście, to należy zapytać o powiązania z ideą świetlistości i jej rozwojem na przestrzeni I tys. przed Chr.. W innych miejscach tekstu biblijnego, w których zastosowanie znalazł termin נְתִיב, ma on również związek z ideą świetlistości. W Iz 42,16 autor biblijny przekazuje słowa JHWH, który składa obietnicę prowadzenia „niewidomych” (עִוְרִים), przez „ścieżki, których nie znali”. Dzięki temu, że מְהֻשָּׁר („ciemność”) zostanie zamieniona przez Boga w אֹר („światłość”), będą oni mogli przemierzać je bezpiecznie. W tym passusie nie zostaje użyty jednak rzeczownik נֶר, ale związek z ideą rozjaśniania ciemności jako atrybutu JHWH pozostaje utrzymany. Ścieżki, którymi powiedzie niewidomych JHWH, były dla nich wcześniej nie znane. Dopiero w w.21 prorok wzmiankuje o prawie Bożym (תּוֹרָה), które jednak nie było wcześniej przedmiotem poznania „niewidomych”. Stanowią oni figurę niewiernego Izraela (w.19), dopuszczającego się grzechu bałwochwalstwa (w.17), zwiedzonego przez obce kulty i nierespektującego prawa

²⁵⁰ 51x termin ten staje się greckim ekwiwalentem dla רָגַל, por. T. Muraoka, *A Greek=Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, s. 100.

²⁵¹ Są to: מְשֻׁפְּטִי צְדָקָה (w. 106; „Sprawiedliwe wyroki”), מְשֻׁפְּטִי (w. 108; „wyroki”), תּוֹרָתָה (w. 109; „prawo”), פְּקוּדֵיךָ (w. 110; „nakazy”), עֲדוּתֵיךָ (w. 111; „upomnienia”), חֻקֵּיךָ (w. 112; „statuty”).

Bożego, za co naród wybrany spotyka kara w postaci napaści ze strony jego wrogów. Zauważalna jest różnica pomiędzy tymi dwoma fragmentami (Ps 119,105 a Iz 42,16), pomimo łączących je elementów, takich jak świetlistość oraz odniesienie do prawa Bożego. W omawianym psalmie ścieżka, którą podąża psalmista, ma zostać oświetlona przez JHWH, gdyż taką prośbę w modlitwie wyraża autor biblijny. U proroka Izajasza sytuacja jest odmienna, bowiem światło pojawi się za sprawą samego Boga²⁵². Światło to pojawi się po to, by na nowo odkryć przed „niewidomymi” prawo oraz ukazać im ich dotychczasowe „ciemne” drogi, po których kroczyli. Teksty te różnią się także pod względem gatunkowym. Ps 119 jest modlitwą, wyrażającą zamiłowanie do przestrzegania prawa Bożego, a tekst prorocki określić można jako „wyrok Boży” lub „mowę przeciwko”.

Element świetlistości w sąsiedztwie słowa נְתִיב występuje również w Hi 24,13. Fragment ten stanowi ocenę wszystkich ludzi, którzy podejmują się negatywnych działań przeciwko innym. Autor biblijny zestawia tu w jeden werset trzy ważne dla obecnego wywodu wyrażenia: אֹר (,,światło”), דֶּרֶךְ (,,droga”), נְתִיב (,,ścieżka”). Możliwe jest, że słowa te funkcjonują tu jako substytuty terminu תּוֹרָה, w znaczeniu prawa objawionego przez Boga, a nie prawa Mojżeszowego, skodyfikowanego w formie Pięcioksięgu. Hiob stwierdza, że wszystkie złe uczynki, jakich dopuścili się „mordercy” (w.14; רֹצֵחַ, *participium* czas. רָצַח, „zabijać”; „mordujący”) i „cudzołżnicy” (w.15; נֹאֵף, *participium* czas. נָאֵף, „popelniać cudzołóstwo”; „cudzołżący”) spowodowane są ich sprzeniewierzeniem się przeciw światłu, jakim jest prawo Boże. W tym aspekcie, prawa jako elementu wiążącego się z ideą świetlistości JHWH, autorzy Ps 119,105 i Hi 24,13 zgadzają się ze sobą, tworząc interesującą narrację, akcentującą wartość prawa objawionego.

Wzmiankowane świadectwa pozostałych ksiąg biblijnych eksponują związek światła z prawem Bożym. Obok prawa światło staje się nie tylko elementem stworzonym przez JHWH, ale także czymś pożądanym przez człowieka, co uwidaczniają słowa wygłaszane przez psalmistę oraz ukazują opozycję do ciemności, nad którą Bóg ma panowanie i kieruje nią wedle swoich planów, co zaznacza przywołany fragment z Księgi Hioba. Ci, którzy nie poddają Bożym nakazom, są jak niewidomi, mimo iż byli przez Boga wybrani, oraz stanowią zagrożenie dla społeczeństwa, o czym nadmienia Hiob, ukazując liczne wykroczenia tych, którzy sprzeciwili się przykazaniom. תּוֹרָה, opiewana przez psalmistę i zestawiana przez niego ze światłem, które pozwala na bezpieczne przemieszczanie się, nie jest jedynie skodyfikowanym

²⁵² R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 103.

systemem nakazów i zakazów, lecz stanowi pojęcie znacznie szersze, wybiegające ponad spisane ręką ludzką litery. Odnosi się ona do prawd objawionych, czemu dają wyraz Izajasz i Hiob, chociażby tym, że w swoich tekstach nie odnoszą się do żadnych kodeksów, lecz ujmują prawo jako coś nadprzyrodzonego, czemu towarzyszyć musi element świetlistości.

c. Światło rozświetlające umysł (Ps 119,130.135)

Kolejne dwa wersety, w których idea świetlistości wiąże się z prawem Bożym i pragnieniem jego ścisłego przestrzegania, występują w sekcji ט (w.129-136; LXX φη), której pierwsze słowa w swoich różnych formach rozpoczynają się od tejże litery. Sekcja ta, w odróżnieniu od omawianej powyżej, nie rozpoczyna się od elementu świetlistości. Nie zmienia się jednak zamiłowanie psalmisty do przestrzegania praw Bożych. Innym, dość istotnym elementem różnicującym sekcję ט od ט jest również znaczna poprawa sytuacji wołającego. Podczas gdy w poprzednio omawianej sekcji dwukrotnie zwrócił on uwagę na czyhające na niego zagrożenia, tak tym razem nie czyni do nich większych aluzji, skupiając się tym samym na pielęgnowaniu Bożych nakazów. W atmosferze uniesienia psalmista kieruje dalsze słowa uwielbienia prawa Bożego do JHWH, a całość można traktować jako formę modlitewnego wołania, które pozbawione zostało kolorytu lamentacji. Lamentuje jedynie nad postawą tych, którzy nie wypełniają Bożych nakazów, a o zagrożeniu wspomina tylko jeden raz (עֲשֵׂה, w.134).

Dwa wersety, łączące w sobie ideę świetlistości JHWH i Jego prawo, nie otwierają, ani nie zamykają też całości tej sekcji. Rozpoczyna ją zachwyt podmiotu nad prawem Bożym, który to zostaje wyrażony w słowie פְּלֹאוֹת (w.129; forma *absolutus* פְּלֹא, „cudowny”, „wspaniały”). Pierwsze słowa kolejnych wersetów tej sekcji, mimo iż posiadają różne formy, to zachowują pierwszą literę identyczną z formą podstawową danego terminu²⁵³.

Użyte tu na początku sekcji termin פְּלֹא, „cud”, „zdumienie”, „podziw” (w.129), pojawia się po raz pierwszy w kantyku Mojżesza, gdy ten wychwala JHWH za cuda, których dokonał, wskazując jednocześnie, że żaden z bogów nie mógł uczynić czegoś podobnego (Wj 15,11). Jednak to w Księdze Psalmów rzeczownik ów występuje najczęściej. Podziw, charakterystyczny dla kolejnych wyznań psalmisty, wynika z jego znajomości praw Bożych, równie doniosłych, co działania Boga w historii Izraela. Psalmista określa je znanymi już wyrażeniami synonimicznymi, a w każdym z wersetów znajduje się odmienny termin (עֲדֹת,

²⁵³ Są to: פָּתַח (w. 130; constructus od פָּתַח, „wyjawienie”, „objaśnienie”, פִּי (w. 131; forma absolutus z sufiksem 1 os. l. poj. rzeczownika פִּי, „usta”), פָּנָה (w. 132; forma *qal* imperativus od czasownika פָּנָה, „zwrócić się”, „odwrócić się”), פָּעַמִּי (w. 133; forma absolutus rzeczownika פָּעַם, „stopa”, „krok”), פָּדְנִי (w. 134; forma *Qal* imperativ od czasownika פָּדָה, „wykupić”), פָּנִי (w. 135; forma absolutus z sufiksem 2os. l. poj. rzeczownika פָּנָה, „twarz”) oraz פָּלְגֵי (w. 136; forma constructus od rzeczownika פָּלַג, „potok”, „kanał”).

w.129; דָּבָר, w.130; מִצְוָה, w.131; מְשֻׁפֵּט, w.132; אִמְרָה, w.133; פְּקוּד, w.134; חֶק, w.135; תּוֹרָה, w.136). W w.130 i 135 jedynie termin דָּבָר pojawił się już we wcześniej analizowanym w.105, uzmysławiając, jak bardzo przemyślaną strukturą jest cały Ps 119. Brak powtórzeń w kolejnych wersetach sugeruje, że autor biblijny z rozmysłem tworzył kolejne części analizowanego psalmu. Zadbał on o różnorodność środków wyrazu przy jednoczesnym wyborze słów rozpoczynających się od tych samych liter. Zmusza to psalmistę do poszukiwania takich wyrażen, by utrzymać właściwy tok myślenia w całym psalmie.

Lektura wersetów tej sekcji odkrywa inny, ważny element, cechujący nastawienie podmiotu do nakazów JHWH. Używając rzeczowników „dusza” (w.129, נַפְשׁ), „usta” (w.131, פֶּה), „kroki” (w.133, פְּעָם), „oko” (w.136, עֵין) psalmista podkreśla, że podmiot jest całym sobą zaangażowany w podnoszenie modlitewnych wezwań. Akcentuje to również w sformułowaniu „i wzdychałem” (וְאָשְׁאָפָה, w.131, שָׁאָף, „tęsknić”), jakie kojarzyć można ze stanem utęsknienia, wyrażonego głębokim westchnieniem. Postawa podmiotu jest więc pełna nadziei i ochoty do perfekcyjnego wypełniania Bożych nakazów. Wobec sytuacji zagrożenia, mniej jednak wyeksponowanej niż to miało miejsce w poprzednio analizowanej sekcji, błaga JHWH, wołając „Wykup mnie z opresji człowieka” (פְּדוּנִי מֵעֲשָׂק אָדָם, w.134a). Błaganie finalizuje obietnicą o dalszym zachowywaniu praw Bożych (וְאֶשְׁמְרָה, w.134b, „zatrzymam”, „będę mógł zatrzymać”; *cohortativus* czasownika שָׁמַר „strzec”, „zachować”).

W.130 brzmi następująco:

פְּתַח דְּבָרֶיךָ יְאִיר מְבִין פְּתִיִּים

Wyjaśnienie słów Twoich daje światło—dając zrozumienie prostym

Werset ten podzielić można na dwa człony:

A פְּתַח דְּבָרֶיךָ יְאִיר

A' מְבִין פְּתִיִּים

W obu tych członach znajduje się forma *hip'il*. W A jest to יְאִיר (od czasownika אָוַר „świecić”, „być świecącym”), który tłumaczyć można tu jako „daje światło” lub „czyni światło”. Czasownik ten wiąże się z rzeczownikiem פְּתַח („wyjaśnienie”), co prowadzi do wniosku, że to nie samo prawo powoduje zaistnienie światła w jakiejś bliżej nieokreślonej formie, lecz proces jego wyjaśniania doprowadza do pojawienia się blasku. Także i *hip'il participium* z członu A', מְבִין (בִּין „rozumieć”) łączy drugą część wersetu z rzeczownikiem פְּתַח. Tę formę tłumaczyć można jako „dając zrozumienie”, co prowadzi do konkluzji, że to nie

światło jako takie doprowadza do zrozumienia prawa Bożego, lecz właśnie proces wyjaśnienia tegoż prawa. *Hip'il* w członie A' ma jednak formę imiesłowu, co sprawia, że zdanie to przedstawia proces zaznajomienia się z prawem Bożym, które „rozświeca dając zrozumienie”. Objasnienie prawa daje więc światło i zrozumienie dla umysłu. Psalmista prezentuje rozumowy sposób poznania prawa Bożego i zrozumienia go. Gdyby nie intelektualne poznanie, podmiot nie mógłby nazwać się אֲנִי מִיִּלְאָה („tym, który miłuje”, w.132). Doprowadza go do tego stanu ów proces zaznajomienia się z prawami Bożymi. Metafora rozumowego poznania dzięki oświeceniu jest typowa dla literatury mądrościowej.

הִפְּאֵל, „wyjaśnienie”, bywa też tłumaczony jako „wprowadzenie”. To mogłoby sugerować, że wstępne już poznanie praw Bożych powoduje pojawienie się światła, które rozjaśnia nie tylko serce ludzkie, ale także rozum, z pomocą którego możliwa jest dopiero ekspresja uczuć. Analizę porównawczą uniemożliwia fakt, że termin ten w Biblii hebrajskiej pojawia się zaledwie jeden raz. Natomiast w wersji greckiej psalmu pojawia w tym miejscu termin δηλωσις, który pochodzi od czasownika δηλόω („czynić jasnym”, „odkrywać”). Ów wyraz stanowi ekwiwalent także dla dwóch innych słów hebrajskich. Pierwszym z nich jest אָרַא²⁵⁴. Drugim jest czasownik נִקְּחָה, „pokazać”, „wyjaśnić”, Dan 2,27²⁵⁵. Obydwa one odnoszą się do procesu zapoznawania kogoś z jakimiś treściami, które należy dodatkowo wytłumaczyć. Tego żądał babiloński król Nabuchodonozor od mędrców, którzy nie mogli zrealizować zadania przez niego nałożonego, gdyż uważali je za zbyt trudne, by mógł podjąć się go człowiek (Dan 2,10-11)²⁵⁶. Psalmista akcentuje ważność poprawnego wytłumaczenia praw Bożych, które winno być skrupulatnie przeprowadzone, chociaż nie wskazuje jednak do kogo należy to zadanie.

אֲנִיִּמָּה, „młodzi mężczyźni”, „prości ludzie, o prostym umyśle”, to pierwsi odbiorcy wyjaśnień znaczenia prawa Bożego, którzy korzystają z tego wprowadzenia w pełni. Rzeczownik אֲנִיִּמָּה posiada jednak dwa, opozycyjne znaczenia. Niekiedy może określać osobę, która staje się naiwnym odbiorcą cudzych słów (Prz 14,15), pozostając ślepym na zagrożenie (22,3), którą łatwo oszukać (7,7), lub osoby, których postawa nie odpowiada tej, jaką przybierają sprawiedliwi (4QMidrEschat^b 2,15)²⁵⁷. W Księdze Psalmów termin אֲנִיִּמָּה zostaje użyty trzykrotnie (Ps 19,7; 116,6; 119,130), przy czym nowożytnie tłumaczenia wskazują raczej na pozytywny aspekt tego terminu. Możliwości interpretacji są zatem nieograniczone do jednej tylko propozycji. Zarówno poznanie praw Bożych przez ludzi nierozsądnych, jak i przez

²⁵⁴ W l. mn. *urim*, przedmiot wykorzystywany w przeprowadzaniu wyroczni.

²⁵⁵ אֲנִיִּמָּה używany jest jedynie w Księdze Daniela (14x).

²⁵⁶ m5 ma w tym miejscu אֲנִיִּמָּה. Vlg Ps 118,130: Declaratio sermonum tuorum illuminat.

²⁵⁷ TDCH VI, s. 809.

skromnych, jest tutaj możliwe. Podążając za paralelizmem strof w tej sekcji należy jednak wskazać na pozytywny charakter grupy odbiorców przekazu o prawie Bożym. Wyrażenia פְּתָאִים (w.130b) i אֲהָרֵי שְׁמֵרָה (w.132b) stanowią epiforę²⁵⁸, dzięki której można rozsądzić, że psalmista wspomina o ludziach skromnych i mądrych.

W. 135 posiada następujący zapis:

פְּנֵיךָ הָאֵר בְּעֵבְרֶךָ וְלִמְדֵנִי אֶת־חֻקֶיךָ

Twoją twarz rozjaśnij nad swoim sługą—poucz mnie Twoich praw

Kolejny z wersetów także nie zawiera rzeczownika נָר, a świetlistość JHWH wyrażona zostaje przez użycie czasownika אָרַר, który w tym przypadku pojawia się w formie *hip'il*, w trybie rozkazującym, הָאֵר „roz/wyjaśnij!”. Wołanie psalmisty, skierowane do Boga, ma w efekcie pozwolić na naukę przez podmiot praw Bożych. Czasownik אָרַר w tej formie pojawia się jeszcze w Ps 80,19, gdzie w drugim członie tego wersetu psalmista podaje skutek „rozjaśnienia oblicza JHWH”, jakim będzie poczucie bezpieczeństwa wszystkich wołających. Poznanie praw Bożych, którego pragnie psalmista, wiąże się także z komfortową sytuacją, kiedy, znając już nakazy Boże, nie dopuści się do zła. Światłość JHWH wpływa na człowieka pragnącego poznać objawione prawo. Jaśniejące oblicze JHWH przyczynia się do możliwości intelektualnego poznania i pozwala na zaznajomienie wołającego z przykazaniami, zaś nieprzestrzeganie Bożych nakazów doprowadza „sługę” do załamania i płaczu. W.135-136 zestawione razem wyrażają tę samą myśl, jednak w sposób odwrotny. Podczas gdy w w.135 podmiot wyraża swoją gotowość do przyjęcia i poznania zasad prawa Bożego, to w wersecie następnym kieruje swoją uwagę na trudności, z jakimi boryka się, napotykając na ludzi nieprzestrzegających nakazów prawa objawionego. W pierwszej części stychu przeważają terminy zakończone przyrostkiem ך (2 os. l. poj.), który w drugiej części stychu jest częścią tylko jednego wyrazu (תּוֹרָתְךָ). Następuje zatem widoczna zmiana, zauważalna również na poziomie gramatycznym. W pierwszej części stychu podmiot podkreśla intensywność, z jaką JHWH winien go pouczyć (לְמַדְנִי, *pi'el* czas. למד „ćwiczyć”, „uczyć”), czego przyczyną jest „zajaśnienie oblicza JHWH”. Druga część stychu oparta jest również o związek przyczynowo-skutkowy, którą autor wyraża używając czasowników w koniugacji *qal*. Gramatycznie tożsame są słowa określające obiekt poznania podmiotu, „twoje ustawy” i „twoje prawa” (תּוֹרָתְךָ i חֻקֶיךָ). Opozycja budowana jest również w przedstawieniu wołającego, przestrzegającego praw i dążącego do jak najlepszego ich poznania, oraz grupy ludzi, którzy nie respektują nakazów

²⁵⁸ P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 318.

JHWH, co staje się przyczyną żalu, jaki wyraża psalmista, rozwodząc się nad negatywną postawą nienazwanej społeczności.

Teologiczny wniosek, jaki płynie z tej analizy, jest jasny. Posłuszeństwo prawu Bożemu doprowadza człowieka do poznania bliżej tak przykazań, jak i Tego, który je ustanowił. Posłuszeństwo, wierność i szczerze pragnienie rozumowego przyswojenia sobie Bożych prerogatyw, pozwalają na uczuciowe odniesienie się do Stwórcy. Człowiek wypełniający Jego nakazy, które wcześniej zrozumiał, otwiera sobie drogę życia świętego, co poświadcza psalmista w sekcji λ. Tora nie jest celem, lecz środkiem, drzwiami do życia moralnego. Prawa Boże, poprzez proces ich wewnętrznej akceptacji, stają się drogowskazem na życiowej drodze psalmisty.

d. Światło płynące z przykazań (Ps 19,9)

Ps 119 w badaniach egzegetycznych zestawia się często z Ps 19²⁵⁹. Trzy psalmy (1; 19 i 119)²⁶⁰ razem tworzą jedną grupę, którą określić można jako „psalmy תורה”²⁶¹, bowiem zagadnieniem komentowanym w tych dziełach jest prawo Boże i stosunek człowieka do tej wartości²⁶². Cechą charakterystyczną dla tych trzech psalmów jest także idea JHWH jako króla²⁶³. Ponadto, Ps 19 umieszczony został w kanonie pomiędzy klasycznymi psalmami królewskimi (Ps 18; 20; 21)²⁶⁴. Psalmista kreśli w swym dziele obraz JHWH, który dominuje

²⁵⁹ Kompilację tego psalmu datować można na okres perski. Argumentem za tym jest użycie przez psalmistę w w.8 terminu מִשְׁפָּט, który pochodzi z późnego języka hebrajskiego, będącego pod wpływem języka aramejskiego, por. F. Polak, *Sociolinguistic and the Judean Speech Community in Achaemenid Empire*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, s. 597.

²⁶⁰ Psalmy te nie powstały w tym samym czasie, bowiem Ps 19B został spisany prawdopodobnie wcześniej niż Ps 119, Briggs & Briggs I, s. 164. Powstanie drugiej części Ps 19 datuje się na czas powygnaniowy, por. S.J.L. Croft, *The Identity*, s. 166. Wtedy Ps 19 jako całość miał zostać zintegrowany z grupą psalmów 15-24, por. R.A. Jacobson, *Imagining the Future of Psalms Studies*, w: *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship*, red. N.L. deClaissé-Walford, s. 239. Scalanie dwóch części miało przypaść na czas tzw. Drugiej Świątyni, por. J.L. Cooley, *Psalms 19: A Sabbath Song*, VT 64 (2014), s. 178. Przegląd propozycji datacji i możliwych zestawień Ps 19 oraz jego podziału przedstawia P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 2-8.

Ps 19 umieszczać można także i w innych grupach dzieł psalmicznych. Przykładem może być chociażby grupa psalmów, w których ich autorzy skoncentrowani byli na zagadnieniu Bożego panowania nad naturą oraz stworzeniem świata (Ps 29 i 104), por. J. Day, *Psalms*, s. 42.

²⁶¹ C. Mandolfo, *God in the Dock*, s. 27; J. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 38. W zasadzie określenie to dotyczy jedynie drugiej części Ps 19, a nie całego dzieła.

²⁶² W Ps 19 zostaje wykorzystana część terminów (cztery z ośmiu), które stanowią w Ps 119 synonim dla terminu „prawo”, תורה.

²⁶³ J.F.D. Creach, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, s. 16.

²⁶⁴ Takie rozmieszczenie „może sugerować, że król bierze udział w Bożym objawieniu w stworzeniu i w prawie”, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 102. O innych powiązaniach pomiędzy Ps 19 a pozostałymi tekstami z grupy Ps 15-24 zob. C.J.A. Vos, *Theopoetical and Liturgical*, s. 253. Istotnym jest, że Ps 19 we wzmiankowanej grupie stanowi punkt centralny, por. J.C. McCann Jr., *The Shape and Shaping of the Psalter: Psalms in Their Literary Context*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W. P. Brown, s. 354. Ogólną strukturę tej sekcji przedstawił P. Auffret, pisząc, że Ps 15 i 24 wprowadzają do liturgii, Ps 16 i 23 to pieśni nadziei, Ps 17 i 22 to lamentacje, a Ps 18 i 20/21 to psalmy królewskie. Ps 19 stoi zaś w centrum sekcji, por. tenże, *La sagesse a bâti sa maison*, s. 409-438.

nad naturalnymi fenomenami, co ilustruje poprzez stworzenie słońca (w. 5)²⁶⁵. Słońce w Biblii hebrajskiej nie jest samoistnym bytem, lecz określane jest jako stworzenie Boga, które jest podporządkowane swojemu Stwórcy²⁶⁶.

Ps 19 dzieli się tradycyjnie na dwie części²⁶⁷. W zakres Ps 19A wchodzi w.1-7, które często określane są mianem hymnu solarne²⁶⁸. Nie wszyscy badacze uznają tę nazwę za właściwą, bowiem sugeruje ona elementy solarne w wizerunku JHWH, podczas gdy słońce występuje w tym przypadku jako stworzenie Boże²⁶⁹. Wspomina się nawet o porannym hymnie modlitewnym²⁷⁰. W literaturze pojawiają się też stwierdzenia o „polemice z bóstwami słonecznymi”²⁷¹. W drugiej części Ps 19B, w której to psalmista podkreśla doniosłość Bożych praw, konkluduje, iż Boże prawa są doskonałe, być może nawet wspanialsze niż całe stworzenie²⁷². Można zatem wnioskować, że skoro prawa, ustanowione przez Boga, są wzorcowe, to i ich Stwórca jest niezrównanym sędzią i prawodawcą. Powiązanie pomiędzy JHWH jako sędzią doskonałym a bóstwami solarnymi, które pełniły podobną funkcję

²⁶⁵ JHWH posiada element solarne, ale jest również Bogiem, który dominuje nad sferą ciał niebieskich. Tak przeprowadzona charakterystyka bóstwa nie jest nietypowa dla religijnych systemów starożytnego Bliskiego Wschodu. Podobnie jest i w przypadku opisów Ningirsu i Marduka, których obecność zaznaczała się różnymi zjawiskami, ale mieli oni również władzę nad wydarzeniami na nieboskłonie, por. M.S. Smith, *The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh*, JBL 109/1 (1990), s. 33.

²⁶⁶ H.-P. Stähli, *Solar Elemente im JHWHglauben des Alten Testament*, s. 17.

Psalmista daje temu wyraz także w Ps 136,7, kiedy wskazuje na „wielkie światła” jako stworzone przez Boga, któremu oddają cześć. Autor biblijny jeszcze w innym tekście zalicza je też do grupy stworzeń, które składają pokłon Bogu (Ps 148,3).

²⁶⁷ Briggs & Briggs I, s. 160; A. Weiser, *I Salmi 1-60*, s. 205; W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 101; T. Lorenzin, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e comment*, s. 108; G. Ravasi, *Il Libro del Salmi. Commento e Attualizzazione I (1-50)*, s. 347; L. Alonso-Schökel, *I Salmi I*, s. 394-395; P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 2. Istnieją również propozycje podziału Ps 19 na trzy części, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. I, s. 100; A. Lenzi, *The Metonic Cycle*, s. 463; P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 5.

²⁶⁸ Domniemywa się, że pierwotnie Ps 19A mógł być wzorowany na jakimś hymnie dedykowanym Šamašowi, por. Briggs & Briggs I, s. 167. Adaptacja starszego kananejskiego dzieła miałyby służyć jahwistycznym celom, P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 4.

Wpływ Ps 19,1-7 oraz Rdz 1,14-18 zauważalny jest w tekstach qumrańskich (4Q299 5), por. T. Elgvin, *The Use of Scripture in 1Q/4QMysteries*, w: *New Perspective on Old Texts. Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005*, red. E.G. Chazon, B. Halpern-Amaru, R.A. Clements, s. 125.

²⁶⁹ Tak samo też niewielu egzegetów jest zdania o relacji, jaka miałaby zachodzić między dwoma częściami Ps 19. Jednym z przekonanych o tej łączności jest M. Dahood, *Psalms*, t. I, s. 121. Wykorzystanie dwóch imion w całym psalmie (odpowiednio יְהוָה dla Ps 19A i אֱלֹהִים dla Ps 19B) sugeruje, że dzieła te zestawiony były w jedno w bliżej nieznanym czasie. Funkcjonowały raczej jako odrębne teksty. O różnicach, jakie zachodzą między dwiema częściami Ps 19, zob. N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 43nn. Podobnie jak w Rdz 1, tak i w Ps 19A, imię Boga nie zostało wymienione wprost. Zmieni się to dopiero w drugiej części psalmu, por. J.L. Cooley, *Psalms 19*, s. 186. Ciekawą sugestią na temat relacji pomiędzy dwoma częściami Ps 19 poczynił T.G. Long. Wskazał on na przemieszczenie się psalmisty ze środowiska naturalnego, które wzbudziło w nim podziw, z tej racji, iż było stworzeniem Bożym, do świątyni, gdzie doświadcza, czym jest Tora, por. tenże, *Preaching Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W. P. Brown, s. 561.

²⁷⁰ Briggs & Briggs I, s. 163.

²⁷¹ J.G. Taylor, *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, s. 205 i 222.

²⁷² P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 2.

w religijnych systemach starożytnych, jest przez egzegetów często podkreślane²⁷³. Element świetlistości wiąże się w Ps 19 z procesem solaryzacji teologicznego wizerunku JHWH²⁷⁴. W podniosłej atmosferze autor biblijny ukazuje sposób działania praw Bożych i ich wpływ na życie tych, którzy je poznają, przyswajają i nimi się kierują. Psalmista zaznacza, że człowiek uzyskuje same profity z wdrażania praw Bożych w swoim życiu. Ich realizacja nie jest wymagająca, a przynosi nieporównywalnie większe zyski niż wkład wymagany w ich wcielenie. Drugą część Ps 19 scharakteryzować można zatem jako dzieło mądrościowe.

Ps 19,9

פְּקוּדֵי יְהוָה יִשְׂרִים מְשֻׁמְחֵי-לֵב

מִצְוֹת יְהוָה כְּרָה מְאִירַת עֵינַיִם

Nakazy Pana [są] prawe | rozweselające serce (A)

Przykazanie Pana [jest] jasne | oświecające oczy (B)

Badany obecnie werset został podzielony na dwie części ze względu na paralelizm, jaki w nim zachodzi, a który podkreślony jest przez zastosowanie odmiennych form dla obydwu jego części (r. m. dla A, to פְּקוּדָה „nakaz”, a r. z. dla B, to מִצְוָה „przykazanie”). Podobna zmiana nie zachodzi w w.8, przy czym w. 8-9 nie posiadają tej samej struktury gramatycznej. Zmiana widoczna jest również w przypadku formy *participium*. Raz jest to czasownik שָׂמַח „radować się”, w koniugacji *pi'el*, z kolei w drugiej części stychu zastosowana została forma *hi'pil* czasownika אָוַר „oświecać”. Formy te przełożyłem jako rzeczowniki odczasownikowe. Ich podmiotem pozostają odpowiednio „nakazy JHWH” (פְּקוּדֵי יְהוָה), które wpływa znacząco na „serce” (לֵב), oraz „przykazania JHWH” (מִצְוֹת יְהוָה), które działają na narząd wzroku („oczy”, עֵינַיִם). Zależność terminów w strukturze obydwu stychów nie jest problematyczna. Radość serca przynosi prawość Bożych nakazów, a usprawnienie narządu wzroku pojawia się za sprawą jasności płynącej z przykazań²⁷⁵. W kolejnych wersetach Ps 19B psalmista podkreśli, że cały jest oświecony przez Boże pouczenia (w. 12)²⁷⁶. Aparat krytyczny milczy na temat

²⁷³ J.G. Taylor, *Yahweh and the Sun*, s. 224.

²⁷⁴ Proces solaryzacji wizerunku JHWH, czego wyrazem jest Ps 19A, miał nasilić się w okresie babilońskim, por. Briggs & Briggs I, s. 164.

²⁷⁵ Targoński sugeruje, jakoby „światło oczu” miało oznaczać witalność życia. Dokonany przez niego przekład jest jednak niedokładny, bowiem to nie oczy są źródłem światła, a przykazanie Boga, które te oczy oświetla, por. *tenże, Światłość Bożego mieszkania według pism qumrańskich w kontekście tradycji biblijnej i apokryficznej*, VV 29 (2016), s. 153.

²⁷⁶ Pojawia się tam czasownik נָהַר w formie *ni'pal participium* (נִהְרָה), który tłumaczy się na dwa sposoby: „być oświeconym”, „świecić”; lub „napominać”, „ostrzegać”, por. M. Dahood, *An Ebla Personal Name and the Metaphor in Psalm 19,11-12*, w: *Biblica* 63/2 (1982), s. 260 (260-263).

jakichkolwiek zmian w tym wersecie u późniejszych świadków tekstu hebrajskiego. Autor LXX wspomnianą parę czasowników przekłada jako εὐφραίνοντα (*preasenti activi* od εὐφραίνω) i φωτίζουσα (*preasenti activi* od φωτίζω). Termin „czysty, jasny” (בָּר) jest łączony z czasownikiem אָר jedynie w Ps 19,9 i w pozostałych miejscach BH nie zostaje zestawiony z formą *participium* (Hi 11,4; Ps 24,5; 73,2; Prz 14,4; Pnp 6,9.10). W tekstach pozabiblijnych kojarzony jest z elementem solarnym²⁷⁷. Czasownik אָר w formie *hi'pil participium* zostaje użyty jeszcze raz w księgach sapiencjalnych²⁷⁸. Autor Księgi Przysłów wskazuje na działanie Boga, który, oświecając oczy, przynosi zrozumienie rzeczywistości zarówno dla człowieka biednego oraz tego, który go uporczywie prześladuje (29,13). Terminologia, stosowana przez psalmistę, okazuje się być charakterystyczna dla warstwy kapłańskiej²⁷⁹.

Psalmista, przy pomocy zestawienia, jakiego dokonał w Ps 19,9, zrównuje światło z radością. Ten, kto poznał przykazania Boże, jest pełen radości, a sam jest rozpromieniony. Analogicznie do tego, ten, kto nie zna praw Bożych lub poznać ich nie chce, żyje w smutku, który uwidacznia się poprzez jego znużone oczy. Sugestywny język, którym posługuje się autor Psalterza, dowodzi, że miał nie tylko silne przekonanie o słuszności Bożych przykazań, ale starał się je również przedstawić jak najlepiej i sprowokować do ich przyjęcia. Utrzymuje zatem poetycki wywód, zaprezentowany w Ps 119, psalmie mądrościowym, gdzie autor biblijny skoncentrowany był na doskonałości Bożych przykazań.

²⁷⁷ M. Dahood przytacza zdanie z ugaryckiego tekstu z archiwum królewskiego: *km špš dbrt*, „jak słońce, które jest czyste” [UT 1005:2-4], por. tenże, *Psalms 1-50*, t. I, s. 123.

²⁷⁸ W przypadku Ps 119,130.135 była to forma *hi'pil imperfectum*.

²⁷⁹ J.L. Cooley, *Psalms 19*, s. 180.

III. אור w psalmicznych przedstawieniach JHWH

1. JHWH jako światło (Ps 27,1; 36,10; 76,5)

Analizy podążać będą wcześniej wytyczoną ogólną ścieżką badawczą, dzięki czemu możliwe będzie wskazanie na najbardziej możliwy czas powstania tych tekstów, co w perspektywie badań nad rozwojem idei świetlistości jest kluczowe. W moim przekonaniu także termin אור, zarówno w swojej rzeczownikowej formie, jak i występując jako czasownik, nabiera w pewnym okresie powstawania tekstów biblijnych nowego znaczenia, nie naruszając jednak wcześniejszego leksykalnego wydziwisku. Słowo to nie tłumaczy się w inny sposób, lecz służy do wyrażenia pewnej idei, którą leksykalne znaczenie terminu wspiera. Taka zmiana mogła nastąpić w okresie perskim, kiedy dualistyczne koncepcje religijne ekspandowały w obrębie Imperium Achemenidów, wywierając także wpływ na autorów biblijnych.

a. אור jako epitet JHWH (Ps 27,1)

Pierwszy z przywołanych wersetów znajduje się w Ps 27 i stanowi hymniczne wprowadzenie do całego dzieła. Dla analizy elementu świetlistości, użytego w tym psalmie, ważnym będzie, poza wskazaniem na strukturę całego dzieła, jego pochodzenie i możliwe wykorzystanie, także odniesienie do innych tekstów biblijnych. Poszukiwania możliwego wydarzenia historycznego, które mogło stać się przyczyną powstania tego dzieła lub do którego poprzez psalmiczne wezwania nawiązywał później autor biblijny, stanowi również ważny punkt w prowadzonej analizie. W modlitwie, kierowanej do Boga, podmiot sugeruje, że może dojść do próby zamachu na jego życie i wciąż ktoś nastaje na jego bezpieczeństwo (w. 3.12). Psalmista opiewa Boga za opiekę, jaką nad wołającym rozciąga, konkludując jednocześnie o losie swoich przeciwników, którzy, pomimo swojej aktywności, nie zdołali go zgładzić (w. 2). Cały psalm ma zatem charakter modlitwy błagalnej w obliczu niebezpieczeństwa, jakie czyha ze strony wrogów, mających na celu militarne unicestwienie wołającego.

Nakreślona powyżej ogólna charakterystyka Ps 27 wymaga dookreślenia w kilku ważnych aspektach. Po pierwsze, to wskazanie na możliwe wykorzystanie Ps 27, bądź to w obrzędach liturgicznych, bądź przez rojalistów w budowaniu tendencji monarchicznych w Judzie/Jehud. Pojawiały się w historii egzegezy sugestie, jakoby Ps 27 był częścią królewskiej liturgii, wykorzystywany zwłaszcza podczas koronacji²⁸⁰. Podmiotem w psalmie lamentacyjnym może być zatem król lub bliżej nieokreślony obywatel judzki wnoszący skargę u króla. Mając za świadka władcę i jego dwór kierował on swoje prośby w specjalnych inwokacjach do samego

²⁸⁰ W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 139.

Boga²⁸¹. Mógł on wypowiadać słowa psalmu lamentacyjnego w imieniu całego ludu, a czyniłby to prawdopodobnie w czasie jakiegoś święta²⁸². Sytuacją, w jakiej wypowiadałby on swoje słowa mógł być wybór i namaszczenie na władcę²⁸³. Powyższe tezy uznać należy jednak tylko za przypuszczenia, bowiem trudno jednoznacznie stwierdzić, na jaką okazję psalm mógł być przygotowany, choć niewątpliwie posiada on znamiona modlitwy królewskiej²⁸⁴.

Dlatego ważna może okazać się próba powiązania całości psalmu z konkretną historią, której bohaterem mógł być król Dawid. O takim odwołaniu świadczyć może powiązanie Ps 27 z innymi tekstami biblijnymi. Już na początku można wspomnieć o zachodzących podobieństwach między Ps 27 a psalmami: 18; 28; 62 oraz fragmentem z dzieła prorockiego, jakim jest Mi 7,8, tak pod względem tematycznym, jak i strukturalnym oraz filologicznym²⁸⁵. Umożliwi to odpowiedź na pytanie o miejsce i rolę elementu świetlistości JHWH w wersecie otwierającym całość dzieła.

Zanim jednak dojdzie do tego porównania, należy wpierw omówić treść w.1:

לְדָוִד יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׁשַׁעִי מִמִּי אֵיךָ יְהוָה מְעוֹז־חַיִּי מִמִּי אֶפְתָּח

[Psalm] dla Dawida | Boże, jesteś światłem moim i zbawieniem moim | kogo mam się lękać?
| Boże, siło mojego życia | kogo mam się bać?

Ów werset pozwala scharakteryzować Ps 27 jako pieśń pełną ufności, wygłaszaną w 1 os. l. poj., przez co psalm ten określany jest w literaturze anglojęzycznej jako *I-Psalms*, a więc indywidualna modlitwa. Świadomość opieki, jaką roztacza nad podmiotem JHWH, pozwala mu mieć nadzieję na ratunek i wyrwanie z niebezpieczeństwa, które niosą ze sobą zbliżający się wrogowie (w.2). Także inne elementy, jak odniesienia wprost do Boga, w których wybrzmiewa prośba o wsparcie i obronę (w.12), świadczą o postawie zaufania²⁸⁶. Dochodzi do

²⁸¹ Por. D. Patrick, K. Diable, *Persuading the One and Only God to Intervene*, w: "My Words Are Lovely". *Studies in the Rhetoric of the Psalms*, red. R.L. Foster, D.M. Howard Jr., s. 23.

²⁸² Por. S. Mowickel, *The Psalms in Israel's Worship*, s. 227.

²⁸³ Por. S.J.L. Croft, *The Identity*, s. 97.

²⁸⁴ Por. A.P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, t. I, s. 623. Poszukiwanym wsparciem tej tezy jest pochodząca ze starożytnych listów wasali do królów formuła „królu, mój panie”, poprzez którą nadawca wyraża swoją uległość, ale też często oddanie i zaufanie, por. R. Tomes, *I Have Written to the King, My Lord*, s. 98-99.

²⁸⁵ Zestawienie Ps 27 ze wskazanymi psalmami to nie jedyne możliwości, jakie podejmować można w ramach analiz komparatystycznych w obrębie Psalterza, bowiem podobne elementy znajdują się także w innych psalmach (np. Ps 15; 22; 23; 24; 26), por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 139.

²⁸⁶ W gatunkowo tożsamych dziełach, będących składową literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, pojawiały się również odwołania do bóstw będących światłem (Ūrī-Addu lub Adda-nūrī). R. Müller, *JHWH als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, s. 207.

przemiany wewnętrznej podmiotu lirycznego – od lęku do ufności, co może stanowić paralełę przejścia od śmierci do światła życia²⁸⁷.

Całość utworu można podzielić na dwie części:

I – hymn ku czci Boga, którego tłem historycznym są bliżej nieokreślone wydarzenia militarne (w.1-6);

II – modlitwa błagalna, w której psalmista wyraża przekonanie o bezpieczeństwie, jakie zapewnia mu ciągła obecność Stwórcy (w.7-12).

Części te różnią się pod względem nastroju podmiotu lirycznego. Istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że każda z tych części spisana została w obliczu różnych wydarzeń (trudno mówić o podwójnym autorstwie Ps 27, o czym na kolejnych stronach)²⁸⁸. Ostatnie w.13-14 to umocnienie wiary oraz zagrzewanie siebie do walki²⁸⁹.

W ramach pierwszej części wyróżnić można także mniejsze jednostki:

- a. w.1-3: psalmista w lirycznej formie oddaje zmagania z przeciwnikami, którzy, używając militarnej siły, próbowali ukrócić jego dążenia i doprowadzić go do zniszczenia;
- b. w.4-6: pragnienie psalmisty przebywania w namiocie Boga z wykorzystaniem elementów militarnych.

Ps 27 rozpoczyna się od swoistego podpisu, dzięki któremu już na wstępie analizowaną treść można by powiązać z Dawidem. Jednak podpis ów jest raczej dedykacją, o czym świadczy przyimek ה. Nie ułatwia to odpowiedzi na pytanie, czy sam Dawid jest autorem tego psalmu, ponieważ nie świadczy ona jakoby król miał wymawiać słowa Ps 27 przy jakiejś uroczystej okazji. LXX dodaje wprawdzie krótki komentarz: πρὸ τοῦ χρισθῆναι, „przed jego pomazaniem”, lecz tego rodzaju zapis nie pomaga w poszukiwaniach wydarzenia, jakie chciał uwiecznić psalmista, bowiem zanim doszło do namaszczenia Dawida na króla, spotkało go wiele niebezpiecznych sytuacji, do których psalm może się odnosić.

²⁸⁷ H. Spieckerman, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel*, s. 231.

²⁸⁸ Por. F.G. Villanueva, *The 'Uncertainty of a Hearing'. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*, s. 113-114. Mniejsze jednostki wyszczególnia C. Mandolfo, sugerując się zmianami zwrotów, pośród których wyróżnia „afirmację zaufania” (w. 1b-3.6.13), „prośbę” (w. 4-5.8-12), „inwokację” (w. 7) i „nawołanie” (w. 14), por. tenże, *God in the Dock*, s. 60.

²⁸⁹ Inną propozycją podziału może być przedstawiona przez W. Brueggemanna oraz W.H. Bellingera Jr., którzy Ps 27 dzielią w następujący sposób: w. 1-3.4-6.7-10.11-14, s. 139-141. Na dwa poematy dzieli Ps 27 A.P. Ross (w. 1-6.7-14), por. tenże, *Psalms*, s. 621; a także N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 51. Tego typu podział zainicjował już H. Gunkel, por. P.J. Botha, B. Weber, „*The Lord Is My Light and My Salvationnn*” (*Ps 27:1*): *Psalms 27 in the Litherary Context of Psalms 25-34*, *Journal of Northwest Semitic Languages* 42/2 (2019), s. 19.

Cały werset podzielić można na dwie grupy fragmentów odpowiadających sobie zarówno tematycznie, jak i w niektórych częściach także gramatycznie.

A - Boże, jesteś światłem moim i zbawieniem moim	הָיָה אֹרֵי וַיִּשְׁעֵי
B - kogo mam się lękać?	מִמִּי אֵירָא
A' - Boże, siła mojego życia	הָיָה מְעוֹז־חַיִּי
B' - kogo mam się bać?	מִמִּי אֶפְקֹד:

Części A i A' powiązane są poprzez inwokacje psalmisty kierowane do JHWH, wychwalające Go i nadające Mu konkretne epitety. Są to אֹרֵי וַיִּשְׁעֵי (A) i מְעוֹז־חַיִּי (A'). Użycie terminów w tej formie świadczy o zażyłej relacji, jaką ma psalmista z Bogiem²⁹⁰. אֹרֵי to jedyny przypadek w całej Biblii hebrajskiej, gdzie rzeczownik ten pojawia się w formie z przyrostkiem 1 os. 1. poj. Mi 7,8 posiada podobną formę אֹרֵי לִי, gdzie przyrostek dodany został do przyimka. Rzeczownik יִשְׁעֵי „zbawienie”, pojawia się ze spójnikiem וּ tylko w tym passusie²⁹¹. Wyrażenie יִשְׁעֵי יְהוָה zostaje użyte w w.9, co nieco komplikuje argumentację tym egzegetom, którzy widzą rękę dwóch niezależnych autorów w Ps 27²⁹². Ponadto, te dwa rzeczowniki jako atrybuty Boga nie są już więcej zestawiane w tekstach biblijnych. Podobną strukturę zachowuje Ps 62,8, przy czym termin אֹרֵי zostaje zastąpione tam przyrostkową formą וַיְבַרְכֵי („i moja chwała”):

Ps 62,8 על־אַלְהֵים יִשְׁעֵי וַיְבַרְכֵי צוֹר־עֵזִי מַחְסֵי בְּאֱלֹהִים

„W Bogu moje zbawienie i moja chwała, twierdza warowna i schronienie w Bogu”

Paralelnie do Ps 27,1b zachodzi zmiana w Ps 62,8b, gdzie zamiast מְעוֹז־חַיִּי („siła mojego życia”)²⁹³ użyte zostaje צוֹר־עֵזִי („skała mojej siły”). Sugeruje to, że Bóg jest najlepszym i jedynym oparciem w życiu podmiotu. Autor w Ps 62,8 pomija wyrażenia zawarte w częściach B i B' w Ps 27,1, uzupełniając za to swój tekst kolejnym epitetem JHWH: מַחְסֵי („moje schronienie”). Zbieżność obu wersetów jest intrygująca. Podobną strukturą charakteryzuje się również Ps 62,3, gdzie pojawia się wyrażenie צוֹרֵי וַיִּשׁוּעָתִי („[Bóg] moją skałą i moim

²⁹⁰ Bardzo dobrze relację, jaka prezentowana jest w psalmach tzw. *I-psalms*, ujął E.S. Gerstenberger, pisząc: “God is experienced totally in personal categories, not as an abstract power. The I-Thou relationship, so influential and precious in our whole religious heritage, has grown out of ancient family faith”, por. tenże, *Theologies in the Book of Psalms*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller, Leiden: Brill 2005, s. 610.

²⁹¹ Sam JHWH określany jest jako zbawienie wołającego w kilku innych miejscach Psalterza (Ps 18,3.47; 25,5; 27,9; 62,8), a także w pozostałych księgach biblijnych (2 Sm 22,3.47; Hab. 3,18).

²⁹² Takich wyrażen, które pojawiają się zarówno w pierwszej części (w. 1-6), jak i w drugiej (w. 7-14), jest nieco więcej (צָר, w. 2.12; לֵב, w. 3.8.14; קוֹם, w. 3.12; בָּקַשׁ, w. 4.8; חַיִּים, w. 4.13). Zestawienie tych dwóch części uwidacznia poetycki zmysł psalmisty, por. F.G. Villanueva, *The ‘Uncertainty of a Hearing’*, s. 117.

²⁹³ Termin מְעוֹז ma pozytywne konotacje najczęściej wtedy, gdy zestawiany jest z imieniem Bożym, por. J. Krawelitzki, *Gottes Macht im Psalter*, s. 99.

zbawieniem”). W obydwu psalmach pojawiają się elementy militarne, takie jak „twierdza”, a psalmista za każdym razem przeświadczony jest o stałej opiece Bożej, która nie pozwoli jego wrogom na ciemnienie go i ostateczne pokonanie. Chociaż nie ma w Ps 62 elementu świetlistości, a żadne z użytych słów nie naprowadza na ideę świetlistości JHWH, podobieństwo jest jednak wyraźne. Rzeczownik אור został zastąpiony przez inne terminy i jako jeden z grupy kilku wyrazów wykorzystywany jest jako atrybut JHWH. Do tej grupy zalicza się takie terminy jak wspomniane już אור, a także צור oraz כבוד. Podczas gdy „skała” i „światło” to rzeczowniki zmysłowo uchwytnie, to „chwała” należy już do terminów, przez które autor biblijny wyraża transcendencję Boga. Korzystając z wyobrażeń, które funkcjonowały w powszechnym użyciu, kieruje uwagę na pewną stałość, bowiem „skała” jest materiałem solidnym, a „światło” to zjawisko dostępne dla wszystkich i niezbędne do przeżycia. Przenosi jednak psalmista te dwa terminy na poziom wyższy, ponieważ zostają wprowadzone one w obręb transcendencji Boga. Światło dla psalmisty nie jest już związane z działaniem ciał niebieskich, których nie wzmiankuje ani razu w przytoczonych tekstach. Jest ono odrębną rzeczywistością, która nie potrzebuje swojego źródła, gdyż istnieje samoistnie. Wiąże się to z ideą światła, jaką przedstawia kapłański autor hymnu o stworzeniu, w którym wskazuje na nie jako niewymagające istnienia jakiegoś dodatkowego źródła (Rdz 1,4). Światło istnieje, bo istnieje i według autorów biblijnych nie potrzeba tu komentarza.

Zależności w w.1 nie zachodzą tylko pomiędzy częściami A i A' oraz B i B'. Należy zwrócić uwagę na zastosowaną aliterację w słowach אורי, אירא i אפקד. Zakłóca tę strukturę pojawienie się מעודתי, które poświadczają wszyscy świadkowie tekstualni badanego passusu. Relacja pomiędzy wzmiankowanymi terminami, które pochodzą z części A, jest jednak zauważalna. Brzmienie słów אורי i אירא jest podobne, czego nie można stwierdzić o trzecim z wymienionych wyrazów, a więc אפקד, który swoje podobieństwo do dwóch poprzednich utrzymuje jedynie poprzez posiadanie א jako pierwszej litery.

W opinii niektórych badaczy w Ps 27 nie tylko rzeczownik אור jest elementem, przez który psalmista chce wyrazić świetlistość JHWH. Skoro bowiem Bóg jest światłem, które rozświetla drogi życia autora, to od Niego też światło musi pochodzić i wiąże się to z odkryciem przez Niego Jego twarzy. Jaśniejące oblicze Boga stanie się przedmiotem badań dopiero w dalszej części niniejszej dysertacji, ale już teraz należy wspomnieć o innych możliwych rozwiązaniach, jakie stosowali autorzy biblijni, by oddać ideę świetlistości JHWH. Sformułowanie בנעם־יהוה („we wspaniałość JHWH”, w.4) ma kierować uwagę na Boże oblicze, które nie jest zakryte przed wołającym, co powoduje głębokie pragnienie oglądania JHWH w Jego świątyni.

Tymczasem termin נֶעַם pojawia się w Biblii hebrajskiej siedmiokrotnie²⁹⁴, lecz w żadnym miejscu nie jako synonim słowa אור. Konstrukcje, w których występuje ów termin, także nie sugerują świetlistości JHWH. Ponadto czasownik סָתַר „ukryć, zakryć”, nie wskazuje jakoby JHWH miał odsłaniać swoją twarz i dawać tym samym światło. Powiązanie elementów, jakich użył w w.4 i 9 psalmista, jest zbyt luźne, by mogło być interpretowane jako świetlistość JHWH i jej pewna emanacja, która objawia się w tym, że JHWH nie zakrywa swojej twarzy.

Struktura tekstu i elementy, jakich użył w tym psalmie autor biblijny, pozwalają także na zestawienie Ps 27 z Ps 18 na podstawie podobieństwa terminologicznego:

Ps 18,3	Ps 27,1
וְקִרְוֵי־יִשְׁעֵי	יְהוָה אֹרֵי וְיִשְׁעֵי
אֶחְסֶה־בּוֹ	מִמִּי אֵירָא
סְלַעֵי צוּרֵי	יְהוָה מְעוֹז־חַיֵּי
אֶחְסֶה־בּוֹ	מִמִּי אֶפְקֹד

Różnic pomiędzy tymi tekstami jest tyle samo co podobieństw. Zbieżności pomiędzy Ps 18 a Ps 27 są jednak dość spore i to nie tylko w kwestiach filologicznych, ale również tematycznych. Pytania podmiotu, jakie zawarte zostały w częściach B i B', odpowiadają hebrajskiemu wyrażeniu אֶחְסֶה־בּוֹ „położę w Nim ufność”. Bóg jest nie tylko obrońcą wołającego, ale i powiernikiem jego sprawy. Pytania „któż?”, zadawane w Ps 27,1, znajdują swoją odpowiedź także w Ps 18,3. Autorzy obu utworów kreślą podobny obraz JHWH. Zasadnicza różnica polega jednak na braku w w.3 terminu, poprzez który psalmista wyrażałby ideę świetlistości JHWH, choć w pozostałych miejscach tego dzieła takowe słowa się pojawiają (w.12-13.29). Domniemywać można, że psalmista, używając wyrażenia וְקִרְוֵי־יִשְׁעֵי (Ps 18,3, „korono zbawienia”) wskazywał na wygląd księżyca po jego pojawieniu się na nieboskłonie w noc nowiu. Wtedy element świetlistości pojawiłby się nie tylko w Ps 27,1, ale także w 18,3. Brakuje tu jednak jasnych przesłanek, by uznać tą hipotezę za właściwą.

Kilka powiązań tekstualnych z innymi fragmentami można zauważyć, lecz nie są one decydujące dla zawartości rozpatrywanego terminu głównego²⁹⁵.

²⁹⁴ Ps 27,4; 90,17; Prz 3,17; 15,26; 16,24; Zach 11,7.10.

²⁹⁵ Ps 56 jest kolejnym tekstem, który posiada te same wyrażenia, co Ps 27, i w którym psalmista ponownie w poetycki sposób oddaje dramatyczną sytuację Dawida. Ps 56 zawiera trzykrotnie czasownik נָרַע („bać się”, w. 4.5.12), w formie *qal imperfectum*. Brakuje tu jednak powiązań między tymi tekstami w postaci elementu świetlistości, co nie wyklucza jednak bliskości tematycznej tych psalmów oraz tego, że mogą stanowić liryczną formę pamięci historycznej. Podobieństwo strukturalne zauważalne jest również pomiędzy Ps 27 a Ps 86, por. F.G. Villanueva, *The 'Uncertainty of a Hearing'*, s. 120-121. W historii egzegezy rabinicznej wysuwano również propozycję zestawienia Ps 27 z historią walki Dawida z Goliatem, jaką przedstawiono w 1 Sm 17. Tylko niektóre

Ważniejsza jest odpowiedź na pytanie o wydarzenie, do którego może odwoływać się autor Ps 27. Chociaż odniesienie do cyklu Dawid-Akisz (1 Sm 29-30) nie jest całkowicie oczywiste, jednak niektóre elementy pozwalają stwierdzić, że sytuacja zagrożenia, jaką wspomina psalmista, to właśnie historia opisana w jednym z ostatnich rozdziałów Pierwszej Księgi Samuela. Dawid, odesłany przez Akisza (1 Sm 29,6-7), skierował się wraz ze swoim oddziałem do Siklag, które wcześniej podarował mu król filistyński (27,5-6). Podróż była pierwszym krokiem ku objęciu panowania nad tym miastem. Wcześniej autor biblijny nie wspomina, jakoby syn Jessego miał przebywać w tym mieście. Pomija tę informację, choć z 30,5 wynika, że Dawid już wcześniej zaanektował to miasto, lokując w nim swoją rezydencję, o czym świadczy obecność jego dwóch żon, Achinoam i Abigail. Przeniesienie rezydencji do nowego miasta godne jest odnotowania, chociaż autor biblijny wspomina jedynie, że z Siklag Amalekitici uprowadzili żony Dawida oraz innych mieszkańców miasta, ich żony i dzieci (w.2.5). Ps 27,1-3 mogą stanowić również reminiscencję fragmentu 1 Sm 30,6-9 o wielkiej odwadze Dawida w zażegnaniu niebezpieczeństwa, jakie zagrażało mu ze strony jego pobratymców (w. 6) i rozpoczęciu pościgu za Amalekitami. Niepewność, jaka towarzyszy zestawieniu Ps 27 z 1 Sm 30 wynika z faktu, że teksty te nie posiadają wyraźnych, wzajemnych paraleli, jak to było w przypadku Ps 18 i 2 Sm 22. Brakuje również elementu świetlistości w 1 Sm 30. Obecnie nie jest możliwe wskazanie na wydarzenie z życia Dawida, o którym miałby w poetycki sposób wyrażać się psalmista.

Poszukiwania podobnej formy rzeczownika אור, użytej w Ps 27,1, doprowadzają do wersetu Mi 7,8. Zbieżność tekstów zauważalna jest w oparciu o formułę לאלהי ישעי („Bóg, mój zbawca”, Mi 7,7). Podobnie do psalmisty prorok widzi w Bogu nadzieję zbawienia, określając Go w podobny sposób. W tekście prorockim wizja świetlistości JHWH zostaje zaakcentowana znacznie mocniej niż w Ps 27. Fragment ów brzmi następująco:

אֶל־תִּשְׁמְחֵי אֲבֹתַי לִי כִּי נִפְלֵתִי קָמְתִי כִּי־אֲשׁוּב בַּחֹשֶׁךְ הָיָה אֹר לִי

„Nie będziesz śmiać się ze mnie, nieprzyjaciółko moja, kiedy upadłam, to powstanę, i kiedy zamieszkać w ciemności, JHWH będzie moim światłem”

z elementów tych fragmentów odpowiadają sobie wzajemnie (Ps 27,2=1 Sm 17,16; Ps 27,2=1 Sm 17,44; Ps 27,2=1 Sm 17,49), por. A. Cooper, *Some Aspects of Traditional Jewish Psalms Interpretation*, s. 260. Ps 27 analizowany może być także w zestawieniu z Ps 31, bowiem w strukturze koncentrycznej, w której centrum stoi Ps 29, te dzieła stanowią jedną parę, por. P.J. Botha, B. Weber, „*The Lord Is My Light and My Salvationnn*”, s. 35. W relacji do Ps 27,1 pozostaje Ps 31,17, a elementem łączącym te dwa wersety jest termin אור. W Ps 31,17 występuje on jednak nie w formie rzeczownikowej, jak w przypadku obecnie omawianego passusu, lecz w formie czasownikowej (*hi`pil imperativus*).

Narracja, prowadzona przez proroka, wypowiadającego się w imieniu Syjonu, jest niemal identyczna z wołaniem psalmisty z Ps 27. W obydwu przypadkach główni bohaterowie stoją przed niebezpieczeństwem, chociaż ma ono odmienne źródło. Sytuacje, w jakich się znaleźli, stwarzają niezidentyfikowane niebezpieczeństwo zarówno dla Dawida, jak i istnienia Jerozolimy²⁹⁶, miejsca Bożego zamieszkania. W obu przypadkach mówi się także o wrogu, którego nie można zidentyfikować. Analiza w.8-9 pozwala dostrzec, w jaki sposób w tekście prorockim połączone zostały w pary kolejne elementy. Wołanie Pani Syjonu, figury symbolizującej pozostałą część wygnańców z Judy²⁹⁷, i odwołanie się do „nieprzyjaciółki mojej” (אַיִבָּתִי, w. 8), rozpoczyna krótką sekcję Mi 7,7-10²⁹⁸. Zaraz po tym następuje szereg wyliczeń: וַיִּפְּלֵתִי i קָמַתִּי („upadłem i powstanę”), אֹר i חֹשֶׁךְ („ciemność” i „światło”, w. 8), הִטָּאתִי i זָעַרְתִּי הָיָה („zgrzeszyłam” i „oburzenie Boga”, grzech-gniew), וְעַשָׂה מִשְׁפָּטִי i יָרִיב רִיבִי („On opowiada się po mojej stronie” i „wyegzekwuje sprawiedliwość dla mnie”, wstawienictwo-sprawiedliwość), אֲרָאָה בְּצַדִּיקָתוֹ i יוֹצִיאֵנִי לְאֹר („wyprowadzi mnie do światła”²⁹⁹ i „będę oglądać Jego prawość”, światło-zbawienie, w. 9). Nie wszystkie zestawione ze sobą terminy stoją w opozycji do siebie. Niektóre pary zachowują pewien ciąg logiczny wydarzeń (np. „upadłam i powstanę”). Najważniejsza pozostaje jednak kwestia światła. W w.8 to JHWH jest określony jako światło dla człowieka, „moje światło”, gdzie prorok posłużył się sformułowaniem אֹר לִי. Widoczna jest zatem zmiana morfologiczna względem formy rzeczownika אֹר, użytej w Ps 27,1, chociaż znaczeniowo są one tożsame. JHWH wprost nazwany jest światłem, dzięki któremu przebywający w ciemnościach człowiek jest w stanie z nich się wydostać. Ciemność ogarniająca Syjon to metafora sytuacji społecznej, do której doprowadziło odejście od Boga i liczne występki, wspomniane w Mi 7,1-6.

O jakiej jednak sytuacji prorok wspomina w końcowej fazie swojego dzieła? Niektórzy badacze wskazują na czas po złupieniu Samarii w 722 r.³⁰⁰. Skierowanie mowy do repatriantów z północy i odezwa pełna nadziei na odbudowanie Syjonu to raczej dwie wykluczające się kwestie. Proponowana jest również późniejsza datacja na okres powygnaniowy (4,1-4.6-8;

²⁹⁶ Domniemanie, iż w Mi 7 prorok lamentuje nad losem Jerozolimy i sytuacją, w jakiej znaleźli się mieszkańcy miasta, opiera się o Mi 1,5, który staje się werselem programowym dla całej księgi Micheasza.

²⁹⁷ Por. W.E. Glenny, *Micah. A Commentary Based on Micah in Codex Vaticanus*, s. 196.

²⁹⁸ Jest to jedynie część większej partii tekstu (Mi 7,7-20). Wydzieliłem ją w oparciu o zmianę, jaka następuje w w. 11, kiedy to „Pani Syjonu” z wygłaszania mowy przeciw swojej nieprzyjaciółce przechodzi do kreślenia wizji przyszłości, gdy mury Jerozolimy i całe miasto zostanie odrestaurowane (w. 11), co stanie się powodem zdumienia dla wszystkich narodów (w. 16). P.P. Jenson nazywa ów wydzieleny przeze mnie fragment „pieśnią nadziei”, por. tenże, *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary*, s. 183.

²⁹⁹ LXX posiada w tym miejscu czasownik φωτισω, który tłumaczyć można jako „oświecenie intelektualne, instruowanie, poznawanie z prawdą, odkrywanie tego, co jest zakryte”, por. W.E. Glenny, *Micah*, s. 201.

³⁰⁰ Por. P.P. Jenson, *Obadiah, Jonah, Micah*, s. 97; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 140-142.

7,8-20). Datacja ta wynika z nieco odmiennej charakterystyki wskazanych fragmentów całego dzieła, a część 7,8-20 ma strukturę typową dla tekstów sakralnych, stąd istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że ów tekst wykorzystywany był w liturgicznych obrzędach³⁰¹. Ostateczna redakcja mogła zatem przypaść na okres powygnaniowy, kiedy to autor księgi odwoływał się do starszych tradycji, dołączając do nich nowe partie tekstu, w których zawierał przesłanie pełne nadziei na lepszą przyszłość. Idylliczne obrazy nowej rzeczywistości mogły powstać wraz z nadejściem *Pax Persiana* i pojawieniem się odpowiednich warunków na rekonstrukcję wydarzeń, wyciągnięcie wniosków z dotychczasowych działań i przedstawienie wskazań na przyszłość. Tekst księgi był zapewne niejednokrotnie modyfikowany, na co wskazuje trudność w określeniu, który fragment traktuje o jakim wydarzeniu historycznym³⁰². Ponadto, wskazywanie na Asyrię jako na jeden z narodów, który zostanie włączony w granicę oddziaływania Judy (Mi 7,12), nie musi oznaczać, że tekst został spisany, kiedy Asyryjczycy prowadzili agresywną politykę wobec Izraela i Judy. Wspomnienie na Asyrię może być podjęte z perspektywy czasu – nawet odległego – i stanowić figurę retoryczną, która jest dla autora biblijnego niezbędna w budowaniu mitu panizraelskiego, w ramach którego prezentuje on postawę pełną nadziei na odzyskanie utraconej pozycji. Wydaje się również niemożliwe, by autor ten wskazywał na Asyrię jako na lennika Judy w czasie, gdy była ona w okresie największego rozkwitu.

W w.9 światło łączy się ze zbawieniem, kiedy prorok wskazuje, że „będzie oglądać zbawcze Jego [Boga] dzieła” (אָרְאָה הַבְּצֻדָּתוֹ). Sytuacja, w jakiej znalazł się Syjon, domaga się poprawy postępowania mieszkańców Jerozolimy. Prowadzenie Syjonu do światła może symbolizować zmianę warunków polityczno-społecznych. Przyczyn należy doszukiwać się w ponownym skierowaniu do Boga oraz w okazanej przez Niego łaskawości i wsparciu w trudnym czasie. Termin אור, użyty w Ps 27,1 i Mi 7,8, pojawia się w odmiennych kontekstach, lecz zasadniczo dotyczy tego samego: to w Bogu jest światło, będące nadzieją człowieka zniewolonego przez nieprzyjaciół lub społeczności zgromadzonej wokół Syjonu, której sytuacja chwilowo jest dramatyczna. Ten sam problem pojawia się podczas próby wskazania na wydarzenie historyczne, które w poetycki sposób opisuje autor biblijny w Ps 27.

Idea świetlistości JHWH, wyrażona terminem אור, może być związana z ideologią królewską, propagowaną przez autora Ps 27. Najważniejsze, że termin אור zaliczyć można do

³⁰¹ Pierwszym z badaczy, który wskazał na możliwość wykorzystania Mi 7,7-20 w liturgicznych celebracjach, był H. Gunkel, por. B. Reicke, *Liturgical Traditions in Mic. 7*, HTR 60 (1967), s. 349. O możliwym wykorzystaniu Mi 7,7-20 w liturgicznych celebracjach pisze także P.P. Jenson, *Obadiah, Jonah, Micah*, s. 97-98.

³⁰² Por. P.P. Jenson, *Obadiah, Jonah, Micah*, s. 101.

grupy epitetów wskazujących na transcendencję Boga. Chociaż אור jest stworzone, istnieje samoistnie. Połączenie światła i zbawienia to interesujący model w teologii starotestamentalnej, który pojawia się w Psalterzu często, a Ps 27,1 jest jednym z przykładów na użycie tej pary terminów³⁰³. Dodatkowo, pojawienie się podobnej formy rzeczownika אור w Mi 7,8, tekście powstałym prawdopodobnie w okresie powygnaniowym, dowodzi, że idea łączenia elementów świetlistości z nadzieją na przywrócenie stabilizacji w Judzie była rozpowszechniona i zainteresowani byli nią nie tylko autorzy psalmów. Powrót do stabilizacji możliwy był pod warunkiem wystąpienia sprzyjających warunków zewnętrznych, a takie umożliwiał okres perski. W tym to czasie możliwy był rozwój tendencji monarchicznych, co mogło skutkować przywróceniem rządów dynastii Dawidowej, o czym wspomina wcześniej prorok Micheasz (Mi 5,1-5), a psalmista podkreśla, kiedy wskazuje na stałą opiekę JHWH nad swoim pomazańcem (Ps 27,1).

b. Bóg źródłem światłości (Ps 36,10)

Podobnie jak w przypadku Ps 27, tak i w Ps 36 pojawiają się trudności ze wskazaniem możliwego wydarzenia z życia Dawida, które autor biblijny przybliżył w poetycki sposób. Mimo przejrzystości struktury występują również przeszkody w określeniu czasu powstania tego dzieła. Natomiast kolejne części tekstu, które można wyszczególnić w oparciu o różne kryteria, dają się gatunkowo dokładnie określić. Nie ma jednak pewności co do celu kompozycji psalmu³⁰⁴.

Psalmista nie informuje, że miał być ciemiężony przez swoich wrogów, chociaż poświęca im nieco uwagi (w.2-5), ale czyni to dla wskazania kontrastu, jaki występuje pomiędzy złoczyńcami a człowiekiem pobożnym i oddanym Bogu. Cały psalm można zatem podzielić na cztery części³⁰⁵:

³⁰³ Zob. Ps 31,17; 44,4; 80,4.8.20. Pojawia się tam jednak użycie terminu אור w formie czasownikowej, to jednak nadal zachowuje się podobny sens tego teologicznego sformułowania.

³⁰⁴ Z racji wezwań do JHWH o wsparcie, jakie kierował psalmista, Ps 36 mógł być recytowany w świąteczny dzień intronizacji króla, por. M.R. Hauge, *Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms*, s. 48.

³⁰⁵ Egzegeci skupiają się na trzyczęściowym podziale, nie wydzielając wprowadzenia jako osobnej części (w.1), por. B. Janowski, „*Bis an dem Himmel reicht deine Güte*” (Ps 36,6). Zum Thema „*Gott und Raum*” in den *Psalmen*, w: *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*, s. 200; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 154; A. Weiser, *I Salmi 1-60.*, s. 319; G. Barbiero, *Il Regno di JHWH e del suo Messia. Salmi Scetti dal Primo Libro del Saltiero*, s. 149-150; G. Ravasi, *Il Libro del Salmi*, I, s. 649 i 652; A.P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, s. 782; E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, s. 223. Istnieją również propozycje podziału na dwie części: w. 2-5 i w. 6-13, J. Schnooks, „*Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel Bergen*” (Ps 36,8). *Jüdische und christliche Lektüren von Ps 36*, w: „*Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer*”. *Interreligiöse Hirzonte in den Psalmen und Psalmenstudien*, red. Ch. Frevel, s. 308.

- a). wprowadzenie (w.1)
- b). skarga na bezbożnego (w.2-5)
- c). hymn o Bożej mocy i łaskowości (w.6-10)
- d). pieśń o klęsce wrogów (w.11-13)

Podczas gdy druga i trzecia część pozostają ze sobą w relacji kontrastu pomiędzy obrazem niegodziwców i pobożnych, wieńczący dzieło upadek niegodziwców staje się przedmiotem dywagacji³⁰⁶. Dokładna lektura w.12-13 pozwala jednak na stwierdzenie, że psalmista na tle porażki bezbożnych widzi wartość życia zgodnego z przykazaniami Bożymi.

Ps 36 rozpoczyna się od dedykacji „dla sługi JHWH, dla Dawida” (לְעֹבֵד יְהוָה לְדָוִד, w. 1), przez co psalm klasyfikowany jest często jako królewski³⁰⁷. Nie jest jednak do końca pewne, przy jakich okazjach wykorzystywano ów psalm. Dopiero w trzeciej części pojawiają się możliwe nawiązania do świątyni, choć ich analiza nie przynosi odpowiedzi na pytanie o sposób wykorzystania psalmu³⁰⁸. Również jego różnorodność gatunkowa nie pomaga w poszukiwaniu odpowiedzi. Każda z wydzielonych części może być scharakteryzowana w inny sposób. W części pierwszej przeważają elementy mądrościowe, w drugiej hymn pochwalny, a część końcowa to fragment łączący elementy poprzednich sekcji. Dlatego zmiana nastawienia autora jest zauważalna. Rozpoczyna on od nagany skierowanej do bezbożnych, których postawę przedstawia jako haniebną i niegodną (w.2-5), po czym natychmiast przechodzi do ogłaszania chwały Bożej (w.6). Wieńczy swój wywód imperatywem, skierowanym do Boga, dzięki któremu może ustrzec się zagrożenia, jakie płynie ze strony niegodziwców (w.11-13). Obraz człowieka niegodziwego (w.2-5)³⁰⁹ nie odpowiada wprost opisowi wspaniałości Boga

³⁰⁶ Por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 178. M.R. Hauge zauważa odrębność w. 13 od ostatniej wyszczególnionej części, por. tenże, *Between Sheol and Temple*, s. 48. P. van der Lugt dzieli Ps 36 na dwie główne części, w ramach których wydziela mniejsze sekcje, por. tenże, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry (I)*, s. 360.

³⁰⁷ J. Day, *Psalms*, s. 38. Ps 36 jako psalm lamentacyjny charakteryzuje S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship*, t. II, s. 131; M.R. Hauge, *Between Sheol and Temple*, s. 49. P.C. Craigie i M.E. Tate przywołują w sposób ogólny dotychczas pojawiające się propozycje klasyfikacji Ps 36 jako indywidualnej lub narodowej lamentacji albo poezji mądrościowej, por. ciż, *Psalms 1-50*, s. 290. Przeciwny uznaniu Ps 36 za mowę Dawida lub psalm królewski jest E.S. Gerstenberger, por. tenże, *Psalms*, s. 154.

³⁰⁸ Być może było ono recytowane podczas liturgicznych obchodów Święta Namiotów, podobnie jak to miało miejsce z Ez 47 i Za 14. Zbieżne z tymi tekstami słowa wypowiedział Jezus przy okazji debaty ze swoimi żydowskimi przeciwnikami, co czyni właśnie w trakcie obchodów tego świątecznego dnia (J 7,11-53).

³⁰⁹ Tę część C.C. Broyles nazywa „lamentacją przeciwko wrogom” (*lamentation against foes*), co odróżnia ją od powtarzanej często nomenklatury mądrościowej, por. tenże, *Psalms Concerning the Liturgies of Temple Entry*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., s. 270. C. Briggs jest zdania, że nie można w tym przypadku mówić o wrogach narodowych (*enemies of the nation*), ale o grzesznikach (*wicked men among people*), por. Briggs & Briggs I, s. 315.

(w. 6-11), który jest nieco dłuższy. Prezentacja JHWH posiada elementy mitologiczne, będące częścią wyobrażeń o bóstwach w systemach religijnych starożytnego Bliskiego Wschodu. Ta część Ps 36 stanie się przedmiotem wnikliwszej analizy, bowiem to właśnie tu znajduje się element, poprzez który psalmista chce wyrazić ideę świetlistości Boga w w.10:

כִּי־עֲמֵד מְקוֹר הַיַּיִם בְּאֵוֶרֶךְ נְרָאָה־אוֹר

(a) *Gdyż u Ciebie jest źródło życia* | (b) *w Twoim świetle oglądamy światło*

W.10 wieńczy drugą sekcję, a użycie partykuły „gdyż” (כִּי) łączy go z poprzedzającym wersem. Warte podkreślenia jest płynne przejście z 2 os. l. mn. na 1 os. l. mn., przez co omawiany werset można uznać za uzasadnienie przekonania o wspaniałości JHWH. Pewna zależność pojawia się między czasownikami „nasycać”, „poić” (רָוַה, w.9a, וַיִּרְוֶנּוּ) w *qal Imperfectum* 3 os. l. mn. oraz „widzieć” (רָאָה, w.10b, נְרָאָה) również w *Qal Imperfectum* 1 os. l. poj., posiadających zbliżone rdzenie. Czasownik „nasycać”, „poić” (רָוַה) pojawia się tylko raz w całej Biblii hebrajskiej we wzmiankowanej formie: [בְּנֵי אֲדָם, „synowie ziemi”, w.8] „są napojeni w pełni”. Chodzi o pełnię łask, jakimi Bóg obdarza człowieka, co psalmista porównuje z ugaszeniem pragnienia i obdarzeniem spragnionego odpowiednią ilością płynów. W podobny sposób wyraża się wzmiankując światło, którego pełnię człowiek oglądać może w Bogu. Przeciwnością tego stanu rzeczy może być niemożność ujrzania światła przez człowieka jako metafora zejścia do otchłani, w której nie dostąpi widzenia Boga (Ps 49,20). On światło objawia, bo sam jest światłem oraz jego źródłem. Podobnie jak poprzez obdarowanie wodą, tak i przez światło JHWH podtrzymuje życie wiernych mu ludzi³¹⁰. Używając sformułowania „w twoim świetle” (w.10, בְּאוֹרְךָ, przyimek בְּ, rzeczownik אוֹר oraz sufiks 2 os. l. poj. ךְ) psalmista sugeruje, że tylko w świetle Boga człowiek jest zdolny do oglądania prawdziwego światła. Dzięki pełni światła człowiek nie może zbłądzić i obawiać się przeciwności, bowiem jego drogi życia całkowicie będą oświetlone całkowicie. Być może jest to światło pochodzące ze świątyni, gdyż omawiane sformułowanie zestawiać można z בְּיַתְּךָ, „w twoim domu” (w.9a)³¹¹. Mowa o świątyni, w której psalmista prawdopodobnie przebywa. Być może należał on do świątynnego zespołu, który dbał o liturgiczne przygotowanie³¹². W takim razie strumienie łask nie są wyimaginowane lub transcendentne, lecz czymś namacalne, co daje świątynnej kadrze możliwość utrzymania się i korzystania z otrzymanych dóbr materialnych. Sama świątynia jest

³¹⁰ J. Krawelitzki, *Gottes Macht im Psalter*, s. 231.

³¹¹ Podobnie sugerują też W. Brueggemann i W.H. Bellinger Jr, wskazując na wyrażenia „ludzie chronią się w cieniu Twoich skrzydeł” (w. 8b) i „sycą się obfitością Twojego domu” (w. 9a), poprzez które psalmista miałby oddawać swoją obecność w świątynnym przybytku, por. ciż, *Psalms*, s. 178.

³¹² S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, t. II, s. 89.

miejszem bezpiecznym, w którym dominuje światło Boga i staje się schronieniem, w odróżnieniu od miejsca, w którym przebywają niegodziwcy i wrogowie³¹³. Jest też to miejsce, w którym człowiek „doświadcza najintensywniejszej formy bliskości z Bogiem”³¹⁴. Oprócz światła, które kieruje uwagę na świątynię i przebywanie psalmisty w jej obrębie, pojawiają się też inne elementy, będące wskazówką sugerującą, że recytacja Ps 36 mogła odbywać się w sakralnym obiekcie. Skrzydła JHWH, których właściwości ochronne opiewa autor biblijny (w.8b), mogą oznaczać cheruba, znajdującego się wewnątrz świątyni³¹⁵. Interesujący jest kontrast pomiędzy motywem cienia (w.8) i światła (w.10), a obydwie te rzeczywistości pochodzą od JHWH i mogą dotyczyć właśnie świątyni³¹⁶. Ważną sugestię poczynił G. Ravasi, pisząc, że widzenie światła Bożego umożliwia człowiekowi uczestnictwo w celebracjach liturgicznych w sanktuarium³¹⁷.

Struktura w.9 i 10 oparta została zatem o schemat ABB'A', gdzie:

w.9: A - יִרְנֶנּוּ מִדְּשֵׁן בְּיַתְד־

B - וְנַחַל עֲדָנֶיךָ תִּשְׁקֶמֶן

w.10: B' - כִּי־עֲמֻמָּה מְקוֹר חַיִּים -

A' - בְּאוֹרְךָ נִרְאָה־אוֹר -

Z powyższego wynika, że w.10a jest kontynuacją myśli zawartej w w.9b³¹⁸. Termin „sucha dolina”, „wadi” (נַחַל) stoi w bliskiej relacji ze słowem „źródło” (מְקוֹר). Obydwa te wyrazy związane są z wodą i jej nurtem. LXX posiada w tym miejscu termin χεῖμάριον, który tłumaczy się jako „wąwóz, jar, przełom”, stąd Bóg niejako wypełnia swoją „wspaniałością”

³¹³ Aspekt „lokalności” (*locality*) odkrywa M.R. Hauge, por. tenże, *Between Sheol and Temple*, s. 54. Sugestia tego badacza jest na wskroś ciekawa, choć brakuje w w. 13 wyrażenia, które koncentrowałoby uwagę czytelnika na miejscu, w którym przebywają niegodziwcy. Wątpliwości pomaga rozwiązać komentarz E.S. Gerstenbergera, który zauważa, że intencją psalmisty mogło być wskazanie na sanktuarium jako miejsce schronienia, a kiedy pojawia się brak takowego, wtedy rolę tę spełnia spotykająca się wspólnota, por. tenże, *Psalms*, s. 157.

³¹⁴ B. Janowski, „*Bis an dem Himmel reicht deine Güte*”, s. 205.

³¹⁵ Zauważalne są powiązania pomiędzy Ps 36 a Ps 89, a drugi z tych psalmów występuje w kontekście procesji świątynnej C.C. Broyles zauważa dodatkowo zależność pomiędzy przymiotami: „sprawiedliwość” (מִשְׁפָּט, צְדָקָה), Ps 36,7=89,15), które psalmista odnosi do Boga, por. tenże, *Psalms Concerning the Liturgies of Temple Entry*, s. 271.

³¹⁶ J. Schnooks, „*Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel Bergen*”, s. 314-315; Janowski, „*Bis an dem Himmel reicht deine Güte*”, s. 205.

³¹⁷ „L'unica cosa che per ora vorremmo ricordare è il suo riferimento cultico: «vedere la luce del volto di Dio» è accedere al culto per accogliere la risposta benefica ed oracolare di Dio”, por. G. Ravasi, *Il Libro del Salmo I*, s. 654.

³¹⁸ B. Janowski wskazuje również na opozycję, jaką stanowi w. 10 do w. 5. Swoją obserwację opiera o pojawiające się w tekście motywy, nie odnosząc się do struktur gramatycznych wzmiankowanych wersetów, por. tenże, B. Janowski, „*Bis an dem Himmel reicht deine Güte*”, s. 205.

(יָצַק) miejsca, do których dociera. W w.9b psalmista używa czasownika „pójć”, „dać pójć” (הִקְפִּי, *hip 'il imperfectum*) i jest to w Biblii hebrajskiej jedyny przypadek użycia go w tej formie. Bóg nasycy „synów ziemskich” wodą życia, bo w nim jest jej źródło. Życie po raz kolejny zostaje zestawione ze światłem³¹⁹. Autor biblijny prezentuje interesującą teologię, wskazując na JHWH jako źródło zarówno życia, jak i światła. Światło staje się zatem synonimem życia i bez niego niemożliwa staje się egzystencja.

Uderza podobieństwo w.9-10 do J 8,12³²⁰. Jezus jak Bóg, pozostaje źródłem prawdziwego życia. Passus ten pozostaje w szczególnej relacji z Ps 36,10. Wyrażenie *ó κόσμος* skojarzyć należy z podanym wcześniej przez psalmistę meryzmem *הַבְּהֵמָה וְהַבְּחַיִּים* („ludzie i zwierzęta”, w.7c). Jakkolwiek LXX Ps 35,10 nie notuje czasownika ruchu *ἀκολουθεώ*, jednak powiązanie pomiędzy „chodzeniem” a „widzeniem” (*οραω*) jest zrozumiałe. Nie można chodzić nie widząc, co znajduje się na drodze. Jeśli autor Ewangelii nie korzystał z psalmu, to znał motyw pełni życia, która pochodzi od JHWH, oraz światła jako istoty Boga. Samego Jezusa w prologu do Ewangelii nazywa światłem (J 1,4). W perspektywie przytoczonych fragmentów z Ewangelii Janowej można stwierdzić, że Ps 36 był odczytywany przez starożytnych chrześcijan jako psalm o świątyni. Dotyczą one samego Jezusa, który wypowiada je przebywając w świątyni (J 8,20). Towarzyszy temu wskazanie na Jezusa jako na potomka Dawidowego (J 7,42), przez co fragmenty psalmu wykorzystywane były w późniejszej tradycji chrześcijańskiej w uzasadnianiu dynastycznej tożsamości między synem Jessego a synem Marii.

Związek Ps 36,10 z niektórymi passusami z Ewangelii Janowej nie jest jedynym przykładem intertekstualności badanego motywu, gdyż pojawia się on również we fragmentach z ProtoIzajasza³²¹. Między czwartą Ewangelią a fragmentami z Księgi Izajasza istnieje

³¹⁹ W poetycki sposób ujął to A. Weiser, pisząc: „Come tutto vive della sua luce e del suo calore, come il fiore si apre ai suoi raggi e ad esso si sviluppa, così è della «luce» di Dio, lo splendore celeste (kabod) della sua presenza, in cui la vita dell'uomo si sviluppa, gioiosamente prospera, riceve senso e chiarezza, forza e sostegno.”, por. *I Salmi 1-60*, s. 323-324.

³²⁰ W działaniu Jezusa i w słowach przez Niego wypowiedzianych zauważyć można pewną konsekwencję ewangelisty, który podąża kolejnymi znakami Bożej obecności podczas wędrówki Izraela przez pustynię do ziemi obiecanej. W J 6 pojawia się motyw manny z nieba (Wj 16), w J 7 występuje symbol wody dającej życie (Wj 17,1-7), a w J 8 ewangelista odnosi się do ognistego filaru, który podążał przed karawaną Izraelitów, oświecając im drogę do Kanaanu. Zatem, jak sugeruje M.B. Spaulding, w Jezusie objawia się w pełni obecność Boża, którą prezentuje sam Zbawiciel w kolejnych sformułowaniach przez siebie wypowiedzianych, przywołując w dyskusji ze swoimi przeciwnikami znane im doskonale symbole starotestamentalne, por. tenże, *Commemorate Identities. Jewish Social Memory and the Johannine Feast of Booths*, s. 140.

³²¹ W Księdze Psalmów Ps 84 i Ps 140 również można zestawzić z Ps 36. Psalmy te zawierają motyw świątyni, por. M.R. Hauge, *Between Sheol and Temple*, s. 50-51. Relacje pomiędzy tymi dziełami nie są przeze mnie analizowane z racji niewystępowania idei świetlistości JHWH. Wprawdzie w Ps 84,12 pojawia się motyw słońca w odniesieniu do Boga, jednak nie ma on ostatecznie wpływu na ideę świetlistości Boga. Na wspólne elementy, jakie zawarte

zależność opierająca się o pewien geograficzny rodowód Jezusa, do którego nawiązują Jego żydowscy przeciwnicy sugerując, że z Galilei nic dobrego nie wyszło (J 1,46), tak Ps 36,10 utrzymuje podobieństwo do Iz 9,1, w którym pojawia się zwrot: „zobaczą światłość wielką” (רָאוּ אֹרֶךְ גְּדוֹלָה). Kontekst wersetu to tzw. królewska pieśń koronacyjna (Iz 8,23-9,6)³²² lub królewski psalm dziękczynny³²³. Ważny jest czas powstania tego passusu, w którym autor biblijny obwieszcza nadejście wspaniałego władcy, upragnionego przez ciemny lud, niosącego światło tym, którzy dotychczas przebywali w ciemności. Wśród propozycji egzegetów wydaje się przeważać opinia, że ów fragment pochodzi z okresu asyryjskiego i stanowi opozycję do politycznych zapędów władców Imperium Asyryjskiego. Komentarza wymaga jeszcze datacja tekstu Izajaszowego. Niektórzy badacze wyrażają przekonanie, że passus Iz 9,1-6 nie pochodzi z okresu asyryjskiego, lecz jest znacznie późniejszy, być może z czasów wygnania lub z okresu powygnaniowego³²⁴. Jeśliby uznać tę propozycję datacji omawianego tekstu za właściwą, pozwala to na konstatację twierdzenia, iż Ps 36,10 również pochodzi bądź to z okresu babilońskiego lub z czasów panowania dynastii Achemenidów. Tak zbieżne ze sobą teksty, w których prezentowana jest idea świetlistości, będąca składową ideologiczną narracji, raczej nie mogły powstawać w różnych i odmiennych od siebie środowiskach oraz różnych okolicznościach społeczno-politycznych.

Powstaje pytanie, czy w tym hymnie prorok zapowiada powstanie wielkiego monarchy³²⁵, czy też mowa jest o początku królowania JHWH³²⁶. Tą drugą opcję sugeruje J. Goldingay, wskazując, że trudno doszukiwać się paraleli w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, w której to król nazwany byłby „Bóg mocny” (Iz 9,5)³²⁷. Tak oryginalna tytulatura nie musi jeszcze oznaczać, że przyszły król, którego panowanie zapowiada Izajasz, uznawany jest za

zostały w Ps 5; 15; 24; 26; 28; 36 zwraca uwagę C.C. Broyles, zaznaczając przy okazji, że żaden z wymienionych psalmów nie może zostać określony jako lamentacyjny, por. tenże, *Psalms Concerning the Liturgies of Temple Entry*, s. 253. Powiązania Ps 36 z Ps 49 i 73 widzi G. Ravasi, pisząc o zmianie położenia psalmisty: „Il Sal 36, perciò, si imparenta con Sal 49 e 73 e come quelli, dopo un'incursione pessimistica nel terreno del male e della perversione, si placa nella serenità della meditazione e della fede”, por. tenże, *Il Libro del Salmi I*, s. 651.

³²² B.S. Childs, *Isaiah*, s. 79.

³²³ M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, s. 178.

³²⁴ J.J. Collins, *Isaiah 8:23-9:6 and Its Greek Translation*, w: *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila, J. Jokiranta, s. 205.

³²⁵ M. Byrne sugeruje, jakoby w Iz 9,5 prorok nie wspominał o narodzinach przyszłego władcy, lecz podkreślał legitymizację jego rządów, kiedy ów monarcha przejmował panowanie, por. tenże, *The Influence of Egyptian Throne Names on Isaiah 9:5. A Reassessment of the Debate in Light of the Divine Designations in the Book of Isaiah*, w: *A Land Like Your Own: Traditions of Israel and Their Reception*, red. J.M. Silverman, A. Daughton, s. 87-88. Nie odnosiłby się Izajasz do przyszłych wydarzeń, lecz komentował te, których był świadkiem. To interesująca sugestia, bowiem podkreśla inne znaczenie czasownika רָאָה (“rodzić”).

³²⁶ Warto pamiętać, że te rzeczywistości często się mieszały. Wspomnienie o królowaniu Dawida lub anonimowego władcy ziemskiego mogło oznaczać równocześnie panowanie JHWH, por. M. Saur *Der gerechte König*, s. 119-121.

³²⁷ J. Goldingay, *The Compound Name in Isaiah 9:5(6)*, CBQ 61/2 (1999), s. 240.

boga. W Biblii hebrajskiej także ludzie zostają określani mianem אֱלֹהִים, a z kontekstu fragmentów nie wynika, by zrównano ich tym samym z Bogiem, lecz podkreśla się raczej siłę, jaką dysponują. Przykładem może być passus z Księgi Ezechiela, kiedy to prorok, cytując słowa Boga, wskazuje na porażkę poniesioną przez egipskiego władcę, która stała się udziałem אֱלֹהֵי מִצְרָיִם („wódz narodów”, Ez 31,11). Wodzem tym miał być Nabuchodonozor II, a werset ten jest wspomnieniem bitwy, jaką stoczyli Babilończycy z Egipcjanami pod Karkemisz w 605 r. przed Chr. W tej samej księdze pojawia się zapis אֱלֵי גְבוּרִים („wielcy mężowie”, Ez 32,21). Sformułowanie אֱלֵי הָאָרֶץ („panowie ziemi”, 2 Krl 24,15) użyte zostaje przez historyka, kiedy wzmiankuje on kolejne grupy ludzi zmuszonych do wygnania z Jerozolimy przez Nabuchodonozora. Przykłady te pokazują, że użycie wyrazu אֱלֹהִים, nie zawsze musi być równoznaczne z określeniem kogoś jako bóstwo lub Boga. Zastosowana w Iz 9,5 tytułatura nie odnosi się do JHWH, ale do kolejnego z władców dynastii Dawidowej. Wobec tego idea świetlistości wiąże się bardziej z ideologią królewską niż z panowaniem Boga jako króla Izraela. Ponadto, pojawienie się światłości równe jest nadziei na poprawę bytu i zmianę dotychczasowego trudnego położenia politycznego. Iz 9,1 jest świadkiem silnej tradycji, wiążącej motyw światła z ciągłością rządów dynastii Dawidowej, co w Ps 36,10 jeszcze tak dokładnie nie wybrzmiewa, choć również tutaj świetlistość powiązana jest z królowaniem. Budowany wizerunek Jawhe w Ps 36,6-10 staje się niejako wzorem dla władcy, który, jeśli chce zyskać poparcie, musi prowadzić swoje rządy sprawiedliwie (w.7a), być wiernym (w.7b), okazywać łaskę i opiekę tym, którzy zostali mu powierzeni (w.8), dbać o dobrobyt rządzonego przez siebie państwa (w.9) i być nadzieją dla kierowanych przez siebie ludzi (w.10)³²⁸.

c. Światło JHWH ponad Syjonem (Ps 76,5)

Ps 76,5 stanowi interesujący przykład wykorzystania przez psalmistę czasownika אָוַר. To jedyny taki przypadek w całej Biblii hebrajskiej, gdzie wyraz ten występuje jako imiesłów w formie *ni'pal*. Jej użycie wpływa na samą strukturę psalmu³²⁹, który charakteryzuje się jeszcze kilkoma innymi elementami, takimi jak ogólny kontekst powstania, militarny wizerunek JHWH oraz przedstawienie Go jako jedynego sędziego.

