

HONOR I WSTYD W „PIEŚNIACH STOPNI” (Ps 120-134)

HONOR AND SHAME IN THE SONGS OF ASCENTS (PS 120-134)

The purpose of this article is to examine the way in which the content of honor occurs in the “songs of ascents” (Ps 120-134). Each unit contains – more or less evidently – a reference to this value. Honor is a reality which the Psalmist desires, but often lacks. The dynamic of the collection presents relying on God’s grace as the right way to seek honor. He responds to this human expectation through His creative intervention, by which the order of the world is restored.

Key words: Psalms 120-134, social values, culture of biblical world, honor-shame, grace.

Analiza antropologiczno-kulturowa zwróciła uwagę na fundamentalną rolę, jaką w społeczeństwach basenu Morza Śródziemnego odgrywało zagadnienie honoru i wstydu jako podstawowych wartości, które kształtowały życie ludzkie w starożytności. Taka konstatacja nie mogła nie mieć wpływu na sposób interpretowania tekstów biblijnych, gdyż kształtowała ona obraz świata również autorów biblijnych. Istotnym impulsem do zastosowania tej metody w odniesieniu do *Pisma Świętego* była instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele* z roku 1993. W jednym z podrozdziałów omawia ona „metodę odwołania się do antropologii kulturowej”. Czytamy tam między innymi, że ta metoda „stara się zdefiniować cechy charakterystyczne różnych typów ludzi w ich środowisku społecznym (...) w odniesieniu do wartości uznawanych

przez społeczeństwo (cześć i niesława, tajemnica, wierność, tradycja, rodzaj wychowania i szkół), (...) nie zapominając o koncepcji *sacrum* i *profanum*, tabu, rytu przechodzenia z jednej sytuacji w drugą, magii, pochodzenia zasobów, władzy, informacji itd.”¹.

Celem niniejszej pracy jest przeanalizowanie pod tym kątem grupy psalmów określanej w *Biblii Hebrajskiej* (BH) jako *šîrê hamma‘ălôt* (Ps 120-134). Utwory do niej należące wyróżniają się nie tylko wspólnym nagłówkiem; egzegeci już niejednokrotnie zwracali uwagę na fakt, że stanowi ona pewną całość zarówno pod względem literackim jak i teologicznym. Tego rodzaju wysiłki były już podejmowane przez innych autorów w odniesieniu do poszczególnych psalmów. Naszym zamierzeniem jest przyjrzenie się temu zagadnieniu biorąc pod uwagę całość kolekcji, wraz z wzajemnymi odniesieniami pomiędzy poszczególnymi utworami. Wydaje się, że tego rodzaju podejście pozwoli uchwycić pewne dynamizmy i idee, które stają się czytelne i są przekazywane na wyższym stopniu kompozycyjnym.

Cechy charakterystyczne „pieśni stopni”

Jak już zaznaczyliśmy powyżej, cechą wyróżniającą Ps 120-134 jest posiadanie w nagłówku określenia *šîr hamma‘ălôt*². W niniejszej pracy posługujemy się tłumaczeniem „pieśń stopni”, postępując za najpopularniejszym polskim przekładem *Biblii Tysiąclecia* (BT), który w tym przypadku zdaje się iść z tradycją *Wulgaty* (Vg), gdzie znajdujemy wyrażenie *canticum graduum*. *Septuaginta* (LXX) stosuje nagłówek *ōidē tōn anabathmōn*, przy czym może to oznaczać zarówno stopnie schodów, jak i sam akt wstępowania. *Biblia Poznańska* (BP), *Biblia Towarzystwa Świętego Pawła* (BŚP) i Cz. Miłosz stosują określenie „pieśń wstępowania”, natomiast *Biblia Warszawsko-Praska* (BW-P) – „pieśń na wejście”. Z kolei W. Borowski i S. Łach w swoich tłumaczeniach używają mniej dosłownego przekładu „pieśń pielgrzymów”. Jest to związane z pewną tradycją interpretacyjną, która kazała doszukiwać się w świątecznych pielgrzymkach do Świątyni w Jerozolimie właściwego *Sitz im Leben* omawianych utworów.

Wspomniana tradycja podkreśla bardzo mocno liturgiczny charakter omawianych utworów. Jest to związane przede wszystkim z faktem, że jednym z głównych tematów pojawiających się w tej kolekcji jest temat Syjonu i Świątyni, w której człowiek wchodzi w najgłębszą więź z Bogiem. Według

¹ R. Rubinkiewicz (tł. i oprac.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, RSB 4, Warszawa 1999, s. 47.

² W przypadku Ps 121 ma on brzmienie *šîr lamma‘ălôt*. Ta różnica jest korygowana w niektórych manuskryptach hebrajskich (zob. aparat krytyczny *Biblii Hebraica Stuttgartensia* – BHS). Także tekst LXX tłumaczy nagłówek za każdym razem tak samo.

zwolenników tej interpretacji omawiane utwory powstały w kontekście i na użytek pielgrzymów, towarzysząc im na poszczególnych etapach wędrówki³, bądź stanowiąc akompaniament dla ostatniego jej etapu, tj. wejścia do Świątyni na górze Syjon⁴.

