

W KRĘGU DYSKURSÓW BIBLIJNYCH

RÓŻNE WYMIARY IDENTYFIKACJI –
ANALIZA W UJĘCIU KULTUROWYM
I EDUKACYJNYM

Cultura – Spiritualitas – Educatio



Seria Katedry Kulturowych i Chrześcijańskich Podstaw Edukacji
Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie

Redaktor serii:
Renata Jasnos

Rada Naukowa serii:

Marcello Del Verme – Università degli Studi di Napoli Federico II

Józef Majewski – Uniwersytet Gdański

Giuseppe Mari – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Bożena Sieradzka-Baziur – Akademia Ignatianum w Krakowie

Andrzej Michał de Tchorzewski – Akademia Ignatianum w Krakowie

Tom 1: R. Jasnos, E. Miśkowiec (red.), *Ponowoczesne przestrzenie
oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*

Tom 2: R. Jasnos, M. Baraniak, A. Mrozek, *W kręgu dyskursów biblijnych.
Różne wymiary identyfikacji – analiza w ujęciu kulturowym i edukacyjnym*



Cultura · Spiritualitas · Educatio

RENATA JASNOS, MAREK BARANIAK, ANDRZEJ MROZEK

W KRĘGU DYSKURSÓW BIBLIJNYCH

RÓŻNE WYMIARY IDENTYFIKACJI –
ANALIZA W UJĘCIU KULTUROWYM
I EDUKACYJNYM

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2018

Recenzenci:

Ks. dr hab. Bogdan Zbroja, prof. UPJPII
Ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel, KUL

Redakcja:

Katarzyna Stokłosa

Projekt graficzny serii oraz layout:

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Skład i łamanie:

Beata Duś-Sławińska

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2018

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie

ISBN: 978-83-7614-382-8

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
www.wydawnictwo.ignatianum.edu.pl

Dystrybucja: WYDAWNICTWO WAM
Dział handlowy: tel. 12 62 93 254–255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl
Księgarnia wysyłkowa: tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

Renata Jasnos	
<i>Wprowadzenie – dyskursy biblijne i ich analiza</i>	7

Część I

Renata Jasnos	
<i>Księga Jonasza jako starożytny dyskurs o miłosierdziu Boga</i> <i>i wrogach ojczyzny – analiza tekstu w perspektywie</i> <i>kulturowo-edukacyjnej</i>	19

Część II

Marek Baraniak	
<i>Pieśń nad Pieśniami w dyskursie targumicznym</i>	47

Część III

Andrzej Mrozek	
<i>Jezus jako uzdrowiciel eschatologiczny w ramach</i> <i>dyskursu tożsamościowego</i>	113

Zakończenie	137
-------------------	-----

Bibliografia	139
--------------------	-----

Indeks rzeczowy	153
-----------------------	-----

Noty o Autorach	155
-----------------------	-----

Summary	157
---------------	-----

TABLE OF CONTENTS

Renata Jasnos	
<i>Introduction – Biblical Discourses and Their Analysis</i>	7

Part I

Renata Jasnos	
<i>Book of Jonah as an Ancient Discourse on the Mercy of God and Enemies of the Fatherland – Text Analysis in a Cultural and Educational Perspective</i>	19

Part II

Marek Baraniak	
<i>Song of Songs in the Targumic Discourse</i>	47

Part III

Andrzej Mrozek	
<i>Jesus as an Eschatological Healer in the Framework of Identity Discourse</i>	113

Conclusion	137
------------------	-----

Bibliography	139
--------------------	-----

Subject index	153
---------------------	-----

About the Authors	155
-------------------------	-----

Summary	157
---------------	-----

WPROWADZENIE – Dyskursy biblijne I ich analiza

Powstające przez lata opracowania do ksiąg Pisma świętego utworzyły wiele serii biblijnych komentarzy. Obok komentarzy mających na celu wyjaśnienie każdego fragmentu biblijnego tekstu powstało również dużo opracowań prezentujących całościowe, teologiczne syntezy (teologie Starego Testamentu, teologie Nowego Testamentu, teologie tematu wiodącego łączącego wiele ksiąg – np. teologia zbawienia, teologia przymierza, teologia stworzenia itp.). Wielu teologów biblijnych poszukiwało adekwatnego klucza interpretacyjnego dla przedstawienia wewnętrznej złożoności oraz wzajemnych powiązań tekstów i ksiąg. Czyniło to z powodzeniem, czego wyrazem mogą być prace Brevarda S. Childsa¹. Zarazem jednak bibliści mają nadal świadomość, że nie oddano wszystkich zależności, nie wydobyto wszystkich treści i sensów zawartych na kartach (zwojach) biblijnych tekstów. Owa trudność w wyczerpaniu interpretacji przekazu biblijnego wynika nie tylko z wiary w natchniony charakter i ukryte bogactwo tajemnicy, ale również ze specyficznego procesu powstawania pisanych tradycji biblijnych. To proces długi i złożony, nieprzypominający współczesnych procesów literackich. Opiera się on bowiem na pisarskim kształtowaniu tradycji przez pokolenia pisarzy. W napięciach albo wielogłosach, jakie zawierają teksty, odzwierciedlają się reлектury, reinterpretacje, dyskursy. Stanowią one dzisiaj wyzwanie dla interpretatora i świadczą o nieodczytanym jeszcze bogactwie biblijnych tekstów. Dyskursywny charakter biblijnego przekazu, który w większym lub

W napięciach albo wielogłosach, jakie zawierają teksty, odzwierciedlają się reлектury, reinterpretacje, dyskursy. Stanowią one dzisiaj wyzwanie dla interpretatora i świadczą o nieodczytanym jeszcze bogactwie biblijnych tekstów

¹ Zob. B.S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1998; B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992.

mniej stopniu dochodzi do głosu w wielu tekstach, pokazuje, że teologiczne opracowania i komentarze, syntetyzujące przedstawiane treści nie wyczerpują możliwych rodzajów analizy tekstu i płynących stąd możliwości interpretacyjnych.

1. DYSKURSYWNY CHARAKTER TEKSTÓW BIBLIJNYCH – ŹRÓDŁA BIBLIJNYCH DYSKURSÓW I SPOSÓB ICH OBECNOŚCI W TEKŚCIE

Zdefiniowanie, czym jest biblijny dyskurs, staje się trudne nie tylko z powodu wieloznaczności pojęcia dyskursu, odmiennie rozumianego przez różnych badaczy². Trudność dodatkową stanowi przedmiot analiz, czyli starożytny tekst religijny, jakim jest Biblia.

Jak podkreśla Helena Ostrowicka, nie ma jednej słusznej koncepcji i definicji dyskursu. Jego definicja na określonym gruncie domaga się teoretycznego oraz metodologicznego ugruntowania i uzasadnienia³. Autorka pisze o „osobliwościach analizy dyskursu w ramach poszczególnych dyscyplin naukowych”, a także o tym, że „każda z dziedzin i dyscyplin naukowych wypracowuje adekwatne dla własnego obszaru zainteresowań badawczych pojęciowo-teoretyczne koncepcje dyskursu”⁴.

Należy zacząć od wskazania źródeł i rodzaju obecności dyskursów w biblijnych przekazach. Czytelnik opracowania czy komentarza, będąc przyzwyczajony do teologicznych syntez, które wspominałam na wstępie, ma tendencję do niedostrzegania dyskursów, chociaż wiele z nich można rozpoznać bez trudu. Cała Biblia

Cała Biblia charakteryzuje się intencjonalnością i relacyjnością, a to już pośrednio zdradza jej dyskursywny charakter

charakteryzuje się intencjonalnością i relacyjnością, a to już pośrednio zdradza jej dyskursywny charakter. Pisarze biblijni podejmowali się swego trudu po to, aby oddziaływać, konfrontować się z czytelnikiem, skłaniać do refleksji, wpływać na procesy przemian opinii i stanowisk.

² „Odpowiedź na pytanie, czym jest dyskurs, nie jest łatwa, nawet – a może zwłaszcza – jeśli uwzględnimy fakt, że badania nad tym problemem stały się obecnie niezwykle popularne. Nagromadzenie danych empirycznych i refleksji teoretycznych paradoksalnie utrudnia sformułowanie jednoznacznej definicji. Pojęcie «dyskursu» [...] jest nieostre, co więcej jego zakres znaczeniowy pokrywa się z innymi terminami pokrewnymi (takimi jak tekst, komunikat, przekaz, komunikacja, język, wypowiedź mówiona, narracja, argumentacja retoryczna i wiele innych) lub zachodzi na nie”; B. WITOSZ, *Kategoria dyskursu w polonistycznej edukacji akademickiej*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. CZACHUR, A. KULCZYŃSKA, Ł. KUMIĘGA, Kraków 2016, s. 41–42.

³ Por. H. OSTROWICKA, *Kategoria dyskursu w języku i w badaniach edukacyjnych – w poszukiwaniu osobliwości pedagogicznie zorientowanej analizy dyskursu*, „Forum Oświatowe” 2014, 52/2, s. 51.

⁴ Por. tamże, s. 47–68.

Przekazy kierowane były do określonego odbiorcy, jednak wraz z upływem czasu odbiorca zmieniał się, zmieniała się bowiem sytuacja społeczno-polityczna i religijna wspólnoty Izraelitów, Judejczyków, potem Żydów. W przypadku Księgi Powtórzonego Prawa można rozpoznać aż trzy „warstwy” adresu⁵. Stoi za nią bowiem długi, wielopokoleniowy i złożony proces opracowania tekstu na drodze relektur i nowych dołączanych interpretacji.

W konsekwencji tych procesów można w Biblii wyróżnić dwa podstawowe rodzaje zawartych w niej dyskursów. Pierwszy to dyskurs jawny, bezpośredni – dyskurs jako forma przekazu. Można go bez trudu rozpoznać w takich księgach jak Księga Hioba (spór Hioba z „przyjaciółmi” na temat interpretacji przyczyn ludzkiego cierpienia) czy księgi prorockie albo w nowotestamentalnych listach. W tych drugich dominują mowy proroków, napominających i spierających się ze swoimi rodakami⁶ (tematami są często kult obcych bóstw, niesprawiedliwość społeczna, zagrożenia polityczne). Dla Pawłowych listów charakterystyczne są monologi i pouczenia, nierzadko wykorzystujące złożoną argumentację opartą na rabinicznych regułach interpretacji tekstu biblijnego. „Takie teksty cechuje dyskurs jawny, otwarty, wyrazista retoryka, które wynikają z biegłości pisarza operującego środkami wyrazu, ale który zapewne odzwierciedla/poświadcza także społeczny dyskurs toczący się w pewnym historycznym okresie w religijnej wspólnocie Izraela”⁷ czy w powstających wspólnotach pierwotnego Kościoła.

Drugi rodzaj dyskursu jest trudniejszy do badania jako mniej jednoznaczny i wymagający swoistej rekonstrukcji. „Jest to dyskurs, który nie jest dostrzegany bezpośrednio, ale na jego istnienie wskazuje cecha tekstu, którą można określić jako jego dyskursywność. Oddaje on bowiem toczony kiedyś dyskurs społeczny, który jednak w tekście nie jest wyrażony wprost. Jego świadectwo zawarte jest bardziej pośrednio, a zostało utrwalone właśnie dzięki specyficznym praktykom w zakresie reinterpretacji tradycji oraz w zakresie warsztatu pisarskiego”⁸.

⁵ R. JASNOS, „Kładę dziś przed tobą...” (Pwt 30,15). *Adresaci tory w Księdze Powtórzonego Prawa*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 2002, s. 115–122.

⁶ Prorocy, prowadząc dyskurs, przywołują słowa adwersarzy bądź adresatów: „Jak możecie mówić: Jesteśmy mądrzy i mamy Torę JHWH? Prawda, lecz w kłamstwo je obróciło kłamliwe pióro pisarzy” (Jr 8,8); por. Iz 28,15; Jr 7,10; 21,13; 29,15; 32,43; Ez 18,19.25; 20,32; Am 4,1; 5,14; 6,13; 8,5; Ml 1,2; 2,17; 3,7-8.13-15 itd. Posągi obcych bóstw są „jak strachy na ptaki wśród pola melonów, nie mówią, trzeba je nosić, bo nie chodzą. Nie bójcie się ich, gdyż nie mogą zaszkodzić ani nie są zdolne czynić dobrze” (Jr 10,5; por. Dn 5,23).

⁷ R. JASNOS, *Starotestamentalny tekst jako dydaktyczne dyskursy tożsamości w kontekście wielokulturowym*, w: *Edukacja międzykulturowa w warunkach kultury globalnej. Od rozważań definicyjnych do praktycznych zastosowań* (Edukacja XXI wieku 30), red. N. MAJCHRAK, A. ZDUNIAK, Poznań 2013, s. 197–198.

⁸ Tamże, s. 198.

Po pierwsze biblijne księgi świadczą o praktyce reinterpretacji, relektur tekstów. Na tej drodze rozwijały się biblijne tradycje. Teksty świadczą o wzajemnym oddziaływaniu zapisanej tradycji i doświadczanym wydarzeniom.

Biblijne księgi świadczą o praktyce reinterpretacji, relektur tekstów. Na tej drodze rozwijały się biblijne tradycje

Zapisana tradycja biblijna, odczytywana na nowo, reinterpretowana pod wpływem nowych wydarzeń i nowych refleksji, była kluczem do interpretacji kolejnych wydarzeń (i dalszych prorockich oczekiwań). Była to zwrotna zależność między przekazywaną tradycją a dziejami Izraela. To właśnie w tej przestrzeni i procesie interakcji formowały się kluczowe dyskursy o charakterze społeczno-tożsamościowym, historycznym i religijnym. Istotne wydarzenia i sytuacja społeczna odczytywane były w świetle przekazywanej tradycji, natomiast tradycja konfrontowana z nowymi wyzwaniami z dyskusji czerpała nowe treści dające jej rozwój.

Istotne wydarzenia i sytuacja społeczna odczytywane były w świetle przekazywanej tradycji, natomiast tradycja konfrontowana z nowymi wyzwaniami z dyskusji czerpała nowe treści dające jej rozwój

Proces ten dynamizowany był zwłaszcza w sytuacjach zachodzących zmian, zarówno tych rozwojowych, jak i dramatycznych zmian historycznych⁹.

Proces ten wspierany był przez swoiste praktyki pisarskie stojące u podstaw opracowywania tekstów biblijnych. Księgi jako jednostkowe kompozycje literackie kształtowane były przez kilka pokoleń odpowiednio wykształconych pisarzy, którzy nie znali współczesnej koncepcji autorstwa. Najpierw powstawała pierwsza kompozycja na bazie wcześniejszych jednostek literackich (stąd w księgach bez trudu rozpoznać można odrębne literacko formy: „kodeksy”, pieśni, bloki narracyjne). Taka całościowa kompozycja podlegała dalszym opracowaniom, włączano nowe jednostki, reinterpretowano treści. Dobrze poznana już praktyką było zwłaszcza dołączanie nowych wstępów i zakończeń.

Tego typu procesy w opracowywaniu kompozycji literackich charakteryzowały pisarzy na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jeffrey Tigay przeanalizował i opisał takie procesy, badając świadectwa (rozwoju) eposu *Gilgamesz*¹⁰.

⁹ Na przykład Księga Izajasza ma co najmniej trzech różnych autorów piszących w różnym czasie. Komentatorzy sądzą, że tzw. Deutero-Izajasz (40–56) i Trito-Izajasz (57–66) stanowią relekturę Proto-Izajasza (1–39); por. R. KRATZ, *Rewriting Isaiah 28–31*, w: *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, red. J. DAY, New York – London 2010, s. 245–266.

¹⁰ Por. J. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982. Więcej zob. R. JASNOS, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011, s. 354–362.

Co ważne, tekst biblijny daje podstawy do wniosku, że biblijni pisarze dokonywali reinterpretacji „poprzez włączenie nowej interpretacji, jednak nie przekreślali wcześniejszych interpretacji, ale starali się scalić ją z nową. Włączając nowe elementy, nie odrzucali wcześniejszych. Ta szczególna specyfika procesu kształtowania utekstowanej tradycji wpływa na taki kształt przekazu biblijnego, który pozwala «rozpoznać» elementy nawarstwianych tradycji, relektur, reinterpretacji. Powstały tekst zawiera nadmiar literackich elementów kompozycji, bywa niespójny literacko. Jego bogactwo polega na nagromadzeniu elementów tradycji”¹¹. To zaś pozwala na śledzenie starożytnych biblijnych dyskursów, których źródła są ukryte w procesach rozwoju tradycji.

Podsumowując bieżący podpunkt, można spróbować określić, jak rozumiany będzie dyskurs biblijny. W odniesieniu do ksiąg biblijnych pojęcie dyskursu będzie stosowane wszędzie tam, gdzie tekst zawiera elementy retoryczne, zwłaszcza formy dialogu i polemiki z adresatem. Ponadto pojęcie dyskursu stosowane będzie również w odniesieniu do tekstu, w ramach którego treści poddawano weryfikacji, krytyce.

W szerszym znaczeniu pojęcie dyskursu w odniesieniu do tych tekstów, w których dochodzi do głosu „więcej niż jedno rozumienie, więcej niż jedna interpretacja rzeczywistości (wydarzenia, fenomenu, rzeczy)”¹². Będzie to przekaz dyskursywny bardziej subtelny, ukształtowany w tekście poddanym wielokrotnej relekturze, który dopiero pod wpływem szczegółowej analizy odsłania literackie napięcia i „warstwy” tekstowe. Są one świadectwem dyskursów prowadzonych w minionych epokach.

2. METODOLOGICZNE PODSTAWY BADANIA DYSKURSÓW

Charakter dyskursywny tekstu biblijnego domaga się adekwatnej metody badawczej. W ramach analiz dyskursywnych istnieje pewien zasób różnych metod

¹¹ R. JASNOS, *Starotestamentalny tekst jako dydaktyczne dyskursy tożsamości w kontekście wielokulturowym*, dz. cyt., s. 198. Podstawy do takich wniosków zob. R. JASNOS, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 345–347; por. R. JASNOS, *The consequences of early literacy for the discursive transmission in the Old Testament*, „Dialogue and Universalism” 2013, 23/1, s. 98–99.

¹² Por. R. JASNOS, *Starotestamentalny tekst jako dydaktyczne dyskursy tożsamości w kontekście wielokulturowym*, dz. cyt., s. 197. Por. R. JASNOS, *The consequences of early literacy for the discursive transmission in the Old Testament*, dz. cyt., s. 100–101.

i technik związanych z różnymi orientacjami badawczymi¹³. Analiza dyskursu traktowana jest jako „zbiór określonych metod, technik i procedur badawczych, które mogą być dowolnie dobierane dla rozwiązania specyficznych problemów badawczych”¹⁴. Nie ma jednej metodologii w ramach analizy dyskursu. Wieloaspektowość prowadzonych analiz sprawia, że niektórzy stosują określenie w liczbie mnogiej – analizy dyskursu¹⁵.

Najczęściej stosuje się podstawowe rozróżnienie na dwa zasadnicze podejścia metodologiczne w analizie dyskursów: tekstualne, lingwistyczne oraz społeczno-kulturowe¹⁶.

Prezentująca pierwsze z wyróżnionych podejść semiotyczna analiza dyskursu skupia się na szeroko rozumianym tekście. Zgodnie z roboczym ujęciem Macieja Czerwińskiego, prezentującego semiotyczną analizę dyskursu, „dyskurs to język w ujęciu społecznym; twór i produkt zdeterminowany przez sytuację historyczną, kulturową i społeczno-polityczną. Jego struktura i sens są skutkiem oddziaływania użytkowników języka, zanurzonych w rzeczywistości kulturowej i społecznej”. Tak rozumiany dyskurs analizowany jest jako komunikat powstały w określonym kontekście. Jak wyjaśnia M. Czerwiński, „w tym ujęciu zasadnicza jest zatem analiza sposobu, w jaki komunikat (parole) wynika z okoliczności pozajęzykowych i jak sam na nie wpływa. To z kolei umożliwia namysł nad rolą nadawcy i odbiorcy w kształtowaniu rzeczywistości pozajęzykowej”¹⁷.

Podejście semiotyczne w przypadku analizy tekstu biblijnego jako dyskursu będzie zatem kluczowe. Osiągnięcia biblijnej metody historyczno-krytycznej, takie jak krytyczna analiza formy, analiza literacka (także jego gatunkowych i strukturalnych oraz retorycznych właściwości), analiza historii procesu redakcji ze szczególnym uwzględnieniem społeczno-kulturowego i historycznego osadzenia „redaktora” i adresatów, w dużej mierze korespondują z założeniami analizy semiotycznej dyskursu.

¹³ A. SYNOWIEC, *W stronę analizy tekstu – wprowadzenie do teorii dyskursu*, „ZN Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i zarządzanie” 2013, z. 65, s. 394. H. Ostrowicka wyróżnia wśród różnych teoretyczno-metodologicznych podejść m.in. „analizę konwersacyjną, interakcyjną socjolingwistykę, krytyczną analizę dyskursu, psychologię dyskursywną, pragmatykę, teorię aktów mowy, lingwistykę korpusową i systemowo-funkcjonalną, teorię akomodacji komunikacji, semiotykę, proksemikę i różne rodzaje analizy retorycznej, stylistycznej, semantycznej i narracyjnej”; H. OSTROWICKA, *Kategoria dyskursu w języku i w badaniach edukacyjnych*, dz. cyt., s. 51.

¹⁴ H. OSTROWICKA, *Kategoria dyskursu w języku i w badaniach edukacyjnych*, dz. cyt., s. 51.

¹⁵ Tamże, s. 52.

¹⁶ Podejście lingwistyczne rozwinęło się na bazie tekstualnego; por. tamże.

¹⁷ M. CZERWIŃSKI, *Semiotyczna analiza dyskursu*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. CZACHUR, A. KULCZYŃSKA, Ł. KUMIEGA, Kraków 2016, s. 43.

Bibliści duże znaczenie przykładają do badania kontekstów. Wynika to przede wszystkim z trudności, jakie przysparza badaczom Biblia jako tekst starożytny, usytuowany w innej rzeczywistości historycznej, kulturowo-społecznej i piśmienniczej. Analiza tekstów biblijnych wymaga badania jako kontekstu zarówno uwarunkowań historycznych, społecznych i kulturowych samego tekstu, jak i stojących za nim pisarzy, a także historycznych (pierwszych) adresatów. Ponadto bibliści biorą pod uwagę również kontekst literacki i wynikające z niego relacje intertekstualne analizowanych tekstów z innymi tekstami biblijnymi, okobiblijnymi oraz innymi literackimi tekstami starożytnego Bliskiego Wschodu.