³²⁸ Tę samą myśl wyraża psalmista, kiedy woła słowami Ps 72 o wspaniałości króla i pomyślności jego panowania nad Izraelem.

³²⁹ Struktura psalmu według form *ni'pal*: w. 2-4.5-7.8-11.12-13, por. R.L. Cole, *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)*, s. 47; B. Weber, „In Salem wurde sein Versteck...”. *Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen*, BN 97 (1999), s. 85-103.

Psalm jako pieśń Syjonu³³⁰, jest śpiewem pochwalnym ku czci Boga³³¹, do którego odniesienia pozwalają dokonać podziału tekstu na następujące fragmenty:

- a) Zamieszkanie Boga na Syjonie (w.2-3)
- b) Bóg jako wielki i wspaniały wojownik (w.4-7)
- c) Bóg jako sędzia wobec swoich przeciwników (w.8-11)
- d) Zachęta do składania Mu czci i hołdu (w.12)
- e) Jego panowanie nad wszystkimi władcami ziemi (w.13)³³²

Ps 76 konkretyzuje miejsce zamieszkania JHWH, wskazując Syjon. Dlatego mógł być tekstem obrzędów liturgicznych uświetnianych obecnością króla, na co wskazuje charakter militarny psalmu i obraz JHWH nie tylko największego spośród bogów, ale i ważniejszego od władców. Elementy militarne i motyw gniewu Bożego, w sędzie nad wrogami, pozwalają na konkluzję, iż sam psalm mógł przywoływać w poetycki sposób jakieś wydarzenie z przeszłości. Mogło być to przypisane Bogu zwycięstwo w walce³³³. Autor biblijny mógł również

³³⁰ Obok Ps 46; 48; 84; 87, por. M.E. Tate, *Psalms*, s. 263. Do tej grupy zalicza się także Ps 122 i 132, por. J. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 94 oraz Ps 50, por. A. Berlin, *Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69, and 78*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., s. 70. Charakterystyczne dla pieśni Syjonu jako hymnów modlitewnych jest pominięcie wstępu, w którym psalmista nawołuje do modlitwy i oddania czci JHWH, por. J. Day, *Psalms*, s. 39. W opinii E.S. Gerstenbergera, motyw wzgórze jest elementem drugorzędym, por. tenże, *Psalms*, s. 87. Nie ma on jednak racji, ponieważ motyw Syjonu jako miejsca zamieszkania Boga jest nad wyraz widoczny. Gdyby nie pamięć historyczna o wydarzeniach ów psalm zostałby odarty z historycznego sensu jego powstania. W doskonały sposób rolę Syjonu w Ps 76 określa G. Ravasi: „Il centro è Sion, sede della presenza storica e spaziale di JHWH”, por. tenże, *Il Libro del Salmi II*, s. 577. K. Seybold, wskazując na pochodzenie psalmów Asafowych spoza kręgu poezji pisanej w Jerozolimie, skłania się ku opinii, jakoby passusy zawierające odniesienia do Jerozolimy i Syjonu w tej grupie psalmów były późniejszym dodatkiem, włączonym podczas relektury tych psalmów. Ps 76 jest wyjątkiem od tej reguły, bowiem skupienie na Jerozolimie jest dobitne, por. tenże, *Studien zu Sprache*, s. 106.

³³¹ Według S. Mowinckela Ps 76 jest jednym z Hymnów Modlitewnych (podobnie jak 8; 19; 29; 33; 46; 47; 48; 104; 135; 136; 141-150), por. tenże, *The Psalms in Israel Worship*, t. I, s. 81. O powiązaniach pomiędzy Ps 46; 48 i 76 pisze M. Leuenberger, *Eine zionteologische Fortschreibung in Psalm 46, 48 und 76. Intertextuelle Befunde und redaktionsgeschichtliche Auswertungen*, w: *Intertextualität und Entstehung des Psalters*, red. A. Brodersen, F. Neumann, D. Willgren, s. 75-92.

³³² Na dwie części dzieli Ps 76 P. van der Lugt:

a) w. 2-7: „Bóg zwycięża swoich wrogów w Jego siedzibie”;
b) w. 8-13: „Bóg króluje nad całym światem”. W ramach tych części wyznacza także mniejsze sekcje: w. 2-4; 5-7; 8-10; 11-13, por. tenże, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 326. W inny sposób Ps 76 dzieli M.E. Tate:

a) w. 2-4: “słynny lew Judy”;
b) w. 5-10: „zwycięstwo lwiego wojownika”;
c) w. 11-13: „wezwanie do hołdu dla JHWH”, por. tenże, *Psalms*, s. 264-266.

³³³ Egzegeci przywołują zwykle oblężenie Jerozolimy, którym przewodził Sennacheryb (701 r. przed Chr.), por. A. Weiser, *Il Salmi 61-150*, s. 576-577. G. Ravasi przytacza także inne możliwości identyfikacji wydarzeń historycznych, jakie w poetyckiej formie przekazuje psalmista, por. tenże, *Il Libro del Salmi II*, s. 578. Niektórzy wskazują również na unicestwienie sił chaosu, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 329; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 86. M. Dahood stwierdza, że psalm zawiera zarówno informację o wydarzeniu historycznym, którym było pokonanie wrogiej armii, jak i eschatyczną ideę królowania JHWH nad wszystkimi narodami, por. tenże, *Psalms II 51-100*, s. 218. K. Seybold wskazuje, że Ps 76 powstał po 586 lub 722 r., por.

wykorzystać jakieś wydarzenie z przeszłości, przypisać zwycięstwo JHWH, przez co uzyskalby odpowiednie argumenty na swoją tezę, że to właśnie ten, a nie inny bóg, jest najważniejszy. Zważając na zachętę psalmisty z końcowej części utworu, kiedy to wzywa do natychmiastowego składania darów i hołdów Bogu, możliwość wykorzystania Ps 76 w obrzędach liturgicznych jest bardzo prawdopodobna. Badacze sugerują recytację omawianego psalmu w trakcie Święta Namiotów³³⁴. W.13 to jedyny fragment w całym psalmie, w którym pojawiają się nawiązania do czynności liturgicznych, choć sam czasownik „ślubować”, „składać przysięgę” (נָדַד) nie zawsze pojawia się w kultowym kontekście. Charakterystyczne jest rzadkie użycie partykuł, które wiązałyby ze sobą kolejne wersety, co powoduje, iż cały utwór jest pełen napięcia.

Aspekt świetlistości JHWH został zawarty przez autora w w.5:

נְאוֹר אֱתָהּ אֲדִיר מִהַרְרֵי-טָרֶף

Staleś się świetlistszy i jesteś potężniejszy od gór ofiarnych

Należy zwrócić uwagę na kilka istotnych spraw, które wiążą się z ideą świetlistości Boga. Po pierwsze, jest to forma czasownika נָאוֹר, który w imiesłowie w formie *ni'pal* występuje zaledwie raz w całej Biblii hebrajskiej. Forma ta łączy się z innymi czasownikami z kolejnych wersetów (w.8 i 13). Dla zrozumienia sensu wersetu niezbędne będzie zestawienie go z późniejszymi starożytnymi tłumaczeniami.

Tłumaczenie wersetu jest problematyczne w dwóch kwestiach. Pierwszą jest czasownik נָאוֹר, wyrażający świetlistość JHWH i związany jest z poetyckim Jego wyobrażeniem. Drugą kwestią w przekładzie jest zwrot מִהַרְרֵי-טָרֶף, „góry odwieczne”³³⁵. Ten problem wiąże się z jakimś nieokreślonym miejscem, które Bóg znacznie przewyższa. Zbadanie obu zagadnień zadecyduje o tłumaczeniu nieco innym niż w przyjętej wersji BP: „Wspanialszy jesteś i potężniejszy od gór odwiecznych”.

Powyższy, zaproponowany przekład, doprecyzowuje kilka kwestii. Jak się wydaje termin נָאוֹר zachował w nim swe brzmienie czasownikowe bierne, a także uwydatnia swój sens przyczynowości: Bóg stając się świetlistszy, okazał się być większy i wspanialszy od

tenże, *Studien zu Sprache*, s. 107. Psalm ten jest jednym z najmłodszych spośród wszystkich psalmów Syjonu, por. M. Leuenberger, *Eine zionstheologische Fortschreibung in Psalm 46, 48 und 76*, s. 80.

³³⁴ Por. S. Mowicnel, *The Psalms in Israel Worship*, t. I, s. 94.

³³⁵ Użycie przymiotnika „odwieczny” nie jest poparte lekcją w tekście hebrajskim, lecz w LXX i Syr., por. M.E. Tate, *Psalms*, s. s. 261-262.

stworzenia. Przekład sformułowania מְהַרְרֵי־טָרֶף jako „góry ofiarne” należy obecnie doprecyzować dla poprawnej analizy całego psalmu.

Jak zostało to już wyżej wspomniane, czasownik אִוֵּר w formie participium w koniugacji *ni'pal* pojawia się tylko raz w Biblii hebrajskiej, chociaż nie zmienia to znaczenia terminu i nadal tłumaczy się go jako „być światłem, świecić, błyszczeć”³³⁶. Czasownik występuje tu w formie imiesłowu, co okazuje się być niezbędnym dla struktury tekstu i łączności w.5 i 8. Lekcję z אִוֵּר poświadcza przekład Akwili, Symacha i Peszitty³³⁷. W Psalterium Gallicanum znajduje się lekcja *illuminas tu mirabiliter de montibus aeternis*³³⁸. Ps 75,5 (LXX) posiada w tym miejscu czasownik φωτισω w formie *praesenti activi*, co sugerowałoby przekład z lekcji hebrajskiej zawierającej czasownik אִוֵּר w koniugacji *hi'pil* (הִאִיר, por. BHS; podobnie Ps 18,29)³³⁹. Bóg, z tej racji, że stał się wspanialszy, bardziej świecący lub oświetlający większym światłem, może być uznany za potężniejszego od „gór ofiarnych”. Forma *ni'pal* czasowników יָדַע („poznać”, נוֹדַע, w.2), אִוֵּר (w.5) i יָרָא („bać się”, נוֹרָא, w.8.13) wyznacza gramatyczną linię, jaką można zaobserwować w psalmie. W Ps 76 występuje także jeszcze jeden czasownik w koniugacji *ni'pal* w formie imiesłowu, נִרְדַּם („zapadać w mocny sen”, נִרְדַּם, w.7). Psalmista używa go, by opisać tych, którzy wystąpili zbrojnie przeciwko JHWH i ponieśli sromotną klęskę. W sekwencji występujących form imiesłowu koniugacji *ni'pal* ów czasownik zajmuje centralne miejsce. Przypuszczam, że zabieg ten jest celowy, a poprzez taką konstrukcję psalmista chce podkreślić nie tylko formę kary, jaką obłoży JHWH wszystkich tych, którzy sprzeciwiają się mu, ale także jej nieuchronność i trwałość. Sformułowanie „będący pogrążeni w ciężkim śnie i rydwan, i koń” (w.7; נִרְדַּם יִרְכַּב וְסוּס) przywodzi na myśl fragment z Kantyku Mojżesza, gdzie wódz narodu opiewa wielkie zwycięstwo Boga nad siłami nieprzyjaciela (Wj 15,1)³⁴⁰. Użyty w Ps 76,7 meryzm pozwala określić wszystkie siły militarne wroga,

³³⁶ DCH I, s. 161; L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, T. I, s. 24.

³³⁷ Por. D. Barthélémy, *Critique textuelle*, s. 557.

³³⁸ Por. D. Barthélémy, *Critique textuelle*, s. 557.

³³⁹ Tylko niektóre z nowożytnych przekładów zawierają tłumaczenie zbliżone do proponowanego przeze mnie. Traduction oecuménique de la Bible¹⁹⁷⁵ podaje: *Tu resplendis, magnifique, à cause des montagnes de butin*, a Nova Vulgata: *Illuminas tu, Mirabilis, a montibus direptionis*, za: D. Barthélémy, *Critique textuelle*, s. 557. אִוֵּר jako „wspaniały” (*glorious*) przekłada E.S. Gerstenberg, por. tenże, *Psalms*, s. 86; G. Ravasi (*splendido*), *Il Libro del Salmi II*, s. 580; L. Alonso Schökel wskazuje na jeszcze inne tłumaczenie, *sfolgorante*-płonący, które nieco zbliża do idei świetlistości, por. tenże, *Psalms*, t. II, s. 59. D.C. Mitchell przekłada w. 5 jako *glorious, mighty from the mountains of prey*, por. tenże, *The Message of the Psalter*, s. 175. Z kolei M.D. Goulder przekłada jako *Thou hast shown thyself glorious*, por. tenże, *The Psalms of Asaph and The Pentateuch. Studies in the Psalter, III*, s. 92. Zaś R.L. Cole jako *resplendent*, por. tenże, *The Shape and Message*, s. 50.

³⁴⁰ Więcej powiązań pomiędzy Ps 76 a historią exodusu wylicza M. Pavan, „*He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return*” (Ps 78,39). *The Theme of the Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73-89)*, s. 91-92. O tych powiązaniach także A. Weiser, *Il Salmi 61-150*, s. 97.

unicestwione przez Boga, podobnie jak to miało miejsce w opisie przejścia przez morze w drodze do ziemi obiecanej, mimo braku motywu jego świetlistości.

Chwała JHWH, doświadczana przez psalmistę za sprawą wielkiego rozbłysku, jakim cechuje się Bóg, okazuje się być większa niż „góry ofiarne”, a błysk doprowadza do jego dominacji nad bliżej nieokreślonym obiektem geograficznym. Forma *status constructus* מְהַרְרֵי עָרָה utworzona została z przyimka הַ („od”), oraz dwóch rzeczowników הָרַר („wzgórze”, „góra”) i עָרָה („zdobycz”, „ofiara”). Pierwszy z nich użyty zostaje w l. mn., co może sugerować kilka wierzchołków, leżących w różnych łańcuchach górskich lub jedno pasmo górskie. Rzeczownik ten pojawia się już w Pięcioksięgu (Lb 23,7; Pwt 8,9; 33,15), gdzie autorzy biblijni piszą o pasmach górskich, a w żadnym z tych passusów nie pojawia się element kultowy, czyli góra jako miejsce składania ofiar. W Księdze Psalmów termin „góra” zostaje użyty, by oddać stałość modlącego się, który wsparty zostaje Bożą łaską (30,8), ukazać wielkość sprawiedliwości Bożej (36,7), lub miejsce, gdzie pasą się stada (50,10). W dwóch psalmach rzeczownik הָרַר wykorzystany zostaje na oznaczenie Syjonu (87,1; 133,3). Prawdopodobnie także w Ps 76,5 psalmista nawiązuje do wzgórza Syjonu, które cieszy się chwałą ze względu na to, iż stało się mieszkaniem Boga. Tak też jawi się ona w proroctwie Jeremiasza (Jr 17,3), gdzie pada wyrok na Syjon, gdyż ten zbrukał się obcymi kultami i sprzeniewierzył się w wierze. Syjon oznacza tu już nie tylko wzniesienie na południowych krańcach Jerozolimy, ale przede wszystkim tych, którzy pełnili kultowe obowiązki w tym miejscu. Staje się on symbolem sprzeciwu wobec Boga, odejścia od wiary i praktyk bałwochwalczych. Podobną wizję prezentuje prorok Habakuk, a jego mowa o trzęsących się w posiadach pradawnych górach uwidacznia rychłe nadejście Boga i Jego sąd (Hab. 3,6). Określenia Syjonu padają zarówno w l. poj. (Jr 17,3), jak i l. mn. (Ps 133,3), stąd odniesienie do Syjonu wydaje się być prawdopodobne.

Termin הָרַר pojawia się tu jednak w złączeniu z rzeczownikiem עָרָה i jest to jedyny taki przypadek w całej Biblii hebrajskiej. עָרָה tłumaczy się jako „ofiara”, bądź to zdobycz dzikiego zwierzęcia (zob. Rdz 49,9; Lb 23,24; Am 3,4; Ps 104,21) lub jako pożywienie człowieka (Ml 3,10; Prz 31,15)³⁴¹. Nijak ma się to do Syjonu. Wydanie BHS z 1937 r. proponuje odczytywanie w tym miejscu innego terminu, מָרְוֶה, „wschód”, co sugerowałoby zainteresowanie psalmisty górkimi rejonami na wschodzie. problematyczność tej zamiany polega na tym, że nie wiadomo z całą pewnością, czy kierunek wschodni miałby być określany z perspektywy Jerozolimy. Być może chodzi o Moab, który autor biblijny sytuuje na wschodzie: מְהַרְרֵי מוֹאָב

³⁴¹ DCH III, s. 376.

(Lb 23,7). Wtedy militarne zmagania JHWH, opisane w Ps 76, sugerowałyby, że psalmista odnosi się do relacji Izraelitów z Moabitami. Mogą być to również zdobycze Judy (Rdz 49,9), co w pewien sposób deprecjonowałoby działania militarne, bowiem w rozumieniu psalmisty byłyby one niczym w perspektywie wielkości Boga. Gdyby chciał budować autorytet polityczny Judejczyków w dowolnym czasie funkcjonowania królestwa z południa, to wydaje się wątpliwe, że stosowałby takie porównanie. Wspaniałość JHWH, wyrażona poprzez użycie elementu świetlistości, podnosiłaby rangę Syjonu lub innych terenów zarządzanych przez Judejczyków, a nie deprecjonowała je. Istotne wydaje się połączenie kilku elementów. Zawarte one zostały we wspomnianym wyżej Rdz 49,9, a także w Ps 10,9 i 76,2-3 oraz w Iz 5,28-30. W Rdz 49,9, który stanowi część błogosławieństwa patriarchy Jakuba, podkreślona zostaje moc Judy jako drapieżnego zwierzęcia, lwa (אַרְיֵה). Tenże sam lew funkcjonuje jako symbol człowieka bezbożnego, który „leży w sekretnym miejscu, jak lew w szałasie” (Ps 10,9; אַרְיֵה בְּסֻכּוֹ). W Ps 76 symbol drapieżnika zostaje znów wykorzystany, by ukazać wspaniałość JHWH. Co prawda, nie pojawia się w tym psalmie termin אַרְיֵה, lecz wskazanie na zamieszkanie JHWH w „szałasie” (w.3, סֻכּוֹ) przywodzi na myśl właśnie tego drapieżnika. Podobnie jak lew, tak też i JHWH jest nieustępliwy w walce. Militarne działania Boga i porównanie ich do zachowania lwa przedstawia prorok Izajasz, kiedy opisuje przebieg walk z Asyrią (Iz 5,25-30)³⁴². W tej sekcji tekstu profetycznego znajduje się również problematyczne wyrażenie טָרַף (וַיֵּאָחֶז טָרַף), „[JHWH niczym lew] porywa zdobycze”, w.29), które odnosi się do Asyrii. Być może Ps 76 odnosi się do wydarzeń z przeszłości, kiedy to Judejczycy zmagali się z Asyryjczykami, a psalmista wykorzystuje znane mu symbole i stara się tak przedstawić historię, by ukazać JHWH jako Boga wszechpotężnego, którego działania wojenne doprowadziły do klęski wielkiego imperium. W Iz 5,30 wskazuje się ponadto na wpływ JHWH na światło, które w dniu walki z przeciwnikiem stanie się ciemnością (וְאִזְוֹר הַשֶּׁמֶשׁ בְּעֵרִיפִיָה). Bóg nie tylko walczy z wrogiem w imieniu Judy, ale ma władzę nad światłem, które w Ps 76,5 podkreśla jego wspaniałość.

Powyższa analiza i zestawienie kilku fragmentów pozwala domniemywać, że הַרְרֵי־טָרַף odnosi się do rejonów imperium asyryjskiego. Nie oznacza to jednak, że sam psalm powstał w czasach prosperity tegoż imperium. Prawdopodobnie psalmista pisał swoje dzieło z perspektywy odległego czasu i stworzył obraz Boga walecznego niczym lew. Przedłożona analiza wyklucza także stwierdzenie, że הַרְרֵי odnosiło się do Syjonu. Element świetlistości

³⁴² M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39*, s. 123. B.S. Childs uważa jednak, że obraz walki, przedstawiony przez Izajasza, to raczej wizja eschatologiczna niż opis militarnych zmagania pomiędzy Asyrią a Judą, por. tenże, *Isaiah*, s. 48-49.

JHWH suponuje jego siłę i waleczność. Sieje on terror i popłoch w szeregach wroga, staje się niezwykły i nie ulega pod atakiem o wiele silniejszego od Judy Imperium Asyryjskiego. Wydaje się, że taki obraz mógł zostać stworzony znacznie później, niż doszło do najazdu króla asyryjskiego na Judę. Prezentacja obrazu JHWH jako Boga z powodzeniem walczącego po stronie Judy z Asyryjczykami nie dokonała się w VIII w. Prawdopodobnie psalmista stworzył swoje dzieło znacznie później, być może w czasach po niewoli babilońskiej, kiedy nadzieje na odzyskanie suwerenności były większe, a potrzeba chwili spowodowała skonstruowanie takiego wizerunku Boga, który przekonywałby pobratymców do powrotu do zamierzonych tradycji.

2. Jaśniejące oblicze JHWH

W prezentowanym poniżej punkcie przeprowadzona zostanie egzegeza tych fragmentów, w których psalmista porusza motyw jaśniejącego oblicza JHWH. Pragnienie oglądania takiego właśnie Boga budzi się w różnych sytuacjach, a konteksty, w jakich pojawia się motyw świetlistości oblicza JHWH, są często różne od siebie, stąd potrzeba zbadania każdego z fragmentów osobno. Tam, gdzie będzie to uzasadnione, wersety analizowane będą łącznie w porządku kanonicznym. Dla dalszych badań niezbędne okażą się datacja poszczególnych psalmów, ich struktura oraz możliwe przeznaczenie do użytku liturgicznego, bądź innego. Z pomocą w datowaniu przychodzą dwa teksty: błogosławieństwo Aaronowe z Lb 6,24-26 oraz błogosławieństwa na srebrnych amuletach, które odnaleziono w Ketef Hinom. Pierwszy ze wzmiankowanych tekstów jest częścią tekstualnej tradycji hebrajskiej określanej jako kapłańska. Warstwa ta kompilowana była w okresie perskim, a informacja ta stanowi dla dalszych prac bardzo dobry wstęp³⁴³. Taka datacja pozwala za opowiedzeniem się za powstaniem części psalmów właśnie w epoce achemenidzkiej. Z kolei amulety z Ketef Hinom datowane są na VII lub VI w.³⁴⁴ i stanowią dowód pozabiblijny na funkcjonowanie tego błogosławieństwa. Błogosławieństwo Aaronowe posiada także funkcje liturgiczne³⁴⁵, co otwiera drogę do datacji paralelnych tekstów na okres Drugiej Świątyni. Świadection z Ketef

³⁴³ Hurvitz zmienia optykę dominującej w bibliistyce opinii Wellhausena dotyczącej powstania źródła P właśnie w okresie po niewoli babilońskiej. Czas powstania tego źródła pozostaje kwestią dyskusyjną, a o debacie, jaką toczył wspomniany Hurvitz z Blenkinsoppem zob. D.-H. Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability. A Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating Biblical Texts*, s. 23 (zwł. przyp. 49) i 78.

³⁴⁴ R. Heckl, *The Aaronic Blessing (Numbers 6). Its Intention and Place in the Concept of the Pentateuch*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R.J. Bantch, M. Lackowski, s. 124-125.

³⁴⁵ R. Heckl, *The Aaronic Blessing (Numbers 6)*, s. 131-132.

Hinnom nie dowodzi oczywiście, że Księga Liczb była spisana już w tym czasie, kiedy miały powstać wzmiankowane amulety.

a. Dobroć i światłość (Ps 4,7)

Ps 4, pomimo niewielkich rozmiarów, sprawia szereg problemów w interpretacji. Widoczna zmiana nastroju, jaki prezentuje psalmista, wynika z dobroci Boga, który wyzwolił go od nieprzyjaciół (רצ, w.2). Dzięki temu może on zwrócić się do swoich prześladowców z pełnym żalu pytaniem o ich postępowanie (w.3). Nie powoduje to jednak, że psalm można określić w pełni jako lamentacyjny³⁴⁶, gdyż wołający wyraża swoją radość (הִתְרַשֵּׁעַ, w.8), jaka spotkała go w wyniku jego zbliżenia się do Boga. Pozytywne nastawienie podmiotu wywołane zostało pojawieniem się dobra, o które domagała się bliżej nieokreślona grupa ludzi (w.7)³⁴⁷. Psalm, chociaż tytułowany jako Dawidowy, nie zawiera elementów królewskich wyrażonych wprost³⁴⁸. Problematiczne jest także ustalenie, kim są przeciwnicy, przeciwko którym wygłasza krótką mowę (w.3-4). Równie kłopotliwe jest także, czy psalm ten był wykorzystywany w liturgicznych obrzędach³⁴⁹. Możliwe jest bowiem, że recytowany był jako modlitwa wieczorna, na co wskazuje końcowa fraza (w.9)³⁵⁰. Datowanie tego psalmu jest równie dyskusyjne. Wydaje się, że jedynie struktura jest nieskomplikowana.

Wyodrębnienie gatunków pokrywa się z ogólnym podziałem tekstu³⁵¹. Poza werselem wprowadzającym (w.1) wyszczególnić należy trzy główne części:

³⁴⁶ Niektórzy badacze błędnie podają, że Ps 4 jest indywidualną lamentacją, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. I, s. 54; C. Mandolfo, *God in the Dock*, s. 31; T. Lorenzin, *I Salmi*, s. 64. Psalm ten co prawda zawiera elementy lamentacyjne, lecz nie dominują one w całym tym dziele.

³⁴⁷ Interesującą interpretację Ps 4 zaprezentował M. Dahood, który stwierdził, że dzieło to jest modlitwą o deszcz. To intrygujące stwierdzenie oparł o występowanie terminu רַב (w. 7, „dobry”), który przetłumaczył jako „deszcz”, por. tenże, *Psalms*, t. I, s. 25. Prawdą jest, że deszcz jest niezbędnym elementem życia, zwłaszcza na terenach stepujących i pustynnych, takich jak Palestyna. Interpretacja ta jest jednak mocno przesadzona. Jak bowiem połączyć go z wrogami, o których wspomina wcześniej? Wspomniane „dobro” jest efektem deszczu, lecz nie samym zjawiskiem atmosferycznym, por. P.C. Craigie, M.E. Tate, *Psalms 1-50*, s. 78.

³⁴⁸ W. Brueggemann wiąże Ps 4 z Ps 2, wskazując na możliwe wypełnianie się obietnic królewskich, jakie zawarte zostały w kanonicznie wcześniejszym psalmie, por. ciż, *Psalms*, s. 40.

W dysertacji zwracam uwagę na tytuły psalmów w intencjonalny sposób. Nie stanowią one w żaden sposób przesłanki, która mogłaby wesprzeć w datowaniu tekstów poszczególnych psalmów, por. D. Willgren Davage, *Why Davidic Superscriptions Do Not Demarcate Earlier Collections of Psalms*, JBL 139/1 (2020), s. 67-68.

³⁴⁹ I tu zdania egzegetów są podzielone. Interesujący wniosek poczynił E.S. Gerstenberger, który wskazał na możliwe paralele do modlitw babilońskich, w których wspomina się nieprzyjaciół, por. tenże, *Psalms*, s. 57. Z drugiej strony proponuje się, by rozumieć Ps 4 jako wyraz kryzysu, do jakiego doszło w powygnaniowej społeczności żydowskiej, po. P.J. Botha, *Psalms 4 and the Poor in the Post-Exilic Province of Judah: A Textual and Contextual Reading*, JNSL 44/2 (2018), s. 23.

³⁵⁰ Podobne cechy modlitw wieczornych zauważa się również w Ps 6; 8; 11 i 13; por. G. Barbiero, *Il Regno di JHWH e del suo Messia*, s. 23.

³⁵¹ Pod uwagę wielość gatunków, występujących w Ps 4, wziął również Castellino, który wskazywał na elementy pieśni dziękczynnej oraz mądrościowe, por. L. Alonso-Schökel, *I Salmi* I s. 190. S.J.L. Croft zalicza Ps 4 (obok Ps 11; 23; 34; 37; 49; 73) do grupy psalmów „dydaktycznych zawierających instrukcje i/lub świadectwo”, por.

- a. lamentacja (w.2-3);
- b. hymn z elementami mądrościowymi (w.4-5);
- c. wezwanie do kultu Bożego (w.6-9);

Omawiany wersety znajduje się w ostatniej części psalmu, w nawoływaniu do wprowadzenia czynności kultowych i zwróceniu się do Boga w oczekiwaniu jego odpowiedzi na składane ofiary. Dokonany podział pokrywa się z występowaniem הָלֵךְ (w.3.5). Psalmista słowa swoje kieruje raz do Boga (w.2.7a-9), raz to do swoich przeciwników (w.3-6). Oznajmienie w w.7a dotyczy zarówno podmiotu, jak i osób, do których się wcześniej zwraca. Prośba o rozjaśnienie oblicza przez JHWH obejmuje wszystkich tych, którzy wezmą udział w czynnościach kultowych. Trudność w ustaleniu, kim są przeciwnicy wołającego, wiąże się ze dość ogólnym sformułowaniem בְּנֵי אִישׁ („synowie męża”, w.3)³⁵². Istnieje spore prawdopodobieństwo, że przeciwnikami autora są podwładni, a wołającym jest sam Dawid. Zmartwienie, jakie powodują u autora jego przeciwnicy, zostaje wyrażone za pomocą terminu צָר (w.2). Pojawia się on trzykrotnie w 2 Sm (22,7; 24,13.14; także w 1 Krn 21,12.13) i oznacza zwykle oponentów Dawida. Terminem tym autor biblijny określa również „nieprzyjaciół Judy i Beniamina” (יְבִיזִימִין) צָרֵי יְהוּדָה (Ezd 4,1³⁵³). Jest zatem możliwe, że głos wołającego należy do pseudo-Dawida, który staje przed Bożym majestatem w chwili niepokoju i stara się uzyskać wsparcie u Boga. Jeśli zatem wzywa do złożenia ofiar (w.6), to możliwe, że odnosi się do sprawców jakichś niegodziwości, którzy pochodzą z jego najbliższego otoczenia lub stanowią część Judejczyków, którzy nie sprzyjali władcy w czasie, gdy sprawował rządy, lub też nie podążali za wyrokami Bożego prawa³⁵⁴. Nielogiczne byłoby wzywianie Boga w prośbie o „podniesienie światła nad nami” (w.7b), jeśli jego oponentami byłiby przedstawiciele obcych ludów, Asyryjczyków lub Babilończyków. Wezwanie skierowane do wrogów (w.5) ma charakter przestrogi, ale i zachęty do ustąpienia i odłożenia waśni na bok. Niemożliwe jest jednak ustalenie, jakiego charakteru

tenże, *The Identity*, s. 161. Jeśli chodzi o podział Ps 4, to inną propozycję (w.2; 3-6; 7-9) składa P.J. Botha, por. tenże, *Psalm 4 and the Poor*, s. 29.

³⁵² Zestawiając Ps 4 z Ps 49,3 można odnieść wrażenie, że zwrot ten odnosi się do grupy ludzi bogatych lub posiadających znaczne wpływy polityczne, por. P.J. Botha, *Psalm 4 and the Poor*, s. 25. Ta sugestia ma jednak swoje słabe strony. Jeśli bowiem jedna ze ścierających się frakcji uważa siebie za biedniejszą, to czy czyni to w sensie metaforycznym? Jeśli nie, to w jaki sposób w danej grupie prawdziwie biednych i ubogich ludzi znalazł się ktoś, kto potrafi pisać i komponować dzieła starożytnej literatury hebrajskiej. Wobec tego wydaje się jednak, że określenie „biedny” lub „ubogi” odnosi się do danej grupy w sposób metaforyczny, a nie dosłowny.

³⁵³ Briggs & Briggs I, s. 30.

³⁵⁴ Tak interpretuje to P.J. Botha, wskazując, że możliwe jest jednak, by autor biblijny w Ps 4 odnosił się także do obcych narodów, por. tenże, *Psalm 4 and the Poor*, s. 33.

jest kwestia, która stała się przyczyną sporu. Tymczasem przywołanie światła Bożego prowadzi definitywnie do zakończenia sporu i pogodzenia zwaśnionych stron.

רְבִים אֲמַרִים מִי־נִרְאָנוּ טוֹב

נִסְה־עֲלֵינוּ אֹר פְּנֵיךָ יְהוָה

Wielu mówi: Któż nam pokaże dobro | Podnieś nad nami dobro Twojego oblicza, JHWH

W pierwszej części swojej wypowiedzi autor przytacza pytanie nurtujące bliżej nieokreśloną grupę społeczną. Mogą to być zarówno jego przeciwnicy, jak i ci spośród narodu wybranego, którzy mu sprzyjają. Znaleźli się oni zapewne w jakiejś dramatycznej sytuacji. Trudność w określeniu, czym jest to pożądane dobro, wynika z niejednoznaczności, jeśli chodzi o datowanie psalmu. Brak jest bowiem konkretnych odniesień do historycznych wydarzeń, które mogłyby w poetycki sposób streszczać³⁵⁵. Nie jest wykluczone, że jeśli psalm powstał w okresie niewoli babilońskiej, pytanie dotyczy powrotu do ziemi obiecanej, jednak w samym psalterzu brakuje paralelnego tekstu, sugerującego połączenie „dobra” z ziemią ojczyzną. Psalmista przytacza dylemat, z jakim boryka się „wielu”, którzy w takim przypadku mogą być wygnaniami do ziemi niewoli.

Autor woła następnie do Boga o „podniesienie światła Jego oblicza ponad nich”. Czasownik „zobaczyć”, „pokazać” (רָאָה), użyty w koniugacji *hi'pil* (נִרְאָנוּ), przenosi uwagę na jaśniejące oblicze Boga, który swoim światłem doprowadzi do „ukazania dobra”, o jakie pytają. Błaganie o wzniesienie (נִשָּׂא) światła (אֹר) oblicza (פְּנֵים) jest jedynym takim połączeniem w hebrajskim tekście Biblii. Trudno obecnie wyrokować, co może ono ostatecznie oznaczać, lecz kontekst wskazuje z pewnością na prośbę o pozytywne działanie Boga, wywołujące skutek w postaci oczekiwanego szczęścia.

Stwierdzone *implicite* pojawienie się światła Bożej twarzy jest wystarczającym doznaniem, dzięki któremu dokonuje się zwrot w postawie wołającego. W w.8 Psalmista informuje o swojej radości, jaką zyskał dzięki JHWH, większej niż w czasie „obfitych zbiorów zboża i wina” (מִעֵת דְּגַנָּם וְתִירוֹשָׁם רַבּוֹ). Odwołuje się zatem do wydarzeń przeszłych, kiedy mógł cieszyć się bezpieczeństwem. Radość ta może być rozumiana w aspekcie indywidualnym – jako osobiste przeżycie autora (Pwt 16,9-11; 26,9-11; 30,9), lub społecznym – jako doświadczenie historii

³⁵⁵ Jednym z badaczy, który łączył Ps 4 z 2 Sm 19, jest C. Mandolfo, por. tenże, *God in the Dock*, s. 34; P.J. Botha, *Psalm 4 and the Poor*, s. 30-31. Opiera on swoje powiązanie jedynie o płacz, jaki wznosić miał po stracie Absaloma Dawid. W Ps 4 brakuje jednak elementów, które pozwoliłyby na powiązanie tych dwóch tekstów.

Izraela (Iz 9,2). Pełne nadziei wołanie psalmisty miałyby w konsekwencji przywołać obrazy z przeszłości i podkreślić stałą obecność oraz opiekę, jaką roztacza nad swoim narodem Bóg. Nie jest też wykluczone, że sformułowanie **וְהָיָה לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ** odnosi się do dobrodziejstw, jakie miały spotkać wcześniej Izraela, osiedlającego się w Kanaanie. Naród wybrany ziarno i wino miał otrzymać w obfitości po przybyciu na tereny ziemi obiecanej, co wiązało się z zachowaniem praw Bożych (Pwt 7,13; 11,14). W Pwt 12,17 i 14,23 ziarno, wino i oliwa wspomniane są jako ofiara z dziesięciny, którą spożywać mają Izraelici w specjalnie do tego wyznaczonym przez Boga miejscu. Z tych produktów kapłani otrzymywać mieli ofiarę pierwocin (Pwt 18,4). W końcu Kanaan, kraj przodków Izraela, nazwany zostaje **אֶרֶץ דְּגַן וְתִירוֹשׁ** (Pwt 33,28, „kraj ziarna i wina”; także 2 Krl 18,32). Pięciokrotnie **וְהָיָה לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ** pojawia się w Księdze Nehemiasza (5,11; 10,38.40; 13,5.12), kiedy autor biblijny wspomina o reorganizacji życia na terenie prowincji Jehud już po powrocie z niewoli babilońskiej.

Światło oblicza Bożego może wyrażać nadzieję na rychły powrót do ziemi obiecanej, a cały psalm mógł zostać zredagowany w okresie niewoli babilońskiej lub już po „wyzwoleniu” przez Cyrusa. Co bardziej jednak prawdopodobne, istnieje prawdopodobieństwo zapożyczenia pewnych elementów perskiej ideologii królewskiej, a sprawa ta zostanie podjęta już w rozdziale poświęconym możliwym adaptacjom elementów perskiej religii przez autorów biblijnych. Jaśniejąca twarz JHWH może symbolizować utraconą chwałę świątyni jerozolimskiej lub przywoływać wspomnienie o wspaniałych czasach, spędzonych na ziemi danej przodkom. Analiza poszczególnych wersetów Ps 4, sugeruje, że psalmista odnosząc się do przeszłości patrzy jednak również w przyszłość. Dobrem, o jakim wspomina w w.7, może być ziemia obiecana, niedawno utracona, której odzyskania wołający oczekuje, stając się orędownikiem sprawy wszystkich Judejczyków, którzy stają wobec niego w ofensywnej postawie, przez co musi dowodzić swoich praw, nazywając siebie **אֱמִינִי**, „wierny” (w.4). Aklamacja o jaśniejącym obliczu Boga ma dodawać otuchy wołającemu oraz jego pobratymcom w trudnych czasach. Tego rodzaju zabiegi mogły służyć przygotowaniu gruntu pod wprowadzenie monarchii na terenach prowincji Jehud w okresie po najeździe Chaldejczyków. Psalmista jakby dołącza do przygotowań, których celem miało być utrzymanie sukcesji władzy dynastii Dawidowej i wpływ na tendencje monarchiczne. W obliczu ograniczenia swobód oraz by nie doprowadzić do jakichś zawirowań, autor natchniony mógł nie wskazywać wprost na dynastię Dawidową jako tę, która wkrótce miała sprawować najwyższe funkcje w odradzającym się starożytnym królestwie Judy/Jehud.

b. Prawa ręka, ramię i jasność oblicza (Ps 44,4)

W omawianym obecnie psalmie autor biblijny zamieszcza kilka intrygujących elementów, które łączą się z ideą świetlistości JHWH. Są to w pierwszej kolejności odwołania do wydarzeń przeszłych, zwycięstw przodków, akcentujących ogromną rolę Boga w dziejach narodu. W w.10 następuje nagła zmiana nastroju psalmisty, a wraz z nią zmienia się obraz JHWH³⁵⁶. Nie była ona wcześniej sygnalizowana, a wiązać ma się z wybuchem wojny, która dla Izraelitów miała być sromotną klęską. Frapuje przede wszystkim to, że psalmista zrzuca winę za porażkę na Boga, czyniąc to w imieniu całego narodu. Wstyd okrywający twarz psalmisty w w.16, staje się przeciwieństwem jasności płynącej z oblicza JHWH (w.4), który wykazuje znaczeniową bliskość z Ps 42,6³⁵⁷. Okrycie płaszczem ciemności w w.20 symbolizuje tragiczne wydarzenie, upamiętnione przez psalmistę. Staje się ono powodem dla tworzenia wyrzutów Bogu, który, mimo swojej mocy objawionej podczas wcześniej prowadzonych walk (w.2), tym razem nie stanął wraz z Izraelitami do walki z wrogami. Świetlistość JHWH będąca wcześniej orężem w walce z wrogimi siłami, teraz staje się niedostępna, co powoduje ważne, teologiczne konsekwencje.

Historię Izraela autor opisuje w dwóch wyraźnie oddzielonych od siebie etapach historycznych³⁵⁸. W części pierwszej odwołuje się on do zamierzchłych czasów, gdy Bóg dokonał na rzecz przodków wspaniałych dzieł (w.2-9)³⁵⁹, skupiając swoją uwagę na zajęciu Kanaanu. Przywołanie motywu wyjścia i podboju ziemi stanowi dowód wielkości Boga, jego opieki nad Izraelem oraz wlewa nadzieję na dalsze zwycięstwa na bitewnych polach. Okazuje

³⁵⁶ P. Sanders pisze nawet o JHWH jako o „kapryśnym” Bogu, por. tenże, *Argumenta ad Deum in the Plague Prayers of Mursili II and in the Book of Psalms*, w: *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of the Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, E. Peels, s. 201. W Ps 44 poza zmianą nastroju dochodzi także do innych zmian. Sześciokrotnie dochodzi do zmiany liczby podmiotu, co powoduje, że trudno określić jednoznacznie, czy psalm jest wyrazem kolektywnej teologii, czy też indywidualnych teologicznych przekonań, por. M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 12.

³⁵⁷ Por. S.M. Attard, *The Implications of Davidic Repentance. A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42-72)*, s. 45.

³⁵⁸ Egzegeci dzielą często Ps 44 na trzy części. Przykładem niech będzie podział zastosowany przez P.C. Craigie i M.E. Tate: I – „Działania Boga w przeszłości jako podstawa obecnej ufności” (w. 2-9); II – „Lament” (w. 10-23); III – „Zakończenie modlitwy” (w. 24-27), por. ciż, *Psalms*, s. 332; K. Liess, „*Um deiner Güte willen*” (Ps 44,27). *Geschichtserinnerung und Geschichtserfahrung in Psalm 44 im Kontext der ersten Korachsammlung Ps 42-49*, w: *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*, red. U. Berges, J. Bremer, T.M. Steiner, s. 86. Także na trzy pieśni dzieli Ps 44 P. van der Lugt, choć podział ten nie pokrywa się z zaprezentowanym wcześniej: w. 3-9; 10-17; 18-25, por. tenże, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 33. Taki podział prezentuje również E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 182-183. L.D. Crow wydziela pięć kolejnych części tego dzieła (w. 2-4; 5-9; 10-17; 18-23; 24-27), tenże, *The Rhetoric of Psalm 44*, ZAW 104 (1992), s. 394.

³⁵⁹ Retoryka opowiadania o wydarzeniach zamierzchłych, kiedy synowie pytają ojców o historię, stanowić ma część kompozycyjną Starego Testamentu z późnego okresu jego powstania, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 183.

się jednak, że rzeczywistość jest zgoła odmienna, co diametralnie zmienia nastrój psalmisty. Odkrywa on bowiem, że tragedia, jaka dokonała się na jego oczach, nie pozwala na bezkrytyczne uznanie wszechmocy Boga, który może wybawiać swój lud z opresji, lecz może także do niej doprowadzać. W ten sposób rysuje się wizja ludu ciemzonego, opuszczonego przez Boga, prowadzonego ku zagładzie. W związku z tym powstanie Ps 44 można datować najwcześniej na pierwsze lata niewoli babilońskiej³⁶⁰, choć pojawiają się wśród badaczy opinie o czasie psalmu także w okresie machabejskim³⁶¹. Zatem najwcześniej dzieło to mogło powstać po 587/6 r.³⁶², na co wskazuje również użycie motywów mądrościowych³⁶³. Jest prawdopodobne też, że Ps 44 stał się elementem reakcji na znacznie późniejsze wydarzenia. Być może incydent wywołany przez Fenicjan przeciwko Persom (345/4 r.) był przyczynkiem do powstania Ps 44, które miało być wyrazem reakcji i oburzenia środowiska żydowskiego na poczynania armii perskiej. W działaniach władz imperialnych widziano zapowiedź tego, co może wydarzyć się z samą społecznością żydowską³⁶⁴.

W psalmie nie jest prowadzona narracja ideologiczna, która miała by na celu uzasadnienie roli dynastii Dawidowej w odbudowie zrujnowanego królestwa, co nie oznacza, że tego dzieła nie można klasyfikować jako psalmu królewskiego³⁶⁵. Występując w imieniu narodu autor staje się orędownikiem sprawy ogólnej, dramatycznej dla całej społeczności, chociaż rozpoczyna od pełnej egzaltacji pieśni (w.2-4). Wskazanie na tragedię, jaka dotknęła Izraela, czyni z psalmu dzieło lamentacyjne. Miejsce wygłoszenia treści Ps 44 w sposób symboliczny można odnosić do przybytku świątynnego³⁶⁶. Przeszłość mieni się dla psalmisty we wspaniałych barwach, lecz

³⁶⁰ Y. Bloch, *The Prefixed Perfective*, s. 66; J. Kessler, *Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 93.

³⁶¹ Por. P.C. Craigie, M.E. Tate, *Psalms*, s. 332.

³⁶² W Ps 44 zawarte zostały poetyckie elementy wspólne dla tekstów, w których autorzy biblijni odwołują się do czasów babilońskiej dominacji. Wśród nich znajduje się m.in. motyw „miejsca szakali/potwora morskiego” (w. 20), por. A. Berlin, *Psalms and the Literature of Exile*, s. 72. Argumentem za przyjęciem datacji Ps 44 na okres babiloński jest również wzmianka w w. 11-12, gdzie autor podaje informację o rozproszeniu narodu wybranego, por. D. Starling, „*For Your Sake We Are Being Killed All Day Long*”: *Romans 8:36 and the Hermeneutics of Unexplained Suffering*, *Themelios* 42/1 (2017), s. 113. Wzmianka ta nie musi przesadzać na korzyść datacji na okres niewoli babilońskiej. Pojawiają się bowiem inne propozycje. Ravasi przywołuje zdanie wybranych badaczy, którzy identyfikowali Ps 44 z historią walk Judy z Edomem (2 Sm 8,5-14), Judy z Ammonitami (2 Krn 20,1-13), perskiego władcy, Artakserksesa III z Egiptem (IV w.), lub walk wyzwoleniczych za czasów panowania Machabeuszy (II w.), por. tenże, *Il Libro del Salmi* I, s. 779; podobne propozycje tła historycznego Ps 44 i jego datacji przedstawia L.P. Maré, *Psalms 44: When God Is Responsible for Suffering*, *JS* 21/1 (2012), s. 55-56.

³⁶³ L.P. Maré, *Psalms 44*, s. 56.

³⁶⁴ Por. H.M. Parker, *Artaxerxes III Ochus and Psalm 44*, w: *The Jewish Quarterly Review* 68/3 (1978), s. 153. Artakserkses III Ochus miał być władcą okrutnym. Plutarch z Cheronei pisze o nim, że „prześcignął wszystkich w okrucieństwie i żądzy krwi”, por. *Żywot Artakserksesa* 30.9, przekład B. Proc, s. 89.

³⁶⁵ J. Day, *Psalms*, s. 88-89.

³⁶⁶ N.L. deClaissé-Walford wskazuje na świątynię jako miejsce wygłoszenia Ps 44, por. tenże, *Psalms 44: O God, Why Do You Hide Your Face?*, *RE* 104 (2007), s. 745. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne mając na uwadze problematyczność w ustaleniu daty powstania dzieła. Podążając za propozycją datacji tego psalmu na

w jego przekonaniu nie można już jej odzyskać w najbliższym czasie, mimo wołania do Boga z prośbą o zmianę sytuacji.

Główny w.4 brzmi następująco:

כִּי לֹא בְחַרְבָּם יִרְשׁוּ אֶרֶץ וְזָרְעָם לֹא־הוֹשִׁיעָה לָמוֹ

כִּי־יִמְיָנָהּ וְזָרְעָהּ וְאוֹר פְּנֵיהָ

כִּי רָצִיתָם

(A) Gdyż nie przez swój miecz zdobyli ziemię i ich ramiona nie wspomogły ich | (B) ale Twoja prawa ręka, i Twoje ramię, i światło Twojego oblicza | (C) bo Ty ich kochałeś

Werset podzielić można na trzy części: na początku psalmista zaprzecza nie tyle sile militarnej swoich przodków, co stwierdza, że sami nie byłiby w stanie dokonać tak wielkich dzieł (A). Wskazuje następnie na Boga i jego przymioty symbolizujące moc (B). Kończąc podaje przyczynę zażywanego szczęścia przez poprzednie pokolenia (C). Wszystkie te części pozostają ze sobą w relacji, choć gramatycznie nieco się różnią. Otóż w części A występują dwa czasowniki, w części B nie ma żadnego, po czym jeden czasownik wieńczy cały werset. Poczyniony przeze mnie podział wyznacza trzykrotnie pojawiająca się partykuła „gdyż” (כִּי).

Miecz przodków to symbol zdolności bojowej, choć nie mogli liczyć tylko na siebie i swoje umiejętności. Czasownik *וְרָשׁ*, użyty tu w formie *qal perfectum* z przyrostkiem 3 os. 1. mn., tłumaczony jest jako „wziąć w posiadanie, objąć w posiadanie” lub „być czymś spadkobiercą”. Ziemia, jaką otrzymał Izrael w posiadanie, czyni go spadkobiercą Abrahama (Rdz 15,3.4). Drugi czasownik w części A wersetu przełożony został jako „wspierać, wspomagać”, a nie „wybawiać, wyswabadzać”. Sytuacja Izraelitów nie wymagała bowiem, by wybawiać ich od czegokolwiek, lecz by wesprzeć ich w działaniu, którego celem było zajęcie Kanaanu³⁶⁷. Ramiona Izraelitów symbolizują ich siłę i – podobnie jak miecz – zdolność bojową wzmocnioną przez Boga (Oz 7,15). Jednak znacznie silniejsze okazują się ramiona, prawa ręka

okres niewoli babilońskiej trudno uznać zburzoną świątynię za miejsce jego recytacji. Dopiero w późniejszym czasie, w trakcie panowania Achemenidów i po odbudowie świątyni stałoby się to możliwe. Czy jednak było to pewne i czy recytowano psalm w jakimś szczególnym dniu, ustalenie tego wydaje się niemożliwe. L.P. Maré podkreśla, że tytuł Ps 44 sugeruje użycie tego dzieła w kulcie, por. tenże, *Psalm 44*, s. 56.

³⁶⁷ Część nowożytnych przekładów oddaje ten czasownik jako „wybawiać”, co wprawdzie nie zaprzecza sensowi słownikowemu, lecz nie oddaje teologicznej wizji autora biblijnego. I tak np. BP zawiera w tym miejscu „nie własne ramię ich wybawiło”. Á. González przekłada to przez: „ani ich własne ramię nie dało im zwycięstwa”, por. tenże, *El Libros de los Salmos*, s. 211. C.A. Briggs przekłada tekst na: „również ich własne ramię nie dało im zwycięstwa”, por. Briggs & Briggs I, s. 376.

i jaśniejące oblicze JHWH, czyli trzy najsilniejsze z antropomorficznych motywów literackich odnoszonych do Boga. Prawa jego ręka pojawia się w kantyku Mojżesza (Wj 15,6.12), do którego pośrednio może odnosić się treść Ps 44 w odwołaniu psalmisty do przeszłości i podkreśleniu wagi wydarzeń dokonanych za sprawą Boga. W Psałterzu prawa strona tronu Bożego zarezerwowana jest dla Dawida (Ps 16,8.11), a prawa ręka Boga wspiera go w walce z przeciwnikiem (Ps 18,36; 20,6; 21,9; 60,5). Prawica Boża dokonuje wielkich czynów dla Izraela (Ps 45,5), a jej cofnięcie oznacza nadejście zagrożenia (Ps 74,11). Podobieństwo pomiędzy Ps 44,4 a 78,54 zachodzi w motywie mocy prawicy Bożej, dzięki której możliwe było zasiedlenie Kanaanu. W Ps 89,14 zapis o potężnym ramieniu Boga połączony jest z notą o jego prawej ręce, a świetlistość oblicza Bożego pojawia się nieco później w w.16. W żadnym innym tekście nie występuje już zestawienie tych antropomorficznych motywów, z dodaniem trzeciego – świetlistości oblicza Bożego. Świadczy to o oryginalności Ps 44,4, co sugeruje jego późniejsze powstanie³⁶⁸. Werset ów stanowi rozwinięcie poprzedniego, w którym psalmista wzmiankuje rękę Boga (יָדוֹ, „Twoja ręka”), nie wskazując jednak, czy jest to ręka prawa bądź lewa³⁶⁹. Wykorzystanie tych trzech elementów w połączeniu ich z historią o wydarzeniach dla Izraela chwalebnych pozwala obecnemu pokoleniu wierzyć w dziejową moc Boga³⁷⁰.

Świetlistość oblicza JHWH rozumiana może być tu jako zwycięska obecność Boga wśród walczącego ludu. Jeśli jednak Ps 44 powstawał w dwóch etapach, a pierwsza część (w.1-9) zawierająca motyw świetlistości JHWH (w.1-9), została zredagowana jeszcze przed niewolą babilońską, to światło oblicza Bożego zestawić można z wnętrzem świątyni. Zakrycie twarzy przez Boga, oddane czasownikiem קָתַר (*hi'pil*, „sprawiłeś, że jest zakryta”, „sprawiłeś, że jest niewidoczna”, w.24), prowadzi do wniosku o zapomnieniu przez Boga o swoim ludzie lub nawiązuje do zniszczenia świątyni. Psalmista używa czasownika קָלַח (*qal*, w.24, „zapomnieć”) wskazując, że zapomnienie jest skutkiem ukrycia się Boga przed ludem. Brak jego reakcji na zło, jakie właśnie się dokonuje, wzmacnia przekonanie, że Bóg zakrywszy oblicze, stał się niedostępny, zarzucając być może winę swemu ludowi (Pwt 31,18; Mi 3,4). Światło pochodzące dotychczas z oblicza Bożego i oświecające Izraelitów gaśnie, co można interpretować jako powód zmierzchu świetności Izraela. Zmierzch ten przychodzi wraz z najazdem obcego mocarstwa, prawdopodobnie imperium babilońskiego. Dwukrotnie

³⁶⁸ K. Seybold podaje, że ze względu na częste występowanie partykuły יָד w.4 można uznać za późniejszy dodatek, podobnie jak w przypadku w.26-27, por. tenże, *Studien zu Sprache*, s. 83.

³⁶⁹ W obydwu tych wersach pojawia się również ten sam czasownik יָדַע, przy czym zmienia się jego liczba (w.3: הוֹרֵא, *hi'pil perfectum*, 2 os. l. poj., „wywłaszczyłeś”, „wyrzuciłeś”; w. 4: יָדַע, *qal perfectum*, 3 os. l. mn., „wejść w posiadanie”).

³⁷⁰ K. Liess, „*Um deiner Güte willen*”, s. 91.

psalmista używa jeszcze czasownika *הִסְתֵּר* (*piel*), którym określa czynność zakrywania się. Posiada on dwa różne podmioty. Raz jest to autor, który lamentuje, wołając „i wstyd moją twarz zakrywa”. Czasownik *הִסְתֵּר* został użyty w formie przyrostkowej (3 os. l. poj.), co oznacza, że nie Bóg zakrywa jego twarz³⁷¹. W w.20 słowo to użyte zostało także w koniugacji *pi'el*, ale ze zmianą podmiotu dokonującego zakrywania. Teraz to Bóg „okrył (*הִסְתֵּר*) cieniem śmierci”. Czasownik *הִסְתֵּר* występuje w Biblii hebrajskiej sto pięćdziesiąt dwa razy, a w samym Psalterzu może dotyczyć zakrywania grzechu, tzn. ich wymazywania (Ps 32,1), niezakrywania przed innymi sprawiedliwości Bożej (Ps 40,11), bycia przytłoczonym przez lęk przed śmiercią (Ps 55,5) lub działania Bożego, które wymierzone zostaje w Jego przeciwników (Ps 78,53). Izrael, z racji Bożego zrządzenia, zakrywa ziemię, jaką podarował mu JHWH (Ps 80,11)³⁷². W Ps 44 dochodzi do odwrócenia jeszcze innego motywu: Bóg, który „zasiał” swój lud, dopuścił, by ten został rozproszony niczym ziarno rozniesione przez wiatr³⁷³.

Prawdopodobnie zatem element świetlistości w w.4 pojawił się podczas redakcji psalmu w okresie po 587/6 r. lub we wczesnym okresie perskim, kiedy społeczność Judy wciąż oczekiwała na reorganizację wcześniej zajętych przez Babilończyków terenów. Lamentacja jako środek literacki mogła posłużyć wtedy jako wyraz nie tylko żalu za utraconą ziemią, ale także jako oznakę nadziei na nową perspektywę³⁷⁴. Motyw zakrycia oblicza Bożego, które dotychczas jaśniało i wyrażało specjalną opiekę, jaką nad Izraelem sprawował JHWH, wiąże się z tragicznymi dla Izraela wydarzeniami, które zapoczątkowały okres niewoli babilońskiej. Zanim jednak nadszedł czas płaczu, psalmista odwołuje się do wydarzeń przeszłych, zasiedlenia ziemi przez przodków. Stało się to dzięki Bożej łasce, wyrażonej metaforycznie w rozjaśnionym obliczu JHWH. Świetlistość jego oblicza stała się podstawą triumfu Izraela w czasach wyjścia. Z kolei tragedia najazdu babilońskiego spowodowana została zakryciem tego światła i niedostępnością oblicza Bożego.

³⁷¹ C.A. Briggs uważa w. 16 za późniejszą wstawkę, która miała pochodzić z okresu hellenistycznego, por. Briggs & Briggs I, s. 380. Nie podaje jednak uzasadnienia swojej opinii.

³⁷² Trudno ustalić, czy wyrażenie *תְּנִיחַ יָם* odnosi się do jakiegoś miejsca na starożytnym Bliskim Wschodzie. Psalmista mógłby tak określić miejsce nie tylko bitwy, ale także, biorąc pod uwagę czas powstania drugiej części Ps 44, tereny, na które został deportowany naród wybrany po 587/6 r. Podobne wyrażenie pada w Iz 34,13: *תְּנִיחַ יָם* („siedlisko potworów morskich”, czyli miejsce zdewastowane i opuszczone), a Iz 34 datowany jest na okres Drugiej Świątyni, por. B.S. Childs, *Isaiah*, s. 253.

³⁷³ Podobna sytuacja literacka zachodzi w Ps 74, gdzie to Bóg-pasterz, który zgromadził swój lud niczym owce, dopuścił do rozproszenia stada, por. K. Liess, „*Um deiner Güte willen*”, s. 93.

³⁷⁴ Być może temu też służy umieszczenie lamentu właśnie w tym miejscu w zbiorze psalmów korachicznych, por. K. Liess, „*Um deiner Güte willen*”, s. 99.

c. Prośba o rozjaśnienie Bożego oblicza (Ps 31,17)

Oprócz elementów znanych już z wcześniej analizowanych utworów, Ps 31 stanowi wołanie skruszonego psalmisty, który w obliczu zagrożenia prosi Boga o wsparcia. Ps 31 jest dziełem, w którym podmiotem jest prawdopodobnie król, a całość przybiera postać wyznania jednostki³⁷⁵. Bóg, przybywający królowi w sukurs, ma rozświetlić nad nim swoje oblicze (w.17). W przypadku Ps 31 pojawiają się problemy z ustaleniem wydarzenia z życia Dawida, które mogło być w poetycki sposób przedstawione. Nie jest ów psalm też w pełni wyznaniem społeczności w trudnej sytuacji i choć psalmista staje się jej rzecznikiem, ta nie wypowiada się we własnym imieniu. Podmiot prosi Boga o wsparcie w trudnej dla niego chwili (w.2). Uzasadnia swoją prośbę przekonaniem, że JHWH wybawia z opresji i jest ostoją w trudnych momentach (w.3-6). Jego wrogami są ci, którzy „czczą marne bożki” (הַבְּלִיַּיִם וְהַבְּלִיַּיִם, w.7)³⁷⁶. Tak ogólne stwierdzenie nie pozwala na identyfikację wrogów, którymi mogą być zarówno osoby z najbliższego otoczenia (doradcy lub przeciwnicy polityczni, żyjący na dworze królewskim) lub obce narody.

Niejednoznaczność tekstu nie pozwala na jasne stwierdzenie, czy psalmista nawiązuje do politycznych przeciwników lub bliżej nieznanymi oponentów (w.9.12-13.14.16), czy skupia się na osobach chorych (w.10-11). Nie konkretyzuje choroby lub oskarżeń spadających na niewinne osoby (w.19.21.24). Nawet najbliżsi nie są mu przychylni (w.12). W tej atmosferze ciągłego niepokoju i braku bezpieczeństwa, kieruje swoją prośbę do JHWH o dalsze wsparcie. Za sprawą jego jaśniejącego oblicza może ono stać się widoczne dla wszystkich, którzy czyhają na życie błagającego. W końcowej części psalmista nazywa grupę ludzi, za którymi się wstawia, „bojącymi się” (לִירְאֶיךָ, „dla tych, którzy się Ciebie boją”, w.20).

Ps 31 intryguje z racji trzykrotnego odwołania autora do oblicza Bożego, które rozjaśnia się nad nim (w.17), staje się schronieniem wszystkich „bojących się” Boga (w.21), by w końcu stać się „miejscem”, sprzed którego psalmista czuje się przez Boga odrzucony lub źródłem poczucia odcięcia od Boga. Poczucie to okazuje się jednak błędne, gdyż JHWH wysłuchuje próśb kierowanych do niego (w.23). Częste zmiany nastroju psalmisty wiążą się być może

³⁷⁵ W historii egzegezy pojawiła się opinia, jakoby Ps 31 był jednym z psalmów wygłaszanych przez osoby, które są śmiertelnie chore, por. J. Day, *Psalms*, s. 26. Być może czyniły tak osoby z personelu świątynnego, może nawet sam król. Sporządzenie psalmu w tym celu, by ktoś mógł recytować go jako osoba ciężko chora, wydaje się wątpliwe. S.J.L. Croft słusznie zauważa, że osoba chora może symbolizować w tym przypadku oblegane miasto, por. tenże, *The Identity*, s. 66.

³⁷⁶ Obok Jon 2,9 to jedyne takie miejsce w Biblii hebrajskiej, w którym pojawia się to sformułowanie. Służy ono do postawienia antytezy i wskazania na słusność wiary w JHWH, por. J.H. Potgieter, „David” in *Consultation with the Prophets: The Intertextual Relationship of Psalm 31 with the Books of Jonah and Jeremiah*, OTE 25/1 (2012), s. 122.

z dramatyzmem wydarzeń, jakie były udziałem Judejczyków w VI w.. Zapomnienie o słudze JHWH, o jakim wzmiankuje psalmista (w.13), może odnosić się do czasów niewoli babilońskiej. Z kolei wskazanie na działanie podejmowane przez Boga (w.21) może odnosić się do powrotu repatriantów na tereny Judy lub odnowę i konsolidację społeczności, która pozostała na terenie Judy/Jehud. Kim więc jest ów „sługa”, nad którym JHWH ma wzniesć światło swojego oblicza (w.17) i w jaki sposób interpretować ową jasność. Zważywszy, że psalm dedykowany jest Dawidowi, owym „sługą” może być bądź to przedstawiciel linii dynastycznej, bądź osoba, która propaguje ciągłość władzy dynastycznej³⁷⁷.

Nie spiera się on jedynie z przeciwnikami politycznymi, którzy „czczą obce bożki”, ale także ze swoimi „sąsiadami” (שָׁרְיָן) oraz tymi, którzy go widzą (רָאִי). Odczuwa zagrożenie utraty życia, choć nie wskazuje dokładnie, kto miałby mu je odebrać (w.14). Nie jest on jednak w swych trudach osamotniony, bowiem takie samo cierpienie dotyka także tych, których nazywa „bojącymi się” (w.20). Istnieją zatem dwie grupy, których interesy ścierają się ze sobą, a autor w sposób poetycki próbuje naszkicować sytuację polityczną. W ostateczności dochodzi jednak do zwycięstwa JHWH i frakcji, której miał przewodzić ów „sługa”. Zwycięstwo to objawia się poprzez „łaskę”, jaką Bóg „okazał w oblężonym mieście” (כִּי הִפְלִיא חֶסֶדוֹ לִי בְעִיר מְצוּרָה, w.22).

Trudno jednoznacznie wskazać na czas powstania Ps 31³⁷⁸. Schronienie w obecności Boga i w jego namiocie (w.21) pozwalają mniemać, że tekst recytowany był w świątyni, stanowiącej azyl dla uciekiniera bądź repatrianta. Nawet jeśli jakaś część Ps 31 pochodzi z okresu babilońskiego, co nie jest wykluczone³⁷⁹, to ostateczna redakcja tego dzieła mogła przypaść też na czasy panowania Achemenidów³⁸⁰.

W pierwszej części (w.2-9) psalmista opowiada o łasce, jakiej doznał od Boga i o Jego opiece. Nagła zmiana nastroju psalmisty (w.10) sugeruje, że wspomina w poetycki sposób gwałtowność jakiegoś wydarzenia, być może jest to najazd Nabuchodonozora i zniszczenie Jerozolimy, które zapoczątkowało okres niewoli babilońskiej. Wskazówką co do tego, że nie był to okres krótki, są wyrażenia zawarte w w.11 („w bólu upływa moje życie” i „lata moje

³⁷⁷ P.J. Botha łączy Ps 31 z 2 Sm 22 i Ps 18, choć wskazuje jedynie na trzy powiązania pomiędzy wzmiankowanymi psalmami (Ps 31,4 = Ps 18,3; Ps 31,8 = Ps 18,20; Ps 31,21 = Ps 18,12). Wskazuje zatem, że owym sługą może być Dawid jako model wiernego i poddanego woli Bożej człowieka, por. tenże, *Freedom to Roam in a Wide Open Space. Psalm 31 Read in Conjunction with the History of David in the Books of Samuel and the Psalms*, w: *Seitenblicke: Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, red. D. Walter, s. 426-431.

³⁷⁸ A. Basson, *Divine Metaphors*, s. 111.

³⁷⁹ Hossfeld i Zenger wskazują, że mogły być to ostatnie lata przed nastaniem niewoli babilońskiej lub jej wczesny okres, por. J.H. Potgieter, „David” in *Consultation with the Prophets*, s. 118.

³⁸⁰ Por. Briggs & Briggs I, s. 264.

wśród jęków”), poprzez które wskazuje on na przedłużający się okres cierpienia. W części drugiej (w.10-14) autor biblijny daje upust swoim cierpieniom i trudnej sytuacji życiowej. Ostatecznie jednak nadchodzi nadzieja (w.15), którą psalmista wyraża poprzez pełne ufności zwroty do Boga. Część trzecia (w.15-25) to pieśń pochwalna na cześć Boga, zawierająca elementy dziękczynne i błagalne³⁸¹.

Brzmienie w.17 jest następujące:

הָאֵיִרָה פָּנָיָהּ עַל־עַבְדָּךָ הוֹשִׁיעֵנִי בְּחַסְדְּךָ

Niech zajaśnieje twarz Twoja nad Twoim sługą | Wybaw mnie w łaskawości swojej

Widoczna jest zmiana formy przyrostkowej czasowników, których podmiotem działania jest Bóg. Pierwszy z nich, אָר („świecić”), w koniugacji *hi`pil*, w trybie rozkazującym, jako swój obiekt posiada „sługę” (עַבְדְּךָ), który ma zostać rozjaśniony przez Boże oblicze. Psalmista prawdopodobnie mówi o sobie jako przedstawicielu „bojących się”. Ten sam Bóg jest podmiotem działania czasownika עֲשֵׂה („zbawiać”), także w koniugacji *hi`pil* w trybie rozkazującym. Prośby w w.16-17, mają doprowadzić do tego, by nie spadł nań wstyd. Warto przypomnieć, że w Ps 44,16 wstyd okrywał twarz wołającego do JHWH. Obecnie pojawia się prośba o uniknięcie zniewagi, którą Bóg ma zarezerwować dla przeciwników (w.18). Oblicze JHWH nie tylko jaśnieje nad psalmistą, ale również staje się schronieniem dla „bojących się” Boga (w.20). פְּנֵיךָ בְּסֵתֶר (w.21) tłumaczyć można jako „w sekretnym miejscu w Twojej obecności”, co sugeruje jakiś obiekt sakralny, być może świątynię jerozolimską. Jeśli jednak mowa o świątyni, to tekst może stanowić relację postaw części Judejczyków z wczesnego okresu perskiego, którzy wyczekiwali na odnowienie sakralnego przybytku. Zdaje się bowiem, że brak jasnego wskazania na świątynię, która jest już fizycznie dostępna, oznacza, że tekst jest wyrazem jeszcze niezrealizowanych pragnień religijnych, ale i dążeń politycznych.

JHWH gwarantuje schronienie swemu słudze w swoim szałasie, podobnie do Ps 27,5, w którym to złoży Mu ofiary (w.6). Psalmista w innym jeszcze miejscu woła: „Kto mieszka

³⁸¹ A. Weiser wydziela w ramach trzeciej części mniejsze jednostki: w. 15-19 (*La via a Dio*); w. 20-23 (*La via per superare l'angoscia*); w. 24-25 (*La benedizione dell'agnoscia*), por. tenże, *I Salmi 1-60*, s. 289-292. Ps 31 dzielony jest też często na dwie główne jednostki: modlitwa (w. 2-19) oraz dziękczynienie i modlitwa (w. 20-25). W ramach tej pierwszej wydzielano mniejsze sekcje, por. P.C. Craigie, M.E. Tate, *Psalms*, s. 259; T. Lorenzin, *I Salmi*, s. 149. Na dziewięć jednostek dzieli Ps 31 E.S. Gerstenberger, wydzielając w nich jeszcze mniejsze passusy, por. tenże, *Psalms*, t. I, s. 136-137. Sądzę jednak, że rozbijanie na tak małe jednostki całego psalmu, prowadzi do zagubienia jego ogólnego przesłania. Podobnie na dziewięć części, choć z nieznacznymi zmianami w stosunku do E.S. Gerstenbergera, podział przeprowadza C. Mandolfo, *God in the Dock*, s. 71. Trzy części wyszczególnia G. Ravasi: w. 2-9 (*Il canto della fiducia*); w. 10-19 (*Il canto del dolore*); w. 20-25 (*Il canto della gioia*), por. tenże, *Il Libro del Salmi*, s. 565-566. Podobnie jak G. Ravasi postępuje P.J. Botha, por. tenże, *Freedom to Roam*, s. 424-425.

pod opieką Najwyższego, będzie przebywał pod osłoną Wszechmocnego” (בְּסֹתֵר עֲלֵיוֹן, Ps 91,1). Ponadto czasownik תָּרַף pojawia się w Ps 44,25 na określenie czynności zakrywania twarzy przez Boga, przez co Stwórca czynił się niedostępny. Tym razem jednak Jego obecność i oblicze okazują się być odkryte i dostępne, stanowią też ucieczkę i obronę przed przeciwnikiem. Natomiast odrzucenie go sprzed oczu JHWH (w.23) oznacza nie tylko, że Bóg nie miał już względu na modlącego się, ale także możliwość zniszczenia świątyni, gdzie wznosił pełne zawierzenia modlitwy. Odrzucenie to nie trwa jednak długo i może on znów kierować swoje modły do Boga³⁸².

Konkludując, wydaje się, że światło oblicza JHWH w tym przypadku może symbolizować Jego obecność w świątynnym przybytku. Zestawienie Bożego oblicza wraz z namiotem Bożym, w którym psalmista miał uzyskać azyl i ochronę, dowodzi, że chodzi właśnie o świątynię. Formułowanie teologii świątyni jako miejsca bezpiecznego i dostępnego dla wszystkich, którzy się „boją” Boga, prawdopodobnie było zadaniem elit judzkich, które w początkach okresu perskiego mogły realizować plan odbudowy sanktuarium w „mieście oblężonym”³⁸³, czyli w Jerozolimie. Obiekt ten nie musiał istnieć lub funkcjonować w pełni, kiedy dokonywała się ostateczna redakcja Ps 31. Zanim jeszcze doszło do odbudowy świątyni, sam Bóg staje się schronieniem dla opuszczonych, powracających z niewoli mieszkańców Judy lub przebywających w Jehud mieszkańców. Skoro świątyni jeszcze nie ma, trzeba znaleźć schronienie w innym miejscu. To poczucie schronienia daje rozświetlone oblicze JHWH.

d. Rozjaśnienie oblicza w dzień plonów (Ps 67,2)

Już na początku psalmu autor biblijny zamieszcza wezwanie do Boga, którego prosi o rozjaśnienie twarzy nad ludem. Pomimo swojej zwięzłości utwór prowokuje kilka pytań. Wołanie psalmisty suponuje wykorzystanie psalmu w kulcie³⁸⁴. Motyw świątyni jako miejsca, z którym świetlistość Boga jest związana, sugeruje, że psalm ten wygłoszony mógł być podczas uroczystej inauguracji świątyni jerozolimskiej. Co więcej, jego struktura opiera się o budowę memory. Na Ps 67 składa się czterdzieści dziewięć słów, przy czym w centrum stoi termin „lud”

³⁸² Paralelne do tego wersetu jest miejsce w Jon 2,5a. Zakończenie czasu odrzucenia sprzed Bożych prowadzi do wysłuchania błagalnych modłów i ustrzeżenia modlącego od kryzysu, por. J.H. Potgieter, „*David*” in *Consultation with the Prophets*, s. 123.

³⁸³ Terminu מְצוּר używają Jeremiasz (Jr 10,17), Ezechiel (Ez 4,2.3.7.8; 5,2) i Zachariasz (Za 12,2), wspominając Jerozolimę jako miasto oblężone. Dlatego מְצוּר (Ps 31,22) można by tłumaczyć jako „miasto oblężone” i widzieć tu Jerozolimę. M. Dahood wskazuje, że „miasto ufortyfikowane” odnosi się do Bożej siedziby w niebie. Zestawia Ps 31,22 z 18,7, por. tenże, *Psalms*, t. I, s. 191.

³⁸⁴ E.S. Gerstenberg podkreśla, że odniesienie się do Boga, mówiąc o Nim w 3 os. l. poj., ukazuje dobitnie kontekst liturgiczny, w którym ów hymn psalmiczny miał być wykorzystany, por. tenże, *Psalms*, t. II, s. 33. Podobnie też wykorzystanie instrumentów pozwala na stwierdzenie, że dzieło to było wykorzystywane w ramach obrzędów kultu, por. P.J. Botha, *Psalms 67 in Its Literary and Ideological Context*, OTE 17/3 (2004), s. 372.

w l. mn. (w.5b, עַמִּים). Można zatem wydzielić dwie większe jednostki tekstowe, na które składa się po dwadzieścia cztery słowa. Co ważniejsze jednak, to fakt, iż liczba słów podzielna jest przez siedem, czyli tyle samo, ile świecznik posiada lamp³⁸⁵. Jeśli zatem psalm był proklamowany podczas otwarcia świątyni lub też w dniu poświęconym wspomnieniu tego przełomowego dla Izraelitów wydarzenia, jego powstanie przypadło już prawdopodobnie na okres perski lub późniejszy³⁸⁶. Nie wydaje się, by któreś z wydarzeń historycznych sprzed niewoli babilońskiej, mogło wzbudzić tak wielką radość wśród wiwatującego tłumu³⁸⁷. Świadczy o tym obecność motywu Boga jako króla (w.5)³⁸⁸, ponieważ w sytuacji, gdy nie są już kontynuowane rządy monarchiczne, funkcję władcy przejmuje JHWH. Nie bez znaczenia jest również obecność motywów uniwersalistycznych, adekwatnych do czasów powygnaniowych³⁸⁹.

Możliwe jest również, iż psalm ten wykorzystywany był podczas świątecznych celebracji w dniu zbiorów. Sugeruje to występowanie terminu יְבִיל („produkt”, „plon”)³⁹⁰. W tekście Ez 34,27 przytoczona zostaje mowa Boga, z której treści wynika, że Izrael już wkrótce zrzuci jarzmo niewoli babilońskiej i powróci do ziem obiecanych przez Boga przodkom. W Ps 67 ukazuje się zatem, w jaki sposób obietnica powrotu do ziemi obiecanej spełnia się w rzeczywistości.

אֱלֹהִים יִתְחַנְּנוּ וַיְבָרְכֵנוּ יְיָ אֵר פָּנֵינוּ אֲתַנְּנוּ סֶלָה:

„[Niech] Bóg będzie łaskawy dla nas i nas pobłogosławi | niech rozjaśni oblicze swoje nad nami”

Warto na wstępie zauważyć, że werset jest niemal identyczny z błogosławieństwem Aaronowym w Lb 6,24-26. Różnice są widoczne w odmiennej kolejności występowania czasowników oraz braku czasownika שָׁמַר „strzec” w psalmie.

³⁸⁵ P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, t. II, s. 225.

³⁸⁶ Nie później jednak niż połowa II w., kiedy to powstać miał 4Q83, który poświadcza lekcje Ps 67, por. D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms*, s. 86.

³⁸⁷ T. Lorenzin wiąże Ps 66 i 67, wskazując, jakoby wygłaszany hymn odnosił się do wydarzenia exodusu, por. tenże, *I Salmi*, s. 267.

³⁸⁸ Motyw Boga jako króla wydaje się być przewodni w tym psalmie, biorąc pod uwagę centralne miejsce, jakie zajmuje w. 5, por. P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, t. II, s. 224.

³⁸⁹ Por. G. Ravasi, *Il Libro del Salmi II*, s. 349.

³⁹⁰ Pojawia się on zarówno w Pięcioksięgu (Kpł 26,4,20; Pwt 11,17; 32,22), w księgach historycznych (Sdz 6,4), jak i w księgach mądrościowych (Hi 20,28; Ps 78,46; 85,13).

Cały utwór można podzielić na trzy części (w.2-3.4-6.7-8)³⁹¹. Użycie motywu jaśniejącego oblicza JHWH ma w tym przypadku swoje retoryczne znaczenie. Oto bowiem pojawia się światło, które oświetla drogę (דְרֹכֶיךָ, „Twoją drogę”, w.3), czyniąc ją tym samym wiadomą, znaną (לְדַעַת, „dla poznania”, w.3). Dzięki temu „wszystkie ludy” (עַמִּים כָּלֵם, w.3.6) będą mogły śpiewać hymny na cześć Boga. Tą drogą jest zbawienie, które wynika z przymierza. Możliwe też, że w.2b łączyć należałoby z w.3a, ze względu na brak partykuły łączącej w.2a z w.2b. Rozjaśniając oblicze, Bóg doprowadza do tego, że droga przykazań staje się wiadoma dla wszystkich, możliwa do poznania przez każdego prowadząc do radosnego wychwalania JHWH wśród narodów. Poprzez jaśniejące oblicze JHWH, psalmista wskazuje prawdopodobnie, że Bóg ponownie zamieszka w świątyni. Użyty w trybie rozkazującym czasownik יִשָּׂא nie sugeruje żądania skierowanego przez wołający lud do Boga, lecz pełną nadziei zachętę do nowej przyszłości, którą rozpoczyna inauguracja działalności sanktuarium jerozolimskiego.

JHWH wywołuje lęk wśród narodów (w.8b). Ów motyw pojawia się już wcześniej w psalterzu (Ps 33,8). Rozjaśnienie oblicza Bożego nad Izraelem (Ps 67,2b) prowokuje pojawienie się poczucia lęku wśród wszystkich ludów, które ze względu na wielkość JHWH zobligowane są do wychwalania Go. Bóg Izraela, w opinii psalmisty, posiada władzę nad całą ziemią, co stanowi interesujący konstrukt. Prawdopodobnie, przez wskazanie na JHWH jako na największego boga, chce on ugruntować pozycję Izraela, być może nawet elit judzkich. Dając JHWH prawo pierwszeństwa przed bóstwami pogan ostatecznie wyklucza je całkowicie z prawa do istnienia. Interpretacja ta prowadzi niechybnie do uznania Ps 67 jako elementu budowania monoteizmu izraelskiego oraz wzmacniania identyfikacji narodowej poprzez proces krystalizowania wiary. W podobnym tonie wypowiada się autor Iz 60,3, pisząc: „Narody pójdą do twojej światłości i królowie do blasku twojej jutrzeźki” (וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרְךָ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ יוֹרְךָ). Uniwersalizm Księgi Izajasza, a zwłaszcza jej trzeciej części, miał przede wszystkim zaznaczyć celowość budowania imperium Izraela w okresie powygnaniowym³⁹². Ps 67 może się więc wpisywać w linię ideologiczną czasów perskich, gdy próbowano odbudować pozycję królestwa Judy, istniejącego już w nowym wymiarze administracyjnym pod nazwą Jehud, wykorzystując przy tym sytuację w imperium zarządzanym przez Achemenidów.

Omawiany werset posiada charakter prośby o błogosławieństwo uniwersalne, kierowanej do JHWH przez naród wybrany, ale rozciągającego się na wszystkie ludy. Uniwersalizm ten

³⁹¹ Podział ten jest powszechnie przyjęty przez egzegetów, por. A. Weiser, *I Salmi 61-150*, s. 490-492; T. Lorenzin, *I Salmi*, s. 267; M. Dahood, *Psalms*, t. II, s. 127. Znany jest również podział na cztery części, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 289-290.

³⁹² S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 318.

podkreślony jest czterokrotnym użyciem terminu רָרָא (w.3.5.7.8). Jeśli użycie tego terminu miałyby oznaczać cztery strony świata, panowanie JHWH jako króla nie będzie ograniczało się tylko do Izraela. Zatem i światło, jakie płynie od Bożego oblicza, nie jest dostępne jedynie dla przedstawiciela dynastii Dawidowej. Dostęp do Boga otrzymają wszyscy i będzie to dostęp bezwarunkowy.

Twarz JHWH, o której rozjaśnienie psalmista prosi, symbolizuje tu prawdopodobnie odbudowaną świątynię, której wzniesieniem raduje się naród wybrany, a wieść o tym ma rozleć się po najdalszych zakątkach świata. Jest możliwe, by psalm ten funkcjonował pierwotnie jako hymn recytowany przy okazji fundacji świątynnego przybytku, a później stosowano go podczas uroczystych celebracji z okazji rocznicy tego wydarzenia. Plon, jaki miała wydać ziemia, a o którym wspomina psalmista w końcowej fazie psalmu, symbolizować może zmieniającą się sytuację narodu wybranego, którego część powróciła do ziemi obiecanej i sfinalizowała właśnie wznoszenie świątyni jerozolimskiej. Wnioskować o tym można po zauważalnej relacji pomiędzy Ps 67,7 a Ag 1,10. Prorok Aggeusz przekazuje nakaz płynący od Boga, który zobowiązuje Judejczyków do realizacji odbudowy świątyni jerozolimskiej. Ma być to ostatni punkt reorganizacji życia społecznego wspólnoty judzkiej. Zagrożenia wynikające z suszy, która nawiedziła nieurodzajne i górzyste tereny wokół Jerozolimy, są skutkiem tego, że Judejczycy nie podjęli się jeszcze dzieła renowacji świątyni. Nie pojawiły się więc „plony” (בְּרִירָה), których zbiór możliwy będzie dopiero wtedy, gdy sakralny przybytek stanie na jednym ze wzgórz świętego miasta. Stwierdzeniem, że „ziemia wydała plony” (Ps 67,7a), psalmista dowodzi, iż wzniesiony już został świątynny kompleks, z którego swoje panowanie rozciąga JHWH. Jeśli powiązanie Ps 67 i Ag 1 okazałoby się słuszne, to sam psalm mógł powstać później niż tekst prorocki, a więc już po 520 r. (Ag 1,1)³⁹³. Zależność pomiędzy obfitością plonów a budową świątyni potwierdza również prorok Zachariasz (Zach 8,12), zgłaszając dodatkowo odbiorców tychże dóbr poprzez wskazanie na „resztę” (תְּשָׁרֵית)³⁹⁴. Poetycka narracja o ponownych obfitych plonach i pojawienie się ich wraz z nowopowstałym kompleksem sakralnym pozwala mniemać, że Ps 67 powstał w podobnym czasie lub nieco później niż Ag 1 i Zach 8, a więc gdzieś po roku 520. Jest to to więc wczesny okres perski. W psalmie nie wybrzmiewa jednak nadzieja na rekonstrukcję monarchii, choć może ona zostać wyrażona pośrednio poprzez potrzebę odbudowy świątyni, co leżało w gestii króla. Wzniesiona świątynia

³⁹³ J. Kessler, *The Book of Haggai. Prophecy and Society in the Early Persian Period Yehud*, s. 114.

³⁹⁴ Wzmiankowany werset jest częścią tzw. „Mów o dobrobycie” (Zach 8,1-23), która zawiera opis sytuacji prawdopodobnie z roku 518, por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 161.

nie ma jednak dla psalmisty zidentyfikowanego budowniczego. Najważniejsza pozostaje dla niego wspaniałość JHWH, która objawia się namacalnie poprzez świątynię w Jerozolimie.

e. Refren o rozjaśniającym się obliczu (Ps 80,4.8.20)

Ps 80 to wspólnotowy psalm lamentacyjny prezentujący postawę uciśnionego narodu, który zanosí swoje błagalne westchnienia do Boga. Dzieło to jest kontynuacją wcześniejszych psalmów asafowych³⁹⁵ i jest bardzo prawdopodobne, że było wykorzystywane w liturgii świątynnej³⁹⁶. Przyczyn dramatycznej sytuacji społeczności doszukiwać się można w wydarzeniach, jakie miały miejsce w roku 587. Psalmi asafowe miały powstawać wcześniej niż w VI w. Wydaje się jednak, że ostateczna redakcja tekstu przypadła nie wcześniej niż na początek okresu niewoli babilońskiej³⁹⁷. W opinii niektórych egzegetów także asyryjski najazd w 722 r. mógłby być brany pod uwagę³⁹⁸. Dla wielu innych Ps 80 nie odpowiada żadnemu wydarzeniu, klęsce militarnej, wybuchowi epidemii lub innym katastrofom naturalnym. Miałyby powstać jako odpowiedź na ogólne potrzeby uciskanej społeczności³⁹⁹. Wskazuje to raczej na późne powstanie omawianego dzieła i dlatego właśnie okres perski stanowić by mógł odpowiedni czas na kompozycję Ps 80, nawet jeśli znajdują się w nim elementy starszych tradycji⁴⁰⁰. Wnioskować o tym można również po fakcie, że psalmista ukazuje brak monarchii, a Izrael oczekuje przywrócenia królestwa. To JHWH jest obecnie królem Izraela, a władca

³⁹⁵ M.D. Goulder, *The Psalms of Asaph*, s. 137; R.L. Cole, *The Shape and Message*, s. 90.

³⁹⁶ Świadczą o tym takie elementy, jak zapis terminu צִדְוֹת, którego pojawienie się może sugerować coś w rodzaju zbiorowego świadectwa; a także motyw cherubinów, na których zasiada JHWH (w. 2), co stanowi odniesienie do Bożego tronu wewnątrz świątynnego przybytku. M.D. Goulder wskazuje ponadto na lilie (שִׁשְׁבִּילִים), które miały bogato zdobić świątynne portyki w sanktuarium w Betel, por. tenże, *The Psalms of Asaph*, s. 145.

³⁹⁷ Na to wskazywać ma również formuła zastana w w. 19, por. S. Ramond, *La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89)*, Biblica 96/1 (2015), s. 53.

³⁹⁸ D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter*, s. 97. A. Weiser dodaje również, że wspomnienie plemion Efraima, Beniamina i Manasses (Ps 80,3) wystarczająco przemawia za tym, by psalmista odnosił się do najazdu asyryjskiego w 722 r., por. tenże, *I Salmi 61-150*, s. 600; Á. González, *El Libros de los Salmos*, s. 371. M.D. Goulder stwierdza, że Ps 80 dotyczy sytuacji geopolitycznej w okresie między 732 a 722 r., por. tenże, *The Psalms of Asaph*, s. 137. Przeciwnego zdania jest K. Seybold, który wskazuje na geograficzne rozłożenie trzech wzmiankowanych plemion na północ od Judei, co miało być sygnałem, by wsparły one zaatakowaną Judę. Dlatego Ps 80 miałyby traktować o wydarzeniach z 587 r., por. J.H. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 143. R.J. Tournay kieruje uwagę na 1 Krn 9,3, w którym odnotowuje wzmiankowane trzy plemiona jako rezydentów Jerozolimy w IV w., por. tenże, *Seeing and Hearing God*, s. 146-147.

³⁹⁹ E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. II, s. 106. Wielu badaczy stara się jednak łączyć Ps 80 z konkretnym wydarzeniem historycznym, które zwykle upatruje się w militarnej porażce. Nie brakuje odwołań do wydarzeń dawniejszych niż asyryjski podbój północnych plemion. Niektórzy w w. 11-12 dopatrują się walki Saula z Filistynami (1 Sm 9) lub potyczek Dawida z wrogimi władcami (2 Sm 8,3), a nie zajęcia Kanaanu przez Izraelitów, por. L. Alonso Schökel, *I Salmi II*, s. 125. Opinia Gerstenbergera nie wytrzymuje krytyki, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, iż we wcześniejszych psalmach asafowych (np. Ps 78) autorzy biblijni, mówiąc o wielkich Bożych dziełach, odnosili się do wyjścia z Egiptu, por. R.L. Cole, *The Shape and Message*, s. 91.

⁴⁰⁰ O takich starszych elementach informuje Beyerlin, wskazując na w. 2-3, por. G.T.M. Prinsloo, *Sheperd, Vine-grower, Father – Divine Metaphor and Existential Reality in Community Lament (Psalm 80)*, OTE 10/2 (1997), s. 283. Ponadto późna datacja Ps 80 poparta jest występowaniem czasownika פָּרַץ, który autor biblijny używa na określenie zniszczeń murów Jerozolimy, czyniąc tak w Ps 80,13, a także w Neh 1,3; 2,13; 4,1. Użyty ów czasownik jest w opisie zburzenia murów Jerozolimy także w 2 Krn 25,23.

często określany był jako pasterz także w VII w. i później⁴⁰¹. JHWH jest królem Izraela, a świetlistość symbolizuje Bożą łaskawość (Prz 16,15).

Strukturę całego psalmu wyznacza jego refren, przy czym ostatnia część, a więc w.16-19 dzielone są zwykle na dwie części. Dzieje się tak z racji tematycznej zmiany, jaka zachodzi pomiędzy w.16-17 (druga część pieśni o winnicy) a w.18-19 (wezwanie Boga do wskazania na prawowitego władcę). G. Ravasi, dokonując ogólnej charakterystyki kolejnych części Ps 80, nazywa je w sposób następujący:

w.2-4—JHWH, pasterz Izraela;

w.5-8—lamentacja Izraela;

w.9-12—historia zbawienia;

w.13-20—dalszy lament Izraela⁴⁰²

Motyw świetlistości pojawia się w omawianym psalmie w refrenie, w w.4.8.20⁴⁰³, a to sugeruje, że dzieło mogło być pierwotnie przeznaczone do użytku liturgicznego. Jeśli uznać, że Ps 80 powstał w początkowym okresie niewoli babilońskiej, to trudno uzasadnić jego użycie podczas świątecznych celebracji w przybytku. Jeśli natomiast argumentować za jego powstaniem w okresie późnej niewoli, jego przeznaczenie liturgiczne mogło stać się czynnikiem nie tylko scalającym wspólnotę Izraela w tym trudnym czasie, ale może wskazywać na wiarę psalmisty w przywrócenie kultu w sanktuarium jerozolimskim. Faktem jest jednak, że im dłużej Judejczycy pozostawali pod obcym panowaniem, tym mniej tliła się nadzieja na powrót do ojczyzny.

Świetlistość Boga występuje również w w.2, w użytym w trybie rozkazującym czasowniku *נִשְׁבֵּעַ*, „świecić”, „wysyłać promienie”, „być źródłem światła”⁴⁰⁴. Ponadto w w.15 psalmista dokonuje zmiany w refrenie, wyłączając z niego chociażby element świetlistości Boga. Być może druga część pieśni o winnicy (w.16-17) stanowi późniejszy dodatek, nawet z okresu greckiego, choć sam motyw zawarty w tej pieśni jest starszy. Mimo refrenu Ps 80 posiada

⁴⁰¹ E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, s. 244.

⁴⁰² por. G. Ravasi, *Il Libro del Salmi II*, s. 677.

⁴⁰³ Por. P. Auffret, *Fais luire ta face et nous serons sauvés. Nouvelle étude structurelle du psaume 80*, OTE 19/3 (2006), s. 1052-1063.

⁴⁰⁴ M. Dahood wskazuje na ugaryckie konotacje związane z czasownikiem *נִשְׁבֵּעַ*. Przykładem może być imię *יְבֹל*, „Niech Baal zajaśnieje Tobie”, por. tenże, *Psalms*, t. II, s. 256.

strukturę nieregularną⁴⁰⁵. Istnieje bowiem problem ze wskazaniem na zakończenie trzeciej części, która zostaje rozszerzona względem dwóch wcześniejszych⁴⁰⁶.

W w.4 autor biblijny dokonuje zapisu imienia Boga jako אֱלֹהִים. W w.8 pojawia się אֱלֹהִים צְבָאוֹת, a w w.20 – יְהוָה אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת. Rozwinięcie imienia Bożego może argumentować za tym, że druga część pieśni o winnicy (w.19-20) stanowi późniejszy dodatek⁴⁰⁷. Zastosowanie przez psalmistę wyrażenia אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת nadaje dziełu charakteru militarnego, a treść odnosi się do wydarzeń na polu bitwy, którym były zapewne tereny wokół Jerozolimy, jak i samo miasto⁴⁰⁸.

