

# Krzysztof Bardski

---

## Biblia sakramentem miłości Boga i Kościoła

---

Verbum Vitae 7, 201-214

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIBLIA SAKRAMENTEM MIŁOŚCI BOGA I KOŚCIOŁA

Ks. Krzysztof Bardski

W starożytności chrześcijańskiej termin sakrament posiadał szersze znaczenie, niż obecnie. Oznaczał to wszystko, co mogło stanowić znak święty i uświęcający człowieka. Znak, wprowadzający w misteryjną przestrzeń pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Nie bez racji jego greckim odpowiednikiem był termin *mysterion*, od którego pochodzi słowo *misterium*.

Jednym z takich świętych znaków, wypełniających przestrzeń między Bogiem a człowiekiem jest Biblia. W niniejszym artykule przyjrzymy się jej ze szczególnej perspektywy: w jaki sposób, na podstawie starożytnych i średniowiecznych komentarzy do Pieśni nad Pieśniami, święta Księga Biblii może być postrzegana jako sakrament miłości Boga i człowieka? Skoncentrujemy się na symbolice poszczególnych części ciała Oblubieńca, które na przestrzeni wieków odnoszone były do Biblii. W ten sposób spróbujemy wyświetlić rolę i miejsce, jakie tekst święty zajmuje w relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Chrystusem a Kościołem.

### 1. MIŁOSNY JĘZYK CIAŁA OBLUBIEŃCA

Biblia nie obfituje w opisy zewnętrznej aparycji bohaterów. Do konwencji literackiej narracji biblijnej nie na-

leżało szczegółowe przedstawianie rysów, fizjonomii czy stroju postaci, czasem wręcz wystarczył jeden lub dwa przymiotniki. W poezji zaś biblijnej, nawet jeśli pojawiają się zewnętrzne opisy postaci, to nie mają one charakteru realistycznego zobrazowania, lecz stanowią kaskady metafor, które mają za zadanie stymulowanie wyobraźni czytelnika. Do takich opisów należą poematy przedstawiające piękno Oblubieńca (Pnp 5,10-16) oraz Oblubienicy (Pnp 4,1-7 i 7,2-6). Na nich skupimy naszą uwagę w kolejnych dwóch rozdziałach książki.

„Słowo stało się ciałem i rozbiło swój namiot pośród nas” (J 1,14). Nowy Testament nie pozostawił nam żadnego zewnętrznego opisu Chrystusa, Pieśń nad Pieśniami przedstawia nam jednak fizjonomię Oblubieńca, którą tradycja odnosi do Zbawiciela. Jesteśmy oczywiście na poziomie alegorii, a więc *lectio divina* poematu Pnp 5,10-16 prowadzi nas od literackiego unaocznienia poszczególnych części ciała – głowy, włosów, oczu, zębów, policzków, warg, rąk, torsu, nóg – przez kontemplację wcielenia Zbawiciela, do duchowych wyobrażeń, które służyć będą pogłębieniu wiary.

## A. Wargi

W pierwszym rzędzie skojarzenie ze Słowem Bożym wzbudza obraz *warg Oblubieńca* (Pnp 5,13b), porównanych do lilii<sup>1</sup>. Wargi, jako część ciała odpowiedzialna za mowę, w sposób naturalny stają się symbolem tego, co wypowiada podmiot. Jeśli jest nim alegoryczny Oblu-

---

<sup>1</sup> Poza alegorią odnoszącą obraz warg do Biblii, Ojcowie kojarzyli je z tajemnicą męki Chrystusa, w oparciu o motyw mirry (*kapiące mirrą najprzedniejszą*), która w tradycji symbolizowała mękę i śmierć Zbawiciela (Mk 15,23 i J 19,39), zob. Ambroży, *Expos. Ps. 118*, 18,22; CSEL 62,408; *De inst. virg.*, 15,93; PL 16,305. Pojawia się również odniesienie do władzy przekazanej przez Chrystusa Kościołowi; wargami Zbawiciela są ci, którym udzielił mocy działania sakramentalnego, zwłaszcza odpuszczania grzechów, zob. Aponiusz, *In Cant.*, 8,45; SCH 421,292-294.

