ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XXXVI, zeszyt 1 - 1989

KS. ANTONI TRONINA

KANANEJSKIE TŁO PSALMU 29

Wielu współczesnych egzegetów podaje Ps 29 jako przykład wpływu poezji kananejskiej na biblijną. Mamy tu do czynienia z hymnem, który posługując się opisem straszliwej burzy z piorunami, wielbi potęgę i wszechmoc Boga Izraela. Siedmiokrotnie w tekście Psalmu pojawia się grom błyskawicy, zwany "głosem Jahwe". Wstrząsając całym światem przyrody, wywołuje on lęk czcicieli Jahwe. Zachodzi pytanie: Czy i jakim wpływom uległ hebrajski autor tego Psalmu?

H. L. Ginsberg[1] - pionier studiów ugaryckich - już w roku 1935 wysunął hipotezę, że Ps 29 był pierwotnie fenickim hymnem, który z czasem dostał się do Biblii. Hipoteza żydowskiego uczonego, znawcy języków semickich, wzbudziła zrozumiałe zainteresowanie. Ginsberg wskazywał na "pojęcia pogańskie" przejawiające się w Psalmie, zwłaszcza zaś na akcentowanie "głosu bożego". Dowodziło to według niego, że w wersji pierwotnej hymn ten opiewał potęgę Baala, kananejskiego boga burzy. Na fenickie pochodzenie Psalmu wskazywać miały także nazwy geograficzne (Liban, Syrion, Kadesz) oraz pewne własności gramatyczne tekstu, charakterystyczne dla dialektu północnego Kanaanu. Wreszcie hymn kończy się przejętą z mitów ugaryckich formułą o królowaniu Boga i Jego władzy nad potopem (w. 10).

Hipotezę Ginsberga rozwinęli dalsi badacze. Th. Gaster[2] wysunął przypuszczenie, że Ps 29 był pierwotnie psalmem kananejskim, z którego redaktor izraelski wykreślił po prostu imię Baala, zastępując je imieniem Jahwe. W początku lat pięćdziesiątych hipoteza wydawała się udowodniona. Uznając przytoczone wyżej argumenty za wystarczające, F. M. Cross[3] korzysta z Ps 29 jako klasycznego tekstu w badaniach nad naturą poezji kananejskiej!

Dalsze studia zwróciły się ku nowemu problemowi. Skoro Ps 29 jest utworem kananejskim, to jakim sposobem znalazł się w Biblii? F. C. Fen-

---

[1] *A Phoenician Hymn in The Psalter.* W: *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti.* Roma 1938 s. 472-476.

[2] *Psalm 29.* JQR 37:1946-47 s. 55-65.

[3] *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament.* BASOR 117:1959 s. 19-21.

sham[4] twierdzi np., że Izraelici posługiwali się nim w celach misyjnych: chcieli przezeń dotrzeć do Kananejczyków czy nawet do tych współbraci, którzy odpadli od prawdziwej wiary.

Obecny stan badań nad Ps 29, po pięćdziesięciu latach od hipotezy "fenickiego hymnu", pozwala na sformułowanie bardziej zróżnicowanych wniosków[5]. Dziś nikt już nie twierdzi, że Ps 29 został po prostu przejęty od Fenicjan czy Kananejczyków do liturgii Izraela. Przeczy temu uważna analiza tekstów. Natomiast wydaje się stwierdzone ponad wszelką wątpliwość, że autor Psalmu ulegał wpływom literackich wzorców poezji kananejskiej. Trudność w tym, że dotychczas nie znamy przykładów właściwych hymnów z terenu Kanaanu[6]. Zwolennicy Ginsberga powołują się głównie na wcześniejsze o parę stuleci teksty ugaryckie, ale i tam brak odrębnych "psalmów" na cześć Baala. Natomiast hymny babilońskie, sławiące "potężny głos" Enlila czy Marduka, mogą być tylko dowodem kulturowej więzi łączącej cały starożytny Bliski Wschód. Liczne ślady takiej więzi spotykamy również w późnych tekstach Starego Testamentu, niewątpliwie czysto izraelskiego pochodzenia.

Chcąc umiejscowić Ps 29 w jego "środowisku życiowym", należy wyjść od greckiego tytułu utworu. Do hebrajskiego nagłówka *mizmor l^e^dawid* Septuaginta dodaje mianowicie uwagę liturgiczną: *exodiou skēnēs*, co Wulgata tłumaczy *in consummatione tabernaculi*. Tytuł łaciński wyraźnie nawiązuje do 1 Krn 16, gdzie Psalm ten śpiewany jest z okazji przeniesienia Arki do namiotu (*skēnē, tabernaculum:* w. 2) zbudowanego przez Dawida. Tymczasem termin grecki *exodion* oznacza w liturgicznych tekstach Pięcioksięgu (Kpł 23, 36; Lb 29, 35; por. Ne 8, 18) uroczyste zgromadzenie na zakończenie Święta Namiotów. Tak też interpretuje go Peszitto w tytule naszego Psalmu.

Święto Namiotów albo "Kuczek" to późna nazwa przedizraelskiego święta zbiorów (*hag ha-'āsif*), obchodzonego jesienią, po zakończeniu prac rolnych (Wj 23, 16; 34, 22). Nie wiadomo, czy było ono identyczne z Nowym Rokiem[7]. Wiemy tylko, że Izraelici przejęli je od mieszkańców Kanaanu i obchodzili uroczyście już w epoce Sędziów[8].

W czasach monarchii przeciwstawiono wyraźnie to najstarsze święto Izraela uroczystościom kananejskim ku czci Baala i związano ściśle z wiarą w

---

[4] *Psalm 29 and Ugarit.* W: *Studies on the Psalms.* Pretoria 1963 s. 84-99.

[5] Zob. E. E h r l i c h. *Stan badań nad Ps 29.* RBL 27:1974 s. 198-204.

[6] Nie można za takie uważać kananejskich głos w tekstach z El-Amarna, o których pisze A. J i r k u. *Kanaanäische Psalmenframente in der vorisraelitischen Zeit Palästinas und Syriens.* JBL 52:1933 s. 108-120.