Oczywiście nie wszyscy podzielali tego rodzaju pogląd. Hermann Gunkel, jakkolwiek używa tłumaczenia „ein Wallfahrtslied”, to jednak zauważa, że tylko jeden utwór z kolekcji (Ps 122) reprezentuje gatunek literacki „psalmu pielgrzymiego”, stąd interpretacja pielgrzymowania jako właściwego *Sitz im Leben* omawianych utworów ma według niego jedynie charakter przypuszczenia⁵. Interesującą koncepcję przedstawił Thomas Willi, według którego kolekcja „pieśni stopni” była sposobem, za pomocą którego mogły partycypować w kulcie świątynnym osoby niebędące w stanie udać się fizycznie do Jerozolimy. Jakkolwiek jego postulat istnienia specjalnych „zespołów standardowych”, będących niejako delegacją poszczególnych gmin udających się do Świątyni nie wydaje się być wystarczająco udokumentowany historycznie, to jednak jego interesującym wkładem jest wskazanie, że bardziej sapiencjalny czy medytacyjny charakter omawianych utworów może dotyczyć przeżycia o bardziej wewnętrznym charakterze⁶. W podobnym kierunku podąża interpretacja Egberta Ballhorna, według którego celem omawianych utworów jest umożliwienie wiernemu usytuowania się duchowo w samym centrum Izraela i – w konsekwencji – oczekiwanie na Boże błogosławieństwo. Odbiorca lub niewielkie grupy odbiorców, zostają w ten sposób włączeni do „wspólnoty Syjonu”. „W ten sposób Psalterz Syjonu prowadzi do Jerozolimy w sposób literacko-mistagogiczny”⁷. Szczególna właściwość tego zbioru, jaką jest zwrócenie uwagi na wydarzenia życia codziennego, nie wprowadza innego wymiaru teologicznego, lecz służy rozumieniu otaczającej człowieka rzeczywistości jako paraboli, dzięki której poznaje on Boga⁸.

Podobne stanowiska zajmują Hendrick Viviers i Gert T.M. Prinsloo. Pierwszy z nich określa czas powstania omawianej kolekcji na okres bezpośrednio po powrocie z wygnania babilońskiego. W tym okresie społeczność Izraela żyła w warunkach bardzo trudnych, nie do końca czując się panami we własnym

³ Np. K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134*, BThSt 3, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 69-75; E. Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg – Basel – Wien 2005, s. 126-127.

⁴ Np. T. Booij, *Psalms 120-134: Songs for a Great Festival*, Bib 91 (2010), s. 246-248.

⁵ H. Gunkel, *An Introduction to the Psalms*, Macon 1998, s. 347.

⁶ Zob. T. Willi, *Das שיר המעלות: Zion und der Sitz im Leben der „Aufstiegslieder” Psalm 120-134*, [w:] *Prophetie und Psalmen* (AOAT 280), red. Huwyler, H.P. Mathys, B. Weber, Münster 2001, s. 157.

⁷ E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters* (BBB 138), Berlin – Wien 2004, s. 250.

⁸ Zob. tamże, s. 251-252.

kraju. Na to nakładały się także nierówności społeczne w całym Izraelu, co sprawiało, że prości ludzie poszukiwali pocieszenia, które odnajdywali w medytacjach takich, jak „psalmy stopni”⁹. Drugi z omawianych autorów kładzie jeszcze silniejszy akcent na „walkę klas” jako na właściwe *Sitz im Leben* omawianych utworów, jednocześnie podkreślając ich eschatologiczny i mesjanistyczny charakter. W jego opinii są one wyrazem oczekiwań grupy, która czuje się wykluczona w politycznym i ekonomicznym sensie ze wspólnoty, i która w konsekwencji szuka pocieszenia w mającej nadejść zbawczej interwencji Boga¹⁰.

Jakkolwiek pomiędzy poszczególnymi badaczami istnieją dość istotne różnice, jednak jest możliwe wyprowadzenie pewnych wniosków odnośnie do społeczności, w której powstały i w której były odczytywane psalmy należące do omawianej grupy. Przede wszystkim dość powszechnie przyjmuje się, iż powstały one w okresie powygnaniowym, najprawdopodobniej około połowy V wieku przed Chrystusem¹¹. Wydaje się także przekonujące twierdzenie, że powstały one w środowiskach ludzi prostych, utrzymujących się z pracy własnych rąk, drobnych rolników i rzemieślników. Świadczą o tym nawiązania do ich sytuacji życiowej pojawiające się niejednokrotnie w tekście omawianych utworów. Pomimo faktu, że stanowili zdecydowaną większość ówczesnego Izraela, posiadali niewielki wpływ w hierarchii społeczeństwa, w którym żyli. W tekście „pieśni stopni” sytuacja jest jednak odwrócona – to oni są głównymi adresatami Bożego błogosławieństwa, a „żywołność teologicznej istoty jaką jest Izrael zależy od ich pomyślności”¹².

Osobną kwestią jest postulowana historia redakcji omawianej kompozycji. Na jej istnienie wskazywać ma szereg czynników, szczególnie obecność tzw. *repeated formulae*, których znaczenie wykazał L.D. Crow¹³. Jako jej autorów zazwyczaj wskazuje się środowiska kapłańskie, zgromadzone wokół Świątyni w Jerozolimie. To ich interwencja miałyby wzbogacić kolekcję „pieśni stopni” o wyraziste odniesienie do teologii Syjonu, jak też nadać jej charakter bardziej liturgiczny. W ten sposób przeżycia jednostek lub niewielkich grup miały zostać

⁹ Zob. H. Viviers, *Why was the ma'ălôt collection (Ps 120-134) written?*, HTS 50 (1994), s. 803-804. Por. H. Viviers, *Coherence of the ma'ălôt-Psalms (Pss 120-134)*, ZAW 106 (1994), s. 287-288.

¹⁰ Zob. G.T.M. Prinsloo, *Role of space in the שירי המעלות (Psalms 120-134)*, Bib 86 (2005), s. 475-477.