Obok podejścia semiotycznego również krytyczna analiza dyskursu – zwłaszcza rozumianego jako „kategoria modelująca, nadająca znaczenie fragmentom rzeczywistości społecznej czy kształtująca tożsamość podmiotów i przedmiotów”¹⁸ – może stanowić ważne od-

Obok podejścia semiotycznego również krytyczna analiza dyskursu może stanowić ważne odniesienie i wsparcie dla analiz i interpretacji wybranych tekstów biblijnych

niesienie i wsparcie dla analiz i interpretacji wybranych tekstów biblijnych, także w odniesieniu do współczesnej rzeczywistości. Charakteryzując krytyczną analizę dyskursu, Violetta Kopińska podkreśla nawet, że jest ona zorientowana na interdyscyplinarny dialog¹⁹. Myślę, że może skorzystać na tym dialogu również biblistyka. Bowiem krytyczna analiza dyskursu obejmuje nadal „element szczegółowej analizy tekstu”²⁰, ale zarazem na plan pierwszy wysuwa się poznawcza i komunikacyjna funkcja języka, a także „uwikłanie w sieć odniesień do myślenia (poznania), społeczeństwa czy kultury”²¹.

Badania nad dyskursami w tekstach Nowego Testamentu od wielu lat prowadzi Vernon K. Robbins z Emory University. Wskazuje on na istnienie w tym biblijnym zbiorze ksiąg sześciu różnych dyskursów, które określa jako mądrościowy,

¹⁸ B. CIESEK, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej. Wartości, postawy, strategie. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. zw. dr hab. Bożeny Witosz*, Katowice 2015, s. 16, <<http://www.sbc.org.pl/Content/169572/doktorat3576.pdf>> (dostęp: 11.01.2018); por. N. FAIRCLOUGH, *Critical discourse Analysis*, Londyn 1995; B. WITOSZ, *Od kategorii stylu funkcjonalnego do wieloaspektowych badań dyskursu*, w: *Strukturalizm w Europie Środkowej i Wschodniej. Wzjęcie i rewizję*, red. D. ULICKA, W. BOLECKI, Warszawa 2012, s. 323–339.

¹⁹ Sama krytyczna analiza dyskursu nie jest metodą badawczą, ale grupą podejść, jak pisze Violetta Kopińska. Por. V. KOPISKA, *Krytyczna analiza dyskursu – podstawowe założenia, implikacje, zastosowanie*, „Rocznik Andragogiczny” 2016, 23, s. 313, 319.

²⁰ N. FAIRCLOUGH, A. DUSZAK, *Wstęp: Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy*, w: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. DUSZAK, N. FAIRCLOUGH, Kraków 2008, s. 18.

²¹ B. CIESEK, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej*, dz. cyt., s. 6.

prorocki, kosmologiczny, apokaliptyczny, dotyczący cudów oraz kapłański²². Dyskursy te znajdują swoje odzwierciedlenie w różnych tekstach, w których są przedstawione motywy zwane przez niego *topoi*, oraz – w sposób pośredni – różnego rodzaju zasady określane przez niego angielskim terminem *rules*²³. Ich analiza prowadzi do rozpoznania typu dyskursu, który został wyrażony za pośrednictwem środków literackich w księgach Nowego Testamentu.

3. TOŻSAMOŚCIOWE ASPEKTY BIBLIJNYCH DYSKURSÓW I ICH WYMIAR EDUKACYJNY

Zgodnie z koncepcją prezentowaną przez Normana Fairclougha dyskurs jest rozumiany jako uwarunkowany historycznie system znaczeń kształtujący tożsamość podmiotów. W tradycji tej dyskurs staje się odzwierciedleniem myślowych schematów, jakie kształtują perspektywę postrzegania przez daną społeczność rzeczywistości fizycznej i symbolicznej. Omawiając podział na rodzaje dyskursów, Bożena Witosz wyodrębnia „dyskursy tożsamościowe określonych grup etnicznych, społecznych, kulturowych”²⁴.

Biblijne dyskursy mogą być – a nierzadko można jednoznacznie stwierdzić, że są – wyrazem procesów budowania określonej tożsamości. W przypadku ksiąg takich jak Księga Powtórzonego Prawa²⁵ czy Księga Jozuego można dostrzec

²² „That six major kinds of cultural discourse blend with each other in first century Christian discourse: wisdom, apocalyptic, pre-creation, prophetic, miracle, and priestly”; V.K. ROBBINS, *Sociorhetorical Interpretation of Miracle Discourse in the Synoptic Gospels*, w: *Miracle Discourse in the New Testament*, red. D.F. WATSON, Atlanta 2012, s. 17.

²³ Zob. V.K. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*, London 1996; V.K. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Bloomsbury 1996; V.K. ROBBINS, *The Invention of Christian Discourse 1*, Winona Lake 2009; V.K. ROBBINS, *Sea Voyages and Beyond: Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation*, Winona Lake 2010; *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, red. D.B. GOWLER, G. BLOOMQUIST, D.F. WATSON, Harrisburg 2003; *Foundations for Sociorhetorical Exploration: A Rhetoric of Religious Antiquity Reader*, red. V.K. ROBBINS, R.H. VON THADEN Jr, B.B. BRUEHLER, Atlanta 2016.

²⁴ B. WITOSZ, *Od kategorii stylu funkcjonalnego do wieloaspektowych badań dyskursu*, dz. cyt., s. 26–27, 30. Por. M. KRZYŻANOWSKI, *Konstrukcja tożsamości narodowych i europejskich w polskim dyskursie politycznym po roku 1989: analiza dyskursywno-polityczna*, w: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. DUSZAK, N. FAIRCLOUGH, Kraków 2008, s. 267–303; R. WODAK, R. DE CILLIA, M. REISGL, K. LIEBHART, *The Discursive Construction of National Identity*, wyd. II, Edinburgh 2009.

²⁵ „W Księdze Powtórzonego Prawa zawarte są dyskursy dotyczące treści bezpośrednio określających tożsamość (1): własnego terytorium – «ziemi obiecanej» (1,8,21 i inne), wspólnego «prawa» – *Tory* (4,1,5-8 itd.), wspólnej wiary w jednego Boga – *JHWH* (5,6-7; 29,11-12 i inne) i odpowiadającego mu kultu scentralizowanego wokół jednej świątyni w Jerozolimie (12,5-6,13-14 i inne), tradycji o wspólnych

ich powiązanie z dydaktycznym procesem utrwalania określonej identyfikacji²⁶ (nawet o charakterze politycznym; por. przymierze pokoleń Izraela w Sychem – Joz 24,1-28). Mają one wyraźny związek z kształtowaniem tożsamości etnicznej i religijnej. Deuteronomium wzywa do wpajania podstaw tej identyfikacji wszystkim w społeczności Izraela (synom w domu – por. Pwt 6,6-9; 11,18-20; dorosłym na zgromadzeniach – por. Pwt 31,9-13; 31,28-30).

Nawiązania do dziejów określonej wspólnoty, próby interpretacji tych dziejów i poszukiwanie ich znaczenia to działania, których świadectwa znajdują się w wielu księgach biblijnych, choćby w Księgach Królewskich czy w Księgach Kronik, Księgach Ezdrasza i Nehemiasza. Takich elementów identyfikacji, nuczania nie brakuje w całej Biblii. Tworzą one nie tylko świadectwo religijne, ale także pewnego rodzaju „projekt” (Aleksandra Synowiec pisze o dyskursywnym „projektowaniu tożsamości zbiorowych”)²⁷.

Cała Biblia tworzy taki „projekt”, który można nazwać – nawiązując do koncepcji Waldemara Czachura – dyskursywnym obrazem świata. Jest to według autora „dyskursywnie wyprofilowana interpretacja rzeczywistości, dająca się ująć w postaci zespołu sądów o świecie, o ludziach, przedmiotach i zdarzeniach”²⁸. Tak kształtowany obraz świata staje się zarazem podstawą budowania określonej tożsamości oraz służy jej utrwalaniu i przekazywaniu. Literackie, retoryczne cechy tych tekstów świadczą zarazem o ich wymiarze dydaktycznym, o ich celowym oddziaływaniu na odbiorcę i jako takie służą zarazem edukacji, szeroko rozumianemu wychowaniu.

Nie wszystkie księgi biblijne poruszają tak wiele tematów związanych z tożsamością, jednak większość z nich podejmuje jej wybrane aspekty, zwłaszcza kulturowo-religijne.

Cała Biblia tworzy taki „projekt”, który można nazwać – nawiązując do koncepcji Waldemara Czachura – dyskursywnym obrazem świata

przodkach założycielach – patriarchach Abrahamie, Izaaku i Jakubie (por. 1,8; 29,11-12 i inne)”; R. JASNOS, *Starotestamentalny tekst jako dydaktyczne dyskursy tożsamości w kontekście wielokulturowym*, dz. cyt., s. 199; Por. A. SMITH, *Kulturowe podstawy narodów* (Seria Kultura), Kraków 2009 (oryg. 1988), s. 54.

²⁶ Anthony Smith wymienia kulturowe procesy kształtowania się tożsamości narodu, są to procesy: samookreślenia, terytorializacji, ujednolicania praw i zwyczajów oraz kultywowania elementów symbolicznych. Te procesy dotyczą: wspólnoty i terytorium, zarówno przeszłości, jak i projektowanej przyszłości oraz kulturowego, w tym także religijnego, dziedzictwa. Treści te są kluczem do określenia, kim się jest. A. SMITH, *Kulturowe podstawy narodów*, dz. cyt.

²⁷ Jak ocenia Aleksandra Synowiec, w naukach społecznych „metoda analizy dyskursu znajduje zastosowanie w badaniach konstruowania wizerunków społecznych, funkcjonowania i struktury dyskursu publicznego czy projektowania tożsamości zbiorowych”; A. SYNOWIEC, *W stronę analizy tekstu – wprowadzenie do teorii dyskursu*, dz. cyt., s. 394.

²⁸ W. CZACHUR, *Dyskursywny obraz świata*, „Tekst i Dyskurs – Text und Diskurs” 2011, 4, s. 87.

Celem niniejszej monografii jest zaprezentowanie wybranych ksiąg i wybranych tekstów biblijnych oraz okołobiblijnych, z wykorzystaniem różnych technik służących analizom dyskursywnym oraz opisowi dyskursów zawartych w badanych tekstach. Podjęte w poszczególnych rozdziałach analizy mają różny charakter. Łączy je podejście, które pozwala odkrywać różnorodność, wielość w przekazie prezentowanych treści.

Pierwsza część opracowania przedstawia analizę dyskursywną Księgi Jonasza będącą próbą odczytania starożytnego dyskursu społeczno-religijnego, którego księga stanowi świadectwo.

Druga część podejmuje analizę księgi Pieśni nad Pieśniami z perspektywy skomplikowanej historii interpretacji. Interpretacja wychodzi poza tekst biblijny w targumicznej praktyce parafraz – reinterpretacji. Jest ona zarazem świadectwem toczącego się dyskursu rozpostartego między dosłownością a alegorią.

Monografię zamyka opracowanie na temat tekstów terapeutycznych w Ewangeliach synoptycznych. Ich analiza wychodzi poza schemat literacki i przywołuje kwestię dyskursu tożsamościowego rodzącego się chrześcijaństwa. Jezus nie jest postrzegany jako zwykły terapeuta, ale jako uzdrowiciel eschatologiczny, co tym samym określa charakter i tożsamość rodzącej się *ekklezii*.

CZĘŚĆ I

**KSIĘGA JONASZA JAKO STAROŻYTNY DYSKURS
O MIŁOSIERDZIU BOGA I WROGACH OJCZYZNY
– ANALIZA TEKSTU W PERSPEKTYWIE
KULTUROWO-EDUKACYJNEJ**

WPROWADZENIE

Księga Jonasza na pierwszy rzut oka wydaje się groteskowym opowiadaniem o zbuntowanym proroku i mitycznej rybie, która zarazem pełni rolę antycznej „łodzi podwodnej”, przechowując tonącego Jonasza i dostarczając go bezpiecznie na brzeg. Fabuła opowiadania przedstawia perypetie zagniewanego na Boga proroka („słusznie jestem śmiertelnie zagniewany”¹), który woli umrzeć („lepiej dla mnie umrzeć aniżeli żyć”) niż przyznać Bogu rację, ale będąc bliskim śmierci, umierać jednak nie chce, prosi o ocalenie, przy czym nie przestaje się na Boga gniewać.

Jednak metodyczna analiza tekstu pozwala dostrzec, że ta dynamiczna, barwna i pełna symboliki forma literacka została wykorzystana do przedstawienia dużo głębszego problemu niż tylko wewnętrzne rozterki zbuntowanego proroka. To problem społeczno-polityczny i tożsamościowy zarazem, problem, przed jakim stanęli Judejczycy w tak zwanym okresie powygnańowym².

Ta dynamiczna, barwna i pełna symboliki forma literacka została wykorzystana do przedstawienia dużo głębszego problemu niż tylko wewnętrzne rozterki zbuntowanego proroka

¹ Cytaty biblijne przywołano za Biblią Tysiąclecia, wyd. V (*Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, Poznań 2000), chyba że zaznaczono inaczej. Zarazem jednak imię własne Boga – Tetragram – zapisywany jest jako JHWH. Podstawą analiz jest tekst krytyczny: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, A. SCHENKER, wyd. V poprawione, Stuttgart 1997.

² Jest to okres po powrocie z tzw. niewoli babilońskiej w 539/538 r. przed Chr. (za sprawą dekretu perskiego władcy Cyrusa), kiedy to następuje stopniowo odbudowa, restauracja polityczna i reforma religijna.

Symbolika ryby-potwora-śmierci, która na rozkaz Stwórcy najpierw pochłania Jonasza, a następnie zwraca mu życie, wskazuje na kontekst spraw zasadniczych – życia i śmierci³. Postawa proroka wobec wrogiego ludu oraz wobec Boga, który zdaje się stawiać po stronie wroga, jest kluczowym problemem, na którym skupia się fabuła i dyskurs zawarty w księdze.

Niniejsze opracowanie ma na celu analizę zawartego w starotestamentalnej Księdze Jonasza dyskursu tożsamościowego – zawłaszcza jego aspektu związanego z relacją do grupy własnej i grupy obcych (autoidentyfikacją w opozycji do innych grup społecznych)⁴. Wykorzystane zostaną elementy biblijnej metody historyczno-krytycznej, analiza historyczno-literacka, elementy egzegezy, analiza intertekstualna oraz techniki analiz dyskursywnych.

Biblijny dyskurs zostanie naświetlony w podwójnej perspektywie: społeczno-kulturowej i edukacyjnej. Księga Jonasza, będąc skoncentrowaną nie tylko na samym problemie społecznym, religijnym i moralnym, ale także na jego przezwyciężaniu i podejmowaniu trudnych decyzji, ma również walor edukacyjny.

Księga Jonasza, będąc skoncentrowaną nie tylko na samym problemie społecznym, religijnym i moralnym, ale także na jego przezwyciężaniu i podejmowaniu trudnych decyzji, ma również walor edukacyjny

Służy ona wychowaniu moralnemu, kształtowaniu relacji z drugim człowiekiem oraz pogłębionej refleksji⁵ nad złożonymi motywami przyjmowanych postaw wobec innych (czy też złożonymi czynnikami kształtującymi te postawy), wobec własnej oraz obcej grupy społecznej i kulturowej, wobec bliźnich i wobec obcych czy potencjalnych wrogów.

³ Por. S.B. NOEGEL, *Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons, „Henoch”* 2015, 37/2, s. 236–260.

⁴ Pierwszą próbą analizy dyskursu w Księdze Jonasza był krótki artykuł skupiony na dylemacie moralnym, jakiego doświadczał prorok, opracowany w 2015 roku: R. JASNOS, *Moral Dilemmas in Biblical Literature as an Example of Educational Discourse*, opublikowany w ramach monografii: *Moral Upbringing through the Arts and Literature*, red. P. KAŻMIERCZAK, J. RZEGOCA, Cambridge 2018, s. 111–126. Niniejsza monografia prezentuje rozbudowaną analizę dyskursu zawartego w Księdze Jonasza.

⁵ Jak podkreśla Bernadetta Ciesek, w kontekście analizy dyskursu, tekst „również ma charakter interakcyjny, zmusza odbiorcę do nawiązania dialogu z nadawcą w tym sensie, że wymaga od odbiorcy aktywności interpretacyjnej”; B. CIESEK, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej. Wartości, postawy, strategie. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. zw. dr hab. Bożeny Witosz*, Katowice 2015, s. 11, <<http://www.sbc.org.pl/Content/169572/doktorat3576.pdf>> (dostęp: 11.01.2018); por. A. DUSZAK, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998, s. 20–21.

1. HISTORYCZNY I LITERACKI KONTEKST KSZTAŁTOWANIA PRZEKAZU KSIĘGI

Badanie dyskursu w ujęciu francuskich lingwistów wiąże się z określeniem gatunku analizowanych tekstów. „Dyskurs bowiem zawsze realizuje się w gatunkach, te zaś w tekstach. Teksty z kolei, jako ukierunkowane celowo, noszą ślady gatunku, ale i dyskursu. Tekst jest pojęciem o najbogatszej treści, gdyż zawiera charakterystykę gatunkową i dyskursywną”⁶. Zwykle określany jest gatunek korpusu analizowanych tekstów. W tym jednak przypadku analiza dyskursywna skupiona będzie na jednym tekście – będzie to tekst biblijnego utworu, zwanego Księgą Jonasza.

Określenie gatunku wiąże się z charakterystyką cech utworu dotyczącą struktury tekstu, zastosowanych środków literackich, rodzaju przedstawianych treści. Literacką stroną Księgi Jonasza zachwycało się wielu biblistów⁷, analizując różne fenomeny językowe i kompozycyjne⁸. Utwór charakteryzuje się stylem powtórkowym, sformalizowanym, skłonnością do budowania dyptychów⁹. Ważne dla jej kompozycji są słowa kluczowe i gra słów¹⁰. Utwór ten ma „charakter narracyjny”. „Poszczególne epizody księgi połączono, stosując kilka środków literackich, przez co podkreślono jej subtelny i złożony charakter”¹¹. Kompozycja Księgi Jonasza przedstawia integralną całość, złożoną z czterech części¹², będących ze sobą w ścisłej relacji, a nawet symetrii (rozd. 1–2: Pierwsze

⁶ H. GRZMIL-TYLUTKI, *Francuska analiza dyskursu i jej recepcja w Polsce*, w: *Analiza dyskursu centrum – peryferie* (Oblicza komunikacji 5), red. T. PIEKOT, M. POPRAWA, Wrocław 2012, s. 45–60.

⁷ Tadeusz Brzegowy pisał o Księdze Jonasza: „zachwyca swą literacką urodą” i odwoływał się do Gianfranco Ravasio oraz Lorenza Duerra. Por. T. BRZEGOWY, *Prorocki wymiar Księgi Jonasza*, „Collectanea Theologica” 1992, 62/3, s. 5.

⁸ Por. K.J. YOUNGBLOOD, *Jonah: God's Scandalous Mercy*, Grand Rapids 2014 (paralelizmy, powtórzenia słowne, zmiany scen, symboliczne użycie geografii, przyrody i klimatu, luki informacyjne); por. C.B. HOUK, *Linguistic Patterns in Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1998, vol. 23, nr 77, s. 81–100; J.M. SCHAEFER, *A literary-exegetical and social-scientific analysis of the book of Jonah. An exposition of its ancient social values*, University of Pretoria 2016, s. 191–206, <https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/60417/Schader_Literary_2017.pdf?sequence=1> (dostęp: 13.02.2018).

⁹ T. BRZEGOWY, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. I. Od początków prorocyizmu do Niewoli Babilońskiej*, red. T. BRZEGOWY, J. FRANKOWSKI, M. GOŁĘBIEWSKI, Warszawa 2001, s. 132.

¹⁰ Por. B. HALPERN, R.E. FRIEDMAN, *Composition and Paronomasia in the Book of Jonah*, „Hebrew Annual Review” 1998, 4, s. 79–92; A.R. CERESKO, *Księga Jonasza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, Warszawa 2001, s. 839.

¹¹ A.R. CERESKO, *Księga Jonasza*, dz. cyt., s. 837 i 839.

¹² „Opowieść została przedstawiona w czterech «scenach» lub epizodach”; tamże, s. 839.

poście; rozdz. 3–4: Drugie poście). Rozdział pierwszy to „historia” niepodjętej misji. Rozdział drugi ma odmienny charakter literacki, zawarto w nim psalm lamentacji jednostki, który wyraża modlitwę proroka do Boga¹³. Rozdział trzeci to historia misji zrealizowanej, natomiast czwarty przedstawia spór Jonasza z Bogiem.

Księga Jonasza należy do biblijnego kanonu Proroków, do zbioru tzw. Proroków mniejszych, chociaż jej walory dydaktyczne sugerowałyby umieszczenie

Literacka konwencja przekazu różni się od typowej księgi prorockiej, w której dominują mowy proroka, bowiem tych w Księdze Jonasza praktycznie nie ma

jej raczej w zbiorze mądrościowym¹⁴. Literacka konwencja przekazu różni się od typowej księgi prorockiej, w której dominują mowy proroka, bowiem tych w Księdze Jonasza praktycznie nie ma. Księga ma wiele elementów z opowiadania dydaktycznego¹⁵, jednak ta

forma literacka w Biblii służyła pouczeniom o Bożej opatrności nad Izraelem, ratującej spod opresji wrogów, demonów i nieszczęść, jak to jest w przypadku

W Księdze Jonasza treścią opowiadania jest opatrność Boża, ale nad wrogami Izraela

Księgi Estery, Księgi Judyty czy Księgi Tobiasza. Tymczasem w Księdze Jonasza treścią opowiadania jest opatrność Boża, ale nad wrogami Izraela.

Egzegeci zwracają uwagę na brak informacji o charakterze historycznym, na symboliczność postaci, zabiegi mające na celu oddziaływanie na emocje i refleksję czytelnika¹⁶. Utwór zawiera wiele krótkich form literackich, jak modlitwy (1,14; 2,2-9; 4,2-3. 8), wyznania wiary (1,9; 4,2), formuły wprowadzające słowo JHWH (1,1; 3,1), krótką wypowiedź prorocką (3,4) i królewską proklamację (3,7-9)¹⁷. Biblisti dostrzegają w Księdze Jonasza wybrane cechy różnych form i gatunków literackich, co nie jest przypadkiem odosobnionym w zbiorze ksiąg

¹³ Na temat roli psalmu w kompozycji zob. I.J. VAILLANCOURT, *The Pious Prayer of an Imperfect Prophet: The Psalm of Jonah in its Narrative Context*, „Journal for the Evangelical Study of the Old Testament” 2015, 4/2, s. 171–189.

¹⁴ Por. A. SCHELLENBERG, *An Anti-Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2015, 39/3, s. 353–371; E. BEN ZVI, *Jonah 4:11 and the Metaphorical Character of the Book of Jonah*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 5, s. 1–13, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_107.pdf> (dostęp: 12.11.2017).

¹⁵ Tadeusz Brzegowy wskazuje na cechy tekstu charakterystyczne dla poematów dydaktycznych: celowe powtórzenia, styl sformalizowany, budowanie scen paralelnych; T. BRZEGOWY, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, dz. cyt., s. 132.

