

MACIEJ MÜNNICH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

*Moje posłanie jest między zmarłymi,
... o których już nie pamiętasz,
którzy wypadli z Twojej ręki (Ps 88,6).*

ŚWIAT UMARŁYCH W WYOBRAŻENIACH BIBLIJNYCH ŚRODOWISK MĄDROŚCIOWYCH

1. Gdy mowa jest o świecie umarłych w Biblii, teologowie zwykle podkreślają wszechwładzę Jahwe. Nawet po śmierci człowieka Bóg Izraela panuje nad zmarłymi, wszak jest On Panem całego świata – zarówno żywych, jak i umarłych. Na poparcie takiej tezy możemy bez trudu znaleźć wiele cytatów biblijnych. Wszak *Szeol dla Niego jest nagi i Abaddon jest bez zasłony* (Hi 26,6 por. Prz 15,11), a psalmista woła: *jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę* (Ps 139,8). Co więcej, Jahwe mówiąc o swych przeciwnikach zapewnia proroka Amosa: *gdyby udali się do Szeolu, stamtąd ręka moja ich weźmie* (Am 9,2). Zatem Jahwe nie tylko jest w świecie umarłych, ale także kraina ta nie ma dla Niego tajemnic, a zmarli podlegają Jego władzy. Pierwsza rysa na takim obrazie pojawia się, gdy komentatorzy przyglądają się psalmom określanym jako indywidualne lamentacje. Otóż pojawia się w nich stwierdzenie, że zmarli po śmierci w żaden sposób nie czczą Jahwe, ani nawet o Nim nie pamiętają. Psalmista chcąc sprowokować Jahwe do interwencji i ocalenia od śmierci twierdzi: *nikt po śmierci nie wspomni o Tobie; któż Cię wychwala w Szeolu?* (Ps 6,6). Podobnie stara się przekonać do pomocy Jahwe inny psalmista: *Jaki będzie pożytek z krwi mojej, z mojego zejścia do grobu? Czyż proch Cię będzie wysławiał albo rozgłaszał Twą wierność?* (Ps 30,10). Przecież dla starożytnego Izraela oczywiste jest, że *To nie umarli chwalą Pana, nikt z tych, którzy zstępują do Szeolu*¹ (Ps 115,17; por. Ba 2,17). Izajasz idzie o krok dalej i mówi już nie o zmarłych, lecz o uosobionym Szeolu i Śmierci: *Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wychwala Ciebie; nie ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują* (Iz 38,18). Zatem to już nie tylko sami zmarli nie uczestniczą w kulcie Jahwe, ale jedna trzecia całego świata, który w bliskowschodnich wyobrażeniach dzielił się na niebo, ziemię i świat podziemny. Zwykle bardziej tradycyjnie nastawieni autorzy

¹ Dosł. *żaden ze zstępujących w ciszę* (רִיקָה).

podkreślają, że w przytoczonych wyżej przykładach mowa jest nie o Jahwe i jego panowaniu – bądź braku tegoż – w podziemiu, lecz o braku czci ze strony zmarłych. Zatem wg nich Jahwe panuje nad umarłymi, choć ci Go nie czczą. Dosadnie ujął to w swym klasycznym opracowaniu Gerhard von Rad: ...*obszar władzy Jahwe nie kończy się bynajmniej na granicy świata zmarłych, jednak zmarli pozostawali z dala od kultu, poza obszarem, na którym rozwijał się kult. I na tym właśnie polegała ich śmierć*².

