

Ks. Łukasz Laskowski

SYMBOLIKA ŚWIATŁA W LITERATURZE DYDAKTYCZNEJ STAREGO TESTAMENTU

LIGHT SYMBOLISM IN THE DIDACTIC LITERATURE
OF THE OLD TESTAMENT

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł analizuje metaforę światłości w księgach dydaktycznych Biblii. W biblijnej tradycji oznacza ona najpierw życie doczesne. Psalmi teofanijne opisują Boga jako źródło światłości, nawet jeśli towarzyszy Mu ciemność osłaniająca Jego świętość i zapewniająca ludziom bezpieczeństwo. Światłość wiąże się z Bogiem jako stwórcą świata, a także podkreśla Jego królewską godność. Również naród wybrany jako całość, a także każdy z Izraelitów osobiście, dzięki doświadczeniu Bożej pomocy może wyznać, że Bóg jest światłością. Metaforą światłości wyraża się również prośby o to, by Bóg okazał swoją pomoc i udzielił błogosławieństwa. Kolejnym sposobem jej zastosowania jest rozumienie Prawa Bożego jako światłości prowadzącej ku Bogu. Ten element wiąże się z teologią uprawianą w nurcie tradycji mądrościowej i oznaczającą mądrość i prawdę. Metafora światłości przechodzi więc od mitologicznych obrazów korzystających z tradycji blisko-

Psalmy;
Hiob;
teofania;
słowo Boże;
światłość;
mądrość;
życie;
prawda

wschodniej po ujęcia właściwe późniejszym księgom biblijnym.

ABSTRACT

The article analyzes the use of the metaphor of light in the didactic books of the Old Testament. In the biblical tradition, light signifies primarily earthly life. Theophany psalms describe God as the source of light, even though darkness accompanies Him, in order to canopy His sanctity and to provide safety to people. Thanks to the experience of the God's help, the Chosen People as a whole, as well as each individual Israelite, can confess that God is light. The requests and pleadings addressed to God in order to receive His help and blessing are also expressed through the metaphor of light. The understanding of God's Law as light guiding one to God is another notable use of this metaphor. The element of light is also connected with the theology cultivated by the sapiential tradition, signifying wisdom and truth. Thus, the metaphor of light extends from mythological images evoking the Ancient Near Eastern traditions on the perspectives appropriate to the later biblical books.

KEYWORDS

Psalms;
Job;
theophany;
the word of God;
light;
wisdom;
life;
truth

Światłość jest jednym z podstawowych terminów teologicznych w Piśmie Świętym. Najważniejsze spostrzeżenie na temat tego, że Bóg jest światłością, ma jednak odcień tajemnicy. Jak bowiem pojąć tę cechę Boga, jeśli nie w sposób duchowy, który uwolniłby nasze rozumienie Bożej światłości od porażającego ludzkie oczy blasku? Należałoby zatem przedstawić niniejszy temat jako brak ciemności, dzięki czemu

stała konieczność aktywnego utrzymywania źródła światła nie odgrywałaby żadnej roli. Jednakże wówczas zostałoby zagubione określenie Boga jako źródła światłości. Temat ten ma także istotne znaczenie jako stwierdzenie, że poza Bogiem samym muszą z natury rzeczy panować ciemności.

To dość schematyczne ujęcie problemu nie prezentuje całej gamy odcieni, którymi posługuje się Pismo Święte na ten temat. Już na wstępie należy zauważyć, że metafora światłości określająca Boga jest zgodna z mentalnością ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu. Również Boga prawdziwego prezentowano w sposób powszechnie znany wśród okolicznych narodów. Ponadto, jak twierdzi Lurker, światłość jako coś niematerialnego doskonale nadaje się do przedstawienia Jego przymiotów¹. Mimo powszechności tych wyobrażeń Pismo Święte zawiera oryginalne wątki teologiczne, których syntetyczne przedstawienie jest przedmiotem niniejszego opracowania. Skupimy się najpierw na księgach dydaktycznych, więc Psalterzu i księgach mądrościowych, ukazując najpierw poetyckie, bardzo dawne pod względem pochodzenia, obrazy wykorzystujące motyw światłości w kontekście codziennego życia. Następnie zaprezentujemy teksty ujmujące Boga jako światłość. Na dalszym etapie przeanalizowane zostaną perykopy wiążące światłość z motywem słowa Bożego, by wreszcie przyjrzeć się relacji między światłością i mądrością.

Prace na ten temat pojawiały się już wcześniej, w tym w literaturze polskiej (Witczyk, Tronina, Jędrzejewski). Wiele jest opracowań o światłości jako archetypie w retoryce i symbolizmie lub tekstach pietystycznych, które cenne są same w sobie jako wzbudzające pobożność. Wiele miejsca zajmują omówienia interesującej nas metafory w Nowym Testamencie². W przypadku zaś Starego Testamentu pojawiają się głównie jako elementy związane z szerszymi ana-

¹ Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, 237

² Np. Schwankl, *Licht und Finsternis*.

lizami³. Również całościowe opracowanie biblijnej metafory światłości wymaga przepracowania⁴. W tym kontekście w niniejszym artykule pragniemy jedynie nakreślić fragment jej znaczenia, koncentrując się na teologicznym kontekście jej zastosowania.

1. ŚWIATŁO BĘDĄCE ŻYCIEM

Naturalna obserwacja świata połączyła doświadczenie światła z życiem. Pismo Święte sięga po ten schemat, zamieszczając go w ramach obrazowego języka stosowanego zwłaszcza w poezji. Jest to bodaj najczęstszy sposób zastosowania interesującej nas metafory. Tak więc widzieć światło oznacza żyć (Hi 33,28.30; 36,26), a zobaczyć światło to wrócić do życia (Hi 22,8; Ps 13,4). Bóg sam oświeca oczy ludzi, tak sprawiedliwych, jak i grzeszników (Prz 29,13). Udziela im w ten sposób daru życia. Wiele tekstów zamieszcza paralelizm synonimiczny światło–życie (Hi 3,20; 33,28.30; Ps 56,14). Utrata światła staje się więc metaforą śmierci (Hi 18,5-6; 38,15; Ps 38,11; 49,20). Może to być śmierć rozumiana również przenośnie jako ogromne natężenie bólu (Hi 17,11; 22,26). Zatem nie widzieć światła to umrzeć (Hi 3,16).

Wskazaną wyżej metaforykę stosują również reprezentatywne teksty, które trzeba tu przywołać. Pierwszy z nich to opinia Koheleta, będąca w rzeczywistości pochwałą życia ziemskiego:

Słodkie jest światło i dobre dla oczu widzieć słońce (Koh 11,7).

Zdanie to opisuje, z jednej strony, powszechne doświadczenie ludzkie, z drugiej zaś, ukazuje drogę, którą przeszło

³ Np. Langer, *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien*.

⁴ Warto odnotować nienową już rozprawę na temat światłości i ciemności: Aalen, *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“*.

ono do metaforyki biblijnej. Punktem wyjścia jest radość, którą daje życie i przebywanie w świetle dnia w piękną, słoneczną pogodę. Dzięki temu światłość może być metaforą życia rozumianego w pozytywny sposób, więc jako dobrostan ludzkiego ducha i zdrowia ciała. Dlatego też ten, kto jest pozbawiony wzroku, nie może widzieć Bożego światła i odbiera to jako przedsmak śmierci. W Szeolu bowiem nie ma światła. Długo więc odmawiano zmarłym możliwości percepcji i odczuwania radości (Ps 49,20). Nieco inaczej ujmuje ten temat Ps 56,14. Autor natchniony wyznaje, że Bóg ocalił jego życie od śmierci, a nogi od upadku, by mógł „chodzić przed Bogiem w światłości życia”. Trudność w interpretacji owej „światłości życia” rozwiązała Septuaginta, podając tłumaczenie „w światłości żyjących”. Należy jednak przyjąć, że tekst hebrajski wskazanego wersetu zawiera dopełniacz wyjaśniający. Zatem światłość w tym wypadku równa się życiu.