¹⁶ P. BRIKS, *Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reformy Państwa Izraelskiego w okresie perskim*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2009, nr 1, s. 104.

¹⁷ J. LIMBURG, *Jonah: A Commentary* (Old Testament Library), London 1993, s. 22.

Biblii (por. np. Pwt, Tb, Pnp itd.). W dziełku tym można odnaleźć cechy biografii prorockiej, historii prorockiej, noweli, mitu o połknięciu, satyry, opowiadania dydaktycznego, przypowieści, midraszu haggadycznego¹⁸. Pisarze biblijni – co nie jest niczym wyjątkowym – twórczo wykorzystywali znane im formy literackie do przekazu nowego rodzaju treści¹⁹.

Tradycja o proroku, na której najwyraźniej bazuje księga, sięga VIII w. przed Chr., czyli czasu panowania w królestwie Izraela Jeroboama II. To właśnie w kontekście działań tego króla wspomniane zostały słowa proroka Jonasza, syna Amittaja z Gat-Chefer, o którym świadczy Druga Księga Królewska. Jonasz miał prorokować o przywróceniu dawnych granic Izraela (por. 2 Krl 14,25). W okresie drugiej świątyni dawne tradycje, znane z najstarszych ksiąg, zostały głęboko przepracowane, jak ocenia Waldemar Chrostowski²⁰. Julius A. Bewer dostrzega elementy rozwoju w teście, wskazując prawdopodobieństwo poszerzania utworu poprzez wprowadzenie i elementy opracowania dołączone przez pisarza czasów Ezdrasza i Nehemiasza (Jon 1,1-16; 2,1.2.11; 3,1)²¹.

Waldemar Chrostowski uważa, że „długa historia kompozycji i redakcji Księgi Jonasza sprzyja odczytywaniu jej na różnych poziomach i w wielu kierunkach”²². Egzegeci potwierdzają proces, który prowadził do rozwoju przekazu o charakterze dyskursywnym²³. Co ciekawe, przywołany autor zwraca uwagę na to, że w zbiorze Dwunastu Proroków Mniejszych występują dwa przeciwstawne podejścia do Niniwy, jej postrzegania i przedstawiania. Jedno reprezentuje Księga

¹⁸ T. BRZEGOWY, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, dz. cyt., s. 132–137; T. BRZEGOWY, *Prorocki wymiar Księgi Jonasza*, dz. cyt., s. 7–11; J. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 335–337; A.R. CERESKO, *Księga Jonasza*, dz. cyt., s. 838; D. MARCUS, *From Balaam to Jonah: Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible* (Brown Judaic Studies, 301), Atlanta 1995.

¹⁹ Por. J. MAGONET, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Sheffield 1983.

²⁰ W. CHROSTOWSKI, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2016, nr 13, s. 326.

²¹ J.A. BEWER, *Critical and Exegetical Commentary on Jonah*, w: H.G. MITCHELL, J.M.P. SMITH, J.A. BEWER, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1980, s. 14. Niektórzy uważają nawet, że doszło do reinterpretacji tradycji o proroku posłanym do rodaków w diasporze asyryjskiej. H. VON WEISENBERG, J. PAKKALA, M. MARTILA, *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, Berlin 2011. „Reinterpretacja tradycji o proroku była tak radykalna, że adresatami jego orędzia stali się wrodzy Asyryjczycy, do których zwraca się on z nawoływaniem do pokuty i nawrócenia”; W. CHROSTOWSKI, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, dz. cyt., s. 326.

²² W. CHROSTOWSKI, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, dz. cyt., s. 327.

²³ Por. S.U. LIM, *Jonah's Transformation and Transformation of Jonah from the Bakhtinian Perspective of Authoring and Re-authoring*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2008, vol. 33, nr 2, s. 245–256.

Jonasza (ocalenie), drugie Księgi Nahuma i Sofoniasza (zagłada)²⁴. Księga Jonasza jest zarazem dyskursem sprzeciwu wobec tej pierwszej.

Utwór posiada związki intertekstualne z innymi kompozycjami literackimi w Biblii, m.in. z wyroczniami prorockimi (także przeciw Niniwie! – por. Na, So) i z perypetiami misji prorockiej (por. cykl Eliasza²⁵ i Elizeusza: 1 Krl 17,1–19,21; 2 Krl 1,1–9,37; 13,14–21)²⁶. Tworzą one kontekst interpretacyjny dla Księgi.

Księga Jonasza datowana jest na czas między V a III w. przed Chr., czyli tzw. okres powygnaniowy²⁷, a zatem czas, kiedy po dramatycznych doświadczeniach podboju, deportacji i niemal unicestwienia „narodu wybranego” na nowo określa on punkty odniesienia budowanej tożsamości i rekonceptualizuje jej fundamenty. Jest to czas nie tylko kształtowania, ale zarazem także wysiłku utrwalania podstaw tożsamości o charakterze religijnym, społecznym, jak również „narodowym”²⁸. Wiąże się to też z podtrzymywaniem pamięci o doświadczeniach podboju i deportacji przez Asyryjczyków i Babilończyków (722/1 i 587/6 r. przed Chr.)²⁹.

Zachodzące procesy kształtowały postawę wobec „obcych” i „narodowych” wrogów. Jak uważa Piotr Włodyga, Księga Jonasza jest „głosem w dyskusji, jaka

²⁴ W. CHROSTOWSKI, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, dz. cyt., s. 326; por. J. WOEHRLE, *A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness: The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 7, s. 1–17, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_109.pdf> (dostęp: 12.11.2017).

²⁵ Perypetie proroka Eliasza pokazują dramatyzm jego misji. Można dostrzec podobieństwo przedstawionej sceny, kiedy to Eliaz uciekający na pustynię, popada w przygnębienie (1 Krl 19,4–5), do sytuacji Jonasza, który również oddał się od Niniwy na pustynię i tutaj rozgoryczony „chce umrzeć” (por. Jon 4,3). Eliaz pokrzepia anioł, żywność dostarcza mu kruk, przemawia do niego Bóg, wzywając do podjęcia misji (por. 1 Krl 19,5–14). Jonasz na pustyni również doświadcza opieki Boga, który daje mu cieniodajną roślinę, rozmawia z nim mimo uporu i niechęci proroka (por. Jon 4,6–11). Można stwierdzić, że biblijne tradycje pozostają spójne w zasadniczym przekazie. Pokazują realia misji, wykorzystując analogiczne motywy, trudne doświadczenia proroka, jego wewnętrzną walkę, dynamikę relacji z Bogiem i szczególne, nadzwyczajne wsparcie od Boga doświadczane na różny sposób (ochrona, wzmocnienie, bezpośredni kontakt – rozmowa z Bogiem).

²⁶ Por. T. BRZEGOWY, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, dz. cyt., s. 139.

²⁷ J. SASSON, *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (The Anchor Bible), New York – London – Toronto 1990; J. LIMBURG, *Jonah. A Commentary*, dz. cyt., s. 22–23, 26–28. W II w. przed Chr. Księga Jonasza była już znana jako jedna z ksiąg 12 Proroków, o czym świadczy Księga Syracha 49,10.

²⁸ Anthony Smith uważa, że niektóre z fundamentalnych procesów kształtujących tożsamość narodową zachodziły w czasach starożytnych. Wymienia obok imperiów nowoasyryjskiego, perskiego i egipskiego także królestwo Judy – Judei; A. SMITH, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, Oxford 2008, s. 36, 93–94, 230.

²⁹ Por. D.J. DOWNS, *The Specter of Exile in the Story of Jonah*, „Biblical Theology” 2009, vol. 31, s. 27–44; J. WOEHRLE, *A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness: The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 7, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_109.pdf> (dostęp: 12.11.2017).

wywiązała się po powrocie Izraelitów z przesiedlenia babilońskiego, gdy podejmowano kolejne reformy, mające na celu oczyszczenie narodu izraelskiego z wszystkiego, co uznano za «obce»³⁰. Według Tomasza Tułodzieckiego księga powstała „w epoce sprzeciwu przeciwko nacjonalizmowi i izolacji Żydów za czasów Ezdrasza i Nehemiasza”³¹. Określa on tematykę utworu jako „dyskusję nad rolą pogan w nowej wspólnocie Izraela budowanej po niewoli babilońskiej i aktualność idei uniwersalizmu zbawczego, obecnego także w innych dziełach powygnaniowych”³². Piotr Briks nazywa Księgę Jonasza „swoistym głosem w dyskusji o kierunku zmian, jakie zachodziły w Izraelu w V lub na początku IV w. przed Chr.”³³.

Michael Foucault, rozwijając teorię dyskursu, poszukiwał „odpowiedzi na pytanie, dlaczego poszczególne teksty powstały w danym miejscu i czasie, a więc w taki a nie inny sposób zostały wygenerowane w określonych warunkach i przy pomocy określonych reguł”³⁴. Okoliczności wyżej wskazane są kluczowe dla zrozumienia przekazu zawartego w tekście i rozwiniętego w nim dyskursu.

2. ANALIZA DYSKURSU – UCZESTNICY, OKOLICZNOŚCI, PROCESY

Dyskurs jest „zdarzeniem językowym”, jego aspekty funkcjonalne obejmują podmioty, cele i cały kontekst³⁵. W ujęciu M. Foucaulta dyskurs jest zbiorem

³⁰ P. WŁODYGA, *Wprowadzenie do „Księgi Jonasza”*, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008, s. 2039.

³¹ T. TUŁODZIECKI, *Jonasz jako świadek diaspory asyryjskiej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2018/11, 2, s. 206. J. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 339; W. CHROSTOWSKI, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: kompozycja wyobrażona?*, dz. cyt., s. 313. O nacjonalizmie wyrażonym w postawie Jonasza piszą: D. TIMMER, *The Intertextual Israelite Jonah Face à L'empire: The Post-Colonial Significance of the Book's Cotexts and Purported Neoassyrian Context*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 9, s. 19, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_111.pdf> (dostęp: 10.11.2017); A. Schellenberg, *An Anti-Prophet among the Prophets?*, dz. cyt., s. 261.

³² T. TUŁODZIECKI, *Jonasz jako świadek diaspory asyryjskiej*, dz. cyt., s. 197.

³³ P. BRIKS, *Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reformy Państwa Izraelskiego*, dz. cyt., s. 104.

³⁴ B. CIESEK, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej*, dz. cyt., s. 15. Jest to tzw. okres archeologiczny w doktrynie dyskursu; por. M. FOUCAULT, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 2002, s. 50–51, 76.

³⁵ To ujęcie Teuna van Dijka w polskiej dyskursologii prezentuje Anna Duszak; por. A. DUSZAK, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, dz. cyt., s. 19; B. CIESEK, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej*, dz. cyt., s. 17.

„wypowiedzi traktowanych jako zdarzenie, a więc dziejących się w określonej sytuacji i okolicznościach”³⁶. Księga Jonasza może być tego ilustracją.

Jak zaznaczono wyżej, Księga Jonasza jako księga prorocka jest nietypowa, bowiem nie zawiera mów prorockich kierowanych do określonej grupy albo osoby będących adresatem prorockiej misji. Zamiast tego w księdze można dostrzec liczne (jak na trzyszyronicowy tekst) i trudne dialogi między Bogiem a prorokiem. Jak zauważa Benjamin Lyle Berger, w Księdze Jonasza prezentowane

To właśnie w tej interakcji, w sporze, w dyskursie pomiędzy JHWH i Jego posłańcem wyrażone zostały, w sposób dynamiczny, najważniejsze treści i przesłanie księgi

są różne punkty widzenia – Boga, Jonasza, a narrator wydaje się neutralny³⁷. Taka forma służy prezentacji dyskursu. Prowadzi to do wniosku, że to właśnie w tej interakcji, w sporze, w dyskursie pomiędzy JHWH i Jego posłańcem wyrażone zostały, w sposób dynamiczny, najważniejsze treści i przesłanie księgi.

Rozpoczynając analizę dyskursu w Księdze Jonasza, trzeba nie tylko określić strony dyskursu, ale także przedstawić strategię i sposób ich prezentacji w utworze.

Strony dyskursu – Bóg i Jego prorok

Pierwszoplanowymi postaciami, które od początku do końca utworu wchodzi w interakcje, są Jonasz i Bóg. Tworzą „parę” będącą w szczególnej relacji – to prorok i jego Bóg, który właśnie posyła Jonasza z prorocką misją. Rozwój wydarzeń przedstawionych w utworze prowadzi do krytycznych napięć i jakościowych zmian w tej relacji.

Strategia prezentacji Boga opiera się na połączeniu dwóch odmiennych Jego obrazów. Jest to bowiem z jednej strony Stwórca, pełen potęgi, władający siłami przyrody dawca życia i śmierci³⁸, a zatem Bóg groźny, jaki pojawia się w innych księgach w kontekście aktu stwórczego, a także władzy i sądu³⁹. Jonasz

³⁶ M. FOUCAULT, *Archeologia wiedzy*, dz. cyt., s. 50, za: B. CIESEK, *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej*, dz. cyt., s. 16.

³⁷ B.L. BERGER, *Picturing the prophet: Focalization in the book of Jonah*, „Studies in Religion” 2000, 29/1, s. 55–66.

³⁸ Por. Jon 1,4.9.14-16; 2,1.4.7.10.11.

³⁹ W Księdze Jonasza Bóg określany jest terminami *Elohim* i *Jhwh*, przy czym w rozdziałach 1-3 po-
ganie stosują termin *Elohim* (por. 1.5-6), a Jonasz i narrator – *Jhwh*. W 4. rozdziale nie zachowano tej
zasady. Specyfikę użycia tych terminów przedstawia J.A. BEWER, *Critical and Exegetical Commentary
on Jonah*, dz. cyt., s. 64–65; por. J.M. SASSON, *Jonah. A New Translation with Introduction*, dz. cyt.,
s. 17–18.

daje o Nim świadectwo pełnym strachu żeglarzom (1,5), wyznając, że to „JHWH, Bóg nieba, który stworzył morze i ląd” (1,9)⁴⁰. Jednak z drugiej strony księga ukazuje Go jako bliskiego, wyrozumiałego wychowawcę, miłosiernego wobec pogan i cierpliwego wobec zbuntowanego proroka (por. 3,10; 4,1-11).

Jonasz przedstawiony jest inaczej niż typowy prorok⁴¹. Jak zauważył Tomasz Twardziłowski, Jonasz nie został nazwany tytułem *nābî* (prorok)⁴². Przede wszystkim jednak nie wypowiada on mów. Wyróżnia go także uporczywy bunt, nieposłuszeństwo i upór wobec Boga. To prorok zbuntowany. Dla biblijnej postaci proroka Bożego jest to dość niezwykle zachowanie i postawa. Stary Testament zna przypadki sporu proroka z Bogiem (por. Jeremiasz – Jr 20,7-18) czy ociągania się z wypełnieniem misji (por. Eliaz – 1 Krl 19,3-7), jednak te wiążą się z trudami misji, doświadczanym prześladowaniem (por. Jr 20,7-10). Tymczasem przypadek Jonasa charakteryzuje niezgoda na podjęcie i wypełnienie powierzonej misji, mimo braku osobistego zagrożenia. Jego postawę określa jawny bunt i wyjątkowy upór, wbrew popularnym interpretacjom mówiącym o strachu przed misją⁴³.

Jonasz pod pewnym względem pozostaje „typowym” prorokiem. Na podstawie analizy jego postawy wyrażonej poprzez okazywane emocje i zachowania (także poniechania) można wnioskować, że jest on jednak klasycznym starotestamentalnym prorokiem, rzucającym klątwy i wyroki na wrogów „narodowych” (jak choćby prorocy Nahum i Sofoniasz), natomiast wzywającym do nawrócenia i głoszącym nadzieję swoim rodakom.

Prorok nosi imię יוֹנָה (*jônāh*). Tradycyjnie podaje się, że pochodzi ono od rzeczownika pospolitego, który znaczy gołąb, gołąbica. Ale to imię może też pochodzić od formy imiesłowu czynnego czasownika יָנַח (*jnh*), który określa czynność uciskania, czynienia gwałtu⁴⁴. Imię proroka może być

Jest on jednak klasycznym starotestamentalnym prorokiem, rzucającym klątwy i wyroki na wrogów „narodowych”, natomiast wzywającym do nawrócenia i głoszącym nadzieję swoim rodakom

⁴⁰ Por. W. RUDOLPH, *Joel – Amos – Obadja – Jona* (Kommentar zum Alten Testament XIII/2), Guetersloh 1971, s. 339–341.

⁴¹ Por. A. SCHELLENBERG, *An Anti-Prophet among the Prophets?*, dz. cyt., s. 353–371.

⁴² T. TWARDZIŁOWSKI, *Starotestamentalne tradycje o proroku Jonaszu na tle pozabiblijnych tradycji żydowskich i mitologicznych tekstów pogańskich*, „Studia z Biblistyki” 2012, vol. 8, s. 279. Por. Iz 3,2; Jr 1,5; 2,8,26,30; Ez 2,5; Am 2,11,12; 3,7,8 itd.

⁴³ Por. J.A. BEWER, *Critical and Exegetical Commentary on Jonah*, dz. cyt., s. 3.

⁴⁴ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, s. 383; F. BROWN, S.R. DRIVER, CH.A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, MA 1996, s. 401–402; T. TWARDZIŁOWSKI, *Starotestamentalne tradycje o proroku Jonaszu na tle pozabiblijnych tradycji żydowskich*, dz. cyt., s. 273–274.

zatem symboliczne. Współgra ono z postawą Jonasza, który wolałby być narzędziem Bożego gniewu raczej niż miłosierdzia.

W biblijnym przekazie następuje wyraźna pasywizacja bohatera. Jonasz, będąc przeciwnym misji Boga, jest wyjątkowo bierny i zrezygnowany. Jedyne

wysiłek, jaki podejmuje z własnej inicjatywy, to próba ucieczki przed Bogiem i zlecaną misją. Jednak nawet w tym przypadku po wstępnym wysiłku pozostaje bierny – po wejściu na statek zapada w całkowitą beczynność (schodzi

Wydaje się, że niechęć wobec Bożej misji przeradza się w niechęć do wszelkiego działania oraz w niechęć do życia w ogóle

pod pokład i śpi mimo burzy i dramatycznej walki żeglarzy o przetrwanie). Wydaje się, że niechęć wobec Bożej misji przeradza się w niechęć do wszelkiego działania oraz w niechęć do życia w ogóle.

Utwór, łączący cechy różnych gatunków, posłużył symbolicznemu przedstawieniu problemu i zilustrowaniu postaw prezentowanych przez strony dyskursu mającego miejsce w społeczności Judejczyków w okresie powygnaniowym. Bóg i Jonasz, jako strony sporu, reprezentują dwie postawy. Postawa proroka jest groteskową i przerysowaną „ilustracją” postaw części z nich.

W księdze, oprócz żeglarzy pojawiających się epizodycznie, występuje jeszcze Niniwa i jej mieszkańcy. Wprawdzie cała fabuła skupia się na nich, lecz oni sami nie są uczestnikami dyskursu, nie biorą w nim żadnego udziału. Jonasz nawet nie zamierza wchodzić z nimi w relację. Idzie do Niniwy dopiero przymuszony przez Boga, doświadczając wcześniej podczas ucieczki przed Bogiem śmierci i ocalenia (Jon 1,11-12.15; 2,1-11). Poza krótkim stwierdzeniem, że głosił Niniwitom przez jeden tylko dzień zapowiedź zburzenia Niniwy, nie przedstawiono żadnych jego personalnych interakcji z mieszkańcami miasta. Tekst opisuje szczegółowo natychmiastowe nawrócenie Niniwitów i to, że uwierzyli oni Bogu, natomiast o ich stosunku do Jonasza nawet nie wzmiankuje. Brak takiej wzmianki, w powiązaniu z negatywnym nastawieniem proroka, jest wymowny.

Przeciwstawiający dualizm „swoi – obcy” zachodzi natomiast pomiędzy prorokiem jako Judejczykiem a mieszkańcami Niniwy jako Asyryjczykami, wrogami Izraela

Niniwici w Księdze Jonasza są przedmiotem sporu prowadzonego między prorokiem a Bogiem. Ale to właśnie oni stają się w dyskursie grupą obcą, gdyż obie strony dyskursu spierają się właśnie o status, ocenę i o los mieszkańców Niniwy. Podsumowując, trzeba zaznaczyć, że

dwie strony sporu – Bóg i prorok – nie są stronami przeciwstawianymi. Przeciwstawiający dualizm „swoi – obcy” zachodzi natomiast pomiędzy prorokiem jako Judejczykiem a mieszkańcami Niniwy jako Asyryjczykami, wrogami Izraela.

Organizacja przestrzeni i czasu

Wskazane w księdze miejscowości (Niniwa, Tarszisz, Jafa), miejsca, określone przestrzenią (morze, niebo, Szeol, podstawy ziemi) i ich symbolika są ważnym elementem budowanego przekazu. Wskazane miejscowości poprzez swoje usytuowanie geograficzne świadczą o działaniu Jonasza przeciwnym do zleconego – zamiast na wschód do Niniwy wyrusza on na zachód do portu w Jafie, aby odpłynąć do odległego Tarszisz „daleko od JHWH”⁴⁵ (1,3).

Miejsca i przestrzeń⁴⁶, w których się znajduje i przemieszcza prorok, ukazują wymownie jego zmierzanie ku śmierci: najpierw kieruje się ku morzu (w symbolice bliskowschodniej morze jest siedliskiem sił wrogich człowiekowi), potem schodzi na statek i do jego wnętrza, gdzie śpi (sen jest synonimem śmierci), następnie wrzucony do wód tonie, w końcu spoczywa we wnętrzu „ryby-śmierci”⁴⁷.

Niniwa, do której ostatecznie udaje się z niechcianą misją Jonasz, jest miejscem szczególnym dla hebrajskiego proroka. Jonasz (1,2), Izajasz, Jeremiasz, Ozeasz, Nahum czy Sofoniasz ukazują ją jako wielkie i wspaniałe miasto, jednak miasto zła i grzechu. Ale to nie wszystko, asyryjska stolica jest symbolem wrogów ludu Izraela⁴⁸. Prorocy Nahum i Sofoniasz ogłosili wyrok i Bożą pomstę na tym mieście. „Wyrok na Niniwę. Księga widzenia Nahuma z Elkosz. Zazdrośnym i mszczącym się Bogiem jest JHWH” (Na 1,1-2). „Pogromca nadciąga przeciwko tobie” (Na 2,2). „I każdy, kto cię ujrzy, oddali się od ciebie, i zawoła: «Spustoszona Niniwa!»” (Na 3,7; por. So 2,13).

Przedstawione w Księdze Jonasza określenia czasu mają znaczenie symboliczne. Prorok głosi mieszkańcom Niniwy orędzie tylko jeden dzień (3,4), choć Niniwa była miastem „bardzo rozległym, na trzy dni drogi” (3,3). Potrzebne były trzy dni, aby obejść jej ulice, place, docierając z orędziem do wszystkich

Miejsca i przestrzeń, w których się znajduje i przemieszcza prorok, ukazują wymownie jego zmierzanie ku śmierci

Asyryjska stolica jest symbolem wrogów ludu Izraela. Prorocy Nahum i Sofoniasz ogłosili wyrok i Bożą pomstę na tym mieście

⁴⁵ Dosłownie „sprzed oblicza JHWH”.