2.1 Można by było na takim stwierdzeniu poprzestać, gdyby w Biblii nie istniał Psalm 88 i Księga Hioba. W tych z kolei źródłach znaleźć można dalej idące stwierdzenia dotyczące panowania Jahwe nad umarłymi. Początkowo wydawać się może, że Psalm 88 zawiera podobne prowokowanie Jahwe do udzielenia pomocy zagrożonemu psalmiście, jak powyżej cytowane fragmenty biblijne: *Czy dla cieniów czynisz cuda? Czy zmarli wstaną i będą Cię sławić? Czy to w grobie się opowiada o Twojej łasce, a w Szeolu o Twojej wierności? Czy Twoje cuda ukazują się w ciemnościach, a sprawiedliwość Twoja w ziemi zapomnienia?* (Ps 88,11-13). Oczywiście są to pytania retoryczne i odpowiedź jest z góry wiadoma – na każde należy dać odpowiedź „nie”. W innym bowiem przypadku Jahwe nie musiałby interweniować, by uratować życie psalmisty. Należy jednak zauważyć, że nie wszystkie pytania dotyczą zmarłych. Część z nich odnosi się do samego Jahwe i jego mocy. Wszak cuda Boga Izraela nie ukazują się³ w ciemnościach krainy śmierci, a Jego sprawiedliwość nie sięga do ziemi zapomnienia. Jeszcze mocniej psalmista wypowiada się w wersie 6: *Moje posłanie jest między zmarłymi, tak jak zabitych, którzy leżą w grobie, o których już nie pamiętasz, którzy wypadli z Twojej ręki*⁴. Uderza zestawienie tego wersu z Am 9,2. Tam ręka Jahwe może dosięgnąć w Szeolu uciekających przeciwników, tutaj mieszkańcy krainy śmierci wypadli z ręki Jahwe. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wyrażenie „ręka Jahwe” oznacza władanie, panowanie. Tę sprzeczność próbował rozwiązać na podstawie paraleli ugaryckich M. Dahood, proponując, by w hebr. יָד (ręka) uznać za skróconą formę pochodzącą od יָדָה (miłować, kochać) i stąd proponował tłumaczenie mówiące o odcięciu Joba od miłości Jahwe. Taka koniunktura nie znalazła jednak uznania jako nazbyt daleko idąca i poza Dahoodem nikt jej nie przyjmował. Zatem w Ps 88,6 zmarli znajdują się poza „ręką”, czyli poza sferą panowania Jahwe! Bóg Izraela zresztą w ogóle o nich nie pamięta, zmarli Go nie interesują. Sytuacja taka przywodzi na myśl podział sfer wpływów w panteonach religii politeistycznych. Uraniczni bogowie nie mieszają się do spraw bóstw chtonicznych, zresztą nawet gdyby chcieli – nie mogą, bowiem świat umarłych rządzi się swymi własnymi prawami. Dobrym

² G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1974, s. 305.

³ Dosł. *czyż znane są* (הֵי יָדָה).

⁴ Dosł. *Opuszczony wśród umarłych, leżący w grobie jak pobici, o których już nie pamiętasz, którzy zostali odcięci od Twojej ręki*. Problematyczne jest tłumaczenie wyrazu פָּרַץ, który najczęściej oddaje się przez „uwolniony, opuszczony”. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje kilka możliwych koniunktur. *Biblia Tysiąclecia* (dalej: BT) i *Biblia Poznańska* (dalej: BP) mówią tu o posłaniu psalmisty, które jest między zmarłymi. Wynika to najpewniej z przyjęcia za podstawę wyrazu פָּרַץ występującego także w Ez 27,20. Oznacza on tam siedzisko na zwierzęciu z rozłożonej płachty materiału, coś w rodzaju czapraka, czy też derki pod siodło. Szerzej zob. P. Grelot, HOFŠĪ (Ps LXXXVIII:6), *Vetus Testamentum* 14 (1964), s. 256-263; M.E. Tate, *Psalms 51-100*, (Word Biblical Commentary 20), electronic edition, Dallas 1990, 88:1-19 Notes.

przykładem takiej sytuacji jest mit o zejściu Inanny/Isztar do podziemia, gdzie ta wielka bogini zostaje poddana prawom krainy umarłych, a następnie uśmiercona. Oczywiście tak jaskrawego obrazu w Biblii nie znajdziemy, ale wydaje się, że Ps 88,6 oddaje nieco podobny sposób myślenia.

2.2 Zbliżone wyobrażenia dotyczące świata znaleźć także można w Hi 7,21. Hiob skargąc się wypowiada następujące słowa: *Czemu to grzechu nie zgładzisz? Nie zmażesz mej nieprawości? Wkrótce położę się w ziemi, nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał.* Początek wydaje się być zbliżony do wyżej przedstawianych fragmentów biblijnych. Oto cierpiący autor chce zachęcić Jahwe do interwencji w swej sprawie („zgładzenie grzechu”, „zmażanie nieprawości”), bowiem czuje niebezpieczną bliskość śmierci (*wkrótce położę się w ziemi*). Jednak uzasadnienie jest tym razem zupełnie inne. Oto poprzednio autorzy biblijni na swój sposób szantażowali Boga, mówiąc, że ocalenie ich to także interes Jahwe, bo tylko jako żywi mogą Go wychwalać i czcić. Natomiast Hiob nie wspomina ani słowem o kulcie, lecz mówi wprost – po śmierci wypadnę ze sfery panowania Jahwe. Bóg nie będzie w stanie mnie znaleźć, nawet jeśli będzie mnie szukał. Zatem świat umarłych nie podlega kontroli Boga Izraela! Jego władza nie sięga poza grób! W takiej sytuacji aż ciśnie się na usta pytanie: kto zatem panuje w świecie umarłych? Niestety wers 21 jest ostatnim w siódmym rozdziale Księgi Hioba i pozostawia nas bez odpowiedzi.