¹¹ Zob. L.D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134), Their Place in Israelite History and Religion*, SBL.DS 148, Atlanta 1996, s. 168-169. Zenger przeszuwa datę powstania omawianych utworów na rok 400. Zob. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3 (Hermeneia)*, Minneapolis 2011, s. 294.

¹² F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3*, s. 298.

¹³ Zob. L.D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134)...*, s. 130-136.

poddane reinterpretacji, która czyniła ich doświadczenie bardziej uniwersalnym, a przez to dostępne innym członkom społeczności. W ten sposób utwory składające się na kolekcję mogły stać się rodzajem podręcznika do medytacji, w którym mogliby się odnajdywać wszyscy Izraelici¹⁴.

Honor i wstyd w poszczególnych utworach kolekcji

Pomieszczona powyżej analiza pozwoliła na przyjęcie założenia, iż omawiane utwory prezentują wizję świata człowieka żyjącego w kraju, który nie jest w pełni niezależny i w którym jego wpływ na sytuację jest mocno ograniczony przez okoliczności zewnętrzne. Jednocześnie możemy przyjąć za pewnik, że jego doświadczenie religijne ma istotny wpływ na sposób, w jaki rozumie swoje funkcjonowanie w tej rzeczywistości. W ówczesnym społeczeństwie jedną z podstawowych potrzeb było zdobycie i utrzymanie „honoru” jako wartości w istotny sposób warunkującej społeczne funkcjonowanie jednostek¹⁵. W tym miejscu zajmiemy się analizą poszczególnych utworów składających się na interesującą kolekcję pod kątem występowania w nich tematyki związanej z recepcją honoru, bądź jego brakiem.

Psalm 120

Hermann Gunkel określił gatunek tego utworu jako indywidualną lamentację¹⁶. Psalmista skarży się do Boga na trudną sytuację, która polega na byciu otoczonym przez przeciwników. Z naszego punktu widzenia istotny wydaje się fakt, iż na ich określenie autor używa takich wyrażenia jak „wargi kłamliwe” (*šāpāh šāqer*) i „język podstępny” (*lāšôn rʾmijjāh*). Zdają się one wskazywać, że trudna sytuacja Psalmisty wynika z takiego działania innych osób, które – posługując się kłamstwem i podstępem – starają się go pozbawić w sposób niegodziwy należnego mu honoru. Jest to działanie przez niego niezawinione: on sam przedstawia siebie jako dążącego do „pokoju”, podczas gdy jego przeciwnicy „prą do wojny”. W tym przypadku

¹⁴ Por. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3*, s. 298-299.

¹⁵ W tym artykule autor pomija – ze względów objętościowych – opis sposobów zdobywania honoru i jego rodzaje, jaki funkcjonował w ówczesnej kulturze. Przystępny, a jednocześnie bardzo szczegółowy opis tego zagadnienia Czytelnik może znaleźć np. w: J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, (Lingua Sacra. Monografie 1), Warszawa 2013, s. 25-80.

¹⁶ Zob. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1986, s. 539.

może to być aluzja do sytuacji „gry o honor”¹⁷, przy czym odbywa się ona w warunkach nieuczciwych, bo opartych na kłamstwie. Spodziewana odpowiedź Boga również wpisuje się w zasady tej gry, gdyż opiera się ona na „odpłacie” (w. 3) z Jego strony¹⁸. Odnotujmy jeszcze, że sytuacja określona w w. 1 jako „utrapienie” zakłada bycie oddalonym od Boga także w przestrzeni fizycznej (w. 5).

Psalm 121

Jakkolwiek w psalmie tym brakuje bezpośrednich odniesień do recepcji honoru, to jednak na uwagę zasługuje szczególna opieka, jakiej ze strony Boga doświadcza Psalmista. W jej wyniku jest chroniony przed wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwem (na przykład meryzm „dzień/noc” w w. 6 czy „wyjście/powrót” w w. 8).

Psalm 122

W omawianym psalmie ważną rolę odgrywa figura retoryczna zwana paronomazją. Dotyczy ona przede wszystkim nazwy „Jerozolima”, w której oba człony są wzięte pod uwagę w tworzeniu tej figury: *j^eru* – *’ir* oraz *šālajim* – *šālôm*. Mamy zatem Jerozolimę opisaną jako „miasto pokoju”. W trzeciej części utworu, oprócz trzykrotnego użycia terminu *šālôm*, spotykamy także rzeczownik *šalwāh* („bezpieczeństwo”), czasownik *ša’alû* („proście”) oraz formę czasownikową pochodzącą od rdzenia *šlh*. W pole znaczeniowe omawianego terminu wchodzi z całą pewnością zapewnienie nienaruszalności słusnie zdobytego honoru. Odniesienie do „tronów do sądzenia” (*kis’ôṭ l^emišpāt*, w. 5) zdaje się sugerować, że w idealnej rzeczywistości opisywanej przez Psalmistę ważną rolę odgrywać będzie sprawiedliwość, według której każdy otrzymuje należny mu honor¹⁹.

¹⁷ Szerzej na ten temat w: J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii...*, s. 43-44.

¹⁸ Użyta w tym miejscu formuła przypomina tzw. formułę samoprzekleństwa, która jest rodzajem wzmocnienia przysięgi i ma gwarantować prawdziwość wypowiedzianych słów. W przypadku Ps 120,3 jest ona odwrócona, tzn. Bóg ma uwidocznić nieprawdziwość zarzutów formułowanych przez wrogów poprzez okazanie im swojego gniewu. Por. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3*, s. 206-307.

¹⁹ Por. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3*, s. 341.