W języku poezji Księgi Hioba idea światłości związana z lampą sprawiedliwego i grzesznika wiąże się z teologią odpłaty. Poeta sięga po obraz zapalanej w domu lampy jako symbolu obecności domowników i bezpieczeństwa. Pewny jest jednocześnie, że światło grzesznika zgaśnie (Hi 18,5-6), gdyż Bóg pamięta o grzechu. Nadchodzący sąd zgasi jego światłość, czyli odbierze mu bezpieczeństwo. Metaforę tę kontynuuje Hi 18,18, zapowiadając wyrzucenie grzesznika w ciemność, co będzie równoznaczne z wyrzuceniem z ziemi zaludnionej na pustkowie, w krainę podobną do ziemi Nod, gdzie błakał się przekłety Kain (Rdz 4,11-12)⁵. Staje się to metaforą śmierci, która czyha na grzesznika (Hi 38,15) i jego potomstwo. Ta sama księga podkreśla, że unikanie Bożego światła jest równoznaczne z zejściem z Jego dróg (Hi 24,13). Światło Hioba ma jednak również nieco inne, zmodyfikowane znaczenie. Sam Hiob, pewny swej prawości, opisuje swój wcześniejszy stan:

⁵ Tronina, *Księga Hioba*, 276.

Gdy Jego lampa świeciła nad moją głową,
z jego światłem chodziłem w ciemności (Hi 29,3).

Choć teraz Hiob trwa w ciemności cierpienia, to jednocześnie nie rezygnuje ze swej prawości. Jednakże taka egzystencja, choć może być nazwana życiem, nie zawiera w sobie światłości Bożego błogosławieństwa. Takie i podobne metafory wiążą się z Bogiem, jednak nie wprost. Jest oczywiste, że to On daje życie, oświecając człowieka i ratując z zagłady⁶. W ten sposób Biblia przygotowuje na kolejne zastosowanie metafory światłości, tym razem w opisie samego Boga.

2. BÓG JAKO ŚWIATŁOŚĆ W CIEMNOŚCI

Na początku należy zauważyć, że metafora światłości stosowana na określenie Boga ma swoje źródło w bliskowschodnim rozumieniu bóstwa. Teofanie wiązano bowiem z fenomenami świetlnymi (Isztar, Nergal, Iszkur czy Hadad błyszczą, co jest symbolem epifanijnym). Z tego też powodu Izrael zastosował tę metaforykę, używając co najmniej czterech rdzeni: *ʾwr* – świecić, *ngh* – świecić, kazać świecić, *zrh* – wschodzić, za-błysnąć, *jp*^c – błyszczeć⁷. Do rangi humorystycznej dorastają jednak opinie prezentujące Boga Izraela jako pierwotne bóstwo ognia⁸, przekształcone następnie w barwy powszechnej władzy nad światem w ramach tradycji związanej z bóstwami pogody. Nie jest naszym celem uszczegółowienie różnic w zastosowaniu interesującej nas metafory w Izraelu i wśród okolicznych narodów. Trzeba jednak podkreślić, że światłość Boga Izraela ma wymiar teologiczny, choć wyłania się ona z literackiej i mitologicznej tradycji ludów ościennych.

⁶ Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, 51-52.

⁷ Witczyk, *Teofania w Psalmach*, 85-87, 161-163; Keel, *Die Welt der altorientalischen Symbolik*, 164-167.

⁸ Cytowane przez Franken, *The Mystical Communion*, 48-49.

Starożytny Bliski Wschód ujmował bóstwo przez jego związek ze światłością przede wszystkim w hymnach teofanijnych. Mowa tu o utworach poetyckich, które korzystają z ogromnego dziedzictwa literatury okolicznej i ujmują objawienie się bóstwa w formie osobnego gatunku literackiego⁹. Ma on zasadniczo dwie części. Pierwsza z nich opisuje nadejście bóstwa. W związku z tym pojawiają się wprost określenia podkreślające ten fakt. Często sięga się tu po opisy fenomenów naturalnych, w których pojawia się również motyw światłości. Druga zaś opisuje reakcje stworzenia, czyli natury. Mogą one przybierać rozmiary niepokojące lub nawet katastrofalne, które wynikają z odmienności bóstwa od stworzenia. Tradycja ta została wykorzystana w Biblii. Dwa psalmy teofanijne wiążą boską światłość z ciemnością, dzięki czemu wymagają naszej uwagi.

Nagiął On niebiosa i zstąpił, a mrok (*šārāpel*) był pod Jego stopami. ¹¹ Lecząc cwałował na cherubie, a skrzydła wiatru Go niosły. ¹² Przywdział ciemność (*hošek*) niby zasłonę wokół siebie, jako okrycie ciemną wodę, gęste chmury (*šābē šehāqim*). ¹³ Od blasku (*nogah*) Jego obecności rozzarzyły się węgle ogniste (Ps 18,10-12).

Chmura (*šānān*) i mrok (*šārāpel*) wokoło Niego, sprawiedliwość i prawo podstawą Jego tronu. ³ Ogień (*ʿēš*) idzie przed Jego obliczem i pożera dokoła Jego nieprzyjaciół. ⁴ Jego błyskawice świat rozświecają (*heʾrū*), a ziemia patrzy i drży. [...] ¹¹ Światło (*ʾor*) wschodzi dla sprawiedliwego i radość dla ludzi prawego serca (Ps 97,2-4.11).

Elementy teofanii opisanych w tych psalmach zawierają odniesienia związane z interesującą nas metaforą. Ogień, jako symbol Bożej obecności i Jego czystości, jest zapew-

⁹ Gatunek literacki teofanii w polskiej biblistyce opracowywali przede wszystkim Tronina (*Bóg przybywa z Synaju*) i Witczyk (*Teofania w Psalmach*).

ne również aluzją do światłości Bożej¹⁰. Boże strzały to rozświetlające mrok błyskawice, często spotykany motyw podkreślający wszechwładzę bóstwa. Te opisujące przybycie Boga elementy są równoważone tymi, które ukazują Go jako tajemnicę¹¹. Podstawowym czynnikiem jest mrok. Pojawia się on w dwojaki sposób: symbolizowany przez chmurę pełną deszczu (*‘ārāpel*, *‘ābē š’ḥāqīm*, *‘ānān*) bądź jako okalająca Boga ciemność (*ḥošek*). Poszukując kontekstów biblijnych, które mogłyby wyjaśnić ten paradoksalny związek, należy zwrócić się ku tradycji *exodusu*. Teofania i zawarcie przymierza na Synaju łączy elementy światłości i ciemności, odnosząc je do Boga. Góra spowita światłością (ogniem) i jednocześnie mrokiem została rozpoznana jako miejsce Bożego objawienia (Wj 20,21; Pwt 4,11; 5, 22; także 2 Sm 22,10; 1 Krl 8,12; 2 Krn 6,10)¹². Jedynie Mojżesz mógł zbliżyć się do tych objawiających obecność Boga zjawisk, podczas gdy cały lud stał z daleka jako ich świadek. Również zacytowane wyżej psalmy są świadectwem modyfikacji metafory ciemności, kojarzonej zwykle ze złem i niebezpieczeństwem, która przez połączenie jej ze światłością stała się elementem teofanijnym. Celem tego zabiegu literacko-teologicznego jest podkreślenie, że Bóg jest pełen światła, co jest zwykłym w tych kontekstach obrazem. Z drugiej strony zaś zakrywa Bożą obecność, która w swej intensywności może być niebezpieczna dla człowieka (por. np. 2 Sm 6,6-7). Dzięki temu Psalterz chroni Bożą transcendentę i otacza szacunkiem słabość człowieka. W związku z tym światłość połączona z ciemnością staje się znakiem Bożego miłosierdzia jako znak niwelujący grozę teofanii i płynące stąd niebezpieczeństwo¹³. Jednocześnie odmienia negatywne rozumienie ciemności i chmur, które choć nieprzystępne dla

¹⁰ Gerstenberger, *Psalms*, II, 192.

¹¹ Wiggins, *Weathering the Psalms*, 101-106.

¹² Mulder, „‘ārāpel”, 372; Kokot, „Obłok w Starym Testamencie”, 5-21; Lemański, *Księga Wyjścia*, 438.

¹³ Laskowski, „Bóg jako światłość osnuta ciemnością”, 17-24.

człowieka, już nie niosą w sobie grozy. Są bowiem elementem łaskawego spojrzenia Boga pełnego światła.