3.1.a Nie ulega wątpliwości, że w przypadku Ps 88 i Hi 7 mamy do czynienia z odmienną od tradycyjnej koncepcją świata umarłych. Należy więc się zastanowić kiedy i w jakich środowiskach powstała taka właśnie koncepcja. Jako pierwszym zajmujemy się Hi 7. Rozdział ten jest fragmentem odpowiedzi Hioba na mowę Elifaza w pierwszym z trzech cykli mów. Przyjaciół Hioba reprezentuje tradycyjne, wspólne dla całego starożytnego Bliskiego Wschodu, spojrzenie na problem cierpienia. Elifaz mówi: ...*złoczyńca, który sieje nieprawość, zbiera z niej plon. Od gniewu Boga on ginie, upada od gniewu Jego oburzenia* (Hi 4,8-9). Zatem cierpienie Hioba jest efektem jego grzechu. Zresztą Elifaz podkreśla: *Czyż u Boga jest człowiek niewinny?* (Hi 7,17a). Z takiej sytuacji jest tylko jedno wyjście – uznać swą winę i błagać Boga/bóstwo o miłosierdzie. Dlatego Elifaz radzi: ... *ja bym się zwrócił do Boga* (Hi 7,8a). Ten sposób postrzegania przyczyn cierpienia jeszcze mocniej zaznacza się w kolejnych mówach Bildada (Hi 8) i Sofara (Hi 11). Hiob jednak w swych odpowiedziach nie idzie za wskazaniem przyjaciół. Kwestionuje pojmowanie cierpienia jako kary za grzech, zresztą z reguły przedstawia siebie jako niewinnego. Nawet w tych miejscach, gdzie swój grzech uznaje, podkreśla bądź nieświadomość, bądź nieuniknioną grzechu: *Zgrzeszyłem. Cóż mogłem zrobić* (Hi 7,20a)⁵. Dlatego też nie przyjmuje do wiadomości, że Bóg może być małostkowy i za takie winy karać cierpieniem. Raczej oczekuje zgładzenia grzechu i jego konsekwencji przez Boga (Hi 7,21a), bo jeśli to nie nastąpi, wówczas czeka go śmierć, która spowoduje wypadnięcie cierpiącego ze sfery panowania Jahwe (Hi 7,21b).

⁵ Należy zaznaczyć, że powyższe tłumaczenie BT idzie za Vg, mimo że TM można oddać przez pytanie, tak jak to robi BP: *Jeślim zgrzeszył, cóż mam teraz robić*. Tak zresztą oddaje to LXX i większość współczesnych tłumaczeń.

EKSKURS: W tym miejscu należy zwrócić uwagę, na inny fragment z *Księgi Hioba* wcześniej już cytowany, mianowicie Hi 26,6. Hiob podkreślając wszechmoc Boga mówi: *Szeol dla Niego jest nagi i Abaddon jest bez zastony*. Nie trudno zauważyć sprzeczność pomiędzy dwoma wypowiedziami cierpiącego bohatera Księgi. Jaki zatem naprawdę jest pogląd Hioba: czy Jahwe panuje w świecie umarłych, czy też nie? Otóż sprzeczność jest jedynie pozorna i wynika bez wątpienia ze skażonego tekstu trzeciego cyklu mów. W pierwszych dwóch cyklach mów zachowana jest kolejność Elifaz – Hiob – Bildad – Hiob – Sofar – Hiob. Natomiast cykl trzeci przedstawia się następująco: Hiob – Bildad – Hiob – Hiob. Już sama kolejność i brak dwóch przyjaciół budzi ostrożność. Mowa Bildada jest przy tym nader krótka (tylko 6 wersów), oraz brak rozdzielenia mów Hioba z rozdziałów 26 i 27. Najistotniejszym jednak argumentem, wskazującym na zachwianie pierwotnej konstrukcji tego cyklu, jest fakt, że przy zachowaniu obecnego układu tekstu Hiob bez żadnego uzasadnienia zmieniałby radykalnie swoje poglądy, co pozostaje jakby niezauważone przez jego przyjaciół. Otóż odpowiadając na mowę Sofara w drugim cyklu, Hiob z żalem i wyrzutem wobec Boga stwierdza, że złym powodzi się za życia lepiej niż dobrym i nawet zgon nie jest zadośćuczynieniem dla sprawiedliwych, a karą dla przewrotnych, bowiem jednaki jest ich los po śmierci (Hi 21,1-34). Podobne stwierdzenia znajdujemy w drugiej części odpowiedzi Hioba po mowie Elifaza z trzeciego cyklu (Jb 24,1-17). Natomiast już w następnych wersach (Hb 24,18-24) Hiob zupełnie zmienia zdanie i twierdzi, że powodzenie złych jest tylko chwilowe i jeszcze tu na ziemi z pewnością spotka ich kara za przewinienia. Taki pogląd był dotychczas charakterystyczny dla przyjaciół Hioba (np. dla Sofara: Hi 20,1-29). Dziwne jest również zachowanie się bohatera *Księgi* po niezwykle krótkiej mowie Bildada, w której przyjaciel atakując Hioba powołuje się na wielkość Boga (Hi 25,1-6). Hiob przedstawiając swój katastrofalny stan z ironią odrzuca tego typu argumenty (Hi 26,1-4), po czym sam roztacza obraz potęgi, mocy i grozy Boga (Hi 26,5-14). Parę wersów dalej Hiob znów nas zaskakuje stanowczością swego twierdzenia na temat pewnej i bezlitosnej zagłady grzeszników, oraz ich potomstwa (Hi 27,8-23). Na podstawie wyżej wymienionych sprzeczności stwierdzono, że doszło do skażenia tekstu i próbowano ustalić dawną, a dziś zniszczoną konstrukcję trzeciego cyklu mów. Wydaje się, iż najtrafniejszą hipotezę przedstawił Sutcliffe⁶: Elifaz (22,1-30) – Hiob (23,1-24,17.25) – Bildad (25,1-6; 26,5-14) – Hiob (26,1-4; 27,1-6.12) – Sofar (27,7-11.13; 24,18-24; 27,14-23). Jedynym wersem, który w takiej rekonstrukcji został – jak się zdaje – błędnie umieszczony jest Jb 27,11, który winien należeć do odpowiedzi Hioba na mowę Bildada, a nie do wywodu