⁴⁶ Por. T. SUTSKOVER, *Directionality and Space in Jonah*, w: *Discourse, Dialogue, and Debate in the Bible. Essays in Honour of Frank H. Polak*, red. A. BRENNER-IDAN, Sheffield 2014, s. 203–217.

⁴⁷ Ryba monstrualnych rozmiarów była symbolem chaosu, nicości, wrogich sił, „królestwa śmierci”; T. BRZEGOWY, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, dz. cyt., s. 139. O „użyciu” zwierząt w biblijnych narracjach pisze: J.M. SASSON, *Jonah. A New Translation with Introduction*, dz. cyt., s. 144–146.

⁴⁸ Por. Iz 7,17-20; Jr 50,17; Oz 50,17; 11,1-5.

mieszkańców⁴⁹. Oznacza to, że prorok rozpoczął misję, po czym ją przerwał. Niniwici mają 40 dni na nawrócenie (3,4) – to symboliczna liczba czasu wystarczającego na dokonanie jakiegoś dzieła bądź przemiany – nawrócenia. Jonasz przebywał w brzuchu „wielkiej ryby”⁵⁰ – דג גדול (*dāg gādōl*), symbolizującej cześci śmierci⁵¹, przez „trzy dni i trzy noce” (2,1). To symboliczny czas podkreślający doświadczenie śmierci, jakie stało się udziałem proroka (por. „znak Jonasza” w wypowiedzi Jezusa⁵²).

Określenia dotyczące miejsca i czasu jako okoliczności przedstawianych działań i zachowań odsłaniają i pogłębiają ich wymowę. W ich kontekście można odczytać szczegóły zachodzącego między Bogiem a Jonaszem procesu komunikacji i trwającego dyskursu.

Dyskursywna interakcja między Bogiem a Jonaszem

W toczonym dyskursie istotne dla interpretacji tekstów są wzajemne role i pozycje partnerów dyskursu. Dla Boga partnerem dialogu i sporu jest Jego zbuntowany prorok, dla Jonasza jest to jego niesprawiedliwy Bóg. To Bóg ludu Izraela, „narodu wybranego” – עַם סְגֻלָּה (*‘am s’gullāh*), który jednak, jak się okazało, wydaje się „kochać” wrogów Izraela bardziej niż swój lud⁵³.

Zgodnie z konwencją przekazu w biblijnej księdze prorockiej pierwszy do proroka zwraca się Bóg, zlecając misję upomnienia Niniwitów. Jonasz przeciwstawia się Bogu, Jego wezwaniu i wybiera drogę w przeciwnym kierunku, jakby

Dla Boga partnerem dialogu i sporu jest
Jego zbuntowany prorok, dla Jonasza
jest to jego niesprawiedliwy Bóg

⁴⁹ Por. D. MARCUS, „Nineveh’s »Three Days« Walk” (Jonah 3:3). *Another Interpretation*, w: *On the way to Nineveh. Studies in honor of George M. Landes*, red. S.L. COOK, S.C. WINTER, Atlanta 1999, s. 44, 48 (42–53).

⁵⁰ Wprawdzie zastosowany termin *dāg* dosłownie oznacza rybę, to jednak określano nim różne morskie, pływające stworzenia. Por. F. BROWN, S.R. DRIVER, CH.A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, dz. cyt., s. 185.

⁵¹ Wrzuconego do morza Jonasz pochłania śmierć zesłana przez Boga. Po czym na Jego rozkaz zwraca proroka żywym. Wg wierzeń na starożytnym Bliskim Wschodzie duże morskie stworzenia uosabiały siły chaosu pokonane przez bóstwa; por. J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 894.

⁵² Mt 12,38-40; 16,4; Łk 19,29-32.

⁵³ *‘am s’gullāh* to zwrot określający czyjąś szczególną własność. Tym miał być Izrael dla swojego Boga (por. Wj 19,5-6). Zgodnie z obowiązującym na starożytnym Bliskim Wschodzie wzorem kulturowym bogowie opiekują się swoimi ludami do tego stopnia, że istniało przekonanie, iż ten lud, który zwycięża, ma większych/możniejszych bogów.

chcąc zaznaczyć swój brak zgody albo uciec przed Bogiem. Zamiast do Niniwy wyrusza na zachód, „daleko od JHWH” (1,3), chociaż wie, że to Bóg, który stworzył ziemię i morze (por. 1,9), przed którym nie ucieknie. Gdy burza szaleje na morzu, wyjaśnia żeglarzom: „wiem, że z mojego powodu tak wielka burza przeciwnie wam powstała” (1,12).

Jonasz nie ma problemu z wiarą – wie, że Bóg jest Stwórcą i Panem świata. Prorok dobrze zna Boga i nie przestaje w Niego wierzyć. Wbrew własnej postawie sprzeciwu wobec Boga daje świadectwo wiary w Niego i tę wiarę wyznaje, najpierw wobec żeglarzy na wzburzonym Bożym gniewem Morzu Śródziemnym: „Jestem Hebrajczykiem i czczę JHWH, Boga nieba, który stworzył morze i ląd” (1,9), a następnie wobec samego Boga: „Ty jesteś Bogiem [...] miłosiernym” (4,2) – רַחוּם (*rachûm*)⁵⁴. Jonasz zna Boga bardziej niż ktokolwiek inny.

Wie, że jest on Bogiem „łagodnym i miłosiernym, cierpliwym”⁵⁵ i pełnym łaskowości⁵⁶, litującym się nad niedolą” (4,2)⁵⁷. Ta wiedza, wypływająca z bliskiej relacji z Bogiem, okazuje się jednak paradoksalnie dla proroka największym wyzwaniem, a w praktyce prorockiej realizacji Bożych zamysłów nieprzewidywalnym problemem.

Kiedy w końcu Bóg przełamał upór Jonasza, konfrontując go ze śmiercią⁵⁸, której ten życzył swoim wrogom, prorok podejmuje misję

Wiedza, wypływająca z bliskiej relacji z Bogiem, okazuje się jednak paradoksalnie dla proroka największym wyzwaniem

Bóg przełamał upór Jonasza, konfrontując go ze śmiercią, której ten życzył swoim wrogom

⁵⁴ Ten przymiotnik, w formie podstawowej (r.m., *status absolutus*), jest zwykle tłumaczony jako „miłosierny”. Wywodzi się on od słowa określającego macierzyńskie łono i może być oddany zwrotem „współodczuwająca miłość”; por. F. BROWN, S.R. DRIVER, CH.A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, dz. cyt., s. 933.

⁵⁵ Tłumaczenie własne. Biblia Tysiąclecia – wyd. V, Biblia Poznańska i Biblia Paulistów tłumaczą: „nie-skory do gniewu”.

⁵⁶ Biblia Paulistów: „bogatym w miłosierdzie”.

⁵⁷ Jonasz określa przymioty Boga, używając serii zwrotów mających głębokie znaczenie. Omawia je szczegółowo Tadeusz Brzegowy. *El-channun* to Bóg „łaskawie pochylający się” nad tym, kto potrzebuje pomocy, słaby czy cierpiący. Od słowa *rechem*, oznaczającego łono matki, wywodzi się kolejny termin *rachum*, wyrażający miłość i troskę macierzyńską, która jest szczególnie mocna w chwilach zagrożenia dziecka. Zwrot *rab chesed* oznacza wielkie miłosierdzie, natomiast dwa pozostałe określają JHWH jako Boga pogodnego oblicza – *erek appajim*, powściągliwego w gniewie oraz „litującego się nad niedolą” – *nichim al-ha-ra’ ah*. Zwroty określające Boga występują w podobnej formie w innych tekstach biblijnych (por. Wj 34,6-7; Lb 14,18; Ne 9,17; Ps 86,15; 103,8; 145,8). Pełnią one rolę wyznania wiary i prawdopodobnie wywodzą się z kontekstu kultycznego. T. BRZEGOWY, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, dz. cyt., s. 142–143; por. A.R. CERESKO, *Księga Jonasza*, dz. cyt., s. 842.

⁵⁸ Por. J.M. BOICE, *The Minor Prophets*, vol. 1: *Hosea – Jonah* (Expositional Commentary), Grand Rapids, MI 2006, s. 230.

w Niniwie, ale spełnia ją jedynie częściowo. Głosi orędzie tylko przez jeden dzień zamiast trzech dni, co stanowiło warunek, aby mogła usłyszeć go cała Niniwa, jej mieszkańcy przebywający w różnych częściach rozległego miasta⁵⁹. Opuszcza miejsce swojej misji, na pytanie Boga nie reaguje, nie odpowiada. Zamknięcie na pytania i argumenty pokonuje Bóg – jako niezwykle Wychowawca – przechodząc w tej komunikacji z Jonaszem na poziom podstawowych emocji. Teraz „rozmowa” będzie dotyczyła Jonaszowego smutku i gniewu, radości, upału, krzaczka i robaka, który go unicestwił. Powtórzone przez Boga pytanie „czy słusznie się oburzasz?”, teraz wywołuje Jonaszową odpowiedź, chociaż bardzo krótką:

„słusznie, jestem śmiertelnie zagniewany”⁶⁰ (4,9).

Dyskurs zamyka, na poziomie literackiej kompozycji utworu, retoryczne pytanie Boga. To pokazuje, że społeczny dyskurs w czasach biblijnych nie był zamknięty ani rozstrzygnięty, a utwór był jego wyrazem i zarazem świadectwem trudności oraz przesilen w podejściu Judejczyków do obcych, zwłaszcza wrogów.

Społeczny dyskurs w czasach biblijnych nie był zamknięty ani rozstrzygnięty, a utwór był jego wyrazem i zarazem świadectwem trudności i przesilen w podejściu Judejczyków do obcych, zwłaszcza wrogów

Grupa własna i grupa obca

Prezentacja kreująca wizerunek siebie i swojej grupy identyfikacji stanowi mocny kontrast dla postrzegania „innego”, wroga. Chociaż ani prorok Jonasz, ani księga biblijna nie określa, kim są mieszkańcy Niniwy, to dla judejskiego czytelnika było to oczywiste. Niniwici reprezentowali główne miasto, jedną ze stolic wrogiego niegdyś ludu asyryjskiego, który podbił i deportował wiele pokoleń północnego królestwa Izraela.

Kategoryzowanie przynależności jest kluczem do zrozumienia dyskursu. Jonasz określa samego siebie, wypowiadając wobec żeglarzy słowa, które wyróżniają go spośród innych narodów. Ekskluzywizm Judejczyków prezentowany jest tutaj przez dumne słowa Jonasza: „Jestem Hebrajczykiem i czczę JHWH, Boga nieba, który stworzył morze i ląd” (1,9).

Jonasz określił sam siebie jednoznacznie i dobitnie poprzez kategorię przynależności. Została ona po pierwsze wyrażona terminem etnicznym עברי (‘ibri)

⁵⁹ Por. D. MARCUS, „Nineveh’s »Three Days« Walk” (Jonah 3:3), dz. cyt., s. 42–53.

⁶⁰ Biblia Poznańska tłumaczy: „Słusznie się gniewam, tak bardzo, że wołałbym umrzeć”.

Hebrajczyk⁶¹. Po drugie, przynależność określona została poprzez relację kultyczną: „czczę JHWH, Boga nieba”. Bóg w tej rozmowie Jonasza z żeglarzami otrzymał tytuł „Bóg nieba” –

אלהי השמים (^{ʾēlohē hašāmāim}). Jonasz podkreśla w swoim wyznaniu również to, że czci Boga, „który stworzył morze i ląd” – אֲשֶׁר־עָשָׂה אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיָּבֵשָׁה – אֲשֶׁר־עָשָׂה אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיָּבֵשָׁה (^{ʾāšer-ʿāsāh ʾet-hajjām wʿet-hajjabāšāh})⁶². Ta wyjątkowość czczzonego Boga czyni Jonasza kimś ważnym poprzez przynależność i związek.

Zademonstrowany został dystans między Hebrajczykami i pozostałymi ludami starożytnego Bliskiego Wschodu. Nakreślona została granica, którą wyznaczają różnice kulturowe i odrębność religijna, kultyczna. W przypadku Niniwitów dochodzi jeszcze element wrogości, który wynika z historycznego kontekstu. Jak pisze Piotr Briks, mieszkańcy Niniwy byli symbolem „wszystkiego, co złe i wrogie Izraelowi”⁶³. Określone zostały zatem grupa własna i grupa obca. Ta druga jest właśnie przedmiotem sporu (dyskursu) Jonasza z Bogiem.

Mieszkańcy Niniwy przedstawieni zostali jako nieostro zarysowana grupa, wyodrębniono jedynie króla i to tylko ze względu na funkcję (funkcjonalizacja postaci) ogłoszenia postu oraz podjęcia pokuty (3,6-9). Z perspektywy hebrajskiego proroka grupa obca jest zmarginalizowana. Zostaje ona jednak „dostrzeżona” i doceniona przez Boga – w ramach prowadzonego z prorokiem dyskursu: Niniwa to „wielkie miasto”⁶⁴, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi” (por. 4,11; por. 3,3)⁶⁵. Bóg wydaje się też usprawiedliwiać nieprawości Niniwitów (por. 1,2), wskazuje na „okoliczności łagodzące”, oceniając, że przecież „nie odróżniają swej prawej ręki od lewej” (4,11), co może oznaczać, iż są jak dzieci, nieodróżniające dobra od zła⁶⁶.

Ta wyjątkowość czczzonego Boga czyni Jonasza kimś ważnym poprzez przynależność i związek

⁶¹ Por. J.M. SASSON, *Jonah. A New Translation with Introduction*, dz. cyt., s. 115–117.

⁶² Dosłownie należałoby przetłumaczyć: „morze i suchy ląd”. Te określenia przywołują obraz stworzonego aktu, z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, ukazanego jako wyodrębnianie suchego lądu spośród wód (por. Rdz 1,9).

⁶³ P. BRIKS, *Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reformy Państwa Izraelskiego*, dz. cyt., s. 103.

⁶⁴ O pozytywnym obrazie pogan w Księdze Jonasza pisze Tomasz Tułodziecki; por. T. TUŁODZIECKI, *Jonasz wobec pogan*, „Biblia et Patristica Thoruniensia” 2009, z. 2, s. 38–42.

⁶⁵ Por. D.K. STUART, „The Great City Of Nineveh” (*Jon 1:2*), „Biblische Studien” 2014, 171, s. 387–400.

⁶⁶ W kontekście tradycji biblijnych będzie to znaczyło, że nie znają Bożego prawa, czyli *Tory*.

3. INTERTEKSTUALNE RELACJE STAROTESTAMENTALNYCH PRZEKAZÓW O OBCYCH

Biblijne księgi stanowią dla siebie naturalny kontekst interpretacyjny, co wynika ze specyfiki kształtowania tradycji i przekazów biblijnych. Ich długi proces opracowywania, wzajemne oddziaływania kształtowanych tradycji, relektury, redagowanie w większe zbiory (jak Pięcioksiąg czy zbiór Proroków mniejszych),

Biblijne księgi stanowią dla siebie naturalny kontekst interpretacyjny, co wynika ze specyfiki kształtowania tradycji i przekazów biblijnych

wpływy różnych nurtów teologicznych, zwłaszcza tradycji mądrościowych, sprawiały, że między tekstami nierzadko występują zależności (intertekstualne relacje)⁶⁷. Literackie tradycje starotestamentalne stanowią tło i kontekst dla dyskursu wyrażonego w Księdze Jonasza⁶⁸.

Chociaż Jonasz nie określa bliżej ludzi, do których nie chce pójść z misją nawrócenia, to jednak widać w jego postawie, wyrażonej poprzez emocje i zachowania, ogromną niechęć wobec tych, którzy w księdze zostali określani jedynie jako „mieszkańcy Niniwy” (3,5). Kontekst innych ksiąg biblijnych pozwala wnioskować, że Asyryjczycy z Niniwy są dla Jonasza obcymi oraz wrogami jako członkowie ludu, który najeżdżał i podbijał Izrael⁶⁹. W 721 r. przed Chr. Asyria dokonała podboju i deportacji Izraelitów z królestwa północnego, którzy asymilując się w niewoli, zatracali kulturową tożsamość (por. 2 Krl 17,23).

Wyrok na wrogów Izraela

Wrogami Izraela były te ludy, które stanowiły zagrożenie, dokonywały militarnych podbojów i przyczyniały się do umniejszania, do upadków obu królestw Izraela i Judy. Było ich niemało, obok ciągłego zagrożenia ze strony potęg takich, jak Egipcjanie, Asyryjczycy, Babilończycy, później Persowie, Grecy i Rzymianie, w przekazach biblijnych występują również Filistyni, Moabici, Edomici, Fenicjanie (Tyr i Sydon) oraz inni.

⁶⁷ Por. M. BAUKS, W. HOROWITZ, A. LANGE, *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times* (Journal of ancient Judaism. Supplements 6), Goettingen 2013.

⁶⁸ Por. H.C.P. KIM, *Jonah Read Intertextually*, „Journal of Biblical Literature” 2007, vol. 126, nr 3, s. 497–528.

⁶⁹ Por. 2 Krl 17,1-6,23; 18,9–19,37; Iz 10,5-6; 36,1–37,38; Ez 23,1-10; Syr 48,17-21; Jdt 4,1–13,20.

W prorockich księgach zachowały się liczne wyroki przeciw nim (por. Jl 4⁷⁰; por. So 2; Jr 46). W tę tradycję wpisuje się postawa proroka Jonasza, który pragnąłby raczej pomsty na mieszkańcach Niniwy (dawna stolica Asyrii), a nie łaski i miłosierdzia (por. Jon 4,1-3).

Rola Izraela wobec innych narodów w eschatologicznych zapowiedziach proroków

Ale w tradycjach starotestamentalnych zawarta jest również bardziej uniwersalistyczna koncepcja teologiczna, wiążąca się z eschatologiczną wizją zbawienia wszystkich ludów⁷¹ przez Boga (por. Iz 2,2-5; Ag 2,6-7; Za 8,23). Co więcej, Izrael ma do odegrania wyjątkową rolę, to poprzez jego pośrednictwo Bóg chce zbawić ludy: „Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi” (Iz 49,6); „Oto ustanowiłem cię świadkiem dla ludów, dla ludów wiodzę i rozkazodawcą. Oto zawezwiesz naród, którego nie znasz, i ci, którzy cię nie znają, przybiegną do ciebie ze względu na JHWH, twój Boga, przez wzgląd na Świętego Izraela” (Iz 55,4-5).

Powstaje zatem napięcie pomiędzy postawą separatyzmu i pogardy wobec obcych (por. „Ty wiesz wszystko, wiesz, że nienawidzę chwały bezbożnych i brzydzę się łożem nieobrzezanych i każdym obcym” – Est 4,8(17u); podobne por. 1 Sm 14,6; 17,26 i wiele innych) a postawą otwarcia na inne ludy, które także są własnością Boga. Można je dostrzec w Księdze Izajasza, który wzywa do nawrócenia i ogłasza nadchodzące zbawienie wszystkim ludom: „Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny!” (Iz 45,22)⁷². To napięcie między wyrokiem i pogardą a wezwaniem do nawrócenia i zapowiedzią zbawienia jest obecne także w Księdze Jonasza.

To napięcie między wyrokiem i pogardą a wezwaniem do nawrócenia i zapowiedzią zbawienia jest obecne także w Księdze Jonasza

⁷⁰ Por. T. BRZEGOWY, *Przez pokutę do zbawiania (Księga Joela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*. 2, red. T. BRZEGOWY, M. GOŁĘBIEWSKI, A. STRUS, Warszawa 2001, s. 122–123.

⁷¹ Uniwersalizm Izajasza – zob. M. GOŁĘBIEWSKI, „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (Księga Izajasza 1–39), w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*. 1, red. T. BRZEGOWY, J. FRANKOWSKI, M. GOŁĘBIEWSKI, Warszawa 2001, s. 108–110. Tadeusz Brzegowy pisze, iż autor księgi „wykorzystując nauczanie proroków Jeremiasza, Ezechiela i Joela, chciał otworzyć powygnanych Izraelitów na pogan, chciał uwrażliwić tych Izraelitów na misyjne zadanie wobec pogan”; T. BRZEGOWY, *Prorocki wymiar Księgi Jonasza*, dz. cyt., s. 6.

⁷² Por. Deutero-Izajasz 45,14; 49,22; 41,8n; 42,19; 45, 20.22-23.

Obcy, którego należy chronić

Wyrażona w Księdze Jonasza postawa Boga wobec mieszkańców Niniwy nawiązuje również do tradycji ochrony i wspierania obcych. Obcy, cudzoziemiec, osiadły imigrant, przybysz – גֵר (*gēr*; zwykle w l.p. – obcy, przybysz⁷³) był w Izraelu osobą chronioną. Jako ten, który nie ma wsparcia ekonomicznego i społecznego, polecany był przez prawo Mojżeszowe społecznej trosce (por. Pwt 24,17-22; 26,11-13). Zyskiwał on konkretne prawa, takie jak prawo do resztek plonów zostawianych na polach Izraelitów czy prawo do świętowania i odpoczynku (por. Pwt 24,19-21; 5,14; 14,29). Należało go wspierać, a nawet zapraszać do wspólnego świątecznego posiłku (por. Pwt 16,11; 26,11). I chociaż cudzoziemiec nie jest zrównany w swoich przywilejach z ludem Izraela, to jednak jego podstawowe prawa są chronione bezwzględnie: „Przeklęty, kto łamie prawo przybysza [cudzoziemca⁷⁴] sieroty i wdowy” (Pwt 27,19). Uzasadnienie praw cudzoziemców miało podstawy teologiczne i odwoływało się do doświadczenia przodków, którzy w Egipcie doznali podobnej trudnej egzystencji⁷⁵. Na straży praw cudzoziemca stał sam Bóg.

Na straży praw cudzoziemca
stał sam Bóg

W odniesieniu do Księgi Jonasza trzeba zauważyć, że Niniwici nie są obcymi mieszkającymi pośród Izraela, nie są również biedni ekonomicznie. Ich trudna sytuacja polega nie na tym, że „nie odróżniają swojej prawej ręki od lewej”⁷⁶ (Jon 4,11), co można wyjaśnić jako brak podstawowego rozeznania, znajomości

⁷³ *Sojourner, temporary dweller, new-comer*; por. F. BROWN, S.R. DRIVER, CH.A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁴ Przekład Biblii Poznańskiej i Biblii Paulistów (*Biblia Poznańska. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. PETER, M. WOLNIEWICZ, t. 1–4, Poznań 1991; *Biblia Paulistów. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008).