[7] Tak twierdzili P. Volz i S. Mowinckel. Zob. F. E. W i l m s. *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel.* Regensburg 1981 s. 395-404.

[8] Sdz 9, 26 n.; 21, 19-23. Mity i rytuały ugaryckie pozwalają odtworzyć pewne ceremonie związane ze Świętem Zbiorów: ryty przebłagalne, wylewanie wody dla zapewnienia urodzaju. Zob. H. K o s m a l a. *Mot and the Vine: the Time of the Ugaritic Fertility Rite.* ASTI 3:1964 s. 147-151.

Jahwe, jedynego Dawcę deszczu i płodów ziemi (Oz 2)[9]. Salomon włączył je w cykl świąt jerozolimskich (1 Krl 9, 25), czyniąc z dawnego rytuału dziękczynienia za zbiory oficjalną liturgię królewską. Prorocy będą potępiali magiczny charakter niektórych obrzędów związanych z agrarnym charakterem tego święta (Am 5, 21; Iz 1, 13 n; Ml 2, 3). Jeszcze u Zachariasza 14, 16 n. spotykamy reminiscencje dawnego przekonania, że modlitwa w dniu Kuczek do "Króla" (*melek*) Jahwe Zastępów zapewnia opady deszczu dające płodność ziemi[10].

Modlitwa o deszcz w Święto Namiotów nasuwa skojarzenie z wierzeniami kananejskimi. W ugaryckim cyklu mitologicznym Baala objawia się ten bóg burzy i wegetacji przede wszystkim jako dawca deszczu. Po swym zwycięstwie nad Morzem otrzymał tytuł królewski (*mlk*) i prawo do własnej świątyni-pałacu: "Naszym królem jest Baal, nasz pan, ponad nim nie ma nikogo!" (KTU 1. 3 V 32).

J. C. de Moor[11] wysunął przypuszczenie, że w Ugarit musiało istnieć jesienne święto zbiorów. Mitologiczny cykl Baala oparty jest - według niego - na naturalnym cyklu wegetacji w Syrii-Palestynie. Pierwszym miesiącem roku, który w staroizraelskim "kalendarzu z Gezer" będzie nazwany *jerah 'āsif*, "miesiącem Zbiorów"[12], jest w rytuałach ugaryckich "miesiąc nowego wina" (*jrh riš jn*). Składano wówczas ofiary z winogron, a król po obrzędzie oczyszczenia miał dopełnić rytu na tarasie świątyni, gdzie według interpretacji de Moora zbudowane były "cztery szałasy z obciętych gałęzi"[13]. Porównanie z Kuczkami Izraelitów pozostaje jednak hipotetyczne. Zbyt mało wiemy o początkach tego święta w epoce przedkrólewskiej. Wzmianka u Nehemiasza 8, 17 o budowaniu szałasów na ten dzień już w czasach Jozuego jest raczej próbą połączenia Święta Namiotów z tradycją pustyni i zatarcia łączności z obchodami kananejskimi[14].

Zasługą de Moora jest natomiast zwrócenie uwagi na istniejące w Syrii-Palestynie rolnicze święto zbiorów, udokumentowanie go tekstami z Ugarii oraz wykazanie podobieństw z późniejszymi obrzędami Izraelitów[15]. Wykorzystał on starą hipotezę H. Schmidta[16] o istnieniu we wczesnym Izraelu

---

[9] Zob. S. Springer. *Neuinterpretation im Alten Testament. Untersucht an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königspsalmen in Israel.* Stuttgart 1979 s. 29-33.

[10] Por. J. Homerski. PST XII 2, 45 n. Talmud ("Roš Hašana" 16a) potwierdza ceremonię wylewania wody na ołtarz w Święto Namiotów w celu uproszenia deszczu. Zob. szerzej W. Tyloch. *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne.* Praca zbior. Warszawa 1978 s. 333-336.

[11] *New Year with Canaanites and Israelites.* Kampen 1972.

[12] KAI 182.

[13] KTU 1. 41:"arb^{c} mtbt zmr".

[14] J. M. Myers. *Ezra-Nehemiah.* New York 1965 s. 157.

[15] *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^{c}lu.* Neukirchen 1971. AOAT 16.

[16] *Die Psalmen.* 2. Aufl. Tübingen 1934 s. 131-133.

takiego jesiennego święta zbiorów. Sugestia Schmidta została z czasem potwierdzona dzięki rozpoznaniu w literaturze ugaryckiej podobnych motywów, zwłaszcza królewskiej władzy Baala. J. C. de Moor uznaje za początek "cyklu Baala" tabliczkę V AB, widząc w niej aluzję do jesiennego święta plonów. W jego przekonaniu cały zbiór tekstów mitologicznych o Baalu (KTU 1. 1-6) obrazuje roczny rytm życia i zamierania przyrody.

Cokolwiek sądzić o tej hipotezie[17], jesienne święto miało początkowo charakter typowo rolniczy, obejmując dziękczynienie za zbiory wina i oliwek, a zarazem prośby o błogosławieństwo deszczu na rok przyszły. W takim kontekście liturgicznym trzeba rozważać Ps 29 pośród szeregu innych hymnów *Psałterza*[18]. Motyw królowania Jahwe, który "zasiada ponad wodami", został niewątpliwie przejęty ze świata wyobrażeń kananejskich. Podobny obraz spotykamy w ugaryckim micie o Baalu:

Baal zasiadł na górze jak na stolicy,
Hadad-Pasterz, jak nad Oceanem,
pośród swej góry boskiej Sapanu,
pośród góry swego panowania (KTU 1. 101, 1-3a).

Niegdyś burza była znakiem obecności syryjskiego boga wegetacji, Baala-Hadada. Jesienne ulewy z piorunami, przerywające suszę letnią, oznajmiały jego wyjście z krainy śmierci oraz zwycięstwo nad żywiołem górnego Oceanu. W ten sposób Kananejczycy wyrażali od dawna w liturgii roczny cykl wegetacji przyrody.

Drugim motywem, związanym ściśle z tematem królowania Boga, jest motyw "głosu Jahwe". Siedmiokrotne w naszym Psalmie objawienie się mocy Jahwe w gromach błyskawic (ww. 2a. 4a, 5. 7. 8. 9) ma dokładną paralelę w dalszej części przytoczonej teofanii Baala (KTU 1. 101, 3b-4):

Siedem błyskawic [w jego ręku],
osiem zbiorników złych wichrów,
drzewce błyskawicy...