3. BÓG JAKO ŚWIATŁOŚĆ STWORZENIA

Zauważona wyżej możliwość uzgodnienia paradoksu Boga jako ciemności i światłości wiąże się z ujęciem Stwórcy jako pełnego blasku. Świadomość tego pojawia się w niektórych tekstach psalmicznych zwłaszcza ujętych w formę modlitwy. Jeden z hymnów zawartych w Psalterzu ma swoje znaczące paralele w literaturze Egiptu okresu panowania Echnatona, który próbował wprowadzić monolatrię, czyli kult jednego bóstwa w symbolu tarczy słonecznej (Aton). Jest to słynny Ps 104. W dwóch pierwszych wersetach autor prezentuje Boga, używając wielu motywów podkreślających Jego wspaniałość:

Panie, mój Boże, jesteś bardzo wielki (*gāḏaltā m'ʾod*), odziany majestatem (*hōd*) i wspaniałością (*hādār*),² światłem okryty jak płaszczem (*ʾotē ʾor kaššalmā*) (Ps 104,1).

W wersecie tym dostrzec można niewątpliwy ślad tradycji językowej i teologii bliskowschodniej, gdyż – jak wspomniano wyżej – według nich jedynie istota nadprzyrodzona mogła się odziewać światłem. Próbując uszczegółwić rozumienie tego motywu, widzi się tu światło różne od słońca i gwiazd¹⁴, względnie samo słońce¹⁵, ewentualnie ślady mezopotamskiej ideologii królewskiej, gdyż wyobrażenia wielu ciał niebieskich przedstawiano na insygniach królewskich i szatach władców Babilonu¹⁶. Wyjątkowość metafory światłości obecnej w tym psalmie wiąże się z połączeniem jej z wieloma elementami

¹⁴ Preder, *Perła Psalterza*, 71.

¹⁵ Dahood, *Psalms*, III, 33-34.

¹⁶ James, *Starożytni bogowie*, 209.

staroizraelskiego obrazu świata. Po pierwsze więc, zaraz po zacytowanym wyżej opisie Boga odzianego w światłość czytamy, że wznosił On swój pałac nad wodami, przechadza się na skrzydłach wiatru, zaś Jego sługami są ogień i płomień (Ps 104,3-4). Elementy te wpisane są w wyśpiewywane w Ps 104 uwielbienie Boga jako Stworzyciela świata (Ps 104,2b-30). Nieprzypadkowe są tu nawiązania do opisu stworzenia świata (Rdz 1-2)¹⁷. Światło towarzyszy stworzeniu, jest ono dobre, więc niejako na przeciwległym biegunie jest ciemność jako metafora zagrożenia i, szerzej, zła¹⁸. Po drugie zaś metafora światła tu użyta podkreśla godność królewską Boga, co ma miejsce dzięki nawiązaniu do ceremoniału koronacyjnego i wspaniałości monarszych szat (zob. także 1 Krn 16,27; Hi 40,10; 96,6; 111,3; 145,5). W samej Biblii opisuje ona godność króla jako wybrańca Boga (Ps 45,5), który ozdabia go chwałą monarszą (Ps 21,6). Jednakże wbrew ewidencji tekstów Pisma Świętego ze względu na ogólny kontekst i paralele pozabiblijne mamy tu do czynienia z przeniesieniem ceremoniału królewskiego na Boga.

Teologiczna harmonia obu wskazanych wyżej elementów da się zaobserwować na płaszczyźnie kreatologii. Bóg nie jest bowiem Stwórcą, który uczynił świat i pozwala mu kierować się własnymi sprawami. Całe stworzenie, tak rozumne, jak i pozbawione rozumu, doświadcza nieustannej Jego opieki w najbardziej nawet błahych sprawach. Hagiograf nie odważa się jeszcze przedstawić świata jako skonfliktowanej sieci interesów. Jest to raczej harmonijny system, w którym nawet młode lwy domagają się pokarmu od Boga i ten pokarm otrzymują. Tak irenistyczny wręcz obraz funkcjonowania świata ma swoje źródło w Bogu jako jedynym prawdziwie działającym. Mimo to hagiograf wyróżnia człowieka. Twierdzi bowiem, że spośród wszystkich stworzeń

¹⁷ Beauchamp, *Psalmy nocą i dniem*, 163-166.

¹⁸ Declaissé-Walford – Jacobson – LaNeel Tanner, *The Book of Psalms*, 780.

pracuje jedynie on, zdobywając z ziemi pokarm dla siebie (Ps 104,14.15.23). Jest to jednak tylko punkt wyjścia dla istotnego teologicznie stwierdzenia, że godność królewska Boga podobna jest do roli ojca rodziny, który dba o nią, karmiąc jak matka dzieci wymagające podstawowej opieki. Taką funkcję pełnią zwierzęta. Sam zaś człowiek, wspomniany tu niejako przypadkowo, dzięki swej pracy jest bardziej samodzielny jako korona stworzenia i jednocześnie istota, która może rozumnie wielbić swojego Stwórcę (Ps 104,33-35). Na tym tle ukazuje się właściwe znaczenie metafory Boga odzianego w światłość. Jest to opis królowania nad stworzeniem i podkreślenie tego, że – używając języka późniejszej teologii – Bóg jest transcendentny¹⁹. Opromienianie świata ujawnia się w królewskiej *creatio continua*.

Kolejny z psalmów sięgających po określenie Boga jako światłości to powstały zapewne nieco później od poprzednio omawianego utworu²⁰ Ps 76, należący również do hymnów. Zawiera on interesującą metaforę Boga jako istoty pełnej światła:

Pełen światła jesteś Ty, potężniejszy od gór odwiecznych (Ps 76,5).

Kontekst tej metafory jest trudny w aspekcie krytyki tekstu. Po pierwsze wątpliwości rodzi pierwsza forma. Przełożone tu sformułowanie jako „pełen światła”, zgodnie z tradycją masorecką, zawiera imiesłów męski Nifal (*nāʾôr*) od rdzenia oznaczającego „świecić” (*wr*). Wersja Septuaginty zakłada imperfektum Hifil (*tāʾîr*), co należałoby tłumaczyć jako „oświecisz”. Św. Hieronim stosuje przekład *illuminans*, który

¹⁹ Each, *Księga Psalmów*, 443.

²⁰ Jeśli przyjmie się, że motywy znane również z literatury hymnicznej okresu Amarna są decydujące i umożliwiają przesunięcie powstania utworu na bardzo wczesny okres. Niemniej jednak możliwe jest uznanie celowej archaizacji lub wpływu idei późniejszych, zwłaszcza tradycji kapłańskich Biblii, i przesunięcie datowania psalmu na okres późniejszy. Ravasi, *Psalmy*, 41.

zakłada z kolei imiesłów tej samej osnowy (*mē'ir*), tłumaczony jako „oświecający”. Wersje Teodocjona (*phoberos*) i Symmachusa (*epiphanēs*) prezentują jeszcze inne tłumaczenia tekstu²¹. Po drugie zaś fraza, że Bóg jest potężniejszy od gór odwiecznych, opiera się na wersji Septuaginty (*apo oreōn aiōniōn* miałyby jako swoje Vorlage hipotetyczne *mēhar'ré 'ad*), co część tłumaczy i komentatorów przyjmuje. Natomiast tekst masorecki zawiera stwierdzenie, że są to góry drapieżcy²² lub ściślej góry zdobyczy (*tārep*). Precyzyjne określenie znaczenia tej frazy dla naszych analiz nie jest istotne. Sednem sprawy jest bowiem to, że Bóg jest potężniejszy od gór, które zdają się trwać nieporuszone. Tradycja masorecka podkreśla to, że mogą one być schronieniem dla wrogów Izraela. Objawiający się w światłości Bóg jest więc potężniejszy nawet od nieokreślonego ludu żyjącego wśród gór. Wersja Septuaginty ma głębszy sens. Sięga bowiem do obrazu gór jako najprzewotniejszych elementów stworzenia (zob. też Ha 3,6). Na tym kreatologicznym tle motyw światłości Bożej w Ps 76,5 nawiązuje do odwiecznej Jego boskiej godności. Dzięki paradoksalnemu porównaniu Boga jako światłości z górami, które uchodziły za rzeczywistości nieporuszałne, Boża światłość nabiera wymiaru absolutnego. Podkreśla bowiem, że Bóg przewyższa stworzenie, z natury zmienne i przemijające. Jest Bogiem, a nie światem. W tym procesie kształtowania się modlitwy język mitologiczny stał się środkiem proklamacji najpierw Jego potęgi, a następnie zwycięstwa (Ps 76,6-7). Zastosowane w nim metafory mają odcień stereotypowy i początkowo zdają się nawiązywać do tradycyjnego języka tego typu poezji religijnej. Trudno jednak przypuszczać, by dla Izraela nie miały waloru historycznego, ani nie odnosiły się do Synaju, lecz jedynie czerpały z powszechnych motywów literackich antyku. Doświadczenie narodu wybranego

²¹ Rosłon, *Zammeru maskil*, 82; Łach, *Księga Psalmów*, 344.