⁶ E.F. Sutcliffe, *Job, w: A Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1953, s. 422, 434-435. Inne hipotezy zob.: Cz. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań-Warszawa 1974, s. 32-33; N.H. Snaith, *The Book of Job*, London 1972, s. 100-103; N.C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, 37-38; J. E. Hartley, *The Book of Job*, (The New International Commentary on the OT), Grand Rapids 1988, 24-26, 36. Nie do przyjęcia są jednak próby układania na nowo całej *Księgi Joba* w oparciu o hipotetyczne zasady poetyki. Zob. skrajna próba odtworzenia „pierwotnej konstrukcji” *Księgi*: M. P. Reddy, *The Book of Job - A Reconstruction*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 90 (1978), s. 67, 78. Mało prawdopodobna jest również teza o zachowaniu się *Księgi* w stanie oryginalnym. Ostatnio na podstawie dość karkołomnych argumentów (np. czterokrotna zmiana podmiotu w Jb 24,17-18, odniesienie Jb 26,6-13 do Bildada itp.) bronił jej D. Wolfers, *The Speech - Cycles in the Book of Job*, Vetus Testamentum 43 (1993), s. 385-402.

Sofara. Czytamy tam bowiem: *Pouczam was o Bożej mocy...* Mówiący zwraca się do swych słuchaczy per „wy”, co jest charakterystyczne dla Hioba (np.: Hi 6,22; 12,2; 16,2). Przyjaciele jego natomiast zwracali się do jednej osoby, używając drugiej osoby liczby pojedynczej (np.: Elifaz Hi 4,2; Bildad Hi 8,2; Sofar Hi 11,3). Ostatnia mowa Hioba mieściłaby się zatem w Hi 29,1-31,40. Wynika stąd, że problematyczny wers Hi 26,6 w rzeczywistości nie należał do mowy Hioba, lecz do trzeciej mowy Bildada. Nie ma zatem żadnej wewnętrznej sprzeczności, ponieważ przyjaciele Hioba reprezentują inny pogląd na panowanie Jahwe w zaświatach, aniżeli tytułowy bohater Księgi.

3.1.b Wrócić jednak należy do pytania o czas i środowisko powstania Hi 7. Rozdział ten należy do poetyckiej, późniejszej fazy redakcyjnej *Księgi Hioba*. Najczęściej przyjmuje się, że poetyckie dialogi zostały dodane do starszej, napisanej prozą opowieści o cierpiącym sprawiedliwym. Opowieść ta krążąca po Kanaanie i Syrii, zapewne zbliżona była w treści do znanych nam mądrościowych utworów mezopotamskich⁷. Przypuszczalnie to Hiob w owej prาดawnej legendzie bronił tezy o wielkości i sprawiedliwości swego Boga, którą to tezę podważali jego przyjaciele. Taki przebieg zdarzeń w najdawniejszym opowiadaniu, będącym zrębem dzisiejszej *Księgi Hioba*, sugeruje absolutna wierność Joba w prologu (jakże różna od jego wątpliwości i przekleństw wygłaszanych w dialogu z przyjaciółmi) oraz surowe potraktowanie towarzyszy Hioba przez Jahwe w epilogu. Innym wyjściem jest założenie, iż w pierwotnym opowiadaniu w ogóle nie było przyjaciół i dialogu, a Jb 2,11-13; 42,7-9 są późniejszymi dodatkami. Brak jednak na to przekonujących dowodów⁸. Kiedy zatem spisano prolog i epilog (oraz, być może, pierwotną część mów)? Na ile jest to dzieło pochodzenia hebrajskiego? Cz. Jakubiec uważa, że całość *Księgi* wyszła spod pióra jednego człowieka w V/IV w., oraz że części spisane prozą są typowym przykładem piśmiennictwa hebrajskiego⁹. Natomiast Pfeiffer podaje, iż część epicka została napisana przed VI w. (tj. przed niewolą babilońską), oraz że charakter hebrajski jest widoczny tylko w powierzchniowej warstwie tekstu (np. określanie bóstwa imieniem Jahwe)¹⁰. Wydaje się, że ten drugi pogląd jest bliższy prawdy, o czym świadczy na przykład zachowywanie przez Joba żałobnej tradycji bliskowschodniej po stracie dzieci (Jb 1,20) – wbrew prawu mojszszowemu (Pwt 14,1; Kpł 19,27-28,21,5). Z kolei przykładem odsuwającym daleko w przeszłość powstanie epickiej części *Księgi Joba* – choć nie koniecznie jej spisanie – jest przedstawienie Sabejczyków i Chaldejczyków jako ludów koczowniczych (Jb 1,15.17), podczas gdy wiemy, iż oba te ludy przeszły na osiadły tryb życia w drugiej połowie XI i początkach X w. Chaldejczycy tworzyli wówczas jeszcze niewielkie państwo w południowej Babilonii,