⁷⁵ Por. Pwt 24,22; por. 5,12-15; 16,10-12; 24,17-18. A.R. SIKORA, *Kategorie wolnych obywateli Izraela*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1998, s. 260–262; R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, I-II, Poznań 2004, s. 84–86; por. R. JASNOS, *Międzyskulturowość – wzbogacenie czy zagrożenie? Starożytny dyskurs biblijny w perspektywie edukacyjnej*, w: *Podmioty, środowiska i obszary edukacyjne. Wyzwania i zagrożenia połowy XXI wieku* (Edukacja XXI wieku), red. N. STARIK, N. WĘGLARZ, Poznań 2015, s. 254–255.

⁷⁶ Odróżniać prawicę od lewicy nie potrafi dziecko, toteż egzegeci interpretują tę niewiedzę Niniwitów jako podstawę do uniewinnienia, a także jako zwrot mówiący o umiejętności odróżniania dobra i zła; por. Biblia Paulistów – przypis do Jon 4,11; por. E. BEN ZVI, *Jonah 4:11 and the Metaphorical Character of the Book of Jonah*, dz. cyt., s. 9.

Boga i Tory⁷⁷. W Księdze Jonasza Niniwici przedstawieni są jako jeden z wielkich ludów, należący również do Boga, który jednak nie zna „JHWH, Boga nieba, który stworzył morze i ląd” (Jon 1,9), ale gotowy jest przyjąć wezwanie, jeśli tylko je usłyszy (por. natychmiastowe nawrócenie w odpowiedzi na krótką misję Jonasza).

4. INTERPRETACJA

Sztuka interpretacji polega również na tym, aby uwzględnić nie tylko treści występujące w tekście, ale również te, których nie ma, a których brak jest zauważalny, czyli znaczący. „Analiza tekstu często oznacza koncentrowanie się w równej mierze na tym, co się w nim mówi (tzn. na mechanizmach konstruowania zawartych w nim argumentów, idei czy pojęć), jak i na tym, czego się w nim nie mówi (czyli na przemilczeniach, brakach i opuszczeniach)”⁷⁸. Takie znaczące, wymowne braki są bardzo charakterystyczne dla Księgi Jonasza.

Przemilczenia i kontrasty

Niewielki utwór, jakim jest Księga Jonasza, można nazwać księgą kontrastów. Porównując ją z typową biblijną księgą prorocką, można zauważyć istotne różnice w podejściu do „swoich” i do „obcych”. Księgi prorockie wzywały do nawrócenia Izraelitów (Żydów), tymczasem Księga Jonasza przedstawia misję nawracania skierowaną do mieszkańców Niniwy. Zatem prorok w ramach misji nie wzywa do nawrócenia swoich, ale obcych właśnie (kontrast pierwszy). A pomimo iż obcymi są wrogowie Izraela, księga stara się przekonać proroka i Judejczyków, że ich wrogowie mają prawo do Bożego miłosierdzia⁷⁹.

A pomimo iż obcymi są wrogowie Izraela,
księga stara się przekonać proroka
i Judejczyków, że ich wrogowie mają
prawo do Bożego miłosierdzia

⁷⁷ Terminem *Tora* określa się całość tradycji prawnej pochodzącej od Boga, który ją objawił na Synaju/Horebie za pośrednictwem Mojżesza. Termin najczęściej tłumaczony jest jako „prawo”, jednak jest to zawężające tłumaczenie. *Tora* jest także instrukcją, nauką. Tradycja deuteronomiczna nazywa ją także „mądrością” Izraela (por. Pwt 4,6). Por. R. JASNOS, *Teologia prawa w Deuteronomium* (Studia pedagogiczne 1), Kraków 2001, s. 38–50.

⁷⁸ T. RAPLEY, *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, Warszawa 2010, s. 194.

⁷⁹ Por. J.E. ANDERSON, *Yhwh's Surprising Covenant Hesed in Jonah*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 2012, vol. 42, 1, s. 3–11.

Jonasz jako prorok ukazany w utworze odznacza się zaskakującą biernością (kontrast drugi), podczas burzy śpi pod pokładem statku, ku zdziwieniu marynarzy (1,6), gdy nawracają się Niniwici, wychodzi za miasto i siedzi zrezygnowany w szałasie na pustkowiu (4,5), deklarując chęć śmierci (kontrast trzeci; 4,3; 4,8; por. 1,12). Jak na proroka, niewiele też mówi. Przychodząc do Niniwitów z misją głoszenia słowa („Wstań, idź do Niniwy – wielkiego miasta – i upomnij ją, albowiem nieprawość jej dotarła przed moje oblicze” 1,2), wypowiada tylko jedno zdanie (3,4). Prorocy starotestamentalni byli pośrednikami między Bogiem a ludźmi, przekazywali ludziom słowo Boże. Ale Jonasz nie chce rozmawiać z Bogiem! Na zadawane mu przez Boga pytanie czasem nie odpowiada wcale⁸⁰ (kontrast czwarty)! Nie odpowiada na pierwsze wezwanie Boga, jednocześnie podejmując próbę ucieczki przed Bogiem (kontrast piąty: por. 1,1-3), nie odpowiada też na drugie wezwanie⁸¹. W końcu po rozpoczęciu misji porzuca ją, po czym wyjaśnia motyw wcześniejszej ucieczki – brzmi on paradoksalnie (kontrast szósty), bo jest wyznaniem wiary w miłosierdzie Boga: „Dlatego postanowiłem uciec do Tarsisz, bo wiem, żeś Ty jest Bogiem łagodnym i miłosiernym, nieskorym do gniewu i bogatym w łaskę, litującym się nad niedolą” (4,2). Na pytanie Boga, czy słusznie się gniewa (4,4), nie odpowiada. Dopiero za drugim razem Bóg otrzymuje zwrotną odpowiedź proroka, brzmiącą groteskowo: „Słusznie jestem śmiertelnie zagniewany” (4,9).

Wewnętrzny kryzys i dramat proroka

Jonasz jest Bożym prorokiem, ale najpierw Hebrajczykiem, Izraelitą, Żydem. Nie zgadza się z Bogiem i przeżywa wewnętrzny konflikt. Musi zdecydować, czy

Jonasz jest Bożym prorokiem, ale najpierw
Hebrajczykiem, Izraelitą, Żydem.
Nie zgadza się z Bogiem i przeżywa
wewnętrzny konflikt

podjąć zleconą mu misję i głosić nawrócenie dawnym wrogom ludu Izraela, tak aby ci mogli się nawrócić i poznać Boże miłosierdzie i łaskę. Może też odrzucić wezwanie Boga, nie dać wrogom szansy, ale to oznacza sprzeciwienie się Bogu, utratę nie tylko przywilejów i Jego

⁸⁰ Jak zauważa Rob Barret, zgodnie z Księgą Jonasza prorok jest jedyny w całym stworzonym przez Boga świecie, który nie reaguje i nie odpowiada na słowo JHWH; R. BARRETT, *Meaning More than They Say: The Conflict between YHWH and Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2012, vol. 37/2, s. 237–257.

⁸¹ Por. U. SIMON, *Jonah* (The JPS Bible Commentary), The Jewish Publication Society, Philadelphia 1999, s. XXIII.

opieki, ale może i życia. Podejmuje wewnętrzną niełatwą decyzję. Może liczy na akt łaski także wobec niego samego?

Nie jest to łatwy protest (por. Am 3,8; Jr 20,9), jednak oburzenie i gniew biorą górę, są silniejsze, nie pozwalają na racjonalną analizę i dojrzały namysł. Za cenę własnego bezpieczeństwa, życia i relacji z Bogiem prorok postanawia, że nie ostrzeże wrogów, nie pomoże Niniwitom. Wewnętrzny konflikt Jonasza polega na tym, że jest prorokiem Bożym, a jednocześnie odrzuca zleconą misję, ucieka przed Bogiem i niewykonanym zadaniem. Ta odmowa oznacza nieposłuszeństwo, bunt. W konsekwencji wie, że wybiera śmierć i sam sobie śmierci wielokrotnie życzy („Życzył więc sobie śmierci i mówił: «Lepiej dla mnie umrzeć aniżeli żyć»” 4,8; por. 1,12; 4,3,9). Ucieka jak najdalej od Boga, a narracja ukazuje symbolicznie jego zmierzanie ku śmierci: (schodzi w dół do Jaffy, schodzi na morze, na statek, schodzi pod pokład statku, śpi – sen jest synonimem śmierci, radzi żeglarzom wrzucić go do wzburzonych wód morza, połknięty przez wielką rybę, która symbolizuje śmierć, mówi, że zstąpił do Szeolu⁸², do „fundamentów gór”⁸³ – 2,7). Nie ginie tylko dlatego, że także wobec niego Bóg jest miłosierny i bardzo cierpliwy⁸⁴. Gdy śmierć staje się nieunikniona, a bezbronny prorok rzucony w otchłań morza, wbrew wcześniejszej postawie i deklaracji, w końcu jednak wzywa Boga, zostaje od razu ocalony (por. 2,1-10). Nie kończy to jednak dramatu rozgrywającego się w duszy Jonasza, otrzymuje bowiem ponownie to samo zadanie. Wewnętrzny kryzys proroka trwa, nie został bowiem rozwiązany.

Budowa i rozbudowa argumentu

Biblijny utwór przedstawia groteskowego proroka, zagniewanego jak dziecko, który wydaje się nie do końca rozumieć podstaw swojego gniewu. Tymczasem siła retoryczna analizowanego tekstu, jak pisze Tim Rapley, zależy od sposobu, w jaki ten tekst „stara się przekonać nas o prawomocności zawartej w nim

⁸² „Szeol jest nazwą często w Biblii spotykaną (82 razy w BH) i określa przede wszystkim miejsce pobytu zmarłych, znajdujące się w najniższej części wszechświata. Przedstawiano go jako grób, otwór w ziemi, fosę lub studnię (por. Ps 30,10; Ez 28,8), najgłębszą, jaka może być w ziemi (por. Pwt 32,22; Iz 59,9) i sięgającą głębiej niż podziemne przepaści (por. Hi 26,5; 38,16)”; T. TUŁODZIECKI, *Jonasz jako świadek diaspyry asyryjskiej*, dz. cyt., s. 205.

⁸³ Przekład Biblii Poznańskiej. Biblia Paulistów tłumaczy „do korzeni gór”.

⁸⁴ Por. S. HABIB, *Who Converts Whom? A Narrative-Critical Exegesis of the Book of Jonah*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 2014, vol. 44, 2, s. 67–75.

interpretacji”⁸⁵. Kluczowe są źródła wiedzy, argumentów i dowodów. Rozgniewany, uparty i milczący Jonasz nie wydaje się wiarygodny.

Na szali ważonych argumentów w sporze z Bogiem prorok kładzie dane mu przez Stwórcę życie i wyjaśnia: „lepszą dla mnie śmierć niż życie” (4,3; por. w. 8). Życie jako dar od Boga Jonasz chce w proteście zwrócić, a przynajmniej tak deklaruje.

Spór toczy się na emocje: gniew Boga wyrażony burzą i sztormem kontra gniew Jonasza, który „chce” umrzeć

Jonasz nie wyjaśnia podstaw swego gniewu i oburzenia, jakby były znane i oczywiste albo jakby rozumiał, że nie są wystarczające. W przedstawionym w księdze konflikcie z Bogiem niczego nie uzasadnia, spór toczy się na

emocje: gniew Boga wyrażony burzą i sztormem kontra gniew Jonasza, który „chce” umrzeć.

Fundamenty Jonaszowej postawy i działania można odnaleźć w tradycjach biblijnych. Jonasz pragnie pomsty na wrogach ojczyzny i wypełnienia się wyroków zapowiadanych przez proroków w imieniu Boga. Wartość argumentu mają słowa wcześniejszych proroków żądnych Bożej pomsty na wrogach Izraela. Sam Jonasz ich reprezentuje. Księgi proroków⁸⁶, znane i przekazywane w Izraelu, wraz z innymi księgami stanowiły tradycję ojczystą.

Główny, niewypowiedziany argument proroka w niemej polemice z Bogiem zdaje się odwoływać do dwóch znanych starotestamentalnych idei: „sprawiedliwości Bożej” oraz idei „wybrania” Izraela. Jako reprezentant „ludu wybranego”,

Jako reprezentant „ludu wybranego”, a zatem szczególnej Bożej własności, oczekuje szczególnego traktowania

a zatem szczególnej Bożej własności, oczekuje szczególnego traktowania. Zgodnie z oczekiwaniem Izraelity Bóg „nie powinien” pobłażać tym, którzy świadczyli zło Jego ludowi, ale słusznie i sprawiedliwie im odpłacić, mszcząc

krzywdy Izraela. Znając jednak miłosierdzie Boga i nie mając przekonującego kontrargumentu, próbuje szantażu emocjonalnego: „Teraz JHWH, zabierz mi, proszę, moje życie, albowiem lepsza dla mnie śmierć niż życie” (4,3).

Bóg jako druga strona sporu odwołuje się do swej władzy nad stworzeniem i do swej miłości do stworzenia. Na żale Jonasza odpowiada, również odwołując

⁸⁵ T. RAPLEY, *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, dz. cyt., s. 197–201.

⁸⁶ Pisma zwane dzisiaj księgami nazywane były mądrością i nauką, były one zbierane i przechowywane oraz odczytywane na zgromadzeniach, jak świadczy Księga Syracha (por. Prolog, w. 1–4; rozdz. 44–49). W księdze wymieniono m.in. proroków Eliasza i Elizeusza, Izajasza, Ezechiela, Jeremiasza, a także zbiorowo dwunastu proroków, co odpowiada biblijnej kompozycji i kanonowi (por. 49,10).

się do uczuć, do „żału”, jaki budzi myśl o unicestwieniu Niniwy. Bóg zwraca się do Jonasza kilkakrotnie, jednak ten nie zawsze odpowiada (por. 1,2-3; 4,4-5; 4,10-11), okazując jedynie gniew, pretensje, dezaprobatę dla Bożego działania. Swoista polemika na emocje i uczucia przeciwstawia Jonaszowemu gniewowi i uporowi Boży żal i litość nad mieszkańcami Niniwy⁸⁷, a nawet zamieszkującymi ją zwierzętami – nad całym stworzeniem.

Legitymacją Boga do decydowania o losach Niniwy jest Jego autorytet Stwórcy. Bóg jako Dawca życia ma prawo i władzę, aby o życiu decydować. Decyduje, objawiając oblicze troskliwego ojca. Topos Stwórcy jako decydenta dominiuje nad toposem sprawiedliwej odpłaty⁸⁸.

Porównanie żalu Jonasza nad uschłym krzakiem do żalu Boga nad Niniwą (por. 4,10-11) odsłania dysproporcje i niekonsekwencje postawy Jonasza (żał mu rośliny, ale nie żal ludzi). Jonasz zatrzymuje się na niższych emocjach, na gniewie („jestem śmiertelnie zagniewany”), nie potrafi i nie chce odpowiedzieć na argumenty i pytania Boga (4,4-11). To sprawia, że „przegrywa” dysputę. Ale dylemat moralny czytelnika pozostaje otwarty. Księga kończy się otwartym pytaniem Boga⁸⁹. Odpowiedź należy do czytelnika.

5. WYJAŚNIENIE

Analizowany dyskurs posiada głębszy poziom. Dotyczy on teologicznych podstaw postawy wobec drugiego człowieka – bliźniego, obcego, wroga. Ukazane zostało napięcie i konflikt między sprawiedliwością a miłosierdziem, między interesem własnym i najbliższych a interesem i racją innych, postrzeganych jako obcych. Koncepcja sprawiedliwości nie jest przywołana wprost, ale to ona odgrywa rolę pierwszoplanową.

Problem nie jest obcy biblijnym tradycjom, teologię sprawiedliwej odpłaty szeroko rozwija tzw. dzieło deuteronomistyczne. Doktryna Bożej odpłaty stała się kluczem do interpretacji dziejów Izraela⁹⁰. Była prosta i logiczna, ale nie

⁸⁷ Por. T. BOLIN, „Should I not also Pity Nineveh?” *Divine Freedom in the Book of Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, vol. 67, s. 109–120.

⁸⁸ Według Annette Schellenberg Księga Jonasza odzwierciedla dysputę nad tym, czy prorocтво upadku Niniwy nadal obowiązuje; por. A. SCHELLENBERG, *An Anti-Prophet among the Prophets?*, dz. cyt., s. 360.

⁸⁹ Bóg nawraca Jonasza i czytelnika na wiarę w swoje miłosierdzie. Por. S. HABIB, *Who Converts Whom?*, dz. cyt., s. 67–75.

⁹⁰ G.N. KNOPPERS, *Rethinking the Relationship between Deuteronomy and Deuteronomistic History: The Case of Kings*, „The Catholic Biblical Quarterly” 2001, 63, s. 393–415.

wyjaśniała wielu rzeczy. Stała się uproszczeniem, które prowadziło do nadużyć. Polemizował z nią Hiob⁹¹, Jezus (por. J 9,1-4) i Paweł (por. Rz 3–5).

Utrzymanie tej koncepcji w odniesieniu do historii Izraela nakazywałoby zapomnieć o wszelkiej nadziei. Przełamanie dominującej doktryny Bożej odpłaty pozwoliło na rozwój nadziei mesjańskich. Z drugiej strony, konsekwentnie nakazywało zmianę postawy wobec własnych „winowajców”, dłużników i wrogów.

Przełamanie dominującej doktryny Bożej odpłaty pozwoliło na rozwój nadziei mesjańskich. Z drugiej strony, konsekwentnie nakazywało zmianę postawy wobec własnych „winowajców”, dłużników i wrogów

Paradoks sprawiedliwości Boga odkrywają tradycje biblijne – Bóg przebacza, daruje winy, usprawiedliwia grzesznika. Bóg sprawiedliwy jest zarazem Bogiem miłosiernym⁹². Nowy Testament wydobywa ten charakter Bożego „usprawiedliwienia” w całej pełni. W akcie usprawiedliwienia grzesznika objawia się Boża sprawiedliwość⁹³.

W dyskursie Księgi Jonasza konfrontują się dwie koncepcje sprawiedliwości: ludzkiej i boskiej. Jonasz nie zgadza się z bożą sprawiedliwością. Wydaje mu się ona niesprawiedliwa. Jest zazdrosny o Niniwitów, obrażony i zagniewany na Boga. Woli umrzeć niż patrzeć na nawrócenie, ocalenie i błogosławieństwo dla Niniwy⁹⁴. Tymczasem Bóg niestrudzenie stara się wpłynąć na zmianę mentalną Jonasza – jego wewnętrzne nawrócenie i zmianę po-

Wewnętrzny kryzys, z którym zmagają się prorok, ma charakter wychowujący, prowadzi do wewnętrznego rozwoju

stawy względem drugiego człowieka, także obcego i wroga. Wewnętrzny kryzys, z którym zmagają się prorok, ma charakter wychowujący, prowadzi do wewnętrznego rozwoju, ale w sytuacji wewnętrznego zamknięcia ten rozwój nie może się dokonać.

Biblijny tekst nie tylko adresowany jest do każdego czytelnika jako odbiorcy, ale również ma szczególne cele w zakresie formacji i szeroko rozumianego wychowania. Dostarcza on „narracyjnego doświadczenia”, jak pisze Barbara Green, które jest tak skonstruowane, aby naruszyć pewność czytającego i sprowokować

⁹¹ Por. Hi 4,7,17; 6,22-30; 8,1-7; 9,14-20 itd.

⁹² Por. Ps 116,5; 130,3-4; Syr 18,1-7; 35,23; por. 18,13 i inne.

⁹³ Por. A. DESCAMPS, *Sprawiedliwość*, w: X. LEON-DUFUR, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 902; B.A. LEVINE, *The Place of Jonah in the History of Biblical Ideas*, w: *On the way to Nineveh: Studies in honor of George M. Landes*, red. S.L. COOK, S.C. WINTER, Atlanta 1999, s. 201–217; por. PH. GUILLAUME, *The End of Jonah is the Beginning of Wisdom*, „Biblica” 2006, vol. 87, nr 2, s. 243–250.

⁹⁴ Por. J.E. ANDERSON, *Yhwh's Surprising Covenant Hesed in Jonah*, dz. cyt., s. 3–11.

do spojrzenia na problem na nowo⁹⁵, by zmierzyć się z tajemnicą Bożego miłosierdzia, które z perspektywy człowieka może wydawać się „skandaliczne”⁹⁶.

ZAKOŃCZENIE

Egzegeci zwracają uwagę na sprzeciw Księgi Jonasza wobec partykularyzmu, a nawet swoistego nacjonalizmu, jakie charakteryzowały czasy Nehemiasza i Ezdrasza (V–IV w. przed Chr.) – czasy restauracji, reform i odnowy po powrocie z niewoli babilońskiej. Ten sprzeciw wyrażono w dydaktycznej formie dyskursu.

Biblijny tekst Księgi Jonasza służy prezentacji dyskursu właśnie. Księga jest zarazem pośrednio świadectwem takiego dyskursu, należącego do „kategorii modelujących”⁹⁷, bardzo ważnych w procesach kształtowania tożsamości zbiorowej, dyskursu podejmowanego w społeczności Judejczyków kilka wieków przed Chrystusem.

Biblijne dyskursy należą do swojej epoki, ale wykraczają też poza nią. Księga Jonasza jest przykładem tekstu, który prezentuje dyskurs i jest świadectwem społecznego sporu rozgrywającego się kiedyś, a ponadto stanowi środek do „prowadzenia” takiego dyskursu z każdym odbiorcą biblijnego tekstu. To nie tylko groteskowe opowiadanie o zawziętym i mściwym proroku zamknięte w starożytnych czasach Starego Testamentu. Ten dydaktyczny utwór o wysokich walorach literackich skierowany jest także do współczesnego czytelnika, aby skonfrontować go ze „skandalem” Bożego miłosierdzia.

Biblijne dyskursy nie zawsze są dostrzegane, odczytywane przez zwykłych czytelników Pisma świętego, a nawet przez znawców. Tymczasem dyskursy o podobnym charakterze są wciąż aktualne i podejmowane w dzisiejszych

Egzegeci zwracają uwagę na sprzeciw Księgi Jonasza wobec partykularyzmu, a nawet swoistego nacjonalizmu

Dyskursy o podobnym charakterze są wciąż aktualne i podejmowane w dzisiejszych społeczeństwach. Wynika to z faktu, że biblijne dyskursy odznaczają się uniwersalizmem i dlatego wiele z nich posiada współczesną kontynuację

⁹⁵ „Jonah provides narrative experiences constructed and offered so as to jolt us out of old certainties and into fresh appraisals of problems”; B. GREEN, *Beyond Messages: How Meaning Emerges from Our Reading of Jonah*, „Word and World” 2007, vol. 27, nr 2, s. 152.

⁹⁶ Por. K.J. YOUNGBLOOD, *Jonah: God's Scandalous Mercy*, Grand Rapids 2014.