bieniec, Chrystus, oznaczać będą Jego słowa<sup>2</sup>. Skoro zaś – jak wierzyli Ojcowie i późniejsza tradycja – Chrystus mówi do człowieka przez każde słowo Pisma Świętego, to Jego wargi stają się alegorią Biblii. Tradycja jednak, od Kasjodora (+580) i średniowiecznych interpolacji w dziele *Formulae spiritalis intelligentiae* Euchariusza z Lyonu (+ok. 450), w sposób bardziej szczegółowy uwyrażnia alegorię *warg Oblubieńca*: podobnie jak wargi są dwie, dolna i górna, tak Biblia składa się z dwóch Testamentów – Starego i Nowego<sup>3</sup>. Wargi symbolizują więc współbrzmienie obu części Biblii<sup>4</sup>. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament wydają z siebie jeden głos, który zwiastuje nadejście Królestwa Bożego. Wargi formułują i przekazują to, co jest ukryte w sercu, podobnie Pismo Święte czyni dostępnym dla człowieka to, co kryje się w sercu Boga<sup>5</sup>.

## B. Język i gardło

Pieśń nad Pieśniami nie wspomina o języku Oblubieńca, tym niemniej inne miejsca Pisma Świętego uzupełniają tę lukę. Psalm 21 (hebr. Ps 22) odczytywany był w tradycji w odniesieniu do Chrystusa cierpiącego na krzyżu, a więc w słowach: „Język mój przywiera do podniebienia” (w. 16), widziano aluzję do języka Zbawiciela. Czym jest język Jezusa w Jego mistycznym Ciele, Kościele? Tradycja widziała w nim Słowa Ewangelii<sup>6</sup> oraz – częścię – ich

---

<sup>2</sup> Garnier z Langres, *Alleg. Script.*, Labia ; PL 112,977B; Pseudo-Meliton z Sardes, *Clavis*, 1,6; Laurant, 265.

<sup>3</sup> Podobny mechanizm tworzenia alegorii Starego i Nowego Testamentu pojawia się w interpretacji symbolicznej obrazu żaren. Żarno dolne, które jest większe i nieruchome, oznaczało Stary Testament, podczas gdy górne – Nowy. Zob. Euchariusz z Lyonu, *Form. Spir. Intell.*, 7, Mola; CSEL 31,42; Pseudo-Meliton z Sardes, *Clavis*, 6,1,105; Laurant, 280.

<sup>4</sup> Euchariusz z Lyonu, *Form. spir. intell.*, 1, Labia Dei; PL 50,731D (interpolacja nieobecna w wydaniu CSEL 31).

<sup>5</sup> Kasjodor, *Expos. Ps.*, 15,4; CCL 97,138-9. Na komentarzu Kasjodora opiera się Bruno z Würzburga, *Expos. Ps.*, 15,4; PL 142,86A.

<sup>6</sup> Pseudo-Meliton z Sardes, *Clavis*, 2,7; Laurant, 267.

głosicieli. W całej otoczce alegorii przywarcie do podniebienia oznaczało takie głoszenie Ewangelii, które sięga do skarbcza mądrości Chrystusa, ukrytej w Jego sercu<sup>7</sup>, bądź też symbolizowało wierność głosiciela Ewangelii przykazaniom Chrystusa<sup>8</sup>.

O języku Chrystusa mówi również mesjański Ps 44,2 (hebr. Ps 45,2): *Mój język jest jak ryliec biegłego pisarza*. Ambroży (+397) odkrywa w nim słowa Chrystusa, które przenikają do serca człowieka i wpisują w nie różnorakie dary, zaś Zenon z Werony (IV w.), wpatrując się w porównanie do rylca, wysnuwa dalsze alegorie: podobnie jak ryliec ma dwa końce, natomiast służy do pisania jednych i tych samych liter, tak też i Biblia zawiera w sobie Stary i Nowy Testament – jedno Słowo Boże<sup>9</sup>.

Spośród polskich przekładów Biblii, Pnp 5,16a najbardziej trafnie przetłumaczyli I. Cylkow (*Podniebienie jego jest słodyczą*)<sup>10</sup> i R. Brandstaetter (*A jego podniebienie jest słodkie*)<sup>11</sup>. Hebrajski termin odnosi się bowiem do wewnętrznej części ust i ma konotacje – zwłaszcza w świetle

---

<sup>7</sup> Podniebienie, jako część ciała położona wewnątrz, głębiej niż język, symbolizuje Jego wnętrze. Łac. *fauces* może oznaczać *gardło, przełyk*. Przedstawioną przez nas interpretację znajdujemy w: Augustyn, *Enarr. in Ps.*, 21,2,16; CCL 38,127; tłum. pol. J. Sulowski, PSP 37,169-170.

