

# Waldemar Linke

---

## Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? : aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych

---

Collectanea Theologica 78/4, 71-103

---

2008

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.

WALDEMAR LINKE, WARSZAWA

## PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI W APOKALIPSIE? ALUZJA LITERACKA LUB ZBIEŻNOŚĆ WYRAZOWA W BADANIACH INTERTEKSTUALNYCH

Między zwolennikami dosłownej i przenośnej interpretacji Pnp trwa sięgający XVII w. konflikt<sup>1</sup>. Można mu przypisywać rozmaite tło: filozoficzne (antropologia), teologiczne (natura natchnienia). Warto jednak zauważyć jeszcze inny aspekt tego sporu, który dotyczy stosunku Pnp do pozostałych tekstów biblijnych. Podejmowano tę kwestię od strony teoretycznej i praktycznej, jeśli chodzi o możliwe odniesienia Pnp do tekstów wcześniejszych. I tak, komentarz A. Roberta, R. Tournaya i A. Feuilleta<sup>2</sup> ukazuje Pnp jako – by użyć słów Cz. Miłosza – „utwór zbudowany z aluzji do wcześniejszej literatury religijnej Izraela”<sup>3</sup>. Jest to spojrzenie na tę księgę biblijną jako na twór w całości wtórny, erudycyjny. W reakcji na takie podejście można było usłyszeć głosy takie jak P. Grelot, który odrzucił możliwość istnienia takiego ładunku lirycznego w utworze będącym antologią motywów literackich pozbieranych z dzieł wcześniejszych<sup>4</sup>. W tę dyskusję wpisuje się też pytanie o związek Pnp z tekstami późniejszymi. Jest ono nie mniej ważne i nie mniej złożone.

<sup>1</sup> J. Frankowski wskazywał, że konflikt ten narodził się dopiero w XVIII w; tenże, *Oblubieniec i Oblubienica. (O potrzebie pewnych uściśleń w interpretacji Pnp)* w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, Kraków 1993, s. 65-86. Punktami przelomowymi były, jak się wydaje, komentarze H. Grotiusa, *Ad Canticum Canticorum* w: *Annotationes ad Vetus Testamentum*, t. 1, Halle 1644, s. 449-454, J.B. Bossueta, *In Canticum Canticorum* w: *Libri Salomonis*, Paris 1693, s. 412-428; zob. R.E. Murphy, *The Song of Songs, A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*, Minneapolis 1990, s. 37.

<sup>2</sup> A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris 1963. Listę aluzji do ksiąg prorockich w Pnp zaproponował A. Robert w *Le Cantique des Cantiques*, La Sainte Bible de Jérusalem, Paris 1958<sup>2</sup>, s. 12-18.

<sup>3</sup> C. Miłosz, *Od tłumacza w: Księga pięciu megilot*, Lublin 1984, s. 21-27, zwł. s. 24.

<sup>4</sup> P. Grelot, *Le sens du Cantique des Cantiques*, RB 71/1964, s. 42-56, zwł. s. 47. Autor ten docenia wartość metody zastosowanej przez A. Roberta i kontynuatorów (s. 53), jednakże uznał za konieczne oparcie się na „psychologii miłości” bardziej niż na „poetyckim opisie Oblubienicy i Oblubienicy, wesela itd.” (s. 55).

Chcemy przyrzeć się śladom Pnp w Ap i w tym celu przeanalizujemy studium A. Feuilleta *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Étude de deux réminiscences du Cantique dans l'Apocalypse Joannique*<sup>5</sup>. Ten bardzo starannie opracowany artykuł francuskiego sulpicjanina jest przykładem egzegezy odwołującej się do metod filologicznych: analizy gramatycznej, studium leksykograficznego oraz badań teologicznych: poszukiwania kontekstów teologicznych tekstów. Można powiedzieć, że u źródeł jego powstania znajduje się żywe zainteresowanie historią kształtowania się kanonu Biblii Hebrajskiej, bowiem ma on udowodnić używanie Pieśni nad pieśniami w czasach pierwotnego Kościoła w sposób analogiczny do innych pism natchnionych<sup>6</sup>. Publikacja ta wykazuje jednak brak zainteresowania dla kwestii literackich zależności wykraczających poza zbieżności wyrazowe i teologiczne. Literackie podejście do związków między tekstami pozwala mówić o tym, co związki te wnoszą do rozumienia tekstów, bez tropienia wpływów i wyciągania nie dających się zweryfikować wniosków historycznych.

### **Egzegeza intertekstualna: moda czy konieczność?**

Zanim przejdziemy do analizy ewentualnych zbieżności między Pnp a Ap, warto powiedzieć, tytułem wprowadzenia, słów kilka o intertekstualizmie i jego zastosowaniu w badaniach biblijnych. Jest to przydatne nie tyle z braku opracowań tego tematu, ile raczej z powodu pewnej ich obfitości związanej nieuchronnie z rozbieżnościami interpretacyjnymi dotyczącymi samego tego ujęcia<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> RSR 49/1961, s. 321-353.

<sup>6</sup> A. Feuillet uważał, że dopiero chrześcijaństwo doceniło Pnp, utwór zaniedbany w judaizmie przelomu er. Jednym z poważniejszych argumentów za tą tezą był dla niego brak śladów zainteresowania tą księgą w Qumran; tenże, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 322, przyp. 5. Odkrycie trzech zwójów tej księgi w Grocie IV zmieniło obraz sytuacji; zob. E. Tov, *Three Manuscripts (Abbreviated Texts?) of Canticles from Qumran Cave 4*, JJS 46/1995, s. 88-111; A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza martwego*, BZ 8, Kraków 2001, s. 63.

<sup>7</sup> Zagadnienia te szerzej omówione zostały w artykule W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie 2/2002, s. 81-111, na którym ta część niniejszej prezentacji się opiera. Dobre opracowanie podręcznikowe można znaleźć w J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, BO 21, Opole 1997, s. 226-247.

Intertekstualizm jest owocem postmodernistycznego kryzysu systemów ideologicznych. Jednym z prekursorów krytyki modernizmu był Michał Bachtin (1895-1975)<sup>8</sup>. Kategorie, którymi operuje w swym rozwijającym się w izolacji dorobku, są odmienne od klasycznej terminologii znajdujących się w ciągłym kontakcie pisarzy francuskich, włoskich czy angielskojęzycznych. Jego krytyka modernizmu podjęta jest nie po upadku czy spoza kręgu oddziaływania modernistycznego imperium racjonalnych utopii, lecz z jego wnętrza. Dlatego może on być przykładem na to, że kategorie postmodernistycznej krytyki literackiej cechują się pewną dozą uniwersalizmu, która pozwala na ich stosowanie w zakresie szerszym niż tylko do literatury powstałej w II poł. XX w.

W centrum myśli Bachtina stał problem powiązania między formą literacką przekazu słowa a jego znaczeniem, wpływu systemu (konwencji gatunkowej) na sens znaku w utworze literackim<sup>9</sup>. O ile bowiem w badaniu systemu językowego (*langue*) pomocą służy pewien kodeks, o tyle użycie języka w konkretnej wypowiedzi (*parole*) uzależnia sens od „procesu przekazu”<sup>10</sup>, który w literaturze znajduje swój kształt w gatunku literackim. Bachtin odmawia językowi realnego istnienia, a przez to i znaczenia. Wyznacza mu rolę „technicznego środka informacji (...) pozbawionego poznawczego, twórczego znaczenia”<sup>11</sup>. Język to tylko „byt wirtualny”<sup>12</sup>, raczej logicznie zakładany, niż realnie obecny w komunikacji. „Mówimy wypowiedziami, nie słowami”<sup>13</sup> – twierdził. Dopiero wypowiedź jest źródłem

<sup>8</sup> Prawie cały dorobek M. Bachtina znajduje się w czterech książkach: tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Leningrad 1929 (1963<sup>2</sup>); tenże, *Twórczość Fransa Rabele i narodna kultura średniowieczna i renesansu*, Moskwa 1965; tenże, *Woprosy literatury i estetyki*, Moskwa 1975; tenże, *Estyetyka słowno twórczości*, Moskwa 1979.

<sup>9</sup> W omówieniu dorobku M. M. Bachtina opieramy się na studiach: S. Żółkiewski, *Bachtin i podstawowy problem semiotyki*, Pamiętnik Literacki 2/1981, s. 156-174; E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog – język – literatura*, Warszawa 1983; A. Ponzio, *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Torino 1992; B. Żyłko, *Michał Bachtin. W kręgu filozofii języka i literatury*, Gdańsk 1994; Z. Mitosek, *Teoria badań literackich*, Warszawa 1998, s. 266-292; E. Czaplejewicz, *Myślenie dialogowe Michała Bachtina*, w: D. Ulewicz (red.), *Literatura. Teoria. Metodologia*, Warszawa 1998, s. 143-167.

<sup>10</sup> M. Bachtin, *Iz zapisej 1970-71 godow*, w: tenże, *Estyetyka słowno twórczości*, s. 336-360.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 352.

<sup>12</sup> Por. B. Żyłko, *Michał Bachtin*, s. 88-89.

<sup>13</sup> M. Bachtin, *Problema rzeczownych żanrow*, w: tenże, *Estyetyka słowno twórczości*, s. 257.

sensu dla słów, którym językowy kodeks wyznacza tylko potencjalne znaczenie. „Znaczenie” to możliwość roli, jaką słowo może odegrać w wypowiedzi<sup>14</sup>. Sens natomiast powstaje w reakcji na słowo, przez zajęcie pozycji replikującej<sup>15</sup>. „Sensem dla mnie jest odpowiedź na pytanie. To, co nie odpowiada na żadne pytanie, jest pozbawione dla mnie sensu”<sup>16</sup> – radykalnie ujmował kwestię. Dlatego problem wypowiedzi przenosił poza granice badawczych i opisowych możliwości lingwistyki. Do jej badania potrzeba narzędzi metajęzykowych, będących akcesoriami jakiejś nauki badającej struktury wyższe niż językowe (syntaktyczne)<sup>17</sup>.

Dlatego właśnie, że język jest tylko abstrakcyjnym postulatem, rzeczywistość wypowiedzi językowej rządzi się innymi prawami, opisywanymi przez konwencję gatunkową. Gatunki literackie dzieła Bachtin na pierwotne i wtórne czy też na proste i złożone<sup>18</sup>. Różnica między nimi polega na punkcie odniesienia (kontekście) dla słowa powszedniej, potocznej komunikacji. W gatunku pierwotnym takim punktem odniesienia jest dialog. Gatunki wtórne, złożone, wykorzystują słowo potocznej komunikacji, ale umieszczają je w kontekście słowa, które je przekazuje. Są więc skierowane nie tyle na sytuację realną, ile na literaturę, jej wewnętrzny świat. „To właśnie interrelacja między gatunkami pierwotnymi a wtórnymi i proces historyczny kształtowania się tych ostatnich rzucają światło na naturę wypowiedzi (a przede wszystkim na złożony problem interrelacji między językiem a ideologią, światopoglądem). Właśnie w gatunku literackim zawiera się interpretacja rzeczywistości”<sup>19</sup>. Wtórna forma gatunkowa zakłada bardziej złożony sposób postrzegania rzeczywistości. W gatunkach prostych mamy sytuację dialogu między odnoszą-

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 262.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 255.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 350.

<sup>17</sup> „Wypowiedź (jako werbalna całość) nie może być uznana za jednostkę ostatniego, najwyższego poziomu lub piętra struktury językowej (ponad składnią), ponieważ należy ona do świata zupełnie innych relacji (dialogowych), których nie można zestawić z lingwistycznymi relacjami innych poziomów. (...) Całość wypowiedzi nie jest już jednostką języka (i nie jednostką „potoku mowy”), lecz jednostką porozumiewania się słownego, posiadającego nie znaczenie, lecz sens (czyli całościowy sens, mający związek z wartością – prawdą, pięknem, itp. – i domaga się replikującego rozumienia, zawierającego ocenę”; tenże, *Problemy tekieta w lingwistykę, filologię i innych humanitarnych naukach. Opyty filozofskiego analiza*, w: *Estietyka słowiesnowo tworczestwa*, s. 305.

<sup>18</sup> Tenże, *Problema rzeczownych żanrow, passim*.

<sup>19</sup> Tenże, *Epos i roman*, w: tenże, *Woprosy literatury i estietyki*.

cymi się bezpośrednio do swego przedmiotu wypowiedziami (monologicznymi, bo mówiącymi o jednym przedmiocie). Złożone gatunki literackie pozwalają na podwójne (polilogiczne) odniesienie wewnątrz tej samej wypowiedzi<sup>20</sup>.