²² Borowski, *Psalmy*, 262.

zostało bowiem naznaczone świadomością bliskości Boga²³. Środowiskiem wspomnianych modlitw jest więc przeżycie religijne wspaniałości Stwórcy, który pokonuje swoich wrogów. Ujęto to w metaforze światła, które nie tylko określa Bożą inność wobec świata, lecz również doświadczaną przez ludzi Jego niezwykłą moc. Dzięki temu Ps 76 jest pomostem między tradycjami czerpiącymi z języka i obrazów mitologicznym ku świadomości, że światłość Boża jest również znakiem subtelnie działającego Bożego błogosławieństwa.

Podobne ujęcie światłości zawiera Księga Hioba. Przechodzi ona od nadziei do rozpacz i sądu nad tajemniczymi wyrokami opatrzności, by w ostatnim akordzie podkreślić restytucję sprawiedliwego. Nie udziela jednak odpowiedzi na pytania o przyczyny nieszczęść, które spadły na sprawiedliwego. Jest to jednak księga, która ze względu na proces jej redakcji łączy rozmaite tradycje, harmonijnie wiążąc nowe ze starym. Dzieje się tak również w interesującym nas temacie. Hagiograf opiewa zatem wspaniałość Boga, używając języka kreatologii. Bazuje najpierw na sięgającym po mitologiczne tradycje obrazie Boga jako istoty władającej zjawiskami atmosferycznymi (Hi 36, 30.32; 37, 3.11.15). Wspólnym mianownikiem tych tekstów jest przekonanie o tym, że Bóg włada błyskawicami, za ich pomocą świeci nad ziemią, a gdy zechce, rozprasza wszelki mrok i każdą chmurę. Metaforę światłości zauważa się również w mowach Elihu. Choć jej miejsce i nietypowa forma zrodziły liczne dyskusje co do ich pochodzenia i znaczenia²⁴, to pewnością autor sięga po opis rozdzielania (Rdz 1,3) i stwierdza, że to Bóg oddzielił światło od mroku (Hi 26,10). Można więc zauważyć, że te ujęcia odpowiadają wskazanym dotąd w Księdze Psalmów sposobom wykorzystania interesującej nas metafory. Jak słusznie zauważa Tronina²⁵, poeta, sięgając po motyw światłości,

²³ Tronina, „Teofania w burzy”, 30-31; tenże, *Teologia Psalmów*, 56-57.

²⁴ Strzałkowska, *Mowy Elihu*, 544-545.

²⁵ *Księga Hioba*, 493; Aalen, „’ôr”, 161-167.

subtelnie wprowadził zapowiedź epifanii, czyli odpowiedzi Boga na wątpliwości i cierpienia Hioba. Konsekwencją tego będzie doświadczenie przez niego pełni życia, rozumianego jako owoc Bożej życzliwości. To zaś zapowiada kolejne znaczenie interesującej nas metafory.

4. BÓG ŚWIATŁOŚCIĄ ŻYCIA

Interesujący sposób wykorzystania metafory światłości znajduje się również w prośbach, by Bóg zabłysnął (rdzeń *jp^c* obecny w Pwt 33,2; Ps 50,2; 80,2; 94,1), względnie by zabłysło nad wzywającymi Jego mocy światło Jego oblicza (Ps 4,7; 31,17; 67,2; 80,4.8.20). Jest to wezwanie do objawienia się mocy Boga jako wojownika, który wyrusza, by walczyć w obronie tego, który Go przyzywa (Hi 10,3). Jest to więc jedna z podstawowych modlitw błagalnych o wybawienie człowieka, rozumianych tu jeszcze w starotestamentalnym, ogólnym sensie uwolnienia od jakiegoś aspektu zła. Choć zatem wszystko może zostać poddane ciemności rozumianej negatywnie jako metafora zła, to jednak kiedy Bóg zaczyna działać, pojawia się również pewność zwycięstwa w konflikcie z ciemnością. Nie ma przy tym znaczenia, czy – jak w przypadku teofanii – przypomina to konflikt kosmiczny, czy jest opisem dziejów narodu, czy też dotyczy partykularnych interesów konkretnej osoby²⁶. Interesujących wskazówek dostarcza nam analiza związku światłości i oblicza Bożego. Kapłańskie błogosławieństwo (Lb 6,25) zawiera życzenie, by Bóg rozpromienił swoje oblicze (*jā'ēr pānāw*) nad tym, który błogosławieństwo przyjmuje²⁷. Światłość należy tu do języka opisującego dobroczynną obecność Boga. Jest ona związana z Bożym błogosławieństwem jako fenomen niespecyficzny, czyli jeden z wielu elementów mogących ją

²⁶ Brown, *Seeing the Psalms*, 199.

²⁷ Miller, *The Lord of the Psalms*, 33.

wyrażać. Dzięki kontrastowi z ciemnością, rozumianą tu jako jeden z elementów zagrożenia, Bóg jawi się jako działający nawet w ciemności lub mimo niej.

W dydaktycznych księgach Pisma Świętego motyw dobroczynnej obecności Boga pogłębiają obrazowe wyrażenia łączące światłość z życiem. Jest ich wiele, lecz niektóre z wersetów Psalmów wydają się szczególnie ważne ze względu na związek światła z życiem. Pierwszy z nich nazywa Boga źródłem życia i Tym, w którego światłości można oglądać światłość:

[...] albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość (Ps 36,10).

Z pozoru wydaje się, że tekst ten należy interpretować jako metaforę życia ziemskiego. Lecz najbliższy kontekst Psalmu opiewa rozkoszne życie wśród Bożych darów. Wskazuje więc, że chodzi tu o pełną i bezpieczną egzystencję. Dostrzec można w niej oznaki błogosławieństwa, dzięki któremu moc człowieka, tak duchowa, jak i fizyczna, nieustannie się odnawia. Jak słusznie podkreślał S. Łach, światłością nazywano wszystko, co prowadziło do szczęścia i wybawienia. Był to więc Bóg sam (Ps 119,105), Jego nakazy (Ps 37,6; Iz 51,4; Oz 6,5) i Jego sprawiedliwość (Mdr 5,6). Dlatego często pojawia się ten motyw w modlitwach ufności (Ps 4,7; 27,1), a także w lamentacjach (Ps 43,3; 56,14) oraz psalmach o charakterze mądrościowym (Ps 37,6)²⁸. Paradoksalną konsekwencją obecności światła Bożego błogosławieństwa może być nawet radość wobec wrogiego najazdu, który okazał się fiaskiem (Ps 31,17; 44,4). Lista dobrodziejstw zyskiwanych dzięki takiej Bożej światłości jest wręcz nieskończona, a sam Ps 36 podaje jedynie ich przykłady.

Biblia wskazuje dwa szczególne konteksty, które rozszerzają rozumienie interesującej nas metafory. Pierwszy z nich

²⁸ Łach, *Księga Psalmów*, 193.

znajduje się w jednym z psalmów Dawida, który to psalm zestawia paralelnie światłość Bożą i wybawienie psalmisty:

Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż będę się lękać? Pan obroną mojego życia: kogóż się przestraszę? (Ps 27,1).

Wyjątkowość zacytowanego wersetu polega na tym, że zawiera określenie Boga jako osobistej światłości psalmisty (*ôrî*); w tej formie metafora światła w Biblii nie pojawi się więcej. W zacytowanym wersecie wymiar ten rozszerza wyznanie psalmisty, że Bóg jest również jego wybawieniem (*jiš'î*). Autor nie dołącza się do chóru wielbiącego Boga, lecz wyznaje z prostotą własną wiarę, doświadczenie i uległość wobec Stwórcy, swojej światłości. Ten aspekt personalistyczny należy uzupełnić o treść drugiego tekstu, który prezentuje kontekst wspólnotowy. Podkreśla on bowiem związek błogosławieństwa ze światłością oblicza Bożego, które rozciąga się na cały naród wybrany:

Szczęśliwy lud (*ʾašrê hāʾām*) znający radość:
Panie, w świetle Twego oblicza będzie chodził (Ps 89,16).