⁹⁷ B. WITOSZ, *Od kategorii stylu funkcjonalnego do wieloaspektowych badań dyskursu*, w: *Strukturalizm w Europie Środkowej i Wschodniej. Wzjęcie i rewizje*, red. D. ULICKA, W. BOLECKI, Warszawa 2012, s. 325.

społeczeństwach. Wynika to z faktu, że biblijne dyskursy odznaczają się uniwersalizmem i dlatego wiele z nich posiada współczesną kontynuację.

Taka współczesna kontynuacja Jonaszowego sporu z Bogiem, będąca echem starożytnego dyskursu prowadzonego kiedyś w społeczności wierzących Judejczyków, będzie przedmiotem odrębnej analizy, jaka zostanie podjęta w kolejnym opracowaniu.

CZĘŚĆ II

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI W DYSKURSIE TARGUMICZNYM

Jedna z najkrótszych ksiąg biblijnych, jaką jest Pieśń nad Pieśniami (Pnp), od ponad dwóch tysięcy lat skupia na sobie uwagę wielu uczonych, komentatorów i autorytetów religijnych – zarówno żydowskich, jak i chrześcijańskich. Powstałe w ciągu wielu stuleci komentarze i tłumaczenia dostarczają bogatego materiału do dyskusji nad hermeneutyką tekstów biblijnych. Już ich porządek chronologiczny przypomina, że zrozumienie interpretacji chrześcijańskiej, a zwłaszcza korzeni jej alegoryzacji wymaga poznania także żydowskiej interpretacji. Krótki przegląd historii interpretacji Pnp, poczynając od wczesnych tłumaczeń poprzez świadectwa zawarte w głównych dziełach rabinicznych i patrystycznych aż po komentarze średniowieczne, pozwala zobaczyć, kiedy i z jakim skutkiem alegoryzacja stała się standardową metodą interpretacji tej księgi. Zarazem można zauważyć, że historia interpretacji Pnp jest w dużym stopniu ilustracją historii metod interpretacyjnych zarówno żydowskich, jak i chrześcijańskich, a powstałe komentarze tak naprawdę są komentarzem dotyczącym czasów, w których powstały.

Zrozumienie interpretacji chrześcijańskiej, a zwłaszcza korzeni jej alegoryzacji wymaga poznania także żydowskiej interpretacji

Późniejsza egzegeza żydowska, reprezentowana przez takich komentatorów jak Saadja Gaon, Raszi, Ibn Ezra itd., podobnie jak Targum do Pieśni nad Pieśniami, odczytywała w Pnp historię niezmiennej miłości Boga do Izraela w przeszłości; miłości, która obejmuje także teraźniejszość i przyszłość. Nasuwa to przypuszczenie, a zarazem pytanie, czy alegoryzacja nie była pierwotną i najwcześniejszą metodą interpretacji Pnp. Należy zauważyć, że teksty wchodzące w skład kanonu (zarówno żydowskiego, jak i chrześcijańskiego) były oceniane na podstawie określonych kryteriów i przez przypisaną im interpretację – czy w przypadku Pieśni nad Pieśniami od samego początku nie była to alegoria?

Jeśli tak nie było, to interpretacja alegoryczna straciłaby swą ortodoksyjną pozycję zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej.

Metoda alegorycznej interpretacji w dyskursie targumicznym, poszukując głębszego duchowego sensu w tekście Pieśni nad Pieśniami, prowadzi do przypisania mu wielu znaczeń. Żydowski komentatorzy odwołują się do alegorii miłości Jahwe do Izraela, chrześcijańscy z kolei – miłości Jezusa do Kościoła. Natomiast gdy schodzi się już do szczegółów tekstu, różnorodność i rozbieżności pogłębiają się jeszcze bardziej. Jednak w samym tekście Pnp nie ma wyraźnej sugestii wskazującej na to, by miał on być rozumiany alegorycznie.

Początek i koniec zjawiska tworzenia aramejskich parafraz Biblii hebrajskiej, nazywanego targumizmem, ciągle pozostaje zagadką

Początek i koniec zjawiska tworzenia aramejskich parafraz Biblii hebrajskiej, nazywanego targumizmem, ciągle pozostaje zagadką. Rozpoczynają go lingwistyczne przemiany w żydowskiej społeczności Palestyny okresu Drugiej Świątyni, kiedy to język aramejski wypierał hebrajski z szerokiego codziennego użycia. Natomiast schyłek tego fenomenu zwykle łączony jest również ze zmianą języka, kiedy to we wczesno-średniowiecznej społeczności żydowskiej język arabski zaczął wypierać aramejski. W rzeczywistości jednak targumizm jest aktywnym procesem w judaizmie aż do czasów współczesnych – i tak na dobre nigdy nie wygasł, tylko po prostu zmieniały się języki, w których targumy powstawały.

Targumizm jest aktywnym procesem w judaizmie aż do czasów współczesnych

Targum do Pieśni nad Pieśniami cieszył się uznaniem wśród tradycyjnych wspólnot żydowskich na Wschodzie i w trochę mniejszym stopniu na Zachodzie. W diasporze czytany był w języku aramejskim targumicznym lub językach narodowych: judeo-arabskim, nowoaramejskim, judeo-perskim, judeo-hispańskim, hebrajskim lub jidysz (i w innych językach europejskich: po łacinie, niemiecku, angielsku)¹.

¹ Niniejsze opracowanie przedstawia w skróconej i poprawionej formie tematy opisane szerzej w monografii autora *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Pieśni nad Pieśniami: Krytyczna edycja tekstu z manuskryptu M1106 z analizą egzegetyczno-hermeneutyczną i tłumaczeniem*, Warszawa 2013; oraz w artykułach: *Targumizm a targum Pieśni nad Pieśniami*, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, Lublin 2008, s. 95–113; *'Tu mieszka Bóg'. Zapomniany kodeks biblijny M1106 ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego*, w: B. STRZAŁKOWSKA (opr.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu!*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin, Warszawa 2011, s. 565–583.

1. OD PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI DO DYSKURSU TARGUMICZNEGO

1.1. KONTROWERSJE WOKÓŁ PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Kanoniczność

Jedna z podstawowych spornych kwestii związanych z Pnp dotyczyła jej miejsca w kanonie ksiąg Biblii, zarówno hebrajskiej, jak i chrześcijańskiej. Świadczą już o tym wypowiedzi przypisywane rabbiemu Akibie², jednemu z filarów judaizmu rabinicznego, który przestrzegał, by nie śpiewać Pieśni nad Pieśniami „w domu przyjąć”, jakby była ona pieśnią świecką, gdyż kto by to uczynił, „nie będzie miał udziału w świecie przyszłym”³. Pokazuje to, że w owym czasie (I w. n.e.) nie wszyscy Żydzi uznawali ten tekst za sakralny, a niektóre jego części były wykorzystywane do być może nawet sprostych popisów weselnych śpiewaków. Miszna przywołuje kolejną jego doktrynalną wypowiedź: „wszystkie wieki (świat) nie mają takiej wartości jak dzień, w którym Izrael otrzymał Pieśń nad Pieśniami”, ponieważ „wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami jest najświętsza (z nich wszystkich)”⁴. Mimo to opinie na temat Pieśni – jej autorstwa, czasu kompozycji i interpretacji – wciąż są różne, a niekiedy nawet

Nie wszyscy Żydzi uznawali ten tekst za sakralny, a niektóre jego części były wykorzystywane do być może nawet sprostych popisów weselnych

² Akiba ben Josef (ok. 50–135) – żydowski rabin, tannanita. Przyczynił się do ustalenia ostatecznego kanonu Biblii hebrajskiej, a zbierając prawo ustne, położył podwaliny pod zbiór komentarzy Miszny. Opowiadał się za wliczaniem zarówno Pieśni nad Pieśniami, jak i Księgi Estery do ksiąg biblijnych; por. J. GOLDIN, *Toward a Profile of a Tanna, Aqiba ben Joseph*, „Journal of the American Oriental Society” 1976, 96, s. 38–56.

³ *Tosefta Sanh.* 12,10: הבא: הבלו חלק לעולם הבא: אין לו חלק במין זמר אין לו חלק לעולם הבא: רבי עקיבא אומר המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתאות ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא: „R. Akiba says: He who, at a banquet, renders the Song of Songs in a sing-song way, turning it into a common ditty, has no share in the world to come”; *Tractate Sanhedrin: Mishnah and Tosefta*, red. i tł. H. DANBY, London 1919, s. 121.

⁴ *m. Jad.* 3,5: „[...] All the Sacred Scriptures render the hands unclean. The Song of Songs and Ecclesiastes render the hands unclean. R. Judah says, The Song of Songs renders the hands unclean, but there is disagreement regarding Ecclesiastes. [...] R. Akiba said, God forbid! No man in Israel ever contended regarding the Song of Songs [to say] that it does not render the hands unclean (תמא את הידים שלא), [for all the ages of] the whole world are not worth the day whereon the Song of Songs was given to Israel; for all the Hagiographal is sacred, but the Song of Songs is the most sacred (קדש הקדשים) [of them all], and if they did have any differences of opinion, they differed only about Ecclesiastes [...].”; *Mishnayoth – In Six Volumes*, vol. VI: *Order Taharoth: Pointed hebrew text, introduction, translation*, red. i tł. PH. BLACKMAN, London 1955, s. 764.

zupełnie przeciwstawne⁵. Już we wczesnym średniowieczu Saadja Gaon (ben Josef) ostrzegał czytelnika przed tym, że znajdzie wielką różnorodność opinii odnośnie do interpretacji tej księgi, ponieważ „Pieśń nad Pieśniami jest jak zamek, do którego zgubiono klucz”⁶.

Treść

Cały utwór ma formę dialogu pary zakochanych tęskniących za sobą i poszukujących się, którzy się odnajdują i doświadczają rozłąki, by ponownie się spotkać i oddać się sobie całkowicie. Od czasu do czasu pojawiają się także inne osoby: pasterze (druźbowie), dziewczęta (druhny, córki jerozolimskie), matka oblubienicy i jej bracia. Tekst hebrajski – zarówno manuskrypty, jak i wersje drukowane – nie zawiera uwag wskazujących na osoby dramatu, zaczęły się one pojawiać dopiero w niektórych manuskryptach wersji greckiej od IV w. n.e.⁷, dlatego też przyporządkowywanie poszczególnych części poematów uczestnikom dialogu jest często hipotetyczne.

Wielu badaczy uważa, że Pnp jest zbiorem luźnych fragmentów⁸, które są ze sobą mniej lub bardziej powiązane; inni nie dostrzegają nawet takiego związku.

⁵ Obszerny historyczny przegląd rozmaitych poglądów i interpretacji Pnp można znaleźć m.in. w: CH.D. GINSBURG, *The Song of Songs, Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*, London 1857; reprint: New York 1970; M.H. POPE, *Song of Songs. A new translation with Introduction and Commentary* (AB 7c), Garden City 1977; M.V. FOX, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison 1985; R.E. MURPHY, *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Minneapolis 1990; Ph.S. ALEXANDER, *The Song of Songs as historical allegory: notes on the development of an exegetical tradition*, w: *Targumic and Cognate Studies. Essay in Honour of Martin McNamara* (JSOT Sup. 230), red. i tł. K.J. CATHCART, Sheffield 1996, s. 14–29.

⁶ Za: GINSBURG, *The Song of Songs*, 36. Komentarz Pseudo-Saadja został po raz pierwszy opublikowany w zbiorze *Šelošah Perušim le-Šir ha-Širim* (Constantinople 1577). Oryginał arabski wydał Y. KAFIH (J. QAFIH), *Hameš Megillot*, Jerusalem 1962. Por. obszerny komentarz w: H. MALTER, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921, s. 322n.

⁷ Na przykład *Codex Sinaiticus* i *Codex Alexandrinus*: *hē nymphē i nymphios*, ale jednak nie ma w *Codex Vaticanus*. Podział na osoby dramatu uwzględnia także wersja starołacińska – por. D. DE BRUYNE, *Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques*, „Revue Bénédictine” 1926/38, s. 97–122.

⁸ Różnie przedstawiany jest podział kolekcji fragmentów składających się na cały utwór, podawana liczba waha się od 4 do nawet 44 i więcej – por. D.A. DORSEY, *Literary structuring in the Song of Songs*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1990/46, s. 81–96. Fragmentaryczną i wieloetapową redakcję Pnp wykazuje na podstawie porównania tekstu masoreckiego z fragmentami z Qumran (4Q106, 107, 108 i 6Q606) Edward Lipiński w: E. LIPIŃSKI, *Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny wedle Pieśni nad Pieśniami* (*Solomon's Riding Horses, Throne Hall, and Virgo Constellation according to the Song of Songs*), „Roczniki Biblijne/The Biblical Annals” 2011, t. 1, s. 87–101. S. 98: „Omówione powyżej fragmenty zdają się dowodzić, że dzisiejsza księga biblijna jest zbiorem oddzielnych poematów, nie łączących się ze sobą w ich zaraniu, ale pieśni te zostały zespolone w pewną całość za pomocą refrenów i podobnych obrazów, tworząc dramat przeplatany lirycznymi dialogami i wymagający najwidoczniej pewnej inscenizacji”.

Ci ostatni uważają, że nie można mówić o jedności kompozycji tekstu Pnp, a jedynie o zbiorze poematów miłosnych pochodzących także od różnych autorów⁹. Jednak powtórzenia wielu słów, fraz i tematów oraz skomplikowana struktura utworu zachowująca jedność tematów i stylu wskazują na jednego autora albo przynajmniej edytora całej księgi¹⁰. Argumentem przemawiającym za wewnętrznym powiązaniem kompozycji całej księgi jest także użycie tych samych technik poetyckich (powtórzenia sekwencji dźwięków, rym, aliteracja, paronomazja itp.)¹¹.

Wielu badaczy uważa, że Pnp jest zbiorem luźnych fragmentów, które są ze sobą mniej lub bardziej powiązane; inni nie dostrzegają nawet takiego związku

Czas powstania

Kwestie autorstwa i czasu powstania są związane z dyskusją na temat jedności samego tekstu. Zarówno część tradycji żydowskiej, jak i wielu XIX-wiecznych badaczy oraz nieliczni późniejsi badacze konserwatywni wskazują na okres panowania Salomona jako czas powstania księgi¹². Powołują się przy tym nie tylko na – ich zdaniem – archaiczne cechy języka Pieśni nad Pieśniami, ale i na pewne specyficzne wyrażenia nawiązujące do luksusów i zwyczajów dworskich oraz przywoływanie imienia Salomona (np. zaślubiny króla wspomniane w wersecie 3,11).

⁹ Na przykład W.O.E. OESTERLEY, *The Song of Songs: The Authorized Version together with a New Translation, an Introduction and Notes*, London 1936 – wyróżnił w Pnp dwadzieścia osiem różnych poematów.

¹⁰ Zbiór argumentów przemawiających za jednością księgi przedstawił Jack S. Deere: „(1) The same characters are seen throughout the book (the beloved maiden, the lover, and the daughters of Jerusalem). (2) Similar expressions and figures of speech are used throughout the book. Examples are: love more delightful than wine (1:2; 4:10), fragrant perfumes (1:3, 12; 3:6; 4:10), the beloved's cheeks (1:10; 5:13), her eyes like doves (1:15; 4:1), her teeth like sheep (4:2; 6:6), her charge to the daughters of Jerusalem (2:7; 3:5; 8:4), the lover like a gazelle (2:9, 17; 8:14), Lebanon (3:9; 4:8, 11, 15; 7:4), and numerous references to nature. (3) Hebrew grammatical peculiarities found only in this book suggest a single author. (4) The progression in the subject matter points to a single work, not an anthology”; J.S. DEERE, *Song of Songs, w: The Bible Knowledge Commentary, Old Testament*, red. J.F. WALVOORD, R.B. ZUCK, Wheaton 1985, s. 1010. Por. także M.T. ELLIOT, *The Literary Unity of the Canticle*, Frankfurt am Main 1989, s. 260.

¹¹ Por. M.H. POPE, *Song of Songs*, dz. cyt., s. 47.

¹² Na przykład CH.D. GINSBURG, *The Song of Songs. Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*, London 1857; reprint: New York 1970; E. RENAN, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1860 oraz późniejsi: E.J. YOUNG, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 1964, s. 332–333, G.L. ARCHER JR, *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago 1974, s. 489–492. Talmud babiloński (Baba Batra 15a) przypisuje kompozycję Pnp Ezechiaszowi i jego pisarzom.

Jednak nie można zaprzeczyć, że także autorzy w późniejszych czasach znali obraz dworskiego życia i legendę o sławie Salomona. Podobnie wspomnienie o Tirsie (6,4) nie musi świadczyć, że utwór powstał wówczas, gdy miasto to było stolicą państwa północnego – tak jak poprzednio mogło to być jedynie wspomnienie jej legendarnej sławy.

Obecnie za najbardziej przekonujące argumenty w ocenie czasu powstania Pnp przyjmuje się cechy lingwistyczne utworu.

Wspomniane wcześniej wskazują, że redakcja księgi nastąpiła prawdopodobnie w czasie wygnania lub tuż po nim

Obecnie za najbardziej przekonujące argumenty w ocenie czasu powstania Pnp przyjmuje się cechy lingwistyczne utworu. Wspomniane wcześniej wskazują, że redakcja księgi nastąpiła prawdopodobnie w czasie wygnania

lub tuż po nim. Nie zaprzecza to jednak obecności w tekście starożytnych elementów i wątków poezji kananejskiej, paralelnych do znanych motywów z Ugarit, Sumeru, Babilonii i literatury egipskiej¹³.

Zwykle badacze datujący redakcję Pieśni nad Pieśniami na czasy Salomona skłaniali się także ku koncepcji jego autorstwa. Natomiast przyjęcie późniejszej redakcji księgi sprawia, że badacze skłaniają się ku uznaniu zarówno koncepcji złożonego autorstwa, jak i złożonej redakcji tekstu. Oczywiście nie wykluczają przy tym opracowania ostatecznej wersji – końcowej formy utworu – przez jednego autora lub redaktora. Podejmowana jest nawet dyskusja nad hipotezą przypisującą autorstwo tej księgi kobiecie¹⁴.

1.2. GENEZA ALEGORYCZNEJ INTERPRETACJI PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Brak wyraźnej religijnej treści oraz zabarwiona erotycznie liryka stwarzają dla badaczy tekstu Pnp nieomal nieograniczone pole do spekulacji. Chociaż w żydowskich i chrześcijańskich środowiskach religijnych dominującą metodą jest w dalszym ciągu alegoria, to pojawiają się sporadycznie też alternatywne próby odczytania tego tekstu¹⁵. Pomimo silnych tendencji duchowego odczytywania

¹³ Por. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tuebingen 1976⁴, s. 664; O. LORETZ, *Studien zur althebräischen Poesie 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes und des 45. Psalms* (AOAT 14/1), Kevelaer 1971, s. 65.

¹⁴ Dyskusję tej kwestii przedstawia m.in. A. LACOCQUE, *La Sulamite*, w: *Penser la Bible*, red. A. LACOCQUE, Paris 1998, s. 280nn, oraz *A Feminist Companion to the Song of Songs*, red. A. BRENNER, Sheffield 1993.

¹⁵ Przegląd historii interpretacji Pnp można znaleźć m.in. w: J.P. TANNER, *The History of Interpretation of the Song of Songs*, „Bibliotheca Sacra” 1997/154, s. 23–46; za R.B. DEMPSEY, *The Interpretation and Use*

opisu ziemskiej i seksualnej miłości w Pnp zachowały się także przejawy jej literalnej interpretacji. W tym kontekście należy pamiętać, że judaizm zna dwie główne szkoły hermeneutyczne. Pierwsza to szkoła rabiego Izmaela (ben Eliza), który głosił podstawową zasadę, że Tora „mówi językiem ludzi”¹⁶. Natomiast drugą jest szkoła rabiego Akiby, który uważał, że każde słowo w Biblii ma specjalne (duchowe) znaczenie¹⁷.

1.2.1. ALEGORIA ŻYDOWSKA – JHWH I IZRAEL¹⁸

Pieśń nad Pieśniami powstała w obszarze tradycji żydowskiej i została przyjęta najpierw tam. Chociaż starożytne ślady jej interpretacji nie były autorytatywne ani wiążące, to w znacznym stopniu stały się inspiracją dla późniejszych interpretacji i wpływały na nie aż po czasy współczesne. Trzeba uznać, że żydowska interpretacja Pnp otworzyła drogę interpretacji chrześcijańskiej. W czasach Jezusa świat żydowski był bardzo pluralistyczny: eseneńczycy, sekty chrzcielne, ruchy apokaliptyczne, saduceusze, Samarytanie oraz związane z nimi różne kierunki mądrościowe i mistyczne zapewne miały swą interpretację Pism. Po zburzeniu Świątyni ten wieloaspektowy pluralizm społeczeństwa żydowskiego został zredukowany do przywództwa faryzeuszy.

Pieśń nad Pieśniami powstała w obszarze tradycji żydowskiej i została przyjęta najpierw tam

of the Song of Songs, rozprawa doktorska, Boston University School of Theology 1963; R.F. LITLEDAL, *A Commentary on the Song of Songs From Ancient and Mediaeval Sources*, New York 1869; M.H. POPE, *Song of Songs*, dz. cyt.; H.H. ROWLEY, *The Interpretation of the Song of Songs*, w: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London 1952, s. 187–234; G.L. SCHEPER, *The Spiritual Marriage The Exegetic History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages*, rozprawa doktorska, Princeton University 1971.

¹⁶ Por. *J. Jeb.* 8,8d; *J. Ned.* 1,36c. Podstawą jego hermeneutyki była koncepcja objawienia Tory przekazanego językiem ludzi.

¹⁷ Por. *Tosefta Szab.* 1; *b. Szab.* 25a. itd. za: J. NEWMAN, *Halachic Sources: From the Beginning to the Ninth Century*, Leiden 1969, s. 29n.

¹⁸ Obszerne analizy przedstawili: W.W. FIELDS, *Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs*, „*Grace Theological Journal*” 1980/1, s. 221–231 oraz J.P. TANNER, *The History of Interpretation of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 23–46; F. MANNS, *Jewish interpretation of the Song of Songs*, „*Liber Annuus*” 2008/58, s. 277–295; K. BARDSKI, *Duchowa interpretacja Pieśni nad pieśniami w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*, „*Collectanea Theologica*” 2008/4, s. 105–112; M. ROSIK, *Alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami w judaizmie do czasów redakcji targumu do tej księgi*, „*Świdnickie Studia Teologiczne*” 2010/t. VII/7, s. 295–306.

Rabbi Akiba

Za głównego propagatora alegorycznej interpretacji Pieśni nad Pieśniami jest uważany rabbi Akiba, który żył i działał tuż po zniszczeniu drugiej Świątyni.