Te dwa wątki: filozoficzno-lingwistyczny (poglądy na język i jego granice) i teoretyczno-literacki (taksonomia, genologia) zbiegają się u Bachtina w jednym punkcie. Źródłem sensu słowa jest nie tylko jedna, konkretna wypowiedź, lecz wiele wypowiedzi (wypowiedzi polilogiczne), których podmiot mówiący jest świadom, na których buduje sens swej wypowiedzi i do których odnosi swe oceny i postawy. Dlatego każdy podmiot mówiący „przejmuje słowa napełnione cudzym głosem. W jego [mówiącego – W.L.] kontekst słowo trafia z innego kontekstu, przeniknięte cudzymi myślami. Jego własna myśl znajduje słowo wraz z poprzednimi mieszkańcami”<sup>21</sup>. Analogicznie do słowa, także wypowiedź zakłada istnienie „jakichś poprzednich wypowiedzi – swoich i cudzych – z którymi jego aktualna wypowiedź wstępuje w takie czy inne relacje (opiera się na nich, polemizuje z nimi, zakłada, że są już one znane słuchaczowi). Każda wypowiedź to ogniwo łańcucha innych wypowiedzi zorganizowanego w sposób niezwykle skomplikowany”<sup>22</sup>. „W każdej wypowiedzi, jeśli zbada się ją wnikliwiej w konkretnych warunkach słownego porozumiewania się, odsłoni cały szereg półukrytych i ukrytych cudzych słów o różnym stopniu obcości. Dlatego wypowiedź jest jak gdyby poprzecinana odległymi i zaledwie słyszalnymi dźwiękami zmian podmiotów mówiących i dialogowymi alikwotami, skrajnie osłabionymi przez ekspresję autora, która swobodnie przenika przez granice wypowiedzi”<sup>23</sup>.

Z tego pobieżnego omówienia myśli M. Bachtina wynika kilka postulatów dla praktyki interpretacyjnej. Mówiąc ogólnikowo, są to:

– konieczność uwzględnienia czytelniczego doświadczenia uczestników wypowiedzi – dialogu (autora i postaci, którą za U. Eco nazywać można czytelnikiem modelowym<sup>24</sup>);

<sup>20</sup> Tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970, s. 280.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 271.

<sup>22</sup> Tenże, *Problema rzeczowych żanrow*, s. 247.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 273.

<sup>24</sup> U. Eco, *Lector in fabula. Współpraca narracyjna w tekstach narracyjnych*, Warszawa 1992, s. 71-81. Postać tę włoski semiolog definiuje jako „pewną liczbę rozwiązań estetycznych, ściśle z góry określonych i w taki sposób uwarunkowanych, aby interpretacja nie uniknęła kontroli autora”; tenże, *Dzielo otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 29.

– potrzeba interpretacji wielu tekstów jednocześnie, w celu wiernego odczytania sensu interpretowanej wypowiedzi i tych wypowiedzi, w kontekście których się sytuuje nasza;

– całościowe, dostrzegające ciągłość i wynikowość podejście do tradycji literackiej<sup>25</sup>.

Słusznie można stawiać pytanie o zbieżność tych wniosków z lekturą dzieł Bachtina i postulatów zgłaszanych przez zwolenników intertekstualnego podejścia do literatury. Nie jest to zestawienie przypadkowe. Właśnie na przemyślenia Bachtina powoływali się twórcy tego nurtu badań literackich, zwłaszcza J. Kristeva<sup>26</sup>. Definiowała ona intertekstualność jako „tekstową interakcję, która wytwarza się wewnątrz jednego tekstu”<sup>27</sup>. Postrzega ją więc jako cechę wewnątrztekstową, wynikającą ze specyficznej metody jego konstruowania. To samo rozumowanie rozwija R. Lachmann, która mówi o „nowej jakości tekstualnej, wynikającej z implikatywnej relacji” między tekstami: będącym przedmiotem lektury (tekst odniesieniowy)<sup>28</sup> i tym, do którego ten pierwszy się odnosi przez znaki odniesienia. Na gruncie polskim podobne stanowisko prezentował H. Markiewicz („ujawniona w samym tekście relacja do proto/arche/tekstu”<sup>29</sup>).

W pracach intertekstualistów tekst bywa rozumiany bardzo wąsko, jako konkretny, dający się zidentyfikować i badać narzędziami krytyki literackiej, jak to czyni choćby Kristeva<sup>30</sup>. Podobnie też U. Eco usuwa poza nawias zjawiska intertekstualności cytaty stylistyczne, ukryte (nieuświadomiane sobie przez autora) oraz plagiaty. Uwzględnia tylko „cytaty bezpośrednie i rozpoznawalne, sięgające bądź do repertorium gatunkowego, bądź do konkretnego tekstu, w każdym ra-

<sup>25</sup> Jest to bliskie wołaniu E.R. Curtiusa o całościowe postrzeganie literatury, opierające się na „bezczasowej obecności” utworów z „epok minionych w literackiej teraźniejszości”; tenże, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997<sup>2</sup>, s. 20-21, por. C. Uhling, *Literatura jako palingeneza tekstu: o niektórych zasadach historii literatury*, Pamiętnik Literacki 2/1988, s. 297-329.

<sup>26</sup> J. Kristeva, *Słowo, dialog, powieść*. w: M. Bachtin, *Dialog – język – kultura*, Warszawa 1983, s. 394-418; J. Kristeva, *Problèmes de la structuration du texte*, Linguistique et Littérature 12, s. 55-64 (dalej cyt. tłum. pol. *Problemy strukturyzowania tekstu*, Pamiętnik Literacki 4/1972); też, *Une poétique ruinée*, w: M. Bakhtin, *La poétique de Dostojewski*, Paris 1970, s. 5-27; J. Kristeva, *Étrangers à nous – mème*, Paris 1988.

<sup>27</sup> J. Kristeva, *Problemy strukturyzowania tekstu*, s. 246.

<sup>28</sup> R. Lachman, *Ebenen des Intertextualitätsbegriffs*, w: *Das Gespräch*, München 1984, s. 136; por. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, Pamiętnik Literacki 1/1988, s. 315-337.

<sup>29</sup> H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989, s. 256.

<sup>30</sup> J. Kristeva, *Sémiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, s. 181.

zie bazujące na «encyklopedii topów» jaką posiada odbiorca<sup>31</sup>. Można też podejść do kategorii tekstu swobodniej, widząc tekst, do którego się odnosi badane dzieło, raczej jako aureę, klimat artystyczny czy ideowy, w jakim powstało, lub jako jakąkolwiek wypowiedź zakładaną w badanym dziele<sup>32</sup>.

Rozbieżności istnieją też między teoretykami w związku z określaniem zasięgu relacji intertekstualnej. G. Genette interpretuje intertekstualność bardzo wąsko, mówiąc o niej jako o jednej z pięciu możliwych form transtekstualności, takiej mianowicie, w której jeden tekst występuje realnie w drugim, a nieuwzględnienie tego faktu czyni lekturę niemożliwą z powodu „agramatyczności”<sup>33</sup>. Przeciwstawia ją archetekstualności (związkom z gatunkiem), którą uważa za cechę każdego tekstu. W ślad za takim rozumieniem omawianego pojęcia idzie M. Głowiński, pisząc: „O intertekstualności (...) mówić można tylko wtedy, gdy odwołanie do tekstu wcześniejszego jest elementem budowy znaczeniowej tekstu, w którym się ono dokonuje”<sup>34</sup>. Autor zwraca uwagę na obiektywny fakt czerpania z tradycji literackiej i interesuje się typem procedur wprowadzających tekst wcześniejszy do dzieła<sup>35</sup>. O wiele swobodniejszy w swych analizach jest np. H. Bloom<sup>36</sup>, dla którego każda wypowiedź jest warunkowana wcześniejszymi, stanowiącymi jej logiczne założenia, niekoniecznie mającymi charakter tekstowy w sensie ścisłym<sup>37</sup>. Takie ujęcia przesuwają główny problem intertekstualności z tekstu na zagadnienie percepcji. Tak dzieje się w ujęciu L. Jenny: intertekstualność to „praca przekształcania i przyswajania wielu tekstów dokonana przez tekst skupiający, który zachowuje *leadership* sensu” i związana jest z krytyką źródeł<sup>38</sup>. Choć widzi obiektywny i historyczny charakter związków, to nie wydaje się, by Jenny zakładał konieczność podjęcia takiej pracy. Podstawę intertekstualności widzi on w tekście, podjęcie śledze-

<sup>31</sup> U. Eco, *Innowacja i powtórzenie: między modernistyczną i postmodernistyczną estetyką*, Przekazy i opinie, 59-60(1990)1-2, s. 1-36, zwł. s. 21-22.

<sup>32</sup> J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, Pamiętnik Literacki 3/1980, s. 297-312; J. Lotman, *Tekst w tekście*, Literatura na Świecie 3/1985, s. 325-342.

<sup>33</sup> G. Genette, *Palimpsestes. La littérature du second degré*, Paris 1982, s. 450.

<sup>34</sup> M. Głowiński, *O intertekstualności*, Pamiętnik Literacki 4/1986, s. 75-100.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 76-77.

<sup>36</sup> H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, New York 1973; tenże, *A Mape of Misreading*, New York 1975, tenże, *Poetry and Repression*, New Haven 1976.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 70.

<sup>38</sup> L. Jenny, *Strategia formy*, Pamiętnik Literacki 1/1988, s. 271,



nia „pracy tekstu” pozostawia w ramach opcji czytelniczej. Jeszcze dalej idzie M. Riffaterre, dla którego intertekstualność jest to „czytelnicza percepcja relacji między dziełem a innymi dziełami”<sup>39</sup>. Wyraźniej wybija się rola czytelnika w innym jego artykule: „Wcale nie trzeba tu udowadniać kontaktu między autorem a jego pośrednikami. Aby był intertekst, wystarczy, że czytelnik dokona koniecznego zbliżenia dwóch lub więcej tekstów”<sup>40</sup>. Tu już obiektywna podstawa zdaje się być zbyt cenna, natomiast konieczne jest zbliżające działanie czytelnika.

Z tej nie zawsze jednoznacznej galerii opisów omawianego pojęcia wynika dość niejednorodny obraz tego, co postmodernistyczna krytyka literacka rozumie pod pojęciem „intertekstualność”<sup>41</sup>. Dlatego, nim zaczniemy mówić o aplikacji tego pojęcia do badań w zakresie egzegezy biblijnej, stosowne będzie uściślenie, co będziemy pod nim rozumieć. Najpełniejsza wydaje się definicja, jaką dał R. Nycz: „Intertekstualizm to kategoria obejmująca ten aspekt ogółu własności i relacji tekstu, który wskazuje na uzależnienie jego wytwarzania i odbioru od znajomości innych tekstów oraz «architekstów» (reguły gatunkowych, norm stylistyczno-wypowiedzeniowych) przez uczestników procesu komunikacyjnego”<sup>42</sup>. Zdecydowanie opowiada się on za obiektywistycznym i przedmiotowym rozumieniem relacji intertekstualnej, a jednocześnie pozostawia możliwość uwzględnienia zagadnień związków typu tekst – architekst. Wydaje się, że wcześniejsza praca tego autora<sup>43</sup> bliższa była ujęciu Riffaterre’a. Warto jednak dostrzec różnicę o wiele głębszą, jaka cechuje te dwie prace. W *Sylwach współczesnych* Nycz opisuje konkretne dzieła literackie, w których usiłuje ukazać ów element czy aspekt literackości opisywany jako „akt wyodrębniania, wzięcia w cudzysłów dowolnego tekstu, który na sposób *ready made*’ów Duchampa wkracza w granice sztuki i nasyca się wieloznacznością, uprawomocniając przyszłą semantyczną aktywność odbiorcy”<sup>44</sup>. Nieistotne okazują się źródła danego cytatu i czytelnik nie zajmuje się ich odszukiwaniem. W dziele chodzi raczej o wzbudzenie zainteresowania

<sup>39</sup> M. Riffaterre, *La trace de l'intertext*, La Pensée, 215/1980, s. 4.

<sup>40</sup> Tenże, *Semiotyka intertekstualna: interpretant*, Pamiętnik Literacki 1/1988, s. 300.

<sup>41</sup> Ciekawy przegląd stanowisk daje Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, s. 323-339.

<sup>42</sup> R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995<sup>2</sup>, s. 62.

<sup>43</sup> Tenże, *Sylwy współczesne*, Kraków 1988 (²1996).

<sup>44</sup> *Tamże*, s.28.

faktami literackimi i komunikacyjnymi *in genere*, samą instytucją literatury<sup>45</sup>. Czy chodzi tu o ewolucję w poglądach? Wydaje się, że raczej o dwie postawy wobec tekstu literackiego. Czytelnik, ktoś, kto po tekstowych sylwach przechadza się dla przyjemności, jakiej może mu dostarczyć tekst, może skoncentrować się na własnej „semantycznej aktywności”. Krytyk natomiast, a więc czytelnik kwalifikowany (jak najbliższy „czytelnika modelowego” i świadomie dążący do tego ideału), ma obowiązek śledzenia faktów tekstowych i weryfikowania czytelniczych intuicji. Jest to w pewnym sensie odpowiedź na wątpliwość dotyczącą rozpoznawalności relacji intertekstualnych<sup>46</sup>. Krytyk (czytelnik profesjonalny) ma nie tylko możliwość, lecz wręcz zadanie poszerzania swej kompetencji w odkrywaniu i percepcji zjawisk intertekstualnych.