<sup>8</sup> Kto przestrzega przykazań, ten znajduje się wewnątrz Chrystusa, kto zaś je lekceważy, pozostaje na zewnątrz. Zob. Kasjodor, *Expos. Ps.*, 21,16; CCL 97,197.

<sup>9</sup> Zenon z Werony, *Tract.*, 1,37,2,4; CCL 22,101-2. Alegorię Pisma Świętego widział w Ps 44,2 (hebr. Ps 45,2) również autor średniowiecznych interpolacji w dziele Euchariusza z Lyonu, *Form. spir. intell.*, *Lingua*; PL,50,757D (hasło *lingua* występuje w wydaniu CSEL 31,36, lecz bez alegorycznego odniesienia do Biblii).

<sup>10</sup> I. Cylkow, *Księga Pięciu Zwojów*, Warszawa 1903, 43.

<sup>11</sup> R. Brandstaetter, *Cztery poematy biblijne*, Warszawa 1964, 193. Większość przekładów (BT, BW-P, BW, BG) tłumaczy w sposób ogólny *usta*, choć BT podaje również w przypisie dosłowny przekład. Wydaje się to być podyktowane troską o uczynienie tekstu bardziej zrozumiałym; *słodkie podniebienie* może wydawać się obrazem niezbyt przemawiającym do czytelnika.

niektórych wyrażen pojawiających się w Księdze Syracha<sup>12</sup> – z wypowiedaniem się<sup>13</sup>.

Starożytni tłumacze Septuaginty oraz – przypuszczalnie w ślad za nimi – Hieronim (+419), użyli w swoich przekładach greckiego i łacińskiego terminu, który nie tyle oznacza *podniebienie*, ile raczej *gardło* lub *szyję*. Budując na sensie dosłownym wersetu duchową alegorię, Beda (+735) zwraca uwagę po pierwsze na fizjologiczną rolę gardła w tworzeniu dźwięku, po drugie zaś na bardziej wewnętrzne w stosunku do całości ciała usytuowanie gardła niż warg. Do jakich dochodzi wniosków? Otóż w nawiązaniu do przedstawionej przez nas wcześniej alegorii warg jako Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, gardło staje się symbolem wewnętrznego, mistycznego znaczenia słów Biblii. Wargi mogą oznaczać materialne brzmienie tekstu, podczas gdy gardło, jego duchowy sens. Skoro zaś w Pnp 5,16 czytamy, iż „gardło jego jest bardzo słodkie”, oznacza to, że dopiero stamtąd, czyli z ponadpodstawowego sensu Biblii, czytelnik lub słuchacz może czerpać prawdziwą rozkosz<sup>14</sup>.

### C. Powieki

O powiekach Oblubieńca nie wspomina Pieśń nad Pieśniami, za to spotykamy bogatą tradycję opierającą się na Ps 10,5 (hebr. Ps 11,5) („Powieki Jego badają synów ludzkich”), która widzi w nich alegorię Bożego objawiania sensu Pisma Świętego czytelnikowi. Niestety alegoria ta może być nieaktualna dla dzisiejszego czytelnika, gdyż opiera się na błędnym wyobrażeniu zmysłu wzroku. W starożytności i średniowieczu sądzono, że oko wysy-

---

<sup>12</sup> Zob. Syr 6,5; 36,24; 49,1.

<sup>13</sup> Przypuszczalnie dlatego tłumacze BP zdecydowali się na idiomatyczne przełożenie tekstu: *Słowa jego są słodczą*.

<sup>14</sup> Beda, *Alleg. expos. in Cant.*, ad loc.; CCL 119B,295. W skróconej formie alegorię gardła Oblubieńca jako Testamentu Chrystusa znajdujemy również u Roberta z Tombelaine, *Expos. super Cant.*, 6,24; PL 79,525B-C.

ła swoiste promienie, które sprawiają, że człowiek widzi. Dlatego też tekst Psalmu odczytywano jako zamykanie bądź otwieranie przez Boga oczu, dzięki czemu słowa Biblii jawią się czytelnikowi jako jasne i zrozumiałe lub ciemne i niepojęte. Alegoria ta jednak bywała na przestrzeni dziejów różnie formułowana.