Również ten werset wykazuje związek z Bożym wybawieniem, ponieważ termin szczęśliwy lub błogosławiony (*ʾašrê*) oznacza skutki dobroczynnej obecności Boga oraz decyzji człowieka wobec Niego i Jego woli. Jest więc uzupełnieniem związku błogosławieństwa ze światłością oblicza Boga (por. Lb 6,25)²⁹. Poza Księgą Psalmów termin ten pojawia się siedemnaście razy, zaś w Psałterzu – aż dwadzieścia sześć razy. Owo szczęście czy też błogosławieństwo powraca tu w różnych kontekstach. Trzykrotnie pada stwierdzenie nawiązujące do tego, że lud jest szczęśliwy, ponieważ Pan jest jego Bogiem (Ps 33,12; 144,15). Szczęście to może spotkać

²⁹ Jest uzupełnieniem ze względu na różnice terminologiczne. Lb 6,22-27 używa rdzenia *brk*, różnego od *ʾašrê*, choć zaciera się to w przekładzie.

również jednostkę, która ceni sobie przebywanie w świątyni Pańskiej (Ps 65,5; 84,5). Wyznając więc, że jest On Bogiem, szczególnie podczas liturgii, należy spodziewać się Jego pomocy (Ps 118,27). Większość zaś pozostałych miejsc występowania terminu *ʾašrê* nawiązuje do przestrzegania przyrzeczenia z Bogiem jako źródła szczęścia (Ps 1,1; 94,12; 106,3; 112,1; 119,1-2; 128,1) i do zaufania Mu (Ps 2,12; 34,9; 40,5; 84,6.13; 146,5)³⁰, co jest teologiczną konsekwencją sprawowanego w uczciwej wierze i wierności Bogu kultu (np. Jr 7,4-7). W przypadku zacytowanego Ps 89,16 na pierwszy plan wybija się właśnie motyw kultowy, gdyż werset ten jest częścią hymnu, w którym psalmista wzywa naród do wielbienia Boga także za pomocą głośnych okrzyków³¹.

Aspekt osobisty i wspólnotowy są więc ze sobą ściśle związane. Nie można ich przeciwstawić sobie, gdyż dopełniają się one wzajemnie. Osobista pobożność i doświadczenie powinny znaleźć odpowiedź w celebracji całego Izraela. Zatem Bóg jako światłość przejawiająca się w dobroczynnym błogosławieństwie dotyczy ludu wybranego i następnie każdego wierzącego. W konsekwencji człowiek doświadczający tych dobrodziejstw identyfikuje je jako światło życia, które oczywiście odnosi do Niego jako sprawcy. Nie jest to więc zwykle powtórzenie treści pierwszego akapitu, czyli rozumienia światła jako życia. Dzięki teologicznemu rozszerzeniu mamy do czynienia z metaforą dobrodziejstw, które Bóg swym błogosławieństwem zsyła na człowieka.

³⁰ Na dalszym planie znajdują się doświadczenie miłosierdzia Bożego (Ps 32,1-2), udzielanie miłosierdzia (Ps 41,2), nadto szczęście rodzinne (Ps 127,5; 128,2) i zemsta na wrogu (Ps 137,8-9). Cazelles, „ʾašrê”, 445-447.

³¹ Łach, *Księga Psalmów*, 394-395; wątpliwości co do niektórych aspektów tego tematu w: Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms*, 119-120.

5. SŁOWO BOŻE JAKO ŚWIATŁOŚĆ

Obecny w cytowanym wyżej Ps 89,16 czasownik „chodzić” (*hālak*) zapowiada związek światłości z tematem woli Bożej. Określa on bowiem metaforycznie styl postępowania człowieka. Liczne perykopy biblijne podkreślają ten związek. Jednakże słownictwo w nich używane nie jest jednolite. Wspomina się zatem o nakazach i przykazaniach, które objawiają Bożą wolę oraz radują serce człowieka wierzącego i oświecają jego oczy (Hi 24,13; 29,3-4; Ps 19,9). Dzięki Bożej światłości i wierności prowadzą one do Boga samego (Ps 43,3). Treści te są tłem do mądrościowych analiz najdłuższego z psalmów (Ps 119), w którym autor nie waha się już stwierdzić, że światłością jest słowo Boże, najpewniej objawiające wolę Bożą. Tym ostatnim zagadnieniom należy poświęcić nieco więcej uwagi.

W Ps 119 można wyszczególnić kilka kontekstów, które określają rozumienie słowa Bożego. Pierwszy z nich to szereg synonimów. Rozpoczyna je termin *dābār* – słowo, tożsame ze słowem Bożym. Drugi z nich to *tôrâ* – instrukcja³², we wspomnianym psalmie zastosowany dwadzieścia pięć razy, w tym dwadzieścia dwa razy jako synonim *dābār*³³. Należy również uwzględnić inne terminy paralelne: *‘ēdūt* – świadectwo, *piqqûd* – nakaz, *mišwâ* – przykazanie, *hōq* – ustawa, *mišpāt* – osąd, *‘imrâ* – mowa. Na marginesie należy zauważyć, że cztery terminy *tôrâ*, *mišpāt*, *hōq*, *mišwâ* pojawiają się jako synonimy w Ps 89,31-32.

³² Według niektórych autorów w terminie *tôrâ* w ujęciu Ps 119 można widzieć nawet odwiecznie istniejącą hipostazę Boga na wzór mądrości (np. Prz 8). Jednakże – jeśli przyjmuje się taką interpretację – ograniczenie się jedynie do technicznego terminu to zbyt mało. Sama idea słowa Bożego (*dābār jhwh*) w tym psalmie wydaje się posiadać cechy, które należałoby w ten sposób opisać. Rozwiną je późniejsze targumy, w tym słynna pieśń czterech nocy w Targumie Palestyńskim II. Zob. Freedman – Geoghegan – Welch, *The Exaltation of Torah*, 89.

³³ Jędrzejewski, „Prawo dawcą życia w świetle Ps 119”, 43; o innych paralelach zob. 37-46.

Na problem znaczenia słowa Bożego lepsze światło rzuca użycie terminu *tôrâ* w Ps 78,1, w którym oznacza on słowa śpiewanego psalmu. W konsekwencji sam psalmista opisuje nim opowiadane wydarzenia przeszłości, które rozumie jako dzieła Boże (Ps 78,5). Tak więc ani *dâbâr*, ani nawet *tôrâ*, ani inne terminy opisujące słowo Boże nie posiadają aspektu tylko jurydycznego, nie mają zwłaszcza szczegółowego znaczenia oznaczającego Pięcioksiąg Mojżesza³⁴. Nie ograniczają się również do już istniejących w czasach kompozycji Psałterza ksiąg biblijnych. Chodzi tu raczej o ogólniejszy sens obejmujący wszelkie dobre działanie Boga na rzecz swego ludu, wyrażające się w procesie poznania Jego woli i życzliwości, choć trzeba dostrzec i docenić również poziom prawny³⁵, a także odcień prorocki³⁶. Tak ogólnie rozumiane pojęcie słowa Bożego Psałterz wiąże z przymierzem, względem którego niewierność hagiograf potępia (Ps 78,10). Zwraca uwagę na prawo, osądy, ustawy i przykazania Boże (Ps 89,31-32), gdyż ich wypełnianie chroni od kary.

Na tym tle można wymienić kilka cech tak ogólnie rozumianego słowa Bożego, by lepiej wychwycić specyfikę interesującego nas tu tematu. Określenia dotyczące natury tego słowa są nieliczne. Jest ono więc słowem prawdy (Ps 119,43.160), niezmiennie i wieczne jak niebios (Ps 119,89.160). Funkcjonuje zaś jako moc oczyszczająca młodych ludzi (Ps 119,9), dająca mądrość wobec wrogów (Ps 119,42.98), jak i w innych okolicznościach (Ps 119,130.169), daje nadzieję i dźwiga w zgryzocie serca (Ps 119,28.49.81.107.114.147), daje radość (Ps 119,16), owocuje bojaźnią Bożą (Ps 119,17.23.57.74.101.139). Jest wreszcie hipostazą działającego Boga, podkreślającą Jego łaskawość i wierność (Ps 119,25.65) oraz moc dawania życia (Ps 119,107.154).

Nasz psalmista trzykrotnie nawiązuje do tematu światłości, łącząc ją z motywem drogi, względnie ścieżki, postępowania

³⁴ Łach, *Księga Psalmów*, 669-670.

³⁵ Klein, „Half Way”, 142-145.

³⁶ Proksch, „legō”, 99-100.

nia człowieka. Dwa wersety mają wspólny literacki wzorzec modlitewnego wyznania, dlatego należy je omówić razem:

Twoje słowo (*dābār*) jest lampą (*nēr*) dla moich stóp i światłem (*ʾōr*) na mojej ścieżce (Ps 119,105).