W symbolice biblijnej, podobnie jak na starożytnym Bliskim Wschodzie, burza jest objawieniem Boga, a grzmot piorunów stanowi "głos Jahwe"[19]. Według tekstów z Ugarit Baal "wydaje swój głos poprzez chmury" (KTU 1. 4 V, 7), a deszcz i rosa są wywoływane "miłym głosem Baala" (KTU 1. 19, 46)[20].

---

[17] Zob. L. G r a b b e. *The Seasonal Pattern and the "Baal Cycle"*. UF 8:1976 s. 57-63.

[18] J. Gray (*The Biblical Doctrine of the Reign of God*. Edinbourgh 1979 s. 39-71) wymienia tu jeszcze Ps 46-48, 65, 68, 76 n., 93, 95-99.

[19] Por. teofania Ps 18, 8-16.

[20] Jak archaiczne są to wyobrażenia, świadczy fakt, że już w panteonie syryjskiej Ebli w III tysiącleciu Dagan wzywany był jako "rosa ziemi" ("tilu matim"), a jego imię przypuszczalnie trzeba tłumaczyć "chmura deszczowa" (zob. G. P e t t i n a t o. *Ebla, un impero inciso nell'argilla*. Milano 1979 s. 267).

Trzeci motyw teofanijny w Ps 29, nie mający tym razem ścisłego odpowiednika w literaturze kananejskiej, to motyw "Chwały (*kabod*) Jahwe". W Starym Testamencie chwała oznacza majestat, splendor otaczający Boga Izraela podczas Jego widzialnych objawień. W tym znaczeniu jej synonimami są moc (*ᶜōz*) i blask (*hādār*) w Ps 29, 1-2. Stare opowiadania z czasów przedmonarchicznych (Joz 7, 19; 1 Sm 6, 5) mówią o "oddaniu chwały" (*ntn kbwd*) Jahwe w sensie zadośćuczynienia i wyznania swej winy[21]. Natomiast zwrot *hābū lᵉJHWH kābōd* pojawia się wyłącznie w naszym Psalmie i w dwu tekstach paralelnych, zależnych od niego: Ps 96, 7 i 1 Krn 16, 28. Ilustracją wyjaśniającą to znaczenie bożej chwały może być w religii mezopotamskiej blask (*melammu*) promieniujący z bóstwa, związany z jego mocą zapładniającą i życiodajną[22]. Ludzie mogą ją otrzymywać od bóstwa, ale nigdy nie potrafią "oddać mu chwały"[23].

Wyrażenie spotkane w Psalmie jest zatem typowo izraelskie: jedynym Dawcą "chwały" jest Jahwe. Odanie Mu chwały przez ludzi czy "synów boskich" (*bᵉne 'elim*) oznacza uznanie całkowitej zależności od Niego. Zgodnie z etymologią czasownika - "być ciężkim", pierwotne znaczenie "chwały Jahwe" wiąże się z obrazem ciężkiej chmury deszczowej, która stanowi okrycie Boga podczas teofanii w burzy[24]. Mimo tych wyobrażeń zabarwionych mitologicznie nigdy Jahwe nie został utożsamiony z bóstwem huraganu i płodności, jak Baal-Hadad, którego teksty ugaryckie przedstawiają w postaci młodego byczka (*ᶜgl*). Bóg Izraela nigdy nie został zrównany z kosmiczną mocą, której przychylność można pozyskać przez odpowiednie obrzędy. Jahwe jest zawsze Bogiem zbawienia, który objawia się w fenomenach przyrody, ale Jego potęga wymyka się jakiejkolwiek kontroli ludzkiej.

Omówione trzy motywy literackie i zarazem religijne pozwalają podzielić cały Psalm na trzy części, zgodnie zresztą z kryteriami stychometrycznymi. Wstęp (w. 1-2) dotyczy samego Jahwe, któremu oddają chwałę "synowie boży". Osnowa (w. 3-9b) o nieregularnym metrum zawiera realistyczny opis burzy przeciągającej nad terytorium Kanaanu. Jest to niezależna jednostka literacka, oparta na motywie "głosu Jahwe". Gdyby zastąpić religijne określenie (*qōl JHWH*) pojęciem "gromu", mielibyśmy czysto przyrodniczy opis. Wreszcie w zakończeniu utworu (w. 9c-11) pojawia się motyw królewskiej władzy Jahwe, który zasiada nad Praoceanem (*mabbūl*), ale zarazem jest bliski swemu ludowi, darząc go "mocą" (*ᶜōz*) i "pokojem" (*šālōm*).

---

[21] Nieco inaczej w mitologicznych tekstach z Ugarit: forma czasownikowa "kbd" oznacza tam głęboki szacunek okazywany bóstwu, zwłaszcza najwyższemu Elowi.

[22] E. C a s s i n. *La splendeur divine*. Paris 1968 s. 77: "melammu".

[23] Tamże s. 21 n.

[24] Zob. TM Wj 19, 16: "ᶜānān kābēd" i obraz w 1 Kri 8, 12 n.

Akcja osnowy Psalmu rozgrywa się w przyrodzie, gdzie Bóg objawia swą obecność poprzez żywioły atmosferyczne jako *mysterium tremendum*. Trzymając się terminologii Rudolfa Otto, *fascinosum* zawiera całkowicie statyczna scena wstępu i zakończenia utworu. "Opis wyraża uwielbienie, może nawet ekstazę wobec wizji świętego Jahwe"[25]. Miejscem adoracji Boga jest Jego świątynia, jednocześnie niebiańska i ziemska. W odróżnieniu od korpusu hymnu strofy zewnętrzne są zatem wyraźnie zakorzenione w tradycji liturgicznej. Widać to zwłaszcza w ostatnim wersecie (11), typowo izraelskim przez swe słownictwo kultowe. Wstęp i zakończenie Ps 29 dotyczą rzeczywistości pozazmysłowej, wzajemnej relacji Jahwe i stworzeń.