Psalm 123

Utwór porównuje relację między człowiekiem a Bogiem do relacji patron-klient. Emfaza jest tutaj położona na oczekiwaniu „zmiłowania” ze strony Boga, które ma się wyrażać w usunięciu sytuacji utrapienia. Polegać ma ono na usunięciu „szyderstwa zarozumialców” i „wzgardy pyszałków” (w. 4). Terminy użyte na określenie przeciwników (*ša'ānannîm* i *g'e'êwōnîm*) zawierają ideę tych, którzy sami siebie wywyższają, jak też tych, którzy wykorzystują swoją pozycję w celu wyzyskiwania innych²⁰. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której Psalmista nie tylko jest pozbawiany należnego mu honoru, ale też nie może podjąć w sposób skuteczny „gry o honor”²¹. Z tego powodu wycofuje się z rywalizacji i oczekuje interwencji ze strony Boga jako swojego patrona.

Psalm 124

Psalm opisuje sytuację wyzwolenia z sytuacji zagrożenia o charakterze egzystencjalnym. Nie mamy tu bezpośredniego odwołania do sytuacji odnoszącej się do pola semantycznego honor/wstyd. Na podkreślenie zasługuje fakt, że uwalniające działanie Boga dokonuje się, gdyż jest On „po naszej stronie” (w. 1.2).

Psalm 125

W końcowej części psalmu (w. 4-5) mamy nawiązanie do Sądu Bożego, w którym ludzie otrzymują odpłatę według swoich postępków. Z kolei wcześniej mamy obraz o charakterze militarnym: wzgórza otaczające Jerozolimę tworzą niejako wał obronny z blankami wokół miasta, zapewniając jej bezpieczeństwo. W rozumieniu Psalmisty nie chodzi jednak o ochronę wynikającą z topografii wzmacniającej walory defensywne twierdzy. Są one raczej obrazem ochrony, którą gwarantuje Bóg jako protektor Izraela²². To On nie dopuszcza, aby nad Jego ludem „zaciążyło berło bezbożne”, którego skutkiem byłoby odwrócenie właściwego porządku rzeczy: sprawiedliwi „wyciągaliby ręce ku nieprawości”. Wydaje się być usprawiedliwioną hipotezą, iż taki opis sytuacji odnosi się także do interesującego nas zagadnienia honoru

²⁰ Zob. L.D. Crow, *The Songs of Ascent. Their Place in Israelite History and Religion* (SBL DS 148), Atlanta 1996, s. 51.

²¹ Zob. P.J. Botha, *Social Values and Interpretation of Psalm 123*, OTE 14/2 (2001), s. 192.

²² Por. L.C. Allen, *Psalms 101-150* (WBC 21), Grand Rapids 2015, s. 168.

i wstydu. niesprawiedliwa władza w tym przypadku oznaczałaby społeczeństwo, w którym honor jest udzielany nie tym, którzy na niego prawdziwie zasługują²³. Taką interpretację wzmacnia końcowa aklamacja „pokój nad Izraelem”. W pole znaczeniowe terminu *šālôm* wchodzi także zapewnienie należytego honoru jednostki, jako jednej z naczelnych wartości społecznych.

Psalm 126

Treścią psalmu jest z jednej strony, wspomnienie „wielkich rzeczy” (*hiġdîl*), których Bóg dokonał w przeszłości na rzecz Izraela, z drugiej, wyrażenie nadziei na ich powtórzenie w przyszłości. Z naszego punktu widzenia kluczowe znaczenie wydaje się mieć w. 2, który opisuje reakcję narodów pogańskich, uznających działanie Boga wobec Jego narodu. W tym przypadku zatem to poganie spełniają rolę publiczności, która wobec dzieł JHWH nie ma innego wyjścia, jak tylko uznać honor należny Izraelowi. Co istotne, Psalmista swoją obecną sytuację uznaje za niepomyślną pod tym względem, dlatego oczekuje kolejnej interwencji Boga na rzecz honoru swojego ludu.

Psalm 127

Pojawiający się w w. 5 termin „szczęśliwy” (*’ašrê*) może być przetłumaczony także jako „godny uznania” albo wręcz „godny zazdrości”²⁴. Można przyjąć, że jest on wyrazem uznania godności kogoś, kto już ją posiada. W przypadku omawianego utworu wyraża się ona w posiadaniu licznego potomstwa, zwłaszcza płci męskiej. Z kolei wyrażenie „nie zawstydzi się” (*lô’ jēbōšû*) wydaje się odnosić do ludzkiego osądu, który tradycyjnie odbywa się w bramie²⁵. Zatem realizacja ludzkiego honoru dokonuje się dzięki rodzinie. Warto jednak podkreślić, że w treści psalmu jest wyraźnie podkreślone, iż udane potomstwo jest darem pochodzącym od Boga, a udzielanym „umiłowanym” (*jadîd*). Ten ostatni termin podkreśla nie tyle zasługi obdarowanego, lecz raczej wybranie ze strony JHWH. W sposób bardzo jednoznaczny Psalmista podkreśla, że honor jednostki pochodzi z Bożej łaski.

²³ Por. L. Maré, *Images of the Enemies in the ma’alôt-psalms*, *Ekklesiastikos Pharos* 89 (2007), s. 173-174.

²⁴ Zob. W. Janzen, *’ašrê in the Old Testament*, *HTR* 58 (1965), s. 225.

²⁵ Zob. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms* 3, s. 393.