Otwartość Twoich słów (*dābār*) oświeca (*jāʾir*) i daje rozum (*mēbīn*) prostaczkom (Ps 119,130).

Rozmaitość zauważonych aspektów funkcjonalnych wobec dość skromnej ewidencji określeń opisujących naturę słowa Bożego każe pytać o to, w jaki sposób interpretować wzmianki o słowie Bożym jako świetle. Pierwszy z przytoczonych wersetów ukazuje słowo Boże jako osobistą światłość autora. W pięknej modlitwie wyznaje on swoją wiarę, a właściwie jej praktyczny aspekt, twierdząc, że w swoim życiu kieruje się słowem Bożym. Jednak jest to również psalm mądrościowy, więc należy go odczytywać także w aspekcie parenetycznym. Psalmista wyznaje zatem swoją postawę duchową, posługując się metaforą drogi przez noc, w której należy widzieć dość pesymistyczny obraz wrogiego mu świata. Bez używanych w tych okolicznościach lampy i światła niemożliwe byłoby dotarcie do celu. Słowo Boże, pełniąc analogiczne funkcje, zapewnia bezpieczeństwo. Jest to zatem obraz podobny do oświecającej mocy Boga ukazanej w psalmach teofanijnych. Różna jest jednak rola człowieka. Lampę słowa Bożego psalmista powinien zabrać ze sobą. Jedynie zaopatrzenie się w nią umożliwi bezpieczne przejście drogi życia wyrażonej w paralelnych metaforach drogi i ścieżki. Tekst ma zatem wymiar mądrościowej zagadki, w której wskazane elementy umiejscowione są w systemie znaczeń wskazujących na rzeczywistość wyższą o charakterze paradygmatycznym, następnie podlegającą aktualizacji.

Drugi z zacytowanych wersetów w tym samym nurcie mądrościowej modlitwy zwraca uwagę na powszechność działania słowa Bożego. Ma ono potencjalną moc dawania

rozumu prostaczkom (*p^ʿtāʾjīm*). To ostatnie określenie jest ulubionym motywem tradycji mądrościowej. Pojawia się kilkanaście razy w Księdze Przysłów (Prz 1,4.22[x2].32; 7,7; 8,5; 9, 4.6.16; 14,15.18; 19,25; 21,11; 22,3 i 27,12). W Prz 9 upersonifikowana mądrość wzywa na ucztę także prostaczków (Prz 9,4). Ktokolwiek pójdzie za nią, uzyska życie (Prz 9,6). Ten ostatni element pozwala określić, kim jest dla autora prostaczek: jest to ktoś, kto powinien przejąć się koniecznością podjęcia usilnych starań, by przejść na pozycję zwycięskiej mądrości. Psalterz kreśli podobny schemat: słowo Boże jest skierowane do prostaczków. Według Ps 19,8 „świadectwo Pana niezawodne – poucza prostaczka”, zaś według Ps 116,6 „Pan strzeże ludzi pełnych prostoty”. Cytowany wyżej Ps 119,30 łączy pozytywne ujęcia Psalterza z Księgą Mądrości, uznając uprzywilejowaną rolę Bożego światła wobec prostaczków. W ten sposób Pismo Święte zauważa, że bycie prostaczkiem jest bramą do doświadczenia działania słowa Bożego. Wówczas metafora światła nawiązuje do oświecenia umysłu człowieka, który nie jest oddzielony od Boga bałwochwalstwem³⁷. Same więc przykazania prezentuje się jako światłość, a użycie tej metafory w kontekście postępowania drogą przykazań łączy ją z teologią przymierza zinterpretowaną w nurcie mądrościowym. To dzięki zakorzenieniu w tej teologii słowo Boże staje się światłością człowieka wierzącego³⁸, czyli pełni funkcję wzorca postępowania człowieka wiernego Bogu.

Motyw oświecenia przez Boga powraca w ostatnim z cytowanych wersetów interesującego nas tu psalmu:

Rozjaśnij (*hāʾēr*) Twoje oblicze nad Twym sługą i naucz mnie Twoich ustaw (*hōq*) (Ps 119,135).

³⁷ Na temat zdobywania mądrości i niebezpieczeństwa głupoty u prostaczków Fox, *Proverbs*, 134-141, 241-242; Perdue, *Proverbi*, 157-158.

³⁸ Franken, *The Mystical Communion with Jhwh*, 50.

Jest to modlitwa zwrócona bezpośrednio ku Bogu, prośba i to, by Bóg rozjaśnił (rdzeń *ʾwr* w Nifal) swe oblicze nad psalmistą i nauczył go swoich ustaw (liczba mnoga od *hōq*). W tym przypadku mamy do czynienia z paralelizmem analitycznym: światło oblicza Bożego ma zaowocować tym, że Bóg nauczy psalmistę swych ustaw³⁹. Użycie hebrajskiego rdzenia *lmd* nie oznacza jednak, że widzieć tu należy odniesienia do intelektualnych możliwości człowieka. Wpisuje się on bowiem w deuteronomiczne ujęcie przymierza, które powinno zostać przez człowieka przyjęte i wprowadzone w życie (np. Pwt 5,1.31; 6,1)⁴⁰. Także w Ps 25,4 hagiograf wyjaśnił objawienie dróg Bożych prośbą o ich nauczanie: „Drogi Twoje, Panie, daj mi poznać, Twoich ścieżek mnie naucz!” W ten sposób nośny teologicznie czasownik „dać poznać” (*jd^c* w Hifil) związane z metaforą Boga jako nauczyciela (*lmd* w Piel). Owo nauczanie jest nieustannym procesem (Ps 25,5.9; 71,17; 94,10; 143,10). Ze względu na związek z jaśniejącym obliczem Bożym rozumiany jako znak Jego życzliwej obecności, również i ono staje się błogosławieństwem (Ps 94,12).

Ps 119 uznać należy za owoc mądrościowej refleksji bazującej na teologii przymierza⁴¹. Jest zatem efektem dojrzałego teologicznego i syntetycznego ujęcia tematu mądrości

³⁹ Inne sposoby wyrażenia tej idei to prośba o nauczanie ustaw (*hōq*) Bożych, która w Ps 119 powraca ośmiokrotnie (Ps 119, 12.26.64.68.71.124.135.171). Dwa razy mowa jest o nauczaniu się osądu (*mišpāt*) Bożego (Ps 119, 7.108) raz przykazań (*mišwōt*) Bożych (Ps 119,73) i raz opisowo – rozróżniania dobra i zła (Ps 119,66).

⁴⁰ Rdzeń ten występuje szesnaście razy w Księdze Powtórzonego Prawa, lecz prym wiedzy Psalterz z dwudziestoma siedmioma przypadkami jego zastosowania, w tym Ps 119 zamieszcza go trzynastokrotnie.

⁴¹ Parallele zestawienie omówionych wersów z niektórymi fragmentami Psalterza, Księgi Przysłów i Koheleeta potwierdza ten charakter: 1. Ps 119,105: „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce”.

Prz 6,23: „Lampą jest nakaz, a światłem – Prawo, drogą życia – upomnienie, nagana”.

i odzwierciedlenia się jej w postępowaniu zgodnym z wolą Bożą. Według tego dla odczytania światłości słowa Bożego należy nabyć sprawiedliwości, ponieważ „światło wschodzi dla sprawiedliwego i radość dla ludzi prawego serca” (Ps 97,11). Taki człowiek może głosić mądrość i niezachwianie postępować w swoim życiu (Ps 37,30-31). Szczególną jego rolę wobec społeczeństwa wiernego Bogu jest oświecanie ludzi prawych (rdzeń *zrh* w Ps 112,4).

Słowo Boże, które ma oświecać człowieka, zauważamy również w tradycji mądrościowej. Księga Przysłów łączy bowiem nakaz Pański ze światłością:

Bo lampą (*nēr*) jest przykazanie (*mišwā*), a Prawo światłością (*w^ttôrā ’ôr*), a drogą życia – upomnienia i poprawa (Prz 6, 23).

Również i tu trudno utożsamić przykazanie i prawo Boże jedynie z Pięcioksięgiem Mojżesza⁴². Konieczny jest

2. Ps 119,130: „Otwartość słów Twoich oświeca, daje rozum prostaczkom”

Ps 19,9: „Przykazanie Pana jest czyste i oświeca oczy”.

Ps 49,5: „Nakłonię mego ucha ku przypowieści, przy dźwięku liry wyjaśnię mą zagadkę”.