Powyższe refleksje nad stylem utworu pozwalają wnioskować, że nie jest on jednolity. Forma i treść Psalmu każą go dzielić na trzy części, z których najstarsza jest środkowa. Stwierdzenie to pozwala uniknąć skrajnych opinii tych, którzy wywodzą cały utwór z literatury przedizraelskiej, jak i tych, którzy przesuwają jego kompozycję na wiek V czy nawet na czasy Aleksandra Wielkiego[26]. Trzeba się liczyć z faktem, że utwór natchniony jest końcowym efektem pracy wielu pokoleń, dla których tradycja była zawsze czymś żywym, podlegającym ciągłej aktualizacji.

Interesuje nas w tym artykule przede wszystkim najstarsza warstwa tej tradycji i ewentualny prawzór literacki Ps 29. W tym celu przyjrzymy się jeszcze dokładniej jego strukturze literackiej i słownictwu.

E. Ehrlich[27] zwróciła uwagę na dwie formy paralelizmu klimaktycznego w omawianym Psalmie. Schemat ABC//ABD można przedstawić w formie poziomych "widełek"; występuje on zwłaszcza we wstępie i zakończeniu utworu (ww. 1-2 i 9c-11). Drugi typ paralelizmu, obecny w osnowie, ma formę "widełek" pionowych: ABC/BCD[28]. Te uwagi na temat budowy Psalmu 29 potwierdzają dotychczasowe spostrzeżenia tyczące literackiej odrębności jego osnowy (ww. 3-9b). Wstęp i zakończenie, choć odpowiadają sobie pod względem struktury, różnią się jednak między sobą treścią. Zakończenie nie powtarza motywów inwitatorium, lecz stwierdza królewską władzę Jahwe i zawiera kultowe błogosławieństwo. Wydaje się, że układ tekstu nie wymaga poprawek[29]. Proponowany podział Psalmu na trzy sekcje uwzględnia również rozmieszczenie w nim świętego imienia Jahwe, które występuje po

---

[25] E. Erlich. *Analiza literacka Ps 29*. SW 12:1975 s. 393.

[26] Tak np. R. Tournay. *En marge d'une traduction des Psaumes*. RB 63:1956 s. 173-181. Zob. jednak tegoż autora *El Salmo 29: estructura e interpretacion*. W: *Servidor de la Palabra*. Fs. A. Colunga. Salamanca 1979 s. 397-417, zwł. 409, gdzie podkreśla archaiczność obrazów.

[27] *Analiza literacka* s. 391.

[28] Tamże. Badacze francuscy nazywają go dokładniej "parallelisme en escalier suspendu". Zob. M. Girard. *Les Psaumes I*. Montreal 1984 s. 239; P. Auffret. *Notes complementaires sur la structure litteraire des Psaumes 3 et 29*. ZAW 99:1987 s. 93.

[29] Często krytycy łączą w. 7, mający tylko jeden stych, z w. 3b lub 9c. Zob. S. Łach. *Ps 29. Objawienie się Jahwe wśród burzy*. MPWB III. Lublin 1979 s. 8 przyp. 4.

cztery razy we wstępie i zakończeniu i dziesięć razy w części centralnej. Oto przekład Ps 29 oparty na strukturze koncentrycznej[30]:

1. Oddajcie Jahwe, synowie boscy,
oddajcie Jahwe chwałę i moc,
2. oddajcie Jahwe chwałę Jego imienia!
Padnijcie przed Jahwe w blasku sanktuarium!
3. Głos Jahwe ponad wodami,
Bóg Chwały zagrzmiał,
Jahwe nad wielkimi wodami!
4. Głos Jahwe pełen potęgi.
Głos Jahwe pełen blasku.
5. Głos Jahwe łamie cedry,
Jahwe łamie cedry Libanu
6. i sprawia, że Liban skacze niby cielę,
a Syrion niby młody bawół!
7. Głos Jahwe krzesze płomienie ognia,
8. głos Jahwe wstrząsa pustynią,
Jahwe wstrząsa pustynią Kadesz!
9. Głos Jahwe wyrywa dęby
i pustoszy lasy!
a w świątyni Jego wszystko woła: Chwała!
10. Jahwe zasiadł ponad Otchłanią
i będzie zasiadał Jahwe Król ponad wiekami.
11. Jahwe udzieli mocy swemu ludowi,
Jahwe obdarzy lud swój pokojem!

Wersety 1-2 i 9c-11 są powiązane wyraźną inkluzją. Terminy wspólne obu częściom to *kābōd* - "chwała" i *ᶜōz* - "potęga". Nadto spotykamy wyrażenia synonimiczne: *ntn//jhb* - "dać" oraz *qōdēš//hekal* -"świątynia". Chodzi tu bardziej o świątynię niebiańską niż ziemską, skoro obecni są w niej "synowie boży" (w. 1). Temu określeniu odmitologizowanych istot nadziemskich odpowiada w w. 9c zaimek *kūllo* - "każdy z nich". Obie części inkluzji mówią zatem o liturgii kosmicznej.

Innego rodzaju paralelizm zachodzi pomiędzy zwrotem *jhb ᶜōz* (w. 1) a *ntn ᶜōz* (w. 11). Na aklamację niebian "oddających chwałę i potęgę" Jahwe odpowiada On w zakończeniu Psalmu, "udzielając potęgi" swemu ludowi. W tym przeciwstawieniu dwu światów wyraża się zapewne pradawne przekonanie o udziale "synów boskich" w rządach nad narodami i w utrzymaniu ładu kosmicznego[31].

Osnowa Psalmu stanowi samodzielną jednostkę literacką, w której siedmiokrotnie powraca termin *qōl Jahwe*, użyty jako anafora: kolejne wersety rozpoczynają się od ewokacji "głosu Jahwe", podczas gdy podmiotem drugiego stychu jest zwykle sam Jahwe. Ta rzadka figura stylistyczna określa miejsce teofanii. Bóg objawia się w scenerii burzy z piorunami, którą starożytność uważała za głos boski[32].

---

[30] Zob. G i r a r d, jw. s. 234.

[31] Zob. zwłaszcza Pwt 32, 8. Na ten temat pisze J. L. C u n c h i l l o s. *Cuando los angeles eran dioses.* Salamanca 1976.