Najstarszą jej formę znajdujemy u św. Augustyna (+430), któremu przypuszczalnie zawdzięcza swoją popularność w tradycji zachodniej. Pismo Święte zawiera zarówno fragmenty jasne łatwe w interpretacji, jak i trudne, wymagające poszukiwania sensu. Gdy czytelnik – chrześcijanin odrodzony przez wiarę – rozważa tekst trudny, to tak, jakby Bóg zamykał swoje powieki, by skłonić człowieka do wysiłku badawczego. Gdy zaś słowa Pisma okazują się zrozumiałe, to tak, jakby Bóg otwierał oczy, by czytelnika lub słuchacza Słowa oświecać i obdarzać radością<sup>15</sup>. W myśl tej interpretacji podmiotem, wobec którego Bóg otwiera lub zamyka powieki jest jeden i ten sam człowiek, którego *badają* lub *doświadczają*, *pytają* (*interrogant*) właściwie tylko zamknięte powieki Boga.

Augustyn zakłada, że czytelnikiem Biblii jest *chrześcijanin odrodzony przez wiarę*, jednak niektórzy późniejsi autorzy stawiają sobie pytanie: A co się dzieje, jeśli Biblię czyta grzesznik lub człowiek bezbożny? Wówczas jej mroczność (*obscuritas*) sprawia, że doświadczają utrudzenia, lecz nie jest to utrudzenie, które inspiruje go do wysiłku, ale takie, które prowadzi do pogardzenia Pismem<sup>16</sup>. W ten sposób *powieki Jego badają synów ludzkich*, czyli Pismo Święte staje się probierzem postawy człowieka wobec Boga. Dzięki swemu Słowu rozpoznaje On tych, którzy do Niego należą i tych, którzy nie należą<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Augustyn, *Enarr. in Ps.*, 10,8; CCL 38,80; tłum. pol. I. Sulowski, PSP 37, 124; podobna interpretacja: Pseudo-Hieronim, *Brev. in Ps.*, 10; PL 26,846A; Lietbert z Lille, *Comm. Ps.*, 10,5; PL 21,688A-B.

<sup>16</sup> Pseudo-Beda (Manegold z Lautenbach?), *De lib. Ps.*, ad loc.; PL 93,546A; Remigiusz z Auxerre, *Enarr. in Ps.*, ad loc.; PL 131,201B.

<sup>17</sup> Pseudo-Beda (Manegold z Lautenbach?), *De lib. Ps.*, ad loc.; PL 93,546A.

W wiekach późniejszych interpretacja Augustyna ulega różnorodnym manipulacjom i rozwinięciom. Zasadniczo udało nam się wyróżnić trzy kierunki. Pierwsze dwa opierają się na sprowadzeniu alegorii do prostej relacji: Powieki Boga to Pismo Święte, trzeci zaś na stwierdzeniu: powieki Boga to duchowy sens Biblii.

1. Anzelm z Laon (+1117) dokonuje zasadniczego rozróżnienia: dla dobrego człowieka Pismo Święte jest zamknięte, dla złego zaś – otwarte. Interpretacja taka wydaje się zaskakująca! Komentator wyjaśnia jednak, że w ten właśnie sposób Biblia „bada” człowieka: dla prawego chrześcijanina jest ona księgą zamkniętą, gdyż to łaska Bożą otwiera ją a nie ludzki rozum, co więcej, doświadczenie polega na tym, by czytelnik stanął wobec tekstu w pokorze, nie usiłował zafalszować go narzucając własną interpretację, lecz zgodził się na to, że zrozumienie Biblii jest łaską udzielaną w sposób wolny przez samego Boga. Grzesznik postrzega Pismo Święte jako otwarte, czyli jasne i zrozumiałe, odrzuca jako niepotrzebny dar łaski i w swojej pysze kieruje się własnymi pomysłami interpretacyjnymi<sup>18</sup>. Różnica wobec alegorii augustiańskiej polega więc na tym, że według Anzelma z Laon jeden i ten sam tekst *doświadcza* czytelnika, który może wobec niego stanąć bądź w pokorze, zdając się na działanie Ducha Świętego, bądź w pysze, opierając się na własnej mądrości.

2. Bruno Kartuz (+1101) przedstawia nam dokładnie odwrotne rozumienie tej samej alegorii niż Anzelm z Laon: dla człowieka dobrego Pismo Święte jest otwarte, dla złego zaś – zamknięte. Kluczem w interpretacji Brunona Kartuzza jest położenie nacisku na Bożą pedagogię zbawczą wobec każdego człowieka. Jeśli jest on grzesznikiem, to Bóg zamyka przed nim rozumienie Pisma, by doznał zaślepienia i innych prowadził do błędu. Jeżeli zaś jest sprawiedliwy, zostaje przez Boga oświecony, by innych prowadził ku światłu<sup>19</sup>. Mimo zasadniczej różnicy

---

<sup>18</sup> Anzelm z Laon, *Comm. in Ps.*, ad loc.; PL 116,229D-230A.