W.4 przedstawia się następująco:

אֱלֹהֵינוּ הַשִּׁיבֵנו וְהָאֵר פְּנֵינוּ וְנִשְׁעָה:

Boże, odnów nas i rozświetl swoje oblicze, abyśmy byli zbawieni

Wersety 4.8.20 zachowują tę samą budowę gramatyczną. Podmiot kieruje swoje wołanie do Boga, do którego wystosowuje dwie prośby. Pierwsza z nich polegać ma na „odnowieniu” wspólnoty i wyraża się przy pomocy czasownika שׁוּב w trybie rozkazującym. Problematiczne jest tłumaczenie wspomnianego czasownika, bowiem możliwości przekładu jest kilkanaście⁴⁰⁹. הַשִּׁיבֵנו tłumaczy się jednak zwykle jako „odnów nas”. Czasownik ten w koniugacji *hi'pil* występuje tu z przyrostkiem 1 os. l. mn. W zbiorowej lamentacji lud wyznaje, że doszło do tragedii społecznej, jaką mogło być prawdopodobnie dostanie się do niewoli, a spodziewane odnowienie ma doprowadzić do zbawienia rozumianego jako wyzwolenie spod obcego panowania i powrocie do dawnego statusu politycznego. Podobną funkcję ma spełniać czynność rozjaśnienia oblicza Bożego. W obliczu zagrożenia politycznego i militarnego psalmista liczy, że Bóg w odpowiedzi na wołanie wspólnoty dokona odnowienia Izraela. W ten sam sposób wypowiada się prorok Zachariasz, pisząc: „Wzmocnię dom Judy i wybawię dom Józefa. Sprowadzę ich z powrotem (וְהוֹשִׁיבוֹתֵימָם), bo zlitowałem się nad nimi. I będzie tak, jakbym ich nigdy nie odrzucił, bo Ja jestem Panem, ich Bogiem, i wysłucham ich” (Za 10,6)⁴¹⁰.

⁴⁰⁵ A. Rofé, *The Text-Criticism of Psalm 80 – Revisited*, VT 61 (2011), s. 308.

⁴⁰⁶ Podział na trzy pieśni prezentuje G.T.M. Prinsloo, *Sheperd, Vine-grower, Father*, s. 291.

⁴⁰⁷ Brak terminu צְבָאוֹת w w. 4 C. Briggs tłumaczy błędem kopisty, por. Briggs&Briggs II, s. 204.

⁴⁰⁸ Taki wydzźwięk ma to sformułowanie w całym Psalterzu, por. Briggs&Briggs II, s. 203.

⁴⁰⁹ DCH VIII, s. 273-276.

⁴¹⁰ Zach 10 datuje się na schyłek VI w., por. B.G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*, s. 192. “Dom Józefa” w tym przypadku jest terminem reprezentującym Królestwo Północne, co dla warstwy deuteronomicznej jest charakterystyczne, choć rzadkie w użyciu, por. R.F. Person, *Second Zechariah and the Deuteronomic School*, s. 122.

Podobnie w.13-14 psalmu opisują tragedię, jaka spotkała naród z racji Bożego zrzędzenia, a w.16-19 akcentują ufność, że Bóg przywróci chwałę swojego narodu⁴¹¹.

Rozjaśnienie Bożego oblicza doprowadzić ma do wybawienia społeczności izraelskiej z opresji, stając się znakiem troski Boga o swój lud. Czasownik אור (*hi'pil, imperfectum*) wraz z terminem פָּנִים tłumaczyć można jako „spraw, by Twoje oblicze zajaśniało” lub „niech Twoje oblicze zajaśnieje”. Blask, płynący z Boskiej twarzy, ma doprowadzić do wybawienia naród wybrany. Psalmista dopiero w końcowej części dzieła tłumaczy, że odnowienie się Izraela ma się dokonać przy pomocy specjalnie do tego desygnowanej postaci wskazanej przez Boga (w. 16-19). Podobnie i w Ps 44 psalmista wskazywał na dokonane przez Boga dzieła z podkreśleniem motywu Jego „rozjaśnionego oblicza”. Także tam autor biblijny podkreśla pamięć o wydarzeniach przeszłych, które odbiły się szerokim echem wśród Izraelitów. Przechodzi do opisu dramatycznej sytuacji, w której Izrael został pozbawiony wsparcia ze strony Boga, i podlegał obcemu panowaniu (w.10-17). Także Ps 80,6 stwierdza, że Bóg jest poniekąd odpowiedzialny za obecny stan, gdy „karmi chlebem płaczu i ponad miarę poi łzami”. Oba psalmy narracyjnie odpowiadają wydarzeniom zarówno z okresu asyryjskiej dominacji, jak i najazdu babilońskiego.

Rozjaśnione oblicze JHWH kojarzyć można z Jego obecnością w świątyni, co wspiera interpretacja w.2, gdzie jest mowa o Bożym mieszkaniu między cherubami (ישב הכרובים). Wtedy też po raz pierwszy w całym dziele pojawia się element świetlistości JHWH, który zawarty zostaje przez psalmistę w jego prośbie skierowanej do Boga o to, by ten „zajaśniał”. Użyty czasownik נָפַע, „świecić”, „wysłać promienie”, „powodować blask”, występuje w Biblii hebrajskiej zaledwie ośmiokrotnie, z trzykrotnym Boskim podmiotem, w istotnych dla obecnego wywodu miejscach. Najpierw Mojżesz w swojej ostatniej mowie wskazuje na JHWH jako na tego, który „jaśnieje z góry Paran” (הוֹפִיעַ מִהָר פָּאֲרָן). Następnie w Ps 50,2 autor woła: „Z Syjonu promienieje doskonale piękno Boga” (מִצִּיּוֹן מְכַלְל־יָפִי אֱלֹהִים הוֹפִיעַ), a w Ps 94,1 wzywa: „Bóg, do którego [należy] zemsta, JHWH, Bóg, do którego [należy] pomsta, niech zajaśnieje” (אֱלֹהֵי-נִקְמוֹת הַנְּהָ אֵל נִקְמוֹת הוֹפִיעַ). Także i w tym psalmie występuje czasownik שׁוּב (הָשִׁב, „wymierzę”, „wykonaj”), którego podmiotem jest JHWH. Kara, jaka spadnie na bezbożników, jest dowodem na ciągłą opiekę Boga nad swoim ludem. Wiara w opatrzność wyrażona zostaje również w Ps 80 i to przy wykorzystaniu tego samego terminu oraz motywu świetlistości.

⁴¹¹ Targumista interpretuje refren Ps 80 jako wołanie Izraela do Boga, którego prosi o „przywrócenie z niewoli i rozjaśnienie blasku Bożego oblicza”, T. Edwards, *Exegesis in the Targum of the Psalms. The Old, the New, and the Rewritten*, s. 144.

Jaśniejący JHWH dopełni zemsty na swoich przeciwnikach (Ps 94,2b), co stanie się potwierdzeniem jego opiekuńczości⁴¹². Także w Ps 80 światło JHWH symbolizuje jego potęgę, którą objawia wobec Izraela. „Rozjaśnienie się” Boga oznacza więc teofanię i może mieć charakter kultowy⁴¹³. Jeśli autor umieszczał modlitwę w kontekście świątynnym, to sakralny przybytek nie mógł zostać jeszcze zburzony, został już odbudowany lub czeka na rekonstrukcję. Wydaje się jednak, że wołanie do Boga nosi tu znamiona oczekiwania na poprawę sytuacji politycznej i społecznej. Wołanie to umieszcza w momencie, kiedy największa zawierucha już minęła, lecz ogólna sytuacja nie uległa jeszcze wyczuwalnej dla wszystkich poprawie. Atmosfera wyczekiwania na polepszenie warunków życia skłania do uznania Ps 80 jako dzieła skomponowanego we wczesnym okresie perskim, jeszcze zanim doszło do odbudowy świątyni.

Odnosząc się do Bożego przymiotu świetlistości psalmista ma nadzieję na wsparcie, jakie uzyskać może od JHWH w trudnych dla Izraela momentach. Świetlistość oblicza JHWH może mieć związek ze świątynią, która zostanie wkrótce odbudowana. W postawie pełnego zaufania dopatruje się w świetlistości Boga czynnika zwiastującego nadejście jego wsparcia. Objawi się ono poprzez udzielenie błogosławieństwa bliżej nieokreślonej postaci, o której psalmista mówi jako o „mężu” (שׂוֹרֵץ) i „synu człowieczym” (בֶּן־אָדָם, w.18). Ta enigmatyczna postać może pochodzić z dynastii Dawidowej, a znak podniesionej przez Boga prawicy może sugerować nadanie jej królewskiej godności. Jeśli Ps 80 powstałby w czasach panowania króla Sedecjasza, psalmista mógłby wypatrywać przyszłego władcy, który zastąpi podległego władcy babilońskiemu izraelskiemu monarchy i wyczekiwać pełnoprawnego następcy wprowadzonego do niewoli Jojakima. Jeśli jednak Ps 80 powstał w okresie perskim, to wyczekiwanym kontynuatorem dynastycznym może być Zorobabel. Możliwe też, że psalmista, nie wspominając tej postaci z imienia, jest przymuszony do takiego działania poprzez sytuację polityczną, która jest nadal ewolucyjna. Autor może mieć świadomość pojawienia się człowieka, od którego działań zależeć będzie rekonstrukcja monarchii i renowacja świątyni, jednak nie wie, kim ta osoba jest, a jej enigmatyczność pozostaje wymuszona. Psalmista wskazuje, że postać ta posiada wsparcie w samym Bogu, który ją „umocnił” (חֲזַקָהּ, w.18). Wyrażenie חֲזַקָה aż trzykrotnie pojawia się w ostatniej mowie Mojżesza, a bohaterami, którzy zyskują specjalny przywilej umocnienia przez Boga, są Izrael (Pwt 31,6) oraz Jozue (w.7.23). Wsparcie i motywacja, jakimi cieszy się Jozue, są mu niezbędne w jego misji wprowadzenia

⁴¹² Zbieżność tematyczna Ps 80 i 94 jest widoczna, choć trudność w ustaleniu datacji dla drugiego z psalmów jest ogromna. Pojawiają się jednak głosy, że okres perski jest także odpowiednim czasem dla powstania tego dzieła, por. M.E. Tate, P.C. Craigie, *Psalms*, s. 487.

⁴¹³ E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. II, s. 104.

narodu wybranego do Kanaanu. Podobnie i w przypadku omawianego psalmu celem tajemniczej postaci jest prowadzenie ludu w nowej sytuacji i prawdopodobnie próba odzyskania dawnego splendoru. Jozue ponownie wzmocniony zostanie pokrzepiającymi słowami JHWH zanim dojdzie do militarnej ekspedycji w głąb Kanaanu (Joz 1,6.7.9; w w.18 zostanie on motywowany słowami trzech izraelskich plemion). Enigmatyczną postać z Ps 80 identyfikować można jako potomka Dawidowego w oparciu o 1 Krn 22,13. Jest to *passus* z błogosławieństwa Dawida, które udziela swojemu synowi, Salomonowi, wspominając o wymogu budowy świątyni, do czego nawiązuje psalmista, i namawia do przestrzegania przykazań Bożych, co skutkowało ma otrzymaniem błogosławieństwa.

Budowanie mitu panizraelskiego, którego celem miała być argumentacja za istnieniem silnego państwa izraelskiego na starożytnym Bliskim Wschodzie, zaznacza się w w.9-12. Narracja ta odpowiada potrzebom, przed jakimi stanęli repatrianci, reorganizujący życie w perskiej prowincji Jehud. Prawdopodobne jest zatem, że Ps 80 powstawał etapami, gdyż w samym dziele zaznacza się jeszcze istnienie świątynnego przybytku (w.2.4.8.20), a także dążenie do odnowienia władzy dynastycznej (w.18). Jeśli zatem Ps 80 został spisany w okresie perskim, wtedy tajemniczą postacią, nad której bezpieczeństwem i powodzeniem ma czuwać sam Bóg, byłby Zorobabel lub inna postać, z którą wiązano nadzieję na przywrócenie dawnego porządku polityczno-społecznego. Odnowienie winnicy wydaje się być równoznaczne z restaurowaniem dynastycznej linii Dawidowej i przywróceniu monarchicznych rządów nad Izraelem.

f. Szczęśliwi krocący w świetle Bożym (Ps 89,16)

Ps 89 to kolejny psalm królewski⁴¹⁴, w którym pojawia się motyw świetlistości. Pierwotnie mógł stanowić ostatnią część Psalterza⁴¹⁵, a treść tego dzieła może mieć związek

⁴¹⁴ H.U. Steymans, *Psalm 89 und der Davidbund*, s.11-12. J. Day stwierdza, że jest to psalm królewski o charakterze lamentacyjnym, por. tenże, *Psalms*, s. 91. Można być zgodnym co do tego, że Ps 89 jest psalmem królewskim, ale jeśli mowa już o jakiejś lamentacji, to nie dominuje ona w całym tym dziele. S.J.L. Croft zalicza Ps 89 do grupy I-Psalms, por. tenże, *The Identity*, s. 37. Warto jednak pamiętać, że psalmista staje także w roli adwokata społeczności, co prowadzi do zmian osobowych w strukturze tego dzieła. Croft klasyfikuje Ps 89 także jako „modlitwę o pomoc w bitwie” (*Prayers for aid in battle*), por. tenże, *The Identity*, s. 114. Wydaje się jednak, że taka klasyfikacja jest nieodpowiednia, gdyż psalmista nadmienia raczej o pochodzie, która pozostała po skończonej bitwie i – prawdopodobnie – przegranej wojnie. W psalmie znaleźć można elementy świadczące o wspólnotowym rozumieniu teologii lub nawet recytowaniu tego dzieła (w. 16-19.20a.39.41-42.51a.52), por. M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 142-144.

⁴¹⁵ Psalmi 2 i 89 miały stanowić krańcowe dzieła Psalterza, zanim zostały dodane Ps 1 i 90-150, por. N.K. Gottwald, *Kingship in the Book of Psalms*, s. 439; H.U. Steymans, *Psalm 89*, s. 18-19.

z deuteronomistyczną ideologią królewską⁴¹⁶, choć niewątpliwie jest to dzieło literacko bardzo zróżnicowane⁴¹⁷.

Omawiany werset nie ma charakteru modlitewnego wezwania, jak w Ps 4,7; 44,4, czy błagalnej formy zawartej w Ps 31,7; 67,2, która wyrażałaby apel skierowany do Boga jako refren, jak w Ps 80,4.8.20. Tymczasem psalmista niejako stwierdza o tym, że twarz Boga jest źródłem światła (Ps 89,16)⁴¹⁸.

Psalm⁴¹⁹, liczący pięćdziesiąt dwa wersety, zawiera liczne odniesienia do dynastii Dawidowej i przymierza⁴²⁰, jakie stało się udziałem potomków Dawida i Boga, co da się zauważyć już po lekturze pierwszych wersetów (w.2-5). JHWH zapewnia o trwałości zawartego przymierza, jednak sytuacja diametralnie zmienia się w trzeciej części tekstu (w.39-53)⁴²¹. Czas powstania Ps 89 oraz jego możliwe wykorzystanie w liturgii jest wciąż kwestią sporną⁴²². Biorąc pod uwagę elementy ostatniej części (w.39-52), a więc klęskę potomka Dawidowego⁴²³, dramatyczne zakończenie panowania dynastii oraz właściwą skargę (w.47-52), można wnioskować, że dzieło to powstało przed⁴²⁴ lub w trakcie niewoli

⁴¹⁶ A. Laato, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, s. 60. M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 137.

⁴¹⁷ M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 135.

⁴¹⁸ L. Alonso-Schökel, w swoim komentarzu do w. 16, przywołuje tytuł, jakim określano babilońskie bóstwo słońca, Šamaša: „Król nieba i ziemi, sędzia wszechświata w górę i w dół, który wydaje sądy”, por. tenże, *I Salmi II*, s. 239. Egzegeta sugeruje, że światło, jakim promienieje twarz JHWH, jest światłem słonecznym. Ponadto, bliskie sąsiedztwo elementu świetlistości JHWH z funkcją Boga jako sędziego, pozwala stwierdzić, że światło to ma związek z ideą solaryzacji teologicznego wizerunku Stwórcy. Podobnie wskazuje też H.U. Steyman, *Psalms 89*, s. 130.

⁴¹⁹ Ps 89 podsumowuje Księgę III, w której jednym z głównych tematów jest upadek dynastii Dawidowej, por. D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter*, s. 62. Ps 89 zamyka też sekcję psalmów Koracha, choć nie został zatytułowany jako psalm korachiczny, por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah*, s. 211. Rozpoczynający Księgę III Ps 73 określany jest jako lamentacja, por. R.L. Cole, *The Shape and Message*, s. 178.

⁴²⁰ Ps 89 to jedyne takie dzieło w całym Psalterzu, kiedy psalmista łączy przymierze z dynastią Dawidową wprost (!). Termin *ברית* w całym Psalterzu występuje siedemnaście razy i aż trzykrotnie używa go autor Ps 89 (w. 4.29.35).

⁴²¹ P. van der Lugt podkreśla, że złożenie Ps 89 ze strof, z których każda liczy sobie więcej niż jedenaście słów, jest zabiegiem retorycznym, poprzez który psalmista chce podkreślić pewność co do wypełnienia obietnic złożonych przez JHWH, por. tenże, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 471.

⁴²² Kraus wskazuje, że fragmenty lamentacyjne Ps 89 odnoszą się do śmierci Jozjasza pod Megiddo w 609 r. W opinii M. Goulder część Ps 89 powstała jeszcze przed upadkiem Królestwa Północnego, po czym tekst został uzupełniony o wzmianki o Dawidzie, por. M. Tate, *Psalms*, s. 414. N. Whybray widzi w psalmie treści eschatologiczne, por. tenże, *Reading the Psalms as a Book*, s. 26. Wówczas dzieło powstałoby znacznie później niż w okresie niewoli babilońskiej, może nawet u schyłku okresu perskiego. Za okresem babilońskim przemawiają teksty mitologiczne, w których Marduk pokonuje chaos i boginię Tiamat, a ich zbieżność z w. 10-12 jest ewidentna, por. L. Alonso Schöckel, *I Salmi II*, s. 234. Pojawiają się również opinie o tym, że część Ps 89 może odnosić się do okresu monarchicznego lub wprost z tego czasu pochodzić, por. M. Köckert, *YHWH in the Northern and Southern Kingdom*, s. 375. Ps 89 mógł powstać również w okresie Drugiej Świątyni, na co wskazuje złagodzenie boskiej agresji wobec króla i narodu, co wiązać można z doświadczeniem babilońskiego najazdu, por. C. Cornell, *Divine Aggression in Psalms and Inscriptions*, s. 151-152.

⁴²³ A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, s. 60. Poza Jozjaszem wskazuje się również na Jozjakina, którego rządy przypadły na okres babiloński (597 r.), por. D. C. Mitchell, *The Message of the Psalter*, s. 255.

⁴²⁴ C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study*, s. 168.

babilońskiej⁴²⁵. Opis całkowitej klęski w w.39-52 może mieć również charakter propagandowy⁴²⁶. Psalmista mógł przywoływać pamięć o wieczystym przymierzu, by uzmysłwić odbiorcom ważność i ciągłość dynastii Dawidowej nawet mimo usunięcia jej z tronu. Nie wspomina o jej definitywnym zakończeniu, chociaż stwierdza, że potomkowie Dawida mogą nie być godni przymierza z Bogiem. Nie anuluje to jednak samego przymierza (w.31-36). Tekst podkreśla ważność królewskiego panowania Dawida i jego potomków. Mógł więc być wykorzystywany w trakcie liturgii rozbrzmiewając wśród Izraelitów w trakcie święta Nowego Roku⁴²⁷. Jest też prawdopodobne, że dzieło to funkcjonowało wcześniej jako dwa odrębne psalmy (w.1-38 i w.39-53)⁴²⁸. Pierwsza część powstałaby zanim doszło do tragedii 587/6 roku⁴²⁹, a druga – lamentacyjna zostałaby spisana w pierwszych latach niewoli babilońskiej⁴³⁰. Jeśli jednak Ps 89 powstał jako całość w jednym czasie, to jako kompilacja starszych tradycji z nowymi elementami, a datację należałoby przesunąć na okres po niewoli⁴³¹. Treść w.31-33 może oznaczać, iż autor znał bieg wydarzeń i skutki, jakie wyniknęły z negatywnego postępowania kolejnych przedstawicieli dynastii Dawidowej. Chcąc jednak uchronić od zapomnienia i utrzymać dynastyczną ciągłość, wykorzystuje formułę „Jeśli (...), wtedy (...)” (w.31-32), co stanowi zabieg retoryczny, mający na celu utrzymanie bezwarunkowego przymierza Dawida z Bogiem, a co za tym idzie także istnienia dynastii⁴³²,

⁴²⁵ M. Krusche, *A Collective Anointed? David and the People in Psalm 89*, JBL 139/1 (2020), s. 87; A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, s. 60.

⁴²⁶ Kryzys polityczny okresu babilońskiego to nie jedyna propozycja datacji. W niektórych pracach pojawia się wskazanie na okres asyryjski, odbijający się w treści niektórych psalmów Księgi III, por. D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter*, s. 62.

⁴²⁷ Nie wszyscy badacze przekonani są co do wykorzystania Ps 89 w liturgii, por. M. Tate, *Psalms*, s. 414. G.W. Ahlström jest jednak przekonany, że, podobnie jak Ps 118, tak samo i Ps 89 był używany w liturgicznych celebracjach, por. tenże, *Joel and The Temple Cult of Jerusalem*, s. 41.

⁴²⁸ M. Tate przywołuje propozycje egzegetów, którzy odkrywają różne sposoby redakcji Ps 89. Wśród opinii pojawiają się i takie, wedle których Ps 89 mógł być w swojej początkowej fazie psalmem królewskim i zawierałby tylko w. 2-5.20-38, por. tenże, *Psalms*, s. 414. Całość Ps 89 do grupy psalmów królewskich zaliczają G. Barbiero, por. tenże, *Il Regno di JHWH e del suo Messia*, s. 56; J.W. Hilber, *Cultic Prophecy*, s. 76; J. Day, *Psalms*, s. 88; M. Dahood, *Psalms*, t. II, s. 311. Teorię tę cementuje stwierdzenie P. van der Lugta o podobieństwach strukturalnych, gramatycznych i tematycznych, jakie zaobserwować można pomiędzy Ps 18 a Ps 89, por. tenże, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 482. Zdarzają się jednak opinie wskazujące na to, że Ps 89 od początku stanowił zwarte dzieło, por. R.J. Clifford, *Psalm 89: A Lament over the Davidic Rulers's Continued Failure*, HTR 73 1/2 (1980), s. 35-47. Mimo iż psalm klasyfikowany jest często jako królewski, to tylko niektóre z wersów są wkładane w usta króla, por. M. Martilla, *Collective Reinterpretations in the Psalms*, s. 136.

⁴²⁹ Możliwe też, że powstanie Ps 89 mogło przypaść na okres po pierwszym najeździe Nabuchodonozora, czyli po roku 598, a jeszcze przed 587/6. Analiza porównawcza, jaką przeprowadził Veijola pomiędzy Ps 89 a literaturą deuteronomistyczną, wskazuje wiele podobieństw, co pozwala na przesunięcie daty powstania Ps 89 na późniejszy czas, por. M. Tate, *Psalms*, s. 417. O wydarzeniach z tego okresu jako tle historycznym Ps 89 piszą także W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 387.

⁴³⁰ Pojawiały się w literaturze także skrajne propozycje datacji tego psalmu. Z jednej strony proponowano okres panowania Janneusa za odpowiedni do spisania Ps 89, a z drugiej – miało być to dzieło używane jeszcze przez Jebusytów (!), por. M. Martilla, *Collective Reinterpretations in the Psalms*, s. 136.

⁴³¹ E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 154.

⁴³² Między egzegetami trwa dyskusja o tym, czy Ps 89 opowiada o postaci jednostkowej, czy też prerogatywy królewskie przenosi na cały lud Izraela, por. M. Krusche, *A Collective Anointed?*, s. 89-91. Nie jest moim celem

co sprzyjałoby tendencjom monarchicznym w Jehud w okresie perskim. Z politycznego punktu widzenia po wygnaniu niemożliwe stało się przywrócenie monarchii Dawidowej, dlatego psalmista kreuje perspektywę teologiczną, mającą wesprzeć jego możliwe zamiary. W czasie, gdy rekonstrukcja monarchii była trudna do zrealizowania, Ps 89 mógł posłużyć jako bodziec do ciągłej pamięci o przymierzu potomka Dawidowego z Bogiem. Ponadto, odwołanie się do starszych tradycji dodatkowo umacniałoby nadchodzącą reformę polityczną w prowincji Jehud, będącej już pod panowaniem perskim, kiedy możliwości znacznie przekraczały te, jakie istniały w czasie niewoli babilońskiej.

Psalm ten podzielić można na dwie główne części: w.1-38 i w.39-53⁴³³, przy czym wyróżnić należy także tytuł (w.1) oraz końcowe błogosławieństwo (w.53) jako odrębne składowe⁴³⁴. Poszczególne części dają się podzielić na jeszcze mniejsze jednostki:

a). część I⁴³⁵:

- w.2-5 – zawarcie przymierza
- w.6-13, „Bóg Zastępów panuje nad morzem i ziemią”
- w.14-19, „Bóg i naród oraz jego władca”
- w.20-38, „Bóg błogosławi Dawidowi”

b). część II:

- w.39-46, „Bóg odtrąca Dawida”
- w.47-52 „Lamentacja”⁴³⁶

obecnie rozstrzyganie tego długotrwałego sporu. Przychylam się jednak do pierwszej opcji, argumentując to faktem datacji tekstu i jego możliwego wykorzystania w procesie przywracania rządów monarchicznych w Judzie/Jehud.

⁴³³ Znany jest również podział na trzy części: w. 1-19; 20-38; 39-52, por. C. Cornell, *Divine Aggression in Psalms and Inscriptions*, s. 159.

⁴³⁴ Wydzielenie w. 53 jako odrębnej jednostki zaproponowane jest także przez innych egzegetów. W. Bellinger określa ów werset jako *a summary act of praise for all Book III (Psalms 73-89)*, por. tenże, *Psalms*, s. 385. Wydzielenie to jest o tyle istotne, bowiem powstanie w. 53 przyjęło się datować na okres perski, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. II, s. 147.

⁴³⁵ W przekonaniu badaczy część ta odnosi się do wydarzeń z przeszłości, być może o charakterze kosmologicznym, por. C. Cornell, *Divine Aggression in Psalms and Inscriptions*, s. 160-161.

⁴³⁶ Pytania, jakie stawia psalmista w imieniu o władniętej przez przeciwnika wspólnoty, mogą wskazywać na stan właśnie w niewoli babilońskiej. Podobną intuicję wykazała N.L. deClaissé-Walford, *The Meta-Narrative of the Psalter*, w: *The Oxford Handbook of The Psalms*, red. W.P. Brown, s. 371. Podobny podział struktury podaje M. Tate: w. 2-3.6-19 (*Hymnic praise*); w. 4-5.20-38 (*Recall of divine Oracle about David*); w. 39-52 (*Lament relating to the divine failure to maintain the servant-king*), por. tenże, *Psalms*, s. 413. A. Weiser dzieli Ps 89 na trzy główne części: w. 1-19.20-38.39-52, por. tenże, *I Salmi 61-150*, s. 648. Tak samo P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 464-465; G. Ravasi, *Il Libro del Salmi II*, s. 828; C.C. Broyles, *The*

Omawiany werset znajduje się w sekcji w.14-19, zatytułowanej przeze mnie „Bóg i naród oraz jego władca”. W podziale tym zauważalna jest nie tylko pewna konkretyzacja od panowania JHWH nad ziemią i morzem aż po przymierze z Dawidem i jego potomkami na tronie Izraela. Ukazanie Boga jako panującego nad światem pozwala psalmiście usankcjonować ziemską władzę dynastii Dawidowej, co zaznacza już na początku swego dzieła. W swoich analizach egzegeci niejednokrotnie odnoszą przymierze Boga z Dawidem do 2 Sm 7⁴³⁷.

אֲשֶׁרֵי הָעַם יוֹדְעֵי תְרוּעָה יִהְיֶה בְּאוֹר־פְּנֵיהֶם יִהְלֶכּוּן

Błogosławiony ten lud znający radosne dźwięki | JHWH, stąpają w świetle Twojego oblicza

W w.6-14 psalmista podkreśla wszechmoc Boga, który panuje nad całym „światem” (תָּבֵל, w.12), a więc „niebem” (שָׁמַיִם, w.6), „morzem” (יָם, w.10)⁴³⁸ i „ziemią” (אֶרֶץ, w.12). W kolejnych wersach psalmista już coraz bardziej konkretyzuje rzeczywistość, używając nazw geograficznych „Tabor” i „Hermon” (תְּבוֹר i הֶרְמוֹן, w.13). Przechodzenie od rzeczywistości generalnych do wspólnoty skupionej wokół Dawida ma swoje walory retoryczne. Oto bowiem Bóg, stwarzający świat i panujący nad nim, zawiązuje przymierze tylko z jednym człowiekiem. Dalsze losy dynastii będą podporządkowane temu paktowi, a relacja ta zostanie utrzymana bez względu na działalność jego potomków (w.21). Pomysłodawcą tego jest sam Bóg, który „znalazł” (מָצָאָהּ, w.21) Dawida i dokonał jego namaszczenia, a więc rytualnego potwierdzenia, że władca nie uzurpuje sobie władzy. Zabiegi te mogą wspomagać tendencje monarchiczne w perskiej prowincji Jehud.

W w.14-19 podkreślona zostaje zależność istnienia narodu wybranego od wspaniałości Boga (לְךָ זְרוּעַ עַם־גְּבוּרָה, „Twoje ramię potężne”, w.14), Jego imienia (בְּשֵׁמָהּ יִגִּילוּן כָּל־הַיּוֹם, „w Twoim imieniu radować się będą po wszystkie dni”, w.17) oraz mocy (כִּי־תִפְאַרֶת עָמִוּ, „Bo Ty jesteś

Conflict of Faith, s. 170. Proponowany jest również podział na dwie większe sekcje: w. 1-37 i 38-52, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 385 lub na pięć pieśni, por. H.U. Steymans, *The Egyptian Deity Menkeret and Psalm 89 as a Royal Funeral*, w: *Image, Text, Exegesis. Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible*, red. I. de Hulster, J.M. Lemon, s. 276. Inne propozycje podziału przedstawia P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 472-474.

⁴³⁷ M. Tate, *Psalms*, s. 417; A. Weiser, *I Salmi 61-150*, s. 649; T. Lorenzin, *I Salmi*, s. 348; G. Ravasi, *Il Libro del Salmi II*, s. 826; L. Alonso-Schökel, *I Salmi II*, s. 235-236; H.U. Steymans, *Psalm 89*, s. 376-415. Do grupy tekstów, które mają wspólne element z Ps 89 E.S. Gerstenberger dołącza także inne psalmy królewskie (2; 18; 20; 21; 45; 72), por. tenże, *Psalms*, s. 155. R.J. Cole podejmuje się analizy porównawczej Ps 72 i Ps 89, bowiem obydwa te psalmy kończą kolejne części Księgi Psalmów (odpowiednio: Księgę II i III), a także w charakterystyczny dla siebie sposób oddaje się w tych psalmach wizję monarchii Dawidowej, por. tenże, *The Shape and Message*, s. 178.

⁴³⁸ Morze symbolizuje wroga Bogu siły, a konkretnie ugaryckiego Baala, por. M.S. Smith, *Canaanite Backgrounds to the Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, s. 51.

źródłem ich siły”, w.18), jaką Stwórca obdarza swój lud. Ważne są elementy typowe dla prezentacji króla jako jednostki nietuzinkowej, tak pod względem mądrości w rządzeniu („sprawiedliwy i uczciwy”, *צָדִיק וּמִשְׁפָּט*, w.15), jak i z racji walorów militarnych, które sobą przedstawia (*מְגִנֵּנוּ*), „[król jako] nasza tarcza”, w.19). Bliskość Boga zapewnia „temu ludowi” (*הָעָם*, w.16) wieczną radość (*כָּל־הַיּוֹם*), „po wszystkie dni”, w.17) i umocnienie władzy królewskiej Dawida (*וּבְרָצוֹן תִּרְיֶם תִּרְיֶם קַרְנֵנוּ*), „I z Twojej woli nasza korona wzrośnie”, w.18). Pośród tych podniosłych zapowiedzi o obiecującej przyszłości narodu, kierowanego przez Bożego pomazańca, znajduje się element świetlistości, po raz kolejny użyty w kontekście zapowiedzi dotyczącej dynastii Dawidowej. Psalmista wskazuje na specjalne wybranie dynastii przez JHWH oraz nieodwołalne przymierze z jej założycielem. Lud jest „błogosławiony” (*אַשְׁרֵי*, w.16). Struktura całości wywodu w w.14-19 nie jest zachwiana i można wnosić, że w.16 raczej nie jest późniejszym dodatkiem. Opiera się ona o sposób wyrażania emocji przez naród wybrany. Radość, której źródłem jest zwierzchność Boga nad ludem i jego opieka nad władcą, wyrażona zostaje przy pomocy czasownika *גִּיל* (*Qal imperfectum* *יִגִּילוּ*), „będą się radować”, w.17). Sformułowanie „znający radosne dźwięki” w w.16 jest paralelne. Tłumaczenie *בְּאוֹר־פְּנֵיךָ* jako „w świetle Twojego oblicza”, nie sprawia problemu. Światło oblicza Bożego daje nie tylko radość, ale także oświetla drogę życia, którą podąża naród wybrany. Światło to psalmista umieszcza w bliskim sąsiedztwie z takimi terminami jak *צָדִיק* („sprawiedliwość”, w.15), *מִשְׁפָּט* („sąd”, w.15) i *עֹז* („siła”, w.18), co dodatkowo podkreśla ważność świetlistości. Światło, imię (w.17), obecność Boga, pozwalają na wzmocnienie dynastii Dawidowej, która występuje tu pod terminem *קַרְנֵנוּ*, „nasza korona”, w w.18. Pojawienie się światła wyzwala w „tym ludzie” ogromną energię i nadzieję, która wkrótce miała jednak zostać zniweczona przez Boże postanowienie.

Można odnieść wrażenie, że w w.16 psalmista sugeruje liturgiczne wykorzystanie całego psalmu⁴³⁹. Prawdopodobnie jest to wizja pielgrzymki do świątyni, co wprowadzałoby wymiar horyzontalny w Ps 89⁴⁴⁰. Wyrażenie *תְּרוּעָה* występuje także w innych psalmach i oznacza głośne wołanie na cześć JHWH (Ps 27,6; 33,3) bądź określa dźwięk cymbałów (Ps 150,5) lub trąb (Ps 47,6). Spośród wszystkich tych perykop najbliższy omawianemu wersetowi wydaje się Ps 47,6: „Bóg wstępuje wśród radosnych okrzyków, Pan—przy dźwiękach trąb”. Zależność ta opiera się o przedstawione wcześniej dowody oraz o wnioski, jakie można poczynić w oparciu o analizę komparatystyczną tych dwóch psalmów. Jak wcześniej zauważyłem, niektórzy

⁴³⁹ Por. Briggs & Briggs II, s. 285.

⁴⁴⁰ H.U. Steymans, *Psalm 89*, s. 130-131.

badacze wskazują na pochodzenie Ps 89 z terenów Królestwa Północnego⁴⁴¹, czyli stamtąd, skąd pochodzą w głównej mierze także Psalmy Koracha⁴⁴². Możliwe jest, aby autorzy biblijni, działający w okresie perskim, wykorzystali starsze źródła, w tym Ps 47,6 i zamieścili je w kompilowanych przez siebie dziełach. Umieszczenie Ps 47,6 w ramach kompilowanego prawdopodobnie w czasach perskich Ps 89 nie jest niemożliwe. Zdaje się również, że Ps 47 ma charakter liturgiczny i, jako hymn pochwalny ku czci Boga, wykorzystywany był w świątynnych obrzędach, pierwotnie w którymś z sanktuariów na północy, by później, już po włączeniu elementów związanych z dynastią Dawidową (w.21-38), mógł być recytowany w świątyni jerozolimskiej⁴⁴³. Musi ona zatem istnieć lub co najmniej pamiętać o niej albo istnieją plany jej odbudowy po zawierusze z początku VI wieku. Treść Ps 89 może sugerować jakoby świątynia miała ulec zburzeniu, gdyż psalmista nie opowiada jedynie o pochodzie, jaka spotkała miasto (w.41)⁴⁴⁴. הַגְּדָרָה, „ściana”, o którym zburzeniu wzmiankuje psalmista, nie są tylko murami świątynnymi. Termin ten jest dziesięciokrotnie używany w Biblii hebrajskiej na określenie opłotowania zagrody dla trzód (Lb 32,16.24.36; 1 Sm 24,3; So 2,6) lub murów miejskich (Jr 49,3; Na 3,17). Tylko w jednym miejscu, jakże istotnym dla prowadzonego wywodu, הַגְּדָרָה pojawia się na określenie murów świątynnych. Prorok Ezechiel, w swojej wizji, prowadzony jest po wnętrzu świątynnym, kiedy to wzmiankuje o rozmieszczeniu poszczególnych komnat (Ez 42,12), jakie przeznaczone były na użytek dla kapłanów. Przyjmuje się często, że redakcja Księgi Ezechiela przypadła w głównej mierze na czasy niewoli babilońskiej i została skomponowana jeszcze przed powrotem do Jerozolimy. Podążając tym tropem, uzasadnione jest stwierdzenie, że także i Ps 89, a przynajmniej w.16-17, jeśli nie powstały przed powrotem z niewoli, to mogły zostać zredagowane i włączone w strukturę psalmu u początków okresu perskiego⁴⁴⁵. Konkludując, zwrot יְגִילוֹן odnosi się do wydarzeń przyszłych, podobnie jak orszak w świątyni, o którym autor wspomina we

⁴⁴¹ Dowodem na pochodzenie części Ps 89 z rejonów Królestwa Północnego jest zamieszczenie w tekście nazw szczytów Tabor i Hermon (w. 13), por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah*, s. 214.

⁴⁴² Veijola stwierdził, że Ps 89 został skomponowany w Betel, na terytorium Benjamina, por. R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God*, s. 202.

⁴⁴³ M.D. Goulder jest zdania, że starsza część Ps 89 była wykorzystywana w celach liturgicznych w sanktuarium w Dan, a pozostałe fragmenty miały być dołączone dopiero po 590 r., por. tenże, *The Psalms of Asaph*, s. 174.

⁴⁴⁴ J.W. Hilber wskazuje, że opis zburzenia miasta (w. 41) może dotyczyć każdej lokalizacji w Judzie, por. tenże, *Cultic Prophecy*, s. 118. Jest to o tyle dziwne spostrzeżenie, że inne psalmy królewskie skoncentrowane są na Jerozolimie.

⁴⁴⁵ Uznanie okresu schyłku niewoli babilońskiej i pierwszej fazy okresu perskiego wydaje się jednak najodpowiedniejszym. Inną przesłanką dla takiego stwierdzenia jest tytuł, jaki nosi ów psalm: מְשֻׁכֵּיל לְאֵיתוֹ הָאֶזְרָחִי „Rozważanie Etana, potomka Zeracha” (w. 1). Etan pojawia się dopiero w dziele kronikarskim (1 Krl 5,11; 1 Krn 2,6.8; 6,29; 15,17), a datowanie chociażby Pierwszej Księgi Kronik oscyluje w granicach 400 r., który traktowany jest jako *terminus a quo*. Co prawda, tytuł mógł zostać dodany później niż dokonana została całościowa redakcja Ps 89.

wcześniejszym wersecie, kiedy pisze, że באור־פְּנֵיךָ יִהְיֶה לָנוּ „[ten lud (...)] w świetle oblicza Twojego będzie podążać”. Psalmista ma prawdopodobnie świadomość czekającej na odbudowę świątyni, przedstawia wydarzenia przeszłe, które doprowadziły do politycznej katastrofy⁴⁴⁶, jednak nadal ma nadzieję na odbudowanie świątynnego przybytku, w którym organizowana będzie liturgia, a lud kroczyć będzie w świetle JHWH.

3. JHWH rozjaśniający

Prezentowane obecnie teksty ukazują emanowanie świetlistości JHWH na osoby znajdujące się w kręgu jego oddziaływania, a także na otoczenie, na które pada promień jego blasku. Beneficjentami jego jasności spośród osób są: sługa oraz sprawiedliwi. Źródłem promieniowania JHWH jest natomiast ołtarz, a swoistym „obszarem” jego wpływu są ciemności.

a. Oczy sługi (Ps 13,4)

Światło pojawia się nie tylko w teofanii lub w świątynnym wnętrzu, symbolizującym pałac Boży. Stanowi także sposób, poprzez który Bóg oświeca człowieka, jego oczy, drogę życia, a wreszcie ścieżki, po których ma kroczyć. Owe poetyckie wyrażenia używane są przez psalmistę w różnych kontekstach.

Pierwszy raz w psalterzu oświecenie oczu przez JHWH wzmiankowane jest w Ps 13⁴⁴⁷. Jest to lamentacja⁴⁴⁸, w której autor zanoszą do Boga błagalne westchnienia skarżąc się na wydłużający się czas trudnej dla niego sytuacji życiowej. Trudno wskazać na konkretną sytuację, nakreśloną w utworze, ponieważ odpowiadać ona może wielu wydarzeniom z życia różnych biblijnych postaci. Nie zostały także podane żadne dokładne wskazówki, których analiza umożliwiłaby przytoczenie jakiegoś wydarzenia z życia Dawida, chociaż to on – według nagłówka w w.1 – woła i skarży się na długotrwały ucisk ze strony wroga⁴⁴⁹. Niełatwo także stwierdzić, czy psalmista mówi tylko o sobie, czy wypowiada się w imieniu całej społeczności Izraela. Dzieło jest charakteryzowane często jako model indywidualnej

⁴⁴⁶ Być może chodzi o upadek dynastii, co psalmista przedstawia w figurze Jozjasza A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, s. 67. Dzieło to jednak nie musiało odnosić się do konkretnego władcy, lecz stanowić pieśń charakterystyczną dla królewskich obrzędów, poczynając od namaszczenia na władcę, aż po obrzędy pogrzebowe.

⁴⁴⁷ Światło oczu człowieka wiernego Bogu pojawia się również w Ps 38,11. Tam jednak psalmista nie kieruje swojego wezwania do JHWH o oświecenie lub przywrócenie wzroku, lecz jedynie stwierdza o swoim stanie psychofizycznym, ujmując go w poetycki sposób.

⁴⁴⁸ Badacze zasadniczo nie mają wątpliwości co do gatunku tego dzieła, por. L. Eriksson, „Give Light to My Eyes”. *Psalm 13 Through the Eyes of Some Commentators*, w: *Sin, Suffering, and the Problem of Evil*, red. B. Scheuer, D. Willgren Davage, s. 225-226.

⁴⁴⁹ C.A. Briggs dopatruje się w zastosowaniu spójnika וְ elementu łączącego Ps 13 z 2 Sm 1,19-27, por. Briggs & Briggs I, s. 100.

lamentacji⁴⁵⁰. Podobna prośba skierowana do Boga o oświecenie oczu pojawia się w Ezd 9,8 jako część modlitwy Ezdrasza (w.6-15). Rozpoczyna się ona zwrotem „Boże nasz” (אלֹהֵינוּ, w.6), co sugeruje, że Ezdrasz wypowiada się w imieniu całej gminy, w której doszło do złamania prawa. Tymczasem psalmista używając zwrotów w 1 os. l. poj. nie musi czynić tego w imieniu własnym. Konwencja ta pozwala każdemu Izraelicie wypowiadać słowa jako swoje własne, a psalmista staje się głównym rzecznikiem sprawy. W modlitwie Ezdrasza atakowany jest zwyczaj małżeństw mieszanych zawieranych przez Judejczyków i kobiety spoza społeczności judzkiej. Nie można rozpoznać wroga, o którym pisze autor psalmu.

Główny w.4 brzmi następująco:

הַבִּיטָה עָנְנִי יְהוָה אֱלֹהֵי הָאֵרֶה עֵינַי פֶּן־אִישׁן הַמָּוֶת:

Spójrz na mnie [i] odpowiedz mi, JHWH, mój Boże, oświeć moje oczy, abym w śmierci nie zasnął

Werset ten stanowi centralny punkt w strukturze całego psalmu:

- a). lamentacja (w.2-3)
- b). błaganie o wsparcie (w.4-5)
- c). ufność Bogu (w.6)⁴⁵¹

W części lamentacyjnej zamieszczony został opis przejścia z dotychczasowej skargi na własny los z osobistych cierpień na wskazanie jej przyczyny, jaką jest niezidentyfikowane działanie wroga. Psalmista bliżej go nie przedstawia, a samo cierpienie jest długotrwałe i męczące, przez co wołający wykazuje się zniecierpliwieniem⁴⁵². Na szczęście nie powoduje to jego ostatecznego zniechęcenia i definitywnego porzucenia nadziei, gdyż na skutek prośby, skierowanej do JHWH, dokonuje się w nim zmiana. Dopatruje się on bowiem szansy na pokonanie przeciwnika, a jest nią zaufanie Bogu.

Centralny w.4 składa się z trzech części:

הַבִּיטָה עָנְנִי A

⁴⁵⁰ Nie wyklucza to jednak późniejszego użycia w modlitwach wspólnotowych, por. P.C. Craigie, M.E. Tate, *Psalms*, t. I, s. 141.

⁴⁵¹ por. P.C. Craigie, M.E. Tate, *Psalms*, t. I, s. 141; Briggs & Briggs I, s. 99; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. I, s. 83; G. Ravasi, *Il Libro del Salmi* I, s. 256.

⁴⁵² Formuła עָנְנִי אֱלֹהֵי הָאֵרֶה nie służy temu, by podkreślać czasowość jakiegoś wydarzenia lub stanu, lecz by oddać niecierpliwłość psalmisty, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 76. Formuła ta jest typowa dla pieśni powstających na starożytnym Bliskim Wschodzie, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 84

W centralnej części wersetu usytuowane jest imię Boga. Dwie prośby, które zanosi psalmista do niego rozpoczynają się czasownikami w koniugacji *hi'pil*. Pierwszym z nich jest czasownik „spojrzeć”, „patrzeć w dół”, „rozważać” (נָבַט)⁴⁵³. Posiada on ten sam rdzeń, co asyryjski czasownik *nabātu* tłumaczony jako „rozjaśnić”, „stać się jasnym”, „czynić jasnym”. Podmiotem *nabātu* mogą być zarówno ciała niebieskie, jak i bóstwa, których twarze rozpromieniają się (Ningal, Nergal)⁴⁵⁴. W języku ugaryckim czasownik *nbt* posiada podobne znaczenie⁴⁵⁵, chociaż znaleźć można jeszcze inne przekłady („pojawić się”, „podnieść się”⁴⁵⁶, „być jasnym”)⁴⁵⁷. W języku hebrajskim נָבַט określa inną czynność. Poprzez bliskie sąsiedztwo z elementem świetlistości JHWH czasownik ten mógłby być tłumaczony w koniugacji *hi'pil* jako „stań się jasny”, „rozświetl się”, podobnie do Ps 34,6, w którym psalmista nawołuje do spoglądania na JHWH, czego skutkiem ma być rozpromienienie twarzy: „spójrzcie na niego, a rozpromienicie się” (הִבִּיטוּ אֵלָיו וְנִהְרֹו). W strukturze Ps 13,4 czasownikowi נָבַט odpowiada אֹר, co do którego przekładu wątpliwości mieć nie można. Być może zatem niektórzy autorzy biblijni stosowali jeszcze znaczenie czasownika נָבַט, które bliskie było wcześniejszym semickim przekładom.

W omawianym wersecie użyty został jeszcze jeden czasownik. Psalmista woła do Boga, by ten mu „odpowiedział” (עָנָה). Czasownik עָנָה przekładany jest w nowożytnych tłumaczeniach jako „słuchać”⁴⁵⁸. Dokonanie przekładu tego czasownika jako „słuchać” może wynikać z przywiązania do lekcji proponowanej przez LXX, gdzie pojawia się czasownik *εἰσακούω*.

Psalmista prosi Boga o rozjaśnienie swoich oczu, co w konsekwencji uchroni go przed snem. Ów sen, przed którym się broni, jest mocny jak śmierć. Wydaje się jednak, że ów śmiertelny sen może być określeniem na chorobę, jaka dręczyć miała psalmistę, lub też symbolizować śmierć jako taką. Wskazanie na nieprzyjaciela (w. 3) sugeruje, że nie musi być to śmierć naturalna, ale zadana podczas snu za pomocą gwałtownej napaści. Zastosowanie po raz kolejny trybu rozkazującego w koniugacji *hi'pil* pozwala sądzić, że sytuacja, w jakiej znalazł się psalmista wymagała od niego radykalnych kroków. Wyrażenie פְּרָאֵיִשׁוּ הַמִּנֶּת może wskazywać

⁴⁵³ DCH V, s. 587.

⁴⁵⁴ TAD I.I, s. 23-24; HAH IV, s. 772.

⁴⁵⁵ Koehler, Baumgartner t. I, s. 622.

⁴⁵⁶ W znaczeniu „rosnąć” występuje także na niektórych północ-zachodnich inskrypcjach, por. J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, s. 712.

⁴⁵⁷ I.Q.H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, s. 231.

⁴⁵⁸ Koehler, Baumgartner t. I, s. 793-795.

na stan długotrwały, być może bez odwrotu. By zapobiec konsekwencjom działania nieprzyjaciela, psalmista odwołuje się do Boga, którego rozświetlające działanie przynieść ma mu wsparcie, a w efekcie także zwycięstwo nad dręczącym go wrogiem. O swojej pewności wyraża się wprost w ostatnim zdaniu Ps 13. Wezwanie Boga doprowadza do zmiany postawy w modlącym się. W inny sposób psalmista wyraża się w Ps 4,9, gdzie, wskazując na Bożą opiekę, konkluduje, iż spokojnie może położyć się spać. Tymczasem dzieje się jednak inaczej, bowiem lamentujący znajduje się wciąż w niebezpieczeństwie śmierci. Trudno jednak określić, czy rozświetlenie jego oczu ma uchronić go przed śmiercią fizyczną⁴⁵⁹, czy też przed zapomnieniem lub popadnięciem w letarg. Ps 13 jest bowiem dziełem, w którym enigmatycznie nakreślona zostaje sytuacja psalmisty. Wiadomo, że znajduje się w niebezpieczeństwie, jednak czy stwierdzenie פָּן־אִישׁן הַפִּנּוֹת faktycznie suponuje fizyczną śmierć, trudno jednoznacznie określić. Być może nieszczęście, jakie spotkało psalmistę, jest tak znaczne, że porównuje je on do fizycznej śmierci. Światło, jakim rozporządza JHWH, stanowi przeciwwagę do śmierci i symbolizuje życie.

b. Ciemności (Ps 78,14; 105,39)

Rozjaśnienie ciemności jako czynność JHWH posiada przede wszystkim wymiar symboliczny. Dzieje się tak wówczas, gdy nawiązuje ono do historii Izraela, jaką kreśli autor biblijny w tekstach Pięcioksięgu. Z kolei wymiar dydaktyczny wskazuje na działanie Boga w stosunku do wiernych mu osób. Teksty, których analizy podejmę się w tym punkcie, zestawione zostały ze sobą ze względu na bliskość tematyczną. Pierwszą parę tworzą psalmy, których treść odnosi się do wydarzeń z okresu wędrówki Izraela do Kanaanu. Kreśląc wizję tamtych wydarzeń psalmista nie zastanawia się nad historycznością przekazu, a jego wywód ma charakter dydaktyczny, zakorzeniony w historii⁴⁶⁰. Druga grupa tekstów, w których pojawia się termin אור, ma charakter mądrościowy, przekazując prawdy teologiczne o Bogu i jego relacji do człowieka.

W Ps 78 autor w poetycki sposób przybliży historię Izraela „ucząc w przypowieści” (קִשְׁלָה, w.2)⁴⁶¹ „synów Efraima” (בְּנֵי־אֶפְרַיִם, w.9) o wszechmocy JHWH. Czyni tak ze względu na ich zachowanie, którym doprowadzili do złamania przymierza (w.10). Istotą ich grzechu jest zapomnienie o dobrodziejstwach uczynionych przodkom (w.11), co stało się przyczyną ich porażki i porzucenia planów militarnych (w.9). Pamięć, zwłaszcza zbiorowa, wydaje się być

⁴⁵⁹ Por. P.C. Craigie, M.E. Tate, *Psalms*, t. I, s. 142.

⁴⁶⁰ Ps 78 to „dydaktyczny poemat oparty na historycznej tradycji wiary”, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 340. G. Ravasi przyrównuje go do wyznania wiary, por. tenże, *Il Libro del Salmi II*, s. 618.

⁴⁶¹ Termin sugeruje obecność tradycji mądrościowej, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 340.

niezbywalną częścią utworu⁴⁶². Psalmista rozpoczyna od wskazania na ziemię egipską jako początek cyklu wydarzeń (w.12), odgrywających doniosłą rolę w identyfikacji wspólnoty. W całym dziele przeplatają się historie Izraela zawarte w Perykopie Synajskiej (Wj 19,1-Lb 10,10). Wskazanie na dobroć Boga i stojące w opozycji do niej zachowanie „synów Efraima”, niewiernych jak przodkowie, ma na celu wyeksponowanie pozycji Dawida i jego następców. Psalmista podnosi Syjon do rangi jedyne go prawowitego ośrodka kultowego, który powstał dzięki staraniom Dawida. Skupienie na Syjonie oznacza równoczesne skoncentrowanie się na Judzie/Jehud, a to dodatkowo wspiera datowanie Ps 78 na okres perski, kiedy Syjon stał w centrum zainteresowań autorów biblijnych⁴⁶³. Dzieje się to na tle wydarzeń, których bohaterami są Bóg i Izrael, a tereny pomiędzy Egipcem a Kanaanem są obszarem walki ludu. Ps 78 przynależy do psalmów asafowych, tworzonych w królestwie północnym. Połączenie różnych części tego dzieła mogło służyć rekonstruktorom życia społecznego w perskiej prowincji Jehud jako element propagandowy. Bóg wybrał Dawida na założyciela błogosławionej przez niego dynastii. Wspomnienie tego i innych, minionych wydarzeń, istotne było dla identyfikacji wspólnotowej i mogło także przysłużyć się politycznemu programowi odbudowy świątyni jako celu przybywających do Judy repatriantów lub ludności, która pozostała na miejscu w czasach niewoli babilońskiej. Podkreślając niewierność plemion z północy psalmista autoryzuje jedyny i prawowity ośrodek kultowy na południu, a zawiadywać nim ma dynastia Dawidowa, specjalnie do tego predestynowana. Możliwe, że Ps 78 był argumentem w dyskusji z oponentami z Samarii, której według niektórych badaczy częścią we wczesnym okresie perskim miała być Juda⁴⁶⁴.

Treść w.14 jest następująca:

וַיְנַחֵם בְּעֵנָן יוֹמָם וְכָל־הַלַּיְלָה בְּאוֹר אֵשׁ:

I prowadził ich w obłoku [w] dzień i całą noc w świetle ognia

Czasownik „prowadzić”, „przewodzić” (נָחַם) występuje tu w formie *hi 'pil* (וַיְנַחֵם), co wiąże werset z poprzednim⁴⁶⁵. W.13 rozpoczyna się od wskazania na działanie Boga, który, dzieląc morze, umożliwił Izraelowi wydostanie się z nieprzyjaznej ziemi egipskiej. Psalmista opisuje

⁴⁶² W całej sekcji psalmów asafowych (Ps 73-83) pamięć staje się jednym z tematów przewodnich, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 340.

⁴⁶³ J. Kessler, *Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period: Community, Geography and Demography in Zechariah 1—8*, w: *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, s. 138-139.

⁴⁶⁴ J. Kessler, *Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period*, s. 139.

⁴⁶⁵ Obydwa te wersety łączą się za sprawą partykuły ך.

wymarsz Izraelów ku pustyni, a dokonało się to dzięki interwencji JHWH. Autor nie skupia się jednak na dokładnym opisie wędrówki, uwrażliwiając czytelnika na kolejne wydarzenia, bez relacjonowania samej historii. Pisząc o cudzie rozdzielenia wód, stosuje on terminologię, wykorzystaną wcześniej w Wj 14,16.21. Podobnie jest też w przypadku prezentowanego czasownika „przewodzić” (הָנִיחַ), obecnego w Wj 13,17.21; 15,13, a także w Ne 9,12. Z kolei czasownik „rozdzielić” (בָּרַחַ, w.13) jest pierwszym w tej sekcji i jedynym zastosowanym w koniugacji *qal*. Kolejne, czyli „przeprowadzić” (עָבַר, w.13), „postawić” (נָצַב, w.13) i „przewodzić” (הָנִיחַ) występują w koniugacji *hi'pil* w sensie skutkowym. Rozdzielając morze Bóg umożliwił Izraelitom ucieczkę, a sposób jego działania na pustyni pozwolił im bezpiecznie kontynuować drogę do Kanaanu. Nie czyniąc aluzji do głównych bohaterów wyjścia i odwołując się jedynie do wydarzeń opisanych w Księdze Wyjścia i w Księdze Liczb autor wskazuje, że to Bóg prowadził Izraelitów przy pomocy obłoku, widocznego za dnia, oraz blasku ognia, towarzyszącego im w nocy. Pozwoli to autorowi na akcentowanie później roli dynastii Dawidowej i Syjonu jako centralnego ośrodka kultowego. Brak odniesień do Mojżesza, Aarona lub Miriam, którzy odegrali istotną rolę w trakcie wyjścia z Egiptu, pozwala uwypuklić postać Dawida, ponieważ w odróżnieniu od Pięcioksięgu, w którym Mojżesz odgrywał dominującą rolę, w Księdze Psalmów należy się ona Dawidowi. W treści całego psalmu pieczołowicie budowana jest opozycja pomiędzy pokoleniami, pamiętającymi pobyt w Egipcie, a późniejszymi pokoleniami północnymi, by w ostatniej części dojść do wyboru dynastii Dawidowej⁴⁶⁶ i zaprezentować przedstawicieli społeczności judzkiej jako zwycięskich.

Świetlistość Boga, czyli światło płynące z ognia, nie stanowi jego przymiotu, lecz narzędzie, którym posługuje się on, by wspomóc Izraelitów w ich wędrówce. Psalmista oddaje ideę prowadzenia przez JHWH w taki sposób, by uzmysłowił czytelnikowi nadnaturalność całego wydarzenia i w efekcie uzyskać materiał, który można wykorzystać w procesie identyfikacji wspólnotowej.

Motyw cudowności wydarzeń historycznych pojawia się także w Ps 105,39, chociaż w opisie dzieła Boga autor posługuje się odmienną terminologią. Psalm ten, obok Ps 78; 106; 135 i 136, stanowi grupę dzieł o charakterze dydaktycznym, podającym na kanwie historii wskazówki dla późniejszych pokoleń. Dla Ps 78 i 105 charakterystyczna jest przede wszystkim narracja poetycka, kluczowa dla literatury moralizatorskiej⁴⁶⁷, chociaż autorzy prezentują

⁴⁶⁶ Ps 78,67-70 E.S. Gerstenberger nazywa „raportem z elekcji”, por. tenże, *Psalms*, t. II, s. 97.

⁴⁶⁷ Różnica między tymi dwoma psalmami polega na tym, że w Ps 78 znacznie więcej uwagi poświęca się wędrówce Izraela przez pustynię, z pominięciem pozostałych etapów historii, o czym wspomina z kolei Ps 105.

odmienne podejście do historii Izraela. Jeśli Ps 78 służył jako przestroga, w Ps 105 psalmista nawołuje do kultuwowania pamięci, starając się o pobudzenie do postawy pełnej wdzięczności, która wyraża się w liturgicznych obrzędach.

Różnica pomiędzy Ps 78 a 105 jest widoczna właśnie w podejściu do historii: Ps 78 akcentuje tożsamość pokoleń izraelskich w opozycji do grzechu popełnionego przez ojców, a Ps 105 zawiera zaproszenie do partycypowania w tej historii, którą psalmista opowiada, pomijając niektóre z wydarzeń o negatywnym wydźwięku. Sam w.39 brzmi następująco:

פָּרַשׁ עָנָן לְמִסְדָּה וְאֵשׁ לְהָאִיר לַיְלָה:

Rozpostarł obłok dla osłony i ogień dla oświecenia nocy.

Historia zostaje przedstawiona w taki sposób, by doprowadzić późniejszą wspólnotę do zidentyfikowania się z nią, by kolejne pokolenia czuły się jej częścią, skupiając wokół niej nowe życie. Właśnie dlatego tradycja kronikarska w 1 Krn 16,8-22 notuje, że Dawid oraz Asaf i jego bracia uroczyście recytowali Ps 105⁴⁶⁸, co świadczy o wykorzystaniu go w późniejszej narracji ideologicznej⁴⁶⁹. Trudno jednoznacznie określić, czy taki zamysł przyświecał pierwszemu autorowi psalmu, niemniej deklamowanie go przy okazji procesji i umiejscowieniu arki na świątynnym wzgórzu przemawia dość sugestywnie⁴⁷⁰.

Termin אור w formie użytej w w.39, a więc *hi'pil infinitivus constructus* z przyimkiem ל, pojawia się w Biblii hebrajskiej jeszcze siedmiokrotnie⁴⁷¹. Światło, pochodzące z ognia, ma rozświetlić ciemności nocy, kiedy Izrael podążał do Kanaanu. Owo światło nie pojawia się jednak samoistnie, ale jako skutek działania JHWH, który zarówno obłok, jak i ogień rozpościera nad wędrującym ludem. Chociaż w.39 wyraża myśl podobną do Wj 13,21 i Ps 78,14, przypuszczalnie decydujący wpływ na ten werset miał tekst Iz 4,5-6⁴⁷². W swojej przepowiedni prorok rysuje obraz przyszłej rzeczywistości, wskazując na górę Syjon. W jego przekonaniu zarówno Izrael, tak i Syjon, mają cieszyć się specjalnymi prerogatywami.

⁴⁶⁸ Szczegółowe badania nad 1 Krn 16,8-36 przeprowadził P. Auffret. Wskazuje on na użycie trzech różnych psalmów w tekście kronikarskim (Ps 105,2; 96,3; 106,4), por. tenże, *Merveilles à nos yeux. Etude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1Ch 16,8-36*, s. 289-307.

⁴⁶⁹ Twierdzenie o liturgicznym wykorzystaniu Ps 105 oprzeć należy o w. 1-6. W tych samych celach stosowany był Ps 106, por. Briggs & Briggs II, s. 342.

O użyciu Ps 105 zob. G.J. Brooke, *Praying History in the Dead Sea Scrolls: Memory, Identity, Fulfilment*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, s. 308.

⁴⁷⁰ Ps 105 jest oczywiście starszy niż 1 Krn 16, jednak prawdopodobnie nie powstał wcześniej niż w okresie perskim, por. Briggs & Briggs, II, s. 342; lub w powygnaniowym (być może jeszcze w okresie babilońskim), por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. II, s. 230.

⁴⁷¹ Rdz 1,15.17; Wj 13,21; Ezd 9,8; Ne 9,12.19.

⁴⁷² Briggs & Briggs II, s. 347.

Najważniejszą z nich jest Boża opieka, ukazana w sposób metaforyczny w motywie okrycia obłokiem jako symbolu pełnej ochrony roztaczanej przez Boga nad Izraelem. Sugestywny jest obraz obłoku okalającego wzgórze, czyniącego je niewidocznym i niedostępnym dla tych, którzy nie wiedzą o jego istnieniu. Swoista zaporą, uczyniona z obłoku, nie przeszkadza jednak dotrzeć na wzgórze tym, którzy o jego istnieniu nie zapomnieli i znają drogę. Podobnie jest z krocącym przez pustynne szlaki Izraelem.

c. Ciemność stająca się światłem (Ps 139,11-12)

W Ps 139 autor biblijny umieszcza interesującą grę motywów świetlistości i ciemności, którymi posługuje się podmiot, by zakryć się przed Bogiem, wskazując wreszcie na niepowodzenie swojego działania. Przyczyną tych przeciwności jest Boża wszechmoc i wszechwiedza, główne tematy omawianego obecnie psalmu. W tle zarysowuje się wpływ perskiej religii na kompozycję niektórych części omawianego obecnie dzieła.

Jak w przypadku wielu psalmów nie jest znana dokładna data powstania Ps 139. W jej określeniu można sugerować się umieszczeniem tego dzieła w ostatniej części Psalterza⁴⁷³ lub zwracając uwagę na motywy i słownictwo, jakich używa psalmista. Psalm mógł powstać nawet w V w., a wskazywać na to mogą chociażby arameizmy stosowane w tym dziele⁴⁷⁴. Podmiotem psalmu może być więc (fikcyjny) król lub postać żydowskiego reformatora życia w perskiej prowincji Jehud⁴⁷⁵. Chyba jeszcze więcej niepewności wiąże się z ustaleniem gatunku Ps 139. Wśród propozycji padły chyba wszystkie możliwe: hymn, duchowa pieśń, pieśń wybawienia, modlitwa, psalm ufności, pieśń dziękczynienia, indywidualna skarga, teologiczna medytacja, psalm królewski ora pieśń mądrości⁴⁷⁶. Ton psalmu zdaje się być podniosły i pełny ufności w moc Boga. Jeśli uznać, że podmiotem psalmu jest król wygłaszający swoją mowę przed Bogiem, chcąc tym samym zwrócić uwagę na swoją ufność i lojalność, nawet w trudnych dla niego chwilach, to jest to odpowiednie narzędzie, jakie mogły użyć elity prowincji Jehud, wpływając na tendencje monarchiczne w regionie.

Strukturę Ps 139 wydzielałam w następujący sposób⁴⁷⁷:

⁴⁷³ W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 582.

⁴⁷⁴ Por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 242.

⁴⁷⁵ Por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 241-242.

⁴⁷⁶ L.P. Maré, *Creation Theology in Psalm 139*, OTE 23/3 (2010), s. 696; E. Peels, 'I Hate Them with Perfect Hatred' (*Psalm 139:21-22*), TB 59/1 (2008), s. 40-41; D.G. Firth, *Psalm 139: A Study in Ambiguity*, OTE 32/2 (2019), s. 492-495; C. Pressler, *Certainty, Ambiguity, and Trust: Knowledge of God in Psalm 139*, w: *A God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, red. B.A. Strawn, N.R. Bowen, s. 92.

⁴⁷⁷ Przegląd propozycji podziału struktury Ps 139 prezentuje P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 482-483.

w.1a – tytuł⁴⁷⁸

w.1b-18 – wszechmoc, wszechwiedza i wszechobecność JHWH⁴⁷⁹

w.19-22 – mowa przeciwko grzesznikom⁴⁸⁰

w.23-24 – modlitwa o łaskę Bożą⁴⁸¹

Nietrudno zauważyć, że podział został przeprowadzony ze względu na tematykę poszczególnych części, przy czym kwestie gramatyczne zostały obecnie odsunięte na dalszy plan⁴⁸². Interesujące mnie w.11-12 znajdują się w drugiej części Ps 139. W części tej psalmista opiewa chwałę Boga, która objawia się w jego wszechwiedzy (w.2-4.6.15-16), wszechobecności (w.5.7-12) i wszechmocy (w.13-14.17-18)⁴⁸³. Gra motywami światła i ciemności odnosi się więc do wszechobecności Boga, chociaż można ją zaliczyć również w poczet jego wszechmocy. Sprawa ta pozostaje dyskusyjna, lecz aktualnie nie ona jest kwestią zasadniczą dla analizy motywu świetlistości JHWH w Księdze Psalmów⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ Wysoka częstotliwość występowania zwrotu 7177 w grupie Ps 138-145 czyni je unikalnymi w części IV i V Psalterza, por. M.K. Searly, *The Return of the King*, s. 156.

⁴⁷⁹ Podobną intuicją wykazał się już wcześniej A. Weiser i T. Federici, kiedy analizowali ów psalm. Wskazali oni na te same elementy: wszechmoc (onnipotenza), wszechwiedzę (onniscienza) i wszechobecność (onnipresenza), por. ciż, *I Salmi*, s. 881; podobnie P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 484-485. Warta wzmianki jest uwaga poczyniona przez G.A. Danella, który wskazuje, że wszechobecność Boga wcale nie zwalnia z obowiązku kultu w świątyni, por. tenże, *Psalms 139*, s. 27.

⁴⁸⁰ Ta część wydaje się być niespójna z całą teologiczną wykładnią zawartą w Ps 139. Być może rację mają badacze wskazujący na w.1-18 jako na wprowadzenie do tej zasadniczej skargi, jaka znajduje się w końcowej części dzieła, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 581-582. Z takim podziałem na dwie części nie zgadza się P. van der Lugt, przedstawiając podział Ps 139, w którym dwie główne części składają się kolejno z w.1-12 i 13-24, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 486. Niektórzy badacze nie mają wątpliwości, że Ps 139 powstał jako jedna całość, stąd nie może być mowy o dołączeniu tej sekcji w późniejszym czasie, por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 242; E. Peels, *'I Hate Them with Perfect Hatred' (Psalm 139:21-22)*, s. 39; G.A. Danell, *Psalms 139*, s. 21. Być może, aby dokładniej zrozumieć pojawienie się tej petycji w końcowej części Ps 139, należy rozważyć analizę porównawczą z Ps 138. Przykłady podobieństw pomiędzy tymi dwoma psalmami podaje Y. Zakovitch, *On The Ordering of Psalms as Demonstrated by Psalms 136-150*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, s. 218-219; P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 488. Niektórzy badacze utyskują nawet nad istnieniem ostatniej części Ps 139, por. M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 238; E. Peels, *'I Hate Them with Perfect Hatred' (Psalm 139:21-22)*, s. 36.

⁴⁸¹ Ta część łączona jest przez badaczy niejednokrotnie z poprzedzającą ją partią tekstu, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 582.

⁴⁸² Podział struktury ze względu na tematykę i gramatykę tekstu prezentuje P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 476.

⁴⁸³ W historii egzegezy proponowane były również inne podziały, jak np. w.1-6 – wszechwiedza; 7-12 – wszechobecność; w.13-16 – wszechmoc, por. A. Weiser, T. Federici, *I Salmi*, s. 882.

⁴⁸⁴ Motyw świetlistości pojawia się w tym psalmie nie tylko w analizowanych przeze mnie wersetych, w których pojawiają się termin 7177. Także wcześniej, bo w w.9, psalmista prawdopodobnie przywołuje postać znanego znacznie wcześniej bóstwa kananejskiego, Shaħar, por. L. Sutton, *The Rising of Dawn. An Investigation of the Spatial and Religious Background of "Dawn" in Psalm 139:7-12*, JS 20/2 (2011), s. 554. Shaħar może oznaczać także "wschodni wiatr", por. G.A. Danell, *Psalms 139*, s. 14.

W.11-12 tłumaczę w następujący sposób⁴⁸⁵:

וְאָמַר אֲדַחֵשׁ יְשׁוּפְנֵי וְלִילָה אֹר בְּעֵדְנִי גַם־חֹשֶׁךְ לֹא־יַחֲשִׁיךְ מִמֶּךָ וְלִילָה כִּי־וּם יֵאִיר כַּחֲשִׁכָה כְּאֹרָה

I gdybym powiedział: ciemność mną zawładnie. I noc światło oddzieli ode mnie, to nawet ciemność nie będzie mrokiem dla Ciebie. I noc jak dzień zajaśnieje. Ciemność jak światło [będzie].

Psalmista utrzymuje warunkowy charakter swojego wyznania⁴⁸⁶ – zakłada, że jeśli doszłoby do takiego wydarzenia, to Bóg zapewne także i wtedy okazałby swoją wszechmoc⁴⁸⁷. Proponowane przeze mnie tłumaczenie nieznacznie różni się od tych, które znaleźć można w przekładach Biblii hebrajskiej na język polski. Po pierwsze zrezygnowałem z przyjmowanych często czasowników w formie nakazu (*imperfectum*), gdyż takiej najzwyczajniej w tekście hebrajskim nie ma. Kolejną widoczną różnicą jest zastosowanie w przekładzie czasownika „zawładnąć” w miejsce „ogarnąć”. Tłumaczony w ten sposób jest hebrajski czasownik פָּשַׁח, który w tekstach biblijnych pojawia się zaledwie czterokrotnie (Rdz 3,15[x2]; Hi 9,17). Słownikowe wyjaśnienie tego terminu podaje pięć możliwych rozwiązań: „miażdżyć”, „ukrywać, skrywać”, „zmiatać”, „zadrasnąć”, „podglądać”⁴⁸⁸. Podczas gdy pierwsze cztery mogą zostać użyte w tłumaczeniu, a za ich wyborem decyduje kryterium kontekstu, tak już piąta propozycja przekładu czasownika פָּשַׁח jest co najmniej niezrozumiała. Pomijając już intencję autora tego wyjaśnienia, chcę podkreślić, że zaproponowane przeze mnie tłumaczenie פָּשַׁח jako „zawładnąć”, ma na celu wskazanie na dramatyzm całej wypowiedzi⁴⁸⁹. Czasownik „zawładnąć” niesie ze sobą znacznie więcej ciężaru emocjonalnego niż czasownik „ogarnąć”. Zdaje się bowiem, że podmiot psalmu demonstruje wielką siłę Boga, który za nic ma przeciwieństwa natury, utrudniające kontakt z jego wybranym. Ciemność w tym przypadku rozumiana może być jako wróg Boga. Także i propozycje tłumaczenia פָּשַׁח jako „miażdżyć” odpowiadałaby kontekstowi: podmiot, oddając się pod władzę ciemności (=grzechu), zostaje przezeń w jakiś sposób, fizyczny, psychiczny lub duchowy, zniszczony. Nie stanowi to jednak przeszkody dla Boga, który jest w stanie swoją mocą przemienić ciemność w światło (por. Rz 5,20b). Ponadto, użycie hebrajskiego czasownika פָּשַׁח może pomóc w datowaniu tekstu

⁴⁸⁵ Inne przykłady tłumaczeń podaje także D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Tome 4. Psaumes*, s. 837-840.

⁴⁸⁶ Por. Briggs & Briggs II, s. 500.

⁴⁸⁷ W literaturze znaleźć można również inne rozwiązania. G.A. Danell zakłada nawet, że psalmista mógł o sobie mniemać, że posiada taką moc, by zmienić za sprawą swojego słowa jasność w ciemność, por. tenże, *Psalm 139*, s. 15.

⁴⁸⁸ DCH VIII, s. 308.

⁴⁸⁹ Ten dramatyzm niektórzy badacze podkreślają tłumacząc czasownik hebrajski jako „atakować, napadać”, por. P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 477.

Ps 139. Jak się bowiem okazuje termin ten przyporządkować można do grupy słów pochodzących z późnego języka hebrajskiego, na co wpływ miał również proces arameizacji⁴⁹⁰. O grupie tej, czyli LHB, piszę w dalszej części prezentowanej dysertacji. Obecnie jednak należy ograniczyć się do wzmianki o tym, gdyż pomaga to w określeniu daty powstania tego dzieła na okres perski. Podobnie też wcześniej użyty termin „wiedza”, *תָּעַר* (w.5) pochodzi z okresu, kiedy imperialna wersja języka aramejskiego miała niebotyczny wpływ na rozwój biblijnego języka hebrajskiego. Są to przesłanki, dzięki którym można mniemać, że autor psalmu był również pod wpływem perskich koncepcji religijnych.

Kolejną propozycją tłumaczenia przeze mnie dokonanego jest przełożenie frazy *אֹר בַּעֲדָי וְלַיְלָה* jako „i noc światło oddzieliła ode mnie”. Próbując zrozumieć zamiary psalmisty, odkrywając interesującą budowę składniową tego wyrażenia oraz dokonując własnej interpretacji, opierałem się o użycie przyimka *בְּעַד* z sufiksem 1 os. l. poj. (*בַּעֲדָי*) oraz o logiczną konsekwencję wydarzeń, które swój początek mają w postanowieniu podmiotu o poddanie się pod władzę ciemności. Noc w tym przypadku stałaby się działającym na psalmistę podmiotem, a jej funkcja sprawcza doprowadziłaby do oddzielenia psalmisty od naturalnego światła, które mógł zażywać w ciągu dnia. W tym działaniu dochodzi do oddzielenia psalmisty od źródła naturalnego światła, co autor biblijny ukazuje w metaforyczny sposób, odwołując się do motywu nocy, a więc czasu, w którym takie światło nie jest dostępne.

W perspektywie powyższego zastanawiające jest, czy podmiot w psalmie wyraża życzenie co do przyszłości – chce, by ciemność go ogarnęła, bowiem ucieka przed JHWH. Czy też zdanie to nie jest utrzymane w formie wolitywnej, lecz wskazuje na jakąś możliwość wpływu ciemności na podmiot, co miałyby skutkować oddaleniem od JHWH. Odczytując te wersety w kontekście całego psalmu wydaje się, że jednak pierwsze z zaproponowanych rozwiązań stanowi rozwiązanie tej dywagacji. Już wcześniej podmiot domniema o wszechobecności Boga, zwłaszcza w perspektywie wykonywanego przez podmiot ruchu (w.2.7-10). Możliwe, że psalmista wykorzystuje obraz starszej tradycji kananejskiej, by ukazać, że ani na ziemi, na jej skraju, ani w niebie, ani też w Szeolu człowiek nie jest w stanie skryć się przed Bogiem⁴⁹¹. Być może autor biblijny prowadzi tu też dyskusję z dualizmem religii perskiej, kiedy wykazuje, że dla JHWH ciemność nie jest żadną przeszkodą, bo ma nad nią pełne panowanie, tak że nikt

⁴⁹⁰ Inne aramejskie terminy, jakie zastosowane zostały w Ps 139, wymienia M.D. Goulder, por. tenże, *The Psalms of the Return*, s. 243-244.

⁴⁹¹ L. Sutton, *The Rising of Dawn*, s. 558; C. Pressler, *Certainty, Ambiguity, and Trust*, s. 93. Oświecenie Szeolu przez Boga miałyby sugerować elementy solarne w jego teologicznym wizerunku przedstawionym w Ps 139, por. G.A. Danell, *Psalms 139*, s. 32.

w niej skryć się przed nim nie może. Wraz z pełną gniewu odezwą do wrogów (w.20-22) byłby to kolejny element religii perskiej wykorzystany przez psalmistę w tym dziele⁴⁹². Wygłasza on oświadczenie podobne do tych, które zamieszczali na swoich inskrypcjach królewskich władcy dynastii achemenidzkiej: ci, którzy są wrogami Ahuramazdy, są od także wrogami perskich królów. Tak czyni również podmiot, co może poniekąd uprawniać do stwierdzenia, że jest nim król. Ze względu na miejsce Ps 139 w ostatniej części Psalterza oraz na licznie używane arameizmy, skłaniam się do tej drugiej opcji, nie wykluczając jednak możliwości wykorzystania elementów starszych tradycji, które mogły zostać ujęte w nowej formie.

Zabiegi podmiotu okazują się bezowocne, bowiem dla JHWH ciemność jest jak światłość, gdyż tak wielka jest jego moc. Ciemność pozornie pozostaje przeciwieństwem Boga, gdyż ten w swojej wszechmocy jest w stanie ją ujarzmić, podobnie jak uczynił to w procesie stwarzania świata, gdy wyraźnie oddzielił od niej światło. To uwidacznia, jak wielką siłą dysponuje Bóg Izraela. Trudno jednoznacznie orzec, czy psalmista dyskutuje tu z dualizmem religii perskiej. Biorąc pod uwagę czas powstania dzieła, słownictwo wykorzystane w psalmie oraz grę motywów, jaką prowadzi podmiot odnosząc się do par „światło-ciemność” i „wróg-przyjaciół”, prawdopodobne jest, że psalmista wykorzystuje znane mu z religii perskiej treści. Dodatkowo, jeśli uznać, że podmiotem tego psalmu jest król, co jest również wysoce prawdopodobne, to Ps 139 mógł stanowić w okresie perskim argument dla rojalistów, chcących wzmocnienia tendencji monarchicznych w Jehud w okresie perskim, a w konsekwencji przywrócenia władzy dynastii Dawidowej⁴⁹³.

d. Sprawiedliwi (Ps 97,11; 112,4; 37,6)

Kolejne teksty z motywem świetlistości w działaniu Boga na rzecz sprawiedliwych, to Ps 37; 97; 112 oraz 118, połączone obecnie na fundamencie zbieżnego zakresu słownictwa oraz formy rzeczownikowej czasownika אור. Ściśle elementem łączącym Ps 97,11 i Ps 112,4 jest „wschodzące” światło, przedstawione czasownikiem אור, zestawianym ze „słońcem” (שֶׁמֶשׁ)⁴⁹⁴. Interesujące jest podobieństwo pomiędzy wzmiankowanymi tekstami z Księgi Psalmów

⁴⁹² Warto w tym miejscu również zwrócić uwagę na niedopowiedzenie zastosowane przez autora psalmu. Nie wiadomo bowiem dokładnie, kim są wrogowie przez niego wzmiankowani. Używając języka symbolicznego nie odkrywa ich tożsamości. Rozważane są różne możliwości: „kłamstwo”, „pustka”, „idole”, por. J. Holman, *Are Idols Hiding in Psalms 139:20?*, w: *Psalms and Prayers Psalms and Prayers. Paper Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, s. 119-128.

⁴⁹³ Polityczną orientację Ps 139 zaznacza wspomniany już wcześniej M.D. Goulder, *The Psalms of the Return*, s. 240. Uważa jednak, że jest to dzieło użyte jako propaganda przez kogoś z reformatorów życia społecznego i religijnego w Jehud, a działania tego człowieka mogły być wymierzone w osobę arcykapłana, por. tenże, *The Psalms of the Return*, s. 247.

⁴⁹⁴ Rdz 32,31; Wj 22,3; Sdz 9,33; 2 Sm 23,4; 2 Krl 3,22; Hi 9,7; Ps 104,23; Koh 1,5; Jon 4,8; Nah 3,17.

a fragmentami Iz 58,10 i 60,1.2, w których światło wskazuje na obecność Boga, spodziewaną w niedalekiej przyszłości i mającą się urzeczywistnić wraz z nadchodzącą polityczną odwilżą.

W Ps 97, którego powstanie datuje się na okres powygnaniowy⁴⁹⁵, używany był prawdopodobnie w obrzędach liturgicznych⁴⁹⁶. Psalmista wskazuje, że Bóg Izraela posiada wszystkie przymioty odpowiednie bóstwom pozabiblijnym, nad którymi góruje⁴⁹⁷. Nie próbuje tworzyć teologii monoteizmu, lecz skupia się na zastanej przez niego sytuacji, będąc świadkiem prosperujących ośrodków kultowych innych bóstw, zapewne w granicach Judy/Jehud. Stara się zniwelować ich wpływy poprzez wskazanie na wielkość JHWH, któremu przypisuje przymioty pozostałych znanych w regionie bóstw. Osłabia siłę wiary w te bóstwa oraz ich kult, ale nie redukuje ich całkowicie. Przyznaje im nawet rację bytu, jeśli tylko oddadzą hołd Bogu. Przypuszczać można, że świadom żywotności kultu bóstw innych niż JHWH stara się wskazać na Boga Izraela jako na najważniejszego spośród nich. Służy temu próba uprawomocnienia świątyni na Syjonie jako ośrodka istotnego dla instytucji kultowych w całym znanym mu regionie. Atmosfera radości ogarniająca mieszkańców Judy/Jehud z królowania JHWH dodatkowo argumentuje na rzecz powstania dzieła w okresie perskim⁴⁹⁸. Warunki dla funkcjonowania monarchii były wówczas niesprzyjające, stąd w celu religijnej identyfikacji repatriantów potrzebowano władcy, którym w tym przypadku został mianowany JHWH. Wskazanie na Boga Izraela jako bóstwa władającego całym światem stworzonym za pomocą przymiotów i narzędzi używanych dotychczas przez innych bogów, staje się niezwykle ważnym składnikiem religijnego samostanowienia wspólnoty zamieszkującej tereny perskiej prowincji Jehud⁴⁹⁹. Istnienie innych bóstw poza JHWH uznać można za równoczesne przyznanie im racji dalszego bytu i w procesie budowania nowej wspólnoty jej twórcy nie

⁴⁹⁵ Taką datację proponował już F. Delitzsch, por. J. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 54.

⁴⁹⁶ Argumentem za użyciem Ps 96-99 w liturgicznych obchodach jest fakt, iż w grupie tych psalmów znajduje się wiele powtórzeń, głównie krótkich fraz lub pojedynczych słów, por. J. Magonet, *On Reading Psalms as Liturgy: Psalms 96-99*, w: *The Shape and Shaping of the Book of the Psalms. The Current State of Scholarship*, N.L. deClaisse-Walford, s. 161.

⁴⁹⁷ Psalm ten mógł być wykorzystywany podczas świątecznej intronizacji, por. A. Weiser, *I Salmi 61-150*, s. 695. Zestawia się ów psalm razem z Ps 47; 93; 96; 98 i 99 jako pozostałymi dziełami, w których pojawia się motyw JHWH jako króla Izraela.

⁴⁹⁸ W Ps 97,5 psalmista określa JHWH mianem מְלִיכָא דְאֵרֶץ, „władcą całej ziemi”, a wyrażenie to pojawia się zaledwie sześć razy w całej Biblii hebrajskiej, przy czym dwukrotnie w pierwszej części Księgi Zachariasza (Zach 1-8), w której autor biblijny relacjonuje sytuację we wczesnym okresie perskim w prowincji Jehud, por. J. Silverman, *Persian Royal-Judaean Elite*, s. 121. Zauważalna jest korespondencja tych terminów oraz kontekst, w jakim się pojawiają, co pozwala mniemać, iż omawiany psalm może pochodzić również z wczesnego okresu perskiego.

⁴⁹⁹ O okresie perskim jako odpowiednim czasie dla powstania Ps 97 także w E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. II, s. 194. Natomiast za późniejszą datacją, nawet w okresie machabejskim opowiada się G. Ravasi, *Il Libro del Salmi II*, s. 1010.

eliminują z życia społecznego kultu o wymiarze ludowym, chcąc podkreślić nadrzędną wartość kultu JHWH.

JHWH, by oświecić świat, posługuje się błyskawicami (w.4). Czasownik אור występuje tu w koniugacji *hi'pil* (הִאֲרִיר), jak również w Ps 77,19. Posługiwanie się błyskawicami, by rozświetlić jakąś przestrzeń jest motywem typowym dla opisów bóstw burzy lub sztormu. JHWH przejmuje ich zdolność do posługiwania się tym zjawiskiem meteorologicznym. Przeniesienie na niego tych prerogatyw powoduje, że wartość znanych Izraelitom bóstw natury zostaje zminimalizowana. Natomiast świat oświetlony przez JHWH zawiera się w granicach prowincji perskiej. Jehud jest tym miejscem, z którym psalmista identyfikuje grupę „prawych”⁵⁰⁰. W pozostałych psalmach, także tych w bliskim sąsiedztwie z Ps 97, Jakub utożsamiany jest z Judą⁵⁰¹. Chociaż w Ps 97 taka identyfikacja nie pojawia się, zapis w w.8 o „córkach judzkich” (בְּנוֹת יְהוּדָה) pozwala wnioskować, że także ten psalm służył identyfikacji wspólnotowej.

Ps 97,11⁵⁰²

אור יִרָע לַצַּדִּיק וְלִישְׂרֵי-לֵב שִׂמְחָה:

Światło wschodzi dla sprawiedliwego i dla prawych w sercu radość

JHWH nie króluje jednak sam. Są to rządy na wespół samodzielne, a jego ziemskim reprezentantem jest „sprawiedliwy”. Zastanawia już na początku, kogo psalmista mógł nazywać „sprawiedliwym”. Mówi o osobie, którą utożsamia z „prawymi”, jednak nie stawia jej z nimi w jednym szeregu, podkreślając jej pierwszeństwo wobec tej grupy. W figurze sprawiedliwego dopatrywać można się postaci historycznej, członka dynastii Dawidowej, z którym wiązano rekonstrukcję rządów monarchicznych. Mogła być to również postać fikcyjna, pewien obraz dążeń i pragnień wyrażanych przez społeczność perskiej prowincji Jehud. Tworzenie dzieła poetyckiego w oparciu o nadzieje wyrażane przez tą społeczność i wskazywanie na sprawiedliwego jako postać historyczną, którego pojawienie poprzedza nadejście teofanii, jest również możliwe. Użycie tak silnego przekazu z wykorzystaniem obrazu

⁵⁰⁰ Niektórzy podejrzewają, że wzmiankowani w w. 10 הַצַּדִּיקִים są przedstawicielami ruchu oporu w czasach działalności Machabeuszów, por. G. Ravasi, *Il Libro del Salmi II*, s. 1013.

⁵⁰¹ Ps: 94; 99; 105; 114; 132; 135; 146; 147, M.Z. Brettler, *Those Who Pray Together Stay Together*, s. 290.

⁵⁰² Ps 97 dzieli się zwykle na dwie części: w. 1-6 i 7-12, por. A. Weiser, *I Salmi 61-150*, s. 695. Pierwsza część zawiera opis JHWH jako Boga władającego światem stworzonym, który to opis zostaje wzbogacony o elementy mitologiczne. Druga część poświęcona zostaje relacjom pomiędzy Bogiem a jego wyznawcami. W tej części znajduje się również odwołanie do Syjonu oraz próba uprawomocnienia tego miejsca jako najważniejszego sakralnego ośrodka w Judzie. Zestawienie propozycji podziału struktury Ps 97 przedstawia P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, t. III, s. 82-83.

teofanii JHWH pozwala psalmiście autoryzować władzę sprawiedliwego. Pojawienie się go ujęte zostaje w poetycki sposób w oparciu o strukturę chiastyczną w.11 i 12, która prezentuje się w sposób następujący:

w.11a אור זרע לצדיק b ולישרי לב שמחה:

w.12a שמחו צדיקים ביהנה b יהודו לזכר קדשו:

Światło wschodzi dla sprawiedliwego i radość dla tych, których serce jest prawe

Sprawiedliwi, radujcie się Panem! I miejcie w pamięci świętość jego!

Psalm można określić jako dzieło dydaktyczne, dzięki któremu psalmista chce wskazać na odpowiednie działania, jakie podejmowane powinny być przez osobę godną noszenia tytułu „sprawiedliwy”. Psalmista przedstawia prawdopodobnie w utworze atmosferę panującą w Jerozolimie i w prowincji Jehud we wczesnym okresie perskim, kiedy tendencje monarchiczne mogły być żywotne. Sprawiedliwym, o którym wspomina, mógł być Zorobabel lub inna postać, obdarzona wszelkimi cechami, które umożliwiłyby jej prace nad przywróceniem rządów monarchicznych w perskiej prowincji.

Oba wersety łączy rdzeń שמח „radować się”, który stanowi również inkluzję w w.1 i 12. W w.11b czasownik ów przybiera formę rzeczownikową שמחה „radość”. W w.12a rdzeń ten pojawia się już w formie czasownikowej w trybie rozkazującym, שמחו „radujcie się”. Nakaz skierowany jest do „sprawiedliwych”, utożsamionych z ludźmi „prawego serca” w w.11b. Pozwala to zestawić terminy אור z קדש: świętość Boga, którą sprawiedliwi „mają mieć w pamięci”, symbolizowana jest wznoszącym się ku górze światłem. Światło jest atrybutem JHWH, staje się swego rodzaju narzędziem, znakiem rozpoznawczym jego świętości. Prawdopodobnie w.11 powstał pod wpływem Iz 58,8-10⁵⁰³. Za pośrednictwem proroka Bóg przekazuje „domowi Jakuba” (w.1) wytyczne, jakie należy spełnić, by sprawowany „post” (צום) mógł być przez niego uznany (w.6-7). Wypełnienie ich doprowadzi do pojawienia się mocnego światła, porównanego z intensywnością tego, które pojawia się o poranku (w.8). Jeśli człowiek spełniać będzie warunki dobrego postu i służyć ludziom, a nie prowadzić umartwienia, wtedy dowodem na obecność JHWH przy realizującym te założenia będzie silne światło, które wymienione zostaje przy użyciu figury gradacji. Najpierw jest to światło świtu (w.8; שחר), by później porównać to światło do blasku południa (w.10; צהרים). Pojawia się tu również

⁵⁰³ Sugerowane są również związki Ps 97 z Iz 40; Za 12, por. R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God*, s. 147. Jedność myśli, zawartych w Ps 97,11 i Iz 58,8-10, jest jednak dobitna.

czasownik זרע, który dodatkowo podkreśla motyw świetlistości zawarty w przywołanej perykopie⁵⁰⁴.

Dyskutowana jest forma czasownika זרע, „siać”, „obsiewać” (w.11), która pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko jeden raz. Termin ten tłumaczony jest również jako „zasiane”⁵⁰⁵. Autor Ps 96,11 (LXX) formę זרע oddaje poprzez użycie czasownika ανατελλω („wzschodzić”): światło (φως) wzeszło i jest już widzialne. Trudno wyobrazić sobie „rozsiewanie” światła i radość, która miałaby wydać plon w przyszłości. Być autor wersji greckiej miał dostęp do lekcji hebrajskiej, w której ע zastąpione było przez ה.

Podobieństwo pod względem tematycznym i gramatycznym do Ps 97,11 zachowuje Ps 112,4⁵⁰⁶:

זרע בחשך אור לישרים חנון ורחום וצדיק:

Wstaje on w ciemności jak światło dla prawych, łaskawy i miłosierny i sprawiedliwy

Konstrukcja zdań w Ps 112 powoduje, że badający je może odnieść w.4 nie do JHWH, ale do sprawiedliwego, któremu poświęcone jest całe dzieło.