[32] Zob. E. B e a c a m p, J. P. R e l l e s. *Israelr guarda il suo Dio.* Milano 1966 s. 88 n.

Mimo niejednolitej struktury można osnowę Psalmu podzielić na dwie części. Wiersze 3-4 zawierają ogólną charakterystykę "głosu Jahwe", który zaznacza się majestatem, dostojeństwem[33]. Wiersze 5-9c, oparte na symetrii koncentrycznej, ukazują konkretne przejawy mocy Bożego głosu: łamie on najpotężniejsze cedry i powala lasy dębowe (w. 5 i 8), wprawia w drżenie góry i pustynię (6 i 9), wreszcie "krzesze płomienie ogniste" (w. 7).

Burza, która przebiega z północy na południe Kanaanu, ogarnia całą jego powierzchnię, od najwyższych gór po rozległą pustynię. Jeśli włączymy tu opis nawałnicy szalejącej nad morzem (w. 3-4), to otrzymamy całościowy obraz władzy Jahwe nad przyrodą. Zauważymy przy tym, że ww. 3. 5. 8 zbudowane są na tej samej zasadzie paralelizmu klimaktycznego: wody - wody wielkie; cedry Libanu; pustynia - pustynia Kadesz. Zwykle tłumaczy się te trzy nazwy czysto geograficznie: Morze Śródziemne, góry Libanu na północnych krańcach Kanaanu oraz pustynia stanowiąca jego granicę południową.

W zamierzeniu psalmisty mają one jednak również znaczenie symboliczne, które wyraża się w reakcji na "głos Pański". Każda z tych nazw przypomina jakiś czyn Jahwe: stworzenie świata z pierwotnego chaosu (Rdz 1, 2); świątynię Salomona (1 Krl 5, 20) oraz dar Prawa na Synaju (Wj 19, 1). Potwierdzeniem tego spostrzeżenia może być zakończenie Psalmu, gdzie znajdujemy echo tych trzech zbawczych dzieł Boga: świątynia (w. 9c), wody Potopu (w. 10) i lud obdarowany "mocą" Prawa (w. 11)[34]. Taka jest w każdym razie wykładnia tych wierszy w późniejszym judaizmie[35].

Pierwotna myśl całego Ps 29 wyraża ideę królewskiej władzy Jahwe nad całym kosmosem, zarówno w świecie istot niebieskich (wstęp i zakończenie), jak i na morzu oraz na lądzie, które poddają się z bojaźnią Jego potężnemu słowu[36]. Wbrew opiniom dawniejszych badaczy (O. Eissfeldt, G. von Rad) trzeba przyjąć, że pojęcie Jahwe jako Króla istniało w Izraelu w czasach przedmonarchicznych[37]. Świadczą o tym nie tylko takie teksty, jak Lb 23, 21 czy Pwt 33, 5. Izraelici zetknęli się w Kanaanie z królewską tytulaturą najwyższego boga Ela. O przeniesieniu tego tytułu na Jahwe w epoce sędziów świadczy używanie imion teoforycznych z elementem *melek*[38] oraz tak archaiczne psalmy, jak Ps 24, 7-10 czy Ps 68. Zwłaszcza ten drugi,

---

[33] Inkluzja w. 2b i 4b: "b^{e}hādrat" - "b^{e}hādār".

[34] Zob. A u f f r e t, jw.

[35] Por. targum Ps 29, 10 n.: "Pan w pokoleniu potopu zasiadł na stolicy sądu [...], Pan Prawo dał ludowi swemu".

[36] Zob. G i r a r d, jw. s. 235-238.

[37] Por. L. S t a c h o w i a k. *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*. W: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*. Pod red. S. Łacha, M. Filipiaka. Lublin 1976 s. 11-16.

[38] Przykłady podaje K. S e y b o l d. *melek*. TWAT IV 948 n.

związany z liturgią jesiennego Święta Zbiorów[39], nasuwa przypuszczenie, że to rolnicze święto Kananejczyków przejęte przez Izraela mogło dać okazję do adaptacji myśli o królewskiej władzy bóstwa nad przyrodą. O ile El dominował nad dworem niebian (*b^{e}nē 'ēlim*), o tyle Baal zdobył sobie władzę nad ziemią jako dawca deszczu.

Obydwie te myśli znalazły odbicie w Ps 29. Wiersze 1 i 10 ukazują absolutną władzę nad mocami nadziemskimi (zdetronizowane bóstwa i otchłań wód górnych), natomiast ww. 3-9b wykorzystują mityczną ideę bóstwa władającego przyrodą[40].

Dokładniejsza analiza słownictwa Ps 29 pozwoli lepiej ocenić problem adaptacji myśli kananejskiej przez Izraela. Nie wydają się zbytnio przesadzone słowa M. Dahooda: "Wirtualnie każde słowo tego psalmu ma swój odpowiednik w starych tekstach kananejskich"[41]. Zaledwie kilka wyrażeń można uznać za typowo izraelskie[42].

Synowie "boscy" będący podmiotem inwokacji wstępnej (w. 1a) to według mitologii kananejskiej członkowie panteonu, którego głową był El. Spotykamy ich często w tekstach ugaryckich i kananejskich[43]. Izraelici przejęli wraz z językiem Kanaanu pojęcia religijne mieszkańców kraju, oczyszczając je tylko ze śladów politeizmu[44]. Dopiero w późnych przeróbkach naszego Psalmu (Ps 96, 7 i 1 Krn 16, 28) czytamy "rodziny narodów" zamiast "synowie bogów".

Kluczowe pojęcie Ps 29 *kābōd* ("chwała") jest typowo izraelskie, ale w mitach z Ugarit występuje często czasownik *kbd* - "oddać cześć" w połączeniu z *tšthwj* - "upaść na twarz" wobec bóstwa, a zatem w kontekście podobnym do naszego[45]. Natomiast drugi człon *hendiadys*, *kābōd wā^{c}ōz* ma w ugaryckim znaczenie identyczne z hebrajskim. Moc (^{c}*ōz*) jest atrybutem bogów[46], którego mogą oni użyczać ludziom[47]. Wezwanie do "synów boskich", by oddali Jahwe "chwałę i moc", może więc w tym wypadku wyrażać żądanie uznania Jahwe za jedynego Boga, który sam udziela swej mocy wybranemu ludowi[48].