Rozwinięta dyskusja nad zagadnieniami intertekstualizmu nie jest pozbawiona elementów negatywnej oceny tego podejścia do tekstu. Szczególnie poważna wydaje się krytyka teorii intertekstualności, która bierze za punkt wyjścia „pierwotne przeznaczenie dzieła literackiego”<sup>47</sup>. Traktuje ona dzieło literackie jako przedmiot lektury, nie zaś zabawy intelektualnej polegającej na wykrywaniu siatki zależności międzytekstowych. Użyteczne jest w tym momencie rozróżnienie, jakiego dokonuje R. Nycz na intertekstualność właściwą (obligatoryjną dla każdego odbiorcy, ponieważ odnoszącą się wprost do semantyki tekstu) i wtórną (fakultatywną, nie mającą określonych wykładników tekstowych, ale nie mniej znaczącą nieraz dla interpretacji)<sup>48</sup>. Różnica kompetencji między czytelnikiem przypadkowym a czytelnikiem profesjonalnym nie jest produktem ubocznym, ale sensem i celem istnienia krytyki literackiej. Nakłada ona jednak na czytelnika profesjonalnego zadania do wykonania nie tyle na użytek własny, ile na potrzeby pozostałych użytkowników dzieła.

Intertekstualność przywołuje temat aluzji literackiej i zmusza do jego nowego, dynamicznego ujęcia. To, co Z. Ben-Porat opisuje jako proces aktualizacji aluzji literackiej<sup>49</sup>, może być wykonane tylko w wyniku szeroko zakrojonej i metodycznej pracy. Proces ten przebiega w następujących etapach:

<sup>45</sup> Tamże, s. 32.

<sup>46</sup> M. Głowiński, *O intertekstualności*, s.92.

<sup>47</sup> Por. W.-D. Stemel, *Intertekstualność a recepcja*, Pamiętnik Literacki 1/1988, s. 339-356.

<sup>48</sup> R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy*, s. 64.

<sup>49</sup> Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, s. 320-321.

– rozpoznanie informacji o aluzji (sygnału) zawartej w znaku, czyli elemencie tekstu, którego celem jest sygnalizowanie aluzji;

– identyfikacja tekstu przywołanego;

– modyfikacja miejscowej interpretacji oznaki (znak + sygnał) w wyniku odczytania jej w świetle dwóch tekstów: tego, w którym oznaka się znajduje, oraz tego, do którego odsyła. W ten sposób dochodzi się do zrozumienia tego, co w aluzji sygnalizowane.

Zachodzenie różnicy między interpretacją miejscową sygnału a jego treścią jest wyróżnikiem aluzji literackiej<sup>50</sup>. Przy dobrym odczytaniu aluzji o charakterze literackim jest możliwy następny etap tego procesu, polegający na zagęszczeniu sieci układów intertekstualnych przez aktywizację, semantyczne ożywienie obydwu tekstów. Patrzy się na ich treść nie jako na nośnik określonych znaczeń, lecz jako na punkt wyjścia do reinterpretacji w zestawieniu obydwu tekstów. Żadnego nie uważa się za wcześniejszy czy późniejszy, lecz za współcześnie i jednocześnie przemawiające do czytelnika.

Interpretacyjne postulaty bachtinowskie i proces aktualizacji zależności intertekstualnych mają ze sobą wiele wspólnego. Można powiedzieć, że zakładają się nawzajem, jak filozoficzny fundament i praktyczna jego aplikacja. W odniesieniu do Biblii jest to narzędzie szczególnie cenne. Pozwala bowiem przenieść na grunt teoretyczno-literacki postulat odczytywania sensu duchowego Pisma Świętego, o którym dokumenty Kościoła mówią nieprzerwanie aż po dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” (1993). Według dokumentu, jest to „sens wyrażony przez tekst biblijny jako czytany pod wpływem Ducha Świętego w kontekście misterium paschalnego Chrystusa i nowego życia, jakie z niego wynika”<sup>51</sup>. Wyizolowana lektura samej definicji sensu duchowego może sprawiać wrażenie, że powstaje on w efekcie rozpatrywania tekstu w świetle rzeczywistości osobowych i teologicznych (Duch Święty, Chrystus Paschalny). W dalszym jednak ciągu dokumentu podkreśla się realność tego kontekstu jako zjawiska literackiego: „Ten kontekst istnieje rzeczywiście”<sup>52</sup>. Mówi się o Nowym Testamencie jako o kontekście służącym do odczytania sensu duchowego, bowiem wcześniej powołano się na przykład zwrotu „na zawsze” w 2 Sm 7, 12-13 i 1 Krn 17, 11-14, który w odniesieniu do Chrystusa nabiera głębszego znaczenia.

<sup>50</sup> K Górski, *Aluzja literacka*. w: *Z historii i teorii literatury*, Warszawa 1987<sup>2</sup>, s. 314-338.

<sup>51</sup> CPB, *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise*, Roma 1993, s. 73.

<sup>52</sup> *Tamże*.

Jest to potwierdzenie intertekstowej gry posuniętej aż do ostatniego stadium: reinterpretacji tekstów wcześniejszych w świetle późniejszych, które do nich sięgają<sup>53</sup>. Dostrzega się jednak, że problemu nie można zawęzić do wąskiego zagadnienia reinterpretacji tekstów Starego Testamentu w świetle Nowego. Dlatego poszerza się zagadnienie sensu duchowego o dyskusyjną problematykę „sensu pełniejszego” (*sensus plenior*), czyli „głębszego sensu tekstu, chcianego przez Boga, ale nie wyrażonego jasno przez autora ludzkiego”<sup>54</sup>. Sposobem jego odkrywania jest studiowanie tekstu „w świetle innych tekstów biblijnych, których używa [tekst badany] albo w odniesieniu do wewnętrznego rozwoju objawienia”<sup>55</sup>. „Kontekst” jest w tym przypadku pojęciem teoretycznoliterackim, paralelnym do teologicznego „kanon”<sup>56</sup>. Możemy pokusić się o dopracowanie bliższego uściślenia, polegającego na utożsamieniu kanonu z tym zakresem kompetencji czytelniczej, jakiego oczekuje się od każdego czytelnika. Czytelnik krytyczny, egzegeta, musi też uwzględnić szerszy kontekst, literaturę mogącą mieć realny wpływ na wizję „czytelnika modelowego”, jaka stanowi klucz interpretacyjny danego tekstu biblijnego (a więc także literaturę pozabiblijną: apokryficzną i środowiska, w kontakcie z którym żył tekst). Sens pełniejszy uznano za odmianę sensu duchowego<sup>57</sup>. Można przyjąć, że tworzą one wspólną kategorię sensu, która określa się przez kontrast z sensem literalnym (*sensus literalis*). Ten ostatni, zwany wyrazowym, dosłownym, moglibyśmy nazwać też tekstowym lub wypowiedzeniowym. Jest to bowiem sens wypowiedzi (tekstu) wziętej w oderwaniu od jej kontekstu literackiego. Sens duchowy natomiast i sens pełniejszy moglibyśmy nazwać kontekstowym, meta wypowiedzeniowym. Dostrzec trzeba, że stajemy wtedy wobec konieczności przypomnienia sobie tego wszystkiego, co egzegeza patrystyczna mówiła o sensie duchowym. Wiele kwestii hermeneutycznych, pozornie zdezaktualizowanych, nabiera bowiem dla współczesnej egzegezy znaczenia bardzo żywego. Twierdze-

<sup>53</sup> Dokument powołuje się na Rz 6,9. Jednakże odniesienie 2 Sm 7,12-13 do zmartwychwstania Chrystusa jest wyraźne w Dz 2,30-31.

<sup>54</sup> CPB, *L'interprétation de la Bible*, s. 75.

<sup>55</sup> *Tamże*.

<sup>56</sup> „Une vérité (...) est plus complètement révélée dans la suite des temps, grâce à (...) l'insertion des textes dans le canon des Écritures”; *tamże*, s. 76.

<sup>57</sup> „En définitive, on pourrait considérer le «sens plénier» comme une autre façon de désigner le sens spirituel d'un texte biblique dans le cas où le sens spirituel se distingue du sens literal”; *tamże*, s. 75.

nie Orygenes, że „istnieją pewne fragmenty Pisma, które nie zawierają w ogóle sensu cielesnego”<sup>58</sup> współbrzmie bowiem ze spostrzeżeniem krytycznie nawet do intertekstualizmu ustosunkowanych teoretyków literatury, że pewne teksty wykorzystują „kulturową glossołalię” i techniki kolażowe jako elementy programu, dlatego nieuniknione jest przy ich interpretacji stosowanie, choćby w stopniu ograniczonym i powierzchownym, interpretacyjnych strategii intertekstualizmu<sup>59</sup>. Przyjmując zaś teorię sensu za M. Bachtinem, nie sposób nie zadziwić się trafnością słów Orygenes: „Przyjmujemy bowiem, że w całym Piśmie, wszędzie tkwi sens duchowy, nie wszędzie jednak jest sens cielesny”<sup>60</sup>. Sensy zaś, literalny i duchowy, czyli ściślej tekstowy i kontekstowy, nie przeciwstawiają się sobie, mimo iż nie współbrzmia. Staje się to zrozumiałe, gdy uwzględnimy teoretyczne poglądy Z. Ben-Porata na dynamikę procesu interpretacji aluzji literackiej. Tekstowy odsyłacz jest wtedy skuteczny, gdy jego miejscowa interpretacja zostaje zmodyfikowana po uwzględnieniu tekstu lub tekstów, do których odsyłał. Okazuje się, że teoretycznoliterackie ujęcie problemu pozwala udoskonalić język egzegezy (czy hermeneutyki biblijnej), mówiąc o sensach, których wzajemna relacja jest ciągłym problemem metodologicznym<sup>61</sup>. Pewnym zaskoczeniem może być fakt, że problem ten nieobcy był Orygenesowi. W jego teoretycznym dziele bowiem odkrywa się nie tyle zachętę do odnajdywania mnogości sensów, ile raczej etapy procesu wnikania w myśl świętego tekstu<sup>62</sup>. Zadziwia świeżość spojrzenia wielkiego egzegety z III w. czy też raczej może pozorność nowości pytań, które nas zajmują<sup>63</sup>.

Szansą natomiast, jaką otwiera przed nami współczesność, jest dokładniejsze opisanie i większa biegłość w poruszaniu się po materiale kulturowym czerpanym z „kultur drugiego stopnia” (Genette). Być może z tej strony możemy spodziewać się rozwiązania problemów, jakie wciąż napotyka kontekstowe czytanie Biblii? „Gdy brakuje kon-

<sup>58</sup> Orygenes, *O zasadach*, IV, 2.6.

<sup>59</sup> W.-D. Stempel zalicza do takich utworów przykładowo dzieła rosyjskich akmenistów czy Th. S. Eliota; zob. tenże, *Interpretacja a recepcja*, Pamiętnik Literacki 1/1986, s. 355.

<sup>60</sup> Orygenes, *O zasadach*, IV, 3.5.

<sup>61</sup> CPB, *L'interprétation de la Bible*, s. 74.

<sup>62</sup> Por. J. Guillet, *Les exegeses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflict ou malentendu*, RSR 34/1947, s. 257-302; zvl. s. 258.

<sup>63</sup> Por. artykuły w *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, zvl. H. Kiereś, *Postmodernizm*, s. 263-273; M. Kurdziałek, *Geneza współczesnej koncepcji prawdy i postępu*, s. 275-282.

troli (...) ze strony wyraźnie wskazanego tekstu biblijnego lub autentycznej tradycji doktrynalnej – odwoływanie się do rzekomego sensu pełniejszego mogłoby doprowadzić do interpretacji subiektywnych, pozbawionych wszelkiej prawomocności<sup>64</sup>. Podejście to zawęży zakres stosowania tej strategii interpretacyjnej wyłącznie do przypadków wyraźnego cytatu lub też zmusza egzegetę do sięgania poza obręb własnej dziedziny i do korzystania z narzędzi dogmatycznych. Być może rygory metodologiczne wypracowane w dyskusji nad intertekstualizmem<sup>65</sup> mogą się okazać użyteczne w pracy z tekstem biblijnym w zgodzie z wytycznymi Magisterium Kościoła. Możliwości, jakie otwiera lektura intertekstualna, postaramy się ukazać na przykładzie tropienia związków między Pieśnią nad pieśniami a Apokalipsą.

### Zależności tekstowe między Pnp a Ap

#### Cytaty z Pnp w Ap?

Zanim zajmiemy się konkretnymi tekstami, które mogą być wspólne dla Pnp i Ap, warto zwrócić uwagę na to, jak A. Feuillet rozumie sposób wykorzystania Starego Testamentu w Apokalipsie. „Autor Apokalipsy (...) nie robi nigdy wyraźnych cytatów, ale ciągle z zadziwiającą maestrią zapożycza wyrażenia, a nawet całe zdania, z pism starego przymierza. Dokonuje tych zapożyczeń z Biblii Hebrajskiej lub z wersji aleksandryjskiej albo tekstu greckiego bliskiego LXX<sup>66</sup>. Jest to po-

<sup>64</sup> CPB, *L'interpretation de la Bible*, s. 75.