Znamienna jest dowolność w określeniu tego, o kim psalmista wzmiankuje w w.4. Spoiwem dla obecnie omawianych tekstów psalmicznych jest czasownik זרע. W przypadku Ps 97,11 nie istniał problem ze wskazaniem na osobę bądź przedmiot lub rzeczywistość, której dotyczył opis. To nad sprawiedliwym pojawiła się świetlistość Boga jako znak Bożej obecności i opieki. Obecnie jednak istnieją dwie możliwości interpretacji, choć po wcześniej przeprowadzonej analizie porównawczej z passusami z Księgi Izajasza wskazać należałoby sprawiedliwego jako tego, którego światło stanie się dla wszystkich widoczne. Podobnie też prorok wypowiada się

⁵⁰⁴ S.Z. Aster uważa, że podobnie jak w Ps 112,4, tak i w tym passusie z Księgi Izajasza czasownik זרע nie wiąże się ze światłem słonecznym, tenże, *The Unbeatable Light*, s. 127. Faktem jest, że autor biblijny nie użył w tej perykopie słowa שמש, to jednak stylistyczny zabieg gradacji może świadczyć o próbie wskazania na wzmagające się światło z powodu słońca, które wzbija się na nieboskłonie.

⁵⁰⁵ D. Barthélemy, *Critique textuelle*, s. 675. Propozycję taką wysunął już wcześniej F. Delitzsch, por. J. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 56. Próbowano nawet sugerować liturgiczne wykorzystanie Ps 97 podczas jakiegoś święta, celebrowanego jesienią, co dawałoby argument za zastosowaniem nowatorskiego przekładu, por. tenże, *Psalms of the Way and the Kingdom*, s. 112. Jest wprawdzie możliwe, by Ps 97 był recytowany podczas jesiennych obchodów Nowego Roku. Na możliwość wykorzystania Ps 97 w trakcie uroczystych obchodów święta Nowego Roku wpływa fakt, że jest to psalm o królowaniu JHWH i Jego intronizacji, por. J. Magonet, *On Reading Psalms as Liturgy*, s. 162. O proponowanej zmianie także M. Dahood, *Psalms*, t. II, s. 363.

⁵⁰⁶ A także Iz 58,8-10. Ps 112 zestawiany jest z Ps 111 i w literaturze często analizowane są one łącznie, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. II, s. 274. I choć zbieżność tematyczna obu tekstów jest zauważalna, to w Ps 111 brakuje takiego elementu, który mogłoby odpowiadać analizowanemu obecnie Ps 112,4. E.S. Gerstenberger próbuje jednak ustalić pewną zależność 112,4 i 111,4b, chociaż treść tych wersów pokrywa się jedynie połowicznie. Możliwe, że nad oboma psalmami pracował ten sam autor, por. N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, s. 68.

o światło, jakie rozblśnie nad sprawiedliwym, które wszędzie niczym światło słoneczne o poranku (Iz 60,1), z tą różnicą, że Izajasz w odniesieniu do sprawiedliwego zastosował czasownik אור. Możliwe też, że psalmista w w. 5, wskazując na „łaskawość, miłosierdzie i sprawiedliwość”, skupia uwagę czytelnika na postaci sprawiedliwego. Ps 112 uznać można za „pieśń o sprawiedliwym”, który dzięki zaufaniu, jakie pokłada w Bogu, oraz poprzez swoją bojaźń (אֵי־שׁוֹרָא אֶת־יְהוָה, w.1), może być przykładem dla innych ludzi, mieniących się prawymi. W Ps 111 dokonana została charakteryzacja Boga, z kolei Ps 112 poświęcony został przedstawieniu postaci sprawiedliwego. Podmiotem czasownika יָרָא po raz pierwszy w Biblii zostałby człowiek. To sprawiedliwy powstaje z ciemności, rozpościerając wokół siebie światło, które działa na innych ludzi. Światło staje się nie tylko oznaką świętości i obecności Boga, ale także sprawiedliwego jako Bożego wybrańca.

Podobnie jak w Ps 112, tak i w Ps 37⁵⁰⁷, autor biblijny zamieścił swoisty katalog działań, jakie należy podejmować, by móc uzyskać błogosławieństwo od Boga. Zdaniem psalmisty zaufanie Bogu procentuje Jego opieką i wsparciem, czemu dał wyraz powołując się na element świetlistości. Faktem jest, że w przypadku tego dzieła, świetlistość nie odnosi się wprost do JHWH, a służy psalmiście do wyrażenia myśli teologicznej. Stawia na tym samym poziomie światło, które w Księdze Psalmów stanowi bądź to przymiot Boży, bądź atrybut, jakim posługuje się JHWH, i sprawiedliwość człowieka, który zawierza Bogu i czyni dobro. Przywołany werset brzmi następująco:

וְהוֹצִיא כְּאוֹר צְדָקָה וּמִשְׁפָּטָה כְּצַהֲרֵי־מִים

I sprawi, że jak światłość będzie twoja sprawiedliwość, a twoja prawość jak [w] południe

Psalmista, by opisać działanie JHWH, używa czasownika אָצַף w koniugacji *hi'pil*, który tłumaczy się jako „wydobyć”, „wyprowadzić”, „spowodować, by ktoś wyszedł”. Czasownik ten pojawia się ponad tysiąc razy w całej Biblii hebrajskiej i posiada spory zakres znaczeniowy⁵⁰⁸. Spójnik ו sugeruje ciągłość myśli, jaka pojawia się w w.5, z nakazem skierowania się do JHWH (לָלוּ, od czas. לָלַךְ, „zwrócić się do”, „przejsć do”, także „polegać

⁵⁰⁷ Niektórzy obstają przy określeniu Ps 37 jako dzieła mądrościowego, por. G. Barbiero, *Il Regno di JHWH e del suo Messia*, s. 45; P.J. Botha, *Indications of Intentional Interconnectedness between Pss 1—2 and Ps 37 and the Implications for Understanding the Concerns of the Editors of Book I of the Psalms*, w: *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, red. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnooks, s. 167. M.R. Hauge podaje Ps 34 i 37 jako przykład dzieła mądrościowego, które charakteryzuje się analizą postaw przeciwstawnych: sprawiedliwych i niegodziwców, por. tenże, *Between Sheol and Temple*, s. 171. Ps 37 postrzegany jest też jako dzieło powstałe w okresie po niewoli babilońskiej, w którym to psalmista zamieszcza obraz sytuacji społecznej oraz „rywalizujących” ze sobą grup sprawiedliwych i bezbożnych, por. P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 32-33 (przyp. 25).

⁵⁰⁸ DCH IV, s. 254-265.

na⁵⁰⁹). Dopiero zwrócenie się w stronę Boga powoduje, że sprawiedliwy może uzyskać od Niego błogosławieństwo. To „sprawiedliwość” (קִדְּוָה) i „prawość” (טָבֵיבָה) mają stać w świetle zesłanym przez Boga. Sprawiedliwy, którego działania autoryzuje niejako sam JHWH, stają w opozycji do poczynań ludzi bezbożnych (עֲשֵׂוּרִים). Ci, którzy nie zwrócili się do JHWH, nie zyskają dóbr, jakie dla nich przygotował, z kolei sprawiedliwi mogą być pewni daru w postaci ziemi (w.9b)⁵¹⁰. W dalszej części dzieła psalmista wylicza, co spotka bezbożnych, a na co liczyć mogą sprawiedliwi. Ci, którzy nie zaufali Bogu, skazani zostaną na zapomnienie (w.20) i porażkę (w.15), w przeciwieństwie do ludzi pokładających ufność w Bogu Izraela. Jest to odpowiedni bodziec scalający społeczność w trudnych warunkach, chociażby wtedy, gdy istnieje silna potrzeba identyfikacji społecznej, a część społeczności dopuszcza się jakiegoś bezprawia negatywnie wpływając na sytuację wewnątrz grupy. Jeśli tylko sprawiedliwy zwróci się ku JHWH, dane mu światło będzie gwarantem jego powodzenia i elementem autoryzującym jego działania. Światło, do którego porównana jest postawa sprawiedliwego, jest prawdopodobnie światłem dziennym, naturalnym, pochodzącym od słońca, na co wskazuje użycie w drugiej części w. 6 terminu צָהָר „południe”⁵¹¹. Terminem tym określona zostaje w Biblii hebrajskiej pora dnia, kiedy słońce wznosi się już na nieboskłon i czas ten poświęca się na spożycie posiłku (Rdz 43,16.25).

Ps 37,6 wykazuje spójność z myślą zawartą w Iz 58,10, w którym światłość przeciwstawiona zostaje mrokom serca ogarniającym ludzkie życie⁵¹². Mroki te w obliczu czynów sprawiedliwego rozpierzchają się. Podobnie rozumie to psalmista, a oba wzmiankowane teksty utrzymują tę samą narrację. Przesłanie jest klarowne: jeśli sprawiedliwy stanie w obecności Boga, zostanie oświecony, a jego czyny nie będą spowite mrokiem i skazane na zapomnienie. Skutkować to będzie spełnieniem obietnicy nadania ziemi, na której dokona się odnowa zburzonych przez wroga miejsc kultu (Iz 58,12). W przypadku Ps 37,6 trudno stwierdzić, czy światło pochodzi od słońca i można je uznać za efekt działania promieni słonecznych. Użycie przyimka כִּי postulować może, że działanie sprawiedliwego będzie doskonale widoczne, podobnie jak światło, które rozbłyśka w mroku. Pozwala to przypuszczać, że czyny

⁵⁰⁹ DCH II, s. 355.

⁵¹⁰ Pojawiają się opinie, jakoby ziemia rozumiana miała być przez psalmistę nie jako namacalna rzeczywistość, lecz pewien symbol, poprzez który autor biblijny rozumie pełnię życia, por. W. Brueggemann, W.H. Bellinger Jr., *Psalms*, s. 184.

⁵¹¹ Za związkiem ze światłem słonecznym opowiada się również A. Weiser, *I Salmi 1-60*, s. 330.

⁵¹² Na powiązania Ps 37 z Ps 1-2; 35 i 39 wskazuje w obszernym opracowaniu P.J. Botha, *Indications of Intentional Interconnectedness*, s. 167-185. W swoich analizach Botha skupia się na postawie dwóch opozycyjnych wobec siebie grup: sprawiedliwych oraz ludzi złych. Wskazuje na podobieństwo terminów i motywów, jakie pojawiają się w badanych przez niego psalmach. Nie odnosi się jednak w żaden sposób do motywu światła, przywołanego w Ps 37,6.

sprawiedliwych będą widzialne niczym światło. Najważniejszym tego jednak wymogiem jest bliskość z JHWH.

Tak prowadzona narracja wskazuje na „sprawiedliwych”, którzy, trwając przy JHWH otrzymają nową ziemię⁵¹³. Jest wysoce prawdopodobne, że Ps 37 służył jako element propagandy politycznej, bowiem zawiera jedne z najbardziej istotnych składowych, niezbędnych do scalania społeczności. Psalmista skupia się na JHWH, wokół którego gromadzą się tzw. „sprawiedliwi”, być może *golach*, którzy przybywają z niewoli babilońskiej, a działają oni wedle nadanego przez Boga prawa, respektują je, co stanowić ma o sile tej grupy społecznej. Redakcja Ps 37 przypaść musiała zatem na okres już po niewoli babilońskiej⁵¹⁴. Brak tęsknoty psalmisty za ziemią i przygotowanie do jej objęcia sugeruje, że dzieło to powstało już w okresie perskim. Wychodząc od nakazu skierowania się do JHWH, jedynej siły boskiej liczącej się na terytorium Judy/Jehud, psalmista argumentuje swe przekonania, wyliczając przywileje, jakie otrzyma scalona wokół Boga społeczność. Są to ziemia (w.9.11.22.29.34), pokój (w.11), wsparcie przez JHWH (w.17.39-40), pamięć o sprawiedliwych (w.27), możliwość wygłaszania sprawiedliwych wyroków (w.30). Światło oświecające tych, którzy kierują się ku Bogu, stanowi zasadniczą część całej linii argumentacyjnej, ponieważ będąc oświeconym przez JHWH nie można dzielić losu nikczemników. Jest to równoznaczne z realizacją obietnic nadania ziemi (w.9), uzyskaniem pokoju (w.11) i „wiecznego dziedzictwa” (w.18). Przypuszczenie o powstaniu Ps 37 we wczesnym okresie perskim opiera się o widoczny w tym utworze motyw odbudowy monarchii izraelskiej. Wspólnotą sprawiedliwych, wzmiankowaną przez psalmistę, mogła być ta część społeczności Jehud, zamieszkująca miasto jeszcze przed rozpoczęciem działalności Nehemiasza. Mogli to być wyznawcy JHWH, którzy zmagali się ze społecznością niejahwistyczną lub jahwistyczną, ale proponującą inny obraz Boga. Społeczność sprawiedliwych nie zamieszkuje w tym przypadku terenów byłego imperium babilońskiego, lecz jest prawdopodobnie jedną z pierwszych grup repatriantów, jaka przybyła do perskiej prowincji Jehud⁵¹⁵.

⁵¹³ E.S. Gerstenberger jest zdania, że Ps 37 wykorzystywano w celach liturgicznych, a argumentem za tym jest chociażby akrostyczna struktura omawianego dzieła, por. tenże, *Psalms*, t. I, s. 157-159. Jeśli badacz ten ma rację, to ideologiczna narracja, zawarta w tekście o charakterze dydaktycznym, mogła przemawiać do sumień sprawiedliwych jeszcze mocniej, co mogło tylko budować silniejsze struktury społeczne, zwłaszcza, że dostępność tego tekstu mogła być powszechna.

⁵¹⁴ A. Weiser, *I Salmi 1-60*, s. 329.

⁵¹⁵ Briggs & Briggs II, s. 325.

e. Światło płynące od ołtarza (Ps 43,3; 118,27)

Oprócz zarysowania dychotomii postaw ludzi sprawiedliwych i niegodziwych element świetlistości łączy Ps 37 z Ps 43, chociaż odmienny jest kontekst sytuacyjny obu dzieł⁵¹⁶. Tym razem na prośbę sprawiedliwego Bóg zesłać ma na swojego sługę światło jako przewodnika w wędrówce do świątynnego przybytku. Wędrówka ta jest zapewne wspólną pielgrzymką sprawiedliwych, a wołający w psalmie staje w imieniu uciskanych i zostaje adwokatem sprawy grupy ludzi⁵¹⁷. Według niektórych badaczy Ps 42-43 mogą oddawać nastroje panujące u początków niewoli babilońskiej⁵¹⁸. Wspomnienie na tereny Jordanu i górę Hermon, leżącą na terenach Antylibanu, sugeruje, że psalmista korzysta ze starszych źródeł (Ps 42,7). Nie stosuje tutaj terminu עַם הָאָרֶץ na określenie mieszkańców Jehud, choć użycie sformułowania לְאֶרֶץ־חֵטִיִּים pozwala zbudować opozycję z tymi, którzy podążali do perskiej prowincji w kolejnych grupach repatriantów. Sam do nich dołączyć jeszcze nie może. Sprawiedliwy swoje kroki kieruje w stronę świątyni, o której w Ps 37 autor biblijny nie wspominał⁵¹⁹. Wspomnienia autora, zawarte w Ps 42,7-11, sugerują, że jakaś grupa wygnańców opuściła już Jerozolimę⁵²⁰. Wobec powyższego Ps 42-43 redagowano znacznie później, wykorzystując przy tym elementy starszych tradycji i wspomnienia repatriantów.

Tarcia społeczne są widoczne nadal. Na życie sprawiedliwego nastaje już nie jeden człowiek, lecz cały lud (גוי לְאֶרֶץ־חֵטִיִּים, w.1). Ten krótki psalm lamentacyjny scharakteryzować można również jako pieśń pocieszenia. Psalmista próbuje uzmysłwić sobie fakt, że jego smutek jest krótkotrwały, bowiem już wkrótce będzie dane mu stanąć w świątyni, gdzie zostanie oświecony przez JHWH, co równoznaczne jest ze znaczącą zmianą sposobu życia.

Ps 43,3 brzmi następująco:

⁵¹⁶ Silniejszy związek zachodzi pomiędzy Ps 42 i 43. Razem tworzą one jedną strukturę, czego dowodzi również brak tytułu w przypadku Ps 43, por. P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, II, s. 19; P.J. Sanders, *Alternate Delimitations*, s. 8. Ps 42-43 posiadają również wspólny refren (42,6.12; 43,5).

⁵¹⁷ E.S. Gerstenberger przekonuje, że w Ps 42-43 autor ukazuje swoje wewnętrzne przeżycia, por. tenże, *Psalms*, t. I, s. 179. Nie oznacza to jednak, że nie mogą być one dzielone przez jego pobratymców skazanych na wygnanie, co wzmogło w nich tęsknotę za Jerozolimą. Podobną myśl wyraża P.C. Craigie, stwierdzając, że lament indywidualny może być również uznany za lament narodowy/wspólnotowy, lub nawet za królewski, por. P. Craigie, M. Tate, *Psalms*, t. I, s. 325.

⁵¹⁸ Badacze zwykle nie określają dokładnie momentu, w którym mógł powstać Ps 43, wskazując jedynie na okres niewoli, por. A. Weiser, *I Salmi 1-60*, s. 363; Briggs & Briggs I, s. 366; G. Ravasi, *Il Libro del Salmi I*, s. 758. Zagadkowym pozostaje, czy widok świątyni istnieje tylko w wyobraźni psalmisty, czy może jest tu mowa o sakralnej topografii, lub też świątynia wciąż stoi nienaruszona.

Ponadto, wielu badaczy utrzymuje, że Ps 42 i 43 mogły kiedyś stanowić jedną całość, por. S.M. Attard, *The Implications of Davidic Repentance*, s. 35.

⁵¹⁹ Powstała również koncepcja, wedle której język Ps 43 jest symboliczny, a więc i istnienie świątyni nie jest rzeczywiste, por. M.R. Hauge, *Between Sheol and Temple*, s. 77.

⁵²⁰ Sformułowanie יִרְדּוּן וְחַרְמוֹנִים מִהָרַם מִצֹּר nie zawsze jest rozumiane przez egzegetów jako geograficzny opis miejsca, por. P.R. Raabe, *Psalms Structures. A Study of Psalms with Refrains*, s. 34-35.

Wyślij Twoje światło i Twoją wierność | niech one prowadzą mnie i przyprowadzą mnie na wzgórze Twoje święte i do Twojego mieszkania

Prośba sprawiedliwego do Boga znajduje się w centralnej części wersetu. Pomimo trybu rozkazującego *qal imperativus* od *שָׁלַח* („posłać”) zwrot posiada raczej charakter błagalny, niż roszczeniowy. Pojawienie się go stanowi punkt zwrotny w zmaganiach sprawiedliwego w nadziei na poprawę swojego losu. Można odnieść wrażenie, że „światłość” i „wierność” przybierają formę osobową. Mają one bowiem „prowadzić” (*הִנְחָה*, *hi'pil imperfectum*: נִנְחֹנִי) i „przyprowadzić” (*בִּיאָה*, *hi'pil imperfectum*: יְבִיאֹנִי) sprawiedliwego do ołtarza Bożego. Pełnią rolę strażników i opiekunów⁵²¹. Światło i wierność zastępują obecnie inną parę terminów „sprawiedliwość i wierność” (*הַסֵּד וְהַמֶּת*). Światło wychodzące ze świątyni sugeruje istnienie tego kompleksu sakralnego, który psalmista określa mianem „miejsce zamieszkania” (*מִשְׁכָּן*). Plastyczność wizji pozwala sądzić, że psalmista zna plan na jej odbudowę i można go tym samym identyfikować jako jednego z przedstawicieli repatriantów.

Całkiem odmienna atmosfera panuje w Ps 118, utworze poświęconym szczególnej pamięci dzieł dokonanych przez Boga⁵²². Autor wieńczy oddawanie chwały Bogu zarządzeniem o procesyjnym orszaku⁵²³, który kierować ma się „do rogów ołtarza” (*עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ*). Powstanie psalmu datować należałoby na okres perski, kiedy doszło do erygowania nowego przybytku sakralnego, a Ps 119, z którym omawiany obecnie tworzy parę, także powstać miał w tym czasie⁵²⁴. Psalmista podkreśla zwycięstwo w boju, w którym wspierany był przez Boga (w.13-16) oraz fakt, że nieokreślone, lecz dramatyczne doświadczenie miało być dla niego przestrogą (w.18). Po zakończonym boju i wygranej walce nastął czas, by w ramach kultowych celebracji, złożyć dziękczynienie Bogu za wsparcie, okazane w trudnym czasie militarnych starć, chociaż nie używa terminów typowych dla bitewnych opisów. Być może wspomina o doświadczeniu wygnania i niewoli babilońskiej, odnosząc się do wydarzeń z okresu

⁵²¹ Być może jest to reminiscencja to tradycji bliskowschodnich o posłańcach niebios, którzy towarzyszyli ludziom na ich wyraźną prośbę, E.S. Gerstenberger, *Psalms*, t. I, s. 181; T. Lorenzin, *I Salmi*, s. 196; M. Dahood, *Psalms*, t. I, s. 262.

⁵²² W Ps 118 psalmista ma wspominać czasy exodusu, a nie rządy Dawida i jego królewskiej dynastii, por. J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 121.

⁵²³ Problematicznym wyrażeniem pozostaje zwrot w trybie rozkazującym „Zarządzcie” (BP). Użyty tu czasownik *סָדַר* (*סָדַר*) przełożony może zostać też jako „przygotujcie”, TDCH I, s. 351. Proponowane były także i inne możliwości tłumaczenia tego sformułowania, D. Barthélemy, *Critique textuelle*, s. 776.

⁵²⁴ Wśród możliwych czasów wspomina się okres działalności Ezdrasza (Ezd 6,15), Nehemiasza (Neh 8) lub odnowienie świątyni, dokonane przez Machabeuszów (1 Mch 4,54; 2 Mch 10,1), por. A. Weiser, *I Salmi 1-60*, s. 797.

wygnania. Teraz nastał dla niego i jego pobratymców czas pokoju, kiedy liturgiczne celebracje na nowo mogą zagościć w świątynnym przybytku, z którego płynie światło JHWH.

W.27 brzmi następująco:

אל יהיה ניצאר לנו אֶסְרֵי־הַגַּבְעוֹת עַד־קְרוֹת הַמִּזְבֵּחַ:

Bogiem jest JHWH i On nas oświeca | Rozpocznijcie procesję z gałązkami aż do rogów ołtarza

Czasownik אור użyty zostaje tutaj w formie *hi'pil imperfectum*, co oznacza, że tylko JHWH może doprowadzić do oświecenia pielgrzymujących. Świąteczna procesja jest wyrazem życia kultowego, możliwego dzięki wcześniejszemu działaniu Boga. JHWH działa w życiu wołającego, kiedy ten odczuwa ucisk ze strony wroga (w.5-7) oraz obecnie, kiedy wraz z grupą oddanych mu ludzi, kieruje swoje kroki do świątynnego przybytku (w.19-20.27). Obecność Boga daje się tak bardzo wyczuć, że autor porównuje ją do świetlistego błysku otaczającego wszystkich sprawiedliwych. Światło, w którym pielgrzymuje dana społeczność, symbolizować może obecność Boga w świątynnym przybytku. Psalmista chciał podkreślić majestat JHWH poprzez wykorzystanie elementu świetlistości. O kontekście świątecznym świadczy również zestawienie dwóch terminów: „święto” (אָה) i „ołtarz” (מִזְבֵּחַ), sugerujących liturgiczną celebrację lub świąteczne obchody⁵²⁵. Podmiotem lirycznym Ps 118 jest prawdopodobnie król⁵²⁶. Psalmista prezentuje wzorowy typ monarchy, który zwycięża w bitwie, a po zakończonym boju składa dziękczynienie w sakralnym przybytku. Wtedy też, czas bez monarchii mógłby służyć jako okres kreowania wzorca dla kolejnych władców, którzy objęliby rządy po rekonstrukcji władzy monarchicznej.

Światło pozostaje nadal elementem, poprzez który można rozpoznać obecność Bożą. Związanie światła z wnętrzem świątyni suponuje, że właściwym miejscem teofanii jest sakralny przybytek. Trudność w datowaniu psalmów rozwiązywana może być poniekąd poprzez rozpoznanie intencji autora biblijnego i próbę wskazania na moment historyczny, do którego odnosi się psalmista. Wskazanie na świątynię, podkreślenie żywej nadziei na ponowne przybycie przed tron Boży, oraz przekroczenie progów świątynnych, to elementy, które sugerują, w jakim okresie dany psalm mógł powstać. Tym razem wydaje się, że psalmista

⁵²⁵ P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry* III, s. 284. Być może psalmista wskazuje na uroczystość święta Namiotów (Kpł 23,40), C.A. Briggs, Briggs & Briggs II, s. 408. Przywołana przez niego paralela nie jest jednak oparta o zestawienie terminów, a podobieństwo jest jedynie domniemane.

⁵²⁶ W Ps 118 zawarta została teologia deuteronomistyczna, w której król przynależy do grupy „bojących się JHWH”, i pełni w niej funkcje reprezentatywne, por. J.A. Grant, *The King as Exemplar*, s. 132.

odnosi się do czasów powygnaniowych, kiedy możliwy był już powrót części repatriantów oraz odbudowa świątyni. Jeśli nie wspomina się o procesie renowacji, to istnieje prawdopodobieństwo, iż psalmista przybywa do świątyni później, a sam psalm mógł zostać zredagowany wtedy, gdy reorganizowano życie społeczne w perskiej prowincji Jehud. Umieszczenie Ps 118 w jednej linii z psalmami, których treść odnosiła się do wydarzeń z czasów exodusu, pozwala na wykorzystanie literackiego konstruktu, jakim jest przybycie Izraelitów z Egiptu do ziemi obiecanej ich przodkom. W ten konstrukt wpisuje się napływ repatriantów, opuszczających stare granice państwa babilońskiego, które zarządzane wówczas było przez Persów.

4. Światło jako atrybut Boga

a. Juda jako światło żyjących (Ps 56,14)

Psalm 56, wraz z Ps 34 i 52, oraz 1 Sm 21,11-16 i 1 Sm 22,6-23⁵²⁷, należą do grupy dzieł, w których autorzy biblijni opisują sekwencję wydarzeń z życia Dawida, podczas jego ucieczki przed Saulem. Na potrzeby prezentowanej dysertacji naukowej posłużę się nazwą sekcji „Nob-Gat”⁵²⁸. Analiza Ps 56,14 i zestawienie go z niektórymi ze wzmiankowanych passusów pozwoli odpowiedzieć na pytanie o element świetlistości zawarty w wersecie głównym tego punktu. Zastanawiające jest bowiem, czy autor biblijny używa określenia **בְּאֵרֶץ הַחַיִּים** w odniesieniu do jakiegoś konkretnego miejsca, czy też jest to poetycki termin na rzeczywistość np. eschatologiczną. Być może psalmista określa w ten sposób perską prowincję Jehud. Biorąc pod uwagę datację powstania Ps 56 można mniemać, że autor tego tekstu mógł procedować ważność wspomnianej prowincji i pisać o niej jako o „krajnie żyjących”. Musiał zatem mieć ku temu powody, a konsekwencje użycia tego sformułowania mogły być zarówno teologiczne, jak i polityczne. Czy też to Dawid jest bohaterem związanym z motywem świetlistości?

Ps 56, należący do grupy tzw. psalmów historycznych (Ps 3; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 9; 60; 63; 142), jest dziełem, na które składają się elementy lamentacyjne (w.2-4), jak i dziękczynne (w.14)⁵²⁹. Pojawiają się tu również motywy prośby (w.8). Innym sposobem kategoryzowania tego dzieła jest umieszczenie go w grupie tzw. „psalmów pierwszoosobowych” (tzw. „I”

⁵²⁷ B. Green sekcję 1 Sm 21,1-22,23 zatytułowała „more witnesses learn of Saul’s intent to destroy Dawid”, por. też, *David’s Capacity*, s. 85. Rzeczywiście, w tej sekcji o pościgu za Dawidem, jaki kontynuował Saul, dowiaduje się coraz szersze grono ludzi, zamieszkujących oddalone od siebie miejsca (Gat i Nob).

⁵²⁸ Do sekcji tej zaliczam następujące teksty: 1 Sm 21,10-15; 22,6-23; 27,1-12; 28,1-2; Ps 34,1-22; 52,1-9; 56, 1-14.

⁵²⁹ Inny podział Księgi Psalmów sugeruje, że Ps 56 przynależy do grupy psalmów 51-64. Są to głównie psalmy lamentacyjne (51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63). Podział ten za Millardem powtarza R. Rendtorff, por. tenże, *Psalms of David*, s. 58.

Psalms), do której przynależą także i inne dzieła (Ps 18; 27; 59; 61; 69; 89; 102; 138; 143)⁵³⁰. W psalmach tych podmiot wypowiada się w 1 os. l. poj. Często identyfikować go można jako króla, jak to ma miejsce w przypadku obecnie omawianego dzieła. Jeśli wziąć pod uwagę bitwę jako tło, zastosowane w Ps 56, to zestawień można to dzieło w grupie z innymi psalmami (3; 9; 10; 22; 27; 44; 59; 66; 69; 108).

Ps 56 można podzielić na dwie części, w której pierwsza (w.1-8) to prośba o upadek przeciwników, a druga (w.9-14) składa się z zapewnień o Bożej opiece⁵³¹. Ów podział wydawać się może sztuczny, bowiem jeszcze w w.10a psalmista wzmiankuje wrogów i ich defensywną postawę ze względu na wezwanie podmiotu skierowane do Boga. Ps 56 może zostać podzielony na jeszcze mniejsze sekcje:

- a). w.2-4.6-8-10 – część lamentacyjna
- b). w.6.10-14 – hymn wielbienia z elementami dziękczynnymi
- c). w.5.11 - refren⁵³²

Wydarzenia, opisane w 1 Sm 21,11-16, reinterpretowane są w Ps 34 i 56. Pierwszy z tych psalmów nosi tytuł wskazujący, że utwór został skomponowany, by ocalić pamięć o pobycie Dawida na dworze króla Akisza, choć imię tego filistyńskiego króla zostaje przekształcone⁵³³. Drugi z wymienionych psalmów również zatytułowany został w ten sposób, by odbiorca szybko skojarzył go z historią zawartą w Pierwszej Księdze Samuela. W obydwu tekstach znajduje się także motyw świetlistości, który występuje nie jako atrybut JHWH, albo jako efekt działania Boga (Ps 34,6a). Psalmista motyw świetlistości wykorzystuje po to, by wskazać na krainę, w której przyjdzie mieszkać człowiekowi błogosławionemu przez JHWH (Ps 56,14). Dla całego wywodu będą dodatkowo istotne inne wyrażenia i wersety, a zwłaszcza terminy *שָׁרָר* („wróg”, Ps 56,3), czasownik *נָהַר* („rozpromienić”, Ps 34,5) oraz *הָאָרֶץ* („ziemia”, 1 Sm 21,12). Sformułowanie *בְּאֵרֶץ הַחַיִּים* stanowić może poetycki synonim dla terminu *הָאָרֶץ*. Hebrajski termin „wróg” analizowany zostanie w celu wskazania na wrogów Dawida. Być może są nimi osoby, które zagrażały nie tylko królowi, ale także społeczności judzkiej. Pozostałe badane wyrażenia

⁵³⁰ Por. S.J.L. Croft, *The Identity*, s. 37

⁵³¹ P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II*, s. 134-135. Inny podział proponuje C. Süßenbach, *Der elochistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83*, s. 131-132.

⁵³² P.R. Raabe, *Psalm Structures*, s. 91.

⁵³³ W Ps 34,1 nie pojawia się imię filistyńskiego króla, „Akisz” (*אַכִּיזַי*), ale „Abimelek” (*אַבִּימֶלֶךְ*, „ojciec mój jest królem”). Imię to mogło funkcjonować jako nazwa własna królów filistyńskich, wzmiankowanych w Biblii hebrajskiej, tzw. *nomen dingitatis*, por. V.L. Johnson, *David in Distress*, s. 71.

związane są ściśle z motywem świetlistości lub sam element świetlistości stanowi dla nich możliwy ekwiwalent.

Sytuacja, w jakiej znalazł się Dawid, zmuszała go do poszukiwania rozwiązań ekstremalnych⁵³⁴. Pierwszym z nich było wymuszenie na kapłanie Achimeleku, posługującemu w sanktuarium w Nob⁵³⁵, by ten przekazał mu שֶׁלֶבֶת הַלֶּחֶם , „chleby święte”, ofiarowane Bogu w świątyni (1 Sm 21,5)⁵³⁶. Narrator jedynie nadmienia obecność świadka, sługi Saula, Doega, który biernie przyglądał się całemu wydarzeniu (w.8)⁵³⁷. Nie zareagował on również wtedy, gdy na prośbę Dawida, kapłan wręczył uciekinierowi miecz Goliata, jaki złożony był w świątynnym skarbcu (w.10). Odegra on znaczną rolę dopiero po przybyciu na to miejsce Saula wraz z jego oddziałem, kiedy zrelacjonuje mu uprzednie działania syna Jessego (1 Sm 22, 9-10). Nob musiało należeć do strefy wpływów Saula, skoro Achimelek bez wahania wysłuchał prośby Dawida, działającego rzekomo z polecenia władcy. Właśnie to wywołało w konsekwencji gniew Saula i doprowadziło do tragicznej śmierci osiemdziesięciu pięciu kapłanów z rodu Achimeleka (1 Sm 22,18). Tak spora liczba zgładzonych sugerować może, że dokonany mord spowodował poważne zaburzenie *status quo* w kultowej administracji tego rejonu. Z życiem uszedł tylko Abiatar, syn Achimeleka (w.20), który dołączył później do Dawida (w.22-23). Trudno stawiać tu hipotezę, jakoby egzekucja, dokonana na kapłanach z Nob, miała zostać użyta w propagandowej linii któregoś z rodu kapłańskiego. Można założyć, że ucieczka jednego z kapłanów, przy równoczesnym zgładzeniu innych, oznacza słabość panowania Saula⁵³⁸. Nob jest nazwą na trudny do zlokalizowania ośrodek kultowy, który

⁵³⁴ Według G. Braulika wspomina, że psalmy dawidowe, których autorstwo przypisywało się często synowi Jessego, ze względu na sformułowanie אֲנִי הָיִיתִי , nie muszą wcale wyrażać przekonania piszącego w 1 os. l. poj. autora („I”-speaker), lecz mogą stanowić wyraz wiary całego Izraela. Dzieła te nie miałyby zatem charakteru indywidualnego, lecz kolektywny, por. G.P. Braulik, *Psalter and Messiah*, s. 28. Taka identyfikacja jako społeczności uciśnionej to jeden z istotnych elementów procesu formowania się narodu w obliczu obostrzeń, związanych z ograniczeniami, jakie powodowała sytuacja geopolityczna w VI w.

⁵³⁵ Postać tego kapłana jest enigmatyczna. Pojawia się on jedynie w sekcji Gat-Nob, a samo imię znane było również wśród Hetytów, co poświadcza autor biblijny w 1 Sm 26,6. Kapłan z Nob mógł zarządzać czymś w rodzaju domowego sanktuarium, na co wskazuje Ps 52,1: $\text{בֵּית הַלֶּחֶם הַקֹּדֶשׁ}$.

⁵³⁶ Zdaniem P. Ackroyda i P. Miscalla, wydarzenie to łączyć można z sytuacją, jaka spotkała Saula w drodze do Gibe'a, gdy spotkał na swojej drodze ludzi ofiarujących mu dwa bochenki chleba (1 Sm 10,4). Obaj badacze utrzymują, że elementem łączącym te wydarzenia, jest fakt, iż to JHWH dzieli się z ludźmi swoim chlebem, por. D.V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, s. 164. Zapominają jednak o odmiennym charakterze wydarzeń. Podczas gdy Saul zostaje posłany przez Samuela, Dawid ucieka przed królem. Inne jest także zachowanie poszczególnych bohaterów. Saul przyjmuje chleby, bowiem tak polecił mu uczynić Samuel, zaś Dawid wymusza ich otrzymanie od Achimeleka.

⁵³⁷ Nasuwa się szereg pytań, dotyczących obecności Doega jako naocznego świadka spotkania Dawida z Achimelekiem. Dalej, skoro Dawid widział w Nob Doega, to dlaczego podjął się takich działań lub nie wpłynął na Doega, by ten nie zdradzał go przed Saulem. Ponadto interesujące jest, dlaczego wzmianka o Doegu przerywa narracyjny ciąg, a nie zostaje wpleciona w opowiadanie na jego początku lub końcu. Niektórzy badacze stwierdzają, że werset ten ma charakter pauzy, por. B. Green, *David's Capacity*, s. 86-87 (także przyp. 49).

⁵³⁸ B. Green, *David's Capacity*, s. 82.

pozostawał pod wpływami Saula⁵³⁹. Tragiczne konsekwencje, jakie spotkały kapłanów tego ośrodka religijnego, nie są wyrazem konfliktu pomiędzy Beniaminitami i Filistynami, lecz próbą wskazania na Saula jako prawdziwe zagrożenie dla monarchii judzkiej. Już wypowiedź kapłana Achimeleka, w której ugruntowuje on pozycję Dawida (1 Sm 22,14-15), stanowi dowód na krystalizowanie się dychotomii pomiędzy władcą dobrym (Dawid)⁵⁴⁰ a władcą złym (Saul), którego rozkazu nie posłuchają jego żołnierze, a rzezi dokona ktoś spoza Izraela, czyli Edomita Doeg (w.18)⁵⁴¹. Konkluzja ta jest istotna dla dalej podejmowanej kwestii przywrócenia dynastycznej władzy królów z linii dawidowej. Konflikt pomiędzy Saulem a Dawidem to nie tylko spór pomiędzy dwoma zwaśnionymi bohaterami, ale element większej batalii pomiędzy dwoma ideologicznymi systemami⁵⁴².

Apologia Dawida, wygłoszona przez kapłana Achimeleka w obliczu śmierci (w.14), przypomina stwierdzenie sług króla Akisza o synu Jessego i jego waleczności (1 Sm 21,12). Posłuch ten, w mniemaniu Dawida, miał mu nie służyć, stąd decyzja o podejmowaniu działań dywersyjnych, które miały go ochronić przed filistyńskim władcą. Nazwanie go מְלִיכָא דְאֶרֶץ, „królem ziemi” (w.12) spowodowało strach w Dawidzie, by informacja o miejscu jego pobytu nie dotarła do Saula⁵⁴³. Podobnie pamięć o walce i pokonaniu najznamienitszego filistyńskiego

⁵³⁹ Nob jako miejsce nie zostało jak dotąd zidentyfikowane przez archeologów. Możliwe, że nie chodzi tu wcale o toponim, lecz o nazwę miejsca, w którym sprawuje się kult. Ł. Niesiołowski-Spanò przypomina, że Dawid, po pokonaniu Goliata, zaniósł jego głowę do Jerozolimy (1 Sm 17,54). Brakuje tu jednak widocznej wzmianki o przeniesieniu miecza Filistyna do Jerozolimy, co nie pozwala na konkluzję, jakoby Dawid miał go wziąć później właśnie stamtąd. Wskazywanie na Nob jako miejsce kultu w Jerozolimie wydaje się niepoprawne, por. tenże, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, s. 176-177. R. Alter, bez cienia wątpliwości, podaje, że Nob oddalone jest o „less than three miles south Gibeah”, por. tenże, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, s. 131. Nie opiera się jednak o żadne badania archeologiczne, lecz konkluduje na podstawie badań tekstualnych.

⁵⁴⁰ Nie wskazując na dychotomię wizerunku dwóch bohaterów, J. Lozovyy podaje, że, według wielu egzegetów, to epizod w Nob odkrywa więcej negatywnych cech charakteru w Dawidzie, choć niektórzy próbują znaleźć wymówkę, by wytłumaczyć postępowanie syna Jessego por. tenże, *Saul, Doeg, Nabal, and the „Son of Jesse”*. *Readings in 1 Samuel 16-25*, s. 26.

⁵⁴¹ Imię tego bohatera ma swoje źródło w czasowniku אָרַךְ („być niespokojnym”, „bać się”). Wcześniejsze zachowanie Edomity, a więc obserwowanie spotkania Dawida z Achimelekiem, wysłuchanie rozkazu Saula i wymordowanie prawie wszystkich kapłanów z Nob, wskazują na jego słabość, jaką jest strach. Nie sprzeciwił się on władcy i dokonał rzeczy okropnej, na której wykonanie nie przystali nawet bliscy słudzy Saula. D.V. Edelman uważa nawet, że mianowanie Edomity dowódcą pasterzy, którzy byli oddani Saulowi, stanowi parodię oficjalnej linii królewskiej, por. też, *King Saul in the Historiography of Judah*, s. 165.

⁵⁴² J. Lozovyy, *Saul, Doeg, Nabal, and the „Son of Jesse”*, s. 183.

⁵⁴³ Alter wskazuje jakoby Dawid przybył do Gat nieuzbrojony. Według narracji zabrał on wcześniej z domu Achimeleka miecz, którym podczas walki posługiwał się Goliat (1 Sm 21,10). Być może posiadanie tego rodzaju oręża było dla syna Jessego niewystarczającym powodem do wszczynania walki. Sugestia, poczyniona przez badacza wydaje się być jednak prawidłowa, por. tenże, *The David Story*, s. 134. Nie wiemy bowiem, czy Dawid na pewno wziął ze sobą miecz, a ostatni raz, kiedy czytelnik widzi Dawida z bronią w ręku to tekst 1 Sm 17,54, por. B. Green, *David's Capacity*, s. 87.

Już wcześniej, bo w 1 Sm 18,8, autor biblijny odnotowuje słowa pieśni, śpiewanej na cześć Dawida. Cytowana powyżej D.V. Edelman także i w tym miejscu dopatruje się ironii pod adresem Saula, por. też, *King Saul in the Historiography of Judah*, s. 168.

wojownika, powodowały pojawienie się dystansu i chęci ucieczki. Zadziwia postawa filistyńskiego króla, Akisza, zarządzającego miastem, z którego pochodził Goliat (17,4). Nie dał on wiary relacjom dworzan, wedle których syn Jessego był wytrwanym wojownikiem, a tymczasem zachowywał się jak obłąkany⁵⁴⁴. Losy Dawida i Akisza splotą się ponownie, kiedy pierwszy z nich postanowi, że schroni się na dworze filistyńskim, z obawy przed atakiem Saula (27,2-3). Decyzja uciekiniera o pozostaniu w obrębie terenów zarządzanych przez Akisza sugeruje, że obszar ten był poza kontrolą Saula. Co ważniejsze jednak, gdy prześledzi się i dokona zestawienia wydarzeń, jakie zaszły w Nob (spotkanie Dawida z Achimelekiem), później w Gat (wypowiedź sług Akisza), oraz ponownie w Nob (mowa Achimeleka o Dawidzie, 1 Sm 22, 14-15), można odnieść wrażenie, że Dawid zdefiniowany został w trakcie opowiadania jako król przy równoczesnym panowaniu Saula. Achimelek obdarowuje Dawida świętymi chlebami oraz mieczem, który owinięty był w efod, co miało miejsce w sanktuarium (!), by później słudzy Akisza tytułowali uciekiniera מְלִיךָ הָאֲרָץ, skończywszy na mowie wygłoszonej przez kapłana Nob, którą interpretować można jako wizję przyszłej władzy królewskiej Dawida, będącego najwierniejszym ze sług obecnie panującego Saula. Trzeba o tym pamiętać w perspektywie dalszych badań nad kreowaną przez autorów biblijnych, działających w okresie perskim, ideologią królewską, która to właśnie w Dawidzie i jego następcach dopatrywała się prawdziwej linii dynastycznej.

W świetle omawianych faktów w 1 Sm 21-22 powstaje pytanie, o jakich wrogach wspomina Ps 56,3, przed którymi ucieka Dawid. Termin שָׁרָר występuje jedynie pięć razy w całej Biblii hebrajskiej i to tylko w Księdze Psalmów (5,8; 27,11; 54,5; 59,10). Trzy z tych psalmów stanowią reinterpretację historii, przedstawionych na kartach 1 Sm. W Ps 54 psalmista odwołuje się do czasu, kiedy to Dawid przebywał w pustynnym rejonie miasta Zif⁵⁴⁵, gdzie spotkał się z Jonatanem w Chorsza⁵⁴⁶, i został wydany przez zamieszkujących te tereny ludzi (1 Sm 23,19). Użyty w tym miejscu zostaje termin זָפִים, stąd zastosowanie wyrazu שָׁרָר w l. mn. odsyła do mieszkańców terenu Zif oraz do Saula kontynuującego pościg za Dawidem. W Ps 56,3 obok Saula i jego świty za wrogów uznani zostaną Filistyni, którzy doprowadzili Dawida przed

⁵⁴⁴ V.L. Johnson nadinterpretuje tekst, sądząc, że Dawid mógł ową pieśń wyśpiewać, kiedy był więziony przez Filistynów, por. też, *David in Distress*, s. 80. Pieśni tej nie można porównać do modlitwy, którą mógł wypowiedzieć Dawid, przebywając w więzieniu, bowiem nie posiadamy takiego tekstu. Gdyby Dawid był autorem słów modlitwy, nawet zbliżonej treściowo do Ps 56, to dlaczego tekst ten nie funkcjonował w tradycji ustnego przekazu? Uwzięnie „izraelskiego króla” to nie lada wyczyn, a sam moment winien być przecież uwieczniony. Dlatego Ps 56 należy raczej uważać za reinterpretację zapisanej wersji wczesnej historii monarchii izraelskiej.

⁵⁴⁵ Lokalizacja tego miejsca również przysparza wielu problemów. Wskazuje się zwykle, że była to miejscina na południowy-wschód od Hebronu, miasta, które miało się stać pierwszą stolicą Dawidowej.

⁵⁴⁶ Być może inna miejscowość lub okoliczna oaza (1 Sm 23,16), zwłaszcza, że to Zif występuje jako określenie na pustynię: בְּמִדְבַּר־זִיף (np. w. 14).

majestat Akisza, a ten odesłał go, uznając za obłąkanego. Ostatni z psalmów w poetycki sposób oddaje moment, w którym Dawid postanawia opuścić uroczystości królewskie i uciec przed Saulem, podejrzewając go o nieczne zamiary, potwierdzone przez Jonatana (1 Sm 20,1-45). W 1 Sm 20,29 Jonatan relacjonuje Saulowi zamiar Dawida pragnącego udać się do swojego rodzinnego miasta, by tam celebrować święto nowiu księżyca wraz ze swoimi pobratymcami. Sformułowanie **יָאָרָץ** w tym fragmencie nie występuje, jednak relacja, jaką zdał Jonatan podczas uroczystości, sugeruje, że Dawid zamierzał skierować się w stronę swych rodzinnych stron. **יָאָרָץ** pojawia się za to w dwóch innych ważnych dla narracji miejscach tekstu biblijnego. Pierwszy raz, we wspomnianej już wcześniej przemowie dworzan Akisza, króla Gat. Wskazują oni na Dawida jako na wielkiego wojownika, który cieszy się ogromną sławą jako **מֶלֶךְ הַיָּאָרָץ**, „król tej ziemi” (1 Sm 21,12). Drugie powiązanie Dawida z **יָאָרָץ** pojawia się w nakazie, skierowanym przez Saula do mieszkańców Zif, zobowiązanych do podjęcia poszukiwań zbiega (1 Sm 23,23).

כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת הֵלֵא רַגְלֵי מִדְּחֵי לְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים

Gdyż wybawiłeś duszę moją od śmierci, nogi moje od upadku, tak że mogę kroczyć przed Tobą, Boże, w świetle żyjących

Przywołany werset, w którym znajduje się motyw świetlistości, wyrażony w sformułowaniu **בְּאוֹר הַחַיִּים**, podzielić można na trzy części.

A כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת

B הֵלֵא רַגְלֵי מִדְּחֵי לְהִתְהַלֵּךְ

C לִפְנֵי אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים

Wyznanie jest konsekwencją dotychczasowych działań Boga, który wspomógł Dawida w krytycznej sytuacji, kiedy groziło mu niebezpieczeństwo ze strony jego wrogów, do których zaliczyć trzeba nie tylko Filistynów, ale także Saula z jego oddziałem pościgowym. Cały psalm ukazuje gradację uczuć, począwszy od strachu i rezygnacji w obliczu ucisku (w.2-3), przez pełne nadziei zwrócenie się do JHWH (w.4-5), pełne gniewu zwrócenie się w stronę przeciwników (w.6-8), przyzywanie Boga do wsparcia (w.9-10), dziękczynienie Mu (w.11-12), aż po ślubowanie (w.13). Podjęcie się przyrzeczeń przez Dawida ma swoje przyczyny

w uprzednich dziełach Boga⁵⁴⁷. Trudno określić, jakiego rodzaju były to przysięgi i czego dotyczyły. Nieco światła rzuca w.13b, w którym psalmista wskazuje na złożenie ofiar Bogu. Nie sposób zdefiniować tych przyrzeczeń jako warunkowych lub bezwarunkowych. Są one konsekwencją oswobodzenia Dawida z opresji. O tym, jakiego rodzaju były to problemy, dowiedzieć się można z lektury dwóch wersetów (w.6.9), w których Dawid w sposób ogólny odwołuje się do własnych doświadczeń. Nawiązują one do działań zarówno prowadzonych przez króla Akisza, który miał przekreślać jego słowa, przez co uznano go za obłąkanego (Ps 56,6=1 Sm 21,15-16), oraz pościgu, w którym nie ustawał Saul (Ps 56,9=1 Sm 21,11).

Podobnie też główny werset (w.14), w którym pojawia się motyw świetlistości, związany obecnie z JHWH, wskazuje na dwojaki charakter ratunku udzielony przez Boga Dawidowi. Można go wiązać z ocaleniem przed śmiercią z rąk Filistynów, którzy mogli jeszcze mieć w pamięci militarne sukcesy Dawida, dlatego też przyprowadzili go do króla, choć ich zamiarów nie ujawnia autor biblijny. Wyrażają oni jedynie przekonanie o wcześniejszych poczynaniach syna Jessego na polu bitewnym, wskazując na chwałę, jaką otoczony on został przez swoich pobratymców, utrwalających jego czyny w pieśniach i tańcach (1 Sm 21,12). Wartym porównania wydaje się fraza użyta przez psalmistę w Ps 56,14c do słów, wypowiedzianych przez króla Akisza:

לְהַתְּהַלֵּל לִפְנֵי אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים Ps 56,14c

1 סְמ' 21,16 יְבוֹא אֶל-בֵּיתִי

Najważniejszym wątkiem pozwalającym zestawić te dwa fragmenty jest odwrotny kierunek poczyńań Dawida. Podczas gdy 1 Sm 21,16 ukazuje niemożliwość jego dołączenia do domu Akisza⁵⁴⁸, a więc pozostania jego sługą, współnikiem lub włączenia go do grona wasali, tak

⁵⁴⁷ Egzegeci (Westermann, Raabe) podkreślają deklaracyjny charakter tych przyrzeczeń, a czasownik w perfectum pełni funkcję *perfectum profeticum*, por. P.R. Raabe, *Psalm Structures*, s. 97.

⁵⁴⁸ „Dom Akisza” rozumiany może być tu także jako świątynia filistyńska, a skierowanie się Dawida w stronę אוֹר הַחַיִּים sugerowałoby, że zrezygnował z dołączenia do kultu filistyńskiego. „Dom Akisza” rozumiany jako świątynia, poświęcona któremuś z filistyńskich bogów, mógłby odpowiadać podobnemu sformułowaniu, jakie pojawia się na określenie świątyni jerozolimskiej, בְּאֶרֶץ יְהוּדָה (Oz 9,3). Co więcej, sformułowanie אוֹר הַחַיִּים miało być poetyckim określeniem na świątynię jerozolimską, por. M. Barré, *’rṣ (h)hym – ‘The Land of the Living’*, s. 40. Odwrotny kierunek, zamierzony przez Dawida, mógłby zostać odczytany jako odwrócenie się od kultów obcych i skupienie na czystości monoteizmu izraelskiego. Nie wydaje się jednak to możliwe, ponieważ w kolejnych okresach historii Izraela wpływ na religię Izraela miały obce kultury. Dlatego można mówić jedynie o dążności autora biblijnego do pewnej formy monoteizmu izraelskiego. Jeśli jednak uznać, że sformułowanie אוֹר הַחַיִּים stosowane jest jako równoważnik świątyni jerozolimskiej, a sam tekst powstałby w okresie perskim, to stałby się on doskonałym dowodem na mobilizację judejskich elit do tego, by wznieść sakralny kompleks w odzyskanej ojczyźnie. O tym traktować będzie szczegółowo ostatni rozdział dysertacji.

Ps 56,14 suponuje odwrotny kierunek, jakim jest **בְּאֹר הַחַיִּים**, „światło żyjących”⁵⁴⁹, co może się odnosić do terminu **הָאָרֶץ**, a więc krainy zarządzanej przez Dawida. Co ciekawe, słudzy Akisza, bodaj jako pierwsi, podkreślają istotę niezgody pomiędzy Saulem a Dawidem. Ów drugi zyskał znacznie większą popularność wśród społeczności judzkiej, ze względu na prowadzone wcześniej działania militarne. Natomiast najważniejszym obecnie zajęciem Saula nie było utwierdzenie monarchii izraelskiej, lecz pogoń za otoczonym sławą zbiegiem. Suponowany przez dworzan króla Akisza tytuł **מְלִךְ הָאָרֶץ**, jakim cieszyć miał się Dawid, wyprzedza fakty, bowiem syn Jessego mianowany został władcą przez „wszystkie plemiona Izraela” (2 Sm 5,1; **כָּל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל**) znacznie później. Teksty te pisane były, rzecz jasna, *post factum*, stąd słudzy króla Gat użyli pod adresem Dawida takiego zwrotu *ante factum*. Akisz, początkowo nieprzychylny Dawidowi, podejmie z nim później współpracę i ustanowi go swoim najbliższym strażnikiem (1 Sm 28,2). Teraz jednak odrzuca go, a psalmista w swoich słowach ukazuje odwrotny kierunek drogi, jaką do przebycia miał Dawid (Ps 56,14).

Analiza kontekstualna tego wyrażenia odkryła interesujące możliwości interpretacji, która w konsekwencji pozwala stwierdzić, że krainą, która kryje się w tym poetyckim zwrocie, jest ziemia judzka, zarządzana później przez Dawida. Zestawienie dwóch opozycyjnych wobec siebie sekcji (1 Sm 21,16 i Ps 56,14) pozwala stwierdzić, że wykluczenie Dawida z możliwości wejścia do domu Akisza, kieruje go w stronę „światła żyjących”. Sekcja Nob-Gat jako szerszy kontekst, istotny w badaniach nad **בְּאֹר הַחַיִּים**, prowadzi jednak do odmiennych konkluzji. Element świetlistości nie zostaje odłączony od Boga i nadal w pewnym sensie wyraża ideę świetlistości JHWH. To do tej krainy, określanej jako „światło żyjących”, doprowadzają Dawida wcześniejsze zabiegi Boga, mające na celu ochronę wybrańca. Ideologia królewska zyskuje tutaj ważny element swej teologicznej całości: to nie dążenia Dawida doprowadzają go do celu, a łaska i pomoc, jakich użył mu JHWH.

Obok **בְּאֹר הַחַיִּים** (Ps 56,14) w sekcji Nob-Gat funkcjonuje również podobne wyrażenie, którym posługuje się psalmista, opisując niegodziwość popełnioną przez Doega. Przywołane stwierdzenie to **מֵאֶרֶץ חַיִּים**, „z ziemi żyjących” (Ps 52,7). Doeg zostaje przeklęty przez Dawida, a konsekwencją tego ma być wykluczenie go z grona osób zamieszkujących „ziemię żyjących”.

⁵⁴⁹ LXX^{min} posiada w tym miejscu $\acute{\epsilon}\nu \chi\acute{o}\rho\alpha$, które w hebrajskich tekstach występuje w Ps 27,13 i 116,9 jako grecki odpowiednik **בְּאֹרֶן חַיִּים**. Inne wersje tekstu greckiego nie posiadają zmian i utrzymują lekcję z $\acute{\epsilon}\nu \phi\omicron\tau\iota \zeta\acute{o}\nu\tau\omega\nu$. Właściwym tłumaczeniem greckiego sformułowania jest zwrot: „przestrzeń leżąca pomiędzy dwoma miejscami”. Drugą możliwością przekładu jest „region” lub „kraj”. W opinii Dahooda, termin **אֶרֶץ** stanowi w tym miejscu synonim słowa **אָרֶץ**, co tylko potwierdza postawioną przeze mnie tezę, choć badania tego badacza kierują go ku innemu wnioskowi, por. M. Barré, *rš (h)hyym – ‘The Land of the Living’*, s. 46. TgPs dokonuje zmiany zwrotu na **בְּנֵהוֹר צְדִיקִיא**.

Ps 52 uznać należy za mowę przeciwko Doegowi, pewnego rodzaju przekleństwo tej postaci, a zarazem wszystkich tych, którzy będą chcieli targnąć się na życie namaszczonego przez Boga władcy. Nagromadzenie hebrajskich terminów, zawierających litery ז i ו, podkreśla agresywną wymowę całego tekstu. Doeg, przeciw któremu w sposób ogólny wymierzona jest treść Ps 52, staje się symbolem przeciwników władzy dynastycznej. Nie będzie dla niego miejsca w „ziemi żyjących”. Dychotomia pomiędzy Dawidem jako upragnionym władcą a Doegiem, jako zdrajcą i przeciwnikiem wszystkich sprawiedliwych, zaznaczona zostaje w końcowej fazie psalmu (w.10-11). Zniszczenie Doega nie będzie jednak definitywne, bowiem, poprzez swoje wygnanie, stanie się on wzorem niegodnego zachowania, jakie zostanie wyszydzone przez sprawiedliwych (w.8).

Powyższa analiza doprowadza do dwóch wniosków. Pierwszym z nich jest możliwość odczytywania wyrażenia **בְּאֵזֶר הַיְיָ** (Ps 56,14) jako poetyckiego odpowiednika na określenie ziemi judzkiej, krainy, której królem był Dawid (1 Sm 21,12). Na takie odczytanie tej frazy pozwala kontekst literacki, w jakim zostało ono użyte. Ucieczka Dawida oraz jego udanie się do Nob oraz Gat zostały przedstawione w 1 Sm w wartkiej narracji. Świadczenie dworzan Akisza dowodzi, że wieści o Dawidzie akcentowały przede wszystkim jego pozytywne cechy. Sława, która go wyprzedzała, została jeszcze obudowana patetycznością przez autorów poszczególnych psalmów, w których dokonuje się reinterpretacji tego, jaką postacią był Dawid. Wskazanie na Dawida jako człowieka walecznego i sprawiedliwego, który uzyskał pełnię bezpieczeństwa za sprawą opatrności Bożej, pozwala budować na przykładzie tego bohatera identyfikację narodową bądź we wcześniejszym stadium rozwoju przekazów o nim, plemiennej, będąc tym samym teologicznym spoiwem dla odbudowującej się wspólnoty w prowincji Jehud. Także elementy mądrościowe, które psalmista chętnie wykorzystuje, by skonkretyzować w pewien sposób wzór bohatera do naśladowania, dbając tym samym o ideologiczną ciągłość linii dynastycznej założonej przez Dawida, stają się nieodłączną częścią kolejnych opisów bohaterskich wyczynów syna Jessego. Idea świetlistości, wyrażona w tym miejscu nie jako epitet JHWH, ale jako sposób Jego działania na człowieka, który temu działaniu się poddaje, utrzymuje się w biblijnej konwencji literackiej, jako cząstka niezbędna do prowadzenia propagandowej polityki królewskiej w okresie perskim, na jaki to czas datować można omawiane wyżej psalmy. Działalność historyka życia Dawida, który swoje opisy o waleczności i odwadze zbiega umieszcza w korpusie Ksiąg Samuela, zostaje poddana rewizji, czego efektem jest reinterpretacja wizerunku Dawida, władcy sprawiedliwego, który zyskuje posłuch nie tylko wśród swoich ziomków, ale także poza granicami zawiadywanych przez

siebie terenów. Zabiegi, podejmowane przez Akisza podczas jego spotkania z Dawidem, oraz później, kiedy próbował tłumaczyć się przed Saulem, w efekcie czego wygłosił mowę pochwalną na cześć zbiega, a także głoszone peany o synu Jessego, sugerują, że mamy tu do czynienia z przeniesieniem władzy królewskiej z Saula na Dawida. Owo nadanie nie jest w pełni jawne, ale ma swoich świadków, którzy w obecności Saula nie porywają się, by chronić Dawida (Doeg) lub gdy przebywają na terenach, nad którymi kontroli nie pełni Saul, rozpowszechniają wieści o waleczności Dawida, którą przewyższa swego władcę (słudzy króla Akisza). Tak przeprowadzona narracja okazuje się być korzystna dla formowania się argumentacji za opowiedzeniem się za dynastyczną linią Dawidową, która w formie królewskiej ideologii kreowana była w poszczególnych psalmach, a ich powstanie określić można na czas perskiej zwierzchności nad „ziemią judzką”.

b. Światło jako ubiór Boga (Ps 104,2)

Charakterystyczny dla tego psalmu mądrościowego⁵⁵⁰ jest wywód psalmisty nad pięknem natury i wykorzystanie jej do ukazania wielkości Boga⁵⁵¹. Nie oznacza to, że autor biblijny był jedynie zwykłym naturalistą, którego urzekła wspaniałość świata przyrody, co miało być przyczyną powstania tej „opisowej modlitwy”⁵⁵². Odwołuje się on w swoim dziele do opisu stworzenia świata, co czyni kreując nową strukturę literacką dla opisu zawartego w Rdz 1⁵⁵³.

⁵⁵⁰ O mądrościowej proveniencji utworu decydują elementy językowe i formy stylistyczne oraz nagromadzenie terminów o charakterze mądrościowym, co podkreśla wielu badaczy (Mowinckel, Murphy, Engnell, Kuntz, Whybray, Luyten, Terrien, Berlin), por. T. Forti, *Of Sheeps and Seas, and Fish and Beasts: Viewing the Concept of Universal Providence in the Book of Jonah through the Prism of Psalms*, JSOT 35/3 (2011), s. 365. A. Berlin pisze, że „kontemplacja świata i miejsca ludzkości w nim jest głównym problemem w literaturze mądrościowej”, por. tenże, *The Wisdom of Creation in Psalm 104*, w: *Seeking the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. R.L. Troxel, K.G. Friebel, D.R. Magary, s. 71. M.S. Pajunen wskazuje, że nie jest to typowy psalm o stworzeniu, a dzieło to formalnie określa się jako hymn w typie *barkhi nafshi* („chwal duszo moja”, przyp. AJ), por. tenże, *Differentiation of Form*, s. 268. O charakterystyce Ps 104 jako psalmu uwielbienia stworzenia Bożego także J. Hong, *Der ursprüngliche Septuaginta-Psalter und seine Rezensionen. Eine Untersuchung anhand der Septuaginta-Psalmen 2; 8; 33; 49 und 103*, s. 242.

⁵⁵¹ Ps 104 zestawiano również z Hymnem do Atona, egipskiego bóstwa słonecznego, który to hymn miał powstać w czasie tzw. rewolucji amarneńskiej. Liczba paraleli pomiędzy tymi tekstami jest jednak znikoma, a same powiązania są niepewne, por. K. Seybold, *Introducing the Psalms*, s. 70. Zresztą, paralele pomiędzy tekstami pozabiblijnymi a Ps 104 ograniczały się tylko do niektórych wersetów biblijnego dzieła (w. 10-13.20-30), por. B.U. Schipper, *Egyptian Backgrounds to the Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, s. 68-69 i 70-71. Obszerne omówienie tych dwóch dzieł poprowadził K.Z. Siddiqui w artykule *The Problem of Similarities in Ancient Near Eastern Religions: A Comparison of the Hymn to Aton and Psalm 104*, IS 40/1 (2001), s. 67-88.

⁵⁵² Sformułowanie „descriptive praise” ujmuje w ramy dwie ważne cechy dzieł, które są nim określane. Pierwszy człon wskazuje na ogólny charakter dzieła, podkreślając jego wielowątkowość i bogactwo materiału, drugi zaś suponuje, że jest to dzieło religijne lub wchodzące w skład tekstów sakralnych. W ten sposób określa Ps 104 J.H. Coetzee, por. tenże, *Psalm 104: A Bodily Interpretation of 'Yahweh's History'*, OTE 21/2 (2008), s. 299.

⁵⁵³ Zestawienie Ps 104 i Rdz 1 przedstawia B. Janowski, „*Bis an dem Himmel reicht deine Güte*”, s. 187-190.

Historia egzegezy Ps 104 jest bogata⁵⁵⁴, a treść psalmu miała wywrzeć znaczący wpływ na inne teksty biblijne⁵⁵⁵. Dzieło to w swojej wymowie nie jest jednoznaczne⁵⁵⁶.

Elementy wykorzystane w psalmie dowodzą wiary, że to Bóg Izraela jest stwórcą wszystkiego, nad czym rozciąga swoje panowanie. Wiara ta wyznawana była w świątynnym przybytku, a psalm stanowił prawdopodobnie część obrzędów liturgicznych⁵⁵⁷. Wizja świata stworzonego mogła wiązać się z pobytem w świątyni lub wyobrażeniem o jej wspaniałości, a ta była przecież dla Izraelitów miejscem, gdzie odtwarza się pierwotny ogród Eden. Jeśliby przyjąć, że psalmista swoje orędzie wygłaszał w świątynnym przybytku, to ten musiał jeszcze istnieć i prawdopodobieństwo, że była to świątynia wzniesiona za panowania dynastii Achemenidów jest spore. Chociaż w.1 w wersji greckiej zawiera informację skupiającą uwagę na Dawidzie: τῷ Δαυιδ εὐλόγει, glosa ta nie wystarcza, by z pełnym przekonaniem wskazać na wczesny okres powstania tego psalmu. Ps 104 powstał raczej w okresie perskim. Podstawą dla takiej datacji jest wykorzystanie elementów mądrościowych, charakterystycznych dla tego okresu⁵⁵⁸.

⁵⁵⁴ Jedne z najstarszych naukowych opracowań egzegetycznych w nowożytnej bibliistyce przywołuje K. Fullerton w artykule *The Feeling for Form in Psalm 104*, JBL 40/1.2 (1921), s. 43-56.

⁵⁵⁵ Przykładem relacyjności tekstualnej jest wpływ Ps 104 na Księgę Hioba, por. C. Frevel, *Telling the Secrets of Wisdom: The Use of Psalm 104 in the Book of Job*, w: *Reading Job Intertextually*, red. K. Dell, W. Kynes, s. 159. Niepewna jest relacja pomiędzy Rdz 1 a Ps 104. Część badaczy twierdzi, że to tekst kapłański wykazuje pewne zależności od psalmu, inni zaś są odmiennego zdania, por. D.G. Barker, *The Waters of the Earth: An Exegetical Study of Psalm 104:1-9*, GTJ 7/1 (1986), s. 62. Zdaje się jednak, że to Ps 104 jest poetyckim rozwinięciem dla Rdz 1, a Ps 104,1b-5 odpowiadają drugiemu dniu stworzenia (Rdz 1,6-7), por. J. Hong, *Der ursprüngliche Septuaginta-Psalter und seine Rezensionen*, s. 242.

⁵⁵⁶ Wśród egzegetów pojawiają się głosy, jakoby psalmista wskazywał na JHWH jako tkającego namiot słońcu, por. C.J.A. Vos, *Theopoetical and Liturgical*, s. 262. Autor, w tym miejscu, wskazuje jakoby słońce w Ps 104 jawiło się jako obraz JHWH. Nie jest to prawdą z kilku powodów. Po pierwsze, brakuje skupienia psalmisty na solaryzacji wizerunku JHWH i trudno znaleźć jakiegokolwiek elementy charakteryzujące Boga Izraela jako bóstwo solarne. Po drugie, światło, jakim obleka się JHWH, istnieje niezależnie od słońca i nie musi być to światło słoneczne, lecz istniejące jako takie. Po trzecie, słońce i księżyc wzmiankowane są w dalszej części psalmu (w. 19) i JHWH nie jest do nic porównany, lecz figurują jako ciała niebieskie, których obserwacja pomaga w kalendarzowych ustaleniach.

Innym interesującym zagadnieniem jest próba odpowiedzi na pytanie o proces stwarzania: czy rozumiany jest on jako rzecz dokonana? Czy też w Ps 104 zawarta jest idea *creatio continua*? Dywagacje na ten temat prowadzi J. Srenock, *A Reading of Psalm 104:1-13 According to the Text Contained in 4QPsalm^s*^D, RQ 116/32 (2020), s. 251-265.

⁵⁵⁷ Badania wskazujące na wykorzystanie Ps 104 w trakcie liturgicznych obchodów lub podczas dedykacji świątyni przez Salomona, przedstawia D.G. Barker, por. tenże, *The Waters of the Earth*, s. 58-59. Shekan dopatrywał się pewnej logiki w wykorzystywaniu kolejnych psalmów, które w tekstach z Qumran często po sobie następowały. Łączył on niektóre psalmy w większe grupy tekstów, które wykorzystywane były w liturgicznych obrzędach, przy czym istotna była kolejność ich recytacji (Ps 104 →147→105→146→148), por. D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms*, s. 122. Wzmiankowaną kolejność potwierdza dokument z Qumran (11QP^s), por. P.W. Flint, *The Contribution of Gerald Wilson toward Understanding the Book of Psalms in Light of the Psalms Scrolls*, w: *Shape and Shaping of the Book of the Psalms. The Current State of Scholarship*, red. N.L. deClaissé-Walford, s. 225. Istniał jeszcze jeden zapis, którego świadkiem jest 4QP^s: Ps 106→147→104, por. tenże, *The Contribution of Gerald Wilson*, s. 226.

⁵⁵⁸ E.S. Gerstenberg, *Psalms II*, s. 226-227. Wątpliwości co do pochodzenia Ps 104 z okresu powygnaniowego wyraża J. Day, por. tenże, *Psalms*, s. 40.

Opiewanie wielkości i wszechmocy JHWH oraz jego panowania nad naturą mogło funkcjonować także jako jeden z elementów w budowanej skrupulatnie ideologii królewskiej. Nie pojawiają się tymczasem żadne przesłanki dające pewność, że Ps 104 stanowił część dynastycznej polityki propagandowej. Warto zauważyć, że JHWH jako Stwórca świata, jest niezwykle blisko związany ze swoim stworzeniem. Model ten różni się od przedkładanego w innych tekstach, kiedy to Bóg staje ponad stworzeniem i jest poza jego wpływem⁵⁵⁹. Ps 104 jest doskonałym przykładem rozumienia relacji pomiędzy Bogiem a światem przez Niego stworzonym.

Kosmologiczna wizja JHWH, rozpościerającego swoje panowanie nad światem, posiada charakterystyczne elementy, które kierują uwagę także na rzeczywistość namacalną, jaką jest świątynia. Sekcja otwierająca psalm (w.1-4)⁵⁶⁰, oprócz motywu świetlistości, zawiera także inne skupione na wizji JHWH jako Stwórcy świata, reinterpetując pierwsze dwa dni stworzenia świata (Rdz 1,1-8). W tej reinterpetacji psalmista nie podąża jednak za chronologią, jaką zawiera tekst kapłański⁵⁶¹.

W.1-4 podzielić można ze względu na występowanie takich składowych stworzonego świata, jakimi są „światło” (אור, w.2a), „niebiosy” (שמים, w. 2b), „wody” (מים, w.3a), „chmura” (עב, w.3b, w l.mn. עבים), skrzydła wiatru (פנפיריות, w.3c). Uwzględnić trzeba także czasowniki, dzięki którym psalmista opisuje działanie JHWH: „owinać się, otoczyć” (עטה, *Qal participium* czasownika עטה, w.2⁵⁶²), „rozciągać, rozkładać, zginać” (נוטה *Qal participium* czasownika נוטה, w.2)⁵⁶³. Ich relacja pozwala wskazać na paralelizm, jaki zachodzi w w.2. Strukturę tej sekcji prezentuję poniżej:

w.1a - בָּרַכְי נַפְשֵׁי אֶת־יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵי גְדֻלָּתְךָ

w.1b - מָאֵד הוֹד וְהִדָּר לְבִשְׁתְּךָ

w.2a - עֹטֶה־אוֹר כְּשֶׁלֶמָה

⁵⁵⁹ J.H. Coetzee, *Psalm 104*, s. 299.

⁵⁶⁰ Podobnie tę sekcję wydzielają również D.G. Barker, por. tenże, *The Waters of the Earth: An Exegetical Study of Psalm 104:1-9*, s. 66; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 221. P. van der Lugt dodaje do niej jeszcze w. 5, por. tenże, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III*, s. 140. S.Z. Aster rozciąga tę sekcję aż do w.9, por. tenże, *The Unbeatable Light*, s. 142.

⁵⁶¹ Interesującego terminu używa A. Berlin, pisząc o „dischronologizing”, por. tenże, *The Wisdom of Creation in Psalm 104*, s. 76.

⁵⁶² DCH VI, s. 348.

⁵⁶³ Użycie form participium bez zaimka dzierżawczego stanowi interesujący przypadek w poezji hebrajskiej. Najwięcej przykładów takiego użycia pojawia się w drugiej części Księgi Izajasza (40,22-23.26.28-29; 42,5; 43,16; 45,6-7.18; 51,15), ale znane jest także z tekstów psalmicznych (Ps 65,6-9; 145,15). Taka konstrukcja pozwala na użycie tekstu w obrzędach liturgicznych, por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, s. 222.

w.2b - נוטה שמים כריעה

w.3a - המקרה במים עליותיו

w.3b - השם-עבים רכובו

w.3c - המהלך על-כנפי-רותם

w.4a - עשה מלאכיך רוהות

w.4b - משרתיו אש להט

W strukturze tej wyróżnić można kilka powiązanych ze sobą motywów⁵⁶⁴. W.1a jest hymnicznym wezwaniem, stanowiącym wprowadzenie do całego psalmu. Autor podkreśla wielkość Boga, wskazując na przyczynę swojego pełnego ufności nastawienia do niego. Co ważne, psalm nie został w żaden sposób zatytułowany, stąd pojawia się trudność przyporządkowania mu wydarzenia, które wzmiankowane mogło być w innym miejscu Biblii hebrajskiej. Pewną wskazówką, pozwalającą sugerować któreś z wydarzeń, jest sformułowanie הוד ונהדר (w.1b, „majestat i piękno”), jakiego używa autor biblijny w 1 Krn 16,27⁵⁶⁵. Kontekstem, w jakim kronikarz używa tego wyrażenia, jest wprowadzenie arki przymierza do postawionego specjalnie dla niej namiotu za panowania Dawida. Z jego polecenia „Asaf i jego bracia po raz pierwszy sławili Pana tą pieśnią” (w.7), po czym kronikarz przywołuje treść chwalebnej modlitwy. Wydarzenie, z okazji którego miała powstać ta pieśń, nie jest przypadkowe, bowiem innym elementem, jaki wiąże Ps 104,1-4 z namiotem spotkania, wraz ze złożoną w nim arką przymierza, jest rzeczownik „kurtyna, zasłona” (רִיעָה, w.2b), używany przez autorów biblijnych na określenie ścian pustynnego przybytku (m.in. Wj 26; 36). Kolejna część tej sekcji (w.1b-2a) to fragment, którego motywem przewodnim jest czynność ubierania się Boga. W dalszej części (w.2b-3a) psalmista wskazuje na JHWH, który porządkuje swoje niebiańskie mieszkanie (podobnie do porządkowania wód i ziemi suchej w Rdz 1,9), a w ostatniej części tej sekcji ukazuje on Boga władającego chmurami i wiatrem. W całej sekcji przeważają gramatyczne formy participium, a czasowniki w stronie czynnej znajdują się tylko w w.1. Do istoty Boga należy więc aktywność przejawiająca się w permanentnym działaniu. Granicą całej sekcji jest w.5, w którym pojawia się nowy czasownik „ustanowić” (יָדָן) w stronie

⁵⁶⁴ W swojej analizie pomijam jednak w. 4, ponieważ jego analiza bezpośrednio nie odnosi się do motywu świetlistości, a sam werset powoduje wiele trudności egzegetycznych, których próba rozstrzygnięcia zajęłaby obecnie zbyt dużo miejsca i czasu. W sposób wyczerpujący egzegezę tego wersetu przeprowadził Y. Kaduri, por. tenże, *Windy and Fiery Angels: Prerabbinic and Rabbinic Interpretations of Psalm 104:4*, w: *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, red. M. Kister, H.I. Newman, M. Segal, R.A. Clements, s. 134-149.

⁵⁶⁵ הָדָר, w przekonaniu R. Müllera, traktować należy jako element wizji boskiego królowania, por. tenże, *JHWH als Wettergott*, s. 116.

czynnej, po czym autor biblijny przechodzi do omówienia innego poziomu działania JHWH stwarzającego i porządkującego świat.

Sformułowanie „majestat i piękno” (הוֹד וְהָדָר, w.1b), poza Ps 104, pojawia się w odniesieniu do Boga także w 1 Krn 16,27, ukazując różnicę w obu wersjach. W przypadku 1 Krn mamy do czynienia z pieśnią Asafa, tekstem poetyckim, w myśl którego הוֹד וְהָדָר podążają przed JHWH jako zjawiska zwiastujące pojawienie się go. Nie prowadzi to do całkowitego oddzielenia od niego, lecz z drugiej strony nie wskazuje w pełni na przynależność tych elementów do jego istoty. Określenie לְפָנָיו pojawia się jeszcze w w.30. Dwukrotne wykorzystanie tego wyrażenia w pieśni ku czci JHWH, wygłaszanej z okazji postawienia nowej siedziby, w której złożono arkę przymierza, suponuje, że לְפָנָיו oznacza po prostu miejsce jej złożenia. Wówczas הוֹד וְהָדָר można traktować jako zachwyt wzbudzony postawionym dla arki przymierza namiotem.

Inaczej jest w Ps 104,1b, w którym הוֹד וְהָדָר jakby przynależały do JHWH. Czasownik „ubrać, założyć na siebie” (לְבַשׁ) obrazuje działanie JHWH odziewającego się w הוֹד וְהָדָר, przez co stają się one częścią jego stroju⁵⁶⁶. Sformułowanie לְפָנָיו nie pojawia się, stąd interpretacja jest jednoznaczna: הוֹד וְהָדָר są elementami należącymi do Boga i atrybutami wyrażającymi Jego wspaniałość⁵⁶⁷. Podobnie jest ze światłem, także zależnym od JHWH jako atrybutem wyrażającym ideę świetlistości Boga, a zarazem jego wszechmoc i transcendencję⁵⁶⁸.

Psalmista zatem w plastyczny sposób oddaje ideę świetlistości JHWH, czyniąc z niej swoisty garnitur dla niego. Wyrażenie „okrywający się światłem jak płaszczem” (עֹטֶה-אֹר כִּשְׂלֵמָה) jest istotne dla badań z kilku powodów⁵⁶⁹. Już samo nazwanie JHWH „okrywającym się światłem” (עֹטֶה-אֹר)⁵⁷⁰ prezentuje teologię świetlistości Boga⁵⁷¹. W w.2b עֹטֶה wraz z występującym נוֹטֶה

⁵⁶⁶ W hymnie *Bulluṣa-rabi* (wiersz 45) bóstwo Ningirsu „ubrany jest w *namurrati* i w *melammu* (*lābiš namurrati u melamme*), za: W.G. Lambert, *The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi*, *Orientalia* 36 (1967), s. 118. Tytuł *girru lābiš melamme* nadany zostaje Nergalowi w hymnie z okresu nowobabilońskiego (K 9880), za: S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 57.

⁵⁶⁷ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 146.

⁵⁶⁸ Ubranie JHWH w świetlisty strój może też nawiązywać do tradycji babilońskiej, wedle której Marduk, ubrany w *melammu* i koronowany, jest bogiem niezależnym, por. S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 67.

⁵⁶⁹ Müller dopatruje się w tym wyrażeniu powiązań z epitetami bóstwa Adad, por. tenże, *JHWH als Wettergott*, s. 208. Przywołuje na to dowody w postaci tychże epitetów: *Nūr-Adad i Yapa`a Ba`lu*, por. tenże, *JHWH als Wettergott*, s. 223. O tych powiązaniach wspomina także S.Z. Aster, który przywołuje jako dowód stelę, jaką ufundował król Adad-nirari III (797 r.), por. tenże, *The Unbeatable Light*, s. 151.

⁵⁷⁰ Za tekstem hebrajskim podąża LXX: ἀβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον. Kolejne tytuły JHWH autor greckiej wersji zapisuje również w formie participium. LXX formę participium zachowuje jeszcze w w.3b w przypadku czasownika τῆτιμι (τιθεῖς), który stanowi ekwiwalent dla hebrajskiego שׁוּם (participium הִשָּׁם).

⁵⁷¹ עֹטֶה jako participium czasownika עֹטָה, „owinać się”, „otoczyć”, występuje w Biblii hebrajskiej jeszcze tylko jeden raz, w 1 Sm 28,14, chociaż nie odnosi się ona do JHWH, lecz do Samuela, którego ducha na życzenie Saula

(„rozciągnąć”) tworzą strukturę paralelną. Natomiast motyw ubrania się Boga w הוֹד וְהָדָר oraz *w אֹרֶן wiąże tematycznie w.1b i 2a, w których autor biblijny suponuje, że oba elementy przynależą do istoty JHWH.

Użycie przez psalmistę sformułowania „tak, jak zasłoną” (כְּרִיפָה) przywodzi na myśl termin używany przez autorów biblijnych na określenie zasłon, jakie zostały wykorzystane do budowy pustynnego przybytku. Termin רִיפָה pojawia się wielokrotnie na kartach Pięcioksięgu⁵⁷² i powtórzony zostaje również w innych tekstach biblijnych (1 Krn 17,1; Pnp 1,5). W Księdze Wyjścia występuje w szczegółowo przekazanych Mojżeszowi przez JHWH instrukcjach o budowie namiotu spotkania. Co ważne, termin ten pojawia się w mowie Dawida do Natana (1 Krn 17,1), gdy król radzi się proroka i zwierza ze swoich planów budowy świątyni dla Boga. Zwraca wtedy uwagę, że sam zamieszkuje בְּבַיִת הָאֶרְזִים „w domu cedrowym”, a arka Pana złożona jest wciąż תַּחַת רִיפֵי עוֹת „pod zasłonami”. Zatem, czy wizja, prezentowana w Ps 104,1-4, dotyczy rzeczywiście pierwszych dwóch dni stworzenia, bez zachowania porządku, w jakim zaprezentowane są w hymnie o stworzeniu świata? Czy może też autor, wygłaszając słowa podziwu nad stworzeniem Bożym i opisując kolejne działania JHWH, przebywa w świątynnym przybytku i relacjonuje swoje przeżycia? Jeśliby wskazać na świątynię, jako na miejsce, w którym wygłasza swoją pieśń pochwalną, to w jaki sposób interpretować słowa o ubieraniu się Boga w światło? Ps 104 mógł być wykorzystywany w liturgicznych obrzędach, jednak jego treść to oryginalna kosmogonia ze wskazaniem na świat stworzony, będący wielkim dziełem JHWH. Poprzez sformułowanie כְּרִיפָה שָׁמַיִם נוֹטָה psalmista wyraża raczej wielkość Boga i Jego obecność w świecie stworzonym, niż wspaniałość świątyni lub sakralnego przybytku, wzniesionego na pustyni w drodze do Kanaanu. Także i אֹרֶן nie funkcjonuje tu jako przedmiot, którego działanie rozświeca mroki świątyni, lecz stanowi pewną rzeczywistość transcendentalną, która tożsama jest z istotą Boga. Na takie przekonanie wskazuje również wyraźna różnica między 1 Krn 16,27 a Ps 104,1b, ukazana powyżej.

Autorzy biblijni wspominają czynność ubierania się i okrywania w jeszcze dwóch innych miejscach Biblii hebrajskiej: w Ps 93,1; Iz 50,3. Teksty te łączy jedynie możliwe podobieństwo wzmiankowanych wyrażen. Ps 104 to jedno z trzech dzieł, w których autorzy biblijni w sposób szczególny odnoszą się do dzieła stworzenia świata (obok Rdz 1 i Hi 38-42).

wywołuje wróżka z Endor. Wynurzająca się postać z zaświatów okryta (עֲפָה) jest płaszczem. Poza wykorzystaną formą participium czasownika עָפָה teksty te nie łączą się w żaden inny sposób.

⁵⁷² Wj 26 i 36; Lb 4,25.

Ps 93,1:

יְהוָה מֶלֶךְ גָּאוֹת לְבַשׁ לְבָשׁ יְהוָה עַז הַתְּאֵזָר אֶף־תִּכּוֹן תִּבְלַל בְּלִתְמוֹט

Pan jest królem, okrył się majestatem. Pan przyodział się potęgą i przepasał; tak umocnił świat, że się nie zachwieje.

Iz 50,3:

אֶלְבִּישׁ שְׂמִימִם קְדָרוֹת וְשִׁק אֲשִׁימ כָּסוּתָם

Czernią oblekam niebo, jego piękną szatę zamieniam w wór pokutny

Passusy te są treściowo zbliżone do omawianego wcześniej Ps 104,1-2. Poza czynnością ubierania wspólnym elementem jest to, co przywdziewa Bóg oraz to, co nakłada na niebiosy. Czynnikiem pozwalającym łączyć oba fragmenty równocześnie, są kolejne części „garderoby” JHWH. Psalmista wzmiankuje, że Bóg ubiera się nie tylko w הוֹד וְהָדָר, jak w Ps 104,1, ale także w „majestat” (גָּאוֹת) oraz „siłę” i „potęgę” (עַז, Ps 93,1). Ps 93 nie podąża jednak za myślą proponowaną w Ps 104, ponieważ autor biblijny, przy całym swym podziwieniu wobec wielkości Stwórcy, pozostaje na poziomie ziemskim. Ps 93,1b zestawień można raczej z Ps 104,5, przy czym zauważalny jest brak elementu świetlistości. Trudno zatem wskazać na אֹר jako synonim tych wyrażen הוֹד וְהָדָר, גָּאוֹת, עַז, skoro autor biblijny, mimo iż wykorzystuje podobne motywy, jednak nie prowadzi w przywołanych psalmach jednakowego wyводу.

Związek Ps 104,2 i Iz 50,3 jest również zauważalny, chociaż działanie JHWH ma odmienny charakter. Autor Ps 104,1-4 ogłasza chwałę Bożą, opiewając wielkie dzieła JHWH, wskazując przy tym na rozmach, z jakim działa Bóg. Natomiast DeuteroIzajasz kieruje uwagę na podobne działanie Boga, jednak o zgoła odmiennym charakterze. W profetycznej wizji kreśli on obraz grozy, gdy JHWH doprowadzi do nadzwyczajnych zjawisk astronomicznych, które wyrażone zostają motywem ubierania nieba w strój koloru ciemnego. Widoczna jest również dychotomia na poziomie אֹר i קְדָרוֹת, światła i ciemności. Złowrogość obrazu, kreowanego w tekście prorockim, wiąże się z grzechami, jakich dopuszczali się mieszkańcy Jerozolimy, co stało się przyczyną do opuszczenia miasta przez Boga i pozostawienia całej społeczności bez opieki. Tymczasem psalmista nie wskazuje na ludzkie postępowanie, tylko koncentruje się na dziełach samego Boga. Prorok skupia się też na innego rodzaju czynności, jaką wykonuje Stwórca. Nadzwyczajne wydarzenie na nieboskłonie – prawdopodobnie zaćmienie słońca lub nadejście

ogromnej burzy – oddaje on w sposób metaforyczny, mówiąc o Bogu, który obleka niebo w strój koloru ciemnego.

Powyższa analiza w obrębie sekcji Ps 104,1-4 i poszukiwania paraleli w innych tekstach biblijnych, uwidacznia dość skomplikowaną problematykę idei świetlistości, jaką ukazują autorzy biblijni. W omawianym psalmie światło służy Bogu za ubiór, jednak nie jest to rzeczywistość w żadnym stopniu namacalna. Oblekanie się w światło stanowi tu raczej o idei świetlistości Boga w sferze jego transcendencji.

IV. Możliwości wpływów perskich na koncepcje teologiczne w Księdze Psalmów

W rozdziale czwartym poszukuję powiązań teologii biblijnej z perskimi ideami religijnymi. W pierwszym punkcie uwidocznę możliwe powiązania pomiędzy teologicznym dyskursem autorów biblijnych i autorów źródeł perskich. Wśród punktów styčných znajduje się kwestia boskiego światła i instytucji króla jako zasadnicza dla całego obecnego wywodu. Poza tym na uwagę zasługują także inne elementy tradycji perskich, które mogły zostać przeniesione na grunt tekstów biblijnych. Wśród nich znajduje się chociażby teologiczna koncepcja ognia, a także wyraźnie dualistyczne rozróżnienie na dobro i zło oraz prawdę i kłamstwo. Wyliczenie przykładów możliwych powiązań stanie się jednym z argumentów za tym, że autorzy biblijni mogli korzystać z perskiej ideologii królewskiej w pracy nad tekstami Księgi Psalmów, co mogło przysłużyć się tendencjom monarchicznym w Jehud w epoce perskiej.

Po wskazaniu na możliwe zapożyczenia i powiązania przechodzę do analizy sytuacji geopolitycznej w Judzie w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej. Ten punkt jest konieczny po to, by ukazać na pewne możliwości pisarskiej działalności autorów biblijnych na rzecz wzmocnienia tendencji monarchicznych. Dzięki takiemu ujęciu zagadnienia będzie możliwe udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy autorzy biblijni mogli korzystać z dorobku perskich teologów i myślicieli i jeśli tak, to kiedy stało się to możliwe. Wymieniam jedne z najważniejszych ośrodków miejskich w perskiej prowincji Jehud, by wskazać, że możliwe było podjęcie pisarskiej działalności właśnie na terenie tej małej prowincji. W kolejnym punkcie zwracam uwagę na warunki kontaktów międzykulturowych, do których należą reforma języka aramejskiego, a więc proces arameizacji imperium perskiego (język jako nośnik idei), oraz reforma kalendarza (możliwy wpływ decyzji administracyjnych hegemonu na podległe mu społeczności). Ostatni punkt tego rozdziału stanowi analizę sytuacji geopolitycznej w epoce perskiej. Analiza ta pomóc ma w dochodzeniu, czy autorzy biblijni mogli inspirować się perską ideologią królewską i jej elementy włączać w teologiczny wizerunek JHWH.

1. Inspiracje autorów biblijnych religią perską?

Wśród badaczy panuje zgoda co do wpływów asyryjskich, babilońskich i egipskich na ideologię królewską, propagowaną w tekstach biblijnych⁵⁷³. Tradycje te mogły być uzupełniane o elementy religii perskiej, a same psalmy nie musiały też powstać w okresie asyryjskim lub w VII w., kiedy Egipt wywierał silny polityczny nacisk na Lewant lub w V w., kiedy opór

⁵⁷³ M. Köckert, *YHWH in the Northern and Southern Kingdom*, s. 383.

egipskiej armii doprowadził do przesunięcia granicy wpływów faraona, wypychając Persów nieco w głąb Palestyny⁵⁷⁴. Zauważalne są podobieństwa pomiędzy propagowaną przez Persów ideologią królewską a tym, co kreowali pisarze i kapłani, skupieni wokół władców asyryjskich, babilońskich i egipskich⁵⁷⁵. To, że elementy asyryjskie, babilońskie lub egipskie są widoczne w tekstach biblijnych, nie oznacza, że pochodzą bezpośrednio od Asyryjczyków, Babilończyków lub Egipcjan⁵⁷⁶. Ich przejmowanie mogło być zależne również od Persów, którzy autoryzując swoją władzę korzystali ze starszych tradycji, znanych na podbitych przez nich terenach. Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której, uważani za bardzo pragmatycznych, Persowie dewalują w sposób całkowity tradycje zastane na terenach przez nich podbitych i uporczywie wprowadzają w miejsce tych tradycji własne, które źródła mają w kulturze irańskiej. Wiele wykreowanych przez Persów koncepcji, które mogły być przejmowane przez autorów biblijnych, mimo iż na pierwszy rzut oka wydają się być podobne do starszych tradycji asyryjskich lub egipskich, po bliższym poznaniu okazują się posiadać subtelne różnice⁵⁷⁷.

a. Teologia zoroastriańska

Zoroastriańskim tradycjom religijnym początek dał Zoroaster⁵⁷⁸, który działał na terenie Baktirii (region pomiędzy Hindukuszem a doliną Indusu)⁵⁷⁹. Według tradycji reforma religijna miała zostać przezeń dokonana około 588 r.⁵⁸⁰. Droga, jaką przeszła religia perska, podobna jest do tej, na której formowane były teologiczne treści zawarte w Biblii: od politeizmu do monolatrii⁵⁸¹. Wydaje się być mało prawdopodobne, by już w epoce nowobabilońskiej autorzy

⁵⁷⁴ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 176.

⁵⁷⁵ Por. L.C. Jonker, *Defining All-Israel in Chronicles. Multi-levelled Identity Negotiation in Late Persian-Period Yehud.*, s. 78; D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 69-70.

⁵⁷⁶ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 92.

⁵⁷⁷ Por. J.M. Silverman, *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship? The Intersections of Mythology, Religion, and Imperial Religious Policy*, w: *Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Other Trends*, red. D. Edelman, A. Fitzpatrick-McKinley, P. Guillaume, s. 187.