Psalm 128

Otwierający utwór termin „szczęśliwy” (*ʿašrê*) sugeruje, że omawiany tekst przedstawia sytuację człowieka cieszącego się uznanym honorem. Podobnie jak w poprzednim utworze, jest on wynikiem udanego życia rodzinnego. W dalszej części utworu jest ono powiązane z błogosławieństwem pochodzącym od Boga, którym obdarza on „bojących się Pana”. W odróżnieniu od określenia „szczęśliwy” termin „błogosławieństwo” (*bʿeraḳah*) oznacza słowo skuteczne, które stwarza pewną rzeczywistość. Także w tym przypadku ostatecznym źródłem honoru jest zatem JHWH.

Psalm 129

Tematyka psalmu krąży wokół dwóch tematów: wyzwolenia z sytuacji opresji oraz wymierzenia sądu ciemiężcom. Sama sytuacja nieszczęścia przedstawiona jest w obrazie orki, która w tym przypadku dokonuje się na grzbiecie uciskanych. Jest to symbol uległości, podporządkowania i upokorzenia – a więc pozbawienia należnego honoru. Interwencja JHWH związana jest z sądem, w wyniku którego oprawcy „zawstydzą się” (*bôš*). Mamy więc do czynienia z odwróceniem sytuacji: dotychczas pozbawiony honoru zostanie przywrócony do stanu wolności, zaś oprawca będzie musiał przyjąć wstyd jako należną mu odpłatę. Ten Boży osąd będzie podzielany także przez świadków, którzy odmówią oprawcy błogosławieństwa.

Psalm 130

Tradycyjnie utwór ten zaliczany jest do psalmów penitencjalnych, jakkolwiek dominującym tematem wydaje się być w nim nadzieja na zbawczą interwencję Boga. Podmiot liryczny uznaje swój grzech, który wiąże się z utratą honoru w oczach JHWH. Jednocześnie wyraża zaufanie, że Bóg jako patron okaże „łaskę” (*ḥesed*). Termin ten odgrywa ważną rolę w relacji patron-klient. Poza uznaniem swojej przynależności do patrona nie zakłada on żadnych wstępnych warunków, które miałby spełniać klient, tym niemniej stanowi on dla niego zobowiązanie na przyszłość²⁶.

²⁶ B.J. Malina, *Grace/Favor*, [w:] *Handbook of Biblical social values*, (red.) J.J. Pilch, B.J. Malina, Peabody 2009, s. 89-91.

Psalm 131

Psalm opowiada o pewnym samouniżeniu się podmiotu lirycznego wobec Boga. Porównanie samego siebie do dziecka jest podkreśleniem zależności od JHWH jako patrona. Nie jest to zatem całkowita rezygnacja z ubiegania się o honor, a raczej odrzucenie wymogu stawania do „gry o honor”. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku dziecka, to dorośli troszczą się o wszystkie jego potrzeby²⁷.

Psalm 132

Psalm koncentruje się na osobie króla Dawida. Otwierające utwór „pamiętaj” odnosi się do zasług króla, z których najważniejszą jest sprowadzenie Arki Przymierza do Jerozolimy. Obietnica, którą Bóg składa Dawidowi dotyczy trwałości jego dynastii, lecz jest uzależniona od zachowywania Przymierza z JHWH. W końcowej części zawarte jest błogosławieństwo, które dotyczy nie tylko władcy, ale też całego społeczeństwa. Bóg jest tym, który obdarza pomazańca „mocą, światłem i koroną”²⁸, a więc atrybutami gwarantującymi honor, zaś „okrywa wstydem” jego nieprzyjaciół. Tym, co zasługuje na uznanie w oczach JHWH jest wierność złożonym obietnicom, czy też bardziej ogólnie – Przymierzem.

Psalm 133

W psalmie przenikają się dwie tematyki: braterstwa i kultu. W ostatecznym rachunku są one sposobem realizowania się błogosławieństwa, którego udziela Bóg. Jak zauważyliśmy powyżej, termin *brk* zawiera w sobie odniesienie także do strefy honoru.

Psalm 134

Podmiotem czasownika „błogosławić” (*brk*) w tym utworze jest zarówno Bóg (w. 3) jak i ludzie (w. 1.2). Opisują wzajemną relację, w której JHWH obdarza swoich wyznawców wszystkim, co przyczynia się do ich honoru, zaś

²⁷ Por. D. Grossberg, *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry* (SBL.MS 39), Atlanta 1989, s. 46.

²⁸ Zob. E.J. Waschke, *Der Gesalbte: Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin-New York 2001, s. 70.

wierni troszczą się o Jego „honor” poprzez udział w kulcie. Ta wzajemność w dbaniu o honor jest charakterystyczna dla relacji patron-klient²⁹.

Honor jako wartość konstytutywna człowieka w pieśniach stopni

Jak mogliśmy zaobserwować powyżej, temat honoru pojawia się – w sposób mniej lub bardziej widoczny – niemal w każdym utworze należącym do omawianej kolekcji. Co jeszcze bardziej istotne, o ile otwierający psalm opisuje sytuację, w której podmiot liryczny zamiast oczekiwanego uznania otrzymuje pogardę (wstyd), o tyle zamykający przedstawia sytuację, w której honor jest komunikowany mu bezpośrednio od JHWH. Godny podkreślenia jest fakt, że ta zmiana powiązana jest w sposób klarowny również ze zmianą przestrzenną: w Ps 120 znajdujemy się w dużym oddaleniu od Świątyni zaś w 134 wprost jest nazwany Syjon jako miejsce, z którego pochodzi błogosławieństwo. Wydaje się zatem zasadne przyjęcie tezy, że myślą przewodnią „pieśni stopni” jest fakt, że uznanie honoru wiąże się z bliskością Boga, gdyż tylko On jest władny udzielać go w sposób sprawiedliwy.