<sup>19</sup> *Palpebrae eius, id est Scripturae, dictae palpebrae, eo quod ad modum palpebrarum modo clauduntur ut malos excaecent, modo aperiantur, ut bonos illuminent...* Nam Dominus interrogat, id est



obie interpretacje opierają się na podobnych założeniach. Po pierwsze, właściwe rozumienie Pisma Świętego jest zależne od całościowej moralnej postawy człowieka wobec Boga: człowiek grzeszny niezależnie od tego, czy sens Słowa Bożego jest jasny czy nie, pobłądzi w jego odczytaniu, zaś wierzący chrześcijanin – przeciwnie. Po drugie, rozumienie Pisma Świętego jest darem Bożym, wobec którego człowiek winien przyjąć postawę pokory, nadziei, wyczekiwania, modlitwy i wdzięczności.

3. Trzeci kierunek rozwoju omawianej przez nas alegorii postrzega jako paralelę intencjonalną duchowy sens Pisma. Powieki zakrywają oczy, sens duchowy kryje tajemnice wiary za znaczeniem dosłownym. Interpretacja ta wywodzi się z pseudo-augustiańskiej *De essentia divinitatis*<sup>20</sup> i przeszła do niektórych wykazów alegorii biblijnych<sup>21</sup>. Czytelnik Biblii staje wobec najgłębszego, mistycznego jej sensu jakby przed obliczem Boga, którego oczy są zamknięte, ukryte pod powiekami. Modlitwa i kontemplacja – to trwanie przed Bogiem w pokorze i nadziei, że uniesie On powieki i pozwoli patrzeć w głąb Jego oczu. On chce przemówić do człowieka poprzez swoje oczy, jak przemawia oczyma ikon przedstawiających Jego Najświętsze Oblicze. Powieki Boga, czy to jako Pismo Święte, czy jego mistyczny sens, są tylko pośrednikami między wzrokiem człowieka a głębią oczu Boga. Powieki podniesione, powieki opuszczone – to wyraz tajemniczej dynamiki Boga w jego ukrywaniu się i objawianiu człowiekowi również podczas lektury Biblii.

---

probat, iustum et impium per palpebras, id est manifestos facit aliis: hunc excaecando sic ut alios ad errorem trahere cupiat: illum illuminando sic ut alios illuminare satagat (Bruno Kartuz, *Expos. in Ps.*, ad loc; PL 152,678B-C).

<sup>20</sup> Pseudo-Augustyn, *De ess. div.*, 1; PL 42,1201.

<sup>21</sup> Eucheriusz z Lyonu, *Form. spir. intell.*, 1, Palpebrae, PL 50,731A (interpolacja nieobecna w wydaniu CSEL 31); Pseudo-Meliton z Sardes, *Clavis*, 1,4; Laurant, 265.

## D. Włosy

Powróćmy do tekstu Pieśni nad Pieśniami. Dwukrotnie jest w nim mowa o włosach Oblubieńca: „kędziory moje (pełne są) kropli rosy” (Pnp 5,2) oraz „kędziory jego włosów jak gałązki palm, czarne jak kruk” (Pnp 5,11).

W tradycji chrześcijańskiej alegorystyki zdecydowanie przeważa interpretacja włosów Oblubieńca jako wierznych Kościoła, bądź świętych<sup>22</sup>, którzy są liczni jak włosy na głowie. Wiara i miłość łączy ich z Chrystusem<sup>23</sup>, tak jak włosy z głową oraz przylegają do siebie wzajemnie, co ma oznaczać braterską miłość<sup>24</sup>. Jako że włosy wyrastają z głowy, czasami pojawia się ich odczytanie jako symbolu myśli Chrystusa<sup>25</sup> lub myśli człowieka świętego<sup>26</sup>.

W odniesieniu do Pisma Świętego alegoria kędziorów Chrystusa nie była zbyt rozpowszechniona. Najszerzej rozwija ją Rupert z Deutz (+1129/30) w swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami. Włosy wyrastają z głowy, stanowiąc zarazem jej ozdobę. Podobnie i Pismo Święte ma swój początek w Chrystusie<sup>27</sup>, jako głowie Kościoła, oraz składa o nim świadectwo<sup>28</sup>.