⁷ M.H. Pope, *Job. Introduction, Translation and Notes*, (The Anchor Bible 15), Garden City 1974, XXXVII.

⁸ Zwolennikiem tej hipotezy jest Snaith, *The Book of Job...*, s. 34-44.

⁹ Cz. Jakubiec, *Księga Hioba...*, s. 28-29. Zachowaną konstrukcję *Księgi*: proza - poezja - proza, za autentyczną uznaje również Y. Hoffmann, *Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), s. 409-410. U obu autorów brak jednak krytyki wewnętrznej, w świetle której widoczne są znaczne rozbieżności w statusie Joba i obrazie świata przedstawionych w części poetyckiej i napisanej prozą.

¹⁰ R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, London 1957, s. 668-670, 675; podobnie G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963, s. 30nn.

a Sabejczycy osiadłszy w południowej Arabii zajmowali się handlem, między innymi z Salomonem (zob. 1Krl 10,1-13). Ponadto sam Job w prologu i epilogu ukazany jest jako półkoczowniczy przywódca, posiadający liczne trzody i niewolników. Przypomina to raczej opisy patriarchów z II tysiąclecia, aniżeli Joba z dialogów z przyjaciółmi, gdzie główny bohater wspomina czasy, gdy był szanowanym i bogatym mieszkańcem miasta (Jb 29,1-25). Na podstawie tych i innych argumentów¹¹ można uważać, iż korzenie epickiego opowiadania o cierpiącym Jobie sięgają najprawdopodobniej jeszcze II tysiąclecia, a podstawowe przesłanie tego opowiadania nosi w sobie wątki wspólne dla wszystkich ludów Bliskiego Wschodu. Kiedy owo opowiadanie zostało spisane? Być może przed niewolą babilońską, a być może dopiero podczas kompilacji z cyklami mów – trudno rozstrzygnąć co jest bardziej prawdopodobne. Należy jednak zauważyć, iż to dawne opowiadanie stało się jedynie *punktem krystalizacji, wokół którego narastają sporne dialogi*¹² i samo ulegało przemianom w toku powstawania dzisiejszej *Księgi Joba*. I tak w początku i zakończeniu Księgi widoczne są ślady redakcji w duchu tradycji kapłańskiej (powstałej po niewoli babilońskiej), a szatan z Jb 1,6-12 jest nader podobny do szatana przedstawionego w Księdze Zachariasza (Zach 3,1n), którą można ściśle datować na lata 520-518¹³. Czy zatem pod koniec VI w. powstała główna część *Księgi Joba*, to jest dialogi między przyjaciółmi a cierpiącym bohaterem, które włączono w miejsce mów w dawnym opowiadaniu, a niejako „przy okazji” dokonano poprawek w tekście dzisiejszego prologu i epilogu? Niektórzy uczeni uważają, iż jest to niemożliwe, bowiem dialogi nie zawierają żadnych wspomnień o niewoli babilońskiej, zatem musiały powstać jeszcze przed rokiem 587/6¹⁴. Jednak mowy Elihu i *Pieśń o mądrości* również nie wspominają o żadnych wydarzeniach historycznych, choć powstały z pewnością już po powrocie z niewoli (o czym niżej). Podobieństwa językowe z *Księgami Jeremiasza, Ezechiela, Zachariasza, Malachiasza*, oraz z *Księgą Przysłów* i częścią *Psałmów* wskazują, iż powstanie dzisiejszych dialogów należy sytuować po 538 r.¹⁵ Język *Księgi*, choć wyjątkowo skomplikowany, jest jeszcze klasycznym językiem hebrajskim, mimo że znaleźć w nim można liczne arameizmy. Taka forma językowa odpowiada dobrze czasom niedługo po powrocie z niewoli babilońskiej. Na tej podstawie koniec wieku VI, lub wiek V jest najbardziej prawdopodobnym okresem powstania trzech cykli mów z *Księgi Joba*¹⁶, choć są też głosy opowiadające się raczej za V/IV w.¹⁷ Odrzucić należy próby datacji powstania

¹¹ G. Fohrer, *Das Buch Hiob...*, s. 62.