<sup>65</sup> Prekursorem badań intertekstualnych nad Ap był J. Trudinger, *Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation*, JTS 17/1966, s. 82, przyp. 1. Pionierski był także numer specjalny „Sémiotique et Bible” 15/1979, po nim pojawił się tom prac poświęconych B. Van Ierselowi: S. Draisma (red.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen 1989. Powstały także artykuły, z których wymieniamy J. Paulien, *Elusive Allusion: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, BibRes 33/1988, s. 37-53; V.S. Vorster, „Genre” and the Revelation of John, Neot 22/1988, s. 103-123; S. Moise, *Intertextuality and the Book of Revelation*, ExpTim 104/1993, s. 295-298; J. van Ruiten, *The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b*, EstB 51/1993, s. 473--510; D.E. Aune, *Intertextuality and Genre of the Apocalypse*, SBL SP 30, Atlanta 1991, s. 142-160; K.R. Schaefer, *Zechariah 14: A Study in Allusion*, CBQ 57(1995)1, s. 66-91; T. Hatina, *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship*, BibInt 7(1999)z. 1, s. 28-42; J. Kaczmarek, *Analiza intertekstualna Apokalipsy: Metodologia i przykłady zastosowania*, WST 13/2000, s. 103-118. Dość liczne prace traktujące o obecności Starego Testamentu w Apokalipsie zajmują się semiotyczną stroną zagadnienia.

<sup>66</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 327.

gład, który właściwie do dziś zachował swą aktualność, z jednym tylko wyjątkiem. Nie wszystko, co możemy znaleźć w Ap, to efekty wykorzystania tekstów świętych judaizmu. Autor Ap był bowiem interpretatorem twórczym i mającym własną myśl teologiczną. Nie wszystko da się więc sprowadzić do zależności między tekstami: literalnej lub teologicznej. Warto o tym niedostatku metodologii francuskiego egzegety powiedzieć już na początku, bowiem może to naświetlić naturę niepowodzenia, którym w efekcie okazało się jego studium na temat związków Apokalipsy nowotestamentalnej z Pieśnią nad pieśniami. Szukał on bowiem w tekście przedstawiającym w greckiej szacie językowej chrystologię judeo-chrześcijańską odpowiedników hebrajskiej teologii przymierza wyrażonej w formie literackiej pieśni weselnych. Uczciwie należy przyznać, że widać u niego intuicję, która każe mu sięgać dalej niż tylko do prostego zestawienia zależności tekstowych i teologicznych. Jednak nie potrafi zdefiniować celu innego niż zależności wyrazowe i teologiczne. Krepują go nie tyle osobiste ograniczenia, ile raczej stan metody badań biblijnych, które, zafascynowane historią i problemem historyczności, zaniedbały bogactwa, jakie zaproponować mógł wysiłek badaczy literatury.

Artykuł A. Feuilleta zawiera cztery propozycje „reminiscencji” Pnp w Ap. W ten sposób definiuje on typ zależności tych tekstów. Dzięki temu udaje mu się uniknąć problemów związanych z istnieniem różnic między tekstem źródłowym (Pnp) a tym, w którym źródło zostało wykorzystane (Ap). Określenie to nie decyduje jednak o stopniu podobieństwa ani – co ważniejsze – o naturze związku między tymi tekstami. Skutkiem jest konieczność definiowania za każdym razem, przypadek po przypadku, tego związku, co nie musi prowadzić do jakiegoś spójnego poglądu na to, czym jest wykorzystanie Pnp w Ap.

W swoim bardzo wpływowym komentarzu do Apokalipsy R.H. Charles<sup>67</sup> stwierdził, że Ap 3,20 ma za główne źródło Pnp 5,2, któremu jest bliższa niż Ewangeliom synoptycznym. Pogląd ten odzwierciedla przekonanie brytyjskiego badacza, że Ap 3,20 należy do tekstów stanowiących własny materiał autora Apokalipsy (a nie wkład późniejszego redaktora, którego umysłowości nie cenił), zależny od hebrajskiego źródła. A. Feuillet otwarcie przyznaje się do zależności od wielkiego autorytetu. Swoją argumentację buduje natomiast na przeświadczeniu, że Pnp 5,1-2 to tekst, który nie podda się interpretacji literalnej, a sensu nabiera wyłącznie w lekturze metaforycz-

<sup>67</sup> R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1, Edinburgh 1920, s. 100-101.

nej, odnoszącej się do miłości między Bogiem a Izraelem<sup>68</sup>. Między Pnp 5,1-2 a Ap 3,20 zachodzi bliski związek, ponieważ obydwa teksty odnoszą się do mesjańskiego, eschatologicznego posiłku, w którym Bóg chce uczestniczyć ze swym ludem-oblubienicą<sup>69</sup>.

Jest to założenie nietatwe dziś do utrzymania z dwóch powodów. Pierwszy z nich dotyczy potraktowania tych dwóch wersetów łącznie (zauważmy – wbrew Charlesowi, który łączy Ap 3,20 tylko z Pnp 5,2)<sup>70</sup>. Wyraźny związek łączy Pnp 5,1 z Pnp 4,16, bowiem na wołanie oblubienicy „Wstąp, miły mój, w swój ogród” (4,16) pada odpowiedź: „Przyszedłem do ogrodu mojego, siostró moja, oblubienico moja” (5,1). Natomiast 5,2b to wezwanie oblubienicy: „Otwórz mi, siostró moja, przyjaciółko moja”, na które oblubienica odpowiada: „Wstałam, aby otworzyć memu miłemu” (5,5) i „otworzyłam miłemu memu” (5,6). Wersety te należą więc do dwóch odrębnych pieśni<sup>71</sup>. Drugim problemem, jaki przedstawia propozycja Feuilleta, jest owa niemożliwość egzegezy dosłownej i konieczność lektury eschatologicznej. Konieczność ta wynika bowiem z trudności moralnych związanych z dosłownym rozumieniem Pnp 5,1 jako zachęty skierowanej do towarzyszy, by korzystaliby z rozkoszy ogrodu symbolizującego oblubienicę<sup>72</sup>. Nie jest to jednak interpretacja jedyna ani nawet nie najbardziej oczywista, jeśli przyjmie się, że intymny dialog rozpoczynający się w Pnp 5,2 należy do innej jednostki niż 5,1.

Kolejnym wersem Ap, który miałby się inspirować Pieśnią nad pieśniami, jest, wg A. Feuilleta, Ap 12,1. Miałby on wykazywać bliskie związki z Pnp 6,10, czyli pochwałą haremu królewskiego skierowaną pod adresem wybranki króla (Pnp 6,8n.). Autorytetami, za którymi podążał w tym przypadku francuski uczone, byli jego rodacy: autor monumentalnego katolickiego komentarza do Apokalipsy, E.B. Allo<sup>73</sup> i autor przyczynku poświęconego kobiecej postaci z Ap 12, A. Dubarles<sup>74</sup>. Ar-

<sup>68</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 328.

<sup>69</sup> *Tamże*, s. 333-334.

<sup>70</sup> Podobnie U. Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi*, Roma 1990, s. 37. Jednak w: tenże, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, SRB 17, Bologna 1991, s. 158 autor łączy początkowe wersety Pnp 5 za przykładem Feuilleta.

<sup>71</sup> „There seems to be a clear break after the garden song ends in 5:1”; R.E. Murphy, *The Song of Songs*, s. 168. Jest to wspólna opinia komentatorów.

<sup>72</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 332-333.

<sup>73</sup> E.B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1933, s. 176.

<sup>74</sup> A. Dubarles, *La Femme couronnée d'étoiles (Ap 12)*, w: *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4, b.m. [Paris] b.r. [1957], s. 512-518.



gumentację za prawdziwością swych tez czerpie zwłaszcza z tej drugiej pozycji. Powołuje się więc na następujące podobieństwa: wykorzystanie elementów astralnych do opisu piękna kobiecego oraz połączenie przepychu z ideą walki z wrogimi siłami<sup>75</sup>. Z pewnym zakłopotaniem przychodzi mu jednak przedstawić bliższe Ap 12,1 źródło starotestamentowe: Iz 60,19-20. Z tego problemu próbuje wybrnąć, argumentując, że Pnp 6,10 opiera się na Iz 60,19-20, następnie zaś stało się inspiracją dla Ap 12,1. Podobnie jak i wcześniej, odwołuje się do eschatologicznej interpretacji tekstu Pnp 6,10, który, w sposób dla niego nie dający się zakwestionować, sam się narzuca. Niestety, sama konieczność interpretacji Pnp w duchu eschatologicznym wydaje się nie do utrzymania.

Omawiany artykuł przywołuje jeszcze związek Ap 12,11 z Pnp 8,6 czy Ap 22,17 i Pnp 7,12. W pierwszym przypadku związki są zbyt trudne do udowodnienia, choć przekonanie o potędze zbawczej miłości Boga-Baranka to skojarzenie bardzo wzruszające. Drugi przykład zaś zawiera pewne podobieństwo (oblubienica wzywająca: „Przyjdź”), którego jednak A. Feuillet nie rozwija. Poza tym można znaleźć jeszcze inną zbieżność, której francuski egzegeta nie zauważył. Ap 6,13 używa nowotestamentalnego *hapax legomenon* ὄλυθος oznaczającego wczesną lub niedojrzałą figę. W Septuagincie pojawia się to słowo także tylko raz, w Pnp 2,13, gdzie tłumaczy ono *hapax legomenon* Biblii Hebrajskiej אֶבְרָתָא („wczesna, niedojrzała figa”)<sup>76</sup>. Jest to jednak tylko powtórzenie rzadkiego słowa, które nie tworzy podstawy do szukania związków między tekstami<sup>77</sup>.

Konkludując tę część naszych rozważań, możemy stwierdzić, że zależności wyrazowe między Pnp a Ap nie istnieją. Nawet rzadkie terminy powtarzające się w obydwu tekstach nie zmieniają tego faktu. Trudno też za pewne i niewymagające dowodu uważać twierdzenie, iż między Pnp a Ap istnieje ciągłość teologiczna. Nie oznacza to jednak braku jakichkolwiek związków, ale stanowi negatywną informację co do tego, jakimi metodami związki te dają się wykryć i opisać. Ciąg dalszy niniejszego studium posłuży znalezieniu pozytywnego rozwiązania tego problemu.

<sup>75</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 335.

<sup>76</sup> G. Ravasi, *Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992, s. 253-254. Orygenes mówi raczej o związkach owoców; tenże, *Com.in Cant.*, 4,1.

<sup>77</sup> W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*, RSB 18, Warszawa 2005, s. 155-156.

### Intertekstualne relacje Pnp i Ap

Tożsamość oblubieńca i oblubienicy, głównych postaci Pnp<sup>78</sup>, jest kwestią kluczową do zrozumienia utworu. „Znaczenie dosłowne Pnp to miłość «oblubieńca» i «oblubienicy» – młodzieńca i dziewczyny (...). W pierwszym etapie opiewana miłość była wartością (...) samą w sobie...”<sup>79</sup> Autor tych słów zakładał, że dopiero wprowadzenie Pnp do kanonu spowodowało, że „sakralność księgi zaczyna rzutować na ten sens dosłowny i otacza atmosferą sakralności miłość dziewczyny i chłopca”<sup>80</sup>. Przeniesienie ról oblubieńca i oblubienicy na Boga i ludzkiego partnera (indywidualnego lub kolektywnego) w dialogu zbawienia J. Frankowski uważa za zabieg niezastępujący na miano interpretacji w sensie ścisłym<sup>81</sup>, a jedynie uprawnione „w dziedzinie duchowości i mistyki” użycie tekstu, które czerpie swą prawomocność z analogicznego charakteru języka miłości, ponieważ „język miłości jest jeden”<sup>82</sup>. Ta jedność języka miłości pozostaje faktem bez względu na to, czy podzielamy poglądy J. Frankowskiego na tworzenie się sensu ponaddosłownego w Pnp. Analizując elementy relacji między oblubieńcami (formuły wzajemności, nawoływanie się) obraz kobiety-miasta i znaczenie obrzędów weselnych w Pnp i w Ap, postaramy się ukazać, jak język ten, ukształtowany w starotestamentalnej poezji, posłużył do ukazania orędzia chrześcijańskiego.

---

<sup>78</sup> Ślady analiz przypisujących poszczególne partie tekstu różnym podmiotom są obecne już u Orygenesa, zob. tenże, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*, PG t. 13, kol. 63, Kraków 1994, s. 27-31, w starożytnych kodeksach biblijnych; (Synaicki, Aleksandryjski, por. M.T. Elliott, *Pieśń nad pieśniami*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Piśma Świętego*, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 781-794, zwł. s. 782. R.E. Murphy w sposób bardzo przekonujący przedstawia trudność z ustaleniem prozopografii w tym utworze; zob. tenże, *History of Exegesis as a Hermeneutical Tool: The Song of Songs*, BTB 3/1986, s. 87-91, zwł. s. 88; co charakterystyczne jest dla liryki. Także luźna budowa utworu utrudnia dokładne stwierdzenie ciągłości lub jej braku między poszczególnymi pieśniami; zob. J. Kudasiewicz, *Styl antologiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami*, StWarm 12/1975, s. 407-418; tenże, *Biblia-historia-nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986<sup>2</sup>, s. 191-193.