Skąd tego rodzaju utożsamienie? W pierwszej części niniejszej pracy zwróciliśmy uwagę na próby odtworzenia *Sitz im Leben* omawianej kolekcji. Większość egzegetów zgadza się z twierdzeniem, że należy się go dopatrywać w dwóch grupach: z jednej strony w „zwykłych ludziach” tj. reprezentantach niższych klas społecznych Izraela z drugiej, w środowiskach kapłańskich zorganizowanych wokół Świątyni. W swoim artykule H. Viviers wskazuje, iż w czasach perskich (prawdopodobny czas powstania kolekcji) sytuacja społeczno-ekonomiczna licznej rzeszy Izraelitów przedstawiała się w sposób dramatyczny. Przyczyniał się do tego zarówno fakt bycia otoczonymi przez potencjalnych wrogów (Edom, Samarytanie), jak i ucisk fiskalny ze strony perskich władców. Ten ostatni dokonywał się niejednokrotnie za pomocą skorumpowanej elity należącej do Narodu Wybranego³⁰. Jeżeli byśmy przyjrzelibyśmy się identyfikacji wrogów to moglibyśmy zauważyć, że są oni definiowani jako „zarozumialcy”, „pyszałkowie”, „złoczyńcy”, „bezbożni”, „nienawidzący Syjonu” itp. Odnosić się to może zarówno do obcokrajowców jak i do tych

²⁹ Zob. N.F. Santos, *Family, Patronage and Social Contests. Narrative Reversals in the Gospel of Mark*, *Scripture and Interpretation* 2/3 (2008), s. 200-224.

³⁰ Zob. H. Viviers, *Why was the ma'âlôt collection (Ps 120-134) written?*, *HTS* 50 (1994), s. 803-804.

współrodaków, którzy w swoim postępowaniu nie stosują się do wymagań „bogobożności”.

Należy w tym miejscu dodać, że honor w rozumieniu starożytnych był nie tylko wartością istotną, lecz także wartością o charakterze ograniczonym. Wymuszało to nieustanną potrzebę konkurowania o to dobro z innymi. W sytuacji wspomnianych powyżej trudności natury socjologicznej łatwo sobie wyobrazić, że lepiej sytuowani wykorzystywali swoją uprzywilejowaną pozycję do tego, aby pozbawiać honoru stojących niżej od siebie. Taka sytuacja wydawała się być zaprzeczeniem właściwego porządku stworzenia, jaki wynikał z przekazu biblijnego. W tym kluczu należy interpretować wyrażenie o „bezbożnym berle” z Ps 125,3: niesprawiedliwy, nieuporządkowany świat staje się miejscem, w którym nawet uczciwi ludzie są kuszeni do podjęcia udziału w nieuczciwej grze, w celu zdobycia określonych dóbr. Pojawiający się w tym samym wersie termin „los” (*gôrāl*) może odnosić się do tradycyjnego systemu podziału ziemi, przeciw któremu występowali wielcy właściciele ziemscy, starając się rozszerzyć swoje posiadanie³¹.

Podsumowując powyższe rozważania możemy stwierdzić, że kontekst powstania omawianej kolekcji charakteryzował się ogromnym zamieszanym w sferze wartości społecznych. W treści „pieśni stopni” znajdujemy wiele aluzji do takiej sytuacji. Jednocześnie autorzy (być może ci należący do środowisk kapłańskich) starają się wyjść naprzeciw oczekiwaniom ludzi, z jednej strony, motywując ich do wytrwania w Przymierzu z Bogiem, z drugiej, starając się przywrócić im nadzieję³².

Na pierwszym miejscu należy wymienić obecną w treści teologię Syjonu, która jest powiązana z teologią stworzenia. Przypomnijmy, że odnosi się ona nie tyle do jednorazowego aktu *creatio ex nihilo*, ale oznacza każdą walkę z chaosem pojawiającym się na świecie. Temat ten pojawia się na przestrzeni całego *Psalterza*, ale w omawianej kolekcji wydaje się przyjmować nieco inną formę. Brakuje tu odniesienia do wielkich interwencji Boga, zaś cała uwaga skoncentrowana jest na błogosławieństwie, którego źródłem jest Syjon³³. Jak już zauważyliśmy, termin *brk* odnosi się do udzielenia przez JHWH pożądanym przez jednostkę bądź grupę dóbr, a więc także honoru. W naszym przypadku chodzi o coś nawet większego: udzielenie błogosławieństwa tym,

³¹ Zob. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 3*, s. 366.

³² Por. E. S. Gerstenberger, *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry*, (FOTL XIV), Grand Rapids 1988, s. 32.

³³ Por. P.E. Satterthwaite, *Zion in the Songs of Ascent*, [w:] *Zion, City of Our God*, red. R.S. Hess, G.J. Wenham, Grand Rapids 1999, s. 127-128.

którzy na nie rzeczywiście zasługują staje się odtworzeniem właściwego porządku stworzenia. Wołanie zawarte w Ps 125,4-5 bądź w Ps 129,5-8 jest nie tylko prośbą o sprawiedliwe potraktowanie dobrych i złych. Chodzi tutaj o przywrócenie porządku, dzięki któremu wszyscy będą mogli poznać, kto jest rzeczywiście godzien honoru, a kto wzgardy.