¹² C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t.5, Tuchów, 1995, s. 179.

¹³ M. Gołębiowski, *Zachariasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, s. 339.

¹⁴ H.M. Pope, *Job...*, XXV, XL. Pope odrzuca twierdzenie, iż wersy Jb 12,17-25 mówią właśnie o wygnaniu. Podobnie kwestionuje jakiekolwiek odniesienie tych wersów do znanych nam wydarzeń historycznych (zdobycie Samarii – 721, pierwsze zdobycie Jerozolimy – 597, niewola babilońska – 587/6) Pfeiffer, *Introduction...*, s. 681, choć sam opowiada się za datowaniem powstania *Księgi* w szerokich ramach 700-200; tamże, 676.

¹⁵ N.C. Habel, *The Book of Job...*, s. 41-42; R. Gordis, *The Book of Job and Man*, Chicago 1965, s. 216nn; zestawienie podobieństw zob.: S. Potocki, *Księga Hioba*, w: *Wstęp do Starego Testamentu...*, s. 440n.

¹⁶ J.S. Synowiec, *Mędrcy Izraela i ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 124; W.F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, w: *Wisdom in Ancient Near East. Presented to Professor Harold Henry Rowley*, ed. M. Noth, D. Winton Thomas, (Vetus Testamentum Supplements 3), Leiden 1955, s. 14.

całej *Księgi Joba* w VII w.¹⁸ Mowy Elihu i *Pieśń o mądrości* z reguły są traktowane jako późne wstawki. Musiały one powstać przed 164 r., ponieważ wkrótce po tej dacie została ukończona *Księga Daniela*, w której pojawia się już wyraźnie sformułowana wiara w zmartwychwstanie (Dn 12,1-3), a wydaje się niemożliwym, by taki argument pominięto przy rozpatrywaniu problemu zła w świecie. Należy zatem przyjąć, że interesujący nas rozdział siódmy *Księgi Hioba*, wraz z pozostałymi mowami należącymi do cyklu trzech dialogów Hioba z przyjaciółmi powstał w końcu VI, bądź w V w. Nie ma także wątpliwości, że tego typu utwór, wpisujący się doskonale w nurt bliskowschodniej literatury sapiencjalnej musiał powstać w żydowskich kręgach mądrościowych. Wskazuje na to zarówno tematyka, jak i forma *Księgi*¹⁹.

3.2 Psalm 88 od dawna stwarza komentatorom wiele problemu. Przede wszystkim mamy do czynienia z bardzo rozbieżną datacją utworu. Z grubsza można wyróżnić dwie grupy komentatorów. Pierwsza z nich opowiada się za wczesnym datowaniem Psalmu 88, najlepiej na czasy niepodzielonej jeszcze monarchii, a w każdym razie przed upadkiem Jerozolimy. Druga natomiast opowiada się za czasem po niewoli babilońskiej.

Do pierwszej grupy należy W. F. Albright, który twierdził, że Ps 88 *roi się od „kanaanizmów”* i na tej podstawie datował go bardzo wcześnie, na początki monarchii hebrajskiej (X w.)²⁰. Zarazem jednak sam Albright przyznawał, że także liczne utwory powygnaniowe zawierają elementy pochodzące z tradycji, którą określał on jako kananejską i stąd *nie możemy ... obecnie ustalić jakiegos jasnego związku pomiędzy datą [powstania] Psalmu, a jego „kananejską” zawartością*²¹. Z kolei M. E. Tate na podstawie analizy filologicznej sugeruje czas powstania przed 722 r. Jednak także i on przyznaje, że *kryteria językowe [pomocne] dla datowania Psalmu ... są nierozstrzygające w przypadku Ps 88 i przedstawioną powyżej datę wyraźnie traktuje jako hipotetyczną*²².

Natomiast naukowcy opowiadający się za późną datacją Psalmu 88 zwracają uwagę na podobieństwo treści z *Księgą Hioba*. Zdarza się nawet nazywanie go *Psalmem Hioba*²³. W obu utworach mamy do czynienia z tym samym problemem: pytaniem o przyczynę cierpienia. Oba także dają odpowiedź odmienną od tradycyjnej teologii, gdzie dominowała koncepcja retrybucji doczesnej. Standardowe podejście do problemu wyglądało następująco: *cierpisz, ponieważ zgrzeszyłeś, a je-*

¹⁷ Cz. Jakubiec, *Księga Hioba...*, s. 51; BP 405.

¹⁸ J.E. Hartley, *The Book of Job*, s. 17-20.