<sup>79</sup> J. Frankowski, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 78.

<sup>80</sup> *Tamże*.

<sup>81</sup> *Tamże*, s. 79.

<sup>82</sup> *Tamże*, s. 84.

## Formuła przynależności wzajemnej

Zasługą A. Feuilleta<sup>83</sup> jest dostrzeżenie związku formuł wzajemnej przynależności (*Bundesformel*)<sup>84</sup> w Ap i Pnp. Powtarzający się w Pnp refren: „Miły mój jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2,16;6,3 i 7,11 mimo lekkich rozbieżności) można odnieść do takich tekstów Ap, jak 3,20; 21,3.7. W swej teologicznej wersji omawiana formuła występuje np. w Jr 7,23; 31,33, por. Wj 6,7. Stronami są tam Bóg i naród, a sama formuła jest elementem potwierdzającym przymierze. Użycie tego rodzaju sformułowań, nawet w Biblii, nie zakłada jednak jednoznacznych odniesień do przymierza w sensie teologicznym. Może ona występować w różnych wariantach i kontekstach<sup>85</sup>, nawet w formie odwróconej, która przymierze wypowiada<sup>86</sup>. Rozróżnienie płaszczyzny teologicznej i relacji prywatnych nie zawsze jest w Biblii proste, czemu sprzyja świadome mieszanie poziomów odniesienia<sup>87</sup>. Można się spodziewać, że Pnp zaoszczędzi czytelnikowi tej wieloznaczności, bowiem w swej warstwie podstawowej utwór ten odnosi się do „dwojga młodych ludzi, oblubieńca i oblubienicy, którzy wyrażają sobie wzajemną miłość, dążą do zjednoczenia, rozstają się i ponownie spotykają, aż w końcu łączą się ze sobą w małżeństwie”<sup>88</sup>. Ten przebieg fabuły dorobionej do poezji miłosnej jest może nazbyt uporządkowany, ale zasadniczo bierze za punkt wyjścia osobisty, erotyczny i dosłowny sposób rozumienia księgi. Zawarta w niej deklaracja wzajemnej przynależności z trudem może być odczytana inaczej niż „stwierdzenie wzajemnego posiadania”<sup>89</sup>. Ta idea wyrażana jest trzykrotnie i za każdym razem jest to nieco odmienne sformułowanie:

<sup>83</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 327, 334.

<sup>84</sup> R. Smend, *La formula di alleanza*, w: *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino 1972, s. 121-153; R. Rendtorff, *Die Bundesformel. Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart 1995; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 22-25; S. Wypych, „Będę wam Bogiem, wy będziecie moim ludem” (Jr 7,23). *Studium egzegetyczno-teologiczne formuły w ekonomii Starego Przymierza*, w: W. Chrostowski (red.), *Duch i oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 451-469.

<sup>85</sup> *Tamże*, s. 469

<sup>86</sup> W. Linke, *Jerozolima*, s. 53-54.

<sup>87</sup> Widać to zjawisko bardzo wyraźnie w Jr 3,1, por. P. Włodyga, *Oblubieniec i oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków 2003, s. 218-225.

<sup>88</sup> J.S. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997<sup>2</sup>, s. 169.

<sup>89</sup> R.E. Murphy, *Pieśń nad pieśniami*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki komnetarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 547-552, zvl. s. 550.

Pnp 2,16	דודי לי ואני לו
Pnp 6,3	אני לדודי ודודי לי
Pnp 7,11	אני לדודי ועלי תשוקתו

Dwa pierwsze użycia tej formuły wydają się różnić zwykłym przedstawieniem elementów, drugie i trzecie mają identyczny pierwszy człon. Związek między dwoma pierwszymi wersetami, w których użyta jest formuła wzajemnej przynależności, podkreślony jest dodatkowo przez użycie w Pnp 2,16 i 6,3 określenia oblubieńca jako „pasącego wśród lilii”<sup>90</sup> (הרעה בשושנים). Wyrażenie to samo w sobie nie ma większego znaczenia, natomiast lilia pojawia się w Pnp bardzo często jako element porównań w opisach obydwójga kochanków (oblubienicy – 2,2; 4,5; 7,3; oblubieńca – 2,1; 5,13). Także 6,2 pozostaje w związku z oblubieńcem, który analogicznie do pasienia pośród lilii (6,3) zrywa lilie w ogrodzie. Lilie te są więc plastycznym elementem (atrybutem) pary kochanków, którzy są do nich porównywani lub opisywani w ich otoczeniu. Podkreśla to ich związek i podobieństwo do siebie nawzajem. Można więc uznać użycie określenia „pasący wśród lilii” za element nieprzypadkowy, świadomie stosowany w Pnp do wzmocnienia więzi między parą kochanków, a więc rozwijający treść formuły przynależności.

Drugi człon formuły przynależności w Pnp 7,11 jest specyficzny, bowiem zbudowany jest nie na rzeczowniku „oblubieniec” (דוד) lub zaimkowym odniesieniu do niego, ale na pojęciu „pożądanie” (תשוקה), które w całej Biblii Hebrajskiej występuje poza omawianym wersetem tylko w Rdz 3,16; 4,7. Choć w Rdz 4,7 użyta jest dokład-

<sup>90</sup> Takie tłumaczenie jest powszechne i znajduje potwierdzenie w niektórych popularnych opracowaniach, np J. Pick, *W świecie Biblii. Flora. Niemi świadkowie chwały Boga. Leksykon roślin w Biblii*, Pelplin 1998, s. 84-85; B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, s. 146-147. Jednak bardziej krytyczne opracowania zostawiają więcej możliwości, jeśli chodzi o tłumaczenie tego słowa, zob. J.I. Packer, M.C. Tenny (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Słownik tła Biblii*, Warszawa 2007, s. 212. I. i W. Jacob sugerują, że שושן może odpowiadać co najmniej trzem nazwom gatunkowym: rumian szlachetny (*Anthemis nobilis*), jaskier azjatycki (*Ranunculus asiaticus*), czy w końcu lilia biała (*Lilium candidum*), zob. I. i W. Jacob, *Flora*, ABD t. II, s. 803-817, zwł. s. 813-814. Wśród tłumaczących Pnp na język polski R. Brandstaetter odszedł, prawdopodobnie kierując się Pnp 5,13, od tłumaczenia tradycyjnego ורדן tłumaczył jako „róża”, a przez „lilia” tłumaczy תבצלה; zob. R. Brandstaetter, *Przekłady biblijne z języka hebrajskiego. Cztery poematy*, Warszawa 1984, s. 149-166.

nie ta sama forma, co w Pnp 7,11, to jednak Rdz 3,16 wydaje się mieć większy związek z Pnp 7,11. Zdaje się, że stwierdzenie oblubienicy jest potwierdzeniem, że oddanie się oblubieńcowi nie stanowi formy przekleństwa i konsekwencji grzechu, ale radość i spełnienie. Jest ono odpowiedzią na miłość oblubieńca, jakże różną od panowania (יְהוָה), jakie miało cechować relację mężczyzny do kobiety po grzechu pierworodnym (por. Rdz 3,16). Pnp 7,11 ukazuje więc miłość partnerską, nieskażoną dominacją.

W Ap formuła przynależności wzajemnej pojawia się trzy razy: jako ujęcie relacji między Jezusem a nowym ludem odkupionych (Ap 21,3), w postaci formuły adopcyjnej (Ap 21,7) i raz w postaci odnoszącej się do indywidualnego spotkania (w formie posiłku) ze Zmartwychwstałym (Ap 3,20). Ten trzeci raz nie posługuje się klasycznym, uroczystym wzorcem, lecz raczej językiem wzajemnego uczucia. Dlatego łatwiej tu mówić o wzajemności niż o przynależności.

Zmieniając porządek występowania w ostatecznym tekście Ap, zajmiemy się najpierw Ap 21,3. Jest to wersety służący za komentarz do całej wizji Ap 21,1-8<sup>91</sup>, której przedmiotem jest Nowa Jerozolima, forma poetycka opisująca komunie Boga z Jego ludem<sup>92</sup>. Jerozolima z nieba opisuje tę samą rzeczywistość, którą wyraża obraz oblubienicy Baranka (Ap 19,7) i nowego stworzenia (21,1)<sup>93</sup>. Związek miasta pochodzącego od Boga z postacią oblubienicy podkreśla porównanie „jak oblubienica przyozdobiona dla swego mężczyzny” (Ap 21,2)<sup>94</sup>. Sama formuła wzajemnej przynależności (καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται)<sup>95</sup> ma za tło deklarację mieszkania Boga wspólnie Jego ludem (Ap 21,3a) w przybytku

<sup>91</sup> E. Schüssler Fiorenza widzi tu komentarz do wizji następnej (Ap 21,9-22,5), zob. *taż*, *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts- und Piertermoiv in der Apokalypse*, NTAbh 7, Münster 1972, s. 351.

<sup>92</sup> R.H. Gundry, *The New Jerusalem, People as Place, not Place for People*, NT 29/1987, s. 254-264.

<sup>93</sup> W. Linke, *Jerozolima*, s. 256.

<sup>94</sup> Użycie topologii małżeńskiej w odniesieniu do Ap 21,2-3 zob. R.W. Wall, *Revelation*, NIBC 18, 2005<sup>6</sup>, s. 246; J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, RSB 27, Warszawa 2006, s. 268.

<sup>95</sup> Wyrażenie καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ’ αὐτῶν na końcu wersetu uznajemy za dodatek. Problem krytyczno-tekstowy w tym wersecie zob. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975<sup>3</sup>, s. 763-764; D.E. Aune, *Revelation 17-22*, WBC 52c, Nashville 1998, s. 1110-1111.

(σκηνή)<sup>96</sup> znajdującym się w niebie (Ap 13,6; 15,5)<sup>97</sup>. Kultyczny charakter tego związku, jaki opisuje formuła wzajemnej przynależności, jest więc dość wyraźnie widoczny. Ma on ostatecznie sens złożony: z poziomu małżeńskiej symboliki przechodzi na kultyczny. Ostatecznie partnerem Jezusa dokonującego nowego stworzenia jest wspólnota ludów (liczba mnoga λαοί wydaje się lepiej udokumentowana, bowiem stoi za nią świadectwo kodeksów  $\kappa$  i A)<sup>98</sup>, która jest porównana do świętego miasta i Bożej oblubienicy (a więc Izraela). Chrześcijańska nowość tego sformułowania<sup>99</sup>, uniwersalizm perspektywy eschatologicznej są tak samo widoczne, jak jego biblijne korzenie. W podobny sposób skonstruowana jest formuła w 11Q19 (Zwój Świątyni<sup>a</sup>) 59,13<sup>100</sup>. Nie wydaje się jednak, by te biblijne odniesienia choć w minimalnym stopniu kierowały się ku Pnp, sięgają one raczej do prawa i proroków<sup>101</sup>. W tej perspektywie mieści się zarówno wizja wspólnoty wierzących, jak i symbolika oblubienicza.

W tej samej jednostce literackiej (Ap 21,1-8) znajduje się formuła przynależności Ap 21,7 nawiązująca bezpośrednio do 2 Sm 7,14<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> N. Mendecki, *Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a Szekina*, RBL 47/1994, s. 159-162.

<sup>97</sup> A. Causse, *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*, RHPR 27/1947, s. 12-36; J.C. De Young, *Jerusalem in the New Testament. The Significance of the City in the History of Redemption and in Eschatology*, Kampen 1960, s. 103-115; J.M. Ford, *The Heavenly Jerusalem and Orthodox Judaism*, w: E. Bammel, C.K. Barret, W.D. Davies (red.), *Donum Gentilicum. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, s. 210-237; D.R. Schwartz, *The Three Temples of 4Q Florilegium*, RQ 10/1979-1981, s. 83-91; L. Rosso Ubigli, *Dalla „Nuova Gerusalemme” alla „Gerusalemme celeste”*. *Contributo per la comprensione dell'Apocalittica*, Henoch 3/1981, s. 69-79; P. Stefani, *Gerusalemme terrestre, Gerusalemme celeste*, w: G. Trotta (red.), *Gerusalemme*, Brescia 1990, s. 39-57; R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1992, s. 307-318.

<sup>98</sup> Nietypowe na tle Starego Testamentu wyrażenie „moimi ludami” można uznać za celowo użyte przez autora Ap w celu podkreślenia nowości sytuacji; por. E. Lupieri, *Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, s. 329. D.E. Aune cytuje szczegółową dokumentację, by opowiedzieć się na podstawie analogii z Za 2,11 za liczbą mnogą; zob. tenże, *Revelation*, s. 1110, s. 1123.

<sup>99</sup> Ap 21,1-8 zawiera liczne przejawy eschatologicznej nowości: odnowienie przybytku (21,3a), nowe przymierze (ww. 3b.7), nowe stworzenie (w. 5b).