⁵⁷⁸ Więcej na temat jego biografii zob. M. Boyce, *HZ I*, s. 181-191; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 411-413.

⁵⁷⁹ Problemem pozostaje jednak okres, w którym Zoroaster mógł działać. Część badaczy wskazuje nawet na epokę brązu. Inni z kolei podają, że działalność ta miała miejsce w epoce żelaza lub nawet VI w., por. S. Shaked, *Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.*, *CHJ I*, s. 311; M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazdā: Origins and Significance*, w: *Faszination Iran Beiträge zur Religion, Geschichte und Kunst des Alten Iran. Gedenkschrift für Klaus Schippmann*, red. S. Farridnejad, R. Gylesen, A. Joinsten-Pruschke, s. 189; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 39; M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 6; P.O. Skjærvø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, w: *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheist*, red. B. Pongratz-Leisten, s. 317; F. Shehu, *Revisiting the Ancient Persian Religion of Zoroastrianism: Its Founder and Sacred Scripture*, w: *Al-Itqān 4/1* (2020), s. 11-12; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 413-414. Problem z ustaleniem daty działalności Zoroastera wiąże się z brakiem wzmianek o tej postaci w perskich źródłach pisanych z czasów panowania Achemenidów, por. P. Vasunia, *The Philosopher's Zarathushtra*, w: *Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, red. C. Tulpin, s. 240.

⁵⁸⁰ Por. A. Soudavar, *The Aura of the Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, s. 96.

⁵⁸¹ J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 149.

biblijni ulegli silnym wpływom religii perskiej. Tradycje babilońskie w tym czasie przeważały raczej nad innymi. Być może dochodziło już do pierwszych kontaktów ze spuścizną Zoroastera, jednak były one raczej incydentalne i nie musiały wpływać na rozwój literatury biblijnej. Trudno też określić obecnie, jaki zasięg posiadała działalność Zoroastera, co komplikuje sprawę z ustaleniem, czy pierwsze pokolenia wygnańców mogły mieć kontakt z treściami przez niego głoszonymi. Prawdopodobnie dopiero w drugim lub trzecim pokoleniu Judejczyków, zamieszkujących Babilonię, doszło do poważniejszych kontaktów z religią perską. Dłużej też elementy religii perskiej docierały na tereny Jehud⁵⁸².

W zoroastryzmie jednym z najważniejszych bóstw pozostaje Khšathra Vairya, opiekun wojowników, pan niebios, którego towarzyszem jest Spenta Ārmaiti, obrońca „dolnych ziem” i kobiet. Wyłaniający się z morskich otchłani, określonych jako Apam-Napat, był słoneczny kwiat, lotos⁵⁸³, bóg pod postacią dysku słonecznego, Mitra⁵⁸⁴, któremu towarzyszył często Varuna (Wierność i Prawda)⁵⁸⁵ lub Anahita⁵⁸⁶. Mitra, zestawiany często z Šamašem⁵⁸⁷, bóg słonecznej tarczy, którego symbolem jest też lew, toczy walkę z bóstwem nocy, wspomnianym już wcześniej oceanem, Apam-Napat⁵⁸⁸. To ścieranie się jest permanentne, a dualizm, jaki się w niej przedstawia, jest wszechobecny w całej religii perskiej. Dualistyczny podział na dobro i zło nigdy wcześniej nie był tak wyrazisty, jak w perskiej religii⁵⁸⁹. Do kategorii dobra należą

⁵⁸² Wpływ na to mogła mieć wymiana handlowa. Handel stanowi jeden z ważniejszych procesów, dzięki którym możliwa jest również wymiana kulturowa. Kupcy królewscy mogli cieszyć się z nieograniczonych możliwości lokomocji nie tylko w obrębie imperium. Do tej grupy ekonomicznej należeć mogli również Hebrajczycy, dzięki czemu mieli kontakt nie tylko z rejonami, z których zostali deportowani, ale także z regionem ówczesnego Iranu, skąd mogli transportować dobra materialne, a także elementy tamtejszej kultury, por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 64-65; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 88; A. Berlejung, *Social Demarcation Lines and Marriage Rules in Urban Babylonia and Their Impact of the Golah*, w: *Tell it in Gath. Studies in the History and Archaeology of Israel. Essays in Honor of Aren M. Maeir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, red. I. Shai, J.R. Chadwick, L. Hitchcock, A. Dagan, C. McKinny, J. Uziel, s. 1058-1059. Z kupcami, pochodzącymi z Iranu, Judejczycy mogli spotkać się również w Borsippie, por. C. Waerzeggers, *Locating Contact in the Babylonian Exile: Some Reflections on Tracing Judean-Babylonian Encounters in Cuneiform Texts*, w: *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, s. 141.

⁵⁸³ Por. A. Soudavar, *The Aura of the Kings*, s. 83.

⁵⁸⁴ E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 110. Jego kult miał być pod wpływem babilońskiego kultu Šamaša, co uczyniło z Mitry bóstwo o charakterystyce solarnej, por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 303. J.M. Silverman wskazuje, że ów słoneczny dysk jako jedyny symbol pojawia się częściej w perskiej ikonografii niż lew i byk, tenże, *Persepolis and Jerusalem*, s. 72.

⁵⁸⁵ M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 285.

⁵⁸⁶ M.A. Dandamayev, *Achaemenid Imperial Policies and Provincial Governments*, IA 34 (1999) s. 279.

⁵⁸⁷ HZ II, s. 22.

⁵⁸⁸ E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 111.

⁵⁸⁹ Pojawiają się jednak badacze twierdzący, że model dualistyczny był propagowany przez Zoroastra później, podczas gdy początkowo głosił on monoteistyczny pogląd na świat, por. P.J. Skjærø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 323. Prawdopodobnie Persowie przejęli już zoroastryzm w jego dualistycznej formie. Sam Skjærø jest zdania, że nie została przeprowadzona żadna reforma religijna w łonie zoroastryzmu, gdyż nie istniał w historii tej religii żaden reformator, tenże, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 350.

takie elementy jak światło, ogień, lato, woda, żyzna ziemia, zdrowie, wzrost, zwierzęta domowe. Do grupy złych przynależą: ciemność, noc, zima, susza, nieurodzajna ziemia, robactwo, choroba i śmierć⁵⁹⁰. Wierzenia te miały wpływ nie tylko na literaturę biblijną z okresu perskiego, ale także na późniejsze dzieła żydowskie, takie jak „Testament Dwunastu Patriarchów”, wiele tekstów z Qumran⁵⁹¹, a nawet na żydowsko-chrześcijańskie dzieło „Didache”⁵⁹². Widoczny jest również wpływ na autorów klasycznych (np. *Peri Philosophias* Arystotelesa)⁵⁹³. Także i perska ideologia królewska, z którą związany jest przede wszystkim Ahuramazda, wywarła wpływ na autorów biblijnych i sposób, w jaki postrzegali oni instytucję władcy.

b. Boskie światło i instytucja króla

Autorzy psalmów mogli być zainspirowani perską ideologią królewską, a jej znajomość mogli zawdzięczać administracyjnemu systemowi imperium achemenidzkiego, w którym to kopiowano królewskie inskrypcje i rozsyłano do jego najdalszych zakątków. Kopie inskrypcji Dariusza I (DB 4:88-92) archeolodzy odkryli w Egipcie i w Babilonii⁵⁹⁴. Normą dla perskiej administracji królewskiej było wystawianie inskrypcji spisanych w kilku językach⁵⁹⁵. To również usprawniało przepływ informacji i wymianę kulturową. Ciekawe informacje znaleźć można również na inskrypcjach, które nie były kolportowane w różnych częściach imperium perskiego. Przykładem może być inskrypcja Dariusza z Suzy (DSf), na której wzmiankowani są rzemieślnicy pracujący przy budowie królewskiego pałacu, którzy pochodzili m.in. z Jonii, Lidii, Medii, Egiptu i Babilonii. Tego rodzaju społeczność mogła nie tylko wymieniać się między sobą kulturowymi dobrami, lecz przenosić je później na tereny, z których pochodzili⁵⁹⁶.

⁵⁹⁰ E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 439.

⁵⁹¹ F. Garcia Martinez, *Iranian Influence on Qumran?*, w: *Apocalyptic and Eschatological Heritage. The Middle East and Celtic Realms*, red. M. McNamara, s. 37-49; *Dualism in Qumran*, red. G.G. Xeravits, London: T&T Clark 2010; D. Winston, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence*, HR 5/2 (1966), s. 183-216.

⁵⁹² Por. S. Shaked, *Iranian Influence on Judaism*, s. 315.

⁵⁹³ Por. E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 439.

⁵⁹⁴ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 160; L.C. Jonker, *Defining All-Israel in Chronicles*, s. 82-83; P. Guillaume, *Land and Calendar. The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18*, s. 180. Oprócz tego znane są inskrypcje Kserksesa z Armenii lub też inne fragmenty królewskich inskrypcji odnajdywanych w Babilonii, por. A.V. Rossi, *The Inscriptions of the Achaemenids*, CAPE I, s. 75.

⁵⁹⁵ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 161; A.V. Rossi, *The Inscriptions of the Achaemenids*, CAPE I, s. 75.

⁵⁹⁶ W kontekście tej inskrypcji zastanawiające jest, czy wśród rzemieślników znajdowali się również Judejczycy. W DSf nie są oni wzmiankowani. Wymienieni tu pracownicy reprezentują kultury, które w starożytności słynęły z monumentalnych i bogato zdobionych budowli, por. P. Zilberg, *In His Majesty's Service. Semites in the Achaemenid Heartland*, w: *A Question of Identity. Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, red. D. Rivlin, N. Hacham, G. Herman, L. Sagiv, s. 25. Pochodzący z prowincji *Eber Nahara* ludzie wzmiankowani są w akadyjskim tekście DSf 21. Mieli oni transportować do Babilonu drzewo cedrowe z Libanu.

Achemenidzkie inskrypcje królewskie są doskonałym sposobem na poznanie religii tej perskiej dynastii. I choć nie zawierają one systematycznej wykładni teologii perskiej, to dominuje w nich język religijny, dzięki któremu możliwe jest poznanie wierzeń królów perskich. To, że inskrypcje królewskie są wręcz naszpikowane treściami religijnymi, może wynikać z braku instytucjonalnej formy kultu świątynnego we wczesnym okresie perskim. Losy teologicznej wizji decydowały się na dworze królewskim⁵⁹⁷. Ta sytuacja mogła umotywić tych autorów biblijnych, którzy w swojej literackiej działalności wykazywali tendencje rojalistyczne, do bardziej zaawansowanych prac na rzecz przywrócenia władzy dynastii Dawidowej.

Nie tylko inskrypcje stanowiły odpowiedni nośnik perskich idei. Pamiętać należy również o ikonografii (monety⁵⁹⁸, pieczęcie⁵⁹⁹, malowidła, zdobienia)⁶⁰⁰ i tradycji ustnej. Przejmowanie elementów perskiej ideologii królewskiej było zatem możliwe także w Jehud, gdzie autorzy biblijni mogli zapoznać się z achemenidzkimi osiągnięciami w dziedzinie legitymizowania władzy. Nie było zatem konieczności przemieszczania się do Parsagade lub Persepolis, by poznać argumentacyjną linię perskich władców. Autorzy biblijni, będąc przychylnymi pomysłowi przywrócenia władzy monarchii w Jehud, mogli kreować polityczny dyskurs nie opuszczając granic prowincji.

Ideę perskiego panowania doskonale oddaje zwrot *pax Persica*. Według założeń perskiej ideologii królewskiej, cały świat, Persowie oraz podległe im ludy i krainy, mają cieszyć się pokojem i stabilizacją⁶⁰¹. Te komfortowe warunki mają zostać zapewnione przez uzasadnioną przemoc władców perskich, których działania militarne zapewnić mają przywrócenie ziemi

⁵⁹⁷ Por. A. de Jong, *The Religion of the Achaemenid Rulers*, w: *Blackwell Companion to the Ancient World*, s. 1203.

⁵⁹⁸ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 161. Przykładem pojawiania się achemenidzkich motywów na monetach pochodzących z Lewantu są także te pochodzące z Samarii, J. Shannahan, *Samaritan Depictions of the Figure in the Winged Disc*, *NN* 10 (2015), s. 27-41; lub te odkrywane na południowych krańcach Lewantu, H. Gitler, *Achaemenid Motifs in the Coinage of Ashdod, Ascalon and Gaza from the Fourth Century B.C.*, *Transeuphratē* 20 (2000), s. 79-87.

⁵⁹⁹ J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 153; D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 161.

⁶⁰⁰ O przykładach występowania achemenidzkich wzorów w odległych zakątkach imperium perskiego informuje D. Janzen. Autor przywołuje również przykład perskiej ornamentyki odnalezionej w Samarii, por. tenże, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 162.

⁶⁰¹ Por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 11. Idea ta widoczna jest również w królewskich inskrypcjach, a konkretnie w użyciu terminów *paruzana*, „zawierający wiele (rodzajów) ludzi”, *vispazana*, „zawierający wszystkich (rodzaje) ludzi”, *visadahyu*, „ze wszystkich krajów”, por. J. Tavernier, *Peoples and Languages*, CAPE I, s. 41.

šiyāti-, czegoś w rodzaju pierwotnej szczęśliwości⁶⁰². Służy temu na pewno konwencja, w jakiej utrzymane zostały achemenidzkie inskrypcje królewskie, bowiem tylko w inskrypcji behistunskiej pojawia się wzmianka o toczonej przez władcę bitwie⁶⁰³. Ta koncepcja polityczna wiąże się też z teologiczną ideą stworzenia świata: Ahuramazda stwarza „dobry” kosmos, a ten na ziemi jest odwzorowany przez „dobre” imperium perskie⁶⁰⁴. Achemenidzi jednak w wielu momentach swojego panowania na Bliskim Wschodzie nie byli w stanie zagwarantować ciągłości pokoju i stabilizacji. Możliwe więc, że tendencje monarchiczne w Jehud i powiązanie ich z przychylnością JHWH wobec przyszłego króla z dynastii Dawidowej były sprowokowane także przez ów brak stabilności na arenie politycznej⁶⁰⁵.

Jednym z ważniejszych symboli perskiej ideologii królewskiej jest *kvarnah*, boskie światło⁶⁰⁶, uskrzydłony dysk (słoneczny)⁶⁰⁷, „królewskie słońce”⁶⁰⁸. Ikonograficzne przedstawienie tego motywu jest chyba najczęściej dyskutowanym motywem w debacie o sztuce dynastii achemenidzkiej⁶⁰⁹. Tym, kto obdarowuje *kvarnah* może być Mitra⁶¹⁰ i/lub

⁶⁰² Więcej na temat tego wyrażenia zob. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 165-167; B. Lincoln, *'Happiness for Mankind'. Achaemenian Religion and the Imperial Project*, s. 178; J.M. Silverman, *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship?*, s. 186-187.

⁶⁰³ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 167.

⁶⁰⁴ Por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 107.

⁶⁰⁵ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s.

⁶⁰⁶ W literaturze naukowej dominują dwa wyjaśnienia tego, czym faktycznie jest *kvarnah*. Przez pewien czas badacze byli skłonni uznać uskrzydłony dysk za „*fravashi*”, zoroastriańskiego indywidualnego ducha, który jakby preegzystował przed posłaniem go w materialne ciało. Z drugiej jednak strony przedstawiana była koncepcja, wedle której *kvarnah* było symbolem Ahuramazdy, najważniejszego dla achemenidzkiej ideologii królewskiej bóstwa, por. P. Jamzadeh, *The Winged Ring with Human Bust in Achaemenid Art as a Dynastic Symbol*, IA 17 (1982), s. 91. Niemniej, koncepcja ta wciąż wywołuje spore poruszenie pomiędzy badaczami, por. J.M. Silverman, *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship?*, s. 176.

⁶⁰⁷ Wskazuje się na asyryjskie źródła ikonograficzne tego symbolu, por. E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 430; M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazda*, s. 189-190. Pojawiają się również opinie o egipskim pochodzeniu tego motywu ikonograficznego, por. HZ II, s. 102; A. Soudavar, *The Aura of the Kings*, s. 93; P. Jamzadeh, *The Winged Ring*, s. 96-97. Trwa wciąż debata nad kwestią, czy *kvarnah* jest przedstawiane pod postacią słonecznego dysku i reprezentuje tym samym królewską ideologię, czy też jest jakimś polityczno-religijnym konceptem, por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 74-75; M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazda*, s. 189. Niektórzy badacze zgłaszają również wątpliwości co do tego, czy dysk ten symbolizuje rzeczywiście tarczę słoneczną. Ów element pojawia się bowiem niejednokrotnie w ikonografii właśnie w towarzystwie dysku słonecznego, por. M. Compareti, *Contributions for the Identification of the Human Bust on a Winged Disc in Iranian Arts*, w: *Archaeology of Iran in the Historical Period*, red. K.-A. Niknami, A. Hozhabri, s. 158.

⁶⁰⁸ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 223.

⁶⁰⁹ L.C. Jonker, *A Conflation of Divine and Royal Imagery? The Case of the Winged Symbol in Achaemenid Persia*, w: *From Stone to Stellenbosch. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius*, red. R.M. van Dijk-Coombes, L.C. Swanepoel, G.R. Kotzé, s. 153.

⁶¹⁰ Por. J.M. Silverman, *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship?*, s. 177. Mitra jako bóstwo związane z tarczą słoneczną może również ukarać trądem człowieka, który dopuścił się grzechu, por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 52-53. Czyni tak samo JHWH, kiedy zsyła trąd na Miriam (Lb 12). Może być to dodatkowe powiązanie pomiędzy JHWH a Mitrą, które warto jest dalszego zbadania.

Ahuramazda (DB 5⁶¹¹). Ahuramazda przejmuje niejako pierwsze miejsce w panteonie Achemenidów, gdy ci odsuwają tradycje medyjskie, w których to Mitra odgrywał najważniejszą rolę⁶¹². Król bez boskiego błogosławieństwa nie może pełnić swojej funkcji (co ciekawe, *kvarnah* nie jest wzmiankowane w żadnej królewskiej inskrypcji⁶¹³). *Kvarnah* może zostać odebrane, co czyni władcę bezużytecznym⁶¹⁴. To tajemnicze namaszczenie nowego władcy ma swoje odbicie w rzeczywistości, bowiem nie jest znany żaden rytuał perski, który mógłby zostać uznany za koronację⁶¹⁵. Podobnie też i autorzy biblijni rozumieją królewską inwestyturę. Trudno bowiem szukać opisu ceremonii koronacji któregoś z biblijnych władców Izraela bądź Judy. W jakiegokolwiek formie sam dysk by nie występował, to wiąże się go zwykle z teologiczną koncepcją *kvarnah*, boskim błogosławieństwem, zapewniającym zdrowie, szczęście i sukces⁶¹⁶.

Teologia boskiego *khvarnah* jako świetlistego immunitetu nadawanego władcy nie jest jedyną o tym charakterze ideą znaną ze starożytnej Mezopotamii i Egiptu⁶¹⁷. Nie jest wykluczone, że to pod wpływem egipskim Persowie dokonali recepcji teologicznych idei

⁶¹¹ Por. M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazdā*, s. 191; M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 12.

⁶¹² Por. A. Soudavar, *The Aura of the Kings*, s. 85-86; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 564. W historii badań pojawiło się również wyjaśnienie jakoby świetlisty dysk miał być symbolem Mitry, a ten sam dysk, ale uzupełniony o popiersie, ma być już wiązany z Ahuramazdą, por. J.M. Silverman, *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship?*, s. 177. Mitra wraz z Ahuramazdą i Anahitą pojawia się dopiero na inskrypcjach królewskich Artakserksesa II (A²Sa 2-3), a jako jedyne bóstwo wzmiankowane jest dopiero na inskrypcji Artakserksesa III (A³Pa 4), por. P.O. Skjærvø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 347; A. de Jong, *Religion at the Achaemenid Court*, w: *Der Achämenidenhof*, red. B. Jacobs, R. Rollinger, s. 539; P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 182; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 429; J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 150. Zmiany widoczne są również w stosowanej w tych tradycjach terminologii. Asuras w tradycji indyjskiej były demonami, z którymi ścierały się Devas, bogowie. W tradycji irańskiej byty te są charakteryzowane odwrotnie, por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 46-47.

⁶¹³ Por. W.W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*, s. 88.

⁶¹⁴ Przykładem może być opowieść o królu Yimie, którego, gdy skłonił się do fałszu, skrzydlaty dysk *kvarnah* po prostu opuścił (Yasht 19:30-38), P. Jamzadeh, *The Winged Ring*, s. 92. O odebraniu bożego błogosławieństwa pod postacią skrzydlatego dysku zob. także: E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 111; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 74; *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship?*, s. 173-176. Shenkar uważa jednak, że aż do epoki sasanidzkiej *kvarnah* nie było koniecznym elementem autoryzacji panowania danego władcy, por. tenże, *Aspects of Iconography of Ahura Mazdā*, s. 191.

⁶¹⁵ Por. A.F. de Jong, *The Religion of the Achaemenid Rulers*, s. 1207.

⁶¹⁶ Por. J.M. Silverman, *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship?*, s. 177.

⁶¹⁷ Najwcześniejsze poświadczenia tej tradycji przypadają już na okres sumeryjski, por. V.V. Emelianov, *On the Early History of melammu*, w: *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Language in the Ancient Near East*, red. L.E. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko, Winona Lake: Eisenbrauns 2010, s. 1109-1110; S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 22.

Aster, w cytowanej wcześniej już monografii, nie porusza powiązań pomiędzy terminami אור i נר a *melammu*. Jego zainteresowanie budzi powiązanie mezopotamskiej koncepcji z hebrajskimi wyrażeniami הוד i הָדָר, zob. tenże, *The Unbeatable Light*, s. 173-178.

znanych w starożytnej Mezopotamii⁶¹⁸. Perska *khvarnah* może stanowić ekwiwalent dla wcześniejszej tradycji *melammu*, także związanej z legitymizacją władzy królewskiej⁶¹⁹. Słowo „ekwiwalent” jest tu nie bez znaczenia, bowiem pojawienie się dwóch, rozumianych jako tożsame, idei nie musi oznaczać, że ich występowanie w historii jest od siebie zależne. Być może koncepcja perskiej *khvarnah* pojawiła się w sposób niezależny od akadyjskiej tradycji *melammu*. Badania w tym zakresie muszą zostać jeszcze podjęte, lecz już teraz można stwierdzić, że władcy myśleli w podobny sposób i niezależnie od innych panujących formowali agendę polityczną, dzięki której legitymizowali własne rządy. Światło jako takie jest dostępne wszystkim ludziom i poszczególne kultury nie muszą wpływać na siebie wzajemnie w przypadku tak popularnego motywu.

W asyryjskiej koncepcji posiadanie przez króla *melammu* świadczy o jego niezależności⁶²⁰. Tym samym podkreśla się nie tylko godność króla, ale także bóstwa, które mu je nadało. *Melammu* wzmiankowane było m.in. na steli Hammurabiego, w krótkim opisie działań bóstwa Anu, który ukarze wszystkich śmiałków, chcących usunąć imię króla z przygotowanego przez niego monumentu⁶²¹. Należy jednak pamiętać, że pojęcie to używane jest w różnych kontekstach, często nie mających związków z królewską ideologią. Tak jest chociażby w przypadku opisów zwierząt, posiadających swoje *melammu*, wyróżniając się świecąca skorupą lub jaskrawą skórą⁶²². Jako składowa ideologii królewskiej wykorzystywana jest dopiero w I tys. przed Chr.⁶²³. W perskiej sztuce okresu achemenidzkiego skrzydlaty dysk zarezerwowany jest dla władzy dynastycznej⁶²⁴. Wyróżnia to *de facto* tę koncepcję

⁶¹⁸ To spostrzeżenie zawdzięczam lekturze książki autorstwa A. Soudavar, który używał sformułowania „reopened”, por. tenże, *The Aura of the Kings*, s. 82. Persowie, napotykać się już kolejny raz na światło jako komponent ideologii królewskiej, mogą asymilować konkretną ideę. Podobnie też wyraża się na ten temat I. Cornelius, por. L.C. Jonker, *A Conflation of Divine and Royal Imagery?*, s. 154. Nie tylko Persowie mogli adoptować ów element z tradycji egipskiej, ale także Hetyci i mieszkańcy Urartu, M. Compareti, *Contributions for the Identification of the Human Bust*, s. 157.

⁶¹⁹ Por. E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 112. Wcześniej, bo już w IX w., element skrzydlatego dysku miał zostać asymilowany z tradycji asyryjskiej do przedstawień znanych z Urartu, M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazda*, s. 192. Termin *melammu* poza ideologią królewską wykorzystywany jest również jako określenie potęgi świątyni, por. V.V. Emelianov, *On the Early History of melammu*, s. 1113. *Melammu* może zatem przedstawiać zarówno fizyczny obiekt, jak i prezentować jakąś abstrakcyjną koncepcję, por. S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 22. Powstaje zatem pytanie, czy i świątyni jerozolimską emitowała z siebie światło i co to w teologii biblijnej oznacza. Jest to już temat na kolejne opracowanie naukowe.

⁶²⁰ S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire as a Structuring Model for the Achaemenid Imperial Religion*, w: *Persian Religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, s. 155.

⁶²¹ Por. S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 35-36.

⁶²² Por. S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 38.

⁶²³ S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 39.

⁶²⁴ Pojawiają się głosy o tym, że to dopiero w okresie sasanidzkim władcy Persis stosowali ów symbol w legitymizacji własnej władzy, por. M. Compareti, *Contributions for the Identification of the Human Bust*, s. 162-163.

w perspektywie tego, co wiadomo obecnie o *melammu*⁶²⁵. Wydaje się zatem, że autorzy biblijni mogli być pod większym wpływem achemenidzkiej ideologii królewskiej, kiedy formułowali argumenty za przywróceniem władzy dynastii Dawidowej, wykorzystując do tego chociażby teologiczną koncepcję świetlistości JHWH.

Achemenidzi przyswajają mezopotamską ideologię królewską, co widoczne jest najbardziej we wczesnym okresie perskim⁶²⁶. Zauważalne są jednak zmiany, które mogą sugerować, że niektóre elementy funkcjonowały niezależnie. Nie bez znaczenia jest fakt wzajemnych relacji, choć nie musi to wykluczać możliwości rozwoju podobnych idei niezależnie od siebie. Ich zbieżność może być incydentalna i nie musi oznaczać, że Persowie nadali nowe nazwy na starsze elementy. Ich zbieżność i powtarzalność mogła ugruntować ową ideę jako nieodłączną i niezbędną w ówczesnym i późniejszym dyskursie religijno-politycznym. Jeśli więc idea *melammu* nie została przez autorów biblijnych przeszczepiona w okresie asyryjskim do religijnego wizerunku JHWH, to mogli uczynić to będąc pod panowaniem perskiego hegemonu. Nie jest pewne, skąd przeniknęła ta idea do achemenidzkiej teologii królewskiej⁶²⁷.

Król Dariusz w inskrypcji zaznaczał, że to dzięki woli Ahuramazdy został on mianowany władcą achemenidzkim. Ideologia królewska wiąże się zresztą ściśle z teologią stworzenia – król staje się elementem boskiego planu stworzenia⁶²⁸. To z powodu przychylności bóstwa człowiek może otrzymać królestwo⁶²⁹. Ta koncepcja instytucji króla wybrzmiewa także w tekstach biblijnych. To od JHWH zależy, czy król otrzyma od niego łaskę, co równoznaczne będzie z boską legitymizacją rządów władcy. Dodatkowym motywem są obietnice, których realizacja nie zawsze zależna jest od wypełnienia przez władcę lub jego potomka jakichś powinności. Widoczne są też inne zmiany względem idei instytucji króla i sposobu postrzegania tego, kim władca jest. Powstaje bowiem pytanie, czy Dariusz I rzeczywiście utożsamia się z Ahuramazdą: „Mówi Dariusz Król: Ahuramazda jest mój; ja jestem Ahuramazdą; i ja czciłem Ahuramazdę; niech Ahuramazda niesie mi pomoc” (DSk 3-5)⁶³⁰. Dla autorów biblijnych koncepcja utożsamienia boskiego pomazańca z bóstwem jest nie do zaakceptowania. Być może rolę odgrywa tu kontekst historyczny, w którym powstawały

⁶²⁵ Por. P. Jamzadeh, *The Winged Ring*, s. 91.

⁶²⁶ Por. S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 139.

⁶²⁷ Por. M.B. Garrison, *Beyond Auramazdā and the Winged Symbol: Imagery of the Divine and Numinous at Persepolis*, w: *Persian Religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, s. 193.

⁶²⁸ Por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 107; D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 163-164.

⁶²⁹ Por. S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 151-152; D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 218.

⁶³⁰ R.G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, s. 145.

psalmy. Pełnia władzy powierzona została JHWH, gdyż po doświadczeniach babilońskiego najazdu i jego skutków trudno było zaufać instytucji króla, choć pewne środowiska mogły wpływać na tendencje monarchiczne. Zresztą, kontekst wypowiedzi Dariusza, jej styl, a także działania podejmowane przez tego władcę pozwalają na stwierdzenie, że ten przykład wypowiedzi jest odmienny od pozostałych. Chyba chodzi bardziej o bliskość i podobieństwo, niż o utożsamianie się z bóstwem. Być może, na co zwraca uwagę Granerød, „łaska wielkiego króla była łaską Ahuramazdy i vice versa”⁶³¹. Przywołany tekst inskrypcji z Suzy prawdopodobnie posłużył władcy w legitymizowaniu jego rządów.

Na asyryjskich reliefach władcy przedstawiani są często jako walczący i posiadający znaczną przewagę nad wrogiem⁶³². W odróżnieniu od asyryjskiej i egipskiej ikonografii perscy królowie nie są tak często przedstawiani w scenach walk⁶³³. W perskiej ikonografii pojawia się jednak pewna koncepcja, która nie występuje we wcześniejszych asyryjskich bądź babilońskich przedstawieniach. Skoncentrowanie się na postaci króla nie zakłada eliminacji innych postaci z królewskiego dworu. Kolejni władcy są przede wszystkim przedstawicielami panującej dynastii, której członkowie również zostają przedstawieni na reliefach. Król, jeśli przedstawiony jest w jakiejś szczególnej pozycji, uzewnętrznia to, czym jest dana dynastia⁶³⁴. Być może idea ta została również przejęta przez autorów biblijnych, których dążenia mogły skupiać się na przywróceniu rządów dynastii Dawidowej. Dla nich Dawid mógł być figurą króla doskonałego, literacką formą, poprzez którą wyrażają swoje przekonanie o tym, kim władca powinien być i w jaki sposób powinien sprawować rządy. Perska idea instytucji króla zakłada, że władca panuje nad ziemią w sposób pokojowy, zapewniając jej wszelkie możliwe narzędzia do utrzymania równowagi. Idea ta w ikonograficzny sposób została przedstawiona na reliefie z Apadany⁶³⁵, w którego centrum znajduje się uskrzydłony (słoneczny?) dysk⁶³⁶. Symbol boskiego światła stanowi centrum w całym tym reliefie⁶³⁷. Prawdopodobnie do tej wizji

⁶³¹ G. Granerød, “By the Favour of Ahuramazda I Am King”: On the Promulgation of a Persian Propaganda JSJ 44 (2013), s. 463.

⁶³² E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 106.

⁶³³ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 70.

⁶³⁴ Por. B.A. Strawn, “A World Under Control”: Isaiah 60 and the Apadana Reliefs from Persepolis, w: *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, s. 101.

⁶³⁵ Więcej o reliefie z Apadany pisze B. Lincoln, ‘Happiness for Mankind’, s. 167-186. Styl, w jakim utrzymany jest relief z Apadany, pojawia się również w innych miejscach imperium perskiego, D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 162.

⁶³⁶ W żadnym z irańskich tekstów nie znajdujemy informacji o tym, jakoby był to symbol lub wizerunek bóstwa imperialnego, por. P. Jamzadeh, *The Winged Ring*, s. 92.

⁶³⁷ Por. B.A. Strawn, “A World Under Control”, s. 102-103.

królowania odwołuje się TritoIzajasz, kiedy ogłasza program panowania JHWH (Iz 60,1-3)⁶³⁸. Do tej wizji odnosi się również psalmista, pisząc o JHWH, wyliczając jego przymioty: „Wschodzi on w ciemności jak światło dla prawych: łaskawy, miłosierny i sprawiedliwy” (Ps 112,4). Widniejące w centrum reliefu z Apadany przedstawienie zoroastriańskiego bóstwa, Ahuramazdy, zostaje umieszczone w literackiej formie hebrajskiej pieśni. Szczęście, które rozgłasza psalmista w całym swoim dziele, możliwe jest dzięki temu, że na ziemi panuje pokój, a przyczyną tego stanu jest JHWH i jego łaskawość. Perski model panowania zostaje aplikowany w teologiczny wizerunek JHWH⁶³⁹.

Podobnie też i autor Ps 18 mógł pozostawać pod wpływem perskiej ideologii królewskiej⁶⁴⁰. Powiązania Ps 18 z TritoIzajaszem (Iz 60) potwierdzone są przez użycie tych samych wyrażen jak np. כְּגֵרֵי נֹכַר, „cudzoziemcy”. W opinii Izajasza, będą oni pracować przy odbudowie Jerozolimy, tak jak to miało miejsc przy budowie nowej stolicy perskiego imperium, Persepolis. Z kolei w Ps 18,44-46 stają się oni posłusznymi obywatelami z wielu krain, którzy służą pod rozkazami mianowanego przez JHWH króla. Król Dariusz I na reliefach podkreśla, że jego mianowanie na władcę imperium achemenidzkiego dokonało się za sprawą Ahuramazdy i jego boskiej łaski (m.in.: DB I 5.6.7.8.9). Wszystkie dzieła, jakie Dariusz I uczynił, dokonał za sprawą łaski ofiarowanej mu przez wyniesionego przez niego do rangi bóstwa królewskiego, Ahuramazdę. Psalmista wskazuje też, że dzieła, których dokonał Dawid, były możliwe dzięki boskiej przychylności. Otrzymanie łaski JHWH równoznaczne jest z otrzymaniem zwycięstw na polu bitewnym (Ps 18,51). Źródłem łaski Bożej jest czas przebywania w świątyni JHWH (27,4), stąd uzasadnione dążenia boskiego pomazańca do odbudowy świątyni. Łaska i sprawiedliwość, podobnie jak światło pochodzą od JHWH (Ps 36,8.10-11). Sprawiedliwość, prawo, łaska i wierność – to podstawowe elementy tronu JHWH (89,15). Psalmista zwraca się do JHWH o obdarowanie łaską i uchronienie przed zejściem na drogę kłamstwa (119,29). Ten krótki wykaz występowania motywu łaski jako daru pochodzącego od JHWH, którym obdarza króla, o czym informuje autor biblijny w dziełach sklasyfikowanych jako psalmy królewskie,

⁶³⁸ Ponadto, napływ dóbr, o jakim wspomina prorok Izajasz (60,6-7.9.13), do siedziby władcy imperium może odwzorowywać sytuację ekonomiczną, jaka miała miejsce w epoce perskiej, gdy stolica imperium achemenidzkiego połączona była wielkim szlakiem handlowym z odległym miastem, Sardy, por. S.Z. Aster, *The Unbeatable Light*, s. 319-320.

⁶³⁹ Powyższe analizy potwierdza także datowanie powstania 3Iz na okres perski, por. D.M. Carr, *Criteria and Periodization in Dating Biblical Texts to Parts of the Persian Period*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R.J. Bantch, M. Lackowski, s. 13-14.

⁶⁴⁰ Por. B.A. Strawn, *“A World Under Control”*, s. 104. Warto nadmienić, że także ciała niebieskie, takie jak słońce i księżyc, mogły symbolizować perskie bóstwo, Ahuramazdę, por. M.B. Garrison, *Beyond Auramazdā and the Winged Symbol*, s. 218. Być może autorzy biblijni skorzystali z perskiej koncepcji religijnej, kiedy tworzyli wizerunek JHWH, skupiając w nim elementy różnych bóstw.

zawierające dodatkowo element świetlistości, pozwala mniemać o źródłach inspiracji w perskiej ideologii królewskiej (DNb 5-8)⁶⁴¹. Co więcej, Ahuramazda nigdy nie wypowiada się w inskrypcjach w formie 1 os. 1. poj.⁶⁴². Tylko w jednym z królewskich psalmów, w Ps 89, JHWH wypowiada się w ten sposób, choć syntaksa kilku pierwszych wersów tego dzieła pozwala na stwierdzenie, że są to słowa przywołane przez psalmistę, a nie wypowiedziane wprost przez bóstwo.

Innym przejętym przez Achemenidów asyryjskim przedstawieniem ikonograficznym władcy jest prezentowana na reliefach z Behistun i Naqš-e Rostam postać brodatego mężczyzny ze specyficzną koroną zakrzywioną w kształt rogu i *melammu*, które symbolizował prawdopodobnie dysk słoneczny⁶⁴³. Takie przedstawienie mogło być znane również autorowi biblijnemu, który włączył ów obraz do warstwy tekstualnej, przedstawiając je w opisie przygotowań do przejęcia władzy przez króla mianowanego przez JHWH. Psalmista wskazuje na światło, które pojawia się nad wybranym przez bóstwo władcą (Ps 132,17), a na głowę przysłego króla zostanie nałożona rogata korona (w.18)⁶⁴⁴. Światło, jakie przygotowuje dla niego JHWH, w tekście biblijnym określone jako „lampa”, może mieć swoją paralełę w symbolu ognia, oznaczającego panującego władcę. Król perski posiadał własny ogień, który gasł wraz z jego śmiercią, a dla jego następcy przygotowany był wówczas nowy płomień⁶⁴⁵. W tekstach biblijnych spotkać można jednak zapowiedź rozpalenia lampy dla całej dynastii Dawidowej (Ps 132,12). Być może lampa, którą dla Dawida przygotowuje JHWH, oraz jej rozpalenie, oznaczać będą nastanie nowej epoki w historii Izraela.

c. Ogień

Herodot podaje, że Persowie odnosili się do ognia czcząc go na równi z bóstwem (Hdt. III.16). Co za tym idzie, w ogniu nie spalano śmieci, lecz czyste i suche drewno, co wiązało się z prawem czystości⁶⁴⁶. Zoroastrianizm nie opierał się jednak na kulcie ognia⁶⁴⁷. Ogień był przede wszystkim boskim symbolem, dzięki któremu król perski mógł uzasadniać swoje prawa

⁶⁴¹ R.S. Salo wskazuje na te same motywy ideologii królewskiej, występujące w tekstach biblijnych, także w Księdze Psalmów, por. też, *Die judäische Königsideologie*, s. 238-239.

⁶⁴² G. Granerød, „*By the Favour of Ahuramazda I Am King*”, s. 463.

⁶⁴³ Por. S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 156-157.

⁶⁴⁴ To nałożenie korony nie ma charakteru rytualnego, a jedynie przekazanie jej jako jednego z regaliów, co może poświadczać wpływ perskiej ideologii królewskiej, która nie pozostawiła dowodów na ryt koronacyjny w okresie rządów dynastii achemenijskiej, por. A. de Jong, *Religion at the Achaemenid Court*, s. 547.

⁶⁴⁵ Por. A. de Jong, *Religion in the Achaemenid Court*, s. 550.

⁶⁴⁶ Por. HZ I, s. 297.

⁶⁴⁷ Por. E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 447.

do tronu. Ponadto, ogień symbolizowany był przez słońce, które stworzone zostało w ostatniej z siedmiu faz cyklu powstawania świata⁶⁴⁸.

W Pasargade, starożytnej stolicy Persów, założonej przez Cyrusa, odnaleziono interesujące obiekty sakralne w postaci kadzi rzeźbionych w kamieniu, które wieńczyła głęboka misa. Całość nie była zbyt wysoka i sięgała około metra wysokości. Misa była na tyle głęboka, że mogła pomieścić sporą ilość popiołu, wytworzonego ze stale podsycanego ognia⁶⁴⁹. Do tych samych celów przeznaczone były prawdopodobnie ołtarze odkryte w Mizpa, które niektórzy badacze katalogują jako lampy⁶⁵⁰. Ołtarze zoroastriańskie są elementami charakterystycznymi – nie posiadają bowiem płaskiego blatu, lecz są one głęboko wyżłobione, tak, by ogień nie rozniósł się poza obręb ołtarza, a sam ofiarnik mógł bezpiecznie korzystać z ognia podczas sprawowania kultu⁶⁵¹. Być może lampy odkryte na terenie Jehud wykorzystywane były w praktykach rytualnych⁶⁵².

Ogień w zoroastryzmie jest symbolem sprawiedliwości i prawdy. Być może ogień, אֵשׁ, hebrajski termin związany z terminem tłumaczonym jako „światło”, אֵשׁ, nie oznacza fizycznej obecności tego żywiołu, lecz symbolizuje dobro, jakim odznaczają się wierzący w JHWH⁶⁵³. Niemniej, ołtarze, przy których przeprowadzano rytuały ognia, stały się podstawowym przedmiotem w kulcie w imperium achemenidzkim⁶⁵⁴. Sanktuaria, nazywane *āyadanā*, „miejsce uwielbienia”, nawet w późniejszym okresie, budowane były na otwartej przestrzeni⁶⁵⁵. Umieszczenie miejsca kultu na otwartej przestrzeni spowodowało, że obecnie nie posiadamy zbyt wielu śladów kultu perskiego w granicach starożytnego imperium achemenidzkiego. Dopiero w późnym okresie perskim wzmożono prace nad budową kompleksów świątynnych,

⁶⁴⁸ F. Shehu, *Revisiting the Ancient Persian Religion of Zoroastrianism*, s. 10.

⁶⁴⁹ M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 285. Na monetach z epoki sasanidzkiej przedstawiona jest scena, na której w centrum stoi ołtarz ofiarny, a ofiarnik (bóg/król/kapłan) stoi odwrócony do niego plecami. Niekiedy pojawiają się interpretacje o tym, że ofiarnik jest też strażnikiem kultu. Jeśli identyfikować ofiarnika jako króla to widoczne są tu konotacje z biblijnym obrazem władcy, który odpowiada za kult i jego odpowiednie funkcjonowanie, por. M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazdā*, s. 201.

⁶⁵⁰ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 66-67.

⁶⁵¹ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 67;

⁶⁵² Por. J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 74-75.

⁶⁵³ Do ognia zostali wrzuceni Szadrak, Meszak i Abednego (Dn 3). Imiona Szadrak i Meszak mają prawdopodobnie swoje irańskie źródła, co dowodzi też kontaktów autorów biblijnych z religią perską w II w., por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 80.

⁶⁵⁴ M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 286.

⁶⁵⁵ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 33; M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 286; M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 163. Problemy w badaniach nad pozostałościami perskimi potęguje fakt, że Grecy i Rzymianie często wykorzystywali te pozostałości na własny użytek lub niszczyli je, zakładając w tych miejscach nowe siedziby, por. J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 52.

w których Persowie praktykowali kult z użyciem ognia⁶⁵⁶. Wcześniej, zamiast świątyń, Persowie budowali platformy, na których było możliwe odprawianie kultu. Ich pozostałości odnajdujemy nie tylko w siedzibach władz królewskich, w Pasargade i w Persepolis, ale także na odległych terenach, jak chociażby w Kōktepe, obecnym Uzbekistanie⁶⁵⁷. Różnica w budownictwie sakralnym wiąże się z uprawianym stylem życia. Podczas gdy dla Babilończyków świątynie były elementem miejskiego budownictwa, tak dla ludów irańskich były one wyrazem ich koczowniczego trybu życia⁶⁵⁸.

Jeśli rację mają badacze, którzy wskazują na wpływy perskie widoczne w dziele Deuterolżajasza⁶⁵⁹, to mógł znaleźć się pod nimi również psalmista, zwłaszcza autor Ps 18. Autor Księgi Izajasza kilkakrotnie wzmiankuje o rozpalonych węglach, które mógł zaobserwować podczas zoroastriańskich praktyk kultowych (44,19; 47,14). Termin לְחֵטִי, użyty przez Deuterolżajasza na określenie rozżarzonych węgli, znajdujących się w jakimś naczyniu lub w piecu, zostaje użyty także w Ps 18,9.13.14. Jeśli zatem uznać, że Ps 18 jest dziełem zawierającym teofanię w świątyni (ziemskiej lub niebiańskiej), to takie stwierdzenie pozwala wskazać, że węgle, które zapaliły się pod wpływem Bożej obecności i działalności (donośny głos z nieba), są elementem kultowej praktyki, kiedy to spalano je w rytuałach ognia na specjalnie do tego przygotowanych paleniskach. Dodatkowo w tym samym psalmie pojawiają się motywy świetlistości JHWH, co może również stanowić o powiązaniach z zoroastriańskim kultem ognia i nawiązywać do postaci Ahuramazdy. Wcześniejsza analiza egzegetyczna, przedstawiona w drugim rozdziale pracy, zostaje obecnie, po przeglądzie możliwych irańskich inspiracji, uprawdopodobniona. Jest bowiem widoczne, że autor biblijny mógł spisać swoje dzieło w późniejszym okresie, niż dotąd przypuszczano, będąc pod wpływem tradycji perskich.

d. Teologiczna koncepcja stworzenia

Pan mądrości, Ahuramazda, obdarza świat duchem, Spenta Mainyu⁶⁶⁰, „duchem dającym życie”⁶⁶¹, a podobnie brzmiące imię, Ameša Spenta Ameretāt (Święty Nieśmiertelny), nosi – symbolizujący nieśmiertelność – pan stworzenia flory⁶⁶², określane także jako Święty,

⁶⁵⁶ Por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 304.

⁶⁵⁷ A. de Jong, *Religion in the Achaemenid Court*, s. 544.

⁶⁵⁸ Por. Y. Elman, *Contrasting Intellectual Trajectories*, s. 42.

⁶⁵⁹ Por. S. Shaked, *Iranian Influence on Judaism*, s. 314; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 93. Powstanie tej części Iz umieszcza się zresztą we wczesnym okresie perskim, por. D.-H. Kim, *Early Biblical Hebrew*, s. 77.

⁶⁶⁰ W późniejszej formie zoroastryzmu będą oni identyfikowani jako jedno bóstwo, S. Shaked, *Iranian Influence on Judaism*, s. 316; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 438.

⁶⁶¹ P.O. Skjærvø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 338.

⁶⁶² J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 31-32. Termin *spenta* tłumaczy się jako „szczodry, dobroczynny, święty”, M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 285.

Szczodry, Dobroczyńca⁶⁶³. Ahuramazda jest przedstawiany w różnych tekstach jako bóstwo dokonujące aktu stworzenia: w *Starszych Avestach*⁶⁶⁴, a także w inskrypcjach (DPg). Jako „Mądry Pan” stwarza on ziemię, niebo i ludzi/ludzkość (DPg; DE; Dna; XPa). Korelacja tego bóstwa związanego z cyklem stworzenia świata a działaniem stwórczym JHWH może opierać się na liczbie siedem⁶⁶⁵. Zarówno JHWH, jak i Ahuramazda, postrzegani są jako dobrotliwi bogowie, dający początek istnieniu świata, których cechuje wszechmoc i wszechwiedza⁶⁶⁶. Nie jest wykluczone, że biblijny tekst o stworzeniu świata (Rdz 1) jest reakcją na zoroastriańskie wpływy⁶⁶⁷. Być może pod wpływem teologii o boskim duchu był Zachariasz, kiedy przedstawia wizję, w której anioł oznajmia Zorobabelowi, że to dzięki boskiemu duchowi utrzymany zostanie ogień menory i zrealizowany zostanie plan budowy świątyni (Zach 4,6-7). Odpowiada to idei królewskiego działania, jaką prezentuje teologia zoroastriańska: wszelka aktywność podejmowana przez władcę jest powtórzeniem lub kontynuacją stwórczego aktu Ahuramazdy⁶⁶⁸.

Ahuramazda, podobnie jak i JHWH, jest bóstwem niestworzonym i jako jedyny dokonuje aktu stwórczego⁶⁶⁹. Ameša Spenta kojarzony jest z siedmioma elementami dzieła stworzenia świata. Są to: ogień, woda, ziemia, niebo/metale, rośliny, zwierzęta/bydło i ludzkość⁶⁷⁰. W stworzeniu świata, dokonanym za sprawą Ahuramazdy, kosmiczny porządek nasycony jest światłem. Ów porządek zostaje utrzymany dzięki temu, że Ahuramazda umieszcza wszystkie elementy kosmosu w odpowiednim miejscu⁶⁷¹. Możliwe też, że uznanie JHWH zarówno jako ojca i jako matkę posiada swoje źródło w koncepcji religii perskiej, jaka zawarta jest w tekstach późniejszych. W traktacie *Bundahishn* (1.58-59) wskazuje się na Ahuramazdę jako na ojca i matkę stworzenia świata: „Poprzez ustanowienie stworzenia, Ormuzd jest ojcem i matką stworzenia. Bo kiedy pielęgnował stworzenie w świecie myśli, to oznaczało, że był jego matką.

⁶⁶³ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 67.

⁶⁶⁴ Por. P.O. Skjærø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 338.

⁶⁶⁵ Korelacja ta jest widoczna jedynie w oparciu o liczbę siedem. Różnice są jednak widoczne, chociażby po sposobie porządkowania kolejnych faz cyklu stworzenia. W odróżnieniu od teologii biblijnej to w religijnej idei perskiej siódmego dnia żaden z bogów nie odpoczywa, lecz zostaje stworzone słońce, symbol ognia, górujące nad całym stworzeniem, por. F. Shehu, *Revisiting the Ancient Persian Religion of Zoroastrianism*, s. 10.

⁶⁶⁶ Por. Y. Elman, *Contrasting Intellectual Trajectories*, s. 16.

⁶⁶⁷ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 178.

⁶⁶⁸ A.F. de Jong, *The Religion of the Achaemenid Rulers*, s. 1203-1204; J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 93.

⁶⁶⁹ HZ I, s. 195; J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 97.

⁶⁷⁰ J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 67; M. Boyce, HZ I, s. 203-204.

⁶⁷¹ Por. P.O. Skjærø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 337-338. Inną cechą wspólną przekonań autorów biblijnych i perskich jest odniesienie do magii i dywinacji, które ingerują w negatywny sposób w porządek świata, por. Y. Elman, *Contrasting Intellectual Trajectories*, s. 18.

A kiedy umieścił go w świecie życia, to oznaczało, że był jego ojcem”⁶⁷². Również w tekstach biblijnych pojawia się koncepcja „ziemi żyjących”. Psalmista wyraża swoją nadzieję, że dzięki łasce bożej będzie mógł w przyszłości „ogłądać dobra pańskie w ziemi żyjących” (Ps 27,13; בְּאַרְצֵי חַיִּים). O tej samej nadziei wyraża się psalmista używając już jednak innego określenia, kiedy wspomina o „światłości życia” (Ps 56,14; בְּאוֹר הַחַיִּים). Ci zaś, którzy na to duchowe wizje nie zasługują, zostaną z tej ziemi wyrwani (Ps 52,7). Kolejny raz zatem widoczne jest podobieństwo myśli teologicznej wyrażonej w tekstach biblijnych oraz w tekstach perskich.

Istnieją dwa modele rozumienia relacji Ahuramazdy i Spenta Mainyu. Są one zależne od tego, czy Ahuramazda i Spenta Mainyu będą ze sobą identyfikowani, czy też nie. W pierwszym przypadku, w wersji monoteistycznej/modalistycznej, Ahuramazda wydziela z siebie zarówno demona, Angra Mainyu, oraz dobre bóstwo, Spenta Mainyu, które toczą ze sobą walkę. W wersji dualistycznej to Angra Mainyu jest bytem samoistnym, który ściera się z emanacją Ahuramazdy. Jeśli jednak chodzi o model, w którym Ahuramazda i Spenta Mainyu są identyfikowani jako jedno i to samo bóstwo, wtedy monoteistyczna/modalistyczna wizja trafia na trudność w określeniu bóstwa, od którego mogą one pochodzić, podobnie jak demon, Angra Mainyu. W przypadku dualistycznej wizji sprawa jest już znacznie prostsza: Angra Mainyu ma swojego przeciwnika w bóstwie Ahuramazda/Spenta Mainyu⁶⁷³.

Widzialnym wyobrażeniem świętego ducha, które dostępne jest dla ludzkich oczu, mógł być też sam król perski⁶⁷⁴. Autorzy biblijni zmieniają jednak tę optykę, wskazując, że o ile możliwe jest, by przedstawiciele JHWH na ziemi dzielili się swoim duchem (casus Mojżesza w Lb 11), tak żaden z władców nie jest określony jako ten, który miałby być widoczną emanacją bóstwa. Podobieństwo zauważalne jest jednak, gdy mowa o stworzeniu szczęścia (*šiyāti-*) dla ludzkości⁶⁷⁵. W tekstach hebrajskich może ono być nazwane „radością”, „wesołością”, נְחִמָּה (Ps 4,7; 68,3). Pojawienie się światła równoznaczne jest z wystąpieniem radości (Ps 97,11), a wizja takiego działania JHWH dla jego sprawiedliwych przywołuje na myśl obrazy przedstawiające Ahuramazdę pod postacią słonecznego dysku, unoszącego się w centralnej części reliefu z Apadany.

⁶⁷² Za: P.O. Skjærvø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 341.

⁶⁷³ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 63.

⁶⁷⁴ Por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 291.

⁶⁷⁵ Por. S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 142.

Herodot (Hdt 1:131) wskazywał, że kult zoroastriański jest anikoniczny⁶⁷⁶, co widoczne jest również w teologii Biblii hebrajskiej. Autorzy biblijni przestrzegają przecież przed fundowaniem posągów dla bóstwa⁶⁷⁷. Niechęć do przedstawiania JHWH w rzeźbie lub w obrazach może wynikać z niechęci, jaką stawiali obcym kultom biblijni pisarze. Wpływ na to może mieć też kontakt z religią perską, choć adaptacja tych elementów wierzeń mogła nastąpić w późnym okresie perskim i ugruntować dotychczasowe przekonania autorów biblijnych, które znalazły swój wyraz w tekstach natchnionych. Ahuramazda akt stworzenia dokonuje przez swojego ducha i określony zostaje mianem „stworcy wszystkich rzeczy za sprawą ducha świętego” (*Yasna* 44,7). Podobnie działa też i JHWH, kiedy stwarza lub odnawia ziemię. Jeden z psalmów, w których pojawia się element świetlistości, będący symbolem także Ahuramazdy, zawiera taki tekst: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104,30). Być może Mądrość, która przebywała z JHWH, kiedy ten dokonywał aktów stwórczych, jest poetyckim wyrażeniem wskazującym na tego właśnie ducha (Mdr 9,9). Na taki obraz mądrości w tekstach biblijnych wpływ może mieć również przekonanie o tym, że Ahuramazda jest bogiem mądrym/mądrości⁶⁷⁸. Wspomnieć trzeba też o powiązaniach, jakie występują pomiędzy tekstem DeuteroIzajasza a *Yasna*, tekstem zoroastriańskiego traktatu religijnego⁶⁷⁹. Podobieństwo między tymi tekstami zauważalne jest, gdy mowa o bogu jako o stwórcy⁶⁸⁰. Bóstwo nie tylko stwarza świat, ale także kontroluje to, co się ze stworzonym światem dzieje, a także utrzymuje jego istnienie (tzw. *creatio continua*). Te elementy

⁶⁷⁶ Ten aspekt perskiej religii jest szeroko dyskutowany w literaturze, por. B. Lincoln, *'Happiness for Mankind'*, s. 190 (także przypis nr 6).

⁶⁷⁷ Wprowadzenie posągów bóstw w Persji zostało zapoczątkowane przez króla Artakserksesa I (wg danych przekazanych przez Berossosa), a za wzmożony proces stawiania posągów bóstwom odpowiada jego córka, Parysatis, por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 304. W epoce sasanidzkiej Ahuramazda jest już przedstawiany w antropomorficznej formie, M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazda*, s. 191. Różnica w anikonizmie zoroastriańskim a biblijnym polega na tym, że perscy bogowie są na ziemi przedstawiani przez różne elementy natury, a symbolem Ahuramazdy jest ludzkość jako taka. W epoce sasanidzkiej to król jest obrazem bóstwa. Takie elementy nie pojawiają się w teologii Biblii hebrajskiej. Ziemiem odzworowaniem niebiańskiej siedziby JHWH jest świątynia na ziemi, jednak król nie jest przedstawiany jako „lustro” boga, por. M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazda*, s. 199.

⁶⁷⁸ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 96.

⁶⁷⁹ Tekst 2Iz powstał w okresie perskim, co tylko potwierdza możliwość kontaktu autora biblijnego dzieła z tradycjami perskimi, por. J. Blenkinsopp, *The Earliest Persian Period Prophetic Texts*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R.J. Bautch, M. Lackowski, s. 27;

⁶⁸⁰ Motyw stworzenia jest ważnym elementem zoroastryzmu, choć sama religia ukierunkowana jest eschatologicznie na ostateczne panowanie Ahuramazdy, jakie nastąpi po zwycięstwie Saoszjanta, wielkiego zbawiciela, wysłanego przez bóstwo, por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 301; A. Williams, *The Theological Significance of Dualism in the Three Times of Zoroastrian Eschatology*, w: *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, red. R.G. Kratz, H. Spieckermann, s. 58-59; S. Shaked, *Iranian Influence on Judaism*, s. 321-324. W „Młodszych Awestach” terminem tym określa się trzech eschatologicznych synów Zoroastra, por. P.O. Skjærvø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 343. Z postacią tego zbawiciela łączy się również pojęcie *kvarnah*, symbolu królewskiej władzy, por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 74. Być może jest wczesna forma politycznej eschatologii, w której zbawicielem świata może pozostać władca.

kosmogonii znaleźć można w dziele DeuteroIzajasza⁶⁸¹, a także w Ps 104, w którym psalmista wychwala JHWH za dzieło stworzenia, wskazując, że okrywa się światłem, a niebo rozkłada niczym namiot (Ps 104,2=Iz 42,5)⁶⁸². Światło w tym przypadku może kojarzyć się z symbolem zoroastriańskiego boga, Ahuramazdy. Skojarzenia z zoroastriańskim kultem budzić może jeszcze jeden wers tego psalmu (w. 3): „za rydwan masz obłoki”. W tradycji zoroastriańskiej funkcjonował rytuał procesyjny, w którym brał udział pusty rydwan, ciągnięty przez białego konia. Pusty rydwan, jeszcze w anikonicznym okresie religii perskiej, symbolizował bóstwo i jego obecność⁶⁸³. Można obecnie dywagować, czy psalmista mógł być świadkiem takiego rytuału i kolor konia zaprzęgniętego w pusty rydwan nie został przez niego skojarzony z białym obłokiem, posuwającym się po nieboskłonie⁶⁸⁴. Otwartym, wobec tego, pozostaje pytanie, czy wskazania psalmisty na siłę JHWH, która znacznie przewyższa siłę koni (Ps 20,8; 33,17; 76,7), jest odniesieniem do tych praktyk? Czy może jest to skojarzenie z siłą tego zwierzęcia i jego funkcjonalnością w działaniach militarnych?

e. Kłamstwo i prawda

Dualistyczne przedstawienie dobra i zła to teologiczna koncepcja charakterystyczna dla tradycji perskich. Ekwiwalentem dobra pozostają światło, zdrowie i życie, będące w opozycji do elementów określanych jako złe, a więc ciemności, choroby i śmierci. Świat nie zna zła, dopóki złowrogie Mądryemu Panu siły nie podejmą z nim walki. Te demoniczne siły określane są jako „Kłamstwo” (staroperski: *drauga*; lub *druj*)⁶⁸⁵. „Kłamstwo” manifestować może się również pod postacią militarnych sił wrogich Persom⁶⁸⁶. Psalmista wytyka swoim odbiorcom „poszukiwanie kłamstwa” (תִּבְקֶשׁוּ קֶזֶב; Ps 4,3), co oznacza przeciwstawienie się JHWH i przejście na stronę demonicznych sił. Dariusz I to król, którego przeciwnikami są ludzie

⁶⁸¹ J. Blenkinsopp, *Deutero-Isaiah and the Creator God: Yahweh, Ahuramazda, Marduk*, w: *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, red. J. Blenkinsopp, s. 24; M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 283.

⁶⁸² J. Blenkinsopp widzi zależność tekstu Izajaszowego od perskich inskrypcji nagrobnych z Naqsh-e Rostam, por. tenże, *The Earliest Persian Period Prophetic Texts*, s. 23-24.

⁶⁸³ Por. J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 33.

⁶⁸⁴ Ów rytuał pojawia się jeszcze w Urartu, Asyrii i w innych miejscach w Mezopotamii, choć trudno jednoznacznie wskazać na to, kiedy i przez kogo został asymilowany, por. HZ II, s. 36.

Koń pełnił też swoją funkcję w perskich rytuałach pogrzebowych. Istnieje przekaz o składanych ofiarach z koni, a rytuał miał być przeprowadzany przy grobie Cyrusa. Składanie ofiar z koni było jednym z elementów kultu Mitry, por. S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 170. Herodot podaje (Hist. III.86), że wybór Dariusza I na króla spowodowany był pojawieniem się omenu, który wiązano z oznajmieniem woli przez Mitrę, a było to rżenie królewskiego konia.

⁶⁸⁵ B. Lincoln, *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, w: *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, red. N. Brisch s. 224; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 52; P.O. Skjærvø, *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, s. 339; W.W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, s. 47.

⁶⁸⁶ B. Lincoln, *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, s. 231; tenże, *'Happiness for Mankind'*, s. 182.

nielojalni i nie czczący Ahuramazdy⁶⁸⁷. Ten sam król przywołuje Ahuramazdę, by strzegł jego kraju przed „wrogą armią, głodem i kłamstwem”, w czym naczelne bóstwo nie pozostanie samo, bo przywołani zostają także inni bogowie związani z linią królewską (DPd 13-24). Kłamstwo powoduje powstanie rebelii (DB 54) przeciwko królowi legalnie dzierżącemu władzę, gdyż otrzymał ją od Ahuramazdy (DPd 1-5). Kłamstwo jest też totalnym przeciwieństwem właściwego porządku, jaki pożądanym był przez Ahuramadę⁶⁸⁸. Obraz władcy sprawiedliwego, pełnego miłosierdzia, oddanego swemu bóstwu, przedstawia również psalmista w Ps 18,21-25. Autor biblijny powtarza też motyw wybrania przez JHWH, co bóstwo czyni z racji „upodobania sobie” danego człowieka (w.20).

f. Dobro i zło

Konotacje pomiędzy Panem Mądrości, Ahuramazdą, a JHWH klarują się, kiedy wspomnienie o „dobru” (Ps 4,7) połączone zostanie z tym, co otrzymał od perskiego bóstwa król Dariusz I, o czym wzmiankuje w jednej ze swoich inskrypcji: „Ta ziemia i ludzie, Persja, którą obdarzył mnie Pan Mądrości, jest dobra” (DPd 2)⁶⁸⁹. Dariusz czcił Ahuramazdę przede wszystkim jako stwórcy ludzkiego szczęścia⁶⁹⁰, a taką wiarę w JHWH wyraża również psalmista. Autor biblijny wskazuje, że to dzięki JHWH możliwe jest istnienie dobra i osiągnięcie go przez człowieka. W królewskich inskrypcjach pojawia się inna narracja: to król Dariusz I podkreśla swoją odpowiedzialność za dobro i wylicza to, co udało mu się osiągnąć, a dzięki czemu wypełnił wolę Pana Mądrości (DSi 2; XPa 3; DSe 4)⁶⁹¹. Biblijna recepcja motywu dobra, może wynikać z historycznego uwarunkowania, w którym przyszło tworzyć autorowi biblijnemu. To JHWH jest obecnie jedynym królem dla psalmisty i to Bóg jako władca daje dobro i czyni dobrze. Dariusz I odwołuje się też do tradycji zoroastriańskiej w inskrypcji z Behistun, która upamiętnia jego zwycięstwo nad magiem Gaumatą. I choć tekst jest politycznym manifestem, to wykorzystanie elementów religijnych jest w nim częste, co obrazuje, jak bardzo religia i polityka spletały się w świecie starożytnym⁶⁹². W tej inskrypcji

⁶⁸⁷ S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 165.

⁶⁸⁸ Por. R.S. Salo, *Die jüdische Königsideologie*, s. 250.

⁶⁸⁹ Analizę tej części inskrypcji przeprowadza B. Lincoln, wskazując chociażby na wykorzystany w niej przymiotnik *najba* („dobry”), dzięki któremu Persja rozumiana jest nie tylko w perspektywie politycznej jako imperium, ale także jako pewna „estetyczna” i „etyczna” kategoria. Król wraz z darami przejmuje także boską odpowiedzialność za powierzone dary, por. tenże, *'Happiness for Mankind'*, s. 180-182.

⁶⁹⁰ M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 289.

⁶⁹¹ Por. B. Lincoln, *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, s. 230. W epoce sasanidzkiej termin „dobro” stał się częścią królewskiej tytulatury, M. Shenkar, *Aspects of Iconography of Ahura Mazda*, s. 200.

⁶⁹² Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 52. M.A. Soheil wskazuje, że to połączenie elementów religijno-politycznych wynikało z sytuacji, w jakiej znalazła się instytucja króla w epoce perskiej. Achemenidzi, chcąc utrzymać władzę, musieli liczyć się z oporem ze strony „starożytnych feudalnych organizacji”, por. tenże,

Dariusz I odnosi się do dualistycznej wizji starcia dobra i zła, którą przedstawia jako walkę sprawiedliwego z ludźmi kłamliwymi (DB I 39). Po tych militarnych zmaganiach i wygranej batalii z rebeliantem Dariusz I, dzięki łasce Ahuramazdy, mógł przystąpić jako sprawiedliwy do odbudowy świątyni, zniszczonej przez maga. Tę sprawiedliwość jako cechę wybrańca Bożego zachwala psalmista. Interesującym przykładem jest Ps 18,21.25: „Pan nagradza moją sprawiedliwość, odpłaca mi według czystości rąk moich”. Dzięki sprawiedliwości, jaką wykazuje się Dawid, JHWH błogosławi mu, podobnie jak uczynił Ahuramazda Dariuszowi. Perski król otrzymuje błogosławieństwo, bowiem wykazał się cechami odpowiednimi dla sprawiedliwego władcy, kiedy nie okazał słabości i nie oddał się kłamstwu (DB IV 63-66). Tak i Dawid jest tym, który jako sprawiedliwy otrzymuje wsparcie od JHWH.

g. Podsumowanie

Wyżej przedstawiona analiza komparatystyczna danych dotyczących religii perskiej i religii starożytnych Izraelitów pozwala spojrzeć na punkty styeczne tych systemów religijnych. Pojawiają się one nie tylko w przypadku praktyk kultowych, lecz także w odniesieniu do sposobu prowadzenia polityki. Także ta dziedzina życia ludzkiego wymagała, by bóstwo obdarowało panującego swoim błogosławieństwem, co miało oznaczać dobitnie boską legitymizację rządów danej dynastii. Wykazanie punktów styecznych, pewnych elementów, które w religijnych systemach cechuje podobna wartość, pozwala mniemać, że istnieje między nimi jakaś zależność. Mając w pamięci próby datowania powstania bądź redakcji tekstów biblijnych, w tym przypadku Księgi Psalmów, można zasugerować, że autorzy biblijni inspirowali się religią perską. Powody ku temu widoczne są powyżej, a kontekst geopolityczny, w jakim przyszło działać autorom biblijnym, powoduje, że staje się to bardzo prawdopodobne.

The Concept of Monument in Achaemenid Empire, s. 133. Opinia ta wydaje się być uzasadniona, zważywszy chociażby na przyczyny zmian na tronie królewskim w epoce nowobabilońskiej.

2. Juda w VI-IV w.

W tym punkcie omawiam sytuację demograficzną i administracyjną w Judzie/Jehud w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej. Czynię to, by zbadać, czy możliwe były prace redakcyjne nad Księgą Psalmów właśnie na tych terenach. Oczywiście, analiza ta nie pretenduje do miana ostatecznej wizji sytuacji społeczno-politycznej w Judzie/Jehud, a co za tym idzie – nie można wprost stwierdzić, które teksty psalmów powstały właśnie tutaj. Istnieją jednak przesłanki, które wspierają moje przekonanie o pisarskiej działalności autorów biblijnych w Judzie/Jehud. Daję temu wyraz wskazując na dwa zasadnicze elementy życia w tej prowincji: kwestię demografii, dyskutując tym samym z mitem „pustej ziemi” oraz na system administracyjny, co dowodzi, iż, pomimo agrarnego charakteru społeczeństwa judzkiego, przebywały w tym regionie elity, wśród których znaleźć mogli się rojaliści, optujący za przywróceniem władzy dynastii Dawidowej.

a. Zasiedlenie i administracja Judy w epoce nowobabilońskiej

Mit o pustej ziemi często determinował myślenie badaczy o Judzie pod panowaniem babilońskim, a co za tym idzie, więcej wiary dawano biblijnym danym niż innym wytłumaczeniom. Dopiero badania archeologiczne pozwoliły na gruntowne przeformułowanie wcześniejszych hipotez, postawienia nowych pytań i otwarcia wielu perspektyw badawczych, a „prawie każdy archeolog podkreśla, że mieszkali tam [w Judzie, AJ] ludzie”⁶⁹³. Dowody wskazują na kilka istotnych spraw charakterystycznych dla przywołanego okresu. Po pierwsze, okazuje się, że nie wszystkie ośrodki miejskie na terytorium Judy zostały zniszczone podczas przemarszu wojsk babilońskich⁶⁹⁴. Zniszczenia widoczne są przede wszystkim w miastach

⁶⁹³ A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 184.

⁶⁹⁴ Należą do nich głównie ośrodki położone na północ od Jerozolimy, gdzie doszło do zmiany stylu zasiedlenia z miejskiego na wiejski, A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, s. 548; O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah during the Persian Period and the Settlement History of the District System*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M.L. Miller, E.B. Zvi, G.N. Knoppers, s. 237.

Na Bliskim Wschodzie dotkliwie ucierpiał jedynie Aszkelon, którego władca nie złożył hołdu babilońskiemu królowi, co doprowadziło do zniszczenia tego miasta. Prawdopodobnie odmowa złożenia hołdu wynikała z wcześniejszych zależności Aszkelonu od Egiptu i bliskiej odległości miasta do granic z Egiptem, por. O. Lipschits, *The Fall and Rise Jerusalem*, s. 40; O. Lipschits, *The Long Seventh Century BCE: Archaeological and Historical Perspective*, w: *The Last Century of Judah. The Seventh Century BCE in Archaeological, Historical, and Biblical Perspectives*, s. 30. Jednym z powodów, dla których Aszkelon został zburzony przez babilońskiego władcę był stacjonujący tam garnizon egipski, por. A. Fantalkin, *In Defense of Nebuchadnezzar II the Warrior*, *AF* 44/2 (2017), s. 202. Przykład nieodpowiedniego prowadzenia polityki zagranicznej wpłynął na sąsiadujące miasta, których władcy ulegli babilońskiej presji, O. Lipschits, *Nebuchadnezzar's Policy in 'Hattuland' and the Fate of the Kingdom of Judah*, *UF* 30 (1999), s. 470-471. Odbudowa Aszkelonu rozpoczęła się dopiero wraz z początkiem panowania perskiego w tym regionie, por. P.A. Beaulieu, *Judah in the Shadow of Babylon*, s. 8. Zdaniem A. Fausta jest to dowód na to, że Babilończykom nie zależało na szybkiej reorganizacji Judy i zniszczonych ośrodków na wybrzeżu Morza Śródziemnego, co może sugerować, że nie było kontynuacji zasiedlenia Judy w okresie niewoli babilońskiej, por. tenże, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 190.

położonych wzdłuż granicy z imperium oraz na drogach prowadzących do stolicy⁶⁹⁵. Drugą kwestią jest fakt, że najazd babiloński mógł spowodować jedynie pewne przerwy w zasiedleniu niektórych miejsc, gdzie po odejściu części babilońskich garnizonów powrócili ludzie i doprowadzili do poprawy demograficznej w określonych rejonach⁶⁹⁶. Kolejnym elementem jest powiązanie wskaźników demograficznych ze społeczną potrzebą działalności autorów biblijnych. Nie wszystkie teksty biblijne musiały powstać poza granicami Judy, a część z nich może być świadectwem okresu niewoli babilońskiej, widzianej z perspektywy mieszkańców tego regionu. Ci, którzy pozostali w Judzie, nawet będąc pod wpływami dynastii chaldejskiej, jedli, pili i pracowali, co oznacza, że pozostawili po sobie świadectwa kultury materialnej. Wydaje się też niemożliwe, by z dnia na dzień zrezygnowali oni z kultu religijnego, co prowokuje do postawienia pytań o sposób jego organizacji. Rolę ośrodka administracyjnego po Jerozolimie przejmuje w tym okresie Mizpa, jednak brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o miejsce, w którym praktykowany był oficjalny kult.

Wyjaśnienie sytuacji politycznej i zobrazowanie stosunków, jakie panowały w Judzie w okresie niewoli, jest trudne z racji małej liczby świadectw archeologicznych i źródeł pisanych. Te drugie ograniczają się do przekazów zawartych w Drugiej Księdze Królewskiej i w Księdze Jeremiasza, a brak danych pisanych przez członków administracji babilońskiej jest dla obecnych badań sporym utrudnieniem⁶⁹⁷. Według autora 2 Krl Nabuchodonozor mianował zarządcą Judy Godoliasza (2 Krl 25,22). Nie używa jednak w odniesieniu do piastowanej przez Godoliasza funkcji terminu מִשְׁפָּט, „zarządca”, co stało się dla niektórych badaczy podstawą do twierdzeń o zależności Judy od Samarii w epoce nowobabilońskiej, a sytuacja ta miała ulec zmianie wraz z nadejściem panowania perskiego⁶⁹⁸. Apel Godoliasza, skierowany do przybyłej do Mizpa delegacji, może oznaczać, że był odpowiedzialny za pobór podatków (zob. Jr 40,10). Zdaje się też, że Godoliasz nie został przez autora biblijnego określony jako „zarządca”,

⁶⁹⁵ O. Lipschits, *The Rural Settlement in Judah in the Sixth Century B.C.E.: A Rejoinder*, PEQ 136/2 (2004), s. 99. Faust przywołuje opinię, jakoby tereny Beniamina nie zostały zniszczone przez Babilończyków, gdyż zostały szybko zaanektowane i nie istniała potrzeba zbrojnego przemarszu przez północną Judę, por. tenże, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 209; R. Hobson, *Jeremiah 41 and the Ammonite Alliance*, JHS 10 (2011), s. 6; O. Lipschits, *The History of the Benjamite Region Under Babylonian Rule*, TA 26 (1999), s. 155-190. Być może osadzenie Godoliasza w Mizpie i akcja zorganizowana przez Izmaela potwierdzają te przypuszczenia. Z drugiej jednak strony Babilończycy kierowali się do stolic lub najważniejszych ośrodków miejskich podbijanych ludów, stąd wydaje się zbędne niszczenie także pomniejszych ośrodków (o ile nie odnotowano tam wcześniej ruchu oporu).

⁶⁹⁶ Por. I. Finkelstein, *Jerusalem and Judah 600-200 BCE*, s. 7.

⁶⁹⁷ Więcej szczęścia mają badacze skupiający się na historii Judy w okresie nowoasyryjskim, bowiem posiadają oni dobrze poświadczane teksty administracyjne, por. A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 196.

⁶⁹⁸ B. Becking, *From David to Gedaliah*, s. 157-158.

bowiem na dworze królewskim w Babilonie przebywał jeszcze Jechoniasz, „król-zakładnik”⁶⁹⁹. Juda, będąca dotychczas nominalnie królestwem, nie została jeszcze przekształcona w prowincję⁷⁰⁰, a to może sugerować kontynuację polityki administracyjnej, jaką wcześniej prowadzili Asyryjczycy⁷⁰¹. Uzasadnionym jest, wobec tego, brak użycia odpowiedniej nomenklatury administracyjnej pod adresem Godoliasza. Poprzez taki zabieg mógł wskazywać na niewystarczalność pozycji piastowanej przez Godoliasza i próby przywrócenia w niedalekim czasie rządów dynastii Dawidowej. W oparciu o źródła pozabiblijne rekonstrukcja procesów administracyjnych przeprowadzanych w Judzie w okresie nowobabilońskim skazana jest na porażkę, bowiem takowych najzwyczajniej brakuje⁷⁰².

Badania archeologiczne wskazują na różną skalę zasiedlenia terenów Judy w epoce nowobabilońskiej. Podczas gdy w jej południowej części doszło do znacznego spadku zasiedlenia, które graniczyło z całkowitym porzuceniem tych terenów, tak w centralnej części poziom zasiedlenia nie zmniejszył się tak drastycznie. Z kolei na północy poziom zasiedlenia znacznie wzrósł, a niektóre dane podają, że mogło dojść do wzrostu nawet o 60%⁷⁰³. Archeologiczne świadectwa wspierają w tym względzie przekaz biblijny⁷⁰⁴. Za sprawą działań militarnych podejmowanych przez Babilończyków populacja Judy skoncentrowana była głównie w wiejskich ośrodkach⁷⁰⁵. Nie doszło do znacznego zagęszczenia populacji w większych ośrodkach także w okresie perskim, nawet wtedy, gdy Jerozolima zyskiwała status najważniejszego ośrodka⁷⁰⁶. Rozwój zauważalny jest na terenach na południe od tego ośrodka miejskiego, wokół Betlejem, Tekoa i Bet Zur⁷⁰⁷. Babilończycy, pomimo przejęcia systemu administracyjnego z czasów dominacji asyryjskiej, nie prowadzili identycznej polityki

⁶⁹⁹ Blenkinsopp przywołuje opinię popularną wśród badaczy, wedle której to Godoliasz mógł być królem marionetkowym, por. tenże, *Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 629.

⁷⁰⁰ D.S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 105.

⁷⁰¹ J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 483.

⁷⁰² J. Blenkinsopp, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 93-107.

⁷⁰³ H.M. Barstad, *After the „Myth of the Empty Land”: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 9

⁷⁰⁴ B. Oded, *Where Is the “Myth of the Empty Land? History versus Myth*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 66.

⁷⁰⁵ A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 21.

⁷⁰⁶ O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem*, s. 190; *The Babylonian Period in Judah: In Search of the Half Full Cup*, JHS 7/2 (2007), s. 45. O wcześniejszym statusie Jerozolimy świadczy liczba odnalezionych na jej terenie inskrypcji *lmlk* (ponad 275), por. W.G. Dever, *Beyond the Texts. An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah*, s. 551.

⁷⁰⁷ O. Lipschits, *Nebuchadrezzar’s Policy in ‘Hattu-Land’*, s. 481-482; tenże, *The Rural Settlement in Judah*, s. 99.

względem podbitych rejonów⁷⁰⁸. Nie zasiedlili oni podbitej Judy, osadzając tam ludność z innych obszarów imperium⁷⁰⁹. Strefa buforowa pomiędzy Babilonią a Egiptem musiała znajdować się nieco dalej na południe, skoro tereny te nie zostały wzmocnione w trakcie akcji przesiedleń⁷¹⁰.

Zdaje się, że Juda nie została doszczętnie zniszczona przez Nabuchodonozora, gdyż pełniła ważną rolę w ekspansywnej polityce nowobabilońskiej⁷¹¹. Stanowiła ona strefę buforową pomiędzy Mezopotamią a Egiptem. Co prawda, część dróg łączących Afrykę i Azję przechodziła również przez tereny zamieszkałe przez Arabów i Edomitów⁷¹², jednak Judejczycy posiadali jeszcze jeden silny atut. Było to społeczeństwo agrarne, co umożliwiało babilońskim kontyngentom na szybkie uzyskanie materialnego wsparcia w przypadku możliwej wyprawy militarnej przeciwko Egiptowi⁷¹³. Przyjmuje się czasem, że produkcja żywności mogła być wyższa niż zapotrzebowanie lokalnej społeczności⁷¹⁴.

⁷⁰⁸ Różnica zauważalna jest również w stopniu kontynuacji zasiedlenia Judy w VII i w VI w., kiedy dla okresu po inwazji Sennacheryba kontynuacja ta wygląda na trwalszą, por. A. Faust, *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuation in Judah from the Late Iron Age to the Hellenistic Period and the Archaeology of Persian-Period Yehud*, w: *A Time of Change. Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin, s. 48-49.

⁷⁰⁹ T.R. Hobbs, *2 Kings*, s. 366; M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Commentary*, s. 327; D.S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 111.

⁷¹⁰ Prawdopodobnie ważniejszy dla militarnych działań perskich wymierzonych w Egipt był Edom niż Jehud, por. I. Stern, *The Population of Persian-Period Idumea According to Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis*, w: *A Time of Change. Judah and Its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin, s. 236-237. Ta sytuacja zmieniła się w IV w., kiedy Egipt wywalczył niezależność od Persów, a południowa granica Jehud wymagała wzmocnienia, por. P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 163; A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage*, s. 10.

⁷¹¹ H.M. Barstad, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah During the 'Exilic' Period*, s. 67-68.

⁷¹² Egipt z Bliskim Wschodem łączyły dwa ważne szlaki handlowe. Jeden rozpoczynał się w delcie Nilu i biegł wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego, a drugi swój początek brał w okolicach Zatoki Aqaba i biegł przez tereny Edomu, Moabu, Ammonu i Gileadu, por. J. Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period. The Relationship between Temple and Agriculture in the Book of Haggai*, s. 54.

⁷¹³ J. Middlemas twierdzi jednak, że to dopiero polityka Persów doprowadziła do ruralizacji społeczeństwa judzkiego, por. też, *The Troubles of Templeless Judah*, s. 47-48. Z jej oceną sytuacji dyskutuje A. Faust, por. tenże, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 66-67.

⁷¹⁴ H.M. Barstad, *After the „Myth of the Empty Land”*, s. 10.

b. Zasiedlenie i administracja Jehud⁷¹⁵ w epoce perskiej

Dostępne dane dotyczące perskiej prowincji Jehud są nadal nieliczne, a wiedzę o tym okresie czerpiemy zarówno ze źródeł biblijnych⁷¹⁶, jak i np. aramejskich ostraków⁷¹⁷ lub dokumentów z Wadi Daliyeh⁷¹⁸. Świadczenia archeologiczne z tego okresu są naprawdę rzadkie⁷¹⁹. Brak wystarczającej liczby źródeł⁷²⁰, jest częstym powodem trudności w zrozumieniu i poznaniu sytuacji polityczno-społecznej w perskiej prowincji Jehud. Już problem z przynależnością prowincji do satrapii wymaga rozpatrzenia w osobnej dysertacji⁷²¹.

Persowie przejęli w całości system administracyjny, jaki zastali na Bliskim Wschodzie, korzystając z wcześniejszych administracyjnych struktur wprowadzonych przez Asyryjczyków i Babilończyków⁷²². Działanie administracji imperialnej wobec ludności prowincji oraz brak

⁷¹⁵ O pochodzeniu nazwy „Jehud” zob. J. Naveh, *Hebrew and Aramaic in the Persian Period*, CHJ I, s. 128-129; O. Lipschits, D.S. Vanderhooff, *The Yehud Stamps Impressions. A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, s. 74-76.

⁷¹⁶ Jeszcze na początku XXI w. słychać było w środowisku głosy o niedocenieniu wartości historycznej okresu perskiego, co skutkowało znikomą ilością publikacji lub całkowitym pomijaniem tego czasu, por. A. Faust, *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah from the Late Iron Age to the Hellenistic Period and the Archaeology of Persian-Period Yehud*, w: *A Time of Change. Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin s. 23-26. Temu trendowi sprzyja na pewno znikoma liczba świadectw. Ich ogólną charakterystykę przedstawia D. Edelman, *Apples and Oranges: Textual and Archaeological Evidence for Reconstructing the History of Yehud in the Persian Period*, w: *Cogress Volume Helsinki 2010*, red. M. Nissinen, s. 133.

⁷¹⁷ A. Lemaire, *The Idumean Ostraca as Evidence of Local Imperial Administration*, w: *Die Verwaltung im Achämenidenreich*, red. B. Jacobus, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper, s. 469.

⁷¹⁸ Zob. J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Leiden: Brill 2007; D.M. Gropp, *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*, Oxford: Clarendon Press 2001.

⁷¹⁹ Przykładem mogą być perskie złote monety, które należą do rzadkich odkryć na terenie Palestyny, por. P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 103.

⁷²⁰ Por. A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 124.

⁷²¹ Przegląd hipotez i zebranych dotąd faktów na temat satrapii *Eber Nahara* (עבר-נהרה) przedstawiają J. Elayi, J. Sapin, *Beyond the River. New Perspectives on Transeuphratene*, s. 17-19. W ogólnej opinii badaczy utrzymuje się przekonanie, że do rozdzielenia satrapii Babilonii i *Eber Nahara* doszło za panowania Kserksesa, por. K. Kleber, *Administration in Babylonia*, w: *Die Verwaltung im Achämenidenreich. Imperiale Munster und Strukturen. Administration in the Achaemenid Empire. Tracing the Imperial Signature. Aktes des 6. Internationalen Kolloquiums zum Thema «Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen» aus Anlass der 80-Jahr-Feier der Entdeckung des Festungsarchivs von Persepolis, Laundgut Castelen bei Basel, 14-17, Mai 2013*, red. B. Jacobs, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper s. 702.

⁷²² B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel. A Concise History of Ancient Israel. From the Beginnings Through the Hellenistic Era*, s. 78; O. Lipschits, *Jerusalem Between Two Periods of Greatness*, s. 168; D.S. Vanderhooff, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 90-91; J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 30; E. Stern, *New Evidence on the Administrative Division of Palestine in the Persian Period*, w: *Achaemenid History IV. Centre and Periphery. Proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop*, red. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, s. 221. Podobnie mogło być też z granicami prowincji, choć to temat wciąż mocno dyskutowany, por. D. Edelman, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, w: *A Time of Change. Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin s. 52; J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 24. Interesująca była zwłaszcza kwestia możliwej zależności Jehud (lub jej części) od Samarii, co mogło mieć miejsce we wczesnym okresie perskim. Twórcą tej hipotezy był A. Alt, a zyskała ona spore poparcie wśród uczonych, por. J. Kessler, *Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period*, s. 138. Cześć badaczy wskazywała na pełną niezależność Judy od Samarii w okresie babilońskim, a taka sytuacja utrzymała się także w okresie perskim. Niektórzy byli jednak skłonni przyznać rację twierdzeniu, jakoby Juda uzyskała niezależność dopiero po 485 r., por. C.E. Carter,

silnej ingerencji w życie kulturalne i religijne mieszkańców, pozwala stwierdzić, że poszczególne satrapie i prowincje funkcjonowały jako półautonomiczne części większego systemu państwowego, jakim było perskie imperium⁷²³. Perska administracja nie zastępowała zawsze w pełni lokalnych rządów⁷²⁴. Persowie wprowadzali również własne innowacje, chociażby system szlaków komunikacyjnych, podzielony na odcinki, na których znajdowały się specjalne miejsca postoju dla podróżujących⁷²⁵. Utrzymanie prowincji Jehud było ważne ze względu na przebiegającą opodal Via Maris, prowadzącą do Egiptu, co dla sytuacji geopolitycznej było kluczowe⁷²⁶. Innowacje wprowadzane były nie tylko w systemie organizacji administracyjnej imperium, lecz także w sferze kultowej⁷²⁷.

Perska administracja angażowała się w rozwój Jehud. Z badań nad poziomem zasiedlenia w prowincji wynika, że około 30% nowych osad z okresu perskiego zostało założonych w miejscach, gdzie wcześniej takowe nie istniały⁷²⁸. Równocześnie odnotowuje się kontynuację zasiedlenia względem stanu z okresu żelaza (aż 70% osad)⁷²⁹. Zasiedlenie nowych terenów wymagało sporego nakładu sił i środków, czemu mogła nie sprostać społeczność borykająca się ze skutkami zniszczeń 586 r., stąd pojawiają się wśród badaczy opinie o perskim

The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study, s. 44-51. Dla Cartera argumentem na niezależność Jehud od Samarii jest liczne występowanie monet wśród artefaktów archeologicznych z terenów tej pierwszej. Ponadto, zauważalne są różnice między tym motywami pojawiającymi się na monetach z Jehud i z Samarii, por. tenże, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 279-280. Niemniej jednak wiadomo, że prowincja Jehud miała skąpe rozmiary, o czym świadczyć może brak odkrytych dotąd inskrypcji na południe od Ramat Rachel, por. I. Finkelstein, *Jerusalem and Judah 600-200 BCE.*, s. 7.

O możliwym przebiegu granic poszczególnych dystryktów w ramach perskiej prowincji Jehud pisze O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah*, s. 242-255; a także C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, 102-103.

⁷²³ P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 83-84; A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine*, s. 8; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 132. M. Dandamayev stwierdza wprost, że perskie imperium w całej swojej historii nie stanowiło monolitu, por. tenże, *Achaemenid Imperial Policies*, s. 270.

⁷²⁴ D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 39-40.

⁷²⁵ M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 4; D. Edelman, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, s. 61; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 88-89; D.F. Graf, *The Persian Royal Road System*, w: *Achaemenid History VIII. Continuity and Change. Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop April 6-8, 1990 – An Arbor, Michigan*, red. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, M. Cool Root, s. 167-189.

⁷²⁶ Por. O. Lipschits, *Achaemenid Imperial Policy, Settlement Process in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming s. 26.

⁷²⁷ Jednym z przykładów takiej nowości jest kult posągu Dariusza I w świątyni Ebabbar w Sippar. Persowie włączyli również królową do grona odbiorców świątynnych ofiar. Za ich sprawą doszło też do włączenia kultu Sina Niebios w praktyki religijne w świątyniach w Sippar i w Uruk, C. Waerzeggers, *Babylonian Kingship in the Persian Period: Performance and Reception*, w: *Exile and Return: The Babylonian Context*, red. J. Stöckl, C. Waerzeggers, s. 198.

⁷²⁸ N. Shalom, O. Lipschits, N. Shatil, Y. Gadot, *Judah in the Early Hellenistic Period: An Archaeological Perspective*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, s. 67.

⁷²⁹ N. Shalom i in., *Judah in the Early Hellenistic Period*, s. 66.

wspieraniu w realizowaniu projektów nowego zasiedlenia w granicach Jehud⁷³⁰. Wobec tego, jeśli istniała ingerencja perskiej administracji w rozwój zasiedlenia w Jehud, to musiały istnieć też szlaki drogowe, którymi do nowych siedzib można było się dostać. Nie jest też wykluczone, że Persowie posiadali większą kontrolę i świadomość tego, co dzieje się w Jehud, niż można przypuszczać, opierając się na materiale archeologicznym. Zdaje się, że rozwój Jehud zależny był głównie od potrzeb perskiego hegemonu. Działo się tak prawdopodobnie w IV w., kiedy Persja utraciła Egipt, by później szybko go odzyskać. Wspieranie armii perskiej było wtedy jednym z najważniejszych zadań, z jakim zmierzyć musiała się populacja Jehud, co ma też swoje odbicie w pozostałościach z tego okresu⁷³¹.

Już na przełomie VI i V w. mogło dojść do reorganizacji w dystrybucji dóbr znajdujących się na terenie Jehud, czego skutkiem było zwiększenie zasiedlenia w nowych miejscach, a przyczyną tego miała być reforma przeprowadzona przez Dariusza I. Do sytuacji takiej doszło wokół Nippur, skąd przeniesieni zostali dotychczasowi gospodarze, a na ich miejsce przybyli nowi, obcy pracownicy. Izolacja Nippur w VI i w V w. miała na celu wymianę siły roboczej oraz właścicieli ziemskich, będących pod wpływem administracji perskiej. Przypuszcza się, że podobna sytuacja mogła mieć miejsce w Jehud⁷³². Proces ten spowodował powstanie nowych osad, o których była mowa wcześniej. Takie działania perskiej administracji mogły napotkać na opór pośród tych, którzy przebywali dotąd w Jehud, nie oczekując raczej napływu obcych pracowników lub ziemskich właścicieli. Trudno obecnie o ostateczne ustalenia dotyczące asymilacji przybyłej do Jehud siły roboczej. Prawdopodobnie zetknięcie się dotychczasowych mieszkańców perskiej prowincji z siłą najemną przybyłą z nieznanymi miejsc mogło wywołać potrzebę wspólnej identyfikacji, pozostającej w opozycji do tej grupy. Stwarza to możliwość do identyfikacji poprzez religię i kulturę, a także tradycje monarchiczne i odniesienie się do postaci króla jako nadrzędnego dla kształtującej swoje podstawy wspólnoty. Biorąc pod uwagę rzadkie zaludnienie Jehud we wczesnym okresie perskim można wnioskować, że prowadzenie działań zmierzających do identyfikacji społecznej przypada na późniejszy okres.

Kto zatem mógł przybyć do Jehud we wczesnym okresie perskim? Zdaniem autorów biblijnych, Cyrus miał publicznie ogłosić dekret zezwalający Judejczykom na powrót do ziem, z których ich przodkowie zostali deportowani. Niestety, nie zachował się tekst tego edyktu

⁷³⁰ P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s.162; L.S. Fried, *Exploitation of Depopulated Land in Achaemenid Judah*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M.L. Miller, E.B. Zvi, G.N. Knoppers, s. 152-153; D. Edelman, *Apples and Oranges*, s. 139.

⁷³¹ P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 174; D. Edelman, *Apples and Oranges*, s. 140.