Nadzieja na przywrócenie właściwego porządku stworzenia wiąże się z osobą Dawida/Mesjasza. W Ps 122,3 idealny monarcha wymieniony jest w kontekście władzy sądenia, a więc także właściwego rozdzielania wszelkich dóbr. Z kolei w Ps 132 wspomniana jest wierność króla i związana z nią obietnica Bożego błogosławieństwa, które dotyczyć będzie także całego ludu. Wydaje się, że odniesienie się do postaci Dawida w tekście pieśni stopni ma na celu „unarodowienie” oczekiwania na interwencję JHWH³⁴. Jako jeden z powodów chaosu odnośnie do należytej dystrybucji honoru wymieniana jest „bezbożność” tych, którzy sprawują władzę. Odtworzenie dawnej świetności królestwa dawidowego będzie miało wymiar z jednej strony, możliwości w partycypowaniu w grupowym honorze narodu (przeciwnicy Mesjasza będą „okryci wstydem” Ps 132,18), z drugiej, jego sprawiedliwa władza będzie udzielać tego dobra tym, którzy na nie zasługują.

Warunkiem przynależności do tych, którzy otrzymają błogosławieństwo jest całkowite zaufanie Bogu. W kontekście wartości honoru, która nas interesuje oznacza to rozpoznanie siebie samego jako kogoś, kto względem Boga znajduje się w relacji patron-klient. Pociąga to za sobą obowiązek dbania o „honor” JHWH, co w praktyce oznacza zarówno udział w kulcie jak i trwanie w wierności Przymierzu. W tej szczególnej relacji bowiem nie tyle oczekuje się na sprawiedliwą zapłatę ile na łaskę ze strony patrona. Termin łaska „jest pojęciem religijnym, teologicznym i ukazuje inny – nie-agonistyczny – wymiar honoru, łącząc go ze sferą *sacrum*. Łaska wskazuje na honor nie jako efekt współzawodnictwa w grze wyzwanie-riposta, lecz na honor jako cnotę”³⁵. Zwłaszcza Ps 131 wydaje się wskazywać na tego rodzaju postawę: podmiot liryczny wskazuje nie tylko na to, że nie jest „wyniosły”, lecz również na to, że nie dba o „rzeczy wielkie”. Jest w stanie w taki sposób zapanować nad swoją duszą, że staje się ona spokojna jak dziecko kołysane przez matkę³⁶. Przy tej postawie niezbędną jest także zdolność do

³⁴ Por. L.D. Crow, *The Songs of Ascent. Their Place in Israelite History and Religion* (SBL.DS 148), Atlanta 1996, s. 182-184.

³⁵ J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii...*, s. 48.

³⁶ Zob. P.J. Botha, *To honour Yahweh in the face of adversity: A socio-cultural analysis of Psalm 131*, *Verbum et Ecclesia* 19/3 (1998), s. 527-529.

oczekiwania na właściwą porę, w jakiej Bóg zechce okazać swoją łaskę³⁷. Jednocześnie zdanie się na Bożą łaskę jest tym miejscem, w którym człowiek może doświadczyć jego przebaczenia. Grzech jest takim postępowaniem, w którym narusza się godność Boga, niejako rzuca się mu wyzwanie, któremu – co oczywiste – człowiek nie może podołać (w. 2). Zrezygnowanie z walki o honor i zdanie się na Jego łaskę staje się przestrzenią, w której można doświadczyć przebaczenia i tym samym ponownie wejść w relację patron-klient.

W Ps 127 i 128 szczególne miejsce zostało poświęcone relacjom rodzinnym. Są one przedstawione jako przestrzeń, w której realizuje się Boże błogosławieństwo. W przypadku obu utworów powodzenie w tej sferze życia jest postrzegane przede wszystkim jako dar pochodzący od JHWH (Ps 127,3). W obu pojawia się termin „szczęśliwy” (*'ašrê*), oznaczający osobę, której honor jest uznawany. Możemy zatem zauważyć w tym przypadku pewną dynamikę, która idzie w dwu kierunkach. Z jednej strony, mamy błogosławieństwo, które jest swoistą nagrodą za bogobożność (Ps 128,1), z drugiej, możemy się domyślać, że wszelkie staranie podjęte w tej dziedzinie jest sposobem budowania swojego honoru w sposób, który podoba się Bogu i który znajduje uznanie u ludzi. Wbrew sugestiom E. Assisa nie należy widzieć w rodzinie czy w bratniej wspólnotcie (Ps 133) alternatywy dla kultu³⁸. Jest to raczej wskazanie na miejsce, w którym realizują się Boże obietnice troski o honor człowieka, i w których każdy z jego wiernych może doświadczyć tego błogosławieństwa w sposób najszybszy. Jednocześnie wydaje się być czytelnym wskazaniem, że są to przestrzenie, które wymagają od człowieka szczególnej troski i dbałości.

Zakończenie

Odniesienie do wartości honoru i wstydu pozwala lepiej zrozumieć z jednej strony, nadzieje, pragnienia i oczekiwania człowieka, z drugiej, odpowiedź, jakiej Bóg udziela w swoim słowie. W przypadku omawianej grupy psalmów należy podkreślić kilka faktów, które są zauważalne na poziomie kompozycji.

Sytuacja, w której człowiek czuje się pozbawiony należnego mu honoru wydaje się być jedną z głównych sytuacji kryzysowych, wyrażanych przez Psalmistę w omawianych utworach. W wielu przypadkach jest ona wskazana w sposób

³⁷ Por. W. Beyerlin, *Wider die Hybris des Geistes: Studien zum 131. Psalm* (SBS 108), Stuttgart 1982, s. 33.

³⁸ Por. E. Assis, *Family and Community as Substitutes for the Temple after Its Destruction*, ETL 85/1 (2009), s. 61-62.

bezpośredni (np. Ps 120,2-3; Ps 123,3-4; Ps 125,3). Ponieważ wydaje się mieć charakter permanentny, pojawia się wrażenie, że porządek świata został naruszony, co domaga się nieodłącznej interwencji Boga.