¹⁹ Zob. np. analizę podobieństw występujących w Hi 30 i babilońskim utworze *Będę chwalił pana mądrości*: M. Münnich, *Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu 'Będę chwalił pana mądrości' oraz 30. rozdziału Księgi Joba*, Zeszyty Naukowe KUL 43 (1999), s. 3-13.

²⁰ W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Garden City 1968, s. 128-129.

²¹ *we cannot ... establish any definite correlation at present between the date of a Psalm and its Canaanite content*, tamże, s. 128. Ponadto Albright zauważał, że Heman Ezrachita z nagłówka Psalmu (podobnie jak Etan z nagłówka Ps 89) *reflect post-exilic tradition*; tamże, s. 129.

²² *the linguistic criteria for dating a psalm ... are inconclusive when applied to Ps 88*; M.E. Tate, *Psalms 51-100*, 88:1-19 Form/Structure/Setting.

dynym wyjściem z sytuacji jest uznanie swych win, ukorzenie się przed Bogiem i nadzieja na Jego miłosierdzie. Natomiast Hiob – ale nie jego przyjaciele – pytanie o przyczynę cierpienia pozostawia bez odpowiedzi, ponieważ nie przyznaje się do win. Podobnie w Ps 88 brak jest wyznania grzechu przez psalmistę, mimo że jest to standardowy element psalmów lamentacyjnych²⁴. Z tego też powodu liczniejsze grono komentatorów opowiada się za powstaniem Ps 88 w kręgach, które były także autorem *Księgi Hioba*, czyli w mądrościowych środowiskach stosunkowo niedługo po niewoli babilońskiej²⁵.

Wobec tak rozbieżnych sądów należy nieco bliżej przyjrzeć się Psalmowi, a szczególnie obrazowi świata podziemnego, jaki jest w nim zawarty. Oto analizując wersy 14-19 można zauważyć, że psalmista atakowany jest przez uosobiony Płonący Gniew²⁶ i Trwogi²⁷ Jahwe oraz pozbawione już personifikacji Przerazenie²⁸. Zewsząd otaczają go wody, pogrążony jest w ciemności. Wszystkie te elementy są typowe dla krainy podziemnej²⁹. Nie ulega przy tym wątpliwości, że władcą jest tam Jahwe, wszak to Jego Gniew, Trwogi i Przerazenie atakują cierpiącego psalmistę; Jego ręka odsunęła przyjaciół i pogrążyła nieszczęśnika w ciemnościach. Obraz ten wspólny jest z wyobrażeniami innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, choć oczywiście należy pamiętać, że w Ps 88 to jedynie Jahwe jest władcą podziemia, a nie Nergal, Ereszkgal, Mot czy też inne bóstwo z licznego panteonu. Nie sposób jednak nie zauważyć podobieństw, zresztą nie tylko w omawianym Ps 88, ale także w interesującej nas *Księdze Joba*, gdzie przyjaciele cierpiącego bohatera przedstawiają zbliżony obraz. Wystarczy wspomnieć Jahwe określonego mianem Króla Lęków, który włada krainą umarłych i mieszkającymi tam demonicznymi postaciami, takimi jak np. Pierworodny Śmierci (Jb 18,8-14)³⁰. Musimy zatem uznać, że w Ps 88 sąsiadują ze sobą dwa sprzeczne obrazy. Pierwszy z nich widzi w Jahwe pana podziemia, drugi zaś przeciwnie, uważa, że zmarli nie podlegają władzy Boga Izraela. Wynika to zapewne z przemieszania w Psalmie dawnych tradycji, które Albright określał jako kananejskie i nowszego, powygnaniowego spojrzenia jerozolimskich kręgów mądrościowych. W ten sposób wyjaśnia się problem z tak rozbieżnym datowaniem Ps 88. Należy tu podkreślić wyjątkową intuicję Albrighta, który potrafił bez głębszej analizy dostrzec wymieszanie tych dwóch światów w omawianym Psalmie.

4.1 Skoro wiemy już, a przynajmniej z dużym prawdopodobieństwem możemy twierdzić, że oba interesujące nas fragmenty powstały mniej więcej w tym samym czasie i w tym samym środowisku, należy zapytać co też takiego stało się, że od-

²³ A. Weiser, *Die Psalmen*, Das Alte Testament Deutsch 14/15, Göttingen 1963⁴, s. 399.

²⁴ H.-J. Kraus, *Psalmen*, Bd. II, Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/2, Neukirchen-Vluyn 1960, s. 773; E. Haag, *Psalm 88*, w: *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*, ed. E. Haag, F.-L. Hossfeld, Stuttgart 1986, s. 155.

²⁵ H.-J. Haag, *Psalm 88*..., s. 149-170; A. Weiser, *Die Psalmen*..., s. 399; zob. H.-J. Kraus, *Psalmen*..., s. 608.

²⁶ Dosł. *Two płonące gniewu* (תורניף).