---

39 Por. J. G r a y. *A Cantata of the Autumn Festival: Psalm LXVIII.* JSS 22:1977 s. 2-26.

40 Por. S e y b o l d, jw. 947 n.

41 *Psalms I* s. 175.

42 Pensham (*Psalm 29 and Ugarit* s. 88-93) zalicza do nich pojęcie "kābōd", zdania nominalne w. 4 oraz w. 11.

43 Zob. *Ras Shamra Parallels.* Red. S. Rummel. Roma 1981 s. 431-449.

44 Por. Ps 89, 7; Rdz 6, 2-4; Pwt 32, 8. 43.

45 KTU 1. 1 III 5; 3 VI 20; 4 IV 25 n.; 4 VIII 28 n.; 6 I 10; 17 V 20. 30.

46 KTU 1. 6 VI 17: "mt ^{c}z b^{c}l ^{c}z" "Mot jest silny, [ale i] Baal silny".

47 KTU 5. 9. 3 n.: "niech cię bogowie strzegą, darzą pokojem i mocą".

48 Zob. J. L. C u n c h i l l o s. *Estudio del Salmo 29.* Valencia 1976 s. 50 n.

Rzecznicy kananejskiego pochodzenia Ps 29 zwracają uwagę, że inwitatorium hymnu zwraca się do rady Ela, do której nie należy Baal. Ps 29 miałby zatem pierwotnie wyrażać myśl obecną w micie: Baal domaga się homagium od synów Ela i uznania swej władzy królewskiej[49]. Taki mógł być pierwotny wydźwięk utworu, który jednak w liturgii Izraela zyskał zupełnie nowe znaczenie. Śpiewany w Święto Zbiorów wyraża teraz wyższość Jahwe nad Baalem i całym dworem niebiańskim[50].

Zwrot *kābōd šemō* tłumaczy się zwykle "chwała Jego imienia". Występuje on jeszcze w dwu tekstach paralelnych (Ps 96, 7 i 1 Krn 16, 29), które dodają wyjaśnienie: "przynieście ofiary i wejdźcie na Jego dziedzińce" lub "przed Jego oblicze". Jasny jest kultowy kontekst obydwu relektur Ps 29. Natomiast zagadkowe pozostaje pierwotne znaczenie tego zwrotu[51].

Ostatnia fraza inwitatorium (w. 2b) winna być rozpatrywana łącznie z w. 9c, będąc jego ścisłym odpowiednikiem w pierwotnej strukturze utworu. Wówczas zwrot *hadrat qōdeš* trzeba uznać za synonim świątyni (*hēkal*) i tłumaczyć: "blask sanktuarium", jak to czyni już Septuaginta[52].

Widzimy zatem, że wstępne wersety Ps 29 wzywają "synów bożych", by oddali swą moc Jahwe, by uznali Jego chwałę i upadli przed Nim na twarze w niebieskiej świątyni. Paralelizm progresywny ww. 1-2 przygotowuje przejście do osnowy hymnu, której tematem będzie teofania Jahwe w burzy. Kluczowe pojęcie tego fragmentu, *qol JHWH*, jest świadomym nawiązaniem do słownictwa teofanii Baala, który w mitologii ugaryckiej objawił swą życiodajną moc głosem piorunów (*ql b^{c}l*)[53].

Natomiast tytuł "Bóg Chwały" (*'ēl hakkābōd* w. 3b) stanowi wyłączną własność Jahwe. Podobnie jak "Król Chwały" w Ps 24, 7-10 oznacza królewską godność Boga Izraela w stosunku do panteonu kananejskiego. Jego to głosem, a nie Baala-Hadada, są gromy piorunów bijących z nieba. Użyty tutaj czasownik *r^{c}m Hi* znaczy "zagrzmiał" i jest odpowiednikiem "głosu Jahwe" także w podobnym kontekście teofanijnym 2 Sm 22, 14 = Ps 18, 14. Brak dotychczas paraleli ugaryckiej do tego określenia "Bożego głosu"[54]. To samo dotyczy zdania nominalnego w. 4: ani *kḥ*, ani *hdr* nie pojawiają się w tekstach z Ugarit, natomiast oba te pojęcia stanowią w Ps 29 odpowiedni-

---

[49] KTU 1. 2 I-IV: Baal i Jam.

[50] Szerzej zob. C u n c h i l l o s, jw. s. 47-50.

[51] W Ugarit Asztarte nazywa się "šm b^{c}l", podobnie jak w fenickiej inskrypcji Eszmunezera. H. C a z e l l e s (VT 7:1957 s. 428) tłumaczy ten epitet: "należąca do Baala" (od rdzenia "wšm"). Analogicznie Ps 29, 2 należałoby oddać zwrotem: "oddajcie Jahwe należną Mu chwałę".

[52] Przekład Wulgaty oparty jest na późnej interpretacji zwrotu w 2 Krn 20, 21; zob. A. C a q u o t. *In splendoribus sanctorum*. "Syria" 33:1956 s. 36-41. Zbija on propozycję F. M. Crossa (*Notes on a Canaanite Psalm*), by "hdrt" tłumaczyć jako "teofania".

[53] Zob. J. L. C u n c h i l l o s. *qol YHWH en el AT*, apendyks w: *Estudio del Salmo 29* s. 201-256.

[54] M. Dahood (*Ugaritic-Hebrew Philology*. Rome 1965 s. 72) porównuje czasownik "r^{c}m" w Ps 29, 3 z imionami własnymi "jrǵm il", "jrǵm b'l".

ki znaczeniowe hebrajskiego *kābōd* - "chwała". I tutaj zatem nie da się wykazać literackiej zależności Psalmu od tekstów kananejskich.