Włosy Oblubieńca zostały też porównane do gałązek palm (Pnp 5,11). Rupert z Deutz opisuje szczegółowo palmę – zapewne bowiem jego czytelnicy nie byli obeznani

---

<sup>22</sup> Paulin z Noli, *Ep.* 23, 33; CSEL 29,190; Pseudo-Izydor z Sewilli, *Expos. in Cant.*, 5,5,14; PL 83,1125C.1126C; Rupert z Deutz, *De div. off.*, 23; CCCM 7,60; i wielu innych.

<sup>23</sup> Robert z Tombelaine, *Expos. super Cant.*, 5,2; PL 79, 518C; Justus z Urgel, *Expl. in Cant.*, 120; PL 67,982; Hajmon z Auxerre, *Expos. in Cant.*, 5,11; PL 70,1085C.

<sup>24</sup> Pseudo-Walafryd Strabo, *In Cant.*, 5,2 (*Gl. ord.*); PL 113,1153B.

<sup>25</sup> Tamże, 5,11; PL 113,1155B; w tradycji wschodniej: *Catena trium Patrum*, wg. Michał Psellus, *Comm. in Cant.*, 5,2; PG 122,635D.

<sup>26</sup> Hajmon z Auxerre, *Expos. in Cant.*, 5,2; PL 70,1082B.

<sup>27</sup> W oparciu o to skojarzenie alegorię kędziorów Oblubieńca jako Pisma Świętego rozwija również, choć w sposób bardziej ograniczony Wolobero ze św. Pantaleona, *Comm. in Cant.*, 5,11; PL 195,1193C.

<sup>28</sup> Rupert z Deutz, *Comm. in Cant.*, 5,11; CCCM 26,121.

z tym drzewem – aby rozwinąć dalej swoją alegorię. Wyjaśnia, że liście palmy nie zwisają ku ziemi, lecz zwrócone są ku niebu. Podobnie Biblia, w przeciwieństwie do pozostałej literatury, nie zwraca się ku ziemi, lecz ku niebu i szuka tego, co w górze (Kol 3,1). Palma nie zrzuca rokrocznie liści, podobnie Słowo Boże jest trwałe, nie przemienie, choćby niebo i ziemia przemieły (Łk 21,33)<sup>29</sup>. Dalej, kolor kędziorów Oblubieńca został porównany do czerni piór kruka. W tym miejscu Rupert z Deutz podejmuje alegorię przypisywaną Hieronimowi ze Strydonu (+419) lub Bedzie Wielebnemu (+735), będącą przypuszczalnie autorstwa Filipa Kapłana (+455/456)<sup>30</sup>. Tenże uczeń Hieronima, komentując fragment dotyczący kruka w Księdze Hioba, widzi w tym ptaku alegorię szatana bądź Chrystusa. Gdy odnosi ją do Zbawiciela, wyjaśnia, że jako ciemnego, czyli trudnego do zrozumienia ze względu na tajemnicę Wcielenia, postrzegamy Chrystusa w tajemnicach Pisma Świętego<sup>31</sup>. Rupert z Deutz też odnosi czerń kruka do mroczności tekstu Pisma Świętego, lecz nie ze względu na ukrytą w nim tajemnicę Zbawiciela, ale na trudną do wyjaśnienia duchową naukę, zawartą w Prawie Mojżesza i pismach proroków<sup>32</sup>.

Wolobero ze św. Pantaleona (+1167) podaje dwójką możliwość alegoryzacji Pnp 5,11: „kędziory tej głowy można rozumieć na dwa sposoby, to znaczy jako świętych proroków i apostołów, bądź jako Pismo Święte, które spłynęło przez nich dzięki Bożemu natchnieniu”<sup>33</sup>. Interpretacja Wolobera o tyle wydaje się interesująca, że stara się połączyć odniesienie skryptyrystyczne z dominującym nurtem tradycji. Prorocy i apostołowie są autorami Pisma Świętego, ale równocześnie świętymi i członkami

---

<sup>29</sup> Tamże, CCCM 26,121.

<sup>30</sup> Zob. I. Machielsen, *Clavis Patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevii*, Turnhout 1994, t. 2a, nr. 2125, s. 475.

<sup>31</sup> Filip Kapłan, *Comm. in Iob*, 38; PL 26,765 D.

<sup>32</sup> Por. Rupert z Deutz, *Comm. in Cant.*, 5,11; CCCM 26,121.