⁷³² L.S. Fried, *Exploitation of Depopulated Land in Achaemenid Judah*, s. 152-153.

i wątpić można w jego historyczność, a biblijny opis wielkiego powrotu jest pochodną przekazu o totalnej deportacji⁷³³. Wątpliwość tę potwierdzają badania archeologiczne, których wyniki przywołane zostały wcześniej, a świadczą one o tym, że we wczesnym okresie perskim nie nastąpił żaden nagły wzrost liczby mieszkańców prowincji Jehud. Trudno też wskazać na zasady, na podstawie których Judejczycy mieliby tłumnie powrócić z „niewoli”. Zresztą, przybycie części Judejczyków do Jehud, przedstawiane przez autorów biblijnych jako powrót z wygnania, jest tak naprawdę skutkiem polityki relokacji społeczeństw funkcjonujących w granicach imperium perskiego⁷³⁴. Wzmianka o dekrete Cyrusa stanowi podstawę dla autorów biblijnych dla uznania w Persach tych, którzy przychylnie odnoszą się do deportowanych wcześniej Judejczyków. Jest to zatem konstrukt teologiczny (bądź ideologiczny⁷³⁵), który wspomaga autorów biblijnych w legitymizowaniu Jerozolimy jako najważniejszego ośrodka kultowego w Jehud. Liczba repatriantów powracających z odległych krain nawet w przybliżeniu wydaje się być niemożliwa. Trudno też w pełni uzasadnić przeprowadzenie akcji relokacyjnych w okresie panowania Cyrusa⁷³⁶. Ich tłumny powrót do ziemi przodków wydaje się irracjonalny, skoro podczas rzekomego wygnania odnotowują czasy prosperity i być może nawet znacznego polepszenia warunków życia. Jeśli do Jehud miałyby powrócić grupa Hebrajczyków, to musieli oni tworzyć zwarty konglomerat i posiadać głęboką świadomość ich związku z ziemią judzką. Być może byli powodowani perskimi obietnicami o wyłączeniu z podatków, co zapewne zyskałoby posłuch wśród szerszej grupy repatriantów i bezpośrednio wpłynęło na ich decyzję o powrocie. Nie odnotowano jednak w historii okresu perskiego podobnego przypadku, stąd trudno mówić o prawdziwości takiej kolei zdarzeń⁷³⁷. Ponadto, Persowie, pozwalając na opuszczenie granic ich powiększonych obszarów wpływu, mogli znacznie nadszarpnąć swoją reputację i doprowadzić do niemałego załamania polityki wewnętrznej nowo objętych terenów.

⁷³³ L.L. Grabbe, *'They Shall Come Rejoicing Zion' – or Did They? The Settlement of Yehud in the Early Persian Period*, w: *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, red. G.N. Knoppers, L.L. Grabbe, s. 118; O. Lipschits, *Between Archaeology and Text: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period*, w: *Congress Volume Helsinki 2010*, red. M. Nissinen, s. 149; E.B. Zvi, *Social Memory among the Literati of Yehud*, s. 47; R.J. van der Spek, *Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods. A Comparison of Assyrian and Persian Policies of Subject Nations*, w: *Extraction and Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, red. W. Henkelman, C. Jones, M. Kozuh, C. Woods, s. 5. Wizję powrotu repatriantów ujął w odpowiednie słowa I. Finkelstein, pisząc, że był „to raczej strumyczek, niż powódź”, por. tenże, *Jerusalem and Judah 600-200 BCE.*, s. 9.

⁷³⁴ D. Edelman, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, s. 63.

⁷³⁵ T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, s. 167.

⁷³⁶ D. Edelman podaje, że taką politykę relokacji prowadził przede wszystkim Artakserkses I, por. też, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, s. 64.

⁷³⁷ T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, s. 168.

Powstaje pytanie, jak w tej sytuacji wyglądają tendencje monarchiczne, skoro część autorów biblijnych sugeruje, że to Cyrus, a nie potomek Dawida, odpowiedzialny jest za odbudowę świątyni i to dzięki jego decyzjom mogły zostać podjęte działania budowlane na terenie miasta (o których niczego nie wiemy). Być może wykorzystanie osoby Cyrusa miało posłużyć autorom biblijnym w uzyskaniu przychylności nieprzekonanej części elit do przywrócenia władzy dynastii Dawidowej. Wykorzystanie postaci władcy perskiego było dla niektórych pisarzy biblijnych istotne, zważywszy na możliwe trudności w szerzeniu agendy monarchicznej. Figura Cyrusa jako władcy została asymilowana do tekstów biblijnych przez tych autorów, którzy nie widzieli już szans na powrót do władzy potomków Dawida⁷³⁸. W tej grupie znajdują się Jeremiasz i DeuteroIzajasz, którzy przenieśli odpowiedzialność za budowę świątyni z potomków Dawida na perskiego króla⁷³⁹. Może to oznaczać istnienie wewnątrz grupy autorów biblijnych różnych stronnictw bądź opcji, wyrażanych w starożytnych tekstach⁷⁴⁰. Część z nich, znając konsekwencje niepowodzeń dynastycznych kieruje swoją uwagę na władcę perskiego, czyniąc z niego gwaranta nadchodzącej odbudowy świątyni, przy równoczesnym pominięciu troski o odnowienie dynastii Dawidowej. Ta sama grupa autorów mogła też działać stopniowo, wprowadzając najpierw Cyrusa jako postać zdolną przywrócić kult świątynny, po czym możliwy byłby powrót do idei przywrócenia władzy dynastii Dawidowej. Zważywszy na zapis na cylindrze Cyrusa (11.28-34) wydaje się też mało prawdopodobne, by przekaz Ezd 1,2-4 odpowiadał działaniom perskiej administracji – najpierw bowiem dochodzi do powrotu bóstwa do świątyni, a dopiero później kierują się do niej związane z nią społeczności⁷⁴¹. Cylinder Cyrusa nie zawiera informacji o całkowitej amnestii, co stoi w sprzeczności z przekazem biblijnym. Powrót do Jehud nie wymaga również, by cały proces nadzorował władca z dynastii Dawidowej, bowiem to administracja perska otrzymałaby to jako zadanie. Prawdopodobnie jest to przyczyna nikłego zainteresowania niektórych autorów biblijnych przywróceniem władzy dynastii Dawidowej, co zauważalne jest podczas lektury DeuteroIzajasza, a także historii wędrówki Abrahama z Mezopotamii do Kanaanu⁷⁴².

⁷³⁸ Napisanie o Cyrusie, że jest „figurą” chyba przystaje do tego, kim Cyrus dla autorów biblijnych był. E.B. Zvi słusznie zauważa, że świadomość tego władcy o wybraniu go przez JHWH jest żadna lub iluzoryczna, por. tenże, *Social Memory among the Literati of Yehud*, s. 149.

⁷³⁹ C.A. Newsom, *God's Other*, s. 316.

⁷⁴⁰ W istnienie takich stronnictw powątpiewa E.B. Zvi, wskazując, że prawdopodobny odsetek autorów biblijnych w Judzie był zbyt niski, by mogli się oni jeszcze dzielić na subgrupy, por. E.B. Zvi, *The Urban Center of Jerusalem*, s. 202.

⁷⁴¹ M. Boyce wskazuje, że tekst zamieszczony na cylindrze Cyrusa, musiał zostać zaakceptowany przez samego władcę, też, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 287.

⁷⁴² Por. J. Blenkinsopp, *Deutero-Isaiah and the Creator God*, s. 18.

Cyrus jako gwarant nadal jest zależny od JHWH. Narracja ta dominuje u DeuteroIzajasza, dla którego najważniejsze pozostają powrót Hebrajczyków z niewoli i odnowienie Jerozolimy wraz ze świątynią⁷⁴³. Wydaje się, że pisarze ci nie obrali tej samej linii interpretacji historii, co skrybowie babilońscy, skupieni wokół świątyni Esagil w Babilonie. Ci bowiem wybrali Cyrusa jako przykład stawiając go w opozycji do Nabonida, podkreślając przede wszystkim ułomności babilońskiego władcy, a mniej uwagi poświęcając perskiemu królowi⁷⁴⁴. Działalność drugiego ze stronnictw pisarzy hebrajskich skupiona mogła być wokół nadziei na odbudowę nie tylko świątynnego przybytku, ale także na przywrócenie blasku panującej w przeszłości dynastii Dawidowej. Występowanie różnic w poglądach wśród oczekujących na powrót do Jerozolimy i odnowienie świątyni/ludu/królestwa są możliwe, o czym świadczy brak pełnej korelacji w poglądach pomiędzy autorem sekcji Ez 40-48 a DeuteroIzajaszem. Różnica ta, mimo wspólnych dążeń i zamiarów, polega na sposobie odnowy i tego, co odnawiane ma być⁷⁴⁵. Poza tym, tendencje za przywróceniem władzy monarchicznej nie musiały współgrać z dążeniami do odbudowy świątyni. Dawid przedstawiany jest przecież jako inicjator kultu, a nie fundator świątyni⁷⁴⁶. Wobec tego, nawet wtedy, gdy świątynia fizycznie nie istniała (mogła istnieć w pamięci Judejczyków/Hebrajczyków), nadal funkcjonowała pamięć o Dawidzie, co umożliwiało zaistnienie tendencji monarchicznych⁷⁴⁷.

Z powyższego punktu wysnuć można następujące wnioski. Po pierwsze, co odnosi się do zasiedlenia Judy/Jehud, to wydaje się prawdopodobne, że na tym terenie funkcjonowali w okresie perskim autorzy biblijni. Mieli oni ku temu sposobność, bowiem najazd babiloński nie spowodował całkowitego załamania się sytuacji społecznej w tym rejonie. Widoczne jest to w zasiedleniu Judy/Jehud w epoce perskiej. Po drugie, co dotyczy już kwestii

⁷⁴³ P.R. Bedford, *Temple Restoration in the Early Achaemenid Judah*, s. 75.

⁷⁴⁴ C. Waerzeggers, *Babylonian Kingship in the Persian Period*, s. 222. Cyrus nie musiał być też wzorem władcy dla pisarzy ze świątyni Esagil. Autor „Kroniki Nabonida” używa pod adresem Cyrusa anachronicznego tytułu „król Elamu”, a jego użycie kieruje uwagę na odwiecznego wroga Babilonu, czyli Elam. Prowadzi to do stwierdzenia, że w wyrażeniu tym przejawiają się antyperskie sentymenty, por. C. Waerzeggers, *Facts, Propaganda, or History? Shaping Political Memory in the Nabonidus Chronicle*, w: *Political Memory in and after Persian Empire*, red. J.M. Silvermann, C. Waerzeggers, s. 104-105.

⁷⁴⁵ Por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 100; P.R. Bedford, *Temple Restoration in the Early Achaemenid Judah*, s. 82. Być może różnice te wynikają z faktu, że DtrIz i Ez reprezentują dwie grupy repatriantów, którzy dostali się do Babilonii w różnym czasie.

⁷⁴⁶ Być może racje ma tu E.B. Zvi, kiedy pisze o „mozaikacji” postaci Dawida. Dawid nie mógł zbudować świątyni, podobnie jak Mojżesz nie mógł wejść do ziemi obiecanej, por. tenże, *Social Memory among the Literati of Yehud*, s. 325. Ich niemożność ma swój cel, bo to Izrael wchodzi do ziemi obiecanej, kiedy powraca z wygnania oraz odbuduje świątynię, kiedy przejmie przeznaczone mu dobro w postaci ziemi.

⁷⁴⁷ Dawid, podobnie jak i inni bohaterowie historii Izraela, stają się miejscem pamięci dla pisarzy biblijnych, por. E.B. Zvi, *Social Memory among the Literati of Yehud*, s. 63. To ważne spostrzeżenie, bo często wymyka się ono spod uwagi badaczy, którzy niejednokrotnie dopatrują się w przedstawianej przez autorów biblijnych geografii dowodów na jakieś wydarzenie historyczne (np. wyjście z Egiptu).

administracyjnych, to pojawiają się rozliczne problemy z wyjaśnieniem sposobu, w jakim procesy administracyjne mogły przebiegać w Judzie/Jehud w tym czasie. W tekstach biblijnych przebijają się informacje o dyskusji wokół kwestii monarchii i tego, jaką formę rządów w tej perskiej prowincji należy wprowadzić. Ta perspektywa powoduje, że jest wysoce prawdopodobne, że działanie elit judzkich wpływało na tendencje monarchiczne.

3. Ośrodki administracyjne w Judzie/Jehud (Jerozolima, Mizpa, Betel, Gibeon, Ramat Rachel)⁷⁴⁸

W tej części pracy przedstawiam poszczególne ośrodki miejskie w Judzie/Jehud, które w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej funkcjonowały jako ośrodki administracyjne. W ośrodkach tych mogły być spisywane i/lub redagowane teksty biblijne, być może także teksty psalmów. Być może któryś z tych ośrodków był miejscem działalności autorów biblijnych, optujących za przywróceniem władzy dynastii Dawidowej. Odwołuję się w tej części pracy nie tylko do badań historycznych i archeologicznych, lecz analizuję również niektóre z przedstawionych na kartach tekstów biblijnych wydarzenia, które mogą przybliżyć do odpowiedzi o możliwe funkcjonowanie rojalistów we wzmiankowanych ośrodkach.

Zasiedlenie regionu w VI-IV w. było kontynuowane, choć zmiany w kulturze materialnej nie są zawsze aż tak widoczne⁷⁴⁹. Te dokonywały się stopniowo i archeolodzy borykają się z poważnymi trudnościami we wskazywaniu kryteriów, dzięki którym można odróżnić materiał archeologiczny z okresu babilońskiego od tego, który pochodzi z okresu perskiego⁷⁵⁰. Kontynuacja w kulturze materialnej z okresu babilońskiego potwierdzona została już poprzez odkrycia archeologiczne, a zmiany w niej dokonywały się powoli, choć niektóre dane potrafią być zaskakujące⁷⁵¹. Brak większych zmian w kulturze materialnej zauważalny jest już nie tylko

⁷⁴⁸ Wzmiankowane są tu najważniejsze ośrodki w prowincji Jehud. Wybór wydawać się może nieco intuicyjny, jednak trudno sobie wyobrazić ożywione działania nad przywróceniem dynastycznej władzy w ośrodkach wiejskich. Listę ośrodków miejskich i wiejskich, wspomnianych przez Ezdrasza i Nehemiasza, których wyliczenia pozwalają na rekonstrukcję prawdopodobnej granicy prowincji Jehud, a także propozycje te same rekonstrukcji, zamieszcza L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 135-140.

⁷⁴⁹ Kontynuacja zasiedlenia wokół Jerozolimy dotyczy jedynie trzech z dwudziestu dwóch miejsc, por. A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 44.

⁷⁵⁰ H.M. Barstad, *The myth of the Empty Land*, s. 137; C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 53.

⁷⁵¹ Zdumiewać może fakt znikoma liczba komnat grobowych z okresu perskiego, które były typowe dla schyłkowego okresu żelaza, por. A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 96-98. Być może brak kontynuacji w zakresie budowania komnat grobowych wynika z tego, że były one stosowane tylko przez część społeczeństwa judzkiego, którą określić można jako klasę średnią lub wyższą. Ta, z racji działań podejmowanych przez Babilończyków, nie była tak liczna na terenach Judy w okresie perskim, a wraz z upływem czasu mogła wykorzystywać już inne sposoby grzebania zmarłych.

między tym, co pochodzi z okresów babilońskiego i perskiego⁷⁵², lecz także z wcześniejszego, asyryjskiego⁷⁵³. Babilońska inwazja doprowadziła do przejścia z osadnictwa miejskiego do wiejskiego, co kontynuowane (a wręcz nasilone⁷⁵⁴) było w okresie perskim. Widoczny jest rozwój osiedli w regionie Beniamina i na obszarze pomiędzy Betlejem i Bet Zur⁷⁵⁵. W niektórych wcześniej zamieszkiwanych ośrodkach nie odnotowuje się zasiedlenia w czasach perskich. Są to dolina Jordanu, region północnego Negewu i południowa część Szefeli⁷⁵⁶. Najbardziej stabilnym miejscem pod względem osadnictwa jest wspomniane już Bet Zur⁷⁵⁷. Faktem jest, że poziom zasiedlenia dla całej Judy znacznie zmalał w okresie perskim względem tego, co odnotowuje się w okresie babilońskim⁷⁵⁸. Każdy ze wzmiankowanych ośrodków pełnił też w swoim czasie różne funkcje: Mizpa funkcjonowała jako siedziba władz prowincji, które po jakimś czasie przeniosły się do Ramat Rachel; Ramat Rachel stanowiło siedzibę władz prowincji; z kolei Jerozolima odzyskiwała status najważniejszego ośrodka kultowego w regionie, by stać się wreszcie kluczowym ośrodkiem miejskim w Jehud⁷⁵⁹.

Charakter kultury materialnej w okresie perskim nie zmienił się drastycznie względem tego, co znane jest z epoki żelaza i z okresu nowobabilońskiego⁷⁶⁰. Zmieniła się za to demografia: zagęszczenie osiedlenia w okresie perskim zmniejszyło się względem tego, co zaobserwować można w VII i w VI w. Poprawa sytuacji demograficznej przypada na późny okres perski i na okres hellenistyczny⁷⁶¹. Niski stopień zaludnienia perskiej prowincji Jehud nie wynika

⁷⁵² O. Lipschits, *The Babylonian Period in Judah*, s. 47; tenże, *The Long Seventh Century*, s. 15; A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine*, s. 24.

⁷⁵³ Wspomnieć należy o tym, iż Babilończycy po pokonaniu Asyryjczyków przejęli chociażby używane wcześniej budynki administracyjne, por. P.A. Beaulieu, *Judah in the Shadow of Babylon*, s. 7.

Zaproponowany przez Cartera podział okresu perskiego jest często odrzucany jako sztuczny, bowiem trudno o rozróżnienie chociażby ceramiki z okresu wczesnego perskiego od tej pochodzącej z późnego okresu perskiego, por. D. Edelman, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, s. 53; P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 161.

⁷⁵⁴ Por. C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 231.

⁷⁵⁵ O. Lipschits, *The Rural Settlement in Judah*, s. 100. Wyliczyć można 27 nowych miejsc osadniczych w regionie Beniamina w okresie perskim, por. D. Edelman, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, s. 57.

⁷⁵⁶ O. Lipschits, *The Rural Settlement in Judah*, s. 102; P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 81.

⁷⁵⁷ O. Lipschits, *The Rural Settlement in Judah*, s. 103. Dla regionu wokół Bet Zur zmiany zasiedlenia od okresu żelaza przez okres perski były nieznaczne, por. A. Faust, *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuation in Judah*, s. 31. Wokół Bet Zur skupione są pozostałości po osiedleniu, które rozpoczęły się jeszcze w okresie monarchicznym i trwały nieprzerwanie aż do czasów perskich, por. D. Edelman, *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, s. 57.

⁷⁵⁸ A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 106.

⁷⁵⁹ O. Lipschits, *The Rural Economy in Judah*, s. 256-257.

⁷⁶⁰ J.R. Zorn, *The View from Mizpah: Tell en-Nasbeh, Judah, the Sixth Century BCE, and the Formation of the Bible Text*, w: *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli

⁷⁶¹ Występuje zgoda co do tego, że poziom zaludnienia Judy w okresie greckim był podobny do tego z okresu babilońskiego, kiedy to w czasach perskich wynosił on około 30-35 % wartości wyniku z okresu żelaza, a podawana w przybliżeniu liczba mieszkańców prowincji jest podobna, por. O. Lipschits, *Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian*

z polityki dynastii achemenidzkiej. Rządy tej dynastii określić należy jako pragmatyczne, a sami Persowie nie hamowali dla rozwoju judzkiej prowincji. Ten z kolei wymagał czasu, stąd poziom zaludnienia nie wzrósł nagle po przejściu dominacji w regionie przez Persów.

Założenie o próbach przywrócenia rządów dynastii Dawidowej w okresie perskim przywodzi na myśl jako pierwsze miejsce odpowiednie do tego typu działań Jerozolimę. W obliczu trudności, z jakimi boryka się archeologia i dyskusyjnym zasiedleniem tego ośrodka miejskiego po 586 r. nieuprawnionym jest stwierdzenie, że jakaś działalność pisarska możliwa jest w tym miejscu we wskazanym czasie (przynajmniej do 539 r.). Jeśli bowiem, jak chcą niektórzy badacze⁷⁶², Jerozolima opustoszała po pojawieniu się sił babilońskich, to stwierdzenie o możliwej działalności pisarskiej w tym miejscu jest nierozsądne. Jeśli jednak ktoś pozostał w ruinach miasta⁷⁶³, a o takich grupach również się wzmiankuje⁷⁶⁴, to prawdopodobnie ostatnią rzeczą, jaką ta społeczność podejmuje, są działania, mające na celu przywrócenie dynastii Dawidowej na tron Judy w wczesnym okresie niewoli babilońskiej. Nie posiadamy żadnych informacji o Jerozolimie z okresu od 586 r. do 539 r. Przyczyną tego stanu rzeczy jest znikoma wartość tego ośrodka miejskiego dla polityki babilońskiej.

Liczba ludności wokół Jerozolimy znacznie spadła w okresie babilońskim, a kontynuacja tego stanu widoczna jest w czasach perskich⁷⁶⁵. Miasto zyskuje pewne znaczenie dopiero w 2 poł. V w.⁷⁶⁶. Mimo małej liczby ludności w pierwszych latach po przejściu władzy przez Persów, odkrywane są nieliczne dowody, świadczące o zamieszkaniu tego ośrodka miejskiego⁷⁶⁷. Podawane są też często zróżnicowane liczby zamieszkujących Jerozolimę w okresie perskim. Obszar wokół miasta wykazuje stagnację pod względem zmian z terenów wiejskich na tereny zurbanizowane, a taki stan utrzymuje się aż do II w.⁷⁶⁸. Zmiany widoczne są w tej części Jerozolimy, w której jeszcze przed najazdem babilońskim odnotowano znaczny

Period, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 364; C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 201-202; A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 133; *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah*, s. 33; E.A. Knauf, *Bethel*, s. 298.

⁷⁶² O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem*, s. 211.

⁷⁶³ Zniszczenia widoczne są w mieście Dawida, na północ od starożytnej siedziby i w rejonie Ofelu, por. J. Zorn, *The View from Mizpah*, s. 229.

⁷⁶⁴ A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 24; H.M. Barstad, *The myth of the Empty Land*, s. 116; D.M. Carr, *Criteria and Periodization in Dating Biblical Texts*, s. 18.

⁷⁶⁵ A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 47-48; N. Shalom i in., *Judah in the Early Hellenistic Period*, s. 68.

⁷⁶⁶ S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times. A Non-Linear History of the Temple and Royal Administrations in Judea*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, s. 201.

⁷⁶⁷ P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 165; O. Lipschits, *Jerusalem Between Two Periods of Greatness*, s. 169.

⁷⁶⁸ O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah*, s. 237.

wzrost liczby ludności. Ustalenie liczebności mieszkańców Jerozolimy tego okresu jest kwestią dyskusyjną i różnice w jej oszacowaniu są znaczące. Jak dotąd została odkryta znikoma liczba zabudowań z okresu perskiego, na co wpływ ma również położenie Jerozolimy na skalnych wzgórzach i sporych rozmiarów pozostałości z późniejszych okresów, greckiego, rzymskiego, czy też bizantyńskiego⁷⁶⁹. Nie odnaleziono dotąd śladów zasiedlenia południowo-zachodniego wzgórze w Jerozolimie w okresie perskim, a rejon ten miał na nowo stać się miejscem zamieszkania dopiero w II w.⁷⁷⁰. Pozostałości po zasiedleniu Jerozolimy w okresie perskim odkrywane są w nieznaczej liczbie na wschodnich brzegach starożytnego miasta Dawida⁷⁷¹. Jerozolima w okresie perskim zasiedlona była jedynie na obszarze nie większym niż 5 hektarów⁷⁷². Zasiedlenie Jerozolimy w mieście Dawida i na Ofelu oraz na południowo-wschodnich wzgórzach potwierdza odkrycie na tych terenach pieczęci typu *yehud* (odpowiednio: 136 i 27)⁷⁷³. To drugie miejsce, zaraz po Ramat Rachel, pod względem liczebności odkrytych pieczęci⁷⁷⁴. Odkryte pieczęcie zostały oznaczone i sklasyfikowane, co pozwoliło też wskazać na powolny rozwój administracyjny tego ośrodka miejskiego w schyłkowym okresie perskim⁷⁷⁵, choć nie stanowiło ono wtedy największej politycznej siły w regionie, a zmieniło się to dopiero w okresie hellenistycznym⁷⁷⁶, a pozostałości z początku tego okresu też należą do rzadkich. W okresie perskim Jerozolima została zorganizowana w ten sposób, by pełnić funkcje pałacowe i obronne (בִּירָה)⁷⁷⁷, a świątynia mogła służyć jako centrum administracyjne w prowincji Jehud⁷⁷⁸, tym samym zastępując w tej funkcji Mizpa⁷⁷⁹.

⁷⁶⁹ O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 152.

⁷⁷⁰ I. Finkelstein, *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah*, JSOT 32/4(2008), s. 504; O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 153.

⁷⁷¹ O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 154. Zasadniczo konsensus pomiędzy badaczami dotyczy zasiedlenia w górnej części Miasta Dawida, I. Kreimerman, D. Sandhaus, *Political Trends as Reflected in the Material Culture. A New Look at the Transition between the Persian and Early Hellenistic Periods*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, s. 126.

⁷⁷² O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 155.

⁷⁷³ O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 156.

⁷⁷⁴ W Ramat Rachel odnaleziono 307 takich zabytków, w Jerozolimie-Miasto Dawida – 136, Jerozolimie-Wschodnie Wzgórze – 27, w Tell en- Naşbeh – 19, por. O. Lipschits, D.S. Vanderhooft, *The Yehud Stamps Impressions*, s. 11-12.

⁷⁷⁵ S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 205; O. Lipschits, D.S. Vanderhooft, *The Yehud Stamps Impressions*, s. 15.

⁷⁷⁶ O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 157-158; S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 204.

⁷⁷⁷ Co ciekawe, termin ten pochodzi z języka akadyjskiego (*birtu*) i został przeniesiony języka hebrajskiego dzięki procesowi arameizacji. Odnotowuje się ów termin jedynie w tekstach biblijnych, które spisane zostały w późnym języku hebrajskim, por. I. Young, R. Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts. An Introduction to Approaches and Problems*, s. 293.

⁷⁷⁸ I. Finkelstein, *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period*, s. 505; D. Edelman, *Apples and Oranges*, s. 138.

⁷⁷⁹ O. Lipschits, *Jerusalem Between Two Periods of Greatness*, s. 163.

Jednym z miejsc, które zostały pominięte na szlaku przemarszu wojsk babilońskich, a po 586 r. rozpoczęło okres swojej prosperity, jest Mizpa, główny ośrodek w dystrykcie⁷⁸⁰, identyfikowane z Tell en- Naşbeh⁷⁸¹. Swoją pozycję w okresie babilońskim ten ośrodek miejski zawdzięcza wysoko rozwiniętej produkcji wina i oliwy⁷⁸². Dane z warstwy II w Tell en- Naşbeh potwierdzają, że doszło tam we wczesnych latach VI w. do zmian administracyjnych i miejsce to zyskało nowy, wyższy status⁷⁸³. Wraz z Betel i Senaah wzmiankowane jest jako jedno z najbardziej wysuniętych na północ miast perskiej prowincji Jehud⁷⁸⁴, choć już znacznie wcześniej pełniło funkcję granicznej fortecy⁷⁸⁵. W okresie perskim Mizpa swoje znaczenie traci na rzecz Ramat Rachel⁷⁸⁶.

Autor biblijny przedstawia tragiczne wydarzenia, jakich areną miała stać się w przeszłości Mizpa. Opis wydarzeń może sugerować, że w epoce babilońskiej dochodziło na terenach Judy do silnych tarć pomiędzy zwolennikami prowadzenia uległej polityki wobec panującej dynastii chaldejskiej z reprezentantami dynastii Dawidowej. Przekaz o zamordowaniu Godoliasza może świadczyć o zaognionej sytuacji (Jr 41,1-3). Niedługo potem do Mizpa mieli przybyć pielgrzymi z Sychem, Szilo i Samarii, na których – według biblijnego przekazu – napadł Izmael, potomek Dawidowy, i jego towarzysze. Zwłoki pomordowanych pielgrzymów umieścił on w studni, która miała zostać zbudowana przez judzkiego króla, Aśę, jako element

⁷⁸⁰ L.L. Grabbe, *A History of the Jews.*, s. 24; O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah*, s. 242-243; J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 30; J. Kessler, *Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period*, s. 140.

⁷⁸¹ P.A. Beaulieu, *Judah in the Shadow of Babylon*, s. 12; C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 128; I. Finkelstein, *The great wall of Tell en-Naşbeh (Mizpah), the first fortifications in Judah, and 1 Kings 15:16-22*, VT 62 (2012) s. 14-28; J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 3; C. McKinny, *My People as Your People. A Textual and Archaeological Analysis of the Reign of Jehoshaphat*, s. 102; J.R. Zorn, *An Inner and Outer Gate Complex at Tell en-Naşbeh*, BASOR 307 (1997), s. 53; *Tell en-Naşbeh: A Reevaluation of the Architecture and Stratigraphy of the Early Bronze Age, Iron Age and Later Periods*, s. 34-46; *The View from Mizpah*, s. 231. Ślady działalności Babilończyków odkrywane są także w innych miejscach Judy. Wymienia je J. Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period*, s. 151-152. Istnieją też propozycje lokalizowania Mizpah w Nebi Samwil, por. Y. Magen, *Nebi Samwil: Where Samuel Crowned Israel's First King*, BAR 34/3 (2008), s. 36-45; J.R. Zorn, *An Inner and Outer Gate Complex at Tell en-Naşbeh*, BASOR 307 (1997), s. 59. Nebi Samwil było ważnym ośrodkiem w okresie babilońskim i w okresie perskim, o czym świadczy liczba odcisków pieczęci *lmlk* i *yhd* odkryta na tym stanowisku, por. N. Na'aman, *Reconsidering the Ancient Name of Nebi Samwil*, PEQ 151/3-4 (2019), s. 203.

⁷⁸² H.M. Barstad, *After the „Myth of the Empty Land”*, s. 12.

⁷⁸³ O. Lipschits, *Ammon in Transition*, s. 36; N. Shalom i in., *Judah in the Early Hellenistic Period*, s. 68. Uczynienie z Mizpy centrum administracyjnego w miejsce Jerozolimy miałyby świadczyć o silnych sympatiach probabilońskich na terenach Beniamina, por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 55. O statusie tym świadczyć mają również odkryte w tym miejscu ceramikę grecką z okresu babilońskiego, J.R. Zorn, *The View from Mizpah*, s. 243; C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 257; H.M. Barstad, *The Myth of the Empty Land*, s. 113. Datowana na ok. 500 r. znana jest z tego miejsca także cysterna, dekorowana w sfinksy i inne motywy ozdobne, C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 131.

⁷⁸⁴ A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, s. 96.

⁷⁸⁵ J.R. Zorn, *Estimating the Population Size of Ancient Settlements: Methods, Problems, Solutions, and Case Study*, w: BASOR 295 (1994), s. 36.

⁷⁸⁶ S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 204.

umocnień w walce z izraelskim królem, Baszą (Jr 41,9). Być może autor biblijny, wskazując na miejsce złożenia zwłok mężczyzn pomordowanych przez potomka Dawidowego, chciał odwołać się do rządów króla judzkiego, Asy i jego militarnych starc z królem Izraela, Baszą (1 Krl 15,16). Zważywszy na fakt, iż Asa był postrzegany jako prawowierny i prawowity władca (1 Krl 15,9-15), nawiązanie do tego króla może być świadomym działaniem, mającym na celu wskazanie na wyższość dynastii Dawidowej nad jej przeciwnikami, królem Izraela, Baszą, oraz Godoliaszem, administratorem mianowanym przez króla babilońskiego. Obydwaj oni stali w opozycji do członków dynastii Dawidowej, choć Izmael wkrótce potem zbiega do Ammonitów, a autor biblijny nie próbuje wyjaśniać ani jego zachowania, ani motywów. Dokonany przez Izmaela mord rozumieć można na dwa sposoby. Jeśli pielgrzymi kierowali się do innego sanktuarium, niż to w Jerozolimie, wtedy Izmael mógł wystąpić jako obrońca kultu, który powinien być sprawowany tylko w tym miejscu⁷⁸⁷. Skoro bowiem Izrael nie ma dostępu do ziemi, to nie można też uznać jakiegokolwiek formy kultu na terenach zajętych przez Babilończyków za prawowierną⁷⁸⁸. To wiązałoby też Izmaela z Asą, o którym autor 1 Krl wspomina, że „postępował [on] uczciwie wobec Pana” i dbał o kult świątynny. Postawienie sprawy w ten sposób uzasadniałoby też hipotezę Blenkinsoppa o istnieniu w Betel ośrodka kultowego, do którego zmierzać mogli pielgrzymi⁷⁸⁹. Jest wysoce prawdopodobne, że połączenie tych elementów, a więc faktu pochodzenia Izmaela z dynastycznej linii Dawidowej, nawiązania do wykopanej i wzmocnionej za czasów panowania judzkiego króla Asy studni, morderstwa dokonanego na dwóch grupach opozycyjnie nastawionych do dynastii Dawidowej (Godoliasz - jego świta - wojska babilońskie oraz pielgrzymi kierujący się do innego sanktuarium niż to w Jerozolimie), tworzy narrację, dzięki której umacnia się pozycję dynastii Dawidowej. Pozbycie się Godoliasza z Mizpy nie jest też równoznaczne z porzuceniem tego ośrodka na rzecz Jerozolimy. Trudno wskazać, kto w tym miejscu przebywał. Autor biblijny informuje, że Izmael zbiegł do Ammonitów (Jr 41,15), a pozostali przy życiu świadkowie tych wydarzeń udają się wkrótce do Egiptu, mimo przeciwwskazań wnoszonych przez proroka Jeremiasza, jakie przekazał mu w wyroczni Bóg (Jr 42,1-43,7). Skoro zatem Izmael stanął w obronie jedyne kultu w Jerozolimie, to dlaczego autor biblijny niejako zdejmuje go ze sceny?

⁷⁸⁷ R. Hobson, *Jeremiah 41 and the Ammonite Alliance*, s. 11.

⁷⁸⁸ O relacji ziemi i świątyni zob. T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, s. 62. Nie wszyscy autorzy biblijni są zdania, że poza Judą Hebrajczycy są w stanie czcić tylko JHWH, czego dotyczy przestroga Jeremiasza, by Jochanan nie oddał się wraz z „resztą Izraela” do Egiptu (Jr 42,13-22). Swoje obawy Jeremiasz potwierdza niedługo później, kiedy relacjonuje, iż niektórzy z Judejczyków, zbiegłych do Egiptu, oddają cześć królowej nieba, a nie JHWH (Jr 44,16-19). Podobną opinię na temat przebywających w Babilonie Judejczyków wyraża DeuteroIzajasz, por. P.R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, s. 66.

⁷⁸⁹ J. Blenkinsopp, *Bethel*, s. 93-107.

Czy wpływ na to ma to samo porównanie do judzkiego króla Asy, poczynione przez autora biblijnego wcześniej? Władca ten został posądzony o uchybienia w przeprowadzonej przez siebie reformie kultu. Autor 1Krl 15,14 wskazuje, że Asa nie zniszczył „wzniesień kultowych” (בְּמִקְהָה). Podaje też, że cierpiał on pod koniec swojego życia na paraliż nóg (w. 23; „jego nogi stały się słabe”, חֲלָה אֶת־רַגְלָיו). Daje więc poznać, że życie Asy nie było w pełni obdarzone błogosławieństwem, a wynikało to prawdopodobnie z tego, że nie usunął on „kultowych wzniesień. Podobnie też jak Izmael, Asa wszedł w sojusz z królem obcego państwa (w. 18-20). W przeciwieństwie jednak do Asy Izmael korzysta z siły swoich nóg, by zbiec do sojusznika (Jr 41,15, „wymknął się”, מָלַט). Wzmianka o cysternie zbudowanej przez króla Asę miała prawdopodobnie na celu naprowadzić czytelnika na porównanie tych dwóch postaci. Termin בּוֹר (w. 9) zostaje później zastąpiony przez wyrażenie מַיִם רַבִּים „wielkie wody” (w. 12), miejsce w Gibeonie, gdzie Jochanan miał okazję pomścić Godoliasza, czego nie uczynił, ratując jedynie z opresji jeńców, jakich z Mizpa wyprowadził Izmael.

Także w późniejszej tradycji biblijnej zaznacza się pamięć o Mizpa jako ośrodku kultowym (1 Mch 3,46-48). Niestety, jak dotąd, nie odnaleziono tam śladów istnienia świątyni z okresu perskiego⁷⁹⁰. Archeolodzy odkryli za to ślady zmian sugerujące, że nie istniała przerwa w zasiedleniu Mizpa w okresie żelaza i w okresie perskim. Co więcej, warstwa 2 (prawdopodobnie z okresu perskiego⁷⁹¹) w Tell en-Naşbeh charakteryzuje się rozbudową murów domostw, co może wskazywać na rozwój ośrodka miejskiego. Podczas gdy dowiedziono, iż mury domów w warstwie 2 faktycznie są szersze, tak nie ma jednoznacznej odpowiedzi, czy dokonano tego u schyłku okresu babilońskiego, czy też już w okresie perskim⁷⁹². Charakterystycznym materiałem archeologicznym datowanym na okres perski, jaki odnaleziono w Tell en-Naşbeh, są przypominające ołtarz ofiarniczy lampy, typowe dla zoroastriańskich rytuałów, w których centralną rolę odgrywał ogień⁷⁹³. Identyfikacja tego materiału archeologicznego jako lamp stosowanych w perskich rytuałach nie dowodzi jeszcze, że mogły one być celebrowane właśnie w Mizpie lub w całej prowincji Jehud. Nie jest możliwe też ustalenie, w jaki sposób przedmioty te trafiły do Tell en-Naşbeh. Ich odkrycie dowodzi istnienia sieci kontaktów judzko-irańskich i transferu elementów religii irańskich. Jeśli autor biblijny miał styczność z perskimi praktykami religijnymi i kultem ognia właśnie w Mizpa, niewątpliwie mogło spowodować to zmiany znaczeniowe terminów i próby wykorzystania ich

⁷⁹⁰ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion*, s. 105.

⁷⁹¹ J.R. Zorn, *Estimating the Population Size of Ancient Settlements*, s. 36.

⁷⁹² J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion*, s. 54.

⁷⁹³ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion*, s. 66-67.

w procesie przywracania władzy dynastii Dawidowej. Istnieje kilka powodów, dla których przypuszczenie to może okazać się słuszne. Jeśli bowiem Mizpa było miejscem istotnym w polityce administracyjnej Babilończyków i później Persów, to być może stało się też domem dla autorów biblijnych konstruujących podstawy identyfikacji społecznej⁷⁹⁴. Mogli oni działać w Tell en-Naşbeh⁷⁹⁵, po czym przenieść się do Jerozolimy, kiedy ta zyskiwała ważny status⁷⁹⁶. Styczność z perskimi rytuałami ognia autorzy biblijni mogli mieć również na odległych od Judy terenach Mezopotamii, lecz czy wtedy te wykorzystanie tych elementów kultowych wpłynęłoby w jakikolwiek sposób na tendencje monarchiczne w Jehud⁷⁹⁷? Faktem jest, że pojawienie się typowych dla zoroastryzmu lamp może świadczyć nie tylko o wpływach perskich na kult w Judzie, ale także o obecności Persów w Tell en-Naşbeh⁷⁹⁸.

Betel, identyfikowane obecnie z Tell Beitin⁷⁹⁹, mogło w okresie babilońskim odegrać istotną rolę w systemie administracyjno-religijnym Judy. Autor biblijny wzmiankuje istnienie w tym miejscu świątyni zbudowanej przez Jeroboama I, a zniszczonej przez Jozjasza. Betel wskazywane było również jako miejsce złożenia Arki Przymierza, do której kierują się Izraelici po przegranej bitwie z wojownikami z pokolenia Beniamina (Sdz 20,24-28)⁸⁰⁰. Według listy potomków Beniamina, zawartej w Ne 11,30-35, Betel miało być zamieszkiwane przez niektórych z nich, stąd wniosek, że w okresie perskim północna granica prowincji Jehud

⁷⁹⁴ O możliwej twórczości autorów biblijnych w Mizpah w okresie niewoli babilońskiej dywaguje również J.R. Zorn, choć nie skupia się on na tendencjach monarchicznych, to jednak podaje istotne argumenty przemawiające za literacką działalnością w tym ośrodku, por. tenże, *The View from Mizpah*, s. 248-252.

⁷⁹⁵ Powstaje jednak pytanie, skąd te teksty mogły znaleźć się w Mizpah, jeśli nie zostały tam sporządzone. D.V. Edelman przypuszcza, że mogły zostać tam przeniesione wraz z dokumentacją administracyjną niedługo po zniszczeniu części Jerozolimy. Przyznaje jednak, że istnieje także inny scenariusz, w którym (nowe) władze administracyjne Judy sporządziły nowe rejestry, tym samym stara dokumentacja była już zbędna. Przeniesienie dokumentacji do Mizpah było możliwe, wg Edelman, jeśli kult jehowistyczny mógł być w tym miejscu kontynuowany, por. też, *The Text-Dating Conundrum: Viewing Genesis and Kings from an Achaemenid Framework*, w: *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli, s. 15.

⁷⁹⁶ Dystrykt Mizpah dzięki swojemu potencjałowi agrarnemu i utracie przez Judę Szefeli w 701 r. zyskał wysoką pozycję, na czym mogła również skorzystać Jerozolima jeszcze przed jej zburzeniem, por. O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah*, s. 245-246.

⁷⁹⁷ Być może Mizpah było ośrodkiem działalności literackiej zwolenników kontynuacji rządów przedstawiciela dynastii niedawidowej. Wg Daviesa w Mizpie historia pisana była z perspektywy Beniaminitów, a fakt morderstwa Godoliasza przez przedstawiciela dynastii Dawidowej akcentuje opozycję tych dwóch linii dynastycznych, por. J.R. Zorn, *The View from Mizpah*, s. 250. W podobnym tonie wypowiada się E.B. Zvi, wyliczając powody, dla których działalność autorów biblijnych w Mizpie była niemożliwa. Wśród nich wskazuje na ich skupienie na Jerozolimie, skupienie na przywróceniu rządów dynastii Dawidowej, brak wspomnień o Mizpie w poszczególnych tekstach, por. tenże, *The Urban Center of Jerusalem*, s. 203.

⁷⁹⁸ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion*, s. 67.

⁷⁹⁹ J.C.H. Laughlin, *Fifty Major Cities of the Bible. From Dan to Beersheba*, s. 52; J. Blenkinsopp, *Bethel*, s. 93; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 22.

⁸⁰⁰ Deuteronomicznym dodatkiem mają być w. 27-28, których treść mogła pierwotnie odnosić się do Mizpah, por. P.M. Arnold, *Gibeah*, s. 67.

przebiegała jeszcze dalej na północ⁸⁰¹. Ciągłość osadnictwa na tym terenie została poddana w wątpliwość⁸⁰². Było to miejsce, w którym rozwijały się biblijne tradycje, a działalność pisarska w kolejnych okresach jednak zanikała⁸⁰³. Napotkać można jednak także na odmienne zdania badaczy, którzy wskazują na Betel jako na miejsce powstania części tradycji kapłańskich, których redakcja miała przypaść na okres perski, a konkretniej – na panowanie Kserksesa⁸⁰⁴. Domniemanie o wysokim statusie Betel w okresie, gdy Mizpa posiadała status administracyjnej stolicy prowincji, oparte na fakcie zamieszczenia na listach w Ezd 2,20-35 i Neh 7,25-38, nie zyskuje potwierdzenia w materiale archeologicznym. Listy te są prawdopodobnie odzwierciedleniem sytuacji polityczno-społecznej w okresie hellenistycznym⁸⁰⁵. Świadczenia archeologiczne potwierdzają zasiedlenie Betel zwłaszcza w okresie hellenistycznym, a badacze spierają się o możliwą przerwę tym procesie w późnym okresie perskim⁸⁰⁶.

Betel w epoce perskiej mogło być odpowiednim miejscem dla kontynuacji kultu w Judzie⁸⁰⁷. Potwierdzać tę hipotezę może wzmianka o delegacji wysłanej z (prawdopodobnie) Betel niedługo przed 518 r. (Zach 7,1-7), kiedy świątynia w Jerozolimie nie była jeszcze odbudowana⁸⁰⁸. Tę hipotezę osłabia brak odpowiednich dowodów archeologicznych⁸⁰⁹. Prawdą jest, że społeczność judzka, która nie została deportowana na tereny Babilonii, mogła kontynuować kult, być może nawet w formie oficjalnej, a to wymagało istnienia odpowiedniego ośrodka kultowego. Betel spełniałoby kryteria takiego miejsca, jednak ustalenie, czy istotnie praktykowany był tam oficjalny kult, wydaje się obecnie niemożliwe. Przypuszczalnie też to z przedstawicielami kultowego ośrodka w Betel mieli podejmować dyskusję zwolennicy przywrócenia świetności Jerozolimy⁸¹⁰. Znaczny spadek znaczenia Betel mógł przypaść na wczesny okres perski, kiedy to Jerozolima zyskiwała na znaczeniu⁸¹¹. Problem jednak w tym, że czas pomiędzy 520 a 445 jest słabo poświadczony przez archeologię, jeśli chodzi o rozwój

⁸⁰¹ A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, s. 84.

⁸⁰² Powodem, dla którego podniesiono taką wątpliwość, jest głównie ze względu na brak ceramiki z okresu po 722 r., por. J. Blenkinsopp, *Bethel*, s. 95.

⁸⁰³ Por. I. Finkelstein, *Jerusalem and Judah 600-200 BCE.*, s. 10. W Betel miał powstać chociażby Ps 89, który miał być spisany na potrzeby tamtejszych mieszkańców i używany w rytuałach przebłagalnych u początków okresu niewoli babilońskiej, por. M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 141.

⁸⁰⁴ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 185.

⁸⁰⁵ Por. I. Finkelstein, *Jerusalem and Judah 600-200 BCE.*, s. 11.

⁸⁰⁶ C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 162-163.

⁸⁰⁷ J. Blenkinsopp, *Bethel*, s. 99; J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 487; P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 185.

⁸⁰⁸ J. Blenkinsopp, *Bethel*, s. 100-101.

⁸⁰⁹ A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 214.

⁸¹⁰ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 37.

⁸¹¹ Por. E.A. Knauf, *Bethel*, s. 319.

Jerozolimy. Być może przerwa w zasiedleniu Betel w późnym okresie perskim, o której wzmiankuje wyżej, jest brakującym ogniwem w przedstawieniu napiętej sytuacji pomiędzy poszczególnymi ośrodkami. Można przy tym założyć, że jeszcze we wczesnym okresie perskim dominowało przekonanie o wyższości Betel nad Jerozolimą. Tam też, na północy, mogły rezonować tendencje monarchiczne, choć, jak się zdaje, większą wagę przykuwano w Betel do tradycji o Jakubie i exodusie.

Kolejnym miejscem, które nie uległo zniszczeniu za sprawą przemarszu wojsk babilońskich był Gibeon, obecnie el-Jīb⁸¹². Prace archeologiczne prowadzone były tam w latach 50. i 60. ubiegłego wieku (między 1956 a 1962)⁸¹³. Ośrodek ten służył z produkcji wina, zarówno w późnej epoce⁸¹⁴, jak i w epoce babilońskiej⁸¹⁵, kiedy to jego produkcja umożliwiała spłatę trybutu (Jr 40,10). Znane są także artefakty ceramiczne z VI w. przed Chr.⁸¹⁶, pieczęcie z inskrypcją *mšwh*⁸¹⁷, choć ceramika z okresu perskiego i inskrypcje z zapisem nazwy perskiej prowincji Jehud nie zostały dotychczas odnalezione⁸¹⁸. Interesującym odkryciem są inskrypcje zawierające nazwy dwóch klanów Gibeonitów, *gdr* i *nr*'. Inskrypcje datowane są przez niektórych badaczy na schyłkowy okres nowobabiloński i wczesny okres perski⁸¹⁹. Dwa gibeonickie klany, Gedor i Ner, miały wysyłać transporty z winem do Gibeonu jako miejsca centralnego, w którym prowadzono spis przychodów i produktów wytworzonych przez te rodziny⁸²⁰. Nazwa klanu *nera*, jaka pojawia się na tych inskrypcjach, jest zaarameizowaną

⁸¹² J.C.H. Laughlin, *Fifty Major Cities of the Bible*, s. 135; J. Pritchard, *Gibeon, Where the Sun Stood Still*, s. 3; J. Day, *Gibeon and the Gibeonites in the Old Testament*, w: *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, red. R. Rezetko, T.H. Lim, W.B. Aucker, s. 146; Y. Lee-Sak, *Polemical Propaganda of the Golah Community against the Gibeonites: Historical Background of Joshua 9 and 2 Samuel 21 in the Early Persian Period*, s. 117; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 23.

⁸¹³ D. Edelman, *Gibeon and the Gibeonites Revisited*, s. 153.

⁸¹⁴ M. Lubetski, *DML': A Seal from the Moussaieff Collection*, w: *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*, red. M. Lubetski, E. Lubetski, s. 78-79.

⁸¹⁵ Gibeon mógł stanowić ważny ośrodek handlowy już w trakcie panowania Ezechiasza (715-685 r.), por. J.C.H. Laughlin, *Fifty Major Cities of the Bible*, s. 137.

⁸¹⁶ H.-G. Kang, Y. Garfinkel, *Finger-impressed Jar Handles at Khirbet Qeifa: New Light on Administration in the Kingdom of Judah*, s. 193; D. Edelman, *Gibeon*, s. 154; C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, s. 120-121.

⁸¹⁷ N. Na'aman, *The Sanctuary of the Gibeonites Revisited*, s. 102. Skrótoowo o możliwych funkcjach tych pieczęci pisze D. Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, s. 234.

⁸¹⁸ N. Na'aman, *The Sanctuary of the Gibeonites Revisited*, s. 102; A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, s. 89. Do grupy artefaktów dołączyć należy także monety z okresu hellenistycznego, J. Pritchard, *Gibeon*, s. 163. W historii archeologicznych odkryć w tym miejscu wspomnieć można chociażby o pierścieniach z aramejskimi inskrypcjami, które to przedmioty datuje się na VI lub wczesny V w., D. Edelman, *Gibeon*, s. 159; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 23. Odkrycia te i brak świadectw zniszczeń poświadczają, że okupacja Gibeonu w okresie nowobabilońskim przebiegała bez zakłóceń.

⁸¹⁹ Y. Lee-Sak, *Polemical Propaganda of the Golah Community*, s. 119.

⁸²⁰ A. Demsky, *The Genealogy of Gibeon (I Chronicles 9:35-44): Biblical and Epigraphical Considerations*, s. 22.

formą hebrajskiego imienia Ner⁸²¹. Imię to (נר) wzmiankowane jest w listach genealogicznych w 1 Sm 14,51 (syn Abiela, brat Kisza, ojciec Abnera) i w 1 Krn 9,39 (ojciec Kisza, dziadek Saula). Imię to ma ten sam rdzeń, co jeden z dwóch terminów obecnie badanych, co jednak nie uprawnia jeszcze do stwierdzenia, by Ner miał jakiś wpływ na tendencje sprzyjające przywróceniu władzy dynastii Dawidowej – zwłaszcza, że przynależał do rodziny Saula (1 Sm 14,49-52). Dane, jakimi obecnie dysponuję, pozwalają mi jedynie na stwierdzenie o przypadkowym podobieństwie terminologicznym.

W Ramat Rachel, niecałe 5 km na południowy-zachód od Jerozolimy, znajdował się pałac, będący siedzibą władz asyryjskich⁸²², a badania archeologiczne wskazują na ciągłość w zasiedleniu tego ośrodka od okresu asyryjskiego aż do hellenistycznego⁸²³, co może stanowić argument nie tylko za rozwojem tego ośrodka, ale także za prowadzeniem działalności autorów biblijnych w tym miejscu⁸²⁴. Już w okresie asyryjskim ośrodek ten pełnił funkcję centrum poboru podatków⁸²⁵, a sytuacja ta nie uległa zmianie po najeździe wojsk babilońskich na Judę⁸²⁶. Niektórzy badacze poddają w wątpliwość fakt, jakoby w Ramat Rachel miał przebywać perski zarządca prowincji, co jest błędnym założeniem⁸²⁷. Ośrodek ten, posiadający jako jedyny królewską architekturę wraz z królewskimi ogrodami⁸²⁸, miał także silną pozycję w V w. i w IV w.⁸²⁹. Z okresu perskiego znanych jest 163 pieczęci typu *yehud* odkrytych na terenie Ramat Rachel, co stawia ten ośrodek na pierwszym miejscu pod względem liczebności

⁸²¹ HAH¹⁸, s. 847; D. Edelman, *Did Saulide-Davidic Rivalry Resurface in Early Persian Yehud?*, w: *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East to Honour pf J. Maxwell Miller*, red. J.A. Dearman, M.P. Graham, s. 80.

⁸²² A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period*, s. 198.

⁸²³ O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah*, s. 238; O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 149; P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 163; J.R. Zorn, *The View from Mizpah*, s. 237; N. Shalom i in., *Judah in the Early Hellenistic Period*, s. 68. Znaczny rozwój budownictwa odnotowany zostaje na przeł. VII I VI w., por. D.N. Fulton, Y. Gadot, A. Kleiman, L. Freud, O. Lernau, O. Lipschits, *Feasting in Paradise: Feasts Remains from the Iron Age Palace of Ramat Rachel and Their Implication*, w: *BASOR* 374 (2015), s. 29.

⁸²⁴ E.M. Meyers, *The Rise of Scripture in a Minimalist Concept*, w: *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli, s. 388

⁸²⁵ D.N. Fulton, Y. Gadot, A. Kleiman, L. Freud, O. Lernau, O. Lipschits, *Feasting in Paradise*, s. 43; N. Shalom i in., *Judah in the Early Hellenistic Period*, s. 68.

⁸²⁶ S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 204.

⁸²⁷ P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 164; S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 204. Znane są jednak z tego okresu pieczęci, w których wzmiankuje się z imienia dwóch zarządców ('Aḥīāb i Yehô'ezer), O. Lipschits, Y. Gadot, B. Arubas, M. Oeming, *What Are the Stones Whispering? Ramat Rachel: 3000 Years of Forgotten History*, s. 99.

⁸²⁸ B. Becking, *"We All Returned as One! Critical Notes on the Myth of the Mass Return"*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming s. 10-11; D.N. Fulton, Y. Gadot, A. Kleiman, L. Freud, O. Lernau, O. Lipschits, *Feasting in Paradise*, s. 30; O. Lipschits, Y. Gadot, B. Arubas, M. Oeming, *What Are the Stones Whispering?*, s. 64-65. Być może ogród królewski, znajdujący się w Ramat Rachel, wyrażał ideę *Pax Persica*, por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 9.

⁸²⁹ O. Lipschits, *The Rural Economy of Judah*, s. 257-258; P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 183.

odkrytych pieczęci z oznaczeniem nazwy prowincji⁸³⁰. Ramat Rachel traci znaczenie na początku okresu hellenistycznego, z którego świadectwa archeologiczne są nieliczne i nie pozwalają stwierdzić jednoznacznie o kontynuacji zasiedlenia tego ośrodka⁸³¹. W perspektywie powyżej zgromadzonych danych dotyczących Ramat Rachel można przypuszczać, że był to ośrodek, w którym działalność autorów biblijnych mogła być prowadzona. Mogli to być zwolennicy przywrócenia władzy dynastii Dawidowej. Nie można wykluczyć tego, że Persowie mogli promować ponowne rządy tej dynastii – pod czujnym okiem perskich wysłanników. Działalność autorów biblijnych w bezpośrednim sąsiedztwie perskiej administracji musiała wymagać albo przyzwolenia ze strony hegemonu, albo wielkiej odwagi, o ile była sprzeczna z perskimi założeniami.

4. Warunki kontaktów międzykulturowych⁸³²

W tym punkcie omawiam dwa zasadnicze warunki kontaktów międzykulturowych, dzięki którym możliwe stało się przejmowanie elementów perskiej teologii i królewskiej ideologii dworu Achemenidów na grunt tekstów biblijnych. Pierwszym z tych warunków jest język aramejski, dzięki któremu możliwa jest komunikacja w całym imperium perskim. Język stanowi najlepszy nośnik idei. Drugim warunkiem jest reforma kalendarza, a więc wpływ zmian administracyjnych na życie mieszkańców różnych części imperium. Jeśli Persowie zdołali dokonać tak poważnej reformy, to rozsądnym jest twierdzić, że także praktyki religijne udało się im przeszczepić w tradycje podbitych przez nich społeczeństw lub elementy ich religii były częściej wykorzystywane, dzięki widocznej wymianie kulturowej.

a. Język aramejski i jego imperialna forma

Język aramejski używany był już w okresie asyryjskim⁸³³, a później także w okresie nowobabilońskim jako jeden z dwóch języków używanych w administracji królewskiej (lecz nie był

⁸³⁰ O. Lipschits, *Between Archaeology and Text*, s. 156.

⁸³¹ O. Lipschits, Y. Gadot, B. Arubas, M. Oeming, *What Are the Stones Whispering?*, s. 113; I. Kreimerman, D. Sandhaus, *Political Trends as Reflected in the Material Culture*, s. 125; S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 204.

⁸³² Do warunków kontaktów międzykulturowych zaliczyć należy również wspólne działania militarne, jak chociażby istnienie kontyngentów wojskowych na Elefantynie, złożonych z Żydów, Persów, Medów, Babilończyków i przedstawicieli innych ludów. Również przepływ pracowników, często wysoko wyspecjalizowanych, był "miejscem" kontaktu międzykulturowego, por. M.A. Dandamayev, *Achaemenid Imperial Policies*, s. 277-278.

⁸³³ J. Naveh, *Hebrew and Aramaic*, s. 115; D. Edelman, *Gibeon and the Gibeonites Revisited*, w: *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 155; A. Gianto, *Some Notes on Bilingualism and Diglossia*, s. 341. Inwazja asyryjska doprowadziła do znacznego poszerzenia grona użytkowników języka aramejskiego, także o mieszkańców Egiptu, por. A. Lemaire, *Remarks on the Early Use of Aramaic in Egypt*, w: *Tell it in Gath. Studies in the History and Archaeology of Israel. Essays in Honor of Aren M. Maeir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, red. I. Shai, J.R. Chadwick, L. Hitchcock, A. Dagan, C. McKinny, J. Uziel, s. 494.

stosowany przez personel świątynny⁸³⁴). W końcu panowania Nabuchodnozora II język ten był już faworyzowany przed babilońskim, podczas gdy na poziomie lokalnej administracji przeważał babiloński zapisywany pismem klinowym⁸³⁵. W imperium Achemenidów język aramejski⁸³⁶ miał być stosowany znacznie częściej niż w okresach wcześniejszych⁸³⁷, zarówno w Judzie (zwłaszcza za panowania Artakserksesa I)⁸³⁸, jak i w Samarii⁸³⁹. Nie oznacza to jednak, że używanie języka hebrajskiego zostało zarzucone. Nadal mógł on funkcjonować w kontaktach międzyludzkich, zwłaszcza w peryferyjnych prowincjach imperium achemenidzkiego⁸⁴⁰. Pozostawał też językiem używanym w liturgii i tekstach religijnych⁸⁴¹. Jeśli utrzyma się, że niektóre z tekstów psalmów powstały w okresie perskim, o czym nadmieniałem w trakcie analizy egzegetycznej, to były one wtedy raczej skierowane do wąskiej grupy społecznej, tzw. elity, która nie porzuciła języka hebrajskiego na rzecz aramejskiego. Podobnie może być też i z innymi tekstami biblijnymi, których powstanie datuje się na okres perski⁸⁴².

Język aramejski staje się językiem administracji perskiej z kilku ważnych powodów. Od pewnego czasu stanowił już powszechnie stosowany język w kontaktach urzędowych i handlowych. Zapis w języku aramejskim był znacznie prostszy niż w babilońskim lub

W okresie między IX a VII w. na tereny Medów miały miejsce deportacje licznej grupy ludzi posługujących się językiem aramejskim. Te grupy były prawdopodobnie pierwszymi odpowiedzialnymi za przenoszenie asyryjskich tradycji na grunt kultury medyjskiej, co wymagało czasu i pewnych działań, by później asymilowane elementy aplikować w kulturze indoirañskiej, por. S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 127.

⁸³⁴ A. Berlejung, *Social Demarcation Lines and Marriage Rules*, s. 1055.

⁸³⁵ M. Jursa, *The Neo-Babylonian Empire. w: Imperien und Reiche in der Weltgeschichte Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, s. 131.

⁸³⁶ Nie był to jedyny język stosowany w imperium perskim. Z racji wielkich rozmiarów geograficznych ludność posługiwała się także innymi językami, jak np. elamickim, irańskim, akadyjskim, L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 152; M.A. Dandamayev, *Achaemenid Imperial Policies*, s. 271. Warte zbadania wydają się być zwłaszcza wpływy elamickie na ideologię królewską nie tylko dynastii achemenidzkiej, ale także możliwe oddziaływanie tego języka na kulturę semicką. Język elamicki miał bowiem służyć w królestwie elamickim (1000-521) jako podstawa do kształtowania ideologii królewskiej, por. J. Tavernier, *The Use of Languages on the Various Levels of Administration in the Achaemenid Empire*, w: *Die Verwaltung im Achämenidenreich. Imperiale Munster und Strukturen. Administration in the Achaemenid Empire. Tracing the Imperial Signature*, red. B. Jacobs, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper, s. 338.

⁸³⁷ D.S. Vanderhooff, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 108; A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine*, s. 16; S.A. Kaufman, *The Akkadian Influence on Aramaic*, s. 160; J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 9.

⁸³⁸ D.S. Vanderhooff, *Aramaic, Paleo-Hebrew and "Jewish" Scripts in the Ptolemaic Period*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, s. 56; O. Lipschits, D.S. Vanderhooff, *The Yehud Stamps Impressions*, s. 63-64; P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 182.

⁸³⁹ J. Naveh, *Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria*, IJES 48/1/2 (1998), s. 91.

⁸⁴⁰ Por. F. Polak, *Sociolinguistic and the Judean Speech Community in Achaemenid Empire*, s. 606; A.V. Rossi, *Languages and Script*, s. 53.

⁸⁴¹ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 36.

⁸⁴² Ł. Niesiołowski-Spanò, *Why Was Biblical History Written during the Persian Period?*, s. 362.

elamickim systemie klinowym⁸⁴³. Podkreślić należy, że aramejski nie był językiem urzędowym w ścisłym tego słowa znaczeniu, a także nie był powszechnie używany w achemenidzkich inskrypcjach królewskich⁸⁴⁴. Był jednak używany w kontaktach pomiędzy satrapami, co znacznie ułatwiało nadzór nad odległymi terenami perskiego imperium⁸⁴⁵. Za panowania Kambyzesa II doszło prawdopodobnie do zmian w strukturach świątynnych, które zasilane były przez królewskich skrybów, co doprowadziło do zwiększenia zapotrzebowania na pracowników personelu świątynnego i mogło skutkować włączeniem w te struktury także Hebrajczyków⁸⁴⁶. Taki zabieg mógł też doprowadzić do wprowadzenia języka aramejskiego w dokumentację świątynnych rachunków. Udział Judejczyków w handlu w rozległych granicach imperium, styczność z militarnymi korpusami Achemenidów, czy też wzmiankowany właśnie możliwy dostęp do grupy świątynnych lub pałacowych skrybów, to drogi umożliwiające transfer elementów kultury irańskiej na grunt tekstów biblijnych.

Ważnym argumentem za tym, że dążenia do odnowienia dynastycznej władzy Dawidowej miały miejsce w Judzie/Jehud, jest fakt, że diaspora w Mezopotamii była pod silnym wpływem procesu arameizacji⁸⁴⁷. Pojawiają się w kolejnych pokoleniach wygnańców imiona hebrajskie, podczas gdy rodzice tych osób nosili już imiona niehebrajskie. Trudno w oparciu o ten fakt twierdzić, że te same osoby mogły posługiwać się biegle hebrajskim, zwłaszcza w jego poetyckiej formie. Pojawianie się hebrajskich imion wśród członków diaspery babilońskiej, nawet jeśli posiadały one jahwistyczny element teoforyczny, nie oznacza, że noszący je ludzie dokonywali konwersji i wracali do wierzeń swoich przodków (przykład imienia Bogusław)⁸⁴⁸. Czasem też informacje dotyczące poszczególnych osób noszących hebrajskie imiona są znikome, by móc jednoznacznie ustalić ich religijne orientacje. Przykład może stanowić Appiyama, wzmiankowany jedynie raz w tekstach perskiej administracji, którego imię można przełożyć jako „JHWH moim ojcem”⁸⁴⁹. Podczas gdy znana jest jego pozycja w administracji perskiej, tak trudno już wskazać na jego stosunek do religii Judejczyków.

⁸⁴³ A. Gianto, *Some Notes on Bilingualism and Diglossia*, s. 341; J. Tavernier, *The Use of Languages on the Various Levels of Administration in the Achaemenid Empire*, s. 342-343.

⁸⁴⁴ A.V. Rossi, *Languages and Script*, s. 53. Największą grupę inskrypcji królewskich stanowią trzyjęzyczne, pisane w języku staroperskim, elamickim i akadyjskim, B. Lincoln, *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, s. 223; G. Granerød, *“By the Favour of Ahuramazda I Am King”*, s. 456; M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 141.

⁸⁴⁵ J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 63-64. J. Tavernier, *The Use of Languages on the Various Levels of Administration in the Achaemenid Empire*, s. 387; H. Gzella, *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*, s. 157.

⁸⁴⁶ A. Berlejung, *Social Demarcation Lines and Marriage Rules*, s. 1055.

⁸⁴⁷ Por. J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 495.

⁸⁴⁸ Por. J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 495.

⁸⁴⁹ Por. P. Zilberg, *In His Majesty's Service*, s. 37-38.

Język hebrajski był niezbędny w „wyrażaniu narodowych i religijnych sentymentów”⁸⁵⁰. Mogą być one również skutkiem politycznych tendencji, jakie nasiliły się w okresie panowania Artakserksesa I, kiedy to w wielu miejscach imperium perskiego wybuchały powstania przeciwko władzy imperialnej. Na monetach z przełomu IV i III w. pojawia się nowy zapis nazwy prowincji, w którym to zapisie stosowane jest pismo kwadratowe i (paleo-)hebrajskie⁸⁵¹. Na monetach z późnego okresu perskiego i z okresu hellenistycznego pojawiają się w nazwy własne i tytuły, zapisane w języku hebrajskim. Wiedza ta pomaga w odtworzeniu realiów politycznych, jakie panowały w tym okresie⁸⁵². Interesującym przypadkiem jest pojawienie się imienia i tytułu najwyższego kapłana na monecie z Jehud w poł. IV w., co mogłoby sugerować, że to on sprawował władzę w prowincji, przy równoczesnym braku imienia i tytułu perskiego zarządcy⁸⁵³. Powrót do języka hebrajskiego widoczny jest także w stosowaniu starych symboli królewskich na pieczęciach oraz nazw w systemie wag⁸⁵⁴.

Wraz z procesem arameizacji doszło do zmian w języku hebrajskim, który przeszedł z formy określanej jako klasyczny język hebrajski (SBH – Standard Biblical Hebrew) do późnej formy języka hebrajskiego (LBH – Late Biblical Hebrew)⁸⁵⁵. Nie jest jednak pewne, kiedy doszło do tej zmiany, a proces ten mógł trwać nawet dwieście lat⁸⁵⁶. Jeśli chodzi o zmiany w słownictwie,

⁸⁵⁰ J. Naveh, *Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria*, s. 91.

⁸⁵¹ A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine*, s. 12; J.K. Aitken, *Judaic National Identity*, w: *Judah between East and West. The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, s. 38; D.S. Vanderhooft, *Aramaic, Paleo-Hebrew and “Jewish” Scripts in the Ptolemaic Period*, s. 56-57. Proces ten nie ogranicza się jedynie do Jehud, ale zauważalny jest także w Samarii, por. A. Gianto, *Some Notes on Bilingualism and Diglossia*, s. 343-344.

⁸⁵² A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine*, s. 16.

⁸⁵³ Mogło wynikać to również z faktu reformy fiskalnej, w konsekwencji, której świątynia stała się nie tylko miejscem poboru podatków, ale także mennicą, A. Lykke, *Reign and Religion in Palestine*, s. 17-18; P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts*, s. 183. Szczegółowo o monecie, na której pojawia się imię arcykapłana zob. S. Honigman, *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times*, s. 205-207; D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 49.

⁸⁵⁴ I. Stern, *The Population of Persian-Period Idumea According to the Ostraca*, s. 228.

⁸⁵⁵ J. Naveh, *Hebrew and Aramaic*, s. 120; A. Faust, *Judah in the Neo-Babylonian Period: The Archaeology of Desolation*, s. 110; A. Gianto, *Some Notes on Bilingualism and Diglossia*, s. 346-347; E.A. Knauf, *Bethel*, s. 312; D.-H. Kim, *Early Biblical Hebrew*, s. 20.

⁸⁵⁶ A. Faust prezentuje przegląd krytycznych uwag związanych z propozycjami Aviego Hurwitza i różnych idei związanych z tym procesem, por. tenże, *Judah in the Neo-Babylonian Period: The Archaeology of Desolation*, s. 110-112. Jeśli chodzi o wzrost występowania perskich zapożyczeń w tekstach biblijnych, to wskazuje się na późny okres perski, czyli V i IV w., por. I. Young, R. Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, s. 294-295. Nie przekreśla to możliwości wcześniejszych silnych wpływów perskich na autorów biblijnych.

to wskazać można na zapożyczanie słów z języków aramejskiego⁸⁵⁷, akadyjskiego⁸⁵⁸ i perskiego⁸⁵⁹. Włączano w literaturę słowa stosowane dotychczas jedynie w mowie potocznej, a także nadawano nowego znaczenia terminom wcześniej już używanym⁸⁶⁰. Trudno obecnie stwierdzić, czy było to działanie incydentalne, choć możliwe były zwykłe losowe przypadki, które prowadziły do niektórych zmian. Przypuszczam, że termin 𐤒 uzyskał w tym czasie nowe, metaforyczne znaczenie, co nie oznacza, że powszechne znaczenie tego terminu zanikło. Niestety, trudno jest wskazać moment, w którym mogło dojść do takiej transformacji znaczeniowej. Jest to utrudnione chociażby z tego względu, że nowe znaczenie terminologiczne nie zastąpiło dotychczas stosowanego. Osoba posługująca się językiem hebrajskim używała terminu 𐤒, by wskazać na przedmiot, dzięki któremu mógł oświetlić choćby zakamarek swojego domostwa lub odnieść się do elementu wystroju świątynnego.

Ważnym świadectwem procesu arameizacji jest papirus Amherest 63 (PA⁶³), aramejski tekst z IV w. zapisany egipskim pismem demotycznym⁸⁶¹. W tekście znajduje się szereg powiązań pomiędzy świetlistością bóstw a fundacją świątyni lub legitymizacją władzy królewskiej przy pomocy tego motywu. Tekst PA⁶³ stanowić może bazę źródłową do kolejnego, obszernego opracowania naukowego, w którym możliwe będzie wskazanie na powiązania wzmiankowane wyżej. Obecnie jest to argument nie tylko za popularnością motywu świetlistości, ale także za jego funkcjonowaniem, zwłaszcza w późnym okresie perskim. Fakt, że jest to tekst aramejski, spisany w egipskim piśmie demotycznym, może świadczyć także o popularności wskazanych

⁸⁵⁷ Stosowanie arameizmów oraz aramejskich form gramatycznych widoczne jest w sekcji Ps 120—134, co pozwala mniemać, że ta część Psalterza pochodzi z okresu perskiego, por. M.D. Knowles, *Pilgrimage to Jerusalem in the Persian Period*, w: *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, s. 15-17. Przykłady wpływu języka aramejskiego na język hebrajski wylicza także F. Polak, *Sociolinguistic and the Judean Speech Community in Achaemenid Empire*, s. 597. Wiele perskich zapożyczeń w tekstach Biblii hebrajskiej spotykane są też właśnie w języku aramejskim, por. A. Wilson-Wright, *From Persepolis to Jerusalem: A Reevaluation of Old Persian-Hebrew Contact in the Achaemenid Period*, VT 65/1 (2015), s. 159.

⁸⁵⁸ W kwestii zapożyczeń, zwłaszcza z języka akadyjskiego, pojawia się wiele trudności, bowiem, jak wskazuje Kaufman, trudno jednoznacznie wskazać, czy dane słowo trafiło do zestawu używanych terminów hebrajskich bezpośrednio, czy też przy pomocy procesu arameizacji, por. S.A. Kaufman, *The Akkadian Influence on Aramaic*, s. 156-157.

⁸⁵⁹ Por. I. Young, R. Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, s. 291; A. Wilson-Wright, *From Persepolis to Jerusalem*, s. 158.

⁸⁶⁰ J. Naveh, *Hebrew and Aramaic*, s. 120.

⁸⁶¹ *Papyrus Amherest 63*, red. K. van der Toorn, Münster: Ugarit Verlag 2018, s. 3; T.L. Holm, *Nanay(a) among the Arameans. New Light from Papyrus Amherest 63*, w: *New Perspectives on Aramaic Epigraphy in Mesopotamia, Qumran, Egypt, and Iudmea. Proceedings of the Joint RIAB Minevra Center and the Jeselsohn Epigraphic Center of Jewish History Conference*, red. A.M. Maeir, A. Berlejung, E. Eshel, T.M. Oshima, s. 92-93; B. Porten, *Papyrus Amherest 63. Rumnations*, w: *New Perspectives on Aramaic Epigraphy in Mesopotamia, Qumran, Egypt, and Iudmea. Proceedings of the Joint RIAB Minevra Center and the Jeselsohn Epigraphic Center of Jewish History Conference*, red. A.M. Maeir, A. Berlejung, E. Eshel, T.M. Oshima, s. 118.

motywów wśród Aramejczyków, co bez oporów mogło być wykorzystane przez autorów biblijnych, by podkreślić jedyność władzy JHWH i jego sprawiedliwego, czyli Dawida.

b. Reforma kalendarza w epoce perskiej

W epoce perskiej przeprowadzona została reforma kalendarza, która wiązała się z arameizacją imperium achemenidzkiego. Reforma ta wynikała prawdopodobnie również z potrzeby kodyfikowania zoroastriańskich treści teologicznych, a nowy kalendarz ma być pierwszym poświęconym całkowicie regulacjom religijnym⁸⁶². Ślady tej reformy odkryć można w tekstach biblijnych, rozpoznając zmiany w stosowaniu terminów na określenie miesięcy. Wcześniej, w klasycznym języku hebrajskim, miesiące określane były ze względu na ich numeryczny porządek⁸⁶³. W późnym języku hebrajskim (LBH), oprócz stosowanych wcześniej zapisów numerycznych, pojawiły się mezopotamskie nazwy miesięcy⁸⁶⁴. Nazwy miesięcy w imperialnej wersji języka aramejskiego pochodzą z kalendarzy staro- i nowobabilońskiego⁸⁶⁵. Stosowano zatem w tekstach biblijnych zapis złożony z numerycznego porządku i nazwy miesiąca, pochodzącej ze wzmiankowanych kalendarzy (Est 2,16)⁸⁶⁶. Nie wszyscy badacze jednak wskazują na proces arameizacji jako przyczynę asymilowania terminów akadyjskich do późnego języka hebrajskiego. Wpływ na ten stan rzeczy miał mieć powrót z niewoli babilońskiej repatriantów, którzy przynieśli ze sobą część akadyjskiej spuścizny i implikowali ją do tekstów biblijnych⁸⁶⁷. Co ważne, reforma ta stanowi jasny marker pomiędzy zmieniającymi się epokami, a charakteryzuje się ona podkreśleniem lojalności wobec nowego hegemonu⁸⁶⁸.

Nowy system kalendarza został wprowadzony niedługo po wyprawie Kambyzesa do Egiptu⁸⁶⁹. Egipski system obliczeń w zakresie kalendarzowym dzięki Persom dotarł aż do

⁸⁶² A. de Jong, *Religion at the Achaemenid Court*, s. 541.

⁸⁶³ A. Hurvitz, *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew. Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*, s. 182.

⁸⁶⁴ A. Hurvitz, *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew*, s. 182; J. Ben-Dov, *Time and Culture: Mesopotamian Calendars in Jewish Sources from the Bible to the Mishnah*, w: *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, s. 223.

⁸⁶⁵ A. Hurvitz, *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew*, s. 29; *The "Linguistic Dating of Biblical Texts". Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures*, w: *Diachrony in Biblical Hebrew*, red. C.L. Miller-Naudé, Z. Zevit, s. 268; S.A. Kaufman, *The Akkadian Influence on Aramaic*, s. 114.

⁸⁶⁶ D. Talshir, Z. Talshir, *The Double Month Naming in Late Biblical Books: A New Clue for Dating Esther?*, VT 54/4 (2004), s. 549.

⁸⁶⁷ Por. A. Hurvitz, *The "Linguistic Dating of Biblical Texts"*, s. 269.

⁸⁶⁸ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 178.

⁸⁶⁹ A. Panaino, *Liturgies and Calendars in the Politico-Religious History of Pre-Achaemenian and Achaemenian Iran*, w: *Persian Religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, s. 71. Jeszcze w 527 r. administracja Kambyzesa stosowała babiloński system kalendarzowy, por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 179.

odległych Indii⁸⁷⁰. Późniejsza część reformy kalendarza w okresie perskim, która przypadła na 503 r., a więc za panowania Dariusza I⁸⁷¹ (niektórzy wskazują na okres panowania Kserksesa⁸⁷²), polegała na usystematyzowaniu dziewiętnastoletniego cyklu, w którym to dodatkowy miesiąc w roku był włączany po to, by wyrównać kalendarzowy rok słoneczny z lunarnym, dodawano w ściśle określonym czasie: w roku 3, 6, 8, 11, 14, 17 i 19⁸⁷³. Cykl ten, który stopniowo pojawiał się w różnych miejscach Mezopotamii⁸⁷⁴, nazwany został cyklem Metona, greckiego matematyka, działającego w II poł. V w.⁸⁷⁵, choć przez jakiś czas uważano, że obliczenia te znane mogły być już znacznie wcześniej, nawet w VII w.⁸⁷⁶. Trudno stwierdzić, czy reforma ta miała ścisły związek z wprowadzeniem systemu opartego na cyfrze siedem w obliczeniach kalendarzowych. Zresztą, badacze przyznają się czasem do swojej bezradności, kiedy mają wskazać, czy z kolei ta reforma została przeprowadzona w okresie nowobabilońskim, czy już w trakcie panowania dynastii achemenidzkiej⁸⁷⁷.

5. Tendencje monarchiczne autorów biblijnych w epoce perskiej

Okres hegemonii nowobabilońskiej zakończył się wraz z przejściem przez Persów stolicy państwa zarządzanego przez Nabonida. Zapis w kronikach babilońskich i na cylindrze Cyrusa świadczy o tym, że miasto zostało przejęte bez walki, kiedy 16 dnia miesiąca Tašritu wkroczył do niego Ugbaru, zarządca prowincji Gutium, wraz z wojskami Cyrusa⁸⁷⁸, podczas gdy „król królów” dotarł do Babilonu niedługo później⁸⁷⁹. Cyrusowi udało się nie tylko przejąć Babilon, ale co ważniejsze, dać podwaliny pod nową imperialną siłę, która dominowała na starożytnym Bliskim Wschodzie przez kolejne dwieście lat⁸⁸⁰. Babilon nie był już później w historii centrum niezależnego państwa. Persowie z kolei nie zerwali z wcześniejszymi tradycjami i chcąc uzyskać legitymizację własnych rządów, używali przede wszystkim asyryjskiej tytulatury

⁸⁷⁰ A. Panaino, *Liturgies and Calendars*, s. 84.

⁸⁷¹ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 179.

⁸⁷² M. Ossendrijver, *Babylonian Scholarship and the Calendar during the Reign of Xerxes*, w: *Xerxes and Babylonia. The Cuneiform Evidence*, red. C. Waerzeggers, M. Seire s. 138.

⁸⁷³ Reformę kalendarza przeprowadził także Artakserkses II, modyfikując cykl roczny w ten sposób, by podkreślić ważność dwóch bóstw, Mitry i Sina, których kult był przez wcześniejszych władców perskich zabroniony, por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 44.

⁸⁷⁴ J. Ben-Dov, *Time and Culture*, s. 225.

⁸⁷⁵ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 185-186.

⁸⁷⁶ M. Ossendrijver, *Babylonian Scholarship*, s. 149.

⁸⁷⁷ J. Ben-Dov, *Time and Culture*, s. 229.

⁸⁷⁸ A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, s. 109-110 (iii 15-17); P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 225; D. Vanderhooft, *Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography concerning Cyrus in Babylon*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 352.

⁸⁷⁹ 3 dzień miesiąca Arahsamnu; 3/VII. Nab. 17; 29 października 539 r., por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 271.

⁸⁸⁰ Trzeba pamiętać, że nie wszyscy władcy, którzy zasiadali na tronie babilońskim, cieszyli się pełnym uznaniem i ich władza nie była niepodważalna, por. C. Waerzeggers, *Babylonian Kingship in the Persian Period*, s. 183.

królewskiej, mniej miejsca poświęcając babilońskiej⁸⁸¹. Poza wpływami asyryjskimi i babilońskimi wskazuje się również na przejście w spuściznie tradycji elamickich i urartyjskich⁸⁸². Organizacja administracji imperialnej skłoniła Persów do korzystania z wcześniej obranych przez Asyryjczyków rozwiązań⁸⁸³. Zresztą, występowali oni jako spadkobiercy tradycji asyryjskich i babilońskich⁸⁸⁴. Część badaczy przyznaje, że okres perski był doskonałym czasem dla rozwoju tradycji biblijnych⁸⁸⁵, a rozwój ten możliwy był z dwóch powodów. Po pierwsze, polityka Persów charakteryzowała się tolerancją religijną, co świadczy o pragmatycznej postawie politycznej wobec nowo podbitych społeczeństw⁸⁸⁶. Ponadto, w okresie perskiej hegemonii rozwijała się historiografia. W ramach tej dyscypliny pisarskiej przekazywano pamięć o historii prawdopodobnie odmienną od tej, jaka funkcjonowała w społeczności judzkiej⁸⁸⁷. Historia staje się narzędziem wykorzystywanym w politycznym dyskursie, a także w debacie pomiędzy opozycyjnymi do siebie stronnictwami.

W literaturze stosowane jest często mylące uproszczenie, kiedy bada się życie i panowanie Cyrusa, członka dynastii Teipsidów. Wskazuje się niejednokrotnie na Cyrusa jako na króla perskiego, choć był to król elamicki (co w swoich babilońskich inskrypcjach sam Cyrus podkreślał⁸⁸⁸), podobnie jak królestwo Teipsidów w Anszanie nie było perskie, ale właśnie elamickie⁸⁸⁹. Postać tego władcy spowita jest przez tajemnicę, co wynika z niedoboru inskrypcji

⁸⁸¹ J.P. Nielsen, 'I Overwhelmed the King of Elam': Remembering Nebuchadnezzar I in Persian Babylonia, w: *Political Memory in and after Persian Empire*, red. J.M. Silvermann, C. Waerzeggers, s. 69; E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 104-105; R.J. van der Spek, *Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods*, s. 31-32; M. Dandamayev, *The Diaspora. Babylonia in the Persian Age*, CHJ I, s. 330; S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 125.

⁸⁸² S. Gaspa, *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire*, s. 125.

⁸⁸³ M.A. Dandamayev, *Achaemenid Imperial Policies and Provincial Governments*, IA 34 (1999), s. 270.

⁸⁸⁴ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 70; J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 64.

⁸⁸⁵ J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 1.

⁸⁸⁶ M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 4; K.L. Nguyen, *Cyrus: A Righteousness*, w: *The History of Isaiah. The Formation of the Book and its Presentation of the Past*, red. J. Stromberg, J. Todd Hibbard, s. 487. J.M. Silverman podkreśla, że „tolerancja” ta zależna była od postawy lojalnościowej poszczególnych społeczności, por. tenże, *Persepolis and Jerusalem*, s. 95. Potwierdza to moją opinię o większym pragmatyzmie perskich władców, aniżeli ich tolerancyjnym podejściu do społeczeństw oraz ich kultur i religii. Ogromną rolę w doprowadzeniu do zmiany postrzegania Persów jako despotów odegrali badacze w latach 90. poprzedniego wieku, por. C. Waerzeggers, *Introduction: Debating Xerxes' Rule in Babylonia*, w: *Xerxes and Babylonia. The Cuneiform Evidence*, red. C. Waerzeggers, M. Seire, s. 3.

⁸⁸⁷ Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Why Was Biblical History Written during the Persian Period?*, s. 363.

⁸⁸⁸ M.A. Dandamayev, *Achaemenid Imperial Policies*, s. 271.

⁸⁸⁹ J. Tavernier, *The Use of Languages on the Various Levels of Administration in the Achaemenid Empire*, s. 340. Podobnie też Cyrus nie określał siebie jako władcę achamenidzkiego, co uczynił dopiero później Dariusz I w inskrypcjach z Pasargade (CMA, CMB, CMC), włączając tym samym wcześniej panującego władcę w linię dynastyczną, por. L.C. Jonker, *Defining All-Israel in Chronicles*, s. 81. To może też tłumaczyć różnice religijne pomiędzy Cyrusem a Dariuszem. Ponadto, brak pewnych wiadomości o młodości Cyrusa wypełniany jest przez legendy, według których jego ojciec był Persem, a matka pochodziła z Medi, por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 266. Panuje raczej opinia o wątpliwych powiązaniach Cyrusa z dynastią z Anszanu, por. J. M. Silverman, *Persian Royal- Judaean Elite*, s. 5.

z okresu jego panowania⁸⁹⁰. Pewnym jest jednak, że władca ten odpowiednio wykorzystał nadarżającą się okazję, kiedy to dotychczas dobrze prosperujące bliskowschodnie imperia (Media, Lidia, Babilon i Egipt) podupadły i nie stanowiły już silnych monolitów⁸⁹¹.

Cyrusa przedstawia się często jako władcę, którego cechowała bezgraniczna tolerancja wobec religii wyznawanej przez podbite przez niego ludy⁸⁹². Tolerancja religijna widoczna jest już w okresie hegemonii dynastii chaldejskiej⁸⁹³, co stawia nagłą zmianę imperialnej polityki religijnej względem podbitych ludów pod znakiem zapytania: przybycie Persów wcale nie musiało oznaczać religijnej odwilży. Religia była nieodłącznym elementem życia społecznego i ze względu na swój pragmatyzm Cyrus mógł próbować nie dopuścić do sytuacji, która mogła stać się zarzewiem konfliktu na podbitych przez niego terenach⁸⁹⁴.

Jak zatem wyglądała polityka Cyrusa wobec Judy, która znalazła się po 539 r. w granicach jego imperium? Czy region ten wchodził w specjalną orbitę zainteresowań perskiego króla? Biorąc pod uwagę kierunek militarnej ekspansji, przewidzianej na zajęcie Egiptu, wydaje się bardzo możliwe, że Persowie chcieli stworzyć na terenie Judy zaplecze do podejmowanych w przyszłości działań frontowych⁸⁹⁵. Nie ma jednak obecnie pewności, czy to już Cyrus dążył do wzmocnienia południowo-zachodnich terenów imperium. Autor biblijny był pewnie świadom ruchów migracyjnych, które przedstawił w znacznym powiększeniu, by uzyskać zamierzone korzyści, chociażby w postaci autoryzowania przybyłych do Jehud grup repatriantów. Co prawda, brakuje archeologicznych śladów na tak zaawansowany proces. Nie można też z całkowitą pewnością stwierdzić, że był to już plan Cyrusa⁸⁹⁶. Powrót z emigracji nie był typowy tylko dla Hebrajczyków. Do ojczyzny wrócili również Syryjczycy, Fenicjanie

⁸⁹⁰ J. Blenkinsopp, *Deutero-Isaiah and the Creator God*, s. 21; K.L. Nguyen, *Cyrus: A Righteousness*, s. 490. Problem ze źródłami dotyczącymi epoki perskiej polega też na tym, że „istnieją w licznych różnych językach i formach” [tłum. AJ], por. A. Kuhrt, *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, t. II, s. 647. Nie powinno być to przeszkodą dla badaczy, lecz wielkim wyzwaniem.

⁸⁹¹ Por. M., Dandamayev, *The Diaspora*, s. 326; J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 498.

⁸⁹² Por. B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel*, s. 76.

⁸⁹³ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 111.

⁸⁹⁴ Por. R.J. van der Spek, *Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods*, s. 3-4. Nie jest to jednak normą, bowiem świadectwa tekstowe i archeologiczne poświadczają zniszczenia greckich świątyń, czego dokonać miały wojska Cyrusa, por. tenże, *Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods*, s. 5.

⁸⁹⁵ Por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 68.

⁸⁹⁶ Interesującym jest, że Cyrus został zapamiętany przez autorów biblijnych jako kompletne przeciwieństwo do egipskiego faraona, który nie dość, że zezwalał na ciemienie Hebrajczyków, to próbował nie dopuścić do opuszczenia przez nich rządzonego przezeń kraju, S. Japhet, *Periodization between History and Ideology II: Chronology and Ideology in Ezra-Nehemiah*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 503-504.

i Elamici⁸⁹⁷. Okazuje się zatem, że proces reemigracji nie był charakterystyczny tylko dla Hebrajczyków. Jeśli zatem, opisany przez autorów biblijnych, napływ judzkich reemigrantów był liczny, co okazuje się być ideologicznym ujęciem procesów historycznych, to czy nie było to zamierzone działanie, które mogło wpłynąć na tendencje monarchiczne w Jehud. Z jednej strony, ci, którzy wracali z wygnania, mogli pretendować do przejęcia władzy za sprawą nominacji od perskiego hegemonu. Nie wiadomo jednak, czy ich zamiarem było przywrócenie władzy dynastycznej, czy też doprowadzenie do umocnienia wpływów perskich na terenie Jehud. Trudność ta wynika z braku źródeł historycznych, które pozwoliłyby na dokładne określenie zamiarów wszystkich przybywających do Jehud repatriantów. Wpływ historii o exodusie z Egiptu jest w przypadku przekazów o reemigracji z Babilonii znaczący⁸⁹⁸ i, podobnie jak zamieszczony w Pięcioksięgu opis, przekaz o nasilonej reekspansji Judejczyków na tereny, z których zostali wysiedleni, należy traktować jako mit.

Autorzy biblijni milczą o Kambyzesie, czego nie można powiedzieć o autorach klasycznych, zwłaszcza Herodocie, który przedstawił go w negatywnym świetle⁸⁹⁹. Największym bodaj osiągnięciem następcy Cyrusa było podbicie Egiptu, czego dokonał przy współdziałaniu plemion arabskich. Pomógł mu w tym również wybuch wewnętrznej rewolty w Egipcie, której prowodyrem był Udjhorresnet⁹⁰⁰. Kambyzes wykazywał się tolerancją religijną, czego nie chciał przyznać mu grecki historyk, przedstawiając scenę zniszczenia egipskiego posągu bóstwa Apisa przez perskiego władcę⁹⁰¹. Panowanie Kambyzesa zakończyła rewolta jego brata, Bardiji⁹⁰². Z powodu braku źródeł trudno opisać wpływ, jakie miały wypadki na achemenidzkim dworze królewskim na politykę imperialną wobec prowincji Jehud. Przypuszczać można jedynie, że Jehud nie była w centrum zainteresowania tego perskiego władcy, a sam był znacznie bardziej zaangażowany w politykę wobec zajętego przezeń Egiptu⁹⁰³. Nie oznacza to, że nie zwracał uwagi do rozwoju prowincji Jehud.

⁸⁹⁷ Por. L.E. Pearce, *New Evidence for Judeans in Babylonia*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming s. 408; J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 66.

⁸⁹⁸ Por. S. Japhet, *Periodization between History and Ideology II*, s. 502.

⁸⁹⁹ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 267; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 213. W całkowicie odmiennym świetle Kambyzesa i jego poczynania przedstawia chociażby inskrypcja Udjhorresneta, por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 121-122.

⁹⁰⁰ L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 267. Zdanie Udjhorresneta o Kambyzesie znacznie różni się od poglądów głoszonych przez Herodota oraz innych greckich i rzymskich autorów starożytnych, por. J. Blenkinsopp, *The Mission of Udjhorresnet and Those of Ezra and Nehemiah*, JBL 106/3 (1987), s. 10.

⁹⁰¹ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 268.

⁹⁰² L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 268.

⁹⁰³ O sposobie, w jaki kreowała się perska polityka wobec Egiptu, zob. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 225-228.

Dariusz jako pierwszy perski król podkreślał swoje irańskie pochodzenie, co prowadziło też do zmian w przedstawianiu wizerunku króla⁹⁰⁴. Dotąd religią propagowaną przez perskich królów, Cyrusa i Kambyzesa, miał być mitraizm, a zmiany nastąpiły wraz z panowaniem Dariusza I, który centrum wierzeń zarezerwował dla Ahuramazdy, choć przełom w zmianie religii imperialnej na zoroastrainizm nie jest czasowo dokładnie określony⁹⁰⁵. Okres panowania Dariusza I również był odpowiednim czasem dla przenoszenia idei irańskich do świadomości Judejczyków/Hebrajczyków.