Dalsza część osnowy Psalmu przedstawia teofanię Jahwe w scenerii trzęsienia ziemi, które porusza całą przyrodę. Występują tu nazwy geograficzne częściej spotykane w starożytnej literaturze bliskowschodniej. Zestawienie Libanu i Syrionu znamy również z Ugarit (KTU 1, 4 VI 18 n.). O ile jednak Liban zachował swą nazwę do dziś, o tyle Syrion może oznaczać pasmo Antylibanu bądź też Hermonu. Tę drugą identyfikację potwierdza glosa w Pwt 3, 9 ("Sydończycy nazywają Hermon Syrionem"), a także teksty klinowe z Boghazköy, gdzie na świadków układu wzywa się góry Libanu i "Šarijana"[55].

Wspomnienie Libanu w Ps 29, 5 n. kazało niektórym komentatorom widzieć w w. 8 (*mdbr qdš*) syryjskie Kadesz nad Orontesem[56]. Powołują się oni na zwrot *mdbr qdš* w KTU 1. 23. 65; tam jednak chodzi o tekst mitologiczny, bez żadnego odniesienia do geografii Kanaanu. Autor Psalmu czyni raczej aluzję do biblijnego Kadesz Barnea, by powiązać teofanię w burzy ze zbawczą obecnością Jahwe na pustyni synajskiej[57]. Przekłady starożytne potwierdzają taką właśnie interpretację wiersza 8[58]. Wówczas mielibyśmy w Psalmie obrazy burzy przychodzącej od Morza Śródziemnego (w. 3), a następnie przetaczającej się z północy (Liban) na południe Kanaanu.

Piękne porównanie gór do skaczących zwierząt (w. 6) zawiera zarówno strukturalne, jak i semantyczne podobieństwo z tekstami ugaryckimi[59]. M. Dahood, powołując się tu na mitologiczny opis walki Baala z "Żarłocznymi", dowodzi literackiego pokrewieństwa Ps 29 z poezją Kanaanu[60]. Trzeba jednak zauważyć, że przytoczony przezeń fragment mitu zawiera całkiem inny obraz niż omawiany Psalm. Co więcej - obraz Libanu skaczącego jak cielec (*k^{e}mō-^{c}egel*) nasuwa raczej myśl o świadomej polemice z kultem Baala, którego mit ugarycki także porównuje do cielca[61]. Kiedy Jeroboam wprowadził kult cielca w Betel i przeniósł obchody Święta Namiotów na połowę ósmego miesiąca (1 Krl 12, 28-33), nawiązał zapewne do istniejącego tam wcześniej kultu boga deszczu, różnego od jebuzyckiego kultu Ela[62].

---

55 Również "r^{c}m" w Ps 29, 3 z imionami własnymi "jrǵm b^{c}l"

56 Tak już Ginsberg (*A Phoenician Hymn* s. 473) , a za nim Dahood (*Psalms I* s. 178).

57 H. C a z e l l e s. *Une relecture du Ps 29?* W: *A la rencontre de Dieu*. Fs. A. Gelin. Le Puy 1961 s. 124.

58 Targum ma: "pustynia Reqem", co w literaturze ówczesnej odnosi się do Kadesz Barnea bądź okolic Petry.

59 *Ras Shamra Parallels I*. Red. L. Fisher. Rome 1972 s. 229.

60 KTU 1. 12 I 31 n.: "mają rogi jak byki i karki jak bawoły".

61 KTU 1. 12 II 55; 5 V 4. 18 n.

62 Zob. H. R i n g g r e n. *^{e}egel*. TWAT V 1060; G. H e n t s c h e l. *1-2 Könige*. Leipzig 1985 s. 84 n.

Dalsze podobieństwo z tabliczkami ugaryckimi widzi Dahood w zestawieniu "młodego bawołu" (*ben-r^{e}'ēmim* w. 6b) z "łaniami" (*'ajjālot* w. 9a). Te same "słowa paralelne" znajduje on w KTU[63]. I to podobieństwo jest pozorne. W Ps 29 w. 6 jest zbyt odległy od w. 9, by mówić o paralelizmie. Natomiast w w. 9 zamiast *'ajjālot* -"łanie" należy czytać *'elot* - "dęby", ze względu na synonim *j^{ec}arot* - "lasy"[64]. Ta propozycja poprawki, wysunięta jeszcze w XVII w. przez bpa R. Lowtha[65], przyjęła się powszechnie. Zgodnie z nią tłumaczy się dziś rzadki czasownik *ḥśp*, podobnie jak ugarycki *ḫsp* - "wylewać (wodę)"[66] bądź też - na wzór fenickiej inskrypcji Achirama - "pustoszyć"[67].

Kontekstowi Psalmu bardziej zdaje się odpowiadać to drugie znaczenie, jeśli uznamy czasownik *j^{e}ḥolel* w tym samym w. 9a jako formę intensywną słowa *ḫjl*[68]. Natomiast forma *jaḥil* w wierszu poprzednim (8ab) wyjaśnia się w świetle czasownika *rqd* - "tańczyć" (w. 6). Obydwa te czasowniki, użyte tu synonimicznie, występują w tekstach ugaryckich w znaczeniu tańca rytualnego[69]. Takie tańce podczas Święta Zbiorów wspomina wyraźnie opowiadanie Sdz 21, 19-23. Według Wj 32, 5 właśnie w dniu tego święta (*ḥag*) Aaron zarządził kultyczne tańce wokół posągu złotego cielca[70]. Język ugarycki pozwala rozróżnić między rdzeniem *ḥwl* - "tańczyć" a *ḫjl/ḫlj* - "cierpieć bóle (porodu)".

Dzięki temu rozróżnieniu łatwiej z kolei odtworzyć sens wiersza 7, który brzmi w tekście masoreckim: *qol JHWH ḥōṣēb lahabot 'ēš*. Jest to jedyny werset w całym Psalmie nie mający paralelnego stychu. Stąd próbowano go przenieść w inne miejsce[71]. Ponadto czasownik *ḥāṣab* - "ciosać, łupać (kamienie)" nie pasuje do obrazu "płomieni ognia". J. Jeremias[72] sądzi, że taka logiczna niespójność świadczy o wypadnięciu paralelnego stychu. I znów znajomość ugaryckiego pozwala wyodrębnić dwa rdzenie słowne: *ḫṣb* - "ciosać, zabijać" oraz *ḥṣb* - "wytrysnąć".

---

63 *Ras Shamra Parallels II*. Red. L. Fisher. Rome 1975 s. 29 n.