<sup>33</sup> Wolobero ze św. Pantaleona, *Comm. in Cant.*, 5,11; PL 195,1193C.

ludu Bożego, a więc odczytujemy tekst w duchu alegorii Paulina z Noli (+431), Pseudo-Izydora (przypuszczalnie IX w.), Ruperta z Deutz (+1129/30) i innych, których ujęcie przedstawiliśmy wcześniej. Co więcej, nie jest wykluczone, że Wolobero czerpie ze skarbcza tradycji wschodniej. Alegorię kędziorów Oblubieńca jako ludzkich autorów Biblii przekazał nam Prokopiusz z Gazy (+ok. 530), jako zaczerpniętą od Grzegorza z Nyssy (+394)<sup>34</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na pewien szczegół, który nadaje interpretacji Ojców wschodnich specyficznego charakteru: otóż włosami wyrastającymi z Głowy-Chrystusa są prorocy, apostołowie i ewangeliści, którzy przekazują nam naukę ciemną, czyli pełną tajemnic i ukrytej duchowej mądrości. Nauka ta została również porównana do *kropli nocy*, o których czytamy w Pnp 5,2. W ten sposób następuje odwołanie się do innej alegorii, której został poświęcony odrębny rozdział, mianowicie, Biblii jako wody, która zaspokaja pragnienie człowieka.

## E. Serce

Ciekawa jest geneza ostatniej z przedstawionych w tym rozdziale alegorii, która w sercu Oblubieńca dopatruje się symbolu Pisma Świętego. Pojawia się ona u Ruperta z Deutz (+1129/30) i stanowi przypadek odosobniony wśród komentarzy do Pnp 8,6 („Połóż mnie jak pieczęć na twoim sercu”). Jej wyjątkowość polega na tym, że cała starożytna tradycja chrześcijańska grecka i łacińska odczytywała ten werset jako wypowiedziany przez Oblubieńca do Oblubienicy, a więc w słowach *na twoim sercu* widziano serce Oblubienicy. Interpretacja taka wynikała stąd, że hebrajski zaimek dzierżawczy sufigowany drugiej osoby liczby pojedynczej rozróżnia rodzaj męski i żeński podmiotu, zaś zarówno w języku greckim, jak i łacińskim nie ma tej różnicy. Stąd też greckie, łacińskie oraz polskie *na twoim sercu* nie mówią, czy jest to serce

---

<sup>34</sup> Prokopiusz z Gazy, *Comm. in Cant*, 5,2; PG 87/2,1677A-B.

mężczyzny czy kobiety, podczas gdy tekst hebrajski nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o serce Oblubieńca<sup>35</sup>. Komentarz Ruperta z Deutz idzie więc pod prąd tradycji, za oryginałem hebrajskim.

Kościół pragnie spoczywać na sercu Zbawiciela, czyli na Piśmie Świętym, które je symbolizuje, gdyż zostało napisane według Jego serca<sup>36</sup>. Co oznacza zatem dla czytelnika Słowa Bożego, że jest ono obrazem serca Chrystusa? Przede wszystkim alegoria ta przypomina o miłości, która w tradycji chrześcijańskiej kojarzona jest z sercem, mimo że starożytny kontekst semicki nie wskazuje na to w sposób tak ewidentny. Bliskość serca Zbawiciela, co więcej, dotykanie go na kartach Biblii, ma wzbudzić oddźwięk w sercu czytelnika, pobudzić jego serce do zazdrosnej miłości (*zelum dilectionis*), do tego stopnia, by nie był zdolny znieść niczego, co byłoby sprzeczne z Pismem Świętym, czyli sercem Chrystusa<sup>37</sup>.

Przedstawione przez nas alegorie posiadają swoistą, trójpoziomą konstrukcję semantyczną. Pierwszy poziom – czasem nieobecny – to metafora lub porównanie, dzięki którym określona część ciała Oblubieńca zostaje przedstawiona w sposób poetycki. Na przykład obraz kruka zostaje odniesiony do włosów, obraz języka do rylca, itd.

Na drugim poziomie mamy przejście od wyobrażenia części ciała Oblubieńca do Ciała Chrystusa: włosy Oblubieńca oznaczają włosy Chrystusa, jego język – język Chrystusa, itd. W perspektywie duchowej jest to przejście do kontemplacji tajemnicy Ciała Chrystusowego w wielorakich ujęciach: Chrystusa cierpiącego na krzyżu, uwielbionego po prawicy Ojca, obecnego w Kościele, który jest Jego Mistycznym Ciałem, bądź w Eucharystii.

---

<sup>35</sup> Hebrajskie komentarze odczytywały ten motyw literacki jako alegorię ramienia Boga.

<sup>36</sup> *Quid est praesenti loco cor tuum... nisi Scripturae veritatis, quae scriptae sunt secundum cor tuum* (Rupert z Deutz, *Comm. in Cant.*, 8,6; CCCM 26,162).