Założenie nowej imperialnej stolicy w Persepolis zwiastowało zmiany administracyjne w zarządzanym przez Dariusza królestwie⁹⁰⁶. Modernizacja systemu administracyjnego spowodowana była przede wszystkim wybuchami kolejnych rewolt, skierowanych przeciwko władzy imperialnej⁹⁰⁷. Władca ten usprawnił funkcjonowanie imperium, dokonał reformy prawnej⁹⁰⁸, a także zintensyfikował podatkowy reżim⁹⁰⁹. Trudno określić, jaki wpływ miała reforma administracyjna Dariusza na przepływ elementów religii perskiej i ich adaptację w poszczególnych satrapiach. Można stwierdzić, że był to proces możliwy, chociażby ze względu na kontakt pomiędzy satrapiami a centralną siedzibą administracji perskiej⁹¹⁰. Włączenie Jehud w administracyjny skład imperium achemenidzkiego powinno wspomóc transfer perskich idei.

Klasyczny pogląd dotyczący reorganizacji życia w Jerozolimie, w co zaliczyć należy odbudowę tamtejszej świątyni, zakłada, że perskiego króla, wzmiankowanego w Ag 1,1, identyfikować należy właśnie jako Dariusza I⁹¹¹. Za jego panowania do Jerozolimy przybyć

⁹⁰⁴ E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 110; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 91.

⁹⁰⁵ Por. A. Soudavar, *The Aura of the Kings*, s. 88-89; E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 419-422; J. Blenkinsopp, *Deutero-Isaiah and the Creator God*, s. 22; E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 110. Imiona z kręgu najbliższej rodziny Cyrusa poświadczają związki Cyrusa z zoroastryzmem, por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, CHJ I, s. 281; M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 7. Źródła klasyczne podpowiadają, że Grecy widzieli w zoroastryzmie religię królewską, por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 49; A. Soudavar, *The Aura of the Kings*, s. 88-89.

⁹⁰⁶ Por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 289. Krótki opis architektury w Pasargade, poprzedniej stolicy perskiego imperium, znaleźć można w: M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 17-18. Z kolei Persepolis nie miało stanowić jedynie administracyjnego centrum imperium zarządzanego przez Dariusza, lecz stać się ziemskim odwzorowaniem niebiańskiego miasta, por. M.A. Soheil, *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, s. 135.

⁹⁰⁷ Por. M.A. Dandamayev, *Achaemenid Imperial Policies*, s. 271.

⁹⁰⁸ Por. M.A. Dandamayev, *The Diaspora*, s. 332.

⁹⁰⁹ Por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 230.

⁹¹⁰ Por. J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 33-34.

⁹¹¹ Należy pamiętać, że źródła podają trzy lub nawet cztery różne historie dotyczące reorganizacji życia w Jerozolimie, por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 74. Obecnie zostaną one jedynie przywołane, gdyż celem rozprawy nie jest wnikliwa analiz porównawcza tych przekazów. Różnorodność opisów pozostaje świadectwem silnego zaangażowania różnych środowisk w odbudowę życia społecznego i politycznego w Jerozolimie.

miął Zorobabel⁹¹², który jako polityczny wysłannik króla perskiego, miał przygotować prowincję Jehud do pełnienia funkcji zaplecza w planowanych działaniach militarnych skierowanych przeciwko Egipcjowi. Zorobabel miał też odpowiadać za odbudowę świątyni jerozolimskiej, a zadanie to zlecić miał mu król perski (Ezd 4,3)⁹¹³. Pojawienie się Dawidowego potomka w Jehud mogło wywołać reakcję wśród tamtejszej ludności, która odczytała jego obecność jako możliwość przywrócenia władzy dynastycznej⁹¹⁴. Obecność Zorobabela w Jerozolimie i podejmowane przez niego działania mogą poświadczać istnienie monarchicznych tendencji w VI w.⁹¹⁵. Przyszłość Zorobabela jako wybrańca Bożego miała zostać obwieszczona przez proroka Aggeusza (2,21-23). W przywołanej mowie prorockiej brakuje jednak charakterystycznej dla sukcesji królewskiej terminologii, stąd można powątpiewać, czy w oparciu o analizę tego passusu można wnioskować o nadaniu przez JHWH statusu władcy Zorobabelowi⁹¹⁶. Jeśli jednak w zamiarze proroka Aggeusza nie było wskazanie na syna Szelatiela jako na następcę Dawida, to co spowodowało jego zniknięcie z politycznej sceny wczesnego okresu perskiego? Być może niejednoznaczność przekazu Aggeusza pozwalała klasie optującej za przywróceniem władzy dynastycznej w Jehud prowadzić działalność w sposób niejawny, przygotowując tym samym grunt pod nadchodzące zmiany, a te wymagały ostrożności.

Nagle zniknięcie Zorobabela stanowi jeden z najbardziej intrygujących momentów w historii starożytnej Judy (podobnie dzieje się zresztą z Szeszbassarem; Ezd 1,9-11)⁹¹⁷. Być może wiązało się ono z obraniem przez elity judzkie nowego kierunku politycznego, w którym zaczęli dominować przedstawiciele elit kapłańskich⁹¹⁸. W literaturze napotkać można również na hipotezę, wedle której Zorobabel został usunięty przez Persów, gdyż swoimi działaniami

⁹¹² W związku z tym, że jego związki rodzinne w ramach dynastii Dawidowej określane były w dwojaki sposób (Neh 12,1; 1 Krn 3,19), część badaczy rozważała, czy jest to jeden i ten sam człowiek. Podzielałam w tym przypadku opinię D. Edelman, która pisze, że pojawienie się w historii Jehud dwóch Zorobabeli, posiadających te same zadania, byłoby zbyt przypadkowe, por. też, *The Origins of the 'Second' Temple*, s. 20.

⁹¹³ Podobny projekt przeprowadzany był w tym samym czasie w Egipcie, a odpowiedzialnym za budowę świątyni w Sais był Udjahorresnet, por. B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel*, s. 89.

⁹¹⁴ A.R., Petterson, *Behold Your King*, s. 14.

⁹¹⁵ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Why Was Biblical History Written during the Persian Period?*, s. 368.

⁹¹⁶ G. Goswell, *The Fate and Future of Zerubbabel in the Prophecy of Haggai*, *Biblica* 91/1 (2010), s. 81; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 280; D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 185-186. A.R. Petterson wskazuje jednak, że passus ten dowodzi, iż dynastia Dawidowa miała zostać odnowiona w postaci, w jakiej istniała przed wygnaniem, por. tenże, *Behold Your King*, s. 64. Odmiennego zdania jest J.M. Trotter, który twierdzi, że autorytet monarchii z dynastii Dawidowej potrzebny jest jedynie do uzasadnienia odbudowy świątyni jerozolimskiej, a Aggeusz nie skłaniał się ku tendencjom monarchicznym, por. tenże, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 104.

⁹¹⁷ Podobnie tajemnicą owiane są przyczyny śmierci Kambyzesa. Otwartym pozostaje pytanie, czy autor biblijny chciał powiązać te dwie postaci, czy też dokonał swojego literackiego zabiegu w sposób intencjonalny.

⁹¹⁸ A.R., Petterson, *Behold Your King*, s. 17.

mógł doprowadzić do wybuchu rewolty przeciwko perskiej władzy⁹¹⁹. Innym wyjaśnieniem nagłego zniknięcia Zorobabela z politycznej sceny jest obranie nowego formatu królestwa judzkiego i przygotowania do powstania królestwa mesjańskiego⁹²⁰. W tym przypadku zniknięcie judzkiego naczelnika mogło sprowokować pojawienie się dotychczas niespotykanej politycznej konstrukcji, a nie – jak w przypadku rozwijającej się kapłańskiej dominacji – było skutkiem formującej się linii politycznej. Może za zniknięcie Zorobabela odpowiadać społeczność judzka, która w odpowiedzi na perską politykę wobec prowincji odpowiedziała usunięciem achemenidzkiego wysłannika. Podobny los spotkał przecież Histiajosa z Miletu, który sprzeniewierzył się zamiarom perskiego władcy⁹²¹. Jeśli jednak budowa świątyni, za którą odpowiedzialny był Zorobabel, miała – jako polityczny plan – od samego początku doprowadzić do wzmocnienia kapłańskiego establishmentu, to czy ta sama grupa nie była odpowiedzialna za „pojawienie się” Zorobabela? Budowa świątyni pod egidą kapłanów, którzy wraz z częścią repatriantów dotarła do Jehud we wczesnym okresie perskim, zaplanowana była po to, by społeczeństwo judzkie utrzymało pewną suwerenność pod rządami perskimi⁹²². Wobec tego, czy nie jest niemożliwe, że to za sprawą kapłanów pojawia się na politycznej scenie Zorobabel i działa na rzecz rekonstrukcji najważniejszego w Jehud obiektu sakralnego? Czy postać Zorobabela nie mogła posłużyć kapłańskim elitom, by doprowadzić do osiągnięcia pewnych konkretnych celów? Polityczna wizja, propagowana przez środowiska kapłańskie, mogła zniwelować starania opozycji, opowiadającej się za przywróceniem władzy dynastycznej w Jehud. Sam Zorobabel nie musiał osobiście pretendować do przejęcia władzy królewskiej, mimo iż był potomkiem Dawida – przynajmniej teksty biblijne o takich dążeniach milczą⁹²³. Nie przeszkadza to niektórym badaczom domniemywać, że mógł on piastować funkcje królewskie w Jehud⁹²⁴. Brakuje jednak przekonujących argumentów, a źródła, jakimi obecnie dysponujemy, wskazują raczej odmienne stwierdzenie. Można jedynie przypuszczać, że pojawienie się członka dynastii Dawidowej wzbudziło większe oczekiwania względem odnowienia władzy monarchicznej. Mogło się tak stać przede wszystkim dlatego, że Zorobabel był perskim wysłannikiem.

⁹¹⁹ J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 96-97.

⁹²⁰ A.R., Petterson, *Behold Your King*, s. 25.

⁹²¹ Por. J. Blenkinsopp, *The Mission of Udhahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah*, s. 414.

⁹²² Por. A.R., Petterson, *Behold Your King*, s. 42.

⁹²³ Brak jasnych dowodów, chociażby w Zach 4, służyć może za argument przeciwko pojawieniu się jakichkolwiek nadziei na to, iż to właśnie Zorobabel dokona odnowy rządów monarchicznych, por. A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 85.

⁹²⁴ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 280-281.

Problematyczne jest nie tylko ustalenie przebiegu debaty pomiędzy stronnictwem kapłańskim z popierającymi ideę władzy królewskiej, ale przede wszystkim to, co działo się z kolejnymi reprezentantami dynastii Dawidowej. Wpływy stronnictwa kapłańskiego zostały potwierdzone przez autora Zach 9-14⁹²⁵, chociaż w pierwszej części tej księgi nadzieja na nadejście przyszłego króla z dynastii Dawidowej miała być jedną z ważniejszych idei⁹²⁶. W tej samej księdze (3,3-5) pojawia się motyw zmiany ubrania, który symbolizuje wejście w nową sytuację jednostki. Osobą, której ubranie zostaje zmienione, jest arcykapłan Jozue, co może wskazywać na podkreślenie ważności jego pozycji⁹²⁷. Zarówno w w.4, jak i w Ps 132,16, pojawia się ten sam czasownik, לָבַשׁ. Jednak w przypadku tekstu z Zach motyw ubierania kapłana nie świadczy o jego poddańczej funkcji wobec króla. Jest prawdopodobne, że Zach 3 i Ps 132 są świadectwami dwóch różnych opcji, ścierających się ze sobą w dyskusji o dalsze losy rządów nad prowincją Jehud⁹²⁸.

Pojawienie się Zorobabela było jednym z elementów procesu powrotu części repatriantów. Zdaje się jednak, że liczby podawane przez autora biblijnego, nie odpowiadają rzeczywistości. Biorąc pod uwagę poziom zaludnienia Judy/Jehud w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej liczba repatriantów (Ezd 2) jest wyimaginowaną projekcją, niż oddaniem rzeczywistego stanu rzeczy⁹²⁹. Ponadto, świadectwa archeologiczne nie potwierdzają znacznego napływu ludności i jej osiedlenia w granicach Jerozolimy. Można raczej sądzić o powrocie z wygnania jako o procesie długofalowym, który nie pozostawił znaczących śladów w warstwie archeologicznej⁹³⁰.

Wydarzenia z początku V wieku mogły spowodować, że tendencje monarchiczne w Jehud nasiliły się lub dalej utrzymywały. Ruchy opozycyjne, jakim czoła musiał stawić Kserkses, następca Dariusza, wybuchały dwukrotnie w samym sercu dawnego imperium chaldejskiego. Rewolty z 484 r. i 482 r. doprowadziły wreszcie do znacznego zniszczenia Babilonu⁹³¹. Już

⁹²⁵ Postać pasterza z Zach 13,7-9 identyfikowana jest jako figura anty-Dawidowa lub też jako bardziej obiecujący król, którego panowanie dopiero nastąpi, por. A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 211.

⁹²⁶ A.R., Petterson, *Behold Your King*, s. 43-44; L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 280.

⁹²⁷ A.R., Petterson, *Behold Your King*, s. 53.

⁹²⁸ A.R. Peterson sugeruje jednak, że w Zach 3 nie ma mowy o przenoszeniu prerogatyw monarchy na osobę arcykapłana, por. tenże, *Behold Your King*, s. 58. Nie sposób nie zgodzić się z tą uwagą. Pomimo to, wydaje się jednak, że teksty te nie są produktem jednej opcji politycznej.

⁹²⁹ B. Becking wskazuje na Ezd 2 jako na „mit historyczny”, czyli taką kategorię tekstu, który w narracyjny sposób ideologizuje historię, wskazując, że pewne wydarzenia przebiegały w dość specyficzny sposób, por. tenże, *„We All Returned as One!”: Critical Notes on the Myth of the Mass Return*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, s. 6-7, listy z Ezd 2 i Neh 7 mogą być późniejszą rewizją jakiegoś wcześniej powstałego dokumentu, stąd tak spore rozbieżności w wyliczeniach dokonanych przez poszczególnych autorów biblijnych, por. E.A. Knauf, *Bethel*, s. 301.

⁹³⁰ O. Lipschits, *Achaemenid Imperial Policy*, s. 32.

⁹³¹ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 290.

w drugim roku panowania Kserkses musiał tłumić zapędy babilońskich elit naukowych⁹³². Do wybuchu rewolt doprowadziły stare rody babilońskie niezadowolone ze zmiany swojego statusu⁹³³. Utrzymanie pewnej autonomii władzy w rękach lokalnych społeczności stało się główną przyczyną zamieszek⁹³⁴. Nie wiadomo nic o podobnych ekscesach w Jehud. Nie jest jednak wykluczone, że niepokoje społeczne dotknęły także i tę prowincję⁹³⁵, co mogłoby wpływać na tendencje monarchiczne w Jehud. Z drugiej jednak strony nie można odrzucić możliwości pokojowych prób uzyskania przychylności perskiego władcy do pomysłu utworzenia rządu kierowanego przez stronnictwo pro-Dawidowe⁹³⁶. Nie ma bowiem niezbitych dowodów na to, by w Jehud dochodziło do wybuchów gwałtownych powstań przeciwko władzy imperialnej⁹³⁷. Brak takich przesłanek i stanowisko autora Ksiąg Kronik, który uważał, że stronnictwo rojalistów nie będzie ryzykowało życiem wspólnoty i angażowało społeczności Jehud w działania militarne wymierzone przeciwko władzy imperialnej⁹³⁸, mogą sugerować, że próbowano znaleźć raczej przychylność dynastii Achemenidów i w ten sposób wpłynąć na tendencje monarchiczne. Przemiany w latach 80. V w. (zmiany personalne na królewskim dworze perskim oraz rebelie w Babilonii i w Egipcie) mogły przyczynić się chociażby do wzrostu znaczenia Jerozolimy⁹³⁹. Świątynia w Jerozolimie mogła uzyskać wtedy wsparcie imperialnej siły, choć z drugiej strony polityka Kserksesa wobec lokalnych świątyń była znacznie bardziej restrykcyjna niż jego poprzedników⁹⁴⁰. Trudno jednoznacznie określić, czy ta sytuacja polityczna była dla politycznych dążeń judzkich rojalistów odpowiednia. Król jako osoba odpowiedzialna za kult musiałby zyskać przychylność władcy perskiego, czemu mogły nie sprzyjać zaistniałe okoliczności.

Artakserkses I kontynuował reformy zapoczątkowane przez swojego poprzednika, Dariusza I⁹⁴¹. Być może do odbudowy świątyni doszło we wczesnych latach panowania właśnie Artakserksesa⁹⁴². Wysłanie do Jehud perskiego emisariusza, Nehemiasza, by objął funkcję

⁹³² M. Ossendrijver, *Babylonian Scholarship*, s. 137.

⁹³³ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 185.

⁹³⁴ Por. K. Kleber, *Administration in Babylonia*, s. 709.

⁹³⁵ Być może zniszczenia, które miał naprawić później Nehemiasz w czasie swojej misji w Jerozolimie, mogą dowodzić wystąpienia staré mieszkańców prowincji z perskimi garnizonami wojskowymi, por. J. Blenkinsopp, *The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah*, s. 416. Nie wszyscy badacze przychylają się do tej opinii. P. Guillaume stwierdza, że obecność Kserksesa w Egipcie mogła odpowiednio zmotywować mieszkańców Jehud do postawy lojalnościowej wobec perskiego władcy, por. tenże, *Land and Calendar*, s. 185.

⁹³⁶ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 95.

⁹³⁷ Por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 95.

⁹³⁸ Por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 158.

⁹³⁹ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 181.

⁹⁴⁰ Por. P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 184.

⁹⁴¹ Por. B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel*, s. 79.

⁹⁴² Por. D. Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple*, s. 332; P. Guillaume, *Land and Calendar*, s. 182.

zarządcy małej prowincji w imieniu króla królów, stanowi zapewne element tych reform. Zabieg ten mógł świadczyć o zainteresowaniu małą prowincją, jakie wykazywała administracja perska, co zostało potwierdzone decyzją achemenidzkiego władcy. To zainteresowanie mogło wynikać również z racji wystąpienia jakiś społecznych rozruchów w prowincji Jehud. Podobna sytuacja miała miejsce w Egipcie, gdzie został posłany z misją dyplomatyczną Udjahorresnet⁹⁴³. Sytuacja ta uzasadniona jest wydarzeniami, które doprowadziły do wyłączenia Egiptu spod perskiej kontroli⁹⁴⁴. Nie jest jednak pewne, czy zagrożenie zachodnich granic imperium zarządzanego przez Artakserksesa faktycznie wymagało takich interwencji⁹⁴⁵. Znaczące zmiany w sytuacji geopolitycznej nie wydają się być sprzyjające dla tendencji monarchicznych w Jehud. Większe skupienie perskiej administracji na południowym Lewancie mogło sprowokować również znacznie dokładniejsze sondowanie nastrojów społecznych w tym regionie. Wskazują też na to reformy przeprowadzane przez Nehemiasza.

Perski emisariusz miał też prawdopodobnie styczność z achemenidzką ideologią królewską. Nehemiasz, który według przekazu biblijnego pełnił obowiązki jako królewski podczasy (Ne 2,1; Tb 1,22)⁹⁴⁶, miał stały kontakt z władcą i mógł być świadkiem krystalizowania się królewskiej ideologii, a także wytwarzania jej materialnych świadectw, chociażby w postaci inskrypcji. Wysłanie na misję polityczną tak ważnej osoby sugeruje, że władca miał do niej zaufanie, a powierzone jej zadanie było istotne z perspektywy geopolitycznej sytuacji w regionie⁹⁴⁷. Rekonstrukcja wydarzeń opisanych w Księdze Nehemiasza przysparza jednak sporych problemów, przez co część badaczy skłonna jest obecnie uznać je za legendarne przekazy. W efekcie tego wątpliwości budzi to, czy Nehemiasz faktycznie był wielkim reformatorem religijnym⁹⁴⁸. Problematiczne jest chociażby to, czy faktycznie wprowadził on zakaz zawierania małżeństw z kobietami spoza Izraela (Neh 10,31). Czyniąc to mógł inspirować się zoroastriańskim prawem czystości, będącym esencją zoroastrianizmu⁹⁴⁹. Prawo to było jednak iluzoryczne i funkcjonowało jedynie w tekstualnych ramach Awest. Poza tym, w Ne 13,23-24 wspomina się o małżeństwach mężczyzn z Jehud z kobietami z Aszdodu,

⁹⁴³ Por. J. Blenkinsopp, *The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah*, s. 415; J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 76.

⁹⁴⁴ Por. B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel*, s. 79-80; E.A. Knauf, *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature*, s. 304; A. Wilson-Wright, *From Persepolis to Jerusalem*, s. 157.

⁹⁴⁵ O. Lipschits, *Achaemenid Imperial Policy*, s. 36.

⁹⁴⁶ Była to funkcja niezwykle ważna na dworze królewskim, por. D. Janzen, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 222.

⁹⁴⁷ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 81-82.

⁹⁴⁸ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 306.

⁹⁴⁹ Por. M. Boyce, *HZ I*, s. 394-324; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 96; A. de Jong, *Religion at the Achaemenid Court*, s. 535-536. Co ciekawe, Parsowie, żyjący obecnie, dbają o czystość religijną, przez co nie dopuszczają do pojawienia się pośród nich prozelitów, por. E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 451.

a mieszkańcy tego miasta mieli współpracować z innymi wrogami Judejczyków (zob. Ne 4,1). Wydaje się zatem, że to raczej względy polityczne doprowadziły do zakazu małżeństw mieszanych, a religia i wyznanie były tu sprawą drugorzędną. Nie jest też wiadome, czy reakcja społeczności judzkiej była przez Nehemiasza oczekiwana. Wydaje się jednak, że ogłoszony przez niego zakaz nie był respektowany, a sam Nehemiasz nie miał chyba odpowiednich narzędzi, by móc nadzorować wykonalność wydanych przez siebie prerogatyw⁹⁵⁰. Wskazanie na stosowanie wobec wiarołomnych Judejczyków kar cielesnych zdaje się być abstrakcyjne (Neh 13,25). Wątpliwości związane z zakazem zawierania małżeństw „mieszanych”⁹⁵¹ nie powinny jednak wpływać negatywnie na ocenę całej działalności perskiego wysłannika. Optuję za odrzuceniem poglądu o fikcyjnym charakterze działalności Nehemiasza.

Wkrótce po przybyciu Nehemiasza do Jehud, został do tej małej perskiej prowincji wysłany również kolejny emisariusz, Ezdrasz, który, posiadając list polecający od perskiego władcy⁹⁵², prawdopodobnie Artakserksesa II⁹⁵³, pojawił się w Jerozolimie wraz z kultowymi przedmiotami⁹⁵⁴. Z postacią tego wysłannika wiąże się też sformułowanie prawa żydowskiego, spisane w formie Kodeksu Świętości (P)⁹⁵⁵, która to warstwa tekstu biblijnego wykazuje wiele podobieństw ze źródłami zoroastriańskimi, jak chociażby opis stworzenia świata w Rdz 1⁹⁵⁶. Jeszcze do niedawna badacze twierdzili, że Ezdrasz, przybywając do Jerozolimy, posiadał zadanie nadane mu przez perskiego władcę: miał proklamować Torę jako boskie prawo⁹⁵⁷.

⁹⁵⁰ Inaczej jest jednak w przypadku Ezdrasza, gdyż autor biblijny informuje o wypełnieniu obowiązku przez tego emisariusza wystosowanego – Ezd 10,44. Nie zauważa tego D. Janzen, podkreślając brak mocy sprawczej u Ezdrasza, por. tenże, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 43.

⁹⁵¹ Por. T. Cohn Eskenazi, *The Missions of Ezra and Nehemiah*, s. 524. Może to być również próba naśladowania praktyk Babilończyków, którzy nie dopuszczali do zawierania małżeństw z przedstawicielami obcych ludów, sugerując się własnym pochodzeniem z elit, por. R. Zadok, *Judeans in Babylonia – Updating the Dossier*, w: *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, s. 118. Szczegółowe opracowanie tego zagadnienia prezentuje B. Hensel, *Ethnic Fiction and Identity-Formation: A New Explanation for Background of the Question Intermarriage in Ezra-Nehemiah*, w: *The Bible, Qumran, and the Samaritans*, red. M. Kartveit, G.N. Knoppers, s. 133-194.

⁹⁵² Taki dokument faktycznie nie istnieje lub nie został jeszcze odkryty, por. L.L. Grabbe, *The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?*, w: *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, red. J.W. Watts, s. 92.

⁹⁵³ B. Becking, *“We All Returned as One!”*, s. 12; B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel*, s. 89.

⁹⁵⁴ W autentyczność perskich dokumentów, na które powołuje się Ezdrasz, wątpią badacze, czemu wyraz daje w swoim artykule L.L. Grabbe, por. tenże, *The „Persian Documents” in the Book of Ezra: Are They Authentic?*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 531-570; a także w: *A History of the Jews*, s. 76.

⁹⁵⁵ Trzeba odnotować wpływ, jaki miała tradycja kapłańska na teksty biblijne pisane w okresie perskim, por. D.M. Carr, *Criteria and Periodization in Dating Biblical Texts*, s. 14.

⁹⁵⁶ Por. M. Boyce, *Persian Religion in the Achaemenid Age*, s. 300. Prawdopodobnie zoroastriański zakaz kontaktu z ciałem zmarłego, czym groziło zaciągnięcie nieczystości kultowej, stał się inspiracją dla biblijnych przepisów o czystości kultowej, por. J.E.B. Gallarreta, *Household and Family Religion in Persian-Period Judah*, s. 33.

⁹⁵⁷ B.U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel*, s. 90. Zamyśl autoryzowania własnej działalności poprzez wskazanie na wypełnianie woli perskiego hegemonu jest interesującym rozwiązaniem. Czy ogłoszenie praw boskich było zgodne z dyplomatyczną linią perskiej administracji? Można w to szczerze wątpić.

Wydaje się jednak, że jego działalność mogła być związana z próbą umocnienia wpływów perskich w Lewancie i dążeniem Persów do umocnienia swoich wpływów w regionie⁹⁵⁸. Działalność Ezdrasza miała zapoczątkować proces demonopolizacji władzy kapłańskiej w Jehud, a co za tym idzie – utworzenia społeczeństwa egalitarnego, wobec czego Tora stała się narzędziem w tym procesie⁹⁵⁹. Ten proces wpłynąłby zapewne na tendencje monarchiczne w Jehud. Otwartym pozostaje pytanie, w jaki sposób były one wykorzystywane w dyskusji z kapłańskim establishmentem. Czy był to proces jednorodny, czy też nie, a także która z grup była najbardziej zainteresowana przywróceniem władzy dynastycznej. Nie jest niemożliwe, by to część kapłańskiego stronnictwa dokładała starań, by autoryzować władzę monarchiczną w Jehud. W opinii badaczy istnieje pogląd, jakoby stronnictwo to było wewnętrznie podzielone i zróżnicowane⁹⁶⁰. Warto w tym miejscu przypomnieć kryzys w czasie panowania Nabonida, jaki wywołany miał być przez kapłanów Marduka. Czy kapłani, grupa zależna od króla i jego decyzji, mogła wpłynąć na bieg wydarzeń w tak drastyczny sposób? Podobnie kapłani w Jehud mogli mieć swój udział w autoryzowaniu władzy dynastycznej, bowiem ich byt uzależniony był od silnej władzy monarchicznej⁹⁶¹.

Wracając do osoby Ezdrasza, to trudno stwierdzić, w jaki sposób jego działania mogły wpłynąć na tendencje monarchiczne. Przekaz o jego zaangażowaniu w rozwój struktur społecznych perskiej prowincji Jehud ograniczony jest do tego, co znajdujemy w tekstach biblijnych. Historyczność tradycji o Ezdraszu jest niezbyt pewna, stąd rozważnie należy podchodzić do procesów opisanych w Ezd. Tradycja o Ezdraszu nie jest wcale tak popularna wśród starożytnych pisarzy. Brakuje wzmianek o nim w księdze Syracha, a na dodatek milczą o nim także autorzy Nowego Testamentu⁹⁶².

Panowanie Artakserksesa I również było naznaczone zmaganiem militarnymi z Egiptem, wspieranym przez Ateńczyków. Rebelia zorganizowana przez Inarusa wybuchła w 460 r., a, mimo sporych nakładów sił, Egipt powrócił pod panowanie perskie dopiero w 454 r.⁹⁶³. Jeden z ważniejszych dla kampanii egipskiej perski bohater, Megabyzus, w kilka lat później miał, według przekazu Ktezjasza, rozpętać powstanie przeciwko Artakserksesowi. Jeśli wierzyć greckiemu historykowi, to powstanie to mogło być istotne dla prowincji Jehud – Megabyzus

⁹⁵⁸ Por. A. Kuhrt, *The Ancient Near East*, t. II, s. 672.

⁹⁵⁹ Por. T. Cohn Eskenazi, *The Missions of Ezra and Nehemiah*, s. 512.

⁹⁶⁰ Por. T. Cohn Eskenazi, *The Missions of Ezra and Nehemiah*, s. 513.

⁹⁶¹ D. Janzen stwierdza wprost, że Kronikarz jest zarówno pro-Dawidowy, jak i pro-kapłański, tenże, *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration*, s. 7.

⁹⁶² L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 331.

⁹⁶³ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 291.

miał być bowiem w tym czasie satrapą Eber-nari. Obecnie jednak poddaje się w wątpliwość taki rozwój sytuacji⁹⁶⁴. Być może późniejsze wydarzenia, które wstrząsały perskim tronem, o jakich wiadomo dzięki udokumentowaniu tego w źródłach z Elefantyny i innych egipskich tekstach⁹⁶⁵, mogły mieć wpływ na tendencje monarchiczne.

Niewiele można powiedzieć o sytuacji Jehud i możliwych próbach przywrócenia władzy dynastii Dawidowej w czasie panowania Artakserksesa II Memnona (404-359 r.). Znane są w ogólności jego dokonania w wojnach z Grekami, czy też Egipcjam, lecz wciąż wiadomo zbyt mało o sytuacji w Jehud w okresie jego panowania, by móc stwierdzić cokolwiek o procesach, które mogły tam się toczyć. Mając jednak na uwadze ogólny ogląd na sytuację geopolityczną, w jakiej znalazł się perski hegemon, można wnioskować, że tendencje monarchiczne w Jehud mogły się rozwijać. Ciągące się problemy Persów w Egipcie mogły dodawać animuszu społeczności w Jehud i autorom biblijnym, prowadzącym akcję propagandową za przywróceniem władzy dynastii Dawidowej. Dodatkowo kryzys potęgować mogła sytuacja, w której Artakserkses dzielił się rządami z Cyrusem Młodszym i Hystaspesem, chociaż imperium achemenijskie miało być już wcześniej zarządzane w systemie triarchicznym⁹⁶⁶.

6. Podsumowanie

Rozwój osadnictwa daje możliwości do rozwoju kultury materialnej, a co za tym idzie – także potrzeby identyfikacji wspólnotowej. Stwierdzenie, że wraz ze wzrostem dóbr materialnych możliwa jest działalność w danej grupie społecznej osób, które takich dóbr nie wytwarzają, w tym przypadku autorów biblijnych⁹⁶⁷, jest logiczne. Niemniej jednak, wydaje się, że dla powstania lub przywołania jakiejś tradycji wystarczy jeden autor. Ów autor, wpływający na tendencje monarchiczne, mógł działać w dowolnym miejscu w perskiej Jehud. Wymienienie poszczególnych ośrodków miejskich i wskazanie na ich rozwój pozwala przede wszystkim uwiarygodnić to twierdzenie. Trudno ustalić, w którym miejscu mogła ewoluować myśl o przywróceniu władzy dynastii Dawidowej. Powstaje również pytanie, czy powolny wzrost demograficzny mógł mieć jakiś wpływ na rozwój potrzeb społecznych. Społeczeństwo judzkie wykazuje typowe cechy dla tzw. post-collapse society, społeczności z okresu po

⁹⁶⁴ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 291.

⁹⁶⁵ Por. L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 292.

⁹⁶⁶ Por. N.V. Sekunda, *An Achaemenid Gem Showing Three Rulers*, w: *Awilum ša la mašê – Man who Cannot be Forgotten. Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki Presented on the Occasion of his 70th Birthday*, red. R. Koliński, J. Prostko-Prostyński, W. Tyborowski, s. 203-205.

⁹⁶⁷ Por. E.B. Zvi, *The Urban Center of Jerusalem*, s. 196.

upadku⁹⁶⁸. Wiele motywów literackich, znanych już w okresie asyryjskim i w okresie babilońskim, mogło być równie dobrze używanych w czasie perskiej dominacji w regionie. Do kreowania literackiej rzeczywistości nie byli potrzebni budowniczowie i rzemieślnicy, którzy pozostawili swoje domostwa w Judzie i podążyli do pracy w sercu Babilonii, czyniąc to pod przymusem lub dobrowolnie.

W oparciu o dotychczas zgromadzone dane, przedstawione w niniejszej pracy oraz wciąż dostarczane przez archeologów, nie jest chyba możliwe wskazanie na to kto i gdzie wpływał na tendencje monarchiczne w Jehud. Podkreślając stałość zasiedlenia lub jego wzrost bądź spadek w niektórych rejonach Judy w okresie nowobabilońskim i w okresie perskim, miałem na celu wskazać, że jest to miejsce, w którym mogły zaistnieć tendencje monarchiczne. Biorąc pod uwagę fakt, że w ważniejszych ośrodkach miejskich w Judzie w okresie babilońskim, a więc Mizpa, Gibeon, Betel oraz Gibeah⁹⁶⁹, w późnym okresie perskim dochodzi do znacznego obniżenia zasiedlenia, można wnioskować, że – nawet jeśli – część tekstów biblijnych powstawała w tych miejscach, to autorzy tych tekstów mogli przenieść się do Jerozolimy lub innych ośrodków⁹⁷⁰. Wskazywanie na miejsce, w którym wzmacniane mogły być tendencje monarchiczne jest obarczone wielką odpowiedzialnością. Z tego obrazu wynika, że każdy z tych ośrodków mógł być odpowiednim miejscem, by móc tam ten proces przeprowadzić. Rozwój ten nie szedł w parze z rozbudową tychże ośrodków, bowiem w ramach deportacji w 586 r. Juda została pozbawiona sprawnych rzemieślników, a brak rozwiniętych projektów budowlanych jest cechą charakterystyczną dla okresu perskiego⁹⁷¹.

Powyżej przedstawiony skrótowy przegląd jednych z najważniejszych ośrodków Judy z epoki nowobabilońskiej i epoki perskiej pozwala uzmysłwić nie tylko trudną sytuację społeczną, w jakiej znaleźli się ci, którzy pozostali na terenach dopiero co przejętych przez kolejnego już hegemoną na starożytnym Bliskim Wschodzie, ale także problemy, przed

⁹⁶⁸ Do cech tych należy zaliczyć depopulację, która zwykle towarzyszy upadkowi społeczeństwa, brak większych projektów budowlanych, a także długi okres wychodzenia z depresji po upadku, por. A. Faust, *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah*, s. 44-45. Podobnie też i społeczność w diasporze przejawiała symptom typowe dla społeczeństwa „post-collapse”, por. J.K. Aitken, *Judaic National Identity*, s. 38. Do wzmiankowanych powyżej charakterystycznych cech doliczyć można również i inne, takie jak rozczarowanie, wyrażone w teologicznym języku; utrata żywotności lokalnych kultów i rozczarowanie Jerozolimą po centralizacji kultu; utrata ważności mandatu prorockiego (związana z utratą politycznej niezależności); wzmocnienie pozycji kapłanów, por. A.R. Petterson, *Behold Your King*, s. 7.

⁹⁶⁹ O. Lipschits, *The Rural Settlement in Judah*, s. 104.

⁹⁷⁰ Nie jest też prawdą, że pomimo, iż tereny Beniamina nie zostały zniszczone w 597 lub 587 r., to skutki babilońskiego najazdu nie dotknęły także tego regionu. A. Faust odnotowuje spadek demograficzny, który dla terenów wiejskich był znacznie szybszy, niż dla ośrodków miejskich, por. tenże, *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah*, s. 46.

⁹⁷¹ O. Lipschits, *The Long Seventh Century BCE*, s. 40-41.

którymi stoją obecnie historycy, próbując zrekonstruować życie mieszkańców Judy/Jehud. Można przypuszczać, że społeczność judzka nie prowadziła już podobnego stylu życia, jaki da się zaobserwować w okresie żelaza. Świadczenie autora biblijnego o zamachu przeprowadzonym na judzkiego urzędnika mianowanego z ramienia administracji babilońskiej jest dowodem na konflikt interesów, jaki zaistniał po 587 r. Nie jest ono jednak wystarczające, by móc określić w sposób ogólny sytuację społeczną w Judzie. Nastroje panujące w czasach, dla których nie jest znanych zbyt wiele źródeł, mogły być odmienne od tych, jakie dałoby się w oparciu o nieliczne świadectwa ustalić. Z drugiej jednak strony nie można dewaluować potrzeb społecznych, które z biegiem czasu mogły się nasilać i stanowić przyczynę do powstawania dzieł literackich, służących jako czynnik pozwalający na identyfikację społeczną i kulturową. Identyfikacja ta wydaje się być jedną z pierwszych potrzeb pozostających w Judzie ludzi. Tarcia, o których wspomniano powyżej, są jedynie znacznikiem sytuacji społecznej. Społeczność tego czasu musiała liczyć się również z innymi niebezpieczeństwami, takimi jak najazdy półnomadycznych grup, ataki dzikich zwierząt lub szerzące się choroby, mogące znacznie osłabić i tak już nadwyrężoną społeczność judzką. Powstaje zatem pytanie, czy w obliczu słabości tej społeczności i targających nią problemów, możliwe było utrzymanie tendencji monarchicznych? Na pewno nie jest to niemożliwe.

Okres perski często określany jest też w literaturze jako odpowiedni czas dla rozwoju myśli teologicznej autorów biblijnych. Rozwój ten wiąże się też ze zmieniającym się obrazem geopolitycznym, stąd istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że tendencjom monarchicznym sprzyjało też wykorzystywanie starszych tradycji, kompilując z nich nowe treści. Starsze tradycje lub motywy znane wielu kulturom mogą stanowić spoiwo dla odbudowującej się społecznej wspólnoty w Judzie/Jehud. Starsze tradycje są istotne dla budowy identyfikacji wspólnotowej, co widoczne jest także w obecnych czasach, zwłaszcza gdy idzie o ruchy narodowościowe, chyba najchętniej korzystające z odniesień do przeszłości i tworzące sentymentalną aurę powrotu do „dobrych i zamierzchłych czasów”. Także i te grupy nie wyrzekają się kulturowych nowości i stają się ich żywymi propagatorami. Wiele wydarzeń może być impulsem dla rozwoju procesu literackiego i jego wpływu na tendencje monarchiczne. Jednym z przełomowych momentów może być migracja. Tradycje charakterystyczne dla północnego królestwa Izraela nie przywędrowały bezwiednie i samodzielnie, lecz ktoś je musiał przenieść, wywierając tym samym wpływ na piśmiennictwo w południowym królestwie Judy. Jeśli, ze względów demograficznych, był możliwy rozwój piśmiennictwa w Jehud we wczesnym okresie perskim, to w tym samym czasie społeczność

judzka mogła przechowywać starsze teksty i/lub tradycje. Zważywszy na fakt, że tego typu resentymenty nie były niczym nadzwyczajnym (*vide* działalność skrybów w bibliotece świątyni Esagil), a mogły się ku temu wytworzyć odpowiednie warunki, to z pewną dozą ostrożności można wskazywać na późny okres perski jako właściwy czas na takie działania. Dodatkowo najlepiej akcję agitacyjną przeprowadzić używając najprostszych środków. W przypadku, kiedy polityka splata się z religią, warto użyć narzędzi, które odpowiadają temu połączeniu. Do tego dobrze jest, by teksty te używane były, jeśli nie regularnie, to chociaż ze wzmożoną częstotliwością, i by czyniła to odpowiednia liczba osób. Tekst musi być w ciągłym użyciu i nie może być skierowany jedynie do ściśle wybranej grupy ludzi, np. administracji królewskiej lub członków rodziny królewskiej⁹⁷². Doskonałym kandydatem do przenoszenia treści propagujących polityczny obraz skonstruowany przez autorów biblijnych są psalmy, teksty liturgiczne, w których przeplatać mogą się elementy religijne z politycznymi. Psalmy jako teksty używane często, regularnie i przez sporą grupę osób (jeśli nie recytują, to je słyszą) stanowią też doskonałe miejsce, w którym może urzeczywistnić się pamięć o zamierzonych czasach, w których możliwe są sentymentalne powroty do odległych historycznie momentów, a im częściej te obrazy są przywoływane, tym chęć zrealizowania przeszłości w teraźniejszości staje się silniejsza. Wzmocnienie przekazu następuje poprzez połączenie pamięci bóstwa z dokonaniem wyboru tych, o których JHWH pamięta i których/kogo wyzwoli, kiedy będzie taka konieczność. Takie zestawienie pojawia się w Ps 78,66-72, w której to sekcji pojawia się nie tylko wybór Judy i Syjonu (w.68) oraz Dawida (w.70), lecz także wcześniejsze odrzucenie innych plemion izraelskich (w.67). Wskazanie w jednym z psalmicznych tekstów na wybór zarówno Judy i Syjonu, jak i Dawida, pozwala mniemać, że Dawid staje się niejako „miejscem” i pewną figurą reprezentującą jakąś grupę społeczną, w tym przypadku Judejczyków/Hebrajczyków⁹⁷³. Ponadto, w budowaniu przesłania o wartości danej grupy społecznej, opierając swoją narrację w historii, autor biblijny nie czuł się zobowiązany mówić o czasie i miejscu poszczególnych wydarzeń, lecz lokować je w pamięci społecznej w taki sposób, by jak najliczniejsza grupa odbiorców mogła się z tym przesłaniem identyfikować.

⁹⁷² W wyludnionej Jehud problemem mogło być znalezienie odpowiedniego audytorium, stąd część tekstów była skierowana prawdopodobnie do administracji perskiej, por. D. Edelman, *Did Saulide-Davidic Rivalry Resurface in Early Persian Yehud?*, s. 70.

⁹⁷³ Jest to odmienna linia argumentacyjna, od tej jaką przedstawia autor Dtr, który propaguje raczej pamięć o Izraelu jako całości. W jego koncepcji historii „narodowej” Izrael pozostaje najważniejszy, nawet mimo istnienia w pamięci społecznej ważnych bohaterów jednostkowych, por. E.B. Zvi, *Social Memory among the Literati of Yehud*, s. 64.

V. Konkluzje

1. Świetlistość JHWH w Księdze Psalmów

W drugim rozdziale dysertacji dokonałem analizy egzegetycznej terminu אֵל . Rozpocząłem od egzegezy Ps 18, w którym termin ten nie jest eksponowany, choć motyw świetlistości przewija się dość często, występując obok innych elementów teologicznego wizerunku JHWH. Określenia Boga Izraela posiadają ponadto charakter militarny. Mnogość tych motywów uniemożliwia udzielenie jednoznacznej odpowiedzi czy wizja psalmisty dotyczy świątyni jako budynku, czy też jest to teofania, czyli wyrażona ludzkimi słowami wszechmoc Boga. W tym kontekście także i element świetlistości staje się metaforyczny i wcale nie musi odnosić się światła jako takiego, widzialnego przez każdego zdolnego do tego człowieka, lecz może stanowić pewną niedosięglą ideę. Mimo złożoności tej dywagacji i trudności w udzieleniu jednoznacznej odpowiedzi, można być bliskim pewności, że światłość JHWH kieruje się ku temu, komu udziela On swego błogosławieństwa. Mając na uwadze, że Ps 18 został sklasyfikowany jako psalm królewski, to błogosławionym przez Boga człowiekiem może być król. Ideę tę wspiera współzależność Ps 18 i 2 Sm 22, co przywodzi na myśl postać króla Dawida. Nagromadzenie w teofanicznej wizji elementów podkreślających świetlistość JHWH pozwala sądzić, że był to proces zamierzony przez autora biblijnego, a sam motyw świetlistości był istotnym dla autora biblijnego w perspektywie jego literackich działań. Poza świetlistością w wizji wykorzystane zostały również elementy wskazujące na ciemność, nad którą pełnię władzy dzierży Bóg Izraela. Trudno ustalić, czy łącząc motywy świetlistości i ciemności w teologicznym wizerunku JHWH psalmista chciał podejmować dyskusję z dualizmem religii perskiej. Niemniej, widoczne jest powiązanie motywu świetlistości JHWH ze sprawiedliwym królem Dawidem. Uwidacznia się to zwłaszcza w Ps 18,29, kiedy w imieniu władcy woła on do JHWH jako do światła, dzięki któremu królewska lampa zostanie rozpalona. Bóg jest źródłem światła, dzięki czemu może swojego pokornego sługę tym światłem też obdarować. Nie jest jasne, czy owo światło traktować tu można jako błogosławieństwo dla króla, swoisty akt koronacyjny. JHWH zapalając światło królewskie mógłby niejako wskazywać na prawowitego władcę lub dziedzica tronu Dawidowego. Jeśli podążać tym tropem, to podobieństwo do wykładni perskiej ideologii królewskiej byłoby tu wyraźne. Podobnie do Ahuramazdy, JHWH nadaje światło niczym boski immunitet, bez którego władca nie jest zdolny sprawować rządów. Ten aspekt Bożego nadania władzy Dawidowi i jego potomkom wyartykułowany jest w kolejnym analizowanym psalmie.

W Ps 132 psalmista podkreśla warunkowość udzielanego przez Boga błogosławieństwa, którego skutkiem jest nieprzerwana niczym ciągłość rządów dynastii Dawidowej. Budowany przez psalmistę jest archetyp władcy, co nie wymaga wiernego odnoszenia się do historii dynastii Dawidowej. Jeśli nawet któryś z wcześniej panujących przedstawicieli dynastii Dawidowej sprzeniewierzył się swoim zachowaniem wobec Boga, dynastię nadal utrzymuje Boże błogosławieństwo, gdyż taka jest wola JHWH. Tradycje tworzące Ps 132 mogą być faktycznie starsze, jednak ich wykorzystanie w epoce perskiej, kiedy społeczność judzka starała się o odbudowę świątyni, jest bardzo prawdopodobne. O tym, że mogło być to narzędzie zwolenników dynastii, niech świadczy fakt, że to król jest osobą odpowiedzialną za wzniesienie sakralnego przybytku, a ten akt wiąże się też ze spełnieniem obietnic złożonych przez Boga założycielowi dynastii i jego potomkom. Być może też na epokę perską przypadła redakcja części Ps 132, o czym może świadczyć silnie zaznaczający się dualizm w w.16a i 18a. Z jednej strony JHWH „ubiera swoich kapłanów w zbawienie”, z drugiej ci, którzy przeciwstawiają się władcy zostają „ubrani we wstyd”. Ukazuje to silny podział na błogosławieństwo i przekleństwo. Psalm ten mógł być wykorzystywany jako argument w dyskusji rojalistów z ich przeciwnikami, którzy nie upatrywali w instytucji monarchii żadnych nadziei na przyszłość. Popierający plan przywrócenia władzy dynastycznej uwidaczniali swe dążenia chociażby zawierając je w teologii tego wielopoziomowego dzieła.

Ps 119 jest dziełem, które mogło służyć jako pomoc we wprowadzaniu nakazów prawa. Jego rozciągłość uniemożliwia obecnie prześledzenie tego procesu, stąd pozostaje skupić się na dwóch głównych terminach, obecnych w tekście. Cały psalm mógł być co prawda wygłaszany przez króla, jednak nie ma przekonujących dowodów, by uwiarygodnić tę tezę. Może być przecież i tak, że psalmista, czyniąc z króla podmiot wypowiadający ów psalm, chciał uzyskać niezrównany argument dla wprowadzania prawa Bożego. Potrzebna jednak byłaby wówczas stabilna pozycja władcy, co raczej podważa przekonanie o epoce nowobabilońskiej i epoce perskiej jako czasie odpowiednim do powstania tego dzieła. Autor Ps mógł natomiast budować wzajemny autorytet prawa i króla, co z kolei wskazuje na panowanie Achemenidów jako okres, w którym dzieło to mogło powstać lub zostać literacko i teologicznie przepracowane. Motyw świetlistości Boga wiąże się bardziej z prawem Niego stanowionym niż z pozycją dynastii Dawidowej i z planami na przywrócenie jej władzy. Nawet, gdyby to król był podmiotem omawianego dzieła, to trudno doszukiwać się tu jego inwencji jako prawodawcy. To JHWH jest tym, który stanowi prawo i prowadzi jego regulacje. Lecz z drugiej strony to właśnie król jest powołany do tego, by na straży tego prawa stać, dlatego w tekście psalmu można zauważyć

paralelę ze stanowiskiem perskiego króla Dariusza I, który w jednej ze swoich inskrypcji podkreślił, że swój szczególny związek z prawem i zasadami, jakie ustanowiło dynastyczne bóstwo, Ahuramazda: „Co jest prawe, jest moim pragnieniem” (DNb 2b), a to, co prawe, jest dobre i wiąże się ze światłem, które stanowi jedno z wyrażeń dobra. W przypadku Ps 119 autor biblijny wiąże motyw świetlistości z prawem stanowionym przez Boga. Mimo sklasyfikowania psalmu jako królewskiego, to trudno jest go powiązać z konkretną sytuacją zwolenników przywrócenia władzy monarchicznej w perskiej prowincji Jehud. Być może wyrażał on pogląd części elit, które nie rozpoznawały w potomku Dawidowym kogoś, dzięki komu adaptacja prawa będzie możliwa. W trzech psalmach torachicznych, których głównym motywem jest prawo (1; 19 i 119), JHWH występuje jako rzeczywisty król Izraela, co może świadczyć o nikłej potrzebie autorów biblijnych wstawiania w tę rolę ziemskiego zwierzchnika w osobie monarchy. Być może psalmy te stanowią echo tragedii z I poł. VI w., za którą winę w opinii autorów biblijnych ponoszą przedstawiciele dynastii Dawidowej, gdyż nie zapanowali nad trudną i chaotyczną sytuacją geopolityczną. Z tego powodu psalmista mógł dostrzegać tylko w JHWH prawdziwy ratunek, a prawo Boże staje się właściwym remedium na trudy czasów na krótko przed upadkiem Jerozolimy. Tym niemniej wyraźne staje się powiązanie idei prawa z jedną z królewskich powinności, która zobowiązuje władcę do stania na straży prawa jako najwyższego dobra.

Podobne wątpliwości, spowodowane trudnością w datowaniu poszczególnych psalmów, można mieć w przypadku tych tekstów, w których występuje termin אור, zarówno w formie rzeczownikowej, jak i w czasownikowej. Tym, co na pewno odróżnia ów termin od poprzednio omawianego, jest – jak na semickie standardy literackie – dość zaawansowana metaforyka. Podkreślić należy także, że termin אור występuje przede wszystkim w psalmach klasyfikowanych obecnie jako królewskie. I choć wciąż posiadam dość spory dystans do tego rodzaju klasyfikacji, to może stać się ona pomocna w rozpatrywaniu kontekstu historycznego, w którym kolejne części psalterza mogły być wykorzystywane.

Interesującym przykładem wykorzystania terminu אור jest Ps 27,1. JHWH jest tam wprost nazwany „światłem”. Przywodzi to na myśl perską ideę kvarnah, skrzydłatego dysku, który rozumiany może być na dwa sposoby: albo jako światło pochodzące z dysku słonecznego, albo jako światło samoistne, niepotrzebujące źródła. Przyjmując anikoniczność religii perskiej, w której bóstwa nie są przedstawiane w postaci ludzkiej, ów uskrzydłony dysk może stanowić boską emanację lub symbol Ahuramazdy. Trudno wskazać, czy podobna myśl przyświecała także autorowi biblijnemu. Jest to jednak prawdopodobne, zważywszy na fakt, że światło

prezentowane jest w tekstach biblijnych jako istniejące często niezależnie od ciał niebieskich. Być może w rzeczonym psalmie jest ono wyrażone jako pewna niezależna rzeczywistość, coś, co istnieje jako takie. W tym przypadku widoczna jest możliwa konotacja pomiędzy elementem perskiej ideologii królewskiej a częścią wykładni teologii starotestamentalnej. Wyrażona w wersecie stała opieka JHWH nad królem sugeruje, że i pozostała część rodu królewskiego – począwszy od jego założyciela przez kolejnych potomków – była w Bożej pieczy.

Zawarty w Ps 36 motyw świetlistości, chociaż odnosi się do króla, jednak nie dotyczy go wprost. To właśnie JHWH ma stanowić przykład tego, w jaki sposób działać ma i postępować ziemski władca. W przywołanym psalmie widać dychotomię zachowań, bowiem z jednej strony autor biblijny przedstawia postawę niegodziwców, a z drugiej prezentuje bogactwo dobroci Bożej. Dualizm przenika całą treść tego dzieła, co także może wskazywać na perskie wpływy także i w przypadku redakcji Ps 36.

Ważnym argumentem za tym, że element świetlistości JHWH był wykorzystywany przez rojalistów w epoce perskiej, jest świadectwo Lb 6,24-26, Tekst pochodzi z warstwy kapłańskiej, która formowała się w czasach panowania dynastii Achemenidów. Dowodem na istnienie pozabiblijnej tradycji związanej z motywem świetlistości są też wzmiankowane wcześniej amulety z Ketef Hinnom (VII lub VI w.), w których pojawia się podobna formuła błogosławieństwa, jakiej używa autor Księgi Liczb, a która ma też zastosowanie w kanonicznych psalmach. Biorąc pod uwagę liczebność psalmicznych wersetów, w których pojawia się motyw jaśniejącego oblicza JHWH, można odnieść wrażenie, że był to w pewnym okresie naprawdę popularny element w teologicznym wizerunku Boga Izraela. Powstanie tych psalmów datuje się zresztą najczęściej na epokę perską, co uwiarygadnia moje przypuszczenia o możliwym zapożyczeniu przez autorów biblijnych motywu świetlistości bóstwa z religii perskiej.

W ten sposób pełne troski wołanie psalmisty o to, „kto nam ukaże dobro” (Ps 4,2), przywodzi na myśl perskie tradycje królewskie, których świadkami są inskrypcje króla Dariusza I. Głosi on w nich, że otrzymał „dobre królestwo”, wypełnione wszelkim „dobrem”, a stało się to za przychylnością Ahuramazdy, achemenidzkiego bóstwa królewskiego. Być może w taki sam sposób autor biblijny traktował JHWH, widząc w nim przede wszystkim bóstwo dworu królewskiego, a dopiero później czczone przez wszystkich mieszkańców Judy/Jehud. Świetlistość przedstawiona w Ps 44,4 może być oznaką Bożej chwały, z którą nadzieje na odrodzenie rządów monarchicznych łączą przedstawiciele elit judzkich. Podobnie, jak to miało miejsce w zamierzchłej przeszłości, JHWH dokonywał wielkich czynów na rzecz narodu

wybranego, tak i w najbliższej przyszłości okaże swoją łaskę. JHWH zakrywa swoje oblicze, co może być literackim opisem zburzenia świątyni przez wojska chaldejskie. Błagalne wołanie o ponowne rozjaśnienie Bożej twarzy może być wyrazem troski o odbudowę zniszczonej Jerozolimy.

Wyraźne podobieństwo do błogosławieństwa Aaronowego utrzymuje tekst Ps 67,2, choć w przypadku tego psalmu nie jest pewne, czy dzieło to mogło wpłynąć na tendencje monarchiczne w Jehud. Pojawiają się jednak takie elementy, które mogły zostać zapożyczone z perskiej ideologii królewskiej, jak chociażby sama idea światła jako obecności bóstwa, a także nieokreślona liczba ludów, które składają homagium już nie przed władcą, lecz przed JHWH. Pochód ten przywodzi na myśl przedstawienie ikonograficzne z inskrypcji behistuńskiej. Być może Ps 67, podobnie jak Ps 80, wykazują poboczne zainteresowanie ponownymi rządami monarchicznymi, bowiem w centrum ich zainteresowania stoi świątynia. Brak w nich motywu władcy wcale nie musi wpływać negatywnie na tendencje monarchiczne. Wraz z przywróceniem kultu w świątyni Izrael może wyczekiwać ponownych rządów dynastii Dawidowej, a to przecież potomek tego pradawnego króla miał zapewnić odpowiednie warunki do odbudowy zniszczonej świątyni. Brak jasnych wzmianek o monarchii może wynikać również z faktu, że właśnie elity skupione wokół potomka Dawidowego mogły posługiwać się tymi psalmami, wpływając tym samym na tendencje monarchiczne. Równie enigmatycznie o postaci władcy wypowiada się autor Ps 80, sugerując istnienie bliżej nieznanego kontynuatora linii dynastycznej. Ze względu na nierozpoznaną lub trudną sytuację społeczną działania zwolenników powrotu rządów dynastii Dawidowej mogły być prowadzone niejawnie. Tezę tę potwierdza język, naznaczony niejednokrotnie pewną tajemniczością, jak chociażby użycie terminu *נִמְצָה*, „odrośl, gałąź”. Dopiero kolejny, analizowany, królewski Ps 89 uwidacznia, w jaki sposób autor biblijny poprzez swoją działalność literacką mógł wpłynąć na tendencje monarchiczne w perskiej prowincji Jehud. Panowanie JHWH nad całym światem przywołuje na myśl achemenidzką koncepcję królewską, w której to władanie perskiego króla rozciągało się po krańce świata. Prawdopodobnie odbicie perskich koncepcji teologicznych znajduje się również w Ps 78 i 105, gdzie autor biblijny woła do JHWH o rozświetlenie ciemności, stanowiących przeciwieństwo światła i funkcjonujących jako część dualistycznego przedstawienia rzeczywistości w symboliczny sposób.

W przypadku niektórych psalmów trudno jednoznacznie stwierdzić, czy zaprezentowane w nich ścieranie się świetlistości Boga z ciemnościami, jakie okalały Izrael, jest przykładem dualizmu biblijnego, inspirowanego religia perską. Być może Ps 139 stanowi ilustrację tego,

w jaki sposób autorzy biblijni próbowali dyskutować z perskim dualizmem, gdy wskazywali na JHWH jako na Boga władającego zarówno światłem, jak i ciemnością. Już użyty w Ps 139,11 termin $\eta\eta\psi$, pochodzący z późnego języka hebrajskiego, pozwala wysunąć tezę o możliwych wpływach perskich. Dualizm światło/ciemność widoczny jest w wielu psalmach, a tak częste odnoszenie się do niego sugeruje silne wpływy perskie na autorów biblijnych. Znamiennymi przykładami – poza wzmiankowanym Ps 139 – są również Ps 37; 43 i 118. Autorzy biblijni mogli znajdować ku temu inspirację zarówno na terenach Judy/Jehud, jak i będąc na wygnaniu. Wydaje się jednak, że tendencje monarchiczne dotyczyły raczej społeczności osiadłej lub osiedlającej się ponownie na terenie tej małej, perskiej prowincji. Trudno bowiem o logiczne uzasadnienie takiego procesu w głębi Mezopotamii, gdzie żydowska społeczność okresu Drugiej Świątyni miała ku temu raczej ograniczone możliwości lub nie wykazywała entuzjazmu dla tego pomysłu, mając ustabilizowaną sytuację społeczną. Te ambicje przybierały raczej na sile w obrębie Jehud, nazywanej być może z tego powodu przez autora biblijnego „krajem żyjących” (Ps 56,14).

Datowanie tekstów biblijnych to wciąż kwestia dyskusyjna. Za konkretną datacją przemawiają zwykle stosowane w danej perykopie słownictwo i formuły, a także częstotliwość ich pojawiania się w innych tekstach biblijnych, co pomaga w ustaleniu czasu powstania poszczególnych źródeł. Przykładem może być tu powiązanie nie tylko tematyczne, ale i gramatyczne niektórych tekstów z Księgi Psalmów zwłaszcza z tzw. TritoIzajaszem (Ps 112,4 i Iz 60,1-3). Wiele jednak wskazuje na to, że teksty psalmów królewskich, które powstały jeszcze w okresie tzw. Pierwszej Świątyni, zredagowano ostatecznie w okresie perskim, a wpływ na to mógł mieć faktyczny kontakt autorów biblijnych z ideologią powstałą w okresie panowania Achemenidów. W tym czasie psalmy królewskie mogły być również wykorzystywane w liturgii. W wielu przypadkach widoczne jest, że odniesienie do starszych tradycji ma dwa zasadnicze cele. Jednym z nich jest przestroga przed popełnieniem tych samych błędów, których dopuścili się przodkowie, co doprowadziło ostatecznie do ogromnej tragedii eliminacji dynastii i wygnania. Napomnienia stosowane przez autorów psalmów niejednokrotnie uderzają też w instytucję monarchii, lecz nie jest pewne, czy ich zamiarem było podważenie tej formy sprawowania rządów. Mogło być przecież i tak, że, dokonując krytycznego podsumowania rządów monarchicznych, chcieli oni przeprowadzić odnowę tej właśnie instytucji. Krytyczne ich spojrzenie na nią jest jednak ewidentne. Dla zwolenników przywrócenia dynastii, których funkcjonowanie w Jehud jest prawdopodobne, taki sposób prowadzenia poetyckiej narracji mógł wpłynąć na tendencje monarchiczne i wzniecić tęsknotę

za minioną już przeszłością, którą jednak można rychło odtworzyć. Użycie perskich tradycji religijnych w tym względzie mogło również przynieść wiele korzyści. Biorąc pod uwagę zaawansowany proces powiększania granic imperium przez kolejnych władców perskich, odniesienie się do tego faktu w przytaczanych tekstach natchnionych mogło odbić się na tendencjach monarchicznych w Jehud. Nie wiadomo jednak nic o reakcjach społecznych na te tendencje w tym okresie. Zakładać można jedynie, że przez pewien czas mogły być one pozytywne. Natomiast należy wątpić, by autorzy biblijni działając na terytorium Jehud mieli pełną świadomość procesów zachodzących w całym imperium. Konkluzje na ten temat zostaną poczynione w kolejnym punkcie tego rozdziału. Obecnie trudno orzec, by reakcje na perskie tradycje wprowadzane do tekstów hebrajskich miały negatywnie wpłynąć na ich odbiór. Wątpliwe jest bowiem, że jakkolwiek autor używałby elementów obcych kulturowo, gdy społeczność, będąca adresatem jego tekstów, odnosiła by się wrogo do obcych tradycji.

2. Świetlistość JHWH w Księdze Psalmów inspirowana religią perską

W Biblii hebrajskiej znaleźć można wiele elementów i motywów, które współgrają z ideologią religii perskiej. Nie ulega wątpliwości, że autorzy biblijni pozostawali pod jej wpływem. Wspomniano już wcześniej o dualizmie, który pojawia się wielokrotnie w tekstach Księgi Psalmów. Znane są też warunki, w których mogło dojść do kontaktów autorów biblijnych z kulturą i religią perską (arameizacja imperium perskiego oraz reformy administracyjne, w tym reforma kalendarza). Starsze tradycje, znane jeszcze sprzed niewoli babilońskiej, mogły być uzupełniane o nowe elementy składowe. Jak starałem się wykazać na początku rozdziału IV, wpływ religii perskiej widoczny jest nie tylko w tekstach biblijnych, powstałych lub redagowanych w epoce perskiej, lecz także w powstałej znacznie później literaturze hebrajskiej, zarówno biblijnej, jak i pozabiblijnej.

Najważniejszym celem dysertacji jest ustalenie związku biblijnej idei instytucji władcy z tym, co na temat monarchii przedstawiali Persowie zarówno w dziełach o charakterze religijnym, jak i politycznym (np. inskrypcje królewskie). Poznanie królewskiej ideologii Persów możliwe było dzięki rozpowszechnianiu przez władców z dynastii achemenidzkiej inskrypcji królewskich. Także warunki kontaktów, jakie stworzyli Persowie poprzez podbój i rozwój infrastruktury w ramach ich wielkiego imperium, dostarczyły wielu możliwości dla zapoznania się z ich osiągnięciami w tej dziedzinie. I choć sam motyw światła/świetlistości jest obecny w wielu kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu, to jednak istnieją konkretne przesłanki pozwalające mniemać, że zwłaszcza w psalmach został on zapożyczony właśnie od Persów. Jedną z tych przesłanek jest pojawianie się w tekstach natchnionych obok

światła/światłości także innych, charakterystycznych dla Persów motywów religijnych. Przykładowo w Ps 4,7 wspominany już wcześniej dualizm występuje w połączeniu z motywem światłości i „dobra”, co jasno odbija perską ideologię panowania monarchy. Ponadto idea Pax Persiaca, zawarta przede wszystkim w królewskich inskrypcjach, zostaje przeniesiona do tekstów biblijnych⁹⁷⁴. JHWH, podobnie jak Ahuramazda, stwarza wszystko dobrem, a nad całym tym stworzeniem pieczę ma trzymać człowiek sprawiedliwy, czyli władca posiadający specjalny mandat boski, objawiany często właśnie poprzez motyw światła.

Rozpatrywane w dysertacji światło może istnieć jako byt samoistny lub pochodzący od ciał niebieskich i wznieconego ognia. Tu zarysowuje się podział pomiędzy oboma głównymi, badanymi terminami. Podczas gdy rzeczownik נֹר może być kojarzony ze światłem lampy (Ps 18,29; 132,17), אור dotyczy często sfery transcendentnej (Ps 4,7; 27,1; 36,10; 37,6; 43,3; i in.). Autorzy psalmów wykorzystują również motyw ognia (18,9), który pojawia się również w Księdze Izajasza. Związek niektórych psalmów z tą księgą prorocką pozwala datować ich powstanie na epokę perską, co wspiera hipotezę inspiracji autorów biblijnych perską religią.

Równie ważna pozostaje teologiczna koncepcja stworzenia świata, która pojawia się nie tylko w Rdz 1, ale zawarta jest również w poszczególnych psalmach królewskich (Ps 104). Przywołane w poprzednim rozdziale konotacje pomiędzy biblijną a zoroastriańską koncepcją stworzenia świata wyraźnie wskazują na wpływy perskie na literacką działalność autorów biblijnych. Jeśli bowiem byli oni skłonni wykorzystać wiele charakterystycznych motywów dla perskiej idei stworzenia świata, to mogli przejmować oni również niektóre koncepcje propagowane przez perskich władców w kontekście formowanej przez nich ideologii królewskiej. Trudno bowiem sobie wyobrazić odwrotną sytuację, zwłaszcza że ważnym elementem w perskiej koncepcji stworzenia świata jest postać króla, pełniącego pieczę nad dziełem Ahuramazdy. To być może skłoniło autorów biblijnych do łączenia wizji stworzenia świata z ideą panowania władcy z dynastii Dawidowej. Ponadto ten sam władca sprawować ma swoje rządy sprawiedliwie i mądrze, unikając przy tym kłamstwa i trwając przy prawdzie, jeśli chce uzyskać wsparcie bóstwa. Kłamstwo, zarówno w tekstach perskich i biblijnych, stanowić może symbol przeciwników króla i bóstwa.

⁹⁷⁴ Ta wizja wyraźnie zaznacza się też w niektórych psalmach, m.in. w Ps 72, w którym to – podobnie jak w perskiej ideologii królewskiej – do JHWH kierować się będą wszystkie ludy świata, a boskie panowanie rozciągać się będzie po krańce ziemi, por. R.S. Salo, *Die jüdische Königsideologie*, s. 272.

3. Teologia świetlistości JHWH a procesy polityczne epoki perskiej

Argumenty przemawiające za przejmowaniem niektórych perskich tradycji religijnych przez autorów biblijnych wydają się być przekonujące. Religijne motywy, niejednokrotnie przecież wykorzystywane w politycznym dyskursie Persów, pozostając składową ich królewskiej propagandy, mogły być też wykorzystywane przez autorów biblijnych w podobnych celach. Trudno jednak ostatecznie ustalić, czy oddziaływanie na tendencje monarchiczne w perskiej prowincji Jehud było bezpośrednim zamiarem autorów psalmów królewskich, czy było pochodną ich zamierzeń. Wydaje się, że bardziej prawdopodobna jest jednak pierwsza opcja chociażby z tej racji, że podobny proces na gruncie perskim zaowocował wzmocnieniem monarchii. Władcy z dynastii achemenidzkiej często korzystali z religijnych motywów, czyniąc to poprzez tworzenie odpowiednich inskrypcji (np. DB 5; DSk 3-5; DPd 2). Trzeba też pamiętać, że tylko część społeczeństwa była ich adresatem, ponieważ nie wszyscy poddani monarchów potrafili czytać. Być może połączenie inskrypcji królewskich z ikonograficznymi przedstawieniami miało wspomóc niepiśmienną część społeczności. Również wykorzystanie psalmów królewskich w liturgicznych obchodach świątecznych w perskiej prowincji Jehud mogło w podobny sposób wspomóc tę część społeczności żydowskiej, która nie miała dostępu do samych tekstów i nie potrafiła ich przeczytać.

Sytuacja społeczna i gospodarcza Jehud wydaje się poprawiać w epoce perskiej. Dowodzi tego rozwój infrastruktury drogowej, pojawienie się wielu nowych osad oraz wzmocnienie niektórych ośrodków miejskich. Achemenidzka działalność administracyjna na tym terenie musiała sprzyjać kontaktom pomiędzy Judejczykami a Persami. Brak wzmianek o rebeliach, które miałyby prowadzić do odrzucenia władzy kolejnego hegemonu, sugeruje, że pojawienie się nowego hegemonu przez elity Jehud mogło zostać przyjęte pozytywnie lub w sposób neutralny. Wspomogło to z pewnością kontakty na poziomie kulturowym, które dotychczas były ograniczone. Zmiany administracyjne, wzrost zasiedlenia, wprowadzane przez Persów innowacje logistyczne, umacnianie prowincji będącej buforem w walce z Egiptem, to elementy, które wspierają możliwość pisarskiej działalności autorów biblijnych na jej terenie. Jest wysoce prawdopodobne, że część Księgi Psalmów powstała właśnie na terenie Jehud lub była tam ostatecznie redagowana, a procesom tym towarzyszył wpływ perskiej religii i achemenidzkiej ideologii królewskiej. Dlatego nie jest wykluczone, że to przybyła z Mezopotamii grupa repatriantów prowadziła działania propagujące przywrócenie władzy dynastii Dawidowej. Mogła być ona odpowiedzialna za przeniesienie elementów religii perskiej nie tylko na tereny prowincji Jehud, ale także na ścisły grunt tekstów biblijnych.

Istnieją dwa istotne warunki, dzięki którym możliwe było przeniesienie niektórych perskich tradycji religijnych i składowych królewskiej ideologii Achemenidów do tekstów biblijnych. Pierwszym jest arameizacja imperium perskiego, a drugim reforma administracyjna imperium, w tym reforma kalendarza. Wymienić należy również inne warunki kontaktów, takie jak handel, rozwój infrastruktury w granicach imperium perskiego, rozlokowanie wojsk wzdłuż granic z Egiptem, a więc po części w niedalekiej odległości od Jehud, a także rozbudowa systemu administracyjnego, w tym systemu poboru podatków. Wspomniany już proces arameizacji społeczeństw zamieszkujących perskie imperium zdaje się mieć wpływ nie tylko na adoptowanie przez autorów biblijnych niektórych z irańskich tradycji, jak i na możliwe zmiany znaczeniowe hebrajskich słów. Zmiany te są jednak trudne do prześledzenia, a sam przebieg ich mógł trwać dość długo. Proces arameizacji nieznacznie przechyliła szalę na rzecz Jehud jako miejsca literackiej działalności autorów biblijnych, których działalność mogła wpływać na tendencje monarchiczne. Język aramejski mógł być doskonałym nośnikiem dla elementów religii perskiej i królewskiej ideologii achemenidzkiej, co wspomogłoby autorów biblijnych we włączaniu tych treści w swoje dzieła. Wylicza się też wiele zapożyczeń z języka perskiego, które znalazły swoje miejsce w tekstach Biblii hebrajskiej których wystąpienie stało się możliwe dzięki procesowi arameizacji.

Dodatkowo wspomina się o reformie kalendarza jako czynnika kontaktów kulturowych. To nie tylko świadectwo relacji persko-judzkiej, ale także doskonały dowód na wpływ administracji perskiej na społeczność zamieszkującą Jehud, na język, jakim się ona posługiwała, a przez to na teksty biblijne i słownictwo w nich wykorzystywane. Jeśli bowiem jedna reforma miała tak niebagatelny wpływ na społeczeństwo judzkie, to jest wysoce prawdopodobne, że zapożyczono także elementy religii perskiej i ideologii królewskiej. Kwestia ta wiąże się również z samym procesem arameizacji.

Powyższe warunki pozwalają na stwierdzenie, że propagowana przez władców z dynastii achemenidzkiej ideologia królewska mogła zostać wykorzystana w politycznej debacie przez elity judzkie w perskiej prowincji. Sytuacja polityczna, pragmatyzm cechujący Persów, ich postawa tolerancyjna, wszystko to umożliwiało nie tylko niezakłóconą działalność literacką, lecz także rozwój debaty wokół modelu sprawowania władzy. Trudno też doszukiwać się w tekstach Biblii przekleństw kierowanych pod adresem Persów, stąd i wnioskować można o przychylności płynącej ze strony elit judzkiej dla perskiej administracji i achemenidzkich władców. Troska tych ostatnich o silną i stabilną prowincję Jehud uzasadniona jest bliskością do granicy z Egiptem. Kluczowe zatem dla Persów staje się utrzymanie porządku społecznego

w Jehud, być może nawet za cenę pewnych ustępstw na rzecz tamtejszej społeczności. Kwestia zwolnienia z podatków jest jednak zbyt dyskusyjna i historycznie trudna do uzasadnienia, lecz mimo tego autorzy biblijni działalność perskiej administracji wydają się odbierać przychylnie. Nie sprzeciwiają się oni perskim wysłannikom, którzy z polecenia „króla królów” przeprowadzić mieli szereg reform, a także rozwinąć infrastrukturę obronną i odbudować świątynię. Tą ostatnią działalnością autorzy Księgi Psalmów wydają się być najbardziej zainteresowani. Wydaje się, że nagłe zniknięcie Zorobabela ze sfery życia politycznego i religijnego nie zakłóciło tych pokojowych relacji. Nie wiadomo bowiem nic o wybuchu rewolty przeciwko perskiemu hegemonowi, choć można to wytłumaczyć faktem, że Jehud była zbyt słabą prowincją, by wzniecać takie powstanie. Liczba ludności nie była odpowiednio wystarczająca, by rozpocząć jakiegokolwiek działania militarne. Poza tym sytuacja polityczno-ekonomiczna Jehud wydaje się być niezmacona przez większą część epoki perskiej.

Podsumowując, należy stwierdzić, że na kwestię postawioną w tezie niniejszej pracy można odpowiedzieć pozytywnie. Tworząc lub ostatecznie redagując psalmy autorzy biblijni mogli korzystać z perskiej religii i ideologii królewskiej, kiedy tworzyli lub redagowali psalmy. Ich literacka działalność była możliwa na terenie Jehud, choć trudno wskazać na moment, kiedy do tego doszło, stąd uznać należy, że proces ten mógł mieć miejsce przez całą epokę perską.

Apendyks – Polityka w epoce nowobabilońskiej: Tendencje monarchiczne i sytuacja diaspory babilońskiej

Wydaje się być ważnym analiza okresu panowania dynastii chaldejskiej, której polityka odcisnęła swoje piętno na historii Lewantu⁹⁷⁵. Badania dotyczące tej części historii starożytnego Bliskiego Wschodu w pewien sposób warunkują postawienie pytań o obecność tendencji monarchicznych w perskiej prowincji Jehud. Sytuacja Judy nie zmieniła się bowiem drastycznie wraz z nadejściem nowego mocarstwa. Pojawiły się za to nowe możliwości, które autorzy biblijni mogli wykorzystać. Podobnie też te warunki mogły okazać się sprzyjające dla obecności tendencji monarchicznych wśród elit judzkich.

W czasach panowania Nabuchodonozora II (605-562) doszło do poszerzenia granic imperium babilońskiego do niespotykanych wcześniej rozmiarów⁹⁷⁶. Zwiększenie zasięgu wpływów babilońskich poprzez rozszerzenie granic imperium ułatwiło także i wymianę kulturową pomiędzy ludami, które wchodziły w terytorialny skład państwa drugiego z królów dynastii chaldejskiej, co prawdopodobnie umożliwiło też kontakty Judejczyków z tradycjami irańskimi⁹⁷⁷.

Działania militarne Nabuchodonozora II nie spowodowały całkowitego cywilizacyjnego załamania na terenie Judy, o czym przez lata przeświadczeni byli badacze opierający swoje hipotezy na tzw. micie o pustej ziemi⁹⁷⁸, poglądzie wykreowanym w czasach nowożytnych.

⁹⁷⁵ Podobnie w swojej pracy badawczej postępuje J.M. Trotter, zauważając, że „sytuacja we wczesnym okresie perskim nie może być rozpatrywana w izolacji od poprzedzającego ją kontekstu nowobabilońskiego”, por. tenże, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 52.

⁹⁷⁶ Por. R. da Riva, *A Lion in the Cedar Forest. International Politics and Pictorial Self-Representations of Nebuchadnezzar II (605-532 BC)*, w: *Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essays on Military History*, red. J. Vidal, s. 166. Wyprawy Neriglissara do Cylicji i Nabonida do Arabii były logiczną konsekwencją wcześniejszych działań Nabuchodonozora, jednak żaden z późniejszych władców babilońskich nie dorównał mu już rozmachem w prowadzeniu wypraw militarnych, por. M. Jursa, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 138.

⁹⁷⁷ Tradycje irańskie do Lewantu mogli przynieść już wcześniej deportowani przez Asyryjczyków Medowie, por. I. Young, R. Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, s. 297; A. Wilson-Wright, *From Persepolis to Jerusalem*, s. 158-159; J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 81. O asymilacji z kulturą irańską deportowanych Judejczyków świadczyć fakt, że niektórzy z nich, w kolejnych już pokoleniach, nosili irańskie imiona (np. Udarna, syn Rahim-ila, V w.), por. A. Berlejung, *Social Demarcation Lines and Marriage Rules*, s. 1052.

O kontaktach świadczą, pochodzące z archiwów z południowego pałacu Nabuchodonozora II, informacje o racjach żywnościowych, jakie otrzymywali pochodzący z Iranu i z wybrzeża Morza Śródziemnego pracownicy, Por. T. Alstola, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, s. 77; C. Waerzeggers, *Locating Contact in the Babylonian Exile*, s. 137.

⁹⁷⁸ E. Stern jest zdania, że Juda została doszczętnie zniszczona, a cały okres babilońskiej okupacji, a więc po 587 r., jest czasem „kompletnej próżni”, por. tenże, *The Religious Revolution in Persian-Period Judah*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, s. 201. Istnieją również opozycyjne stwierdzenia do mitu pustej ziemi, jak chociażby nihilistyczna hipoteza Torneya o braku jakiegokolwiek wysiedlenia i powrotu, por. H.M. Barstad, *The myth of the Empty Land*, s. 96. Mit pustej ziemi to koncepcja XIX-wiecznych badaczy, która znajduje swoich zwolenników także w badaniach prowadzonych w ostatnich kilku dziesięcioleciach, por. H.M. Barstad, *After the „Myth of the Empty Land”*, s. 3. Prace C.C. Torreya zapoczątkowały jednak nowy trend w badaniach nad Judą w okresie babilońskim i w okresie perskim. Pogląd Torreya o małej liczbie wprowadzonych

Chaldejski władca podczas swojej inwazji nie dokonał zniszczeń na terenach Beniamina i w części terenów Judy. O pochodzie wojsk babilońskich i ich obecności świadczą odkrycia archeologiczne w ośrodkach miejskich, takich jak Jerozolima⁹⁷⁹, Tell Beit Mirsim, Bet-Szemesz, Lakisz i Ramat Rahel⁹⁸⁰. Rewolta sprowokowana przez Jojakina (2 Krl 24,1) doprowadziła do usunięcia go z tronu i przewiezienia go do Babilonu (w.12). Nie oznaczało to jednak zakończenia panowania dynastii Dawidowej. Babiloński władca, dzięki desygnowaniu Mattaniasza na nowego króla judzkiego (w.17), utrzymywał względny spokój w Judzie. Ustabilizowanie sytuacji było w interesie Nabuchodonozora, bowiem umożliwiało mu nie tylko zaoszczędzenie środków na możliwą reakcję na rozruchy, ale także powodowało nieprzerwany rozwój gospodarczy w regionie⁹⁸¹, co miało okazać się przydatne w zamierzonych przez niego starciach z Egiptem⁹⁸². Z kolei deportacja ludności judzkiej, jaką zarządził Nabuchodonozor, miała na celu wzmocnienie tych miejsc na mapie imperium babilońskiego, które zostały nadwyreżone podczas militarnych starć z Asyryjczykami⁹⁸³. Równocześnie musiał on jednak pamiętać o silnym przeciwniku w osobie faraona, Psammetycha II (595-589)⁹⁸⁴. Okres dominacji babilońskiej, który różni się od geopolitycznej sytuacji z czasów asyryjskich i perskich, otwiera pewne możliwości dla elit w ich dążeniach do przywrócenia władzy monarchicznej w Judzie.

W ciągu zaledwie sześciu lat po zakończeniu panowania Nabuchodonozora II doszło do czterokrotnej zmiany na tronie babilońskim. Rządy po ojcu przejął Amēl-Marduk (561-560), którego panowanie zakończył przewrót pałacowy zorganizowany przez jego szwagra⁹⁸⁵,

mieszkańców Jerozolimy do Babilonu stał się podstawą do dalszych badań nad rozwojem osadnictwa w Judzie, w tym także nad możliwością odbudowy świątyni za panowania Dariusza I, por. L.S. Fried, *The Land Lay Desolate: Conquest and Restoration in the Ancient Near East*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 21; B. Oded, *Where Is the "Myth of the Empty Land to Be Found"*, s. 58.

⁹⁷⁹ Warto wspomnieć, że zniszczenie Jerozolimy było jednym z punktów nowego planu politycznego, jaki Nabuchodonozor prowadził w Kanaanie, kiedy podbijał kolejne królestwa, uprzedzając wpływy egipskie w tym regionie, por. O. Lipschits, *Jerusalem Between Two Periods of Greatness: The Size and Status of the City in the Babylonian, Persian and Early Hellenistic Periods*, w: *Judah between East and West. The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, s. 166.

⁹⁸⁰ H.M. Barstad, *After the „Myth of the Empty Land”*, s. 6.

⁹⁸¹ Ekspansja terytorialna za czasów panowania Nabuchodonozora II wymuszona była przez słaby dostęp do naturalnych złóż, por. H.M. Barstad, *After the „Myth of the Empty Land”*, s. 9.

⁹⁸² Z kolei dla Egipcjan, którzy prawdopodobnie zachęcali Judejczyków do stawiania oporu władcy babilońskiemu, zależało na utrzymaniu granicy z imperium babilońskim właśnie w tym regionie, por. P.A. Beaulieu, *Judah in the Shadow of Babylon*, HBAI 9 (2020), s. 8.

⁹⁸³ O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, s. 62.

⁹⁸⁴ Dwa lata od objęcia tronu zajęło Nabuchodonozorowi wypchnięcie Egipcjan z Azji, por. O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem*, s. 35. Nie oznacza to jednak, że wpływy egipskie w Palestynie znacznie osłabły, por. D. Kahn, *Some Remarks on the Foreign Policy of Psammetichus II in the Levant*, w: *JEH* 1 (2008), s. 153.

⁹⁸⁵ Opinia o relacjach rodzinnych między tymi dwoma władcami babilońskimi jest często powtarzana, jednak nie odkryto jeszcze jednoznacznego źródła, które potwierdzałoby tę zależność, por. R.H. Sack, *Neriglissar – King of*

Neriglissara (559-556). Jego następcą był młody i niedoświadczony Lâbâši-Marduk (556), usunięty po zaledwie trzech miesiącach przez Nabonida (556-539), ostatniego niezależnego króla Babilonii. Jego miejsce, po siedemnastu latach panowania, zajmuje Cyrus II Wielki, rozpoczynając nowy rozdział w historii starożytnej Mezopotamii, Anatolii i w starożytnym Egipcie. Wydaje się obecnie mało prawdopodobne, by w tak trudnym dla Judejczyków okresie podejmowane były próby przywrócenia władzy monarchicznej. Co prawda, Juda, pomimo spadku demograficznego wywołanego agresją babilońską, nie pozostała porzuconą i niezamieszkałą krainą. Nie wiadomo jednak, jak w tych warunkach mogły być podejmowane działania w celu przywrócenia władzy dynastii Dawidowej. Okazją ku temu jest na pewno niestabilna sytuacja na babilońskim dworze królewskim, co w efekcie doprowadziło do dezorganizacji imperium utworzonego przez Nabuchodonozora II.

Amēl-Marduk, wzmiankowany w tekstach biblijnych i identyfikowany jako Ewil-Merodach (אֵיל־מֶרְדַּךְ)⁹⁸⁶, miał uwolnić króla judzkiego, Jechoniasza, i zapewnić mu „stałe utrzymanie”. Wydarzenie to miało miejsce w odległym Babilonie i nie jest pewne, w jaki sposób wpłynęło ono na elity judzkie i obecność tendencji monarchicznych na terenie Judy. Wytworem wyobraźni jest umieszczenie Jechoniasza w babilońskim więzieniu, bowiem jako wasalny król cieszył się pewną (nadal ograniczoną) swobodą w Babilonie⁹⁸⁷.

Tekst 2 Krl 25,27-30 interpretowany jest w dwojaki sposób. Zachowanie babilońskiego króla wobec żyjącego potomka Dawidowego jest przez badaczy różnie interpretowane⁹⁸⁸. Z jednej strony działanie to mogło zostać odebrane jako przygotowanie do przejścia władzy przez zwolenników panowania dynastii Dawidowej, a z drugiej zaś jako pełne uzależnienie się od władzy babilońskiego hegemonu. Dla części z nich opis amnestii udzielonej judzkiemu królowi jest jedynie konstruktem literackim⁹⁸⁹. Wyrażenie וַיִּדְבֹּר אֵתוֹ טוֹבֹת (2 Krl 25,28; Jr 52,32) nie oznacza tylko, że Amēl-Marduk zwracał się do niego życzliwie i bez agresji. W ten sposób do innych, często marionetkowych królów, zwracali się asyryjscy władcy. Źródła poświadczają stosowanie formuły „dibbī ṭābūti issīšu(nu) dabābu”, które dosłownie tłumaczy się jako

Babylon, s. 8. Jerachmeel, żydowski uczyony z XII w. po Chr., pozostawił informację, jakoby Amel-Marduk miał być nawet ojcem Neriglissara, por. R.H. Sack, *Neriglissar*, s. 21.

⁹⁸⁶ Tekst ten to: 2 Krl 25,27-30; Jr 52,31-34.

Autor biblijny zmienia znaczenie imienia tego babilońskiego króla z „człowiek Marduka” na „błazen Marduka”, por. B. Becking, *From David to Gedaliah: The Book of Kings as Story and History*, s. 174-175.

⁹⁸⁷ T. Alstola, *Judeans in Babylonia*, s. 71.

⁹⁸⁸ Przegląd bibliografii na ten temat prezentuje S. Frolov, *Evil-Merodach and the Deuteronomist: The Sociohistorical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25,27-30*, *Biblica* 88/2 (2007), s. 178-179.

⁹⁸⁹ H.M. Barstad, *The myth of the Empty Land*, s. 444.

„mówić do niego/nich uprzejmie/miło”⁹⁹⁰. W przypadku działania babilońskiego władcy mogłoby to sugerować podjęcie jakichś relacji politycznych. Jechoniasz nie byłby na straconej pozycji pozostając więźniem króla babilońskiego⁹⁹¹. Niektórzy badacze skłaniają się ku opinii o udzieleniu amnestii judzkiemu królowi⁹⁹². Amēl-Marduk dokonałby tej amnestii na kilka dni przed świętem Nowego Roku, kiedy mogło dojść do reorganizacji polityki królewskiej, w tym do uwolnienia Jechoniasza⁹⁹³. Użycie przez autora biblijnego sformułowania *וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת־יְהוֹנָתָן מֶלֶךְ־יְהוּדָה* sugerować może, że judzki król uzyskał jakąś niezależność. Wyrażenie to, kiedy podmiotem czasownika jest JHWH, jest używane w Krl w kontekście sukcesji dynastii Dawidowej⁹⁹⁴. W babilońskich tekstach administracyjnych datowanych na okres pomiędzy dziesiątym a trzydziestym piątym rokiem panowania Nabuchodonozora (595-570 r.), wskazuje na uprzywilejowaną pozycję, jaką cieszył się Jechoniasz i jego pięciu synów (w 1 Krn 3,17-18 wymienia się ich siedmiu)⁹⁹⁵. Jeśli więc nie był on więziony, nie potrzebna była amnestia. W źródłach brak wzmianki o przyczynie, dla której Jechoniasz miałby trafić do więzienia. Utrzymanie go przy życiu zapewniając odpowiednie warunki leżało w interesie władców babilońskich. Być może pobyt Jechoniasza na dworze babilońskiego władcy miał charakter aresztu domowego⁹⁹⁶, a „uwolnienie” go sugerowałoby, że nadal nie porzucono planów utworzenia z Judy królestwa wasalnego⁹⁹⁷. Mogło to wpłynąć na tendencje monarchiczne, jednak nie w prowincji Judy, lecz wewnątrz diaspory babilońskiej⁹⁹⁸.

Także w Jr 52,32 tym, który daje tron Jechoniaszowi, królowi z dynastii Dawidowej, jest Amēl-Marduk, co może oznaczać parodię boskiej gwarancji dla Dawida i Salomona⁹⁹⁹. Wydaje się też, że uwolnienie Jechoniasza nie miało wpływu na sytuację wygnańców (*הַלְּיָא*), a działanie króla babilońskiego nie wykraczało poza ramy dobrych manier lub zwyczajnego uznania

⁹⁹⁰ F.M. Fales, „To Speak Kindly to Him/Them” as Item of Assyrian Political Discourse, w: *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, red. M. Luukko, S. Svaärd, R. Mattila, s. 29.

⁹⁹¹ B.T. Arnold przypuszcza nawet, że Amēl-Marduk chciał mianować Jechoniasza wasalem i odesłać go do Jerozolimy, por. tenże, *Who Were the Babylonians?*, s. 99. Było to niemożliwe z tego powodu, że to Mizpah, a nie Jerozolima, stanowiło centrum administracyjne prowincji Judy pod panowaniem babilońskim.

⁹⁹² K. Schmidt, *The Conquest of Jerusalem 597 BCE and 587 BCE in History and in Biblical Interpretation (2 Kings 24-25)*, w: *Story and History. The Kings of Israel and Judah in Context*, red. J. Unsok Ro, s. 83.

⁹⁹³ B. Becking, *From David to Gedaliah*, s. 177-178.

⁹⁹⁴ J. Hill, *Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah*, s. 29.

⁹⁹⁵ T. Alstola, *Judeans in Babylonia*, s. 76; D. Edelman, *The Origins of the ‘Second’ Temple*, s. 21.

⁹⁹⁶ T. Alstola, *Judeans in Babylonia*, s. 77.

⁹⁹⁷ P.A. Beaulieu, *Judah in the Shadow of Babylon*, s. 15. Brak wzmianki o Judzie w *Hofkalender* może sugerować, że po 587 r. nie była ona traktowana jako królestwo wasalne, ale jako prowincja babilońska. Col. viii nie zachowała się, a w vii.23-29 nie został wzmiankowany władca Judy. Tekst vii.23-29 w: R. da Riva, *Nebuchadnezzar II’s Prism (EŞ 7834): A New Edition*, ZA 103/2 (2013), s. 217.

⁹⁹⁸ Por. J.M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, s. 98.

⁹⁹⁹ J. Hill, *Friend or Foe?*, s. 30.

wcześniejszej pozycji króla judzkiego. Mogła być to tylko zwykła kurtuazja, na co wskazywać może brak wzmianek o udzieleniu wsparcia dla mieszkańców przybyłych z Judei. Pojawiają się oni wcześniej, kiedy Jeremiasz przywołuje plany powrotu do Judy, co miało stać się za sprawą Bożego działania (Jr 28,6). Jechoniasz, w przekonaniu Jeremiasza, mógł być gwarantem nie tyle dla rządów dynastii Dawidowej, co zabezpieczeniem dla repatriantów, pozostających jeszcze w Babilonii, lecz mających już zamiar powrotu do Judy¹⁰⁰⁰. Dzięki odniesieniu do postaci ostatniego króla judzkiego repatrianci mogli uzasadniać swoje prawo do bycia „prawdziwym” Izraelem¹⁰⁰¹. Nie może być jednak mowy o mesjańskim charakterze „wyzwolenia” Jechoniasza, gdyż brak wzmianki o jego potomku¹⁰⁰². Działania Amel-Marduka zaliczone mogły zostać w poczet win, jakie doprowadziły do pałacowego przewrotu i brutalnego zakończenia jego panowania.

Kolejnym władcą babilońskim był Neriglissar (akad. Nergal-šarru-ušur; Jr 39,3.13; שר אָצָר נֶרְגַל)¹⁰⁰³, który swoje polityczne cele ambitnie realizował¹⁰⁰⁴. Zawiązał spisek przeciw Amēl-Mardukowi i mógł być też jego mordercą¹⁰⁰⁵. Milczenie autora biblijnego o dalszych losach Jechoniasza może wynikać z faktu reorganizacji sił na dworze babilońskim. Dopiero co uznany za postać ważną dla polityki Amēl-Marduka judzki król, Jechoniasz, znika ze sceny, bowiem dokonuje się zmiana układu politycznego. Historyk napotyka na ogromną trudność w swojej pracy, bowiem brak źródeł determinuje jego dalsze działania. Trudno wyrokować co stało się z królem judzkim. Jest mało prawdopodobne, by polityka nowego króla babilońskiego wobec wasalnych władców miała nagle diametralnie się zmienić. Sytuacja z powodu braku świadectw pisanych jest obecnie nierozwiązywalna.