²⁷ בעוהים

²⁸ Tutaj również w oryginale występuje l. mn. אֵימָה

²⁹ Szerzej o obrazie świata podziemnego i jego elementach zawartych w Ps 88,14-19 zob. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 80-83.

³⁰ Zob. tamże, s. 84-95.

rzezuony został tradycyjny obraz Jahwe władającego, choćby w ograniczony sposób podziemiem, a przyjęta została nowa wizja, negująca panowanie Boga Izraela nad krainą śmierci. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z procesem wynikającym z długotrwałego odsuwania się Jahwe od sfery śmierci. Oto bowiem z jednej strony Jahwe bywał przedstawiany jako ten, który panuje na Szeolem, a zmarli przejawiają jednak pewną aktywność. Ich status w podziemiu uzależniony jest od pozycji za życia (i zapewne od ofiar im składanych), mogą też posiadać wiedzę większą niż żywi (zob. duch Samuela wywoływany przez czarownicę z Endor). Z drugiej zaś znaleźć można obraz wiecznego letargu, krainy pełnej prochu i ciemności, odsuniętej od Jahwe. Oczywiście nie ma tu miejsca na karę, czy nagrodę pośmiertną³¹. Ten drugi obraz z biegiem czasu staje się dominujący (wydaje się, że jest to okres reform Jozjasza, a może już Ezechiasza). Skoro zatem po śmierci nie ma rozróżnienia na dobrych i złych, bogatych i biednych (celuje w tym szczególnie Kohelet), to cała sprawiedliwość musi zawierać się w tym życiu. Jednak mądrościowa tradycja bliskowschodnia (szczególnie mezopotamska) od dawna zmagала się z zawodnością takiego przekonania. Bez trudu wszak można zauważyć opływających w dostatki złoczyńców i poniżanych sprawiedliwych. Stąd w literackim dorobku Mezopotamii można znaleźć na przykład tzw. Dialog pesymistyczny, utwór na wskroś relatywistyczny w ocenie dobra i zła, bowiem czy to w tym życiu, czy też w przyszłym nie ma pewnej ani kary, ani nagrody. Gdy podczas niewoli babilońskiej doszło do bliższego zetknięcia się wygnańców z tradycją Mezopotamii musiało to zasiać ziarno niepewności wobec żelaznej dotychczas zasady odpłaty doczesnej. Oczywiście nie znaczy to, że wszyscy ją odrzucili. Choćby *Księgi Kronik* są doskonałym przykładem przekonania o prawdziwości i aktualności takiej zasady już po powrocie z Babilonu. Jednak *nieliczne* kręgi mędrców powygnaniowego Izraela zatraciły ufność w retribucję już za życia. Jednocześnie brak jeszcze było podstaw do przeniesienia sądu poza grób, ponieważ w Izraelu jeszcze nie przyjęła się koncepcja zmartwychwstania³². W takich warunkach powstały wyjątkowe fragmenty Ps 88 i Jb 7, gdzie Jahwe nie gwarantuje sprawiedliwości na ziemi (Job cierpi niewinnie, psalmista nie wyznaje żadnych win) i nie panuje w podziemiu. Jednak taki pogląd wobec rozwoju koncepcji zmartwychwstania nie zyskał uznania i odszedł w zapomnienie. Jedynymi jego przykładami są omawiane dwa fragmenty oraz poniekąd Księga Koheleta ze swym pesymizmem.

³¹ Literatura dotycząca Szeolu jest bardzo bogata. Zwykle jednak opisuje ona wierzenia starożytnego Izraela dotyczące świata umarłych w sposób statyczny, nie uwzględniając przemian w nich zachodzących. Do najważniejszych prac z ostatnich mniej więcej dwudziestu lat można zaliczyć: K. Spronk, *Beatifc Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986; Th.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Monographs 39, Atlanta 1989; E.M. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead*, Journal for the Study of the Old Testament Monograph Series 7, Sheffield 1992; B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Forschungen zum Alten Testament 11, Tübingen 1994; Ph.S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002; D. Kühn, *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie*, Alter Orient und Altes Testament 311, Münster 2004.

³² Szerzej zob. M. Münnich, *Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii Hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich*, Roczniki Humanistyczne 51/2 (2003), s. 5-27.

*My bed is among the dead ...
that you remember no longer,
that were cut off from your hand (Ps 88, 6).*

World of the dead in the understanding of biblical sapiential circles

Abstract

In Biblical research it is generally accepted that Yahweh is the Lord of all the World, including the netherworld. However, a careful analysis of the Biblical text can show some cracks in such a picture. These cracks are visible in some sapiential Biblical works (Jb 7:21; Ps 88:6). They are an effect of the removal of Yahweh from the impure sphere of the dead. Such a process had already begun before the Exile, but the apogee was after the return from Babylon. In addition it was a time when the principle of temporal retribution was shaken, but divine justice could not be moved beyond the grave because the concept of resurrection had not yet appeared.