3. Ps 119,135: „Rozjaśnij oblicze Twoje nad Twym sługą i naucz mnie Twoich ustaw”.

Koh 8,1: „Któż jest jak mędrzec i któż poznał znaczenie słowa? Mądrość człowieka rozjaśnia oblicze jego, tak iż surowy wyraz jego twarzy się zmienia”.

Należy zauważyć związek zachodzący między podkreślonymi terminami. W pierwszej sekcji system ten jest klarowny. W drugiej zaś Ps 119,130 wykazuje paralele z dwoma różnymi tekstami, przy czym pierwszy stych paralelny do Ps 19,9 nawiązuje do oświecającej funkcji słowa Bożego, zaś drugi związany z Ps 49,5 podkreśla mądrościowy jego charakter. Trzecia sekcja wiąże Ps 119,135 i Koh 8,1 motywem światłości oblicza i mądrości paralelnej do nauczania się ustaw Bożych.

⁴² Jak zauważył Crenshaw („Impossible Questions”, 25), wybór terminu *tôrā* nie musi wiązać się z pojawieniem się znaczenia technicznego (Pięcioksiąg), lecz może wynikać z aliteracji, czyli fonetycznego podobieństwa z terminem *’ôr*.

szerszy punkt widzenia podobny do ujęcia prezentowanego w Ps 119. Należy zwrócić szczególną uwagę na motyw lampy. Podobnie jak w Ps 119,105 jest to metafora słowa Bożego, oświecającego drogę sprawiedliwych. Lampa potrzebuje nieustannego uzupełniania oliwy, by zachowała swoje światło. Z tego powodu hagiografowie zachęcają do troski o nią. Stwierdzenie utraty danego przez nią światła nie jest jednak zmianą o charakterze duchowym, lecz jedynie potwierdzeniem już istniejącego stanu ciemności. Nieco dalej bowiem wspomniana księga podaje dwie cechy świadczące o tym. Są to wyniosłe oczy i serce nadęte (Prz 21,4), nazwane wprost lampą występnych. Dla takich ludzi nie ma przyszłości (Prz 24,20), bo ich ciemność nie da się rozprościć inaczej, jak tylko światłością Boga. To zaś jest kolejnym znakiem zastosowania interesującej nas metafory w nowym kontekście mądrościowym.

6. ŚWIATŁOŚĆ DROGĄ MĄDROŚCI I PRAWDY

Metafora światłości wpisuje się w szerszy kontekst biblijnej literatury dydaktycznej. Zwraca ona uwagę na związek światłości z mądrością. Identyfikuje ona owoce działania słowa Bożego dla człowieka. Bóg sprawia, że ludzka „sprawiedliwość zabyłśnie jak światło, a słuszność [...] jak południe” (Ps 37,6). Dzięki Jego mocy sprawiedliwy „wschodzi w ciemności jako światło dla prawych, łagodny, miłosierny i sprawiedliwy” (Ps 112,4). Tradycja ta zwraca uwagę na relację między Bogiem, który jest światłością, a skutkami Jego działania w człowieku mądrym, postępującym w Bożej światłości. Zagadnienie to ujmuje syntetycznie Prz 13,9 podkreślając, że „światło sprawiedliwych rozradowuje, zaś lampa występnych zagaśnie”. Werset ten należy do starszej części księgi, jest zatem śladem wcześniejszych refleksji używających interesującej nas metafory. Należy zwrócić uwagę na różnicę w rozumieniu pojęcia lampa (*nēr*) w porównaniu z motywem obecnym w Prz 6,23.

Wynika ona z antytetycznego zestawienia głównych pojęć. O ile sprawiedliwi należą do światła, to występni posługują się jedynie lampą. To wpisuje się w mądrościowy charakter księgi i nakazuje spojrzeć na powyższe porównanie jako na zagadkę skłaniającą do pogłębionej refleksji. Tekst podkreśla istnienie światła, które nie da się sklasyfikować inaczej, jak tylko jako nawiązanie do Boga samego w aspekcie tradycji łączącej światłość z Jego objawieniem się. Nie wymaga to od człowieka innych zabiegów, poza zwróceniem się ku Niemu.

Tak zdobyta mądrość ma wymiar społeczny. Człowiek może stać się bowiem światłością dla innych. Dlatego Prz 4,18 zwraca uwagę na zaobserwowany wyżej związek sprawiedliwych ze światłością: „ścieżka sprawiedliwych jak światło dzienne: wzrasta i świeci aż do południa” (Prz 4,18). Jak podkreślają komentatorzy, nie chodzi tu o postępowanie rozumiane jako wzorzec dla innych, lecz o całość życia. Hagiograf zwraca uwagę na to, że człowiek sprawiedliwy promienieje, co należy odróżnić od samej światłości i zwrócić uwagę na to, że promienieją również strzały Boże jako element teofanii (Ha 3,11), chwała Boża (Ez 10,4) oraz sprawiedliwość i wybawienie Jerozolimy (Iz 62,1)⁴³. Zrównanie drogi Bożej ze wskazanymi nadprzyrodzonymi elementami nasuwa spostrzeżenia co do roli sprawiedliwych wobec innych ludzi. Po pierwsze konsekwencją jest pewien mądrościowo ujęty duch misyjny. Owo światło sprawiedliwych ma ogarnąć przede wszystkim odstępców z Izraela, ponieważ skłania ku temu użycie pojęcia „nieprawy” (*rāšāʿ*) i jego antytezy „sprawiedliwy” (*ṣaddīq*) w Księdze Przysłów. Możliwe jest jednak również szersze, obejmujące wszystkich ludzi dobrej woli rozumienie wspomnianych treści⁴⁴. Po drugie hagiograf używa metafory mądrości także w kontekście opisu jej owoców w człowieku. Można rzec, że takim człowiekiem jest zwłaszcza władca.

⁴³ Promienieją także ogień, księżyc i gwiazdy; Fox, *Proverbs*, 182.

⁴⁴ Sun Myung Liu, *Righteousness in the Book of Proverbs*, 45-51.

Mędrzec podkreśla więc, że w światłości jego oblicza jest życie (Prz 16,15).

Tradycję tę kontynuuje Kohelet. Twierdzi, że „mądrość człowieka rozjaśnia jego oblicze, tak iż surowy wyraz jego twarzy się zmienia” (Koh 8,1). Należy dostrzec tu związek między mądrością i nabyciem łagodności, co podkreśla również Ps 112,4. Różnicę między mądrością a głupotą Kohelet porównuje do różnicy między światłością a ciemnością (Koh 2,13). Rozciąga jednocześnie opis władcy – mędrca zawarty w Księdze Przysłów na każdego, kto zdobył mądrość. Tak więc król i każdy mądry człowiek cechuje się łagodnością, która umożliwia innym swobodne przebywanie w jego obecności i przedstawienie mu swoich pragnień.

Interesująca nas metafora łączy się wreszcie z prawdą wyrażoną wieloznacznym terminem *ʿemet*. Nosi ona odcień pewności. Człowiek, który się na niej opiera, może być pewien Bożej pomocy. Można więc modlić się za psalmistą:

Ześlij światłość swoją i prawdę swoją: niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę i do Twych przybytków (Ps 43,3).

Nie jest to więc prawda o wymiarze jedynie teoretycznym. Autor interpretuje ją jako oświecającą moc, dzięki której bezpiecznie dotrze do przybytku Bożego⁴⁵. Jego droga nie zakończy się jednak w świątyni w Jerozolimie. W świetle nowotestamentalnego wypełnienia wiemy, że będzie wiodła aż na spotkanie z Bogiem.