<sup>100</sup> Ten najobszerniejszy z zachowanych fragmentów dokumentu pochodzi z I w. po Chr., zob. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, BZ 7, Kraków 2000, s. 89; M. Parchem, *Świątynia według zwoju z grotty 11 w Qumran* (RSB 22), Warszawa 2006, s. 9-14. Tekst: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran-Wadi Murabba'at-Masada-Nachal Chever*, BZ 5, Kraków 2000<sup>2</sup>, s. 476.

<sup>101</sup> D.E. Aune wylicza teksty Starego Testamentu paralelne, z których 1 pochodzi z Kpl, 5 z ksiąg prorockich i 1 z Ps; tenże, *Revelation*, s. 1123.

<sup>102</sup> A. Jankowski uważa, że jest to „sformułowanie oparte na mesjańskim Ps 89[88],27--29”;

Warto zauważyć odnośnie do tego tekstu dwie sprawy. Po pierwsze, autor Ap dokonał bardzo istotnej zmiany względem tekstu starotestamentalnego, zastępując w pierwszym członie rzeczownik „ojciec” innym, zaskakującym w tym kontekście: „Bóg”. Jest to wyraźny wpływ użycia formuły przynależności w Ap 21,3<sup>103</sup>. Po drugie zaś, Ap 21,7 przypomina obietnice dla zwycięzcy z Ap 2-3<sup>104</sup>, których kontynuacją się wydaje. Zwycięzca w Ap 21,7 otrzymuje dwie obietnice: jedna dotyczy odziedziczenia dóbr eschatologicznych<sup>105</sup>, a druga synowskiej relacji z Bogiem. Czy chodzi tu jednak o Boga-Ojca? Nawiązanie do obietnic skierowanych do zwycięzcy skłania nas do przyjęcia, iż Bogiem jest tu Jezus Chrystus, twórca eschatologicznej nowości w całej perykopie<sup>106</sup>, i On też jest Bogiem dla tych, których w nowym, wiecznym przymierzu przyjmuje za swe dzieci. Choć zwycięzca wspomniany jest w Ap 21,7 w liczbie pojedynczej, to zasadnie możemy dopatrywać się w nim kolektywnej figury całego nowego stworzenia<sup>107</sup>.

Czas przyszły w obydwu omówionych wyżej formułach wzajemnej przynależności wskazuje na to, iż skutki odnowionego przymierza będą długotrwałe, że może ono na zawsze stanowić podstawę egzystencji stron paktu. Brak warunków przymierza odróżnia wyraźnie źródła biblijne, teologiczne, dotyczące Dawida, od niebiblijnych, mających charakter polityczny<sup>108</sup>. Z tego powodu o wiele lepszym niż polityczny modelem dla teologii przymierza jest model relacji obluźniejszej czy małżeńskiej.

---

por. tenże, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985 s. 149; co trudno uznać za ścisłe, choć w notach marginalnych swego komentarza uwzględni 2 Sm 7,14 cytowaną jako 2 Kr1; tenże, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* PŚNT 12, Poznań 1959, s. 276. Jest jednak w tej opinii osamotniony.

<sup>103</sup> W. Linke, *Jerozolima*, s. 255.

<sup>104</sup> F. Sieg, *Warunki zwycięstwa według „listów do siedmiu Kościołów” Ap 2-3*, AK 75(1983) nr 443, s. 62-68.

<sup>105</sup> E.D. Aune widzi tu „błogosławieństwa eschatologiczne wyliczone w w. 4”; tenże, *Revelation*, s. 1129.

<sup>106</sup> „Le Christ Juge est intiment associé à Dieu”; D. Mollat, *Jugement dans le Nouveau Testament*, DBS, t. 4, kol. 1388. J. Comblin także uznaje podmiotowość Jezusa w scenach sądu; tenże, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris 1965, s. 59-60.83. G.R. Beasley-Murray uznaje raczej Jezusa za świadka, którego świadectwo ma znaczenie decydujące dla wyroku; por. tenże, *The Book of Revelation*, London 1979, s. 299.

<sup>107</sup> A. Läßle, *L'Apocalisse. Un libro vivo per il cristiano di oggi*, PL 7, Roma 1980, s. 220.

<sup>108</sup> M. Weinsfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1983, s. 74-82; W.J. Doorly, *Obsession with Justice. The Story of the Deuteronomists*, New York 1994, s. 92-93.

W ten sposób możemy stwierdzić, że u podstaw Ap 21,3.7, z ich uroczystym, kolektywnym charakterem, leży werset Ap 3,20, który zwrócił na siebie uwagę A. Feuilleta jako związany z Pnp 5,2. Obraz pukającego do drzwi oblubieńca z Pnp opisany jest od strony oblubienicy przebywającej w budynku, do którego chce wejść oblubieniec. Słyszy ona jego dobijanie się do drzwi i reaguje na docierające do niej sygnały. W Ap 3,20 to Jezus zmartwychwstały stuka do drzwi, za którymi przebywa osoba o nieokreślonej tożsamości, będąca *alter ego* wspólnoty kościelnej<sup>109</sup>. Wykorzystanie w Ap 3,20 posiłku, jako celu przyjscia Jezusa<sup>110</sup> i konsekwencji otwarcia Mu, dopuszcza związek z ucztą weselną Baranka z oblubienicą (Ap 19,9), która potem objawia się jako Jeruzalem Nowa<sup>111</sup>. Bowiern czasownik „spożywać posiłek” (δελνέω) występuje w Ap tylko raz, ale spokrewniony z nim rzeczownik „posiłek” (δελπνόν) pojawia się właśnie w Ap 19,9 na określenie weselnej uczy Baranka i w Ap 19,17, gdzie odnosi się do „uczty” ptaków padlinożernych będącej efektem bitwy eschatologicznej. Można więc uznać, że motyw wspólnego posiłku pojawia się w Ap w związku ze zbawczą relacją z Jezusem (3,20; 19,9) lub jej odrzuceniem (19,17). W Pnp motyw ten pojawia się natomiast w formie zaproszenia do jedzenia (7,14) i picia (8,1), jakie oblubienica kieruje do oblubieńca. Obydwa utwory okazują się więc konsekwentne, przez co budują dwie oddzielne, łatwo dające się określić perspektywy. Pnp łączy formułę przynależności wzajemnej, stukanie do drzwi i inicjatywę posiłku z oblubienicą, Ap natomiast z Jezusem-Oblubieńcem. Jedzenie i picie towarzyszą momentowi intymnego zjednoczenia<sup>112</sup>.

Użycie formuły wzajemnej przynależności w Pnp i w Ap wyraża więc ideę związku partnerskiego, w którym partner dominujący rezygnuje ze swej pozycji w imię więzi opartej na miłości. Pnp przypisuje takie ukształtowanie relacji między kochankami oblubienicy, która ufnie zdaje się na miłość oblubieńca. To ona wydaje się stroną bardziej widoczną w utworze, co dało podstawę do przypisywa-

<sup>109</sup> W. Linke, *Miłosierdzie Jezusa Zmartwychwstałego dla Kościoła na ziemi (Ap 3,14-22)*, *VV 3/2003*, s. 181-199, zwł. s. 197.

<sup>110</sup> O roli posiłku w budowaniu więzi między bóstwem a wyznawcą zob. R. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1-3,22)*. *Studium historyczno-egzegetyczne*, RSB 11, Warszawa 2003, s. 399.

<sup>111</sup> E. Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, s. 385.

<sup>112</sup> R.E. Murphy zauważa grę słów w 8,1-2, która przybliżyła do siebie słowa „pocałunek” (w. 1) i „poić” (w. 2), co potwierdza to rozmowanie, zob. tenże, *Pieśń nad pieśniami*, s. 552.



nia jego autorstwa kobiecie<sup>113</sup>. Wyraża swe przekonanie, iż miłość jest dla niej największą życiową wartością (Pnp 8,6-7). W Ap natomiast stroną, która podejmuje inicjatywy budujące więź, jest Jezus zmartwychwstały, który pragnie pełnej komunii ze swą oblubienicą – Kościołem. Kochający swój Kościół Jezus (Ap 1,5; 3,9; 20,9) składa ofiarę z własnego życia, by miłość ta została przyjęta. W oblubienicy z Pnp Kościół Ap znajduje wzorzec postaci, która byłaby w stanie odwzajemnić miłość Jezusa.

### Nawoływanie oblubieńca i oblubienicy

Wołanie oblubieńca „Wstań i pójdz” (Pnp 2,10.13) spotyka się z odpowiedzią oblubienicy w formie „Pójdz” (Pnp 7,12), dopełniając formułę przynależności w Pnp 7,11. Na wołanie oblubieńca w Pnp 2,10.13 oblubienica odpowiada tą formułą (Pnp 2,16). We wszystkich tych trzech wersetach oblubieniec jest określany jako „mój ukochany” (דודי), a tam, gdzie osoba oblubienicy jest wymieniona (Pnp 2,10.13), użyte jest określenie „moja przyjaciółka” (רעייה). Użycie sufiksów dzierżawczych pierwszej osoby mocniej podkreśla wzajemną przynależność kochanków do siebie. Wezwania oblubieńca znajdują się w utworze jako mowa niezależna w wypowiedziach oblubienicy. To ona wypowiada wszystkie trzy zdania, nawet te, które są skierowane do niej. Wezwania to wyraża wzajemną zachętę oblubieńców do podjęcia działań mających zbliżyć ich do siebie. Jednak to oblubienica jest przedstawiona jako strona, która wyraża zawartą w tych formach imperatywu tęsknotę. Podobnie jak formuły wzajemnej przynależności, wyrażenia te są rozrzucone po utworze, ale ich użycie jest dość jednolite.

Także w Ap znaleźć można teksty, w których znajduje się wezwania „przyjdz”. Mniej istotna jest seria wezwań ze strony istot żywych (Ap 6,1.3.5.7). Ich wołanie jest bezpośrednim skutkiem otwar-

<sup>113</sup> A. Brenner, *Women Poets and Autors*. w: tenże (red), *A Feminist Companion to the Song of Songs*, Sheffield 1993, s. 86-97; J. Bekkenkamp, F. van Dijk, *The Canon of the Old Testament and Women's Cultural traditions*, w: tamże, s. 67-85, zwł. s. 79-83; J. Bekkenkamp, *Into Another Scene of Choices: The Theological Value of the Song of Songs*, w: A. Brenner, C.R. Fontain (red.), *The Song of Songs: A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield 2000, s. 55-89; D.V. Arbel, *My Vineyard, My Very Own, Is for Myself*, w: tamże, s. 90-101; K. Butting, *Go Your Way: Women Rewrite the Scriptures (Song of Songs 2.8-14)*, w: tamże, s. 142-151; A. LaCocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Harrisburg 1998; C.E. Walsh, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Minneapolis 2000.

cia pieczęci oraz poprzednikiem wizji poszczególnych koni i jeźdźców. Uwagę zwraca konsekwencja, z jaką ten czasownik używany jest w trybie rozkazującym, bowiem wydaje się, że ma on istotne znaczenie dla rozwoju tej części serii pieczęci. Istoty żywe w Apokalipsie jednoznacznie zaliczają się do „sfery wpływów” Boga i Jezusa. Zawsze zwracają się do Tego, któremu służą, w akcie uwielbienia lub adoracji (Ap 4,8; 5,11; 7,11) lub towarzyszą Mu w milczeniu (Ap 14,3). Raz tylko jedna z nich podaje aniołom czasie gniewu Pańskiego (Ap 15,7). Sytuację nieco dwuznaczną czytelnik znajduje w Ap 6,5. Zdaje się bowiem, że kwestia dotycząca cen podstawowych produktów żywnościowych jest skierowana do jeźdźca na czarnym koniu. Nie jest ona jednak przypisana istotom żywym jako kolektywowi, ani też żadnej z nich pojedynczo. Wydobywa się „spośród czterech istot żywych” i ma formę „jakby głosu”<sup>114</sup>. Widać raczej zamiar autorski, by nie przypisywać tej wypowiedzi żadnej z istot żywych. Nie jest więc możliwe, by adresem wezwania „przyjdź” był ktokolwiek inny poza Barankiem<sup>115</sup>. Zresztą, gdy wezwanie to pojawia się w innym miejscu Apokalipsy, ma charakter modlitwy zanoszony do Jezusa najpierw przez postacie paradygmatyczne (duch i oblubienica, Ap 22,17), a potem przez uczestników lektury księgi (22,17.20). Modlitwa ta odpowiada zapowiedziom przyjścia Jezusa w Ap 2–3. Baranek – oblubieniec, jako stały adresat tego wezwania, jest tym, który ma spełnić pragnienie nie tyle postaci symbolicznej – oblubienicy, ale wspólnoty kościelnej, która jako ostatnia wypowiada to wezwanie. Nawiązanie do Pnp można dostrzec tylko w Ap 22,17 i to tylko w części, ponieważ „duch” to już zupełnie własny motyw Ap<sup>116</sup>. Jednak analogia wydaje się zamierzona przez autora Ap, bowiem motyw wezwania „przyjdź” w tej księdze mógł być z powodzeniem zrealizowany w odniesieniu do wspólnoty kościelnej bez wzmianki o oblubienicy, która jest charakterystyczna dla Pnp.