<sup>37</sup> Tamże, CCCM 26,163).

Poziom trzeci natomiast, to odniesienie poszczególnych członków Chrystusa do tajemnicy Pisma Świętego. W uścisku i miłosnych pieścizotach Oblubienica dotyka warg, szyi, powiek, serca Oblubieńca. Kościół czytając i rozważając Pismo Święte dotyka Chrystusa, doświadcza Jego miłości i odpowiada na nią.

Nie tylko poszczególne członki, ale całe ciało Chrystusa odnoszono do tajemnicy Pisma Świętego. Orygenes (+254) nazywa Biblię *pełnym ciałem Słowa*<sup>38</sup>, rozumiejąc ten ostatni termin jako określenie Chrystusa. Orygenes, a za nim późniejsza tradycja, widzieli ścisły związek pomiędzy obecnością Chrystusa w Chlebie Eucharystycznym, nazywanym Jego Ciałem i w Jego Słowie. Ciało Chrystusa chrześcijanin spożywa zarówno w misterium Eucharystii, jak i słuchając Pisma Świętego<sup>39</sup>. Wzruszające jest porównanie słów Pisma Świętego do okruchów chleba eucharystycznego: wierzący, przyjmując Komunię, troszczy się o to, by nawet najmniejsza cząstka Ciała Chrystusowego nie upadła na ziemię, a czy słuchając czytań biblijnych podobnie troszczy się, by nie myśleć o niczym innym i nie dopuścić, aby żadne Jego słowo uleciało mimo uszu?<sup>40</sup>

W myśli Orygenesesa jest głęboki związek pomiędzy Ciałem Chrystusa w Eucharystii i w Biblii. Według Henri de Lubac wyraża się on przede wszystkim na płaszczyźnie funkcyjnej w ekonomii zbawienia. Zarówno Eucharystia, jak i Biblia wyrażają i objawiają Chrystusa jako Logos<sup>41</sup>. Dla naszego zbawienia ten sam Chrystus staje się obecny przez słowa przeistoczenia i przez słowa Biblii, choć oczywiście wymiar sakramentalny Eucharystii nadaje mu specyficznej rangi.

<sup>38</sup> Orygenes, *Hom. in Ier.*, 39; SCh 238,374; tłum. pol.: S. Kalinkowski, PSP 30,214.

<sup>39</sup> Por. Pseudo-Hieronim, *Brev. in Ps.*, 145; PL 26,1250.

<sup>40</sup> Por. Pseudo-Hieronim, *Brev. in Ps.*, 147; PL 26,1258.

<sup>41</sup> Por. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 365. Wiele interesujących myśli na ten temat znajdujemy w rozdziale *Les incorporations du Logos* (336-373).

Zakochani każdej epoki wyrażali swoją miłość zewnętrznymi, trwałymi znakami, które pozostawały po nich i były świadectwem ich miłości. Czy był to poemat lub list pisany atramentem, czy też serce wyryte na kamieniu lub korze drzewa, zawsze znak ten krył w sobie i wyrażał ich wzajemną miłość. Podobnie jest z Pismem Świętym. Tekst Biblii posiada ponadto podwójny wymiar: jako słowo Boga jest świadectwem Jego miłości do człowieka, jako zaś utwór pisany ręką ludzką, jest świadectwem odpowiedzi człowieka na miłość Boga. Również w odbiorze tekstu biblijnego uwidacznia się ten jego specyficzny charakter: poprzez Biblię czytelnik odkrywa misterium Bożej miłości, równocześnie zaś jej lektura i interpretacja może być jego własną miłosną odpowiedzią na dar, który bezinteresownie otrzymał od Boga.

### Summary

In the christian antiquity the word *sacrament* designated any sacred sign. The Bible can be considered as a sign of the love between God and the Church. In our article we analyze the symbols created in connection with the more-than-literal interpretation of the *Song of Songs*. The different aspects of the loving relation between the Bridegroom and the Bride have been interpreted by the ancient and medieval commentators in the light of the role that the Bible plays in the relation between Jesus and the Church or Jesus and the human soul.

*Ks. Krzysztof Bardski*  
*ul. Dewajtis 3*  
*01-815 Warszawa*

KS. DR HAB. KRZYSZTOF BARDSKI, tłumacz i redaktor ksiąg biblijnych w Biblii Ekumenicznej i Biblii Edycji św. Pawła. Ostatnio opublikował książkę *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Vocatio, Warszawa 2004.