64 W hebrajskim jest to jedyny przykład fem. plur., ale w ugaryckim istnieje forma "^{f}rt". Por. H. Strauss. *Zur Auslegung von Ps 29 auf dem Hintergrund seiner kanaanäischen Bezüge*. ZAW 82:1970 s. 96. Nieuzasadniona jest poprawka B. Margulisa. *The Canaanite Origin of Psalm 29 reconsidered*. Rib 51:1970 s. 340, który widzi w w. 9a nazwę geograficzną Eilat, jako dalszą aluzję do Wyjścia.

65 *De Sacra Poesi Hebraeorum*. Oxonii 1753, cyt. za Ravasi. *Il Libro dei Salmi I*. Bologna 1981 s. 541.

66 Tak Cazelles (jw.). Zob. Iz 30, 14; Ag 2, 16.

67 KAI 2, 3. Tak za Albrightem (JAOS 67 s. 156) wielu współczesnych.

68 Tak J. Scharbert. *Das Schmerz im AT*. Bonn 1955 s. 21-26.

69 Zob. J. Aistleitner. *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*. Berlin 1967 n. 1026. Inskrypcja znaleziona w pobliżu Bejrutu wymienia Baala-Marqod, "pana tańca". Por. KTU 1. 108. 5, gdzie Baal śpiewa i gra na lirze "pośród tańczących" ("bmrqdm").

70 Zob. Eising. *ḥul*. TWAT II 799 n.

71 Zob. przyp. 29.

72 *Theophanie*. Neukirchen 1965. WMANT 10 30 Anm. 6.

J. L. Cunchillos[73] wykazał istnienie tego drugiego rdzenia przynajmniej u Iz 51, 1b-2a, który to tekst tłumaczy następująco:

> Patrzcie na skałę, z której wytrysnęliście (*hussabtem*),
> i na źródło, z któregoście wypłynęli (*nuqqartem*).
> Patrzcie na Abrahama, waszego ojca,
> I na Sarę, która was zrodziła (*t holelkem*).

Zważywszy na powiązanie czasowników *ḥṣb* i *ḥwl* także w Ps 29, 7-9, można i tu przyjąć podstawowe znaczenie, któremu odpowiada dobrze teofanijny kontekst hymnu: głos Jahwe wyraża się w piorunach, które uderzając w ziemię, wyzwalają strumienie wody. Ilustracją tego tekstu jest znaleziona w Ugarit stela Baala z błyskawicą[74]. Charakter bóstwa płodności i wegetacji podkreślają symbole roślinne, a zwłaszcza oszczep - piorun wbity w ziemię. Psalmista mógł przenieść na Jahwe ten obraz popularny w micie Baala, jednak bez przypisywania Bogu Izraela funkcji bóstwa wegetacji.

Rozważając kananejskie tło Ps 29, staraliśmy się zwrócić uwagę na jego powiązanie z liturgią Święta Namiotów. Izrael przejął od Kananejczyków święto dziękczynienia za plony klepiska i tłoczni, związane z modlitwą o deszcze na rok przyszły. Liczne teksty biblijne świadczą o znajomości tych obrzędów w Izraelu[75].

Analiza filologiczna i teologiczna Psalmu nie potwierdza jednak hipotezy o jego kananejskim oryginale. Raczej trzeba uznać polemiczny charakter tego hymnu wobec kultu Baala powszechnego w Izraelu. Chociaż temat burzy jest obecny w całym Ps 29, nie ma w nim mowy o deszczu dającym płodność ziemi. Tej funkcji kananejskiego bóstwa wegetacji Izraelici nie mogli przenieść na Boga Przymierza. Polemista podkreśla tu - podobnie jak autor Ps 68 czy Sdz 5 - raczej niszczącą moc burzy, w której Jahwe objawia swą władzę nad przyrodą. Osnowa psalmu (ww. 3-9b) pochodzi z terenów północnych, gdyż w Jerozolimie kult Baala był nieznany[76]. Autor hymnu posłużył się obrazami epifanii Baala, jakich przykłady znamy z Ugarit.

Pierwszą reinterpretację Ps 29 stanowi jego włączenie w kult jerozolimski. Wówczas dodano wstęp i zakończenie (ww. 1-2 i 9c-11), związane z tradycją jebuzyckiego sanktuarium Ela. W świątyni jerozolimskiej Ps 29 otrzyma kolejno interpretację historyczną i eschatologiczną (por. Za 9-14).

---

[73] *Estudio del Salmo 29* s. 88-98.

[74] Por. A. Vanel. *L'iconographie du dieu de l'orage*. Paris 1965 s. 110.

[75] Ostatnio zwrócono uwagę na zwrot "qdš ᶜasārāh labbaᶜl" - "Uświęcić zgromadzenie dla Baala" w 2 Krl 10, 20. Jego odpowiednik miał stanowić ugarycki tekst rytualny KTU 1. 161. 30 "tqd(š) ᶜsr". Zob A. Kuyt, J. W. Wesselius. *A Ugaritic Parallel for the Feast for Baal in Kings 10, 18-25*. VT 35:1985 s. 109-111. Zob. jednak P. Xella. *I testi rituali di Ugarit I*. Roma 1981 s. 281 n.

[76] Zob. F. Stolz. *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*. Berlin 1970 s. 152-157. BZAW 118.

LE MILIEU CANANÉEN DU PSAUME 29

Sommaire

L'article presente une tentative de lier le Ps 29 avec la liturgie de la fete des Tentes. Israel a emprunté cette liturgie annuelle chez les originaires de Canaan, que avaient celebré an automne la terminaison des recoltes. L'analyse philologique et théologique du Ps 29 n'a pourtant confirmé l'hypothèse de son original cananéen. Plutôt c'était polémique contre le culte de Baal. Le theme de l'orage étant present dans le Ps 29, il ne dit rien de la pluie fécondante. Cette fonction du dieu de la vegétation on ne pouvait pas transferer sur le Dieu d'Israel. Le psalmiste a souligné ici plutôt la force déstructrice de l'orage, dans laquelle Yahwé manifeste son pouvoir sur la nature. La trame du Ps 29, 3-9b est originaire du territoire nord, parce que a Jérusalem le cult de Baal était absent.