<sup>114</sup> U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 204. Tłumaczenie tej konstrukcji jako semityzmu wymaga interwencji w tekst mający całkowicie charakter koniektury, por. R. Rubinkiewicz, *Wizja otwarcia siedmiu pieczęci (Ap 6,1 – 8,1)*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, Lublin 1983, s. 183-193, zwł. s. 184.

<sup>115</sup> Tak samo A. Jankowski, *Chrystus Apokalipsy Janowej a eon obecny*, ACr 14/1982, s. 243-294, zwł. s. 291.

<sup>116</sup> D.E. Aune, *Revelation*, t. 3, s. 1227-1228; D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006, s. 403-409.

## Kobieta – miasto

W analizowanym artykule A. Feuillet zauważa à propos Pnp 6,4, że o ile banalne jest porównanie miasta do kobiety, to nie jest częste postępowanie odwrotne<sup>117</sup>. Wyciąga z tego co prawda wnioski o niemożliwości powiązania interpretacji Pnp 6,4 z rzeczywistością lub przynajmniej dosłownie rozumianą postacią kobiecą, by znaleźć jeszcze jeden argument na rzecz promowanej przez siebie tezy, że Pnp nie da się sprowadzić do tego, czym być się zdaje: utworu miłosnego mówiącego o ludzkiej miłości, i że od początku czytana była głównie w kluczu alegorycznym, czego potwierdzeniem ma być jej wykorzystanie w Ap<sup>118</sup>.

Porównanie do dwóch stolic, Tirsy i Jerozolimy, przypisanie takich przymiotników jak „piękna” (יפה) i „powabna” (נאוה) to z całą pewnością komplement, ale należy się zastanowić, dla kogo był on zrozumiały w epoce powstania Pnp. Czas powstania tego utworu bywa oceniany bardzo rozmaicie. T. Brzegowy proponuje I poł. IV w.<sup>119</sup>, J. Warzecha IV w.<sup>120</sup>, R.E. Murphy opowiada się za powygnaniową datą powstania zbioru, choć nie wyklucza możliwości powstania poszczególnych jego części przed wygnaniem<sup>121</sup>. Jednak nawet to kompromisowe stanowisko nie rozwiązuje problemu zachowania w ostatecznym tekście porównania „Jesteś piękna, moja przyjaciółko, jak Tirsza” (Pnp 6,4) w momencie, w którym wspomniane miasto było opuszczoną od dawna ruiną<sup>122</sup>. W czasach powstania Pnp Tirsza była bytem wyłącznie literackim, nie geograficznym. Nazwa oznaczała zarówno miasto (Joz 12,34; 1 Krl 14,17; 15,21.33; 16,6.7.8.9.15.17.23; 2 Krl 15,14.16) jak i kobietę, córkę Selofchada syna Chefera (Lb 26,33;

<sup>117</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, s. 341-342.

<sup>118</sup> *Tamże*, s. 350-351.

<sup>119</sup> T. Brzegowy, *Jak rozumieć Pieśń nad pieśniami?* RBL 36(1985) nr 3, s. 185-199, zwł. s. 190.

<sup>120</sup> J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć. (Pieśń nad pieśniami)*, w: J. Frankowski (red.), *Pieśni Izraela*, WMWKB 7, Warszawa 1988, s. 153-175, zwł. s. 158.

<sup>121</sup> R.E. Murphy, *Song of Songs, Book of*, ABD, t. 6, s. 150-155, zwł. s. 150.

<sup>122</sup> Do zburzenia miasta doszło prawdopodobnie w 723 r. przed Chr.; D.W. Manor, *Tirza (Place)*, ABD t. 6, s. 573-577, zwł. s. 576; i dokonali go Asyryjczycy w czasie kampanii mającej na celu zniszczenie Izraela po odmowie płacenia podatków; zob. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 301. Funkcje stołeczne przestała pełnić już ok. 876 r., co odbiło się na jej rozwoju (*tamże*, s. 250). Ostatnie ślady zasiedlenia wskazują na wieś, która została opuszczona ok. 600 r.; R. de Vaux, *The Excavations at Tell el-Far'ah and the Site of Ancient Tirzah*, PEQ 88/1956, s. 125-140, zwł. s. 135.

27,1; 36,11; Joz 17,3)<sup>123</sup>. O tyle więc łatwiej było zbudować porównanie kobiety do miasta, że nazwa już zawierała tę dwuznaczność, która mogła być podstawą zabiegu poetyckiego.

Jeśli chodzi o Jerozolimę, to w połączeniu z jej nazwą występuje przymiotnik, który Pnp stosuje konsekwentnie do oblubienicy (1,5 – w samopochwale wypowiedzianej przez oblubienicę, a w 2,14; 4,3 i 6,4 w pochwałach jej urody wypowiedzianych przez oblubieńca)<sup>124</sup>. Sens użycia go nie jest do końca jasny. Można go wyjaśnić faktycznym brakiem w hebrajskim lepszego synonimu dla stosunkowo często używanego w Pnp הַיְיָ. Tym bardziej jednak cały paralelizm wydaje się sztuczny. Lepiej by chyba wypadło proste porównanie „Jesteś piękna jak Jerozolima”. Jerozolima jest miastem najczęściej wzmiankowanym w Pnp. Poza wspomnieniem Tirsy w Pnp 6,4 mowa jest jeszcze o moabickim w okresie przedwygnaniowym Cheszbonie, który w czasach hasmonejskich należał do Judy, z jego sadzawkami i bramą Bath Rabbim (Pnp 7,5). Jerozolima jest natomiast wspominiana często w związku z jej dziewczętami („córki Jerozolimy”: 1,5; 2,7; 3,5.10; 5,8.16; 8,4; „córki Syjonu”: 3,11), które są obecne tylko w warstwie opisowej, ale przede wszystkim w strukturze dramatycznej utworu. Jerozolima jest też obecna w aluzji do wieży Dawida (Pnp 4,4)<sup>126</sup>, do której porównana jest szyja oblubienicy. Także Pnp 8,9-10 odnosi do postaci kobiecej obrazowanie związane z miastem, choć

<sup>123</sup> Poza wymienionymi tekstami nazwa Tirsy występuje w Biblii jeszcze tylko w Pnp 6,4.

<sup>124</sup> Poza tym używany stosunkowo rzadko i w innym znaczeniu: „wypada” (Ps 33,1; 93,5; 147,1) lub z przeczeniem „nie wypada” (Prz 17,7; 19,10; 26,1). Poza tym tylko w Jr 6,2, gdzie tekst jest bardzo uszkodzony i różnie rekonstruowany; por. W.L. Holladay, *Jeremiah*, t. 1, s. 202; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, PŚST 10/1, Poznań 1967, s. 148.

<sup>125</sup> Na określenie oblubienicy: 1,15; 4,1.7; 6,10; na określenie oblubieńca 1,16.

<sup>126</sup> Nie wszyscy uważają odniesienie do Jerozolimy za pewne, zob. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komnetarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 656-657. R.E. Murray określa wiązanie tego elementu fortyfikacji z Jerozolimą jako „czystą zgadywanke”, zob. tenże, *The Song of Songs*, s. 155. Obraz bywa interpretowany bez odniesienia do konkretnego miejsca, choć z podkreśleniem związku z Dawidem, por. J.C. Exum, *Song of Songs. A Commentary*, Louisville 2005, s. 159. D. Garret podkreśla militarny aspekt porównania; tenże, *Song of Songs*, w: D. Garret, P.R. House, *Song of Songs, Lamentations*, WBC 23B, Nashville 2004, s. 190. R.S. Hess traktuje wyrażenie jako analogiczne do „wieża z kości słoniowej” (Pnp 7,5), więc także nie wiąże imienia Dawida z Jerozolimą; tenże, *Song of Songs*, Grand Rapids 2005, s. 133. Mimo to można uznać, że prace budowlane Dawida w mentalności powszechnej łączyły się z jego miastem, Jerozolimą. Gdyby nie chodziło o takie skojarzenie, trudno powiedzieć, jaką rolę miałyby wzmiankowanie imienia Dawida.

bez określenia jego nazwy. Jest to bodajże najstaranniej zbudowana literacko aluzja z tych, które odnoszą się do miasta. Mówi się bowiem o oblubienicy, szukając odpowiedzi jej dotyczących na płaszczyźnie obrazowania związanej z miastem („mur”, „brama”, „wieża”). Sprawa staje się jeszcze bardziej złożona, gdy okazuje się, że sama oblubienica przejmuje tę metaforykę, co dodaje jej erotycznych odniesień (*explicite*), ale jednocześnie skłania do ich przekroczenia (*implicit*), bowiem to zainteresowana mówi o sobie, więc nie wchodzi raczej w grę fascynacja tego rodzaju.

Zastanawiające w obrazach oblubienicy jest stałe podkreślanie tych elementów miejskości, które są związane z obronnością. Zarówno bowiem umocnienia, których częściami są mury, bramy i wieże, jak też połączenie urody z przerażeniem budzonym u wrogów (אַיִמָה בְּנִדְגָלוֹת, Pnp 6,4b) nie zawierają raczej elementów kobiecego ciepła. Także inne akcesoria wojenne kojarzone są z oblubienicą: rydwan faraona (Pnp 1,8), ozdoby w formie trofeów wojennych (Pnp 4,4) czy „taniec obozów” (Pnp 7,1) składają się na obraz miasta, które jest nie tylko piękne, ale też silne. Wszystkie te elementy uzasadniają stwierdzenie, że oblubienica jest „groźna jak wojsko zbrojne” (Pnp 6,10). Czy ma to związek z potęgą miłości (Pnp 8,6-7), to całkiem inne pytanie.

O ile w obrazie kobiety-miasta w Pnp podkreślane jest piękno, bogactwo, atrybuty siły militarnej, to Apokalipsa eksponuje inne cechy. Zaczniemy jednak od tego, co może stanowić podobieństwo. Ap jest, podobnie jak Pnp, tekstem silnie przesyconym klimatem miejskim. Jerozolima dominuje w nim niepodzielnie, wprost lub w przejrzystych aluzjach jest o niej mowa w Ap 3,12; 11,2.8.13; 14,20; 16,19; 20,9; 21,2.10.14.15.16.18.19.21.23; 22,14.19. Z nazwą Babilonia wiąże się rzeczownik „miasto” w Ap 17,18; 18,10.16.18.19.21. Obydwa miasta są konsekwentnie utożsamiane z kobietami w taki sposób, że nie sposób stwierdzić, że któryś z tych obrazów jest uprzywilejowany<sup>127</sup>. Zarówno obraz kobiecy, jak i urbanistyczny, są metaforami rzeczywistości teologicznej.

Tylko Jeruzalem Nowa jest porównana do oblubienicy. Zarówno w pierwszej wizji (Ap 21,2), gdzie mówi się o mieście przez porównanie do kobiety przyozdobionej dla mężczyzny, jak też w drugiej (Ap 21,9), gdzie wprowadzenie: „Dalejże, pokażę ci kobietę Baranka” jest wstępem

<sup>127</sup> „Al pari di Babilonia la prostituta, la nuova Gerusalemme è sia una donna, sia una città. (...) Babilonia e la nuova Gerusalemme costituiscono la coppia antitetica di città-donne”; R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, LetBib 12, Brescia 1994, s. 152.

do wizji miasta. Są to pary, których nie da się potraktować dosłownie (miasto – mężczyzna; kobieta – Baranek). Miasto-oblubienica to miasto święte, w którym ważne jest to, co buduje relację z Boskim Oblubieńcem (formy obecności Boga, symbole zachowanego przymierza)<sup>128</sup>. Nie opisuje się nigdzie splendoru oblubienicy w formie kobiecego obrazu (poza skromnym wizerunkiem w Ap 19,8). Architektoniczne wspańiałości miasta, bez odniesienia do atrybutów piękna kobiecego, są jedynym sposobem opisywania eschatologicznego piękna. Inaczej jest z Babilonią, której atrybutami są stroje i biżuteria (Ap 17,4), artykuły luksusowe (18,12-13, podobne jak w Pnp 3,6), pewność siebie i poczucie bezpieczeństwa (Ap 18,7). Postacie kobiece Apokalipsy, porównane do miast, są – każda na swój sposób – podobne do oblubienicy Pnp. Oblubienica Baranka przez stały związek z Jerozolimą, Babilonia zaś – przez zewnętrzny przepych i poczucie bezpieczeństwa płynące z siły.

Pnp dostarczyła wzorca postaci kobiecej opisywanej jako miasto. Ten interesujący zabieg literacki stworzył nową perspektywę, bowiem pozwolił wydobyć z opisów kobiety nie tylko rys piękna, ale także siły, który można rozciągnąć na samodzielność pozycji w relacji. Nie znajdziemy jednak w starotestamentalnym utworze poetyckim cech, które czyniłyby z tak przedstawianej kobiety postać teologiczną. Ap natomiast wydobywa ten aspekt postaci. Z dwóch torów obrazowania (kobieta – miasto) czyni równoprawne, ale zawsze względne, sposoby przedstawienia ludzkiego partnera w dialogu zbawczym.