Z punktu widzenia człowieka istotne jest odniesienie się do Boga jako do *sui generis* patrona. Zakłada to przyjęcie przez człowieka pokornej postawy oczekiwania na łaskę pochodzącą od Niego. Wynika z tego wyrzeczenie się postawy agonistycznej, zakładającej grę o honor za pomocą podjęcia rywalizacji w kluczu wyzwania-riposta. W omawianej kolekcji brakuje odniesień do tego rodzaju interakcji.

Bóg obecny w Świątyni na Syjonie jest jedynym pewnym oparciem dla ludzkiej nadziei. Wspomnienie przeszłych interwencji (np. 126,1; Ps 129,1-4; Ps 132,1.6.11-12) pozwala oczekiwać, że Jego moc zatryumfuje, niszcząc nieporządek wprowadzony przez niesprawiedliwych. Tego rodzaju interwencja na korzyść swoich wyznawców sprawi, że wszyscy będą niejako zmuszeni do uznania ich honoru, wynikającego właśnie z pozostawania w relacji z JHWH

Przestrzenią, w której honor jest komunikowany jest przede wszystkim kult. Z jednej strony, człowiek wyraża przezeń swoją wolę przynależności do Boga (dba o honor swojego patrona), z drugiej zaś doświadcza przezeń błogosławieństwa pochodzącego od Niego. Godnym podkreślenia wydaje się być fakt, iż w opisie kultu zawartym w omawianej kolekcji, praktycznie nie ma odniesień do ofiar, zaś opis koncentruje się z jednej strony, na wychwalaniu Boga przez ludzi, z drugiej, na błogosławieństwie otrzymywanym za pośrednictwem kapłanów.

Zauważalny w pieśniach stopni trend sapiencjalny ma zatem charakter pedagogiczny. Jego głównym celem jest wychowanie do postawy specyficznie religijnej, w której pragnienia dotyczące wszelkich dóbr – w tym także honoru – kierowane są do Boga, który w sposób pewny zatroszczy się o swoich wyznawców.

Słowa kluczowe: Psalmi 120-134, wartości społeczne, kultura świata biblijnego, honor-wstyd, łaska.

Bibliografia:

1. Assis E., *Family and Community as Substitutes for the Temple after Its Destruction*, ETL 85/1 (2009), s. 55-62.
2. Ballhorn E., *Zum Telos des Psalters* (BBB 138), Berlin – Wien 2004.
3. Beyerlin W., *Wider die Hybris des Geistes: Studien zum 131. Psalm*, (SBS 108), Stuttgart 1982.
4. Booi Th., *Psalms 120-134: Songs for a Great Festival*, Bib 91 (2010), s. 241-255.
5. Botha P.J., *Social Values and Interpretation of Psalm 123*, OTE 14/2 (2001), s. 189-198.

6. Botha P.J., *To honour Yahweh in the face of adversity: A socio-cultural analysis of Psalm 131*, *Verbum et Ecclesia* 19/3 (1998), s. 525-533.
7. Crow L.D., *The Songs of Ascents (Psalms 120-134), Their Place in Israelite History and Religion*, SBL.DS 148, Atlanta 1996.
8. Gerstenberger E.S., *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry*, (FOTL XIV), Grand Rapids 1988.
9. Grossberg D., *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry*, (SBL.MS 39), Atlanta 1989.
10. Gunkel H., *An Introduction to the Psalms*, Macon 1998.
11. Gunkel H., *Die Psalmen*, Göttingen 1986.
12. Hossfeld F.L., Zenger E., *Psalms 3*, (Hermeneia), Minneapolis 2011.
13. Janzen W., *'ašrê in the Old Testament*, HTR 58 (1965), s. 215-226.
14. Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, (Lingua Sacra. Monografie 1), Warszawa 2013.
15. Malina B.J., *Grace/Favor*, [w:] *Handbook of Biblical social values*, (red.) J.J. Pilch, B.J. Malina, Peabody 2009, s. 89-92.
16. Maré L., *Images of the Enemies in the ma'âlôt-psalms*, *Ekklesiastikos Pharos* 89 (2007), s. 164-178.
17. Prinsloo G.T.M., *Role of space in the שירי המעלות (Psalms 120-134)*, *Bib* 86 (2005), s. 458-477.
18. Rubinkiewicz R. (tł. i oprac.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, RSB 4, Warszawa 1999.
19. Santos N.F., *Family, Patronage and Social Contests. Narrative Reversals in the Gospel of Mark*, *Scripture and Interpretation* 2/3 (2008), s. 200-224.
20. Satterthwaite P.E., *Zion in the Songs of Ascent*, [w:] *Zion, City of Our God*, (red.) R.S. Hess, G.J. Wenham, Grand Rapids 1999, s. 105-128.
21. Seybold K., *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134*, *BThSt* 3, Neukirchen-Vluyn 1978.
22. Viviers H., *Coherence of the ma'âlôt-Psalms (Pss 120-134)*, *ZAW* 106 (1994), s. 275-289.
23. Viviers H., *Why was the ma'âlôt collection (Ps 120-134) written?*, *HTS* 50 (1994), s. 798-811.
24. Waschke E.J., *Der Gesalbte: Studien zur alttestamentlichen Theologie*, (BZAW 306), Berlin-New York 2001.
25. Willi T., *Das שמעלות שיר: Zion und der Sitz im Leben der „Aufstiegslieder“ Psalm 120-134*, [w:] *Prophetie und Psalmen (AOAT 280)*, (red.) Huwlyer, H.P. Mathys, B. Weber, Münster 2001, s. 153-162.
26. Zenger E., *Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg – Basel – Wien 2005.