¹⁰⁰⁰ Z postacią tego króla repatrianci mieli wiązać pewne nadzieje, być może nawet na powrót do Judy, czego wyrazem miało być skomponowanie Ps 89 właśnie w babilońskiej diasporze, por. M. Martilla, *Collective Reinterpretation in the Psalms*, s. 140. Przekaz Jr 24 jest jednak odmienny od powyższej opinii: po 597 r. to Judejczycy na wygnaniu tworzą jedyną wspólnotę mogącą legitymizować władzę monarchiczną w Judzie, por. K. Schmidt, *The Conquest of Jerusalem 597 BE and 587 BCE*, s. 94.

¹⁰⁰¹ A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, s. 97-98.

¹⁰⁰² B. Becking, *From David to Gedaliah*, s. 187.

¹⁰⁰³ Identyfikacja wzmiankowanej przez Jeremiasza postaci z późniejszym babilońskim władcą jest często podważana, por. R.H. Sack, *Nergal-šarra-ušur, King of Babylon as seen in the Cuneiform, Greek, Latin and Hebrew Sources*, s. 133. Niektórzy badacze są jednak przekonani, że wzmiankowana postać w w.3 i w. 13 to Neriglissar, por. D.S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, s. 150-151.

¹⁰⁰⁴ Podobnie jak to było w przypadku Amēl-Marduka, tak i Neriglissar określa się jako „ten, który odnowił Esagil i Ezidę” (B1), por. R. Da Riva, *The Inscriptions of Nabopolassar, Amel-Marduk and Neriglissar*, s. 113.

¹⁰⁰⁵ R. Da Riva, *The Inscriptions of Nabopolassar*, s. 13.

Ostatnim władcą państwa nowobabilońskiego był Nabonid, uzurpator¹⁰⁰⁶, człowiek spoza królewskiej rodziny¹⁰⁰⁷, którego niektóre źródła przedstawiają jako założyciela dynastii z Harranu (BM 40623 ii 11-12)¹⁰⁰⁸. Sam przedstawiał się jako człowiek, który nie miał w zamiarze przejmować panowania nad Babilonem, choć jest wysoce prawdopodobne, że to on przeprowadził spiskowi przeciwko Lâbâši-Mardukowi¹⁰⁰⁹. Nie jest on wzmiankowany wprost w żadnym z tekstów biblijnych, a przekaz o szaleństwie, w jakie popadł, zawarty został jedynie w Dan 4¹⁰¹⁰.

Charakterystycznym dla Nabonida jest jego odniesienie do asyryjskiej tytulatury królewskiej, co może zostać uznane za znaczną modyfikację programu politycznego, wyznaczonego przez Nabuchodonozora¹⁰¹¹. Nabonid, poprzez swoje działania prowadzące do zrównania kultu bóstwa księżycowego, Sîna, z kultem bóstw imperialnych, Marduka

¹⁰⁰⁶ Nabonid w jednej z inskrypcji określa się jako ten, „który nie miał nikogo”, por. P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, s. 67-68. Podobnie uczynił już wcześniej Nabopolasar, pierwszy z władców w okresie nowobabilońskim, por. P.A. Beaulieu, *Arameans, Chaldeans, and Arabs in the Cuneiform Sources from the Late Babylonian Period*, s. 32-33.

¹⁰⁰⁷ D.S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 51.

¹⁰⁰⁸ A.K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, s. 33. Historia nie była zbyt przychylna temu władcy i silnie propagowany był pogląd o jego szaleństwie, por. P.A. Beaulieu, *Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon*, w: *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, red. M. Heinz, M.H. Feldman, s. 137.

¹⁰⁰⁹ Informacja o tym została zawarta na jednej z inskrypcji matki Nabonida, Adadguppi, por. P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 68; R.H. Sack, *Neriglissar*, s. 33.

¹⁰¹⁰ Autor biblijny wskazuje jednak, że w skrajnej sytuacji psychicznej znalazł się Nabuchodonozor, P.A. Beaulieu, *Nabonidus the Mad King*, s. 137; A. Lemaire, *Nabonidus in Arabia and Judah in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Periods*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 285. Odkrycie w jednej z grot znad Morza Martwego tekstu tzw. „Modlitwy Nabonida” (4Q242) podważa zasadność łączenia Dn 4 z osobą drugiego króla dynastii chaldejskiej, C.A. Newsom, *Why Nabonidus? Excavating Traditions from Qumran, the Hebrew Bible, and the Neo-Babylonian Sources*, w: *The Dead Sea Scrolls. Transmission of Traditions and Production of Texts*, red. S. Metso, H. Najman, E. Schuller, s. 57; A. Steinmann, *The Chicken and the Egg. A New Proposal for the Relationship between the “Prayer of Nabonidus” and “The Book of Daniel”*, RQ 20/4 (1980), s. 558; G.F. Grassi, *Belshazzar’s Feats: The Last Prince of Babylon in Ancient Near Eastern and Western Sources*, KASKAL 5 (2008), s. 190. Przekonanie o tym, że w Dn 4 pojawia się Nabonid, a nie Nabuchodonozor, potwierdza fakt, iż to Nabonid jako jedyny władca babiloński w okresie panowania dynastii chaldejskiej zrelacjonował w inskrypcji swoje sny i w oparciu o ich interpretację podejmował istotne decyzje, por. P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 218.

¹⁰¹¹ Władcy w okresie nowobabilońskim częściej korzystali jednak ze starożytnej spuścizny swoich przodków, czyli tradycji starobabilońskich, por. E. Ehrenberg, *Dieu et Mon Droit*, s. 104; D.S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 52. Rządzący przed nim władcy chaldejscy nie używali określeń wskazujących na ich panowanie rozciągające się na całą ziemię, D.S. Vanderhooft, *Babylonian Strategies of Imperial Control in the West: Royal Practice and Rhetoric*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, s. 249. Nabonid zapożyczył ów motyw z tradycji nowoasyryjskiej, P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 143.

i Nabû¹⁰¹², próbował wprowadzić zmiany także w sferze kultu¹⁰¹³. Sprawa reformy religijnej Nabonida okazuje się być jednak bardziej skomplikowana niż postrzegano tę sprawę jeszcze do niedawna¹⁰¹⁴. Przez pierwsze dziewięć lat swojego panowania potwierdzał on rolę Marduka jako bóstwa, od którego zależała władza królewska. Podejście tego władcy do kultu bóstwa imperialnego i próba relegowania go z dotychczas zajmowanej pozycji nastąpiła dopiero w późniejszym okresie jego rządów, zwłaszcza po powrocie z pobytu w Arabii, kiedy odbudował świątynię Sîna¹⁰¹⁵. Reforma religijna doprowadziła do konfliktu pomiędzy królem babilońskim a kapłanami. Świadectwem tego sporu są cylinder Cyrusa i „Poetycka relacja o Nabonidzie” (tzw. „Verse Account of Nabonidus”, BM 38299), które powstały już po upadku państwa babilońskiego i miały charakter propagandy wymierzonej przeciwko Nabonidowi¹⁰¹⁶. Próby podejmowane przez władcę, by zrównać kult Sina z kultem Marduka, wywołały skutek odwrotny od zamierzonego. Wyprawa Nabonida do Teimy mogła być zamierzonym etapem w dążeniu do realizacji założeń reformy religijnej¹⁰¹⁷. W trakcie pobytu Nabonida w Teimie,

¹⁰¹² Większym problemem może okazać się wyjaśnienie relacji właśnie pomiędzy Sînem a Nabû. Pierwszy z nich był naczelnym bóstwem Harranu, a drugi – Babilonu. Nabonid na reliefach pojawia się z laską królewską charakterystyczną dla przedstawień symbolizujących boga Nabû, stąd trudno mówić o wykluczeniu tego bóstwa z panteonu lub jakimś obniżeniu jego wartości dla kultu. Nabû był uważany za bóstwo, od którego zależy nadanie królewskiej godności, a ceremonia ta odbywała się w Babilonie. Być może Harran miał stać się drugą stolicą imperium babilońskiego. Pojawia się również możliwość synkretyzmu teologicznego: Sîn to Nabû, a Nabû to Sîn, por. P.A. Beaulieu, *Nabonidus the Mad King*, s. 148-149.

¹⁰¹³ P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 43-65. Dyskutowana jest między badaczami sprawa wzmocnienia pozycji Sina w panteonie na niekorzyść kultu Marduka, a historię tej dyskusji przedstawia w skróty S. Zawadzki, *Nabonidus and Sippar*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52e Rencontre Assyriologique Internationale. International Congresses of Assyriology and Near Eastern Archaeology, Münster, 17.–21. Juli 2006*, red. H. Neumann, R. Dittmann, S. Paulus, G. Neumann, A. Schuster-Brandis, s. 875; a także L.S. Fried, *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, s. 20-21.

¹⁰¹⁴ Beaulieu przytacza opinię Lewyego o tym, że Nabonid chciał stworzyć imperialną religię, w której centrum stałoby bóstwo księżycowe. I jak sam Beaulieu przyznaje, sprawa wydaje się być jeszcze bardziej złożona, por. tenże, *Nabonidus the Mad King*, s. 163. Opinia jednak przetrwała i ma nadal swoich obrońców i propagatorów. Weinfeld doszedł do wniosku, że reforma centralizująca kult, miała umocnić babilońskie miasta przed perską agresją, por. R.G. Kratz, *The Idea of Cultic Centralization and Its Supposed Ancient Near Eastern Analogies*, w: *One God—One Cult—One Nation. Archaeological and Biblical Perspective*, red. R.G. Kratz, H. Spieckermann, s. 130. Taka procedura, moim zdaniem, mogła jedynie osłabić poszczególne ośrodki, doprowadzając do obniżenia morale i wprowadzenia niepotrzebnego zamieszania tuż przed militarnym starciem z wrogą armią. Kolejną kwestią jest to, czy sprowadzenie posągów bóstw przez Nabonida było faktycznym elementem reformy, czy też próbą zapobiegnięcia ich dewastacji z rąk perskich wojowników. Podobnie uczynił wcześniej Marduk-appiddina II, a jego czyn nie jest traktowany jako element reformy religijnej, tylko działanie zmierzające do uchronienia bóstw przed inwazją asyryjską, por. H. Schauding, *Cult Centralization in the Ancient Near East? Conception of the Ideal Capital in the Ancient Near East*, w: *One God—One Cult—One Nation. Archaeological and Biblical Perspective*, red. R.G. Kratz, H. Spieckermann, s. 146-147.

¹⁰¹⁵ D.S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 55-56; P.A. Beaulieu, *Nabonidus the Mad King*, s. 144. Choć już w drugim roku swojego panowania Nabonid miał mianować swoją córkę, En-nigaldi-Nannę, na kapłankę w Egipar, świątyni Sina w Ur, nadając tym samym znaczne przywileje tamtejszej świątyni, J.P. Nielsen, “*I Overwhelmed the King of Elam*”, s. 63. Treść inskrypcji podaje P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 23.

¹⁰¹⁶ C.A. Newsom, *Why Nabonidus?*, s. 63; M. Jursa, *The Neo-Babylonian Empire*, s. 125; C. Waerzeggers, *Facts, Propaganda, or History*, s. 96; D.S. Vanderhoof, *Babylon as Cosmopolis in Israelite Texts and Achaemenid Architecture*, HBAI 9/1 (2020), s. 56.

¹⁰¹⁷ P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 62-63.

obowiązki władcy przejął jego syn, Belsazar, który powoli przywracał Mardukowi wcześniej zajmowane przez niego miejsce w babilońskim panteonie¹⁰¹⁸. Być może obecność Nabonida w Arabii, która pozostaje wciąż przedmiotem dociekań w oparciu o nieliczne inskrypcje¹⁰¹⁹, a jej charakter wciąż jest dyskutowany¹⁰²⁰, mogła pośrednio wpłynąć na rozwój niektórych z elementów teologii Biblii hebrajskiej¹⁰²¹. Przedłużenie pobytu mogło wiązać się oporem ze strony nomadycznych i półnomadycznych plemion przebywających na terenach północnej Arabii¹⁰²². Babiloński król niedługo po powrocie do Babilonii odbudowuje świątynię Eḫulḫul, co było kolejnym punktem w prowadzonej przez niego reformie religijnej. Przyjmując też, że w obliczu przedłużającej się kampanii wojennej babiloński król potrzebował wsparcia dodatkowych kontyngentów, mogło dojść do sytuacji, w której część Judejczyków brała udział w militarnych poczynaniach na północy Półwyspu Arabskiego¹⁰²³.

Istnienie diaspory hebrajskiej w Mezopotamii przed najazdami Nabuchodonozora zostało już wcześniej potwierdzone¹⁰²⁴. O życiu przedstawicieli tej społeczności wiemy coraz więcej i to nie tylko dzięki świadectwom biblijnym, ale także ze względu na liczne źródła pozabiblijne, takie jak teksty archiwum rodziny Murašu¹⁰²⁵. Ważne są także teksty z Al-Yahudu, które stanowią źródło informacji o Judejczykach zamieszkujących Babilonię w okresie niewoli i we

¹⁰¹⁸ P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 63-65. Pozycja Marduka jako bóstwa opiekującego się królem i od którego to bóstwa zależna jest królewska ideologia, była utrzymana aż do okresu seleukidzkiego, por. J.P. Nielsen, *'I Overwhelmed the King of Elam'*, s. 69. W okresie panowania Cyrusa jego kult został przywrócony, lecz nadal nie odzyskał poprzednio piastowanej pozycji, por. S. Zawadzki, *Nabonidus and Sippar*, s. 875.

¹⁰¹⁹ Jeszcze w 2009 r. znanych było dopiero pięć inskrypcji odnalezionych w rejonie oazy, w której przebywał Nabonid podczas pobytu w Arabii, por. S.F. Al.-Said, *Eine neu entdeckte Erwähnung des Königs Nabonid in den thamudischen Inschriften*, ZOA 2 (2009), s. 359.

¹⁰²⁰ Treść inskrypcji, badanej przez Al.-Saida, pozwala stwierdzić, że obecność Nabonida w Taimie związana była z prowadzoną kampanią militarną w Arabii, por. tenże, *Eine neu entdeckte Erwähnung*, s. 361.

¹⁰²¹ Odnotowano wpływy obecności babilońskiej w Arabii, m.in. pozostałości po sporych rozmiarach budowli, a także przedmiotów potrzebnych do sprawowania kultu, jak np. ołtarz z wyrzeźbioną głową byka i dyskiem słonecznym znajdującym się pomiędzy rogami zwierzęcia, por. P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 175. Innym śladem obecności babilońskiej w Taimie jest inskrypcja świadcząca o kulcie boga o imieniu Šalam, por. M. Maraqtan, *The Aramaic Pantheon of Taymā'*, AAE 7 (1996), s. 17.

¹⁰²² P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 174.

¹⁰²³ P.A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, s. 174.

¹⁰²⁴ J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 491; R. Zadok, *Judeans in Babylonia – Updating the Dossier*, w: *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, s. 110.

¹⁰²⁵ L.L. Grabbe, *A History of the Jews*, s. 112; Y. Bloch, *Judean Identity during the Exile. Concluding Deals on a Sabbath in Babylonia and Egypt under the Neo-Babylonian and the Achaemenid Empires*, w: *A Question of Identity. Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, red. D. Rivlin, N. Hacham, G. Herman, L. Sagiv, s. 53; M. Smith, *Jewish Religious Life in the Persian Period*, CHJ I, s. 220; J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, s. 492; L.E. Pearce, *New Evidence for Judeans in Babylonia*, s. 399-400; R. Zadok, *Judeans in Babylonia*, s. 113. Obok rodu Murašu Hebrajczycy utrzymywali kontakty handlowe z dwoma innymi liczącymi się klanami, Egibis i Ilias, por. J.M. Silverman, *Persian Royal-Judean Elite*, s. 76.

wczesnych latach panowania perskiego (572-477 r.)¹⁰²⁶. W epoce perskiej potomkowie Judejczyków, przebywający w obrębie Nippur, mieli wiele możliwości kontaktu z tradycjami perskimi, chociażby podczas wymiany handlowej lub w czasie podejmowania pracy u przedstawicieli perskich elit¹⁰²⁷. Gliniane tabliczki, katalogowane w królewskich lub prywatnych archiwach, „spisywane były przez Babilończyków dla Babilończyków”¹⁰²⁸. Ograniczało to na pewno rozwój sztuki pisarskiej wśród deportowanych Judejczyków. Do rezygnacji z „nacjonalizacji” tej profesji doszło dopiero za panowania Kambyzesa II¹⁰²⁹. Nie oznacza to jednak, że Judejczycy, podobnie jak i inni deportowani przez Babilończyków mieszkańcy Lewantu, nie posiadali innych możliwości rozwoju zdolności pisarskich. Mogli oni pracować jako skrybowie zapisujący dokumenty w języku aramejskim, a samo środowisko tych pisarzy stanowiło grupę otwartą dla wszystkich już z początkiem VII w.¹⁰³⁰.

Poza diasporą babilońską funkcjonowały także inne grupy Judejczyków pozostających w rozproszeniu. Wyliczyć można kilka takich społeczności: diaspora egipska, mieszkańcy prowincji Samarii lub inne miejsca starożytnego Lewantu¹⁰³¹. Pomimo licznych świadectw z tych miejsc, nadal trudno jest ustalić, jaką rolę w procesach religijno-twórczych odgrywały tamtejsze wspólnoty. Trudnością jest na pewno ustalenie, czy w diasporze babilońskiej funkcjonowała świątynia lub pomniejszy obiekt sakralny. Zadok, wskazując na kasus Elefantyny, zakłada, że istnienie takowej było możliwe¹⁰³². Co więcej, zróżnicowanie społeczności diaspory babilońskiej jest spore, o czym świadczą dokumenty handlowe i ekonomiczne¹⁰³³. Wobec tego wydaje się, że tendencje monarchiczne nie były zbyt silne w diasporze. Tamtejsza społeczność deportowanych z Judy mieszkańców miała raczej inne cele niż rekonstruowanie monarchii w odległej od nich o setki kilometrów Judzie. Nie da się jednak wykluczyć kontaktów Judejczyków z Persami, do jakich mogło dojść w wielokulturowym środowisku, w mieście Sippar, z którego pochodzi wiele świadectw o działalności judzkich repatriantów¹⁰³⁴.

¹⁰²⁶ Zob. *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, red. L.E. Pearce, C. Wunsch, s. 97-188; G. Granerød, *Canon and Archive: Yahwism in Elephantine and Āl-Yāhūdū as a Challenge to the Canonical History of Judean Religion in the Persian Period*, JBL 138/2 (2019), s. 345-364; Y. Bloch, *Judean Identity during the Exile*, s. 46-47.

¹⁰²⁷ Por. J.M. Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, s. 78.

¹⁰²⁸ Por. R. Zadok, *Judeans in Babylonia*, s. 112.

¹⁰²⁹ Por. A. Berlejung, *Social Demarcation Lines and Marriage Rules*, s. 1055.

¹⁰³⁰ Por. R. Zadok, *Judeans in Babylonia*, s. 116.

¹⁰³¹ Por. J. Kessler, *Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period*, s. 141.

¹⁰³² Por. R. Zadok, *Judeans in Babylonia*, s. 118.

¹⁰³³ Por. C. Waerzeggers, *Locating Contact in the Babylonian Exile*, s. 138.

¹⁰³⁴ Por. C. Waerzeggers, *Locating Contact in the Babylonian Exile*, s. 141.

Skróty

Skróty ksiąg biblijnych podaję za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. V, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2000

Teksty pozabiblijne

DB –Dariusz I, Behistun

DPd –Dariusz I, Persepolis, d

DPg –Dariusz I, Persepolis, g

DSk –Dariusz I, Suza, k

DE –Dariusz I, Elvend (?)

DNa –Dariusz I, Naqš-i Rostam

DSe – Dariusz I, Suza, list imperialny

DSi – Dariusz I, Suza, napis na podstawie kolumny

PA63 – Papirus Amherest 63

XPa –Kserkses, Persepolis, a

Artykuły i książki

AAE – Arabian Archaeology and Epigraphy

AB – The Anchor Bible

ABR - Australian Biblical Review

AF - Altorientalische Forschungen

BAR – Biblical Archaeological Review

BASOR - Bulletin of the American Schools of Oriental Research

BBR - Bulletin for Biblical Research

BDB – Brown, Driver, Briggs

BS - Bibliotheca Sacra

Briggs & Briggs I - A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms, t. I

Briggs & Briggs II - A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms, t. II

CAPE – A Companion to the Achaemenid Persian Empire, red. B. Jacobs, R. Rollinger, New Jersey: Wiley Blackwell 2021

CHJ I – The Cambridge History of Judaism. Introduction. The Persian Period, red. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 2008

CBQ - The Catholic Biblical Quarterly

CDA2 – A Concise Dictionary of Akkadian, red. J. Black, A. George, N. Postgate, Harrasowitz Verlag: Wiesbaden 2000

DCH – The Dictionary of Classical Hebrew, t. I-V, red. D.J.A. Clines

ETL - Ephemerides Theologicae Lovanienses

GTJ – Grace Theological Journal

HA – Hebrew Abstracts

HAH18 - Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, W. Gesenius, Springer Verlag: Berlin 2007

HALOT - The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament

HBAI - Hebrew Bible and Ancient Israel

HR – History of Religions

HS - Hebrew Studies

HTR - Harvard Theological Review

HUCA – Hebrew Union College Annual

HZ I - Boyce M., The History of Zoroastrianism. The Early Period, t. I, Leiden: Brill 1975

HZ II - Boyce M., The History of Zoroastrianism. Under the Achaemenians, t. II, Leiden: Brill 1982

IA – Iranica Antiqua

IEJ – Israel Exploration Journal

JBL - Journal of Biblical Literature

JEH – Journal of Egyptian History

JHS – Journal of Hebrew Scriptures

JNES - Journal of Near Eastern Studies

JS - Journal for Semitics

JSOT – Journal for the Study of Old Testament

Koehler, Baumgartner – Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, t. I i II, L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa: Vocatio 2008

NN – Notae Numismaticae

OTE - Old Testament Essays

PEQ – Palestine Exploration Quarterly

PPD – Phoenician-Punic Dictionary, C.R. Krahmalkov, Peeters: Leuven 2000

RB - Revue Biblique

RQ – Revue de Qumran

SBO - Scripta Biblica et Orientalia

SJOT - Scandinavian Journal of the Old Testament

SS - Scriptura Sacra

TB - Tyndale Bulletin

TT – Tijdschrift voor filosofie en theologie

TDCH - The Dictionary of Classical Hebrew, D.J.A. Clines

TFT - Tijdschrift voor filosofie en theologie

UF - Ugarit-Forschungen

WBC – World Biblical Commentary

ZA – Zeitschrift für Assyriologie

ZAW - Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ZOA – Zeitschrift für Orient-Archäologie

VT – Vetus Testamentum

VV – Verbum Vitae

Bibliografia

Teksty źródłowe

Abraham Ibn Ezra, *Commentary on the Second Book of Psalms: Chapter 42-72*, tłum. H.N. Strickman, Boston: Academic Studies Press 2009

Biblia Hebraica Stuttgartiensis, wyd. V, red. A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle, R. Kittel, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997

Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer, red. L.E. Pearce, C. Wunsch, Bethesda: CDL Press 2014

Kent R.G., *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven: American Oriental Institute 1950

Papirus Amherest 63, red. K. van der Toorn, Münster: Ugarit Verlag 2018

Plutarch z Cheronei, *Żywot Artakserksesa*, tłum. B. Proc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. T. Brzegowy, A. Colacrai, J. Łach, F. Mickiewicz, A. Tronina, J. Warzecha, Częstochowa: Święty Paweł 2008

Septuaginta, red. A. Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1935

Dokumenty Kościoła

Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1994

Literatura przedmiotu

A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament, vol. I, red. E. Hatch, H.A. Redpath, Michigan: Grand Rapids 1987

Abraham K., *A Unique Bilingual and Biliteral Artifact from the Time of Nebuchadnezzar II in the Moussaieff Private Collection*, w: *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*, red. M. Lubetski, E. Lubetski, Atlanta: Society of Biblical Literature 2012, s. 111-128

Ackroyd P., *The Written Evidence for Palestine*, w: *Achaemenid History IV. Centre and Periphery. Proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop*, red. H. Sancisi-

Weerdenburg, A. Kuhrt, Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten 1990, s. 208-220

Aejmelaeus A., *The Traditional Prayer in the Psalms*, Berlin: Walter de Gruyter 1986

Ahlström G.W., *Joel and The Temple Cult of Jerusalem*, Leiden: Brill 1971

Aitken J.K., *Judaic National Identity, w: Judah between East and West. The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, London: T&T Clark 2011, s. 31-48

Al-Said S.F., *Eine neu entdeckte Erwähnung des Königs Nabonid in den thamudischen Inschriften*, ZOA 2 (2009), s.359-363

Alonso Schökel L., C. Carniti, *I Salmi*, t. I, Rzym: Borla 1992

Alstola T., *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Boston: Brill 2020

Alter R., *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York: W.W. Norton & Company Ltd. 1999

Altmann P., *Economics in Persian-Period Biblical Texts. Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016

Anderson J.S., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, London: T&T Clark 2015

Arneht M., 'Sonne der Gerechtigkeit'. *Studien zur Solarisierung der JHWH-Religion im Lichte von Psalm 72*, Wiesbaden: Harrassowitz 2000

Arnold B.T., *Who Were the Babylonians*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2004

Arnold P.M., *Gibeah. The Search for a Biblical City*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990

Aster S.Z., *The Unbeatable Light. Melammu and Its Biblical Parallels*, Münster: Ugarit-Verlag 2012

Attard S.M., *The Implications of Davidic Repentance. A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42-72)*, Roma: Gregorian and Biblical Press 2016

Auffret P., *The Literary Structure of Psalm 2*, Sheffield: JSOT Press 1977

- Auffret P., *La sagesse a bâti sa maison*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982
- Auffret P., *Voyez De Vos Yeux. Étude Structurale de Vingt Psaumes Dont le Psaume 119*, Leiden: Brill 1993
- Auffret P., *Merveilles à nos yeux. Etude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1Ch 16,8-36*, Berlin: Walter de Gruyter 1995
- Auffret P., *Fais luire ta face et nous serons sauvés. Nouvelle étude structurelle du psaume 80*, OTE 19/3 (2006), s. 1052-1063
- Auwers J.-M., *La Rédaction du Psaume 18 dans le Cadre du Premier Livre des Psaumes*, ETL 72/1 (1996), s. 23-40
- Avioz M., *The Davidic Covenant in 2 Samuel 7. Conditional or Unconditional?*, w: *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE. Culture and History. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 2-5 May, 2010*, red. G. Galil, A. Gilboa, A.M. Maeir, D. Khan, Münster: Ugarit-Verlag 2012, s. 43-52
- Barbiero G., *Il Regno di JHWH e del suo Messia. Salmi Scetti dal Primo Libro del Saltiero*, Rzym: Città Nuova Editrice 2008
- Barker D.G., *The Waters of the Earth: An Exegetical Study of Psalm 104:1-9*, GTJ 7/1 (1986), s. 57-80
- Barré M.L., *רֶשׁ (h)hyym – 'The Land of the Living'*, JSOT 41 (1988), s. 37-59
- Barstad H.M., *The myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah During the 'Exilic' Period*, Oslo: Scandinavian University Press 1996
- Barstad H.M., *After the „Myth of the Empty Land”: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 3-20
- Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Tome 4. Psaumes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005
- Basson A., *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006
- Beaulieu P.A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, New Haven: Yale University Press 1989

Beaulieu P.A., *Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of his Steles from Harran and Babylon*, w: *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, red. M. Heinz, M.H. Feldman, Winona Lake: Eisenbrauns 2007, s. 137-169

Beaulieu P.A., *Arameans, Chaldeans, and Arabs in the Cuneiform Sources from the Late Babylonian Period*, w: *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.*, red. A. Berlejung, M.P. Streck, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2013, s. 31-55

Beaulieu P.A., *Judah in the Shadow of Babylon*, HBAI 9 (2020), s. 4-19

Becking B., *“We All Returned as One!”: Critical Notes on the Myth of the Mass Return*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 3-18

Becking B., *From David to Gedaliah: The Book of Kings as Story and History*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007

Becking B., *David Between Ideology and Evidence*, w: *Between Evidence and Ideology. Essays on the History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009*, red. B. Becking, L.L. Grabbe, Leiden: Brill 2011, s. 1-30

Bedford P.R., *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, Leiden: Brill 2001

Bellinger W.H. Jr., *Psalms and the Question of Genre*, w: *The Oxford Handbook of Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 313-325

Bellinger W.H. Jr., *The Psalms, Covenant, and the Persian Period*, w: *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles*, red. R.J. Bautch, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, s. 309-322

Ben-Dov J., *Time and Culture: Mesopotamian Calendars in Jewish Sources from the Bible to the Mishnah*, w: *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, s. 217-254

Berge K., *The Psalms as „Site of Memory” of David*, w: *David in Cultural Memory*, red. I. Fröhlich, Leuven: Peeters 2019, s. 21-34

Berlejung A., *Social Demarcation Lines and Marriage Rules in Urban Babylonia and Their Impact of the Golah*, w: *Tell it in Gath. Studies in the History and Archaeology of Israel. Essays in Honor of Aren M. Maeir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, red. I. Shai, J.R. Chadwick, L. Hitchcock, A. Dagan, C. McKinny, J. Uziel, Münster: Zaphon 2018, s. 1051-1077

Berlin A., *Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69, and 78*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., Leiden: Brill 2005, s. 65-86

Berlin A., *The Wisdom of Creation in Psalm 104*, w: *Seeking the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. R.L. Troxel, K.G. Friebel, D.R. Magary, Winona Lake: Eisenbrauns 2005, s. 71-84

Berry D.K., *The Psalms and Their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18*, Sheffield: JSOT Press 1993

Berquist J.L., *Psalms, Postcolonialism, and the Construction of the Self*, w: *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, Atlanta: Society of Biblical Literature 2007, s. 195-202

Berquist J.L., *Conclusion: The Future Focus of Biblical Studies*, w: *Focusing Biblical Studies: The Crucial Nature of the Persian and Hellenistic Periods. Essays in Honor of Douglas A. Knight*, red. J.L. Berquist, A. Hunt, New York: T&T Clark 2012, s. 240-245

Blenkinsopp J., *The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah*, JBL 106/3 (1987), s. 409-421

Blenkinsopp J., *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 93-107

Blenkinsopp J., *Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 629-645

Blenkinsopp J., *David Remembered. Kingship and National Identity in Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2013

Blenkinsopp J., *Deutero-Isaiah and the Creator God: Yahweh, Ahuramazda, Marduk*, w: *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, red. J. Blenkinsopp, Berlin: Walter de Gruyter 2017, s. 15-29

Blenkinsopp J., *The Earliest Persian Period Prophetic Texts*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R.J. Bautch, M. Lackowski, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, s. 19-29

Bloch Y., *The Prefixed Perfective and the Dating of Early Hebrew Poetry – A Re-Evaluation*, VT 59 (2009), s. 34-70

Bloch Y., *Judean Identity during the Exile. Concluding Deals on a Sabbath in Babylonia and Egypt under the Neo-Babylonian and the Achaemenid Empires*, w: *A Question of Identity. Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, red. D. Rivlin, N. Hacham, G. Herman, L. Sagiv, Berlin: Walter de Gruyter 2019, s. 43-69

Booij Th., *Psalm 132: Zion's Well-Being*, Biblica 90/1 (2009), s. 75-83

Bolin T.M., *1—2 Samuel and Jewish Paideia in the Persian and Hellenistic Periods*, w: *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation*, red. D.V. Edelman, Atlanta: Society of Biblical Literature 2014, s. 149-158

Botha P.J., *Shame and Social Setting of Ps 119*, OTE 12/3 (1999), s. 389-400

Botha P.J., *Psalm 67 in Its Literary and Ideological Context*, OTE 17/3 (2004), s. 365-379

Botha P.J., *Freedom to Roam in a Wide Open Space. Psalm 31 Read in Conjunction with the History of David in the Books of Samuel and the Psalms*, w: *Seitenblicke: Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, red. D. Walter, Göttingen: Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht 2011, s. 424-442

Botha P.J., „*Wealth and Riches Are in His House*” (Ps 112:3): *Acrostic Wisdom Psalms and the Development of Antimaterialism*, w: *The Shape and Shaping of the Book of the Psalms. The Current State of Scholarship*, N.L. deClaissé-Walford, Atlanta: Society of Biblical Literature Press 2014, s. 105-128

Botha P.J., *Psalm 4 and the Poor in the Post-Exilic Province of Judah: A Textual and Contextual Reading*, JNSL 44/2 (2018), s. 23-39

Botha P.J., Weber B., „The Lord Is My Light and My Salvation” (Ps 27:1): Psalm 27 in the Litherary Context of Psalms 25-34, w: *Journal of Northwest Semitic Languages* 42/2 (2019), s. 19-50

Botha P.J., *Indications of Intentional Interconnectedness between Pss 1—2 and Ps 37 and the Implications for Understanding the Concerns of the Editors of Book I of the Psalms*, w: *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, red. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnooks, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 167-185

Boyce M., *The History of Zoroastranism. The Early Period*, t. I, Leiden: Brill 1975

Boyce M., *The History of Zoroastrianism. Under the Achaemenians*, t. II, Leiden: Brill 1982

Boyce M., *Persian Religion in the Achaemenid Age*, CHJ I, red. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 279-307

Braulik G.P., *Psalter and Messiah. Towards a Christological Understanding of Psalms in the Old Testament and the Church Fathers*, w: *Psalms and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, London: T&T Clark 2004, s. 15-40

Brekelmans C., *Psalm 132: Unity and Structure*, TFT 44 (1983), s. 262-265

Brettler M.Z., *Identifying Torah Sources in the Historical Psalms*, w: *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible*, red. Z. Zevit, Equinox Publishing Limited: Sheffield 2017, s. 73-90

Brettler M.Z., *Those Who Pray Together Stay Together: The Role of Late Psalms in Creating Identity*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, Berlin: Walter De Gruyter 2017, s. 279-304

Breucker de G., *Heroes and Sinners: Babylonian Kings in Cuneiform Historiography of the Persian and Hellenistic Period*, w: *Political Memory in and after Persian Empire*, red. J.M. Silvermann, C. Waerzeggers, Atlanta: SBL Press 2015, s. 75-94

Briggs C.A., Briggs E.G., *The Book of Psalms*, Edynburg: T&T Clark 1960

Brooke G.J., *Praying History in the Dead Sea Scrolls: Memory, Identity, Fulfilment*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, Berlin: Walter de Gruyter 2017, s. 305-319

Brown W.P., *The Psalms: An Overview*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 1-23

Brownlee W.H., *Psalms 1-2 as a Coronation Liturgy*, *Biblica* 52/3 (1971), s. 321-336

Broyles C.C., *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study*, Sheffield: JSOT Press 1989

Broyles C.C., *Psalms Concerning the Liturgies of Temple Entry*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., Leiden: Brill 2005, s. 248-287

Brueggemann W., *The Message of the Psalms. A Theological Comentary*, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1984

Brueggemann W., Bellinger Jr. W.H., *Psalms*, Cambridge: University Press 2014

Byrne M., *The Influence of Egyptian Throne Names on Isaiah 9:5. A Reassessment of the Debate in Light of the Divine Designations in the Book of Isaiah*, w: *A Land Like Your Own: Traditions of Israel and Their Reception*, red. J.M. Silverman, A. Daughton, Eugene: Pickwick Publications 2010, s. 87-100

Callaham S.N., *An Evaluation of Psalm 119 as Constrained Writing*, *HS* 50 (2009), s. 121-135

Callieri P., *Achaemenid "ritual architecture" vs. "religious architecture": Reflections on the Elusive Archaeological Evidence of the Religion of Achaemenids*, w: *Persian religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 385-415

Carr D.M., *Criteria and Periodization in Dating Biblical Texts to Parts of the Persian Period*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R.J. Bantam, M. Lackowski, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, s. 11-18

Carter Ch.E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999

Childs B.S., *Isaiah*, Louisville: Westminster John Knox Press 2001

Clifford R.J., *Psalm 89: A Lament over the Davidic Rulers's Continued Failure*, *HTR* 73 1/2 (1980), s. 35-47

Coetzee J.H., *Psalm 104: A Bodily Interpretation of 'Yahweh's History'*, OTE 21/2 (2008), s. 298-309

Cogan M., Tadmor H., *II Kings. A New Translation with Commentary*, Doubleday 1988

Cohn Eskenazi T., *The Missions of Ezra and Nehemiah, w: Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 509-529

Cole R.L., *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2000

Collins J.J., *Isaiah 8:23-9:6 and Its Greek Translation*, w: *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila, J. Jokiranta, Leiden: Brill 2008, s. 205-222

Collins J.J., *Scriptures and Sectarianism. Essays on the Dead Sea Scroll*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014

Compareti M., *Contributions for the Identification of the Human Bust on a Winged Disc in Iranian Arts*, w: *Archaeology of Iran in the Historical Period*, red. K.-A. Niknami, A. Hozhabri, Cham: Springer 2021, s. 157-169

Cooley J.L., *Psalm 19: A Sabbath Song*, VT 64 (2014), s. 177-195

Cooper A., *Some Aspects of Traditional Jewish Psalms Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of The Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 253-268

Cornelius I., *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500—1000 BCE)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994

Cornelius I., *The Many Faces of the Goddesses: The Iconography of the Syrio-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008

Cornell C., *Divine Aggression in Psalms and Inscriptions. Vengeful Gods and Loyal Kings*, Cambridge: Cambridge University Press 2021

Creach J.F.D., *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996

Croft S.J.L., *The Identity of the Individual in the Psalms*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1987

- Cross F.M., *A New Aramaic Stele from Taymā'*, CBQ 48/3 (1986), s. 387-394
- Crouch C.L., *Israel and Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*, Atlanta: SBL Press 2014
- Crow R.D., *The Rhetoric of Psalm 44*, ZAW 104 (1992), s. 394-401
- Curtis B.G., *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*, Atlanta: Society of Biblical Studies 2006
- Dahood M., *Psalms II 51-100. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday & Company Inc. 1968
- Dahood M., *An Ebla Personal Name and the Metaphor in Psalm 19,11-12*, Biblica 63.2 (1982), s. 260-263
- Dandamaev M.A., *A Political History of Achaemenid Empire*, Leiden: Brill 1989
- Dandamaev M.A., *Achaemenid Imperial Policies and Provincial Governments*, IA 34 (1999), s. 269-282
- Dandamaev M.A., *The Diaspora. Babylonia in the Persian Age*, CHJ I, s. 326-342
- Danell G.A., *Psalm 139*, Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln 1951
- Day J., *Psalms*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990
- Day J., *How Many Pre-Exilic Psalms Are There?*, w: *In Search of Pre-Exilic Israel*, red. J. Day, London: T&T Clark 2004, s. 225-250
- Day J., *Gibeon and the Gibeonites in the Old Testament*, w: *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, red. R. Rezetko, T.H. Lim, W.B. Aucker, Leiden: Brill 2007, s. 113-138
- Day J., *The Ark and The Cherubim in The Psalms*, w: *Psalms and Prayers. Paper Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, Leiden: Brill 2007, s. 65-78
- Davis K., *Structure, Stichometry, and Standardization: An Analysis of Scribal Features in a Selection of the Dead Sea Psalms Scrolls*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, Berlin: Walter de Gruyter 2017

Davies P.R., *The Authority of Deuteronomy*, w: *Deuteronomy—Kings as Emerging Authoritative Books, a Conversation*, red. D.V. Edelman, Atlanta: Society of Biblical Literature 2014, s. 27-48

deClaissé-Walford N.L., *The Meta-Narrative of the Psalter*, w: *The Oxford Handbook of The Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 363-376

deClaissé-Walford N.L., *Psalm 44: O God, Why Do You Hide Your Face?*, w: *Review and Expositor* 104 (2007), s. 745-759

Dekker J., *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16*, Leiden: Brill 2007

Demsky A., *The Genealogy of Gibeon (I Chronicles 9:35-44): Biblical and Epigraphical Considerations*, BASOR 202 (1971), s. 16-23

Dennis Tucker Jr. W., *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107-150*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2014

Dever W.G., *Beyond the Texts. An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah*, Atlanta: SBL Press 2017

Dietrich W., *The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2007

Dozeman T.B., *Joshua 1-12. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven: Yale University Press 2015

Dubovský P., *The Building of the First Temple*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015

Dušek J., *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Leiden: Brill 2007

Eaton J.H., *Psalms of the Way and the Kingdom. A Conference with the Commentators*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995

Edelman D., *Apples and Oranges: Textual and Archaeological Evidence for Reconstructing the History of Yehud in the Persian Period*, w: *Congress Volume Helsinki 2010*, red. M. Nissinen, Leiden: Brill 2012, s. 133-144

Edelman D.V., *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1991

Edelman D.V., *Did Saulide-Davidic Rivalry Resurface in Early Persian Yehud?*, w: *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East to Honour pf J. Maxwell Miller*, red. J.A. Dearman, M.P. Graham, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, s. 69-91

Edelman D.V., *The Origins of the 'Second' Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London: Equinox 2005

Edelman D.V., *Settlement Patterns in Persian-Era Yehud*, w: *A Time of Change. Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin, London: T&T Clark 2008, s. 52-64

Edelman D.V., *Earthquakes in the Ancient Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions*, w: *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, red. A. Berlejung, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, s. 205-240

Edelman D.V., *The Text-Dating Conundrum: Viewing Genesis and Kings from an Achaemenid Framework*, w: *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli, Münster: Mohr Siebeck 2020, s. 7-38

Edwards T., *Exegesis in the Targum of the Psalms. The Old, the New, and the Rewritten*, New Jersey: Gorgias Press 2007

Ehrenberg E., *Dieu et Mon Droit: Kingship in Late Babylonian and Early Persian Times*, w: *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, red. N. Brisch, Chicago: The University of Chicago 2008, s. 103-132

Eichrodt W., *Ezekiel. A Commentary*, Philadelphia: A Westminster Press 1970

Elayi J., Sapin J., *Beyond the River. New Perspectives on Transeuphratene*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998

Elgvin T., *The Use of Scripture in 1Q/4QMysteries*, w: *New Perspective on Old Texts. Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005*, red. E.G. Chazon, B. Halpern-Amaru, R.A. Clements, Leiden: Brill 2010, s. 117-131

Elman Y., *Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accomodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition*, w: *The Cambridge Companion to the Talmud and*

Rabbinic Literature, red. C.E. Fonrobert, M.S. Jaffe, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 165-197

Elman Y., *Contrasting Intellectual Trajectories: Iran and Israel in Mesopotamia*, w: *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, s. 7-105

Emelianov V.V., *On the Early History of melammu*, w: *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Language in the Ancient Near East*, red. L.E. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko, Winona Lake: Eisenbrauns 2010, s. 1109-1119

Eriksson L., „Give Light to My Eyes”. *Psalm 13 Through the Eyes of Some Commentators*, w: *Sin, Suffering, and the Problem of Evil*, red. B. Scheuer, D. Willgren Davage, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 225-239

Eslinger L., *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994

Fales F.M., „To Speak Kindly to Him/Them” as Item of Assyrian Political Discourse, w: *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, red. M. Luukko, S. Svaärd, R. Mattila, Helsinki: Finnish Oriental Society 2009, s. 27-40

Fantalkin A., *In Defense of Nebuchadnezzar II the Warrior*, AF 44/2 (2017), s. 201-208

Faust A., *Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah from the Late Iron Age to the Hellenistic Period and the Archaeology of Persian-Period Yehud*, w: *A Time of Change. Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin, London: T&T Clark 2007, s. 23-51

Faust A., *Judah in the Neo-Babylonian Period: The Archaeology of Desolation*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2012

Finkelstein I., *The Two Kingdoms: Israel and Judah*, w: *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of the Early Israel*, red. B.B. Schmidt, Leiden: Brill 2007, s. 147-157

Finkelstein I., *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah*, JSOT 32/4 (2008), s. 501-520

Finkelstein, I., *The great wall of Tell en-Naşbeh (Mizpa), the First Fortifications in Judah, and 1 Kings 15:16-22*, VT 62 (2012) s. 14-28

Finkelstein I., *Jerusalem and Judah 600-200 BCE. Implications for Understanding Pentateuchal Texts*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of Torah*, red. P. Dubovský, D. Markl, J.-P. Sonnet, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, s. 3-18

Finkelstein I., *A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II?*, HBAI 6 (2017), s. 262-289

Firth D.G., *Psalm 139: A Study in Ambiguity*, OTE 32/2 (2019), s. 489-508

Flint P.W., *The Dead Sea Psalms Scroll and the Book of Psalms*, Leiden: Brill 1997

Flint P.W., *The Contribution of Gerald Wilson toward Understanding the Book of Psalms in Light of the Psalms Scrolls*, w: *The Shape and Shaping of the Book of the Psalms. The Current State of Scholarship*, red. N.L. deClaissé-Walford, Atlanta: Society of Biblical Literature Press 2014, s. 209-230

Florentin M., *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, Leiden: Brill 2005

Forti T., *Of Sheeps and Seas, and Fish and Beasts: Viewing the Concept of Universal Providence in the Book of Jonah through the Prism of Psalms*, w: *Journal for the Study of the Old Testament* 35.3 (2011), s. 359-374

Freedman D.N., *Psalm 119. The Exultation of Torah*, Winona Lake: Eisenbrauns 1999

Freedman D.N., Miano D., *Non-Acrostic Alphabetic Psalms*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., Leiden: Brill 2005, s. 87-96

Fretheim T.E., *Psalm 132: A Form-Critical Study*, w: *Journal of Biblical Literature*, 83/8 (1967), s. 289-300

Frevel C., *Telling the Secrets of Wisdom: The Use of Psalm 104 in the Book of Job*, w: *Reading Job Intertextually*, red. K. Dell, W. Kynes, London: T&T Clark 2012, s. 157-168

Fried L.S., *The Land Lay Desolate: Conquest and Restoration in the Ancient Near East*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 21-54

Fried L.S., *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns 2004

Fried L.S., *Exploitation of Depopulated Land in Achaemenid Judah*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M.L. Miller, E.B. Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, s. 151-164

Frolov S., *Evil-Merodach and the Deuteronomist: The Sociohistorical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25,27-30*, *Biblica* 88/2 (2007), s. 174-190

Fullerton K., *The Feeling for Form in Psalm 104*, *JBL* 40.1/2 (1921), s. 43-56

Fulton D.N., Gadot Y., Kleiman A., Freud L., Lernau O., Lipschits O., *Feasting in Paradise: Feasts Remains from the Iron Age Palace of Ramat Raḥel and Their Implication*, w: *BASOR* 374 (2015), s. 29-48

Gallarreta J.E.B., *Household and Family Religion in Persian-Period Judah. An Archaeological Approach*, Atlanta: SBL Press 2017

Garcia Martinez F., *Iranian Influence on Qumran?*, w: *Apocalyptic and Eschatological Heritage. The Middle East and Celtic Realms*, red. M. McNamara, Dublin: Four Courts 2003, s. 37-49

Garrison M.B., *Beyond Auramazdā and the Winged Symbol: Imagery of the Divine and Numinous at Persepolis*, w: *Persian Religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 185-246

Gaspa S., *State Theology and Royal Ideology of the Neo-Assyrian Empire as a Structuring Model for the Achaemenid Imperial Religion*, w: *Persian Religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 125-184

George A.R., *The Gods Išum and Ḫendursanga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia*, *JNES* 74/1 (2015), s. 1-8

Gerstenberger E.S., *Psalms 1 with an Introduction to Cultic Poetry*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1988

Gerstenberger E.S., *Psalms, Part 2, and Lamentations*, Michigan: Grand Rapids 2001

Gerstenberger E.S., *Theologies in the Book of Psalms*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller, Leiden: Brill 2005, s. 603-625

Gianto A., *Some Notes on Bilingualism and Diglossia in Judah during the Achaemenid Period*, w: *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli, Münster: Mohr Siebeck 2020, s. 341-352

Gillingham S., *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 1-72*, Oxford: Wiley Blackwell 2018

Gitler H., *Achaemenid Motifs in the Coinage of Ashdod, Ascalon and Gaza from the Fourth Century B.C.*, *Transeuphratène* 20 (2000), s. 79–87

Glass, J.T. *Some Observations on Psalm 19*, w: *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy*, red. K. G. Hogland, E. F. Huwiler, J. T. Glass, and R. W. Lee. Sheffield: JSOT Press, 1987, s. 147-159

Glenny W.E., *Micah, a Commentary based on Micah in Codex Vaticanus*, Leiden: Brill 2015

Goldingay J., *The Compound Name in Isaiah 9:5(6)*, w: *The Catholic Biblical Quarterly* 61/2 (1999), s. 239-244

González Á., *El Libros de los Salmos*, Barcelona: Editorial Herder 1966

Goswell G., *The Fate and Future of Zerubbabel in the Prophecy of Haggai*, *Biblica* 91/1 (2010), s. 77-90

Gottwald N.K., *Kingship in the Book of Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014

Goulder M.D., *The Psalms of the Sons of Korah*, Sheffield: JSOT Press 1982

Goulder M.D., *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150). Studies in the Psalter*, IV, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998

Grabbe L.L., *The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?*, w: *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, red. J.W. Watts, Atlanta: Society of Biblical Literature 2001, s. 91-113

Grabbe L.L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 1: Yehud: A history of the Persian Province of Judah*, London: T&T Clark 2004

Grabbe L.L., *The „Persian Documents” in the Book of Ezra: Are They Authentic?*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 531-570

Grabbe L.L., *'They Shall Come Rejoicing Zion' – or Did They? The Settlement of Yehud in the Early Persian Period*, w: *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, red. G.N. Knoppers, L.L. Grabbe, London: T&T Clark 2009, s. 116-127

Graf D.F., *The Persian Royal Road System*, w: *Achaemenid History VIII. Continuity and Change. Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop April 6-8, 1990 – An Arbor, Michigan*, red. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, M. Cool Root, Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1994 s. 167-189

Granerød G., *Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, Berlin: De Gruyter 2010

Granerød G., *"By the Favour of Ahuramazda I Am King": On the Promulgation of a Persian Propaganda*, JSJ 44 (2013), 455-480

Granerød G., *Canon and Archive: Yahwism in Elephantine and Āl-Yāhūdu as a Challenge to the Canonical History of Judean Religion in the Persian Period*, JBL 138/2 (2019), s. 345-364

Grant J.A., *Psalms 73 and 89: The Crisis of Faith*, w: *Praying by the Book: Reading the Psalms*, red. C. G. Bartholomew, A. West. Carlisle: Paternoster Publishing, 2001, s. 61-86

Grant J.A., *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2004

Grassi G.F., *Belshazzar's Feats: The Last Prince of Babylon in Ancient Near Eastern and Western Sources*, KASKAL 5 (2008), s. 187-210

Gray A.R., *Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading Through Metaphor*, Leiden: Brill 2014

Grayson A.K., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York: J.J. Augustin Publisher 1975

Grayson A.K., *Babylonian Historical-Literary Texts*, Toronto: University of Toronto Press 1975

Green B., *David's Capacity for Compassion. A Literary-Hermeneutical Study of 1 – 2 Samuel*, London: T&T Clark 2018

- Greenstein E., *YHWH's Lighting in Ps. 29*, *Maarav* 8 (1992), s. 49-57
- Gropp D.M., *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*, Oxford: Clarendon Press 2001
- Guillaume P., *Land and Calendar. The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18*, New York: T&T Clark 2009
- Gzella H., *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*, Leiden: Brill 2015
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1990
- Hanson P.D., *The Song of Heshbon and David's Nîr*, *HTR* 61/3 (1968), s. 297-320
- Haran M., *The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography*, w: *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Alhstrom*, red. W. Boyd Barrick, J.R. Spencer, Sheffield: Sheffield Academic Press 1984, s. 159-173
- Harrelson W., *Psalm 19: A Meditation on God's Glory in the Heavens and in God's Law*, w: *Worship and the Hebrew Bible*, red. M. P. Graham, R. R. Marrs, and S. L. McKenzie, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, s. 142-147
- Hauge M.R., *Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995
- Heckl R., *The Aaronic Blessing (Numbers 6). Its Intention and Place in the Concept of the Pentateuch*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R.J. Bantch, M. Lackowski, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, s. 119-138
- Heim K.M., *The Perfect King of Psalm 72: An 'Intertextual' Inquiry*, w: *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, red. P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham, Carlisle/GrandRapids: Paternoster Press/Baker Book House, 1995
- Hensel B., *Ethnic Fiction and Identity-Formation: A New Explanaion for Background of the Question Intermarriage in Ezra-Nehemiah*, w: *The Bible, Qumran, and the Samaritans*, red. M. Kartveit, G.N. Knoppers, Berlin: Walter de Gruyter 2018, s. 133-194

- Hilber J.H., *Cultic Prophecy in the Psalms*, Berlin: Walter de Gruyter 2005
- Hill J., *Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah*, Leiden: Brill 1999
- Hobbs T.R., *2 Kings*, WBC 13, Waco: Word Books 1985
- Hobson R., *Jeremiah 41 and the Ammonite Alliance*, JHS 10 (2011), s. 2-15
- Holm T.L., *Nanay(a) among the Arameans. New Light from Papyrus Amherest 63*, w: *New Perspectives on Aramaic Epigraphy in Mesopotamia, Qumran, Egypt, and Iudaea. Proceedings of the Joint RIAB Minevra Center and the Jeselsohn Epigraphic Center of Jewish History Conference*, red. A.M. Maeir, A. Berlejung, E. Eshel, T.M. Oshima, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 92-116
- Holman J., *Are Idols Hiding in Psalms 139:20?*, w: *Psalms and Prayers Psalms and Prayers. Paper Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, Leiden: Brill 2007, s. 119-128
- Hong J., *Der ursprüngliche Septuaginta-Psalter und seine Rezesionen. Eine Untersuchung anhand der Septuaginta-Psalmen 2; 8; 33; 49 und 103*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019
- Honigman S., *Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times. A Non-Linear History of the Temple and Royal Administrations in Judea*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University 2021, s. 199-228
- Houk C.B., *Psalm 132. Literary Integrity and Syllable-Word Structure*, JSOT 6 (1978), s.
- Hurvitz A., *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew. Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*, Leiden: Brill 2014
- Hurvitz A., *Linguistic Criteria for Dating Problematic Biblical Texts*, w: HA 14 (1973), s. 74-79
- Hurvitz A., *The "Linguistic Dating of Biblical Texts". Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures*, w: *Diachrony in Biblical Hebrew*, red. C.L. Miller-Naudé, Z. Zevit, Winona Lake: Eisenbrauns 2012, s. 265-279

Jacobson D., *Wisdom Language in Psalms*, w: *The Oxford Handbook of Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 147-157

Jacobson R.A., *Imagining the Future of Psalms Studies*, w: *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship*, red. N.L. deClaissé-Walford, Atlanta: SBL Press 2014, s. 231-246

Jacobson R.A., "The Altar of Certitude". *Reflections on "Setting" and Rhetorical Interpretation in Psalms*, w: "My Words Are Lovely". *Studies in Rhetoric of the Psalm*, red. R.L. Foster, D.M. Howard Jr., New York: T&T Clark 2008

Jamzadeh P., *The Winged Ring with Human Bust in Achaemenid Art as a Dynastic Symbol*, IA 17 (1982), s. 91-100

Janowski B., „Bis an dem Himmel reicht deine Güte" (Ps 36,6). Zum Thema „Gott und Raum" in den Psalmen, w: *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*, Göttingen: Bonn University Press 2019, s. 175-220

Janzen D., *Chronicles and the Politics of Davidic Restoration. A Quiet Revolution*, London: T&T Clark 2017

Japhet S., *Periodization between History and Ideology II: Chronology and Ideology in Ezra-Nehemiah*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 491-508

Jenson P.P., *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary*, Leiden: Brill 2008

Johnson V.L., *David in Distress. His Portrait through the Historical Psalms*, New York: T&T Clark 2009

Jonker L.C., *A Conflation of Divine and Royal Imagery? The Case of the Winged Symbol in Achaemenid Persia*, w: *From Stone to Stellenbosch. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius*, red. R.M. van Dijk-Coombes, L.C. Swanepoel, G.R. Kotzé, Münster: Zaphon 2021, s. 153-161

Jong de A.F., *Religion at the Achaemenid Court*, w: *Der Achämenidenhof. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema «Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen», Landgut Castelen bei Basel, 23.-25. Mai 2007*, red. B. Jacobs, R. Rollinger, Wiesbaden: Harrassowitz 2010, s. 533-558

Jong de A.F., *The Religion of the Achaemenid Rulers*, w: *Blackwell Companion to the Ancient World*, Hoboken: Wiley Blackwell 2021, s. 1199-1209

Jonker L.C., *Revisiting the Psalm Headings: Second Temple Levitical Propaganda*, w: *Psalms and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, London: T&T Clark 2004, s. 102-122

Jonker L.C., *Defining All-Israel in Chronicles. Multi-levelled Identity Negotiation in Late Persian-Period Yehud*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016

Jursa M., *The Neo-Babylonian Empire*, w: *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, red. M. Gehler, R. Rollinger, Wiesbaden: Harrassowitz 2014, s. 121-148

Kaduri Y., *Windy and Fiery Angels: Prerabbinic and Rabbinic Interpretations of Psalm 104:4*, w: *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, red. M. Kister, H.I. Newman, M. Segal, R.A. Clements, Leiden: Brill 2015, s. 134-149

Kahn D., *Some Remarks on the Foreign Policy of Psammetichus II in the Levant*, JEH 1 (2008), s. 139-157

Kang H.-G., Garfinkel Y., *Finger-impressed Jar Handles at Khirbet Qeiafa: New Light on Administration in the Kingdom of Judah*, Levant 47/2 (2015), s. 186-205

Katz H., *A Note on the Date of the 'Great Wall' of Tell En-Naşbeh*, TA 25/1 (1998), s. 131-133

Kaufman S.A., *The Akkadian Influence on Aramaic*, Chicago: The University of Chicago Press 1974

Keel O., *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake: Eisenbrauns 1997

Kessler J., *The Book of Haggai. Prophecy and Society in the Early Persian Period Yehud*, Leiden: Brill 2002

Kessler J., *Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 91-121

Kessler J., *Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period: Community, Geography and Demography* in *Zechariach 1—8*, w: *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, Atlanta: Society of Biblical Literature 2007, s. 137-166

Kim D.-H., *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability. A Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating Biblical Texts*, Leiden: Brill 2003

Kim J., *Jerusalem in the Achaemenid Period. The Relationship between Temple and Agriculture in the Book of Haggai*, Bern: Peter Land 2016

Kleber K., *Administration in Babylonia*, w: *Die Verwaltung im Achämenidenreich. Imperiale Munster und Strukturen. Administration in the Achaemenid Empire. Tracing the Imperial Signature. Aktes des 6. Internationalen Kolloquiums zum Thema «Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Ü berlieferungen» aus Anlass der 80-Jahr-Feier der Entdeckung des Festungsarchivs von Persepolis, Laundgut Castelen bei Basel, 14-17, Mai 2013*, red. B. Jacobs, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 699-714

Knauf E.A., *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 291-349

Knauf E.A., *Samuel among Prophets: “Prophetical Redactions” in Samuel*, w: *Is Samuel among Deuteronomist? Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History*, red. C. Edenburg, J. Pakkala, Atlanta: Society of Biblical Literature 2013, s. 149-170

Knowles M.D., *Pilgrimage to Jerusalem in the Persian Period*, w: *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, Atlanta: Society of Biblical Literature 2007, s. 7-24

Knowles M.D., *To Sanction and to Subvert: The Reuses of Psalm 132 in the Hebrew Bible*, w: *Prayers and the Construction of Israelite Identity*, red. S. Gillmayr-Bucher, M. Häusl, Atlanta: SBL Press 2019, s. 189-202

Köckert M., *YHWH in the Northern and Southern Kingdom*, w: *One God—One Cult—One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, red. R.G. Kratz, H. Spickermann, Berlin: De Gruyter 2010, s. 357-394

Koehler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, Leiden: Brill 1994

Kratz R.G., *The Idea of Cultic Centralization and Its Supposed Ancient Near Eastern Analogies, w: One God—One Cult—One Nation. Archaeological and Biblical Perspective*, red. R.G. Kratz, H. Spieckermann, Berlin: De Gruyter 2010, s. 121-144

Kraus H.-J., *Theology of the Psalms*, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1986

Krawelitzki J., *Gottes Macht im Psalter*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017

Kreimerman I., Sandhaus D., *Political Trends as Reflected in the Material Culture. A New Look at the Transition between the Persian and Early Hellenistic Periods*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University 2021, s. 119-131

Krusche M., *A Collective Anointed? David and the People in Psalm 89*, JBL 139/1 (2020), s. 87-105

Kuhrt A., *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, t. II, Londyn: Routledge 1995

Kuntz J.K., *Psalms 18: A Rhetorical-Critical Analysis*, JSOT, 26 (1983), s. 3-31

Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej*, Warszawa: Vocatio 2011

Kynes W., *My Psalm Has Turned into Weeping. Job's Dialogue with the Psalm*, Berlin: De Gruyter 2012

Laato A., *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1992

Laato A., *Psalms 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology*, CBQ 54 (1992), s. 49-66

Laato A., *Psalms 132: A Case Study in Methodology*, CBQ 61 (1999), s. 24-33

Laughlin J.C.H., *Fifty Major Cities of the Bible. From Dan to Beersheba*, London: Routledge 2006

Lawson Younger Jr. K., *A Political History of the Arameans. From Their Origins to the End of Their Polities*, Atlanta: SBL Press 2016

Lee-Sak Y., *Polemical Propaganda of the Golah Community against the Gibeonites: Historical Background of Joshua 9 and 2 Samuel 21 in the Early Persian Period*, JSOT 44/1 (2019), s. 115-132

Lemaire A., *Nabonidus in Arabia and Judah in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Periods*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 285-398

Lemaire A., *Hebrew and West Semitic Inscriptions and Pre-exilic Israel*, w: *In Search of Pre-exilic Israel*, red. J. Day, Londo: T&T Clark 2004, s. 366-385

Lemaire A., *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, Oxford: Oxford University Press 2015

Lemaire A., *The Idumean Ostraca as Evidence of Local Imperial Administration*, w: *Die Verwaltung im Achämenidenreich. Akten des 6. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vondersasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen« aus Anlass der 80-Jahr-Freier der Entdeckung des Festungsarchivs von Persepolis, Landgut Castelen bei Basel, 14.-17. Mai 2013*, red. B. Jacobus, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 469-488

Lemaire A., *Remarks on the Early Use of Aramaic in Egypt*, w: *Tell it in Gath. Studies in the History and Archaeology of Israel. Essays in Honor of Aren M. Meir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, red. I. Shai, J.R. Chadwick, L. Hitchcock, A. Dagan, C. McKinny, J. Uziel, Mûnster: Zaphon 2018, s. 493-505

Lenzi A., *The Metonic Cycle, Number Symbolism, and the Placement of Psalms 19 and 119 in the MT Psalter*, JSOT 34/4 (2010), s. 447-473

Less K., „Um deiner Güte willen“ (Ps 44,27). *Geschichtserinnerung und Geschichtserfahrung in Psalm 44 im Kontext der ersten Korachsammlung Ps 42-49*, w: *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*, red. U. Berges, J. Bremer, T.M. Steiner, Göttingen: Bonn University Press 2019

Leuenberger M., *Eine ziontheologische Fortschreibung in Psalm 46, 48 und 76. Intertextuelle Befunde und redaktionsgeschichtliche Auswertungen*, w: *Intertextualität und Entstehung des Psalters*, red. A. Brodersen, F. Neumann, D. Willgren, Tübingen 2020, s. 75-92

Lewis T.J., *Divine Fire in Deuteronomy 32*, JBL 132/4 (2013), s. 791-803

Lincoln B., *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, w: *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, red. N. Brisch, Chicago: The University of Chicago 2008, s. 221-241

Lincoln B., *'Happiness for Mankind'. Achaemenian Religion and the Imperial Project*, Leuven: Peeters 2012

Lipiński E., *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa: Nomos 2013

Lipschits O., *Nebuchadrezzar's Policy in 'Hattu-Land' and the Fate of the Kingdom of Judah*, UF 30 (1999), s. 467-487

Lipschits O., *The History of the Benjamite Region Under Babylonian Rule*, TA 26 (1999), s. 155-190

Lipschits O., *Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 323-376

Lipschits O., *Ammon in Transition from Vassal Kingdom to Babylonian Province*, BASOR 335 (2004), s. 35-50

Lipschits O., *The Rural Settlement in Judah in the Sixth Century B.C.E.: A Rejoinder*, PEQ 136/2 (2004), s. 99-107

Lipschits O., *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake: Eisenbrauns 2005

Lipschits O., *Achaemenid Imperial Policy, Settlement Process in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 19-52

Lipschits O., *The Babylonian Period in Judah: In Search of the Half Full Cup*, JHS 7/2 (2007), s. 40-49

Lipschits O., *Jerusalem Between Two Periods of Greatness: The Size and Status of the City in the Babylonian, Persian and Early Hellenistic Periods*, w: *Judah between East and West. The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, London: T & T Clark 2011, s. 163-175

Lipschits O., *Judahite Jar Stamped and Incised Jar Handles: A Toll for Studying the History of Late Monarchic Judah*, TA 38 (2011), s. 5-41

Lipschits O., Vanderhooft D.S., *The Yehud Stamps Impressions. A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake: Eisenbrauns 2011

Lipschits O., *Between Archaeology and Text: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period*, w: *Congress Volume Helsinki 2010*, red. M. Nissinen, Leiden: Brill 2012, s. 145-165

Lipschits O., *The Rural Economy of Judah during the Persian Period and the Settlement History of the District System*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M.L. Miller, E.B. Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, s. 237-264

Lipschits O., Gadot Y., Arubas B., Oeming M., *What Are the Stones Whispering? Ramat Rachel: 3000 Years of Forgotten History*, Winona Lake: Eisenbrauns 2017

Lipschits O., *The Long Seventh Century BCE: Archaeological and Historical Perspective*, w: *The Last Century of Judah. The Seventh Century BCE in Archaeological, Historical, and Biblical Perspectives*, red. F. Čapek, O. Lipschits, Atlanta: SBL Press 2019, s. 9-43

Long T.G., *Preaching Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W. P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 557-568

Lozovyy J., *Saul, Doeg, Nabal, and the „Son of Jesse”*. *Readings in 1 Samuel 16-25*, T&T Clark: New York 2009

Lubetski M., *DML': A Seal from the Moussaieff Collection*, w: *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*, red. M. Lubetski, E. Lubetski, Atlanta: Society of Biblical Literature 2012, s. 69-82

Lugt van der P., *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42-89*, Leiden: Brill 2010

Lugt van der P., *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III. Psalms 90-150 and Psalm 1*, Leiden: Brill 2014

Lykke A., *Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2015

Magen Y., *Nebi Samwil: Where Samuel Crowned Israel's First King*, BAR 34/3 (2008), s. 36-45, 78-79

Malamat A., *History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues*, Leiden: Brill 2001

Malandra W.W., *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983

Mandolfo C., *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002

Maraqten M., *The Aramaic Pantheon of Taymā'*, AAE 7 (1996), s. 17-31

Maré L.P., *Creation Theology in Psalm 139*, OTE 23/3 (2010), s. 693-707

Maré L.P., *Psalm 44: When God Is Responsible for Suffering*, JS 21/1 (2012), s. 52-65

Martilla M., *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006

Martilla M., *Ben Sira's Use of Various Psalm Genres, w: Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen, J. Penner, Berlin: Walter de Gruyter 2017, s. 356-383

May H.S., *Psalm 118: The Song of the Citadel*, w: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, red. J. Neuser. Leiden: E. J. Brill, 1968, s. 97-106

Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, New York: Doubleday 1990

McCann J.C. Jr., *The Shape and Shaping of the Psalter: Psalms in Their Literary Context*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W. P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 350-362

McKinny C., *My People as Your People. A Textual and Archaeological Analysis of the Reign of Jehoshaphat*, New York: Peter Lang 2016

Melugin R.F., *The Formation of Isaiah 40-55*, Berlin: Walter de Gruyter 1976

Meyers E.M., *The Rise of Scripture in a Minimalist Concept, w: Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli, Münster: Mohr Siebeck 2020, s. 379-392

Meynet R., *Le Psaume 18. L'action de grâce de David pour son Libérateur*, w: Scriptura Sacra 22 (2008), s. 17-48

Middlemas J., *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford: Oxford University Press 2005

Middlemas J., *The Divine Image. Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconic Debate*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014

Milik J.T., „*Prière de Nabonide*” et autres écrits d'un cycle de Daniel, RB 63 (1956), s. 407-415

Millard M., *Die Komposition des Psalters: Eine formgeschichtlicher Ansatz*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1994

Miller J.M., Hayes J.H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville: Westminster John Knox Press 2006

Mitchell D.C., *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997

Morgenstern J., *Moses with the Shining Face*, HUCA 2 (1925), s. 1-27

Mowinckel S., *The Psalms in Israel's Worship*, New York: Abingdon Press 1967

Muraoka T., *Pairs of Synonymous in the Septuagint Psalms*, w: *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*, red. R.J.V. Hiebert, C.E. Cox, P.J. Gentry, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001

Muraoka T., *A Greek=Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain: Peeters 2010

Müller R., *JHWH als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, Berlin: Walter de Gruyter 2008

Na'aman N., *The Sanctuary of the Gibeonites Revisited*, JANER 9/2 (2009), s. 101-124

Na'aman N., *Roads That Configure the Space in Biblical Narratives*, w: *Words, Ideas, Worlds: Biblical Essays in Honour of Yairah Amit*, red. A. Brenner, F.H. Polak, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2012, s. 150-158

Na'aman N., *Reconsidering the Ancient Name of Nebi Samwil*, PEQ 151/3-4 (2019), s. 202-217

Naveh J., *Hebrew and Aramaic in the Persian Period*, CHJ I, red. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 115-129

Naveh J., *Lamp Inscriptions and Inverted Writing*, IEJ 38/1/2 (1988), s. 36-43

Naveh J., *Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria*, IEJ 48/1/2 (1998), s. 91-100

Newsom C.A., *Why Nabonidus? Excavating Traditions from Qumran, the Hebrew Bible, and the Neo-Babylonian Sources*, w: *The Dead Sea Scrolls. Transmission of Traditions and Production of Texts*, red. S. Metso, H. Najman, E. Schuller, Leiden: Brill 2010, s. 57-79

Newsom C.A., *God's Other: The Intractable Problem of the Gentile King in Judean and Early Jewish Literature*, w: *Rhetoric and Hermeneutics. Approaches to Text, Tradition and Social Construction in Biblical and Second Temple Literature*, red. C.A. Newsom, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, s. 305-320

Nguyen K.L., *Cyrus: A Righteousness*, w: *The History of Isaiah. The Formation of the Book and its Presentation of the Past*, red. J. Stromberg, J. Todd Hibbard, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 475-492

Nielsen J.P., *The Reign of Nebuchadnezzar I in History and Historical Memory*, London: Routledge 2018

Nielsen J.P., *'I Overwhelmed the King of Elam': Remembering Nebuchadnezzar I in Persian Babylonia*, w: *Political Memory in and after Persian Empire*, red. J.M. Silvermann, C. Waerzeggers, Atlanta: SBL Press 2015, s. 53-74

Niesiołowski-Spanò Ł., *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012

Niesiołowski-Spanò Ł., *Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie*, SBO 7-8 (2015-2016), s. 33-46

Niesiołowski-Spanò Ł., *Why Was Biblical History Written during the Persian Period? Persuasive Aspects of Biblical Historiography and Its Political Context, or Historiography as an Anti-Mnemonic Literary Genre*, w: *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*, red. J.U. Ro, D. Edelman, Berlin: De Gruyter 2021, s. 353-376

Noonan B.J., *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible. A Lexicon of Language Contact*, Winona Lake: Eisenbrauns 2019

Nordheim M. von, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchener Vlnun: Neukirchener Verlag 2008

Oded B., *Where Is the "Myth of the Empty Land to Be Found? History versus Myth*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 55-74

Ornan T., *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005

Ossendrijver M., *Babylonian Scholarship and the Calendar during the Reign of Xerxes*, w: *Xerxes and Babylonia. The Cuneiform Evidence*, red. C. Waerzeggers, M. Seire, Leuven: Peeters 2018, s. 135-163

Oswald W., *Veiling Moses' Shining Face (Exod. 34:29-35)*, w: *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, red. C. Berner, M. Schäfer, M. Schott, S. Schulz, M. Weingärtner, s. 449-457

Otto E., *The Judean Legitimization of Royal Rulers in Its Ancient Near Eastern Contexts*, w: *Psalm and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, London: T&T Clark 2004, s. 131-139

Panaino A., *Liturgies and Calendars in the Politico-Religious History of Pre-Achaemenian and Achaemenian Iran*, w: *Persian Religion in the Achaemenid Period*, red. W.F.M. Henkelman, C. Redard, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 69-95

Parchem M., *Świątynia według Zwoju z Groty 11 w Qumran*, Warszawa: Vocatio 2006

Parker H.M. Jr., *Artaxerxes III Ochus and Psalm 44*, JQR 68/3 (1978), s. 152-168

Parker R.A., *Dubberstein W.H., Babylonian Chronology 626 B.C.—A.D. 45*, Oregon: Wipf and Stock Publisher 2007

Patrick D., Diabie K., *Persuading the One and Only God to Intervene*, w: "My Words Are Lovely". *Studies in the Rhetoric of the Psalms*, red. R.L. Foster, D.M. Howard Jr., New York: T&T Clark 2008, s. 19-32

Pavan M., „*He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return*" (Ps 78,39). *The Theme of the Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73-89)*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2014

Pearce L.E., *New Evidence for Judeans in Babylonia*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 399-411

Peels E., 'I Hate Them with Perfect Hatred' (Psalm 139:21-22), TB 59/1 (2008), s. 35-51

Peterson A.R., *Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah*, New York: T&T Clark 2009

Pinto de B., *The Torah and the Psalms*, JBL 86/2 (1967), s. 154-174

Plöger O., *Speech and Prayer in the Deuteronomistic and the Chronicler's Histories*, w: *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, red. G.N. Knoppers, J.G. McConville, s. 31-46

Polak F., *Sociolinguistic and the Judean Speech Community in Achaemenid Empire*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 589-628

Porten B., *Papyrus Amherest 63. Rumnations*, w: *New Perspectives on Aramaic Epigraphy in Mesopotamia, Qumran, Egypt, and Iudmea. Proceedings of the Joint RIAB Minevra Center and the Jeselsohn Epigraphic Center of Jewish History Conference*, red. A.M. Maeir, A. Berlejung, E. Eshel, T.M. Oshima, s. 117-135

Potgieter J.H., "David" in Consultation with the Prophets: *The Intertextual Relationship of Psalm 31 with the Books of Jonah and Jeremiah*, OTE 25/1 (2012), s. 115-126

Pressler C., *Certainty, Ambiguity, and Trust: Knowledge of God in Psalm 139*, w: *A God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, red. B.A. Strawn, N.R. Bowen, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 91-99

Pritchard J., *Gibeon, Where the Sun Stood Still*, Princetone: Princetone University Press 1962

Prinsloo G.M.T., *Shepherd, Vine-grower, Father – Divine Metaphor and Existential Reality in Community Lament (Psalm 80)*, OTE 10/2 (1997), s. 279-302

Propp W.H., *The Skin of Moses' Face—Transfigured or Disfigured*, CBQ 49/3 (1987), s. 375-386

Raabe P.R., *Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990

Ramond S., *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques*, Berlin: Walter de Gruyter 2014

Ramond S., *La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89)*, Biblica 96/1 (2015), s. 39-66

Ravasi G., *Il Libro del Salmi. Commento e Attualizzazione, t. I (1-50)*, Bologna: Edizione Dehoniane 1986

Reicke B., *Liturgical Traditions in Mic. 7*, HTR 60/3 (1967), s. 349-367

Rendtorff R., *Psalms of David: David in the Psalms*, w: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, red. P.W. Flint, P.D. Miller Jr., Leiden: Brill 2005

Riva da R., *A Lion in the Cedar Forest. International Politics and Pictorial Self-Representations of Nebuchadnezzar II (605-532 BC)*, w: *Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essays on Military History*, red. J. Vidal, Münster: Ugarit-Verlag 2010

Riva da R., *Nebuchadnezzar II's Prism (EŞ 7834): A New Edition*, ZA 103/2 (2013), s. 196-229

Riva da R., *The Inscriptions of Nabopolassar, Amel-Marduk and Neriglissar*, Berlin: De Gruyter 2014

Rofé A., *The Text-Criticism of Psalm 80 – Revisited*, VT 61 (2011), s. 298-309

Ross A.P., *A Commentary on the Psalms: Volume 1 (1-41)*, Grand Rapids: Kregel Publications 2011

Rossi A.V., *Languages and Script*, w: *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, red. B. Jacobs, R. Rollinger, New Jersey: Wiley Blackwell 2021, s. 53-59

Rossi A.V., *The Inscriptions of the Achaemenids, w: A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, red. B. Jacobs, R. Rollinger, New Jersey: Wiley Blackwell 2021, s. 75-85

Rowe R.D., *God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*, Leiden: Brill 2002

Römer T., *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark: London 2007

Rückl J., *A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 2016

Salo R.S., *Die judäische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017

Sanders P.J., *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters. A Theological Analysis*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020

Sack R.H., *Nergal-šarra-ušus, King of Babylon as seen in the Cuneiform, Greek, Latin and Hebrew Sources*, ZA 68 (1978), s. 129-149

Sack R.H., *Neriglissar – King of Babylon*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994

Sanders P., *Argumenta ad Deum in the Plague Prayers of Mursili II and in the Book of Psalms, w: Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of the Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, E. Peels, Boston: Leiden 2006, s. 181-217

Sanders S.L., *Old Light on Moses' Shining Face*, VT 52/3 (2002), s. 400-406

Saur M., *Der gerechte König. Überlegungen zum Zusammenhang von Königspsalmen und JHWH-König-Psalmen, w: Intertextualität und die Entstehung des Psalters. Methodische Reflexionen – Theologischeschichtliche Perspektiven*, red. A. Brodersen, F. Neumann, D. Willgren, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, s. 119-135

Sekunda N.V., *An Achaemenid Gem Showing Three Rulers, w: Awilum ša la mašê – Man who Cannot be Forgotten. Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki Presented on the Occasion of his 70th Birthday*, red. R. Koliński, J. Prostko-Prostyński, W. Tyborowski, Münster: Ugarit Verlag 2018, s. 201-207

Sæbø M., *Divine Names and Epithets in Genesis 49:24b-25a. Some Methodological and Traditio-Historical Remarks*, w: *History and Traditions of Early Israel. Studies Presented to Eduard Nielsen*, red. A. Lemaire, B. Otzen, Liden: Brill 1993, s. 115-132

Schmidt K., *The Conquest of Jerusalem 597 BCE and 587 BCE in History and in Biblical Interpretation (2 Kings 24-25)*, w: *Story and History. The Kings of Israel and Judah in Context*, red. J. Unsok Ro, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, s. 81-97

Schnooks J., „Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel Bergen” (Ps 36,8). *Jüdische und christliche Lektüren von Ps 36*, w: „Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer”. *Interreligiöse Hirzonte in den Psalmen und Psalmenstudien*, red. Ch. Frevel, Freiburg: Verlag Herder 2020, s. 307-327

Schipper B.U., *A Concise History of Ancient Israel. From the Beginnings Through the Hellenistic Era*, Winona Lake: Eisenbrauns 2019

Schipper B.U., *Egyptian Backgrounds to the Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 57-75

Screnock J., *A Reading of Psalm 104:1-13 According to the Text Contained in 4QPsalmD*, RQ 116/32 (2020), s. 251-265

Shalom N., Lipschits O., Shatil N., Gadot Y., *Judah in the Early Hellenistic Period: An Archaeological Perspective*, w: *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University 2021, s. 63-79

Shehu F., *Revisiting the Ancient Persian Religion of Zoroastrianism: Its Founder and Sacred Scripture*, Al-Itqān 4/1 (2020), s. 5-23

Shein D.-il, *The Translation of the Hebrew Term NĪR: David's Yoke?*, TB 67/1 (2016), s. 7-21

Schreiner D.B., *Why נֵי in Kings?*, JSOT 39/1 (2014), s. 15-30

Shreiner D.B., *'We Really Should Stop Translating נֵי as „Light” or „Lamp”’. A Response*, TB 68/1 (2017), s. 31-37

Seybold K., *Introducing the Psalms*, London: T&T Clark 1990

Seybold K., *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin: Walter de Gruyter 2010

Schauding H., *Cult Centralization in the Ancient Near East? Conception of the Ideal Capital in the Ancient Near East*, w: *One God—One Cult—One Nation. Archaeological and Biblical Perspective*, red. R.G. Kratz, H. Spieckermann, Berlin: De Gruyter 2010, s. 145-168

Shaked S., *Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.*, CHJ I, s. 308-325

Shaked S., *Religious Actions Evaluated by Intention: Zoroastrian Concepts Shared with Judaism*, w: *Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, red. S. Secunda, S. Fine, Leiden: Brill 2012, s. 403-413

Shannahan J., *Samarian Depictions of the Figure in the Winged Disc*, NN 10 (2015), s. 27-41

Shenkar M., *Aspects of Iconography of Ahura Mazdā: Origins and Significance*, w: *Faszination Iran Beiträge zur Religion, Geschichte und Kunst des Alten Iran. Gedenkschrift für Klaus Schippmann*, red. S. Farridnejad, R. Gylesen, A. Joinsten-Pruschke, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2015, s. 189-231

Siddiqui K.Z., *The Problem of Similarities in Ancient Near Eastern Religions: A Comparison of the Hymn to Aton and Psalm 104*, IS 40/1 (2001), s. 67-88

Silverman J.M., *Persepolis and Jerusalem. Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, London: T&T Clark 2012

Silverman J.M., *Was There an Achaemenid 'Theology' of Kingship? The Intersections of Mythology, Religion, and Imperial Religious Policy*, w: *Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Other Trends*, red. D. Edelman, A. Fitzpatrick-McKinley, P. Guillaume, Tübingen: Mohr Siebeck 2016 s. 172-196

Silverman J.M., *Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teipsid and Achaemenid Empire. The King's Acolytes*, London: T&T Clark 2020

Skjærvø P.O., *Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?*, w: *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheist*, red. B. Pongratz-Leisten, Winona Lake: Eisenbrauns 2011, s. 317-350

Smelik K.A.D., *The Origin of Psalm 20*, JSOT 31 (1985), s. 75-81

Smelik M., Smelik W., *Twin Targums: Psalm 18 and 2 Samuel 22*, w: *Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, red. A. Rapaport-Albert and G. Greenberg, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, s. 244-281

Smith M.S., *The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh*, JBL 109/1 (1990), s. 29-39

Smith M., *Jewish Religious Life in the Persian Period*, CHJ I, red. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 219-278

Smith M., *Canaanite Backgrounds to the Psalms*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 43-56

Smith M.S., *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven: Yale University Press 2016

Snearly M.K., *The Return of the King. Messianic Expectation In Book V of the Psalter*, London: T&T Clark 2016

Soheil M.A., *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, New York: Routledge 2019

Soll W., *Psalm 119: Matrix, Form and Setting*, Washington D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1991

Soudavar A., *The Aura of the Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, California: Mazda Publishers 2003

Spaulding M.B., *Commemorate Identities. Jewish Social Memory and the Johannine Feast of Booths*, London: T&T Clark 2009

Spek van der R.J., *Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods. A Comparison of Assyrian and Persian Policies of Subject Nations*, w: *Extraction and Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, red. W. Henkelman, C. Jones, M. Kozuh, C. Woods, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago 2014, s. 1-44

Spieckermann H., *What Is the Place of Wisdom and Torah in the Psalter?*, w: „*When the Morning Stars Sang*”. *Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. S.C. Jones, C.R. Yoder, Berlin: Walter de Gruyter 2018, s. 287-316

Starling D., „*For Your Sake We Are Being Killed All Day Long*”: *Romans 8:36 and the Hermeneutics of Unexplained Suffering*, Themelios 42.1 (2017), s. 112-121

Stähli H.-P., *Solar Elemente im JHWHglauben des Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985

Steinmann A., *The Chicken and the Egg. A New Proposal for the Relationship between the "Prayer of Nabonidus" and "The Book of Daniel"*, RQ 20/4 (1980), s. 557-570

Stern E., *New Evidence on the Administrative Division of Palestine in the Persian Period*, w: *Achaemenid History IV. Centre and Periphery. Proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop*, red. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten 1990, s. 221-226

Stern I., *The Population of Persian-Period Idumea According to the Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis*, w: *A Time of Change. Judah and Its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, red. Y. Levin, London: T&T Clark 2008, s. 205-238

Stern E., *The Religious Revolution in Persian-Period Judah*, w: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 199-205

Steymans H.U., *Psalm 89 und der Davidbund*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2005

Steymans H.U., *The Egyptian Deity Menkeret and Psalm 89 as a Royal Funeral*, w: *Image, Text, Exegesis. Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible*, red. I. de Hulster, J.M. Lemon, London: T&T Clark 2014, s. 251-284

Strawn B.A., *"A World Under Control": Isaiah 60 and the Apadana Reliefs from Persepolis*, w: *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, red. J.L. Berquist, s. 85-116

Stuart D., *'David's "Lamp" (1 Kings 11:36) and "A Still Small Voice" (1 Kings 19:12)*, BS 171 (2014), s. 3-18

Sutton L., *The Rising of Dawn. An Investigation of the Spatial and Religious Background of "Dawn" in Psalm 139:7-12*, JS 20/2 (2011), s. 546-561

Süssenbach C., *Der elochistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005

Sweeney M.A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1996

Szmajdziński M., "Ogień pożerający" (אֵשׁ + אֵשׁ) w zbiorze *Dwunastu Proroków*, Częstochowa: Święty Paweł 2008

Talshir D., Talshir Z., *The Double Month Naming in Late Biblical Books: A New Clue for Dating Esther?*, VT 54/4 (2004), s. 549-555

Targoński M., *Światłość Bożego mieszkania według pism qumrańskich w kontekście tradycji biblijnej i apokryficznej*, VV 29 (2016), s. 149-171

Tate M.E., *Psalms 1-50*, Grand Rapids: Zondervan 2004

Taylor J.G., *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993

Tavernier J., *The Use of Languages on the Various Levels of Administration in the Achaemenid Empire*, w: *Die Verwaltung im Achämenidenreich. Imperiale Munster und Strukturen. Administration in the Achaemenid Empire. Tracing the Imperial Signature. Aktes des 6. Internationalen Kolloquiums zum Thema «Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen» aus Anlass der 80-Jahr-Feier der Entdeckung des Festungsarchivs von Persepolis, Laundgut Castelen bei Basel, 14-17, Mai 2013*, red. B. Jacobs, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, s. 337-412

Tavernier J., *Peoples and Languages*, w: *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, red. B. Jacobs, R. Rollinger, New Jersey: Wiley Blackwell 2021, s. 39-52

Tomes R., *'I Have Written to the King, My Lord'. Secular Analogies for the Psalms*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2005

Tournay R.J., *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1991

Trotter J.M., *Reading Hosea in Achaemenid Yehud*, Sheffield: Sheffield academic Press 2001

Vanderhooft D.S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Atlanta: Scholar Press 1999

Vanderhooft D.S., *Babylonian Strategies of Imperial Control in the West: Royal Practice and Rhetoric*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 235-262

Vanderhooft D.S., *Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography concerning Cyrus in Babylon, w: Judah and Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 351-372

Vanderhooft D.S., *Babylon as Cosmopolis in Israelite Texts and Achaemenid Architecture*, HBAI 9/1 (2020), s. 41-61

Vanderhooft D.S., *Aramaic, Paleo-Hebrew and "Jewish" Scripts in the Ptolemaic Period, w: Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period*, red. S. Honigman, C. Nihan, O. Lipschits, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University 2021, s. 53-59

Vargyas P., *Darius I and the Daric Reconsidered*, IA 35 (2000), s. 33-46

Vasunia P., *The Philosopher's Zarathushtra, w: Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, red. C. Tulpin, Swansea: The Classical Press of Wales 2007, s. 237-265

Villanueva F.G., *The 'Uncertainty of a Hearing'. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*, Leiden: Brill 2008

Von Koh J., *G. H. Wilson's Theories on the Organization of the Masoretic Psalter, w: Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to honour Professor John Emerton for his eightieth birthday*, red. K.J. Dell, G. Davies, Y. von Koh, Leiden: Brill 2010

Vos C.J.A., *Theopoetical and Liturgical Patterns of the Psalms with Reference to Psalm 19, w: Psalm and Liturgy*, red. D.J. Human, C.J.A. Vos, London: T&T Clark 2004

Waerzeggers C., *Locating Contact in the Babylonian Exile: Some Reflections on Tracing Judean-Babylonian Encounters in Cuneiform Texts, w: Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, s. 131-146

Waerzeggers C., *Facts, Propaganda, or History? Shaping Political Memory in the Nabonidus Chronicle, w: Political Memory in and after Persian Empire*, red. J.M. Silvermann, C. Waerzeggers, Atlanta: SBL Press 2015, s. 95-124

Waerzeggers C., *Introduction: Debating Xerxes' Rule in Babylonia, w: Xerxes and Babylonia. The Cuneiform Evidence*, red. C. Waerzeggers, M. Seire, Leuven: Peeters 2018, s. 1-18

Wagner J.R., *Psalm 118 in Luke-Acts: Tracing a Narrative Thread*, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, red. C.A. Evans, J.A. Sanders. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 157-178

Wallace H.N., *King and Community: Joining with David in Prayer*, w: *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of the Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006*, red. B. Becking, E. Peels, s. 267-278

Waltner J.H., *Believers Church Bible Commentary: Psalms*, Scottsdale: Herald Press 1989

Walton J.H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids: Baker Academic 2006

Wanke G., *Prophecy and Psalms in the Persian Period*, w: *The Cambridge History of Judaism*, red. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 162-188

Weber B., "In Salem wurde sein Versteck...". *Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen*, BN 97 (1999), s. 85-103

Weiser A., *I Salmi 1-60*, Brescia: Paideia 2002

Wendland E., The Forms and Functions of Disjunctive Parallelism in the Psalter, with Special Reference to Psalm 132, JS 26/1 (2017), s. 123-157

Whybry N., *Reading the Psalms as a Book*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996

Williams A., *The Theological Significance of Dualism in the Three Times of Zoroastrian Eschatology*, w: *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, red. R.G. Kratz, H. Spieckermann, Berlin: de Gruyter 2009, s. 53-66

Willgren Davage D., *The Formation of the 'Book' of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and Poetics of Anthologies*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016

Willgren Davage D., *Why Davidic Superscriptions Do Not Demarcate Earlier Collections of Psalms*, JBL 139/1 (2020), s. 67-86

Wilson-Wright A., *From Persepolis to Jerusalem: A Reevaluation of Old Persian-Hebrew Contact in the Achaemenid Period*, VT 65/1 (2015), s. 152-167

Winston D., *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence*, HR 5/2 (1966), s. 183-216

Yamauchi E.M., *Persia and the Bible*, Grand Rapids: Baker Books 1996

Young I., Rezetko R., *Linguistic Dating of Biblical Texts. An Introduction to Approaches and Problems*, London: Routledge 2014

Zadok R., *Judeans in Babylonia – Updating the Dossier, w: Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversation Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, red. U. Gabbay, S. Secunda, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, s. 109-129

Zakovitch Y., *On The Ordering of Psalms as Demonstrated by Psalms 136-150*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 214-228

Zawadzki S., *Nabonidus and Sippar*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52e Rencontre Assyriologique Internationale. International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology, Münster, 17.–21. Juli 2006*, red. H. Neumann, R. Dittmann, S. Paulus, G. Neumann, A. Schuster-Brandis, s. 875-884

Zenger E., *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, Stuttgart: Echter Verlag Würzburg 1993

Zilberg P., *In His Majesty's Service. Semites in the Achaemenid Heartland*, w: *A Question of Identity. Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, red. D. Rivlin, N. Hacham, G. Herman, L. Sagiv, Berlin: Walter de Gruyter 2019, s. 23-42

Zorn J.R., *Estimating the Population Size of Ancient Settlements: Methods, Problems, Solutions, and Case Study*, BASOR 295 (1994), s. 31-48

Zorn J.R., *Tell en-Naşbeh: A Reevaluation of the Architecture and Stratigraphy of the Early Bronze Age, Iron Age and Later Periods*, Ann Arbor: U.M.I. 1994

Zorn J.R., *An Inner and Outer Gate Complex at Tell en-Naşbeh*, BASOR 307 (1997), s. 53-66

Zorn J.R., *The View from Mizpa: Tell en-Naşbeh, Judah, the Sixth Century BCE, and the Formation of the Bible Text*, w: *Stones, Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible*, red. P. Dubovský, F. Giuntoli, Münster: Mohr Siebeck 2020, s. 229-252

Zvi E.B., *Once the Lamp Has Been Kidnled... A Reconsideration of MT Nîr in 1 Kgs 11:36; 15:4; 2 Kgs 8:19 and 2 Chr. 21:7*, ABR 39 (1991), s. 19-30

Zvi E.B., *The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Literature of the Hebrew Bible*, w: *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete*, red. W.E. Aufrecht, N.A. Mirau, S.W. Gauley, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, s. 194-209

Zvi E.B., *Social Memory among the Literati of Yehud*, Berlin: De Gryuter 2019