### Wesele

Tematyka Pnp uzasadnia użycie terminologii związanej z zawarciem małżeństwa. Można się nawet zastanawiać, dlaczego motyw ten nie jest w tej księdze bardziej rozwinięty. Wprowadzenie ukochanego przez ukochaną do domu matki (Pnp 3,4; 8,2) nie jest bowiem elementem rytu zaślubin, raczej okazją do fizycznego zbliżenia. Aktem dopełniającym zawarcie małżeństwa jest wprowadzenie kobiety do domu ojca (do rodziny małżonka), a o tym w Pnp nie ma wzmianki. W Rdz 24,67 mówi się co prawda o „wprowadzeniu do namiotu matki” jako o dopełnieniu małżeństwa, ale chodzi o matkę pana młodego<sup>129</sup>. Powrót małżonki do domu jej matki oznacza natomiast przy-

<sup>128</sup> E. Corsini, *L'Apocalisse di Gesù Cristo*, s. 376-381; R.W. Wall, *Revelation*, s. 243-245.

<sup>129</sup> R.S. Hess, *Song of Songs*, s. 122.

pieczętowanie rozkładu więzi z rodziną męża (Rt 1,8). Także zestawienie oblubienicy z haremem królewskim (Pnp 6,8-9) nie służy sugestii, że oblubienica ma dołączyć do kobiet haremowych. Tylko dwa teksty mają wyraźne odniesienie do zawarcia małżeństwa. Bardziej rozbudowany (Pnp 8,8-12) przytacza dialogi odpowiadające negocjacji wysokości opłaty związanej z zawarciem małżeństwa, jaką oblubieniec powinien wnieść Salomonowi i „strażnikom winnicy” (braciom oblubienicy, którzy mieli opiekować się nią do dnia ślubu z królem?). Moment ten to właściwe zawarcie małżeństwa, gdy strony układają się i zostaje postanowiony los kobiety.

Jeśli chodzi o dopełnienie małżeństwa, to w Pnp 3,11 pojawia się biblijny *hapax legomenon* חתונה oznaczający uroczystość związaną ze skonsumowaniem zawartego związku<sup>130</sup>. Pobiblijna literatura rabinacka używa czasem zwrotu בית-חתונה (*B. Bath.* 6,4[98b]; *Taan.* 14b) na określenie pomieszczenia przeznaczonego dla młodej pary, odpowiednika ὁ σύμφων (por. Tb 6,14.17; Mk 2,19; Mt 9,15; Lk 5,34). Jest to termin różniący się znaczeniem od innego *hapax legomenon* występującego w Jr 2,2: כְּלוּלָה, odnoszącego się do sytuacji po zawarciu umowy małżeńskiej, a przed skonsumowaniem związku. Przekład Pnp w Septuagincie używa w interesującym nas wersecie neologizmu ἡ σύμφευσις<sup>131</sup>, który nigdzie indziej (również poza Biblią) nie występuje. Użycie greckiego terminu γάμος w Septuagincie, oznaczającego ten właśnie moment w kształtowaniu się relacji małżeńskiej<sup>132</sup>, nie ma specyficznego odpowiednika hebrajskiego. Tłumaczy ogólnikowe מִשְׁתָּה (,,uczta”, ,,bankiet”), które nie zakłada kontekstu małżeńskiego. Pnp przekazuje nie tylko terminologię związaną z weselem, ale też pewien obraz, który ilustruje obrzęd. Oto matka Salomona, która zakłada mu na głowę wieniec czy koronę. Nawiązaniem do takiego rytu weselnego mogą być Prz 12,4 czy Iz 62,3, ale są to teksty niezbyt jasne i posługujące się aluzjami. Udział matki pana młodego w uroczystościach weselnych byłyby tylko pośrednio potwierdzone przez Ps 45,10<sup>133</sup>. Warto natomiast zauważyć, że w cytowanych tekstach tło sta-

<sup>130</sup> A. Tosato, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, Roma 2001<sup>2</sup>, s. 109, przyp. 116. Greka klasyczna rzadko używała neutrum τὸ σύμφεσμα.

<sup>131</sup> J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, t. 2, Stuttgart 1996, s. 319.

<sup>132</sup> A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007, s. 85.

<sup>133</sup> L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, t. 1, Roma 1992, s. 737-738. Można jednak zastanowić się nad wartością argumentacji, bowiem opiera się ona na Pnp 3,11 jako na tekście pewniejszym.

nowi dwór królewski. Czy korona łączy się z samym obrzędem weselnym, czy też jest związana ze stałym łączeniem rytu koronacji z zaślubinami, to kwestia nie dająca się łatwo rozwikłać<sup>134</sup>. Faktem pozostaje jednak, że w Pnp 3,11 kontekst ten jest wyraźnie obecny. Dzień wesela nazwany jest dniem radości królewskiego oblubieńca na zasadzie paralelizmu synonimicznego, co zbieżne jest z traktowaniem odgłosów uczty weselnej jako synonimu radości (Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Ba 2,23, formuła cytowana w Ap 18,23). Trudno więc wypowiadać się na podstawie Pnp 3,11 na temat obrzędów weselnych. Nie są one głównym przedmiotem zainteresowania. Miłość w relacji między oblubieńcami w Pnp nie domaga się ram prawnych, ale wzajemnej bliskości. Jednakże to właśnie tej księdze zawdzięczamy wiele z tego, co wiemy o terminologii i obrzędowości weselnej w Izraelu.

Moment skonsumowania małżeństwa (γάμος) jest wspomniany w Ap w 19,7.9. Właśnie w odniesieniu do omawianego tekstu Ap współczesny egzegeta zauważył, że „ostatecznie w Pieśni nad pieśniami temat go-dów znajduje swoje najbardziej znaczące, poetyckie wywyższenie”<sup>135</sup>, co może jest bardziej oparte na ogólnych wrażeniach, niż na faktach. Nie ma w Ap 19,7nn. wzmianki o żadnych obrzędach czy innych szczegółach obrzędu zaślubin. Małżonkowie to oblubienica i Baranek. Mowa jest natomiast o gościach zaproszonych na ucztę, których dotyczy makaryzm (Ap 19,9). Utożsamienie ich ze wspólnotą – oblubienicą wydaje się chciane przez autora Ap<sup>136</sup>. E. Lupieri widzi w owych zaproszonych świętych, o których mowa w w. 8<sup>137</sup>. Usprawiedliwienie dane tym świętym<sup>138</sup> to szaty oblubienicy, co może stanowić podstawę do takiego utożsamienia<sup>139</sup>. Szaty te to jedyny szczegół plastyczny przytoczony przez autora Ap w odniesieniu do oblubienicy. Białe delikatne płótno (βύσσινος) to materiał wskazujący na luksus nierządnic (Ap 18,12.16) lub oblubienicy (Ap 19,8). Jako materiał szat wojska Baranka (Ap 19,14) pojawia się raczej ze względu na kolor, by dodać element

<sup>134</sup> J.C. Exum, *Song of Songs*, s. 150-151.

<sup>135</sup> S. Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, AL 17, Katowice 1992, s. 73-74.

<sup>136</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>137</sup> E. Lupieri, *Apocalisse*, s. 298. R.W. Wall pisze wprost „Perhaps it is best not to put too fine a point on any difference between bride and guest”; tenże, *Revelation*, s. 223.

<sup>138</sup> W. Linke, *Jerozolima*, s. 63-64, 331.

<sup>139</sup> Inne propozycje nie wydają się bardziej przekonujące. L. Cerfaux, J. Cambier, opowiadają się za „męczennikami, prorokami i wszystkimi świętymi”; ciż, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chretiens*, LD 17, Paris 1955, s. 163; A. Jankowski widzi tu raczej „przeznaczonych do chwały”, por. tenże, *Apokalipsa...*, s. 71.



do nieskazitelnej bieli tego orszaku. Tylko w przypadku Ap 19,8 biel tej delikatnej tkaniny zyskuje teologiczną interpretację. Szaty oblubienicy w Pnp wspomniane są tylko ze względu na zapach (4,11) lub zdjęcie ich (5,3)<sup>140</sup>, choć wspomniane jest obuwie (7,2), natomiast w Ap są jedynym, co zostało zauważone, jeśli chodzi o powierzchowność niewiasty.

Wesele Baranka i oblubienicy odbywa się w kontekście wzmianki o królewskim wywyższeniu Baranka. Mesjański posiłek w królestwie niebieskim (por. Łk 14,15), przytaczany jako analogia do Ap 19,8<sup>141</sup>, nie ma jednak żadnego związku z uczta weselną. Apokalipsa łączy natomiast konteksty wyniesienia do godności królewskiej i dopełnienia związku małżeńskiego. Nie mówi się o żadnym konkretnym sposobie wyniesienia do godności królewskiej (o wieńcu na głowie Jezusa Ap 6,2; 14,14), ponieważ fragment Ap 19,1-10 ma charakter modlitwy dziękczynnej za objęcie królowania przez Jezusa-Baranka. Baranek nie ma w tej perykopie żadnych atrybutów królewskich. Osądzenie nierządnic (Ap 19,2) i poślubienie oblubienicy (Ap 19,7) to dwa aspekty królowania Baranka. Wesele jest więc wydarzeniem komplementarnym względem sądu. Obydwa te wydarzenia są przyczyną radości tych, którzy oddają cześć Barankowi.

Wesele w Pnp i Ap to moment królewskiej chwały oblubienicy i radości. Alegoryczna interpretacja ubioru oblubienicy w Ap 19,8 przenosi główny akcent opisu na problem teologicznej relacji oblubienicy-wspólnoty z Barankiem. Postacią dominującą w Pnp 3,11 jest oblubieniec, a tematem przewodnim jego przeżycia związane z chwilą dopełnienia małżeństwa. Ap koncentruje uwagę czytelnika na wspólnotcie kościelnej, która występuje w szatach oblubienicy, gości weselnych i wspólnoty kultycznej oddającej cześć Barankowi. To właśnie żeński partner zaślubin, skonfrontowany z kobietą-nierządnicą, jest w Ap ważniejszy. Moment weselnej uroczystości jest chwilą kulminacyjną nawiązania więzi z oblubieńcem. Relacja między Barankiem a jego oblubienicą dąży do spełnienia i bez niego byłaby niekompletna. W Ap chwila ta stanowi punkt zwrotny w sytuacji oblubienicy, na równi z osądzeniem nierządnic. Klimat radości związanej z weselem jest więc w Pnp i w Ap ten sam. Jednak tylko Ap daje podstawę do mówienia o teologii małżeństwa. W przypadku Pnp można co najwyżej doszukiwać się elementów obrazu uczucia miłości.

<sup>140</sup> T. Brzegowy pisze: „Oblubienicy opisują piękność ciała nieomal jakby ono było nagie”; tenże, *Jak rozumieć*, s. 194.

<sup>141</sup> D.E. Aune, *Revelation*, s. 1032.

### Wnioski metodologiczne

W Ap nie ma cytatów z Pnp, nie znajdziemy też argumentów za tym, że Ap poświęca interpretację alegoryczną tej księgi przez judeochrześcijańskiego autora. Jednak konfrontacja między tymi dwoma tekstami okazuje się potrzebna i pożyteczna. Potrzebę tę można opisać jako ciągłość formuł językowych (formuła wzajemnej przynależności, moment zaślubin) i symboli (kobieta-miasto, para oblubieniec – oblubienica). Pożytek zaś – to okazja do wydobycia przez porównanie i kontrast wielkiej umiejętności autora Apokalipsy, który z pism świętych Izraela umiał czerpać wielkie bogactwo arcyzmu i myśli teologicznej w celu wyrażenia chrześcijańskiego orędzia. Jeśli chodzi o wykorzystanie Pnp, to stała się ona głównie skarbnicą środków literackich, ale docenić należy także głęboko osobisty ton, jaki do relacji Bóg – lud czy Chrystus – Kościół autor Ap wprowadził, czerpiąc ze wzorów starotestamentalnej poezji miłosnej.

Intertekstualna analiza nie jest atakiem na historyczne badania zależności między tekstami literackimi, ale użyteczną metodą pozwalającą na ominięcie rozstrzygania takich kwestii, w których nie ma historycznych danych. Historia recepcji tekstu może wiele zyskać na ustaleniach intertekstualnych, jednak nie zastępuje ich. Nie interesuje nas bowiem reinterpretacja, ale zjawisko o wiele szersze: odpowiedź tekstem na tekst, dialog między wypowiedziami, które poruszają się w tym samym obszarze języka, by tworzyć nowe sensy. Dzięki dorobkowi teoretyków języka i literatury egzegeta zyskuje użyteczne narzędzie czytania tekstów z poszanowaniem dla ich osadzenia w historii, jednocześnie z perspektywy teologicznej, nie sprowadzającej ich wyłącznie do roli źródła historycznego.

*Waldemar LINKE CP*