Za głównego propagatora alegorycznej interpretacji Pieśni nad Pieśniami jest uważany rabbi Akiba, który żył i działał tuż po zniszczeniu drugiej Świątyni

Zaangażowany duchowo w drugie powstanie żydowskie, po jego upadku poniósł męczeńską śmierć z rąk Rzymian w 135 r. w Cezarei. Już historia jego życia pokazuje, że wspierana przez niego alegoryczna interpretacja Pnp pojawia się w czasach wielkiego kryzysu. Wówczas wyznawcy judaizmu utracili swą Świątynię, gdzie „przebywała chwała Boga pośród Jego ludu”. Dodatkowo Rzymianie uciskali ludność żydowską w Palestynie. Dlatego też pytanie o znaczenie Przymierza z Bogiem zawartego przez przodków nabrało istotnej wagi. Naprzeciw rodzącym się wątpliwościom wyszedł Akiba, nauczając, że Żydzi zawsze są ludem Boga, który ich miłuje jak swą

Alegoryczna interpretacja Pnp pojawia się w czasach wielkiego kryzysu

oblubienicę – alegorią tej długiej historycznej relacji byłaby zatem Pieśń nad Pieśniami, „święta świętych”¹⁹. Ten przypisany Pieśni tytuł oddaje pierwotny charakter nazwy księgi „Pieśń Pieśni” (Pieśń nad Pieśniami). Wynika poniekąd z obranej metody interpretacji, zwracającej uwagę na formy gramatyczne, ale też podkreśla, że księga ta zawiera najcenniejsze objawienie – miłości Boga do Jego ludu – które można porównać do Przybytku i Świątyni ze „Świątym Świętych”²⁰. Edward Lipiński zwraca uwagę na możliwą grę słów: określenie „święta nad świętymi” (*qdš h-qdšym*) można zrozumieć w sensie „uświęcenie zaślubin” (*qiddūš haq-qiddūšim*). Zatem znaczenie całego utworu zaliczanego do ksiąg „czyniących ręce nieczyste”²¹ nadawałoby cechę świętości instytucji małżeństwa, zważonej w literaturze talmudycznej kiduszin (*qiddūšim/n*) – to także nazwa traktatu o małżeństwie w Talmudzie. Tak rozumiana wypowiedź Akiby nie uzasadniałaby symbolicznego znaczenia Pieśni nad Pieśniami, a raczej zwraca uwagę na godność instytucji i miłości małżeńskiej²². Nie oznacza to jednak, że Akiba zupełnie

¹⁹ וְשִׁיר הַשִּׁירִים קִדְּשׁ הַקִּדְּשִׁים – m. Jad. 3,5; por. przyp. 4.

²⁰ Por. F. MANNS, *Jewish interpretation of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 283.

²¹ Wyrażenie to oznacza zaliczenie Pnp do żydowskiego kanonu Pisma Świętego (tj. ksiąg „czyniących ręce nieczyste”) i ma zapewne związek z przypisaniem jej autorstwa Salomonowi. Por. przyp. 4 i 24.

²² Por. E. LIPIŃSKI, *Wierchowce i sala tronowa Salomona*, dz. cyt., s. 99: „Potwierdzają to zachowane podania o życiu i nauce Akiby. Świadczą one o obopólnej miłości między Akibą i jego małżonką Rachelą.

odrzucał symboliczną reinterpretację Pnp, pojawia się ona u wielu autorów żydowskich z epoki rzymskiej²³.

Talmud

Redakcja Talmudu zakończyła się najprawdopodobniej na przełomie V i VI w. Jego podstawowy tekst – Miszna – uzyskał swą normatywną postać znacznie wcześniej, już około II w., natomiast komentarz do niej, zwany Gemarą – w zależności od środowiska, w którym powstawał, nazywany Talmudem babilońskim lub jerozolimskim – był rozbudowywany nieomal do zakończenia redakcji całego dzieła.

W Misznie pojawia się dość enigmatyczne stwierdzenie mówiące, że „całe Pismo Święte czyni ręce nieczyste”²⁴ oraz „Pieśń nad Pieśniami i Księga Koheleta czynią ręce nieczyste” – jak wspomniano, w ten sposób autor wyraził także ich specjalny status ksiąg natchnionych. Dalej w tekście przywołany jest, wspomniany wcześniej, komentarz przypisany rabbiemu Akibie sugerujący alegoryczną interpretację Pieśni: „wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami

Rachela, córka jednego z najbogatszych mieszkańców Jerozolimy, poślubiła biednego wówczas Akibę mimo sprzeciwu ojca, który zerwał z nimi wszelkie stosunki. W skrajnej biedzie, Rachela sprzedała nawet swe włosy, aby móc zakupić żywność. Sama nauka Akiby wskazuje zaś na wagę, jaką przywiązywał do miłości w życiu małżeńskim. Pouczony pismami proroków obrazujący stosunek Boga do Izraela na wzór miłości małżeńskiej, określał on w szokujący sposób próżność umowy małżeńskiej, która nie opierała się na miłości”; oraz tamże, s. 100: „Ujawnia to tradycja przypisująca mu następujący aforyzm: «Gdyby *Tora* nie została nam dana, Pieśń nad Pieśniami wystarczałaby, by prowadzić świat». Jest to niewątpliwie aluzja do miłości, podobnie jak w Liście św. Pawła do Galatów 5,14 (por. Mt 22,40). Należy jednak podchodzić do tej mistycznej wizji utworu podobnie jak do mesjańskiej reinterpretacji tekstów odnoszących się w zaraniu do bliskowschodniej ideologii królewskiej”.

²³ Por. systematyczna prezentacja tych tekstów w: P. VULLIAUD, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Paris 1925, s. 53–65.

²⁴ *m. Jad.* 3,5: *כל כתבי הקודש מטמין את הידים*; por. dyskusja tej kwestii w: T.H. LIM, *The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures*, „The Journal of Theological Studies” 2010, 61/2, s. 501–515. S. 501: „The principle articulated in Mishnah Yadayim 3:5 that ‘all holy scriptures defile the hands’ (*כל כתבי הקודש מטמין את הידים*) is one of the most perplexing in rabbinic literature, for how can something that is holy impart uncleanness to the hands? The enigma lies within the principle itself: it is precisely because scriptures are holy that they impart uncleanness; writings that are not holy, such as the books of Homer (*m.Yad.* 4:6), the Gospels, other heretical books, and the book of Ben Sira (*t.Yad.* 2:13), do not impart uncleanness. What I should like to propose in this article is an explanation that seeks to clarify the principle of *tum’at yadayim* by the concept of holiness as a sacred contagion. Holy scriptures, like other holy objects of cultic worship, were considered sources of contamination. But unlike them, holy scriptures do not render objects with which they come into contact holy; rather they make the hands unclean. Holy scriptures were considered a particular kind of sacred contagion. It is suggested that the key to understanding the defilement principle is found in the traditions about the Ark of the Covenant and its lethal power to kill those who are ineligible to touch it”.

„Wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami jest *święta świętych* (najświętsza z nich wszystkich)”

nad Pieśniami, co miało miejsce podczas święta obchodzonego 15 dnia miesiąca Aw²⁶ – jak to relacjonuje Miszna²⁷.

W okresie ostatecznej redakcji Talmudu alegoryczna interpretacja Pnp była już bez wątpienia oficjalnie uznana. Świadczy o tym fragment z Gemary w traktacie *Sanhedrin*, gdzie fragmentowi z Pnp 7,3 „Pępek twój – jak czasza okrągła,

W okresie ostatecznej redakcji Talmudu alegoryczna interpretacja Pnp była już bez wątpienia oficjalnie uznana

która nie jest bez napoju” przypisana została już w pełni alegoryczna interpretacja. „Pępek” został odniesiony do Sanhedrynu, który „siedzi w środku świata” – przypomina to formę interpretacji znaną z Tg. Pnp²⁸.

Dopiero w czasach chrześcijańskich w literaturze żydowskiej pojawia się w pełni alegoryczna interpretacja

Już ten pobieżny historyczny przegląd interpretacji Pieśni nad Pieśniami pokazuje, że dopiero w czasach chrześcijańskich w literaturze żydowskiej pojawia się w pełni alegoryczna interpretacja.

²⁵ Tamże: „God forbid! – no man in Israel ever disputed about the Song of Songs (that he should say) that it does not render the hands unclean, for all the ages are not worth the day on which the Song of Songs was given to Israel; for all the Writings are holy, but the Song of Songs is the Holy of Holies” – za: *The Mishnah*, red. i tł. H. DANBY, Oxford 1974, s. 782.

²⁶ 15 dzień miesiąca (chamisha-aszar b' Ab) jest dniem radości jako rocznica różnych pomyślnych wydarzeń w przeszłości.

²⁷ Por. *m. Taan.* 4:8; także *b. Taan.* 30b–31a; M.H. SEGAL, *The Song of Songs*, „Vetus Testamentum” 1962/12, s. 485–487; wskazuje na werset Pnp 3,11 wspominający córki Syjonu jako odnoszący się do zwyczaju wspomnianego w Misnie.

²⁸ *b. Sanh.* 37a: „GEMARA. Whence is this derived? – R. Aha Haninah said: Scripture states, Thy navel is like a round goblet [*'aggan ha-Sahar*] wherein no mingled wine is wanting. (Cant. VII, 3) 'Thy navel' – that is the Sanhedrin. Why was it called 'navel'? – Because it sat at the navel-point of the world. [Why] '*'aggan*?10 – Because it protects [*meggin*] the whole world. [Why] *ha-Sahar*? – Because it was moon-shaped.11 [Why] in which no mingled wine is wanting? – I.e., if one of them had to leave, it had to be ascertained if twenty-three, corresponding to the number of the minor Sanhedrin, were left, 12 in which case he might go out; if not, he might not depart. Thy belly is like a heap of wheat: (Cant. VII, 3) Just as all benefit from a heap of wheat, so do all benefit from the deliberations of the Sanhedrin”; I. Epstein (tł.), *Soncino Babylonian Talmud*, <<http://www.halakhah.com/indexrst.html>> (dostęp: 1.12.2018).

Midrasz

Midrasze powstawały głównie w okresie misznaickim i talmudycznym. Większość nawiązań do Pieśni nad Pieśniami w tych tekstach ma charakter haggadyczny²⁹. Pośpiech Szekiny w czasach wyjścia z Egiptu jest porównywany do pośpiechu Oblubieńca z Pnp³⁰. Uciekający przed Egipcjanami Izrael przez Morze Czerwone jest jak Oblubienica z Pnp – gołębica kryjąca się w załomach skalistego zbocza³¹. Na uwagę zasługuje powiązanie Synaju ze Świątynią jako miejsc objawienia Boga, w których spotyka się On ze swoją Oblubienicą – Izraelem³². W tym kontekście święto Paschy jest interpretowane jako czas miłości³³.

²⁹ Por. F. MANNS, *Jewish interpretation of Song of Songs*, dz. cyt., s. 283–285; W.W. FIELDS, *Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 28–29; M. ROSIK, *Alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami*, dz. cyt., s. 300–301 (Mekilta Pisha o Pnp). Na przykład: *Mekilta de-Rabbi Ishmael* (Wj) Szirata, Beszallah: „R. Akiba said: I will speak of the beauty and praise of God before all the nations. They ask Israel and say, What is your beloved more than another beloved that 'thou dost so charge us' (Cant. V, 9), 'that you die for Him, and that you are slain for Him' as it says, 'Therefore till death do they love Thee' (a pun on Cant. I, 3), and 'For thy sake are we slain all the day' (Ps. XLIV, 22). 'Behold,' they say, 'You are beautiful, you are mighty, come and mingle with us.' But the Israelites reply, 'Do you know Him: We will tell you a portion of His renown; my beloved is white and ruddy; the chiefest among ten thousand' (Cant. V, 10). When they hear Israel praise Him thus, they say to the Israelites, 'We will go with you,' as it is said, 'Whither has your beloved turned him that we may seek him with you?' (Cant. VI, 1). But the Israelites say, 'You have no part or lot in Him,' as it is said, 'My beloved is mine, and I am His' (Cant. II, 16)” – cyt. za: C.G. MONTEFIORE, H. LOEWE, *A Rabbinic Anthology*, London 1938, s. 101–102, §263 (t. J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes*, vol. 2, Philadelphia 1933[1961]), s. 28; przytacza go m.in. W.W. FIELDS, *Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 228. Inny przykład dostarcza midrasz Pnp R. 1.5: „Jestem czarna mymi uczynkami, ale piękna uczynkami moich przodków, a nawet niektóre moje własne uczynki są piękne. Jeśli jestem winna z powodu grzechu złotego cielca, to mogę temu przeciwstawić zasługę przyjęcia Tory”; S. PECARIC, *Pieśń nad Pieśniami – tłumaczenie Pieśni nad Pieśniami i targumu oraz wstęp*, Kraków 2008, s. 106.

³⁰ Pnp 2,8–9 w *Mekilta, Pisha* 7 (Wj 12,11): „Abba Hanin, in the name of R. Eliezer, says: It refers to the haste of the Shekinah. And though there is no proof for it, there is a hint of it: Hark! my beloved! Behold he cometh. Behold he standeth behind our wall (Ct 2,8-9). One might think that in the future also the deliverance will be done in haste”; J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes*, vol. 1, Philadelphia 1933, s. 52.

³¹ Pnp 2,14 w *Mekilta, Beszallah* 3 (Wj 14,13).

³² Werset Pnp 4,16 jest odniesiony do Wj 15,8; por. *Mekilta, Bahodesh* (Wj 19,17): „R. Jose used to say: 'The Lord came from Sinai' (Dt 33,2). Do not read it thus, but read: The Lord came to Sinai to give the Torah to Israel. I do not interpret it thus, but: The Lord came from Sinai to receive Israel as a bridegroom comes forth to meet the bride”; J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, dz. cyt., vol. 2, s. 219.

³³ *Mekilta, Pisha* 6 (Wj 12,6): „Why did the Scripture require the purchase of the paschal lamb to take place four days before its slaughter? R. Matia, the son of Heresh, used to say: Behold it says: Now when I passed by thee and looked upon thee and behold thy time was the time of love (Ez 16,8)”; J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, dz. cyt., vol. 1, s. 33.

Nie brakuje też przykładów alegorycznej interpretacji o charakterze halachicznym, np. późniejszy Midrasz Rabba do Pnp 1,2 interpretuje „wino” jako „słowa Tory”³⁴.

Jednak nawet w obrębie interpretacji midraszowej użycie tekstu Pnp było ograniczane, być może z obawy przed niewłaściwą lub niestosowną interpretacją³⁵. Nie bez znaczenia było tu wspomniane wcześniej ostrzeżenie rabiego Akiby, że kto będzie podchodził do Pnp bez odpowiedniego szacunku, „utraci swój udział w przyszłym świecie”³⁶, a konsekwencje niewłaściwej lektury Pnp mogą także dotknąć całą ludzkość³⁷. Dodatkowo ogólnie przyjęta zasada inter-

pretacyjna mówiąca, że „żaden werset Tory nie może być oderwany od dosłownego znaczenia”³⁸, nie mogła się stosować do Pnp, a wręcz przeciwnie – dosłowne jej użycie mogło „sprowadzić zło na świat”³⁹.

Jednak nawet w obrębie interpretacji midraszowej użycie tekstu Pnp było ograniczane, być może z obawy przed niewłaściwą lub niestosowną interpretacją

³⁴ Dalsze przykłady midraszowej interpretacji Pnp opisuje m.in.: *Encyclopedia of Biblical Interpretation*, red. M.M. KASHER, vol. 9, reprint; New York 1979, s. 74 (komentarz do Wj 19,10).

³⁵ Zwraca uwagę na ten fakt m.in. S.T. LACHS, *Prolegomena to Canticles Rabba*, „Jewish Quarterly Review” 1965/55, s. 237; cytuje Pnp R. 1,12 (2,4).

³⁶ *Tosefta Sanh.* 12,10; por. przyp. 3.

³⁷ *b. Sanh.* 101a: „Our Rabbis taught: He who recites a verse of the Song of Songs and treats it as a [secular] air, and one who recites a verse at the banqueting table unseasonably, brings evil upon the world. Because the Torah girds itself in sackcloth, and stands before the Holy One, blessed be He, and laments before Him, 'Sovereign of the Universe! Thy children have made me as a harp upon which they frivolously play.' He replies, 'My daughter, when they are eating and drinking, wherewith shall they occupy themselves?' To which she rejoins, 'Sovereign of the Universe! if they possess Scriptural knowledge, let them occupy themselves with the Torah, the Prophets, and the Writings; if they are students of the Mishnah, with Mishnah, halachoth, and haggadoth; if students of the Talmud, let them engage in the laws of Passover, Pentecost and Tabernacles on the respective Festivals. R. Simeon b. Eleazar testified on the authority of R. Simeon b. Hanina: He who reads a verse in season [as just defined] brings good to the world, as it is written, and a word spoken in season, how good is it"; I. Epstein (tl.), *Soncino Babylonian Talmud*, dz. cyt.

³⁸ מִקְרָא יִצָּא מִדִּיר פְּשׁוּטָא por. *b. Szab.* 63a: „Abaye asked R. Dimi – others state, R. Awia, – others again state, R. Joseph [asked] R. Dimi – and others state, R. Awia whilst others state, Abaye [asked] R. Joseph: What is R. Eliezer's reason for maintaining that they are ornaments for him? – Because it is written, Gird thy sword upon thy thigh, O mighty one, Thy glory and thy majesty. R. Kahana objected to Mar son of R. Huna: But this refers to the words of the Torah? – A verse cannot depart from its plain meaning, he replied. R. Kahana said: By the time I was eighteen years old I had studied the whole Shas, yet I did not know that a verse cannot depart from its plain meaning. until to-day. What does he inform us? – That a man should study and subsequently understand"; I. Epstein (tl.), *Soncino Babylonian Talmud*, dz. cyt.

³⁹ *b. Sanh.* 101a; por. przyp. 71.

1.2.2. ALEGORIA CHRZEŚCJAŃSKA – JEZUS I KOŚCIÓŁ

Nowy Testament

Na uwagę zasługują listy Pawła (połowa I w.), pierwszego autora tekstów Nowego Testamentu (NT), w których znajduje się zarówno bogata symbolika zaślubin (godów), jak i typologia świątynna. W listach adresowanych do Koryntian przedstawia on Chrystusa jako „nowego Adama”, Kościół jako „nową Ewę” (1 Kor 15), a wspólnotę nazywa „ciałem Chrystusa” (1 Kor 12,12-31). Sam stawia siebie w roli ojca wspólnoty, którą poślubia „jednemu mężowi” – Chrystusowi, jako „czystą dziewicę” (παρθένον ἄγνην) (2 Kor 11,2n). Podobnie w Liście do Efezjan opisuje Paweł kultyczno-ofiarniczy związek Chrystusa z Kościołem – jako zaślubiny (Ef 5,22-23). W tradycji żydowskiej uważano, że zjednoczenie między Bogiem a ludem następowało w Świątyni. Dlatego też Przymierze na Synaju i towarzyszące mu mistyczne zaślubiny były aktualizowane w czasie liturgii świątynnej. Tak też dla pierwszych chrześcijan zjednoczenie Chrystusa z Jego „oblubienicą” – Kościołem – następowało mistycznie w Jego „nowej Świątyni” i ciele, którym jest Kościół.

Również Ewangelie synoptyczne ukazują Jezusa jako oblubieńca. W dyskusji o poście Jezus przedstawia siebie jako „pana młodego” (ὁ νυμφίος) w czasie zaślubin (Mk 2,18-20; Mt 9,15). Symbolizm zaślubin jest tak głęboko zakorzeniony w teologii biblijnej, że stał się paradygmatem w teologii Przymierza. A królestwo niebieskie przyrównywane jest do wesela, przygotowanego przez króla dla jego syna (Mt 22,1-14).

Wiele wymownych szczegółów zawiera opowiadanie o pierwszym znaku Jezusa na zaślubinach w Kanie z Ewangelii według św. Jana (J 2,13-17)⁴⁰. Jezus niejako pełni tam funkcję oblubieńca, a Maryja przypomina matkę Salomona, która koronuje swego syna (por. Pnp 3). Następnie Jan Chrzciciel mówi o sobie jako przyjacielu oblubieńca (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου), drużbie odpowiedzialnym

Na uwagę zasługują listy Pawła (połowa I w.), pierwszego autora tekstów Nowego Testamentu (NT), w których znajduje się zarówno bogata symbolika zaślubin (godów), jak i typologia świątynna

Również Ewangelie synoptyczne ukazują Jezusa jako oblubieńca

⁴⁰ Inne ślady tematu zaślubin można wskazać w: J 1,26-27; 3,27-30; 4,1-42; 7,53-8,11; 10,1-18; 12,1-11; 19,25-27; 20,1-18; por. R. DOMINGUEZ BALAGUER, *La ecclesiologia esponsal en el Evangelio de Juan*, Valencia 2004.

za przygotowanie wesela (J 3,29). Ponadto w opowiadaniu o pasji Jezusa ewangelista połączył wiele tematów: ogrodu, Agedy (J 18,12; 19,17) i Świątyni, exodusu (J 19,14) oraz przyjścia Mesjasza. Przy okazji warto wspomnieć, że podobną różnorodność połączonych wątków można zobaczyć też w Targumie do Pieśni nad Pieśniami. Tę samą symbolikę odnajdujemy także w Apokalipsie (Ap 3,20), która przedstawia mistyczne zaślubiny Chrystusa (Baranka) i Jego oblubienicy (Nowej Jerozolimy), co przypomina temat Pnp 5,2⁴¹. Natomiast słowa o zamieszkaniu Boga z ludźmi (Ap 21,3) – jak niegdyś zamieszkiwali w ogrodzie Eden – przez niektórych badaczy są łączone z Pnp 3,1-4⁴².

Ojcowie Kościoła

Ta dominująca w historii chrześcijaństwa niemal do zeszłego stulecia alegoryczna interpretacja widziała w Pieśni nad Pieśniami obraz miłości Jezusa i Jego Kościoła

Ta dominująca w historii chrześcijaństwa niemal do zeszłego stulecia alegoryczna interpretacja widziała w Pieśni nad Pieśniami obraz miłości Jezusa i Jego Kościoła⁴³. Sięga ona już początku III w., o czym świadczy zachowany fragment komentarza Hipolita Rzymskiego (†235)⁴⁴, napisanego niespełna sto lat po mę-

czeńskiej śmierci Akiby i prawdopodobnie skierowanego także do Żydów. Nawiązując do ewangelicznej przypowieści o godach królewskich (Mt 22,1-14; Łk 19,11-28), Hipolit widział w Pieśni nad Pieśniami alegorię dialogu między Chrystusem a Synagogą, nawoływaną do wiary i pokuty, tj. fundamentów, na których powstaje Kościół. Kilkadziesiąt lat później znaczący wkład do takiej alegorycznej interpretacji wniósł Orygenes (ok. 185–254). W swoich homiliach poświęconych Pnp nawiązywał do interpretacji rabbiego Jochanana

⁴¹ Inne paralelizmy są wskazywane pomiędzy: Ap 12,1 i Pnp 6,10; Ap 23,17 i Pnp 7,12.

⁴² Por. A. FEUILLET, *Le cantique des cantiques et l'Apocalypse*, „Recherches de science religieuse” 1961/49, s. 321–353.