7. ZAKOŃCZENIE

Różnorodne zastosowanie metafory światłości w mądrościowej tradycji Starego Testamentu można streścić w kilku elemen-

⁴⁵ Tronina, „Wierność Boga”, 74.

tach. Obserwacja życia doczesnego zaowocowała rozumieniem światła jako życia doczesnego. Ponieważ światło i życie opisują Bożą istotę, za pomocą interesującej nas metafory opisywano chwałę Bożą. Stała się więc normalną okolicznością teofanii. Nie jest to jednak obraz absolutny. Dzięki związaniu ciemności i światłości w tekstach teofanijnych przewyższono dawny negatywny obraz ciemności przez nawiązanie do miłosierdzia Boga. Choć zatem – jak słusznie stwierdza M. Szczepaniak – światłość jest manifestacją bliskości Boga⁴⁶, to jednak ukrywa On swoją światłość, by nie poraził słabego człowieka. Warto tu zaznaczyć, że literatura międzytestamentalna oraz niektóre passusy Nowego Testamentu odchodzą od tego, ukazując opozycję między światłością i ciemnością. Dzieje się tak dlatego, że stopniowy rozwój objawienia biblijnego zwrócił uwagę na jedność światłości i przymierza. Bóg objawiający siebie jako światłość to motyw popularny, obecny zwłaszcza w kontekstach odwołujących się do obrazów mitologicznych. Dzięki związaniu go z historycznym doświadczeniem obecności Boga życzliwego i wkraczającego w historię Izraela tradycja biblijna rozszerza i modyfikuje dawne obrazy zarówno w aspekcie kreatologicznym, jak i historiozbowczym. Bóg jako światłość wkracza więc w życie tak jednostki, jak i narodu wybranego. Życie w przymierzu z Bogiem stało się odpowiedzią na tę światłość rozumianą jako błogosławieństwo Boże. Pojawiające się zatem wezwania, by Bóg rozpromienił swoje oblicze, zostały związane z wezwaniem Jego pomocy jako potężnego wojownika, który ujmuje się za tymi, którzy Mu wierzą i proszą Go o pomoc.

Kolejnym sposobem zastosowania metafory światłości w odniesieniu do Boga jest refleksja hagiografów nad rolą słowa Bożego w życiu człowieka i narodu. Słowo Boże identyfikuje się tu z całością działania Boga, może więc być interpretowane w szerszym sensie. Koniecznie trzeba jednak zaznaczyć, że dzieje się tak na etapie starote-

⁴⁶ Szczepaniak, *Symbolika światła w apokalipsach*, 90.

stamentального objawienia. Pozostajemy zatem w drodze, towarzysząc mądrości pozwalającej dostrzec nieustanną interwencję błogosławieństwa Bożego w świecie. Słowo to rozumiane jeszcze w tych ogólnych zarysach starotestamentalnego rozwoju tradycji biblijnej i tożsame w dużej mierze z wolą Bożą zostało opisane również jako światłość kierująca życiem sprawiedliwych, jako niezawodna rękojmia błogosławieństwa.

Zwrócono uwagę również na związek metafory światłości z mądrością. Motyw ten świadczy o zasymilowaniu tradycji opisującej Boga jako światłość w środowiskach poruszających rolę mądrości i mędrców w świecie. Mądrość jako hipostaza Boga upodabnia się do niego. Mędrzy natomiast, dzięki posiadaniu mądrości, nabierają podobnych cech i również stają się dla świata światłością. Zauważono zatem ewolucję metafory światłości – od jawnie mitologicznych skojarzeń po subtelne przekształcenia związane z rolą słowa Bożego i mądrości. Jest to rodzaj starotestamentalnej dobrej nowiny świadczącej o hojności Boga i o tym, że chętnie dzieli się On łaską z ludźmi.

Księgi dydaktyczne Starego Testamentu przechodzą od naturalnej obserwacji życia do teologicznych ujęć, wśród których największą różnorodnością cieszy się opis przymiotów Bożych. Należy zauważyć, że motyw światłości jest popularny w Psalterzu i najczęściej wykorzystywany jest do opisu Boga. To z kolei stało się źródłem prezentacji działania mądrości Bożej w człowieku. Należy zauważyć przesunięcie akcentów z antropologii na teologiczne ujęcie Boga i Jego działania w człowieku. Z tego powodu zastosowanie metafory światłości jest bardzo różnorodne. Ma jednak pewien wspólny mianownik, którym jest jej związek z życiem. Dzięki temu można w niej dostrzec zapowiedź zbawienia, jeszcze niejasnego, lecz już otwartego na nowość Nowego Testamentu.

BIBLIOGRAFIA

- Aalen S., *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo: Dybwad, 1951).
- Aalen S., „’ôr”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977) I, 160-167.
- Beauchamp P., *Psalmy nocą i dniem* (Biblioteka Przeglądu Powszechnego; Warszawa: Wydawnictwo Przeglądu Powszechnego, 1985).
- Borowski W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny* (Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1983).
- Brown W.P., *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor* (Louisville KY – London: John Knox Press, 2002).
- Cazelles H., „’ašrê”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977) I, 445-448.
- Crenshaw J.L., „Impossible Questions, Sayings, and Task”, *Semeia* 17 (1980) 19-34.
- Dahood M., *Psalms III, 101-150. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 17A; New York: Doubleday, 1970).
- Declaissé-Walford N.– Jacobson R.A. – LaNeel Tanner B., *The Book of Psalms* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans, 2014).
- Fox M.V., *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 18A; New Haven – London: Yale University Press, 2000).
- Franken H.J., *The Mystical Communion with Jhwh in the Book of Psalms* (Leiden: Brill, 1954).
- Freedman D.N. – Geoghegan J.C. – Welch A., *The Exaltation of Torah* (Biblical and Judaic Studies 6; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999).
- Gerstenberger E.S., *Psalms, Part 2, and Lamentations* (The Forms of the Old Testament Literature 15; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001).

- Hilber J.W., *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005).
- James E.O., *Starożytni bogowie. Historia rozwoju i rozpowszechniania się religii starożytnych na Bliskim Wschodzie i w basenie śródziemnomorskim* (Warszawa: PWN, 1970).
- Jędrzejewski S., „Prawo dawcą życia w świetle Ps 119”, *Roczniki Teologiczne* 45 (1998) 37-53.
- Klein A., „Half Way between Psalm 119 and Ben Sira: Wisdom and Torah in Psalm 19”, *Wisdom and Torah. The Reception of 'Torah' in Wisdom Literature of the Second Temple Period* (red. B.U. Schipper – D.A. Teeter) (Leiden – Boston: Brill, 2013) 137-156.
- Kokot M., „Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającego w historii Izraela”, *Seminare* 5 (1981) 5-21.
- Keel O., *Die Welt der altorientalischen Symbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Göttingen: Vanderhoeck & Rupprecht, 1996).
- Langer B., *Gott als „Licht” in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1-3.19f* (Österreichische Biblische Studien 7; Klosterneuburg: Verlag österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1989).
- Laskowski Ł., „Bóg jako światłość osnuta ciemnością znakiem miłosierdzia”, *Veritati et Caritati* 5 (2015) 13-27.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST 2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009).
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (Poznań: Pallottinum, 1987).
- Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 7/2; Poznań: Pallottinum, 1990).
- Miller P.D., *The Lord of the Psalms* (Louisville, KE: Westminster John Knox Press, 2013).
- Mulder M.J., „šārapel”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001) XI, 371-375.
- Perdue L.G., *Proverbi* (Collana Strumenti – Commentari 55; Torino: Claudiana, 2000).

- Preder B., *Pierła Psalterza. Psalm zmieniający historię* (Częstochowa: „Educator”, 2007).
- Prosch O., „legō”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1990) IV, 69-145
- Ravasi G., *Psalmy modlitwą ludu Bożego* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 1998).
- Rosłon J., *Zammeru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985).
- Rosłon J., *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1970).
- Schwankl O., *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften* (Herders Biblische Studien 5; Freiburg im Breisgau: Herder, 1995).
- Strzałkowska B., *Mowy Elihu (Hi 32–37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 35; Warszawa: Vocatio, 2009).
- Sun Myung Liu, *Righteousness in the Book of Proverbs* (Forschungen zum Alten Testament 2/55; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).
- Szczepaniak M., *Symbolika światła w apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie św. Jana. Studium źródłowo-porównawcze* (Studia i Materiały 45; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2001).
- Tronina A., *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1989).
- Tronina A., „Teofania w burzy (Ps 18,8-16)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 34 (1987) 27-37.
- Tronina A., *Teologia Psalmów* (Jak Rozumiec Pismo Święte 8; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995).
- Tronina A., „Wierność Boga w świetle Psalterza”, *Obraz Boga w Psalterzu* (red. A. Eckmann – S. Łach – A. Tronina) (Studia Teologiczne 3; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1982) 65-83.
- Wiggins S.A., *Weathering the Psalms. A Meteorological Survey* (Eugene, OR: Cascade Books, 2014).

Witczyk H., *Teofania w Psalmach* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985).

Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI, doktor teologii biblijnej KUL i doktor filologii klasycznej KUL, wykładowca w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie, seminariach duchownych częstochowskim i sosnowieckim oraz w sekcji licencjackiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. E-mail: luca.laskowski@gmail.com