⁴³ Przegląd tendencji interpretacyjnych Pnp w okresie patrystycznym i w średniowieczu przedstawia R.E. MURPHY, *Patristic and Medieval Exegesis – Help or Hindrance?*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981/43, s. 505–516 oraz bardzo obszernie CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden 2006.

⁴⁴ HIPOLIT RZYMSKI, *Fragmenta in Canticum Canticorum* [PG 23, 767]; oraz Hippolytus: *Werke I/1. Exegetische und homiletische Schriften: Der Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede* (GCS I/1), red. G.N. BONWETSCH, Berlin 1897. Wprowadzonym do „komnat króla” (1,4) jest ten, kogo Jezus wprowadził do Kościoła. „Piersiami” (4,5) są Nowe i Stare Przykazanie itp.

z Tyberiady⁴⁵, z którym niejednokrotnie mógł dyskutować w Cezarei⁴⁶. Poza licznymi homiliami napisał on dziesięciotomowy komentarz do Pieśni nad Pieśniami; z tych tekstów do czasów współczesnych zachowały się niestety jedynie cztery księgi i parę homilii⁴⁷. Zawiera w nich nie tylko eklezjologiczną interpretację miłości między Chrystusem i Kościołem, ale również mistyczno-filozoficzną wizję zaślubin duszy ze Słowem Bożym. Obok dzieła Hipolita bez wątpienia inspiracją dla Orygenesza była tradycja żydowska oraz rozwijające się tendencje ascetyczne i gnostyczne, które postrzegały świat materialny jako całkowicie zły. Łącząc platoński i gnostyczny stosunek do ludzkiej seksualności, przedstawił on Pnp jako „duchowy dramat wolny od cielesności”, gdzie „wewnętrzny człowiek” może odnaleźć boski sens⁴⁸. Alegoria eklezjologicznego tłumaczenia uzyskała dalsze pogłębienie w komentarzu hiszpańskiego biskupa Grzegorza z Elwiry (†403)⁴⁹. Według niego Oblubienica z Pnp jest figurą Kościoła pojętego już jako mistyczne ciało Chrystusa. Takie podejście do tekstu Pnp znalazło dość dużą aprobatę hierarchów Kościoła, chociaż pojawiały się też nieliczne próby interpretacji literalnej (np. na Wschodzie Teodor z Mopsuestii [350–428] uważał Pnp

⁴⁵ Znany też jako rabbi Jochanan bar Naftcha lub Johanan bar Nappaha. Por. R. KIMELMAN, *Rabbi Yohanan of Tiberias: aspects of the social and religious history of third century Palestine*, praca doktorska, Yale University 1977.

⁴⁶ Por. E.E. URBACH, *The Homiletical Interpretation of the sages and the Expositions of Origen on Canticles and the Jewish-Christian Disputation*, „Scripta Hierosolymitana” 1971/22, s. 247–275; R. KIMELMAN, *Rabbi Yohanan and Origen on the Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation*, „Harvard Theological Review” 1980/73, s. 567–595. Wskazuje on na pięć zasadniczych różnic w interpretacji Pnp dzielących także chrześcijan i Żydów: (1) Jochanan podkreśla bliskość i miłość między Bogiem i Izraelem. Natomiast Orygenes wskazuje na dystans między nimi, przeciwstawia Przymierze zawarte między Bogiem i Izraelem za pośrednictwem Mojżesza bezpośredniej obecności Chrystusa. Jochanan rozumie Przymierze jako wynegocjowane przez Mojżesza, ale otrzymane przez lud Izraela bezpośrednio od Boga „pocałunkiem ust swoich” (Pnp 1,2). (2) Według Orygenesza pisma Biblii hebrajskiej dopełnia Nowy Testament, natomiast Jochanan uważa, że dopełniła je ustna Tora, zawarta w nauce rabinów. (3) Dla Orygenesza postacią centralną w historii zbawienia jest Chrystus, który jako nowy Mojżesz wypełnił obietnice otrzymane przez Abrahama i odkupił grzech Adama. Dla Jochanana w centrum historii ludu Przymierza pozostaje Abraham, a Tora jest drogą zbawienia. (4) Według Orygenesza Jerozolima jest symbolem „nowej Jerozolimy w niebie”, a dla Jochanana ziemska Jerozolima zachowuje status łącznika między niebem a ziemią, gdzie obecność Boga znowu się objawi. (5) Orygenes postrzega cierpienie Izraela jako dowód, że Bóg się wyparł Żydów; Jochanan uznaje je za pełne ojcowskiej miłości napomnienie i karę.

⁴⁷ Opis zachowanych tekstów Orygenesza przedstawia R.E. MURPHY, *The Song of Songs, Hermeneia*, Minneapolis 1990, s. 16–21; za: m.in. F. MELEKA, *A Review of Origen's Commentary on the Song of Songs*, „Coptic Church Review” 1980/1, s. 125–129. Polskie tłumaczenie tekstów Orygenesza w: ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami; Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, 2005.

⁴⁸ M.H. POPE, *Song of Songs*, Garden City 1977, s. 115.

⁴⁹ J. FRAIPONT (red.), *Gregorii Illyberritani Episcopi V. In Canticum Canticorum*, w: *Gregorius Illyberritanus, Faustinus Luciferianus* (Corpus Christianorum. Series Latina 69), Turnhout 1967, s. 165–210; F.J. BUCKLEY, *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Rome 1964.

za miłosny poemat napisany przez Salomona z okazji jego zaślubin z córką faraona)⁵⁰.

Interpretację Orygenesu przejął bezkrytycznie Hieronim (331–420), co przyczyniło się do utrwalenia alegorycznej interpretacji Pnp w Kościele zachodnim. Ponad pięć wieków później Bernard z Clairvaux (1009–1153) wygłosił aż 86 kazań do zaledwie pierwszych dwóch rozdziałów Pieśni nad Pieśniami, wpadając przy tym w nieomal obsesyjną alegoryczną interpretację, która zaprzeczała wszelkiej cielesnej zmysłowości. Tym tropem podążyło wiele innych duchowych

autorytetów Kościoła, czyniąc takie podejście niemal obowiązującym prawie do XIX w.⁵¹ Co ciekawe, w średniowieczu powstało więcej komentarzy do Pieśni nad Pieśniami niż do innych ksiąg biblijnych; w samym tylko XII w. było ich około trzydziestu⁵².

Interpretację Orygenesu przejął bezkrytycznie Hieronim (331–420), co przyczyniło się do utrwalenia alegorycznej interpretacji Pnp w Kościele zachodnim

⁵⁰ Była to opinia poświadczona wśród chrześcijan także na Zachodzie, jak podaje Filastriusz z Brescii w drugiej połowie IV wieku, por. *Filastrii Episcopi Brixienis Diversarum Hereseon Liber*, wyd. F. HEYLEN, w: *Eusebius Vercellensis, Filastrius Brixienis et al.* (Corpus Christianorum. Series Latina 9), Brepols 1957, s. 207–324.

⁵¹ Por. E.A. MATTER, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990.

⁵² R.E. MURPHY, *Patristic and Medieval Exegesis*, dz. cyt., s. 514.

2. TARGUMIZM

2.1. POWSTANIE TARGUMÓW

Spółgłoskowa osnowa wyrazu *targum* – *t-r-g-m*⁵³ – jest używana w literaturze rabinicznej na określenie przekładów Biblii hebrajskiej (Tanach) na inny język⁵⁴. Z tego rdzenia, najprawdopodobniej pochodzenia hetyckiego⁵⁵, wywodzi się nie tylko rzeczownik *targum*, ale także *meturgeman* (*turgeman*) – tłumacz⁵⁶, określający osobę przekazującą ustnie zgromadzeniu aramejską parafrazę czytań z Tanach. Powszechnie jednak określenie to jest odnoszone do aramejskich tłumaczeń Biblii hebrajskiej.

*Targumy rabiniczne*⁵⁷

W okresie talmudycznym był już rozwinięty w liturgii synagoidalnej zwyczaj symultanicznego tłumaczenia lektury tekstów biblijnych z hebrajskiego na aramejski⁵⁸. Tradycja początki

W okresie talmudycznym był już rozwinięty w liturgii synagoidalnej zwyczaj symultanicznego tłumaczenia lektury tekstów biblijnych z hebrajskiego na aramejski

⁵³ T.M. EDWARDS, *Targumim*, w: *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. T. LONGMAN III, P. Enns, Downers Grove 2008, s. 784–791.

⁵⁴ O wczesnych tłumaczeniach tekstów hebrajskich na aramejski wspomina Ezd 4,7. Por. m.in. b. Meg. 3,41; j. Meg. 1,9, 71c (o tłumaczeniu na grecki!); *Massekhet Soferim* 1,7.

⁵⁵ Słowo pochodzenia indoeuropejskiego, co poniekąd wyraża czteroliterowy rdzeń. Por. CH. RABIN, *Hittite Words in Hebrew*, „*Orientalia*” 1963, vol. 32, s. 134–136.

⁵⁶ Zasady regulujące zadania *meturgeman* określa Talmud i inne traktaty rabiniczne. Powinien on stać obok lektora, a parafrazę recytować ustnie (a nie odczytywać z przygotowanego tekstu), nie powinien też podnosić głosu bardziej niż lektor. Zasady te miały m.in. podkreślić pierwszeństwo oryginalnego tekstu hebrajskiego przed jego parafrazą. Terminy *meturgeman*, *turgeman* i *amoraita* były również wiązane z funkcją „asystenta” w starożytnej szkole talmudycznej. Stał on przy rabinackim uczoneym i posługiwał jako herold. Rabbi wygłaszał swą naukę cicho, a *meturgeman* powtarzał ją donośnie zebranym. Tego rodzaju powtarzanie dokonywało się w tym samym języku, a poza paroma przypadkami także bez wprowadzania zmian i komentarza – por. *Kid.* 31b; *Sot.* 40a.

⁵⁷ Por. W. CHROSTOWSKI, *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, „*Przegląd Powszechny*” 1988, 105 nr 4, s. 82–96. Najnowsza polska monografia, która omawia dyskutowane zagadnienia: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017. Autor zebrał bibliografię uwzględniając najnowsze z tej dziedziny publikacje w języku polskim.

⁵⁸ m. Meg. 4,4, 6; więcej P.H. ALEXANDER, *The Targumim and the rabbinic rules for the delivery of the Targum*, w: *Congres Volume: Salamanca* 1983, red. J.A. EMERTON, Leiden 1985, s. 14–28.

tej praktyki upatruje w odnowionej publicznej promulgacji Prawa przez Ezdrasza opisaną w Księdze Nehemiasza (8,8), gdzie słowo *mēpōrās* (מִפְּרָשׁ) miałoby się odnosić już do wygłaszania targumu⁵⁹.

Żydzi powracający z wygnania (ok. 538 r. p.n.e.) przejęli w większości język mówiony aramejski (Nh 8,7-8; 13,24), co zdaniem badaczy mogło się odbić negatywnie na znajomości hebrajskiego. W ten sposób lektura ówczesnych kanonicznych hebrajskich tekstów musiała być uzupełniana o ich aramejskie tłumaczenie i komentarz. Powstawały zarówno literalne tłumaczenia, jak i rozbudowane parafrazy tekstu hebrajskiego, by przez wyjaśnienia i reinterpretację tekstu przekazać właściwe (zamierzone przez interpretatorów) znaczenie⁶⁰. W początkowym stadium interpretacje były zapewne improwizowane przez pisarzy i nauczycieli. Nie zapisywano ich, by przypadkiem nie pomylić ich z tekstami kanonicznymi, co wiązało się z zastrzeżeniem ich użycia tylko do przekazu ustnego w czasie liturgii⁶¹. Fakt ten sprzyjał z kolei powstawaniu jednocześnie wielu ustnych tradycji⁶². Standaryzacja powstałych tłumaczeń i interpretacji doprowadziła ostatecznie do redakcji wersji pisanych. Poza księgami Ezdrasza, Nehemiasza i Daniela istnieją wersje targumiczne pozostałych ksiąg Biblii hebrajskiej. Fragmenty targumów znaleziono również pośród dokumentów z Qumran, m.in. fragment targumu do Księgi Hioba (11QtgJob) i do Księgi Kapłańskiej (4QtgLev.)⁶³.

Badacze wskazują zwykle dwa obszary lub dwie główne szkoły, w których rozwijała się tradycja targumiczna: zachodnia związana z Palestyną i środowiskiem Tyberiady (istniała do końca III w. n.e. i odżyła ponownie pomiędzy VIII i X w.); oraz wschodnia związana z Babilonią i środowiskami żydowskimi w Surze,

⁵⁹ Por. Nh 8,8: ^{8T} *Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie* (מִפְּרָשׁ פִּרְשׁ pual ptc. m.s. – BDB: *distinctly declare; make distinct.*), *z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie oraz j. Meg. 74d.*

⁶⁰ Philip S. Alexander wyjaśnia to w następujący sposób: „It came to be recognized, however, that the Targum could do more than provide a simple rendering of Scripture into everyday speech: it could be commentary as well as a translation, and impose a comprehensive interpretation on the original Hebrew” – PH.S. ALEXANDER, *Targum, Targumim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. FREEDMAN, New York – London – Toronto 1992, vol. 6, s. 321.

⁶¹ Por. E. WUERTHWEIN, *Text of the Old Testament – an introduction to the Biblia Hebraica*, tł. E.F. Rhodes, Grand Rapids, MI 1995, s. 79. Świadczyć o tym może także niechęć Gamaliela (I w. n.e.) do uznania Targumu do Księgi Hioba – por. *Shabbat* 115a; *Tosefta Shabat* 13,2.

⁶² Por. J.C. DE MOOR, *System of Writing and Nonbiblical Languages*, w: *Bible Handbook*, red. A.S. VAN DER WOUDE, vol. 1: *The World of the Bible*, Grand Rapids 1986, s. 116.

⁶³ Zidentyfikowane fragmenty targumów w Qumran to: 4QtgLev[4Q156], 4QtgJob[4Q157], 11QtgJob. Por. S. A. KAUFMAN, *The Job Targum from Qumran*, „Journal of the American Oriental Society” 1973, vol. 93/3, s. 317–327; *Aramaic texts from Qumran*, red. B. JONGELING, C.J. LABUSCHAGNE, A.S. VAN DER WOUDE, vol. 1, Brill 1976.

Nehardei (zniszczonej w 259 r. n.e.) i później z Pumbeditą⁶⁴. Jak wykazuje Philip S. Alexander⁶⁵, tylko w szkole babilońskiej, około V w. n.e., została zrehabilitowana oficjalna wersja targumu, stopniowo jednak szkoła ta zatracala swój wpływ, by około XI w. nieomal zaniknąć. W zeszłym stuleciu znaleziono w Genizie Kairskiej także fragmenty siedmiu manuskryptów Targumu Palestyńskiego datowanych na VII–IX w. n.e. Odkrycie zwróciło uwagę uczonych na istotny wpływ tradycji palestyńskiej na rozwój targumów⁶⁶, jednak do dnia dzisiejszego zachowała się jedynie część tych spisanych aramejskich targumów.

Jeśli chodzi o funkcję, targumy nie są tłumaczeniem lub parafrazą, raczej należałoby je uznać za komentarz do tekstu biblijnego. Wprawdzie większość z nich powstała nie wcześniej niż w V w. n.e., mimo to są ważne nie tylko dla egzegezy i hermeneutyki tekstu biblijnego, ale także dla krytyki tekstualnej. Zawierają wczesną tradycję lektury tekstu hebrajskiego i jego interpretacji. Chociaż jakość aramejskich tłumaczeń jest różna, w zależności od targumu, mimo to nie można zaprzeczyć, że odzwierciedlają one tekst protomasorecki. Należy też zauważyć, że targumy palestyńskie (poza fragmentami znalezionymi w Qumran) zawierają bardziej rozbudowaną parafrazę niż babilońskie.

Badacze wskazują zwykle dwa obszary lub dwie główne szkoły, w których rozwijała się tradycja targumiczna: zachodnia związana z Palestyną i środowiskiem Tyberiady oraz wschodnia związana z Babilonią

Jeśli chodzi o funkcję, targumy nie są tłumaczeniem lub parafrazą, raczej należałoby je uznać za komentarz do tekstu biblijnego

Targum do Pism (Hagiografii)

Nie ma oficjalnej wersji targumu do Pism. Średniowieczni pisarze przedstawiający aramejską wersję tych ksiąg zwykle odwoływali się do Targumu *Jerusalmi* (Jerozolimskiego). Według tradycji talmudycznej, gdy Jonathan ben Uzziel próbował napisać taki targum, został powstrzymany przez „głos z nieba” (aram. ברת קול),

Nie ma oficjalnej wersji targumu do Pism. Średniowieczni pisarze przedstawiający aramejską wersję tych ksiąg zwykle odwoływali się do Targumu *Jerusalmi* (Jerozolimskiego)

⁶⁴ Por. E. WUERTHWEIN, *Text of the Old Testament*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁵ PH.S. ALEXANDER, *Targum, Targumim*, dz. cyt., s. 321.

⁶⁶ Por. P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, dz. cyt., II, s. 1–65.

ponieważ „czas Mesjasza” jest zapowiedziany w Pismach⁶⁷. Pogląd o ich palestyńskim pochodzeniu zrodził się głównie na podstawie języka, ale także dominującej formy literackiej, jaką jest hagada. Jednak, jak wskazuje Alexander⁶⁸, odwołując się do *Masseket Šōpērīm* 13,6, fragment z drugiego Targumu Ester 3,1 poprzedzony komentarzem „Rab Józef przetłumaczył” może wskazywać na autorstwo Rab Józefa ben Hiyya, lidera szkoły z Pumbedity, któremu inne źródła babilońskie przypisują Targum do Proroków.

Według relacji zawartej w Talmudzie⁶⁹ Targum do Księgi Hioba istniał już w czasach Gamaliela Starszego (pierwsza połowa I w. n.e.), co wydają się potwierdzać odnalezione fragmenty aramejskiej wersji Księgi Hioba w Qumran. Zawiera on niemal literalne tłumaczenie tekstu hebrajskiego, niekiedy odwzorowujące *vorlage* różną od tekstu masoreckiego (prawdopodobnie brakowało ostatnich wersów 42,12-17). Obecnie drukowane wersje Targumu do Księgi Hioba różnią się jednak znacznie od tekstu z Qumran.

Targumy do Pism dzielone są na dwie grupy. Do pierwszej zalicza się Pięć Zwojów (*Megillot*): Księgę Lamentacji, Pieśń nad Pieśniami, Księgę Rut, Księgę Koheleta i Księgę Estery. W tradycji jemeńskiej księgi *Megillot* były odczytywane w kolejnych pięciu okresach świątecznych w roku liturgicznym: Pieśń nad

Targumy do Pism dzielone są na dwie grupy. Do pierwszej zalicza się Pięć Zwojów (*Megillot*): Księgę Lamentacji, Pieśń nad Pieśniami, Księgę Rut, Księgę Koheleta i Księgę Estery

Pieśniami w Święto Paschy (*Pesah*), Księga Rut w Święto Tygodni (*Sabūot*), Księga Koheleta w Święto Namiotów (*Sukkot*), Księga Estery w Święto Oczyszczenia (*Purim*) i Lamentacje – dziewiątego dnia miesiąca Ab. Co ciekawe, Pieśń nad Pieśniami, księgi Rut i Koheleta były odczytywane z targumem. Czas, w którym

⁶⁷ b. Meg. 3a; por. „Translation as Innovation in b. Meg. 3a”, w: *New Developments in Midrash Research*, red. L. TEUGELS, R. ULMER, Piscataway 2004, s. 25–49.

⁶⁸ PH.S. ALEXANDER, *Targum, Targumim*, dz. cyt., s. 320–331.

⁶⁹ b. Szab. 115a: „An objection is raised: If they are written in Targum or in any [other] language, they may be saved from the fire: this refutes R. Huna? – R. Huna answers you: This Tanna holds, They may be read. Come and hear: If they are written in Egyptian, Median, a trans[-Euphratean] Aramaic, Elamitic, or Greek, though they may not be read, they may be saved from a fire: this refutes R. Huna? – R. Huna can answer you: It is [a controversy of] Tannaim. For it was taught: If they are written in Targum or in any language, they may be saved from a fire. R. Jose said: They may not be saved from a fire. Said R. Jose: It once happened that my father Halafta visited R. Gamaliel Berabbi at Tiberias and found him sitting at the table of Johanan b. Nizuf with the Targum of the Book of Job in his hand which he was reading. Said he to him, 'I remember that R. Gamaliel, your grandfather, was standing on a high eminence on the Temple Mount, when the Book of Job in a Targumic version was brought before him, whereupon he said to the builder, 'Bury it under the bricks'; I. Epstein (tł.), *Soncino Babylonian Talmud*, dz. cyt.; oraz por. j. Szab. 16,15c.

powiązano poszczególne księgi z kolejnymi świętami i w ten sposób włączono je do liturgii, nie jest do końca znany. Wiadomo jednak, że Księga Estery była czytana i tłumaczona w święto Purim od okresu tanaickiego⁷⁰. Włączenie pozostałych ksiąg do liturgii dokonało się najprawdopodobniej znacznie później; nie można wykluczyć, że miało to wpływ na ich redakcję. Widać to choćby w przypadku Targumu do Pieśni nad Pieśniami, gdzie wyjście z Egiptu jest jednym z dominujących wątków.

Targumy do Megillot zachowane są w manuskryptach tradycji jemeńskiej i zachodniej. W przypadku Targumu do Lamentacji i Targumu do Pieśni nad Pieśniami manuskrypty jemeńskie przedstawiają inną recenzję tekstu od zachodniej, natomiast różnice te nie są tak ewidentne dla Targumu do Księgi Rut i Targumu do Księgi Koheleta. Natomiast Targum do Księgi Estery przedstawia bardzo zawiłą i niejasną tradycję tekstu. Istnieją jego dwie wersje (Targum *riszon* i *szeni* [pierwszy i drugi]) o charakterze midraszowym.

Badacze nie wykluczają możliwości, że niegdyś istniały różne od zachodnich recenzje jemeńskie targumu do każdej z ksiąg wchodzących w skład Megillot, w trzech z nich (Rt, Koh, Est) doszło w późniejszym okresie do uzupełnienia i uzgodnienia w różnym stopniu z recenzją zachodnią.

Na drugą grupę składają się targumy do ksiąg Psalmów, Hioba, Przysłów oraz Kronik. Nie były one jednak czytane publicznie w synagodze.

Targumy do Megillot zachowane są w manuskryptach tradycji jemeńskiej i zachodniej

Autoryzacja targumów do Pism

Targumy do Pism bezpośrednio nic nie mówią o swym powstaniu. Dodatkowo przeszły także długi okres przekazu, w którym były przepracowywane i uzupełniane do tego stopnia, że niemożliwe jest odczytanie ich pierwotnej wersji. Pytanie, w jaki sposób ustna tradycja przeszła w tekst i ustabilizowała się, musi obecnie pozostać bez odpowiedzi. Nie należy jednak patrzeć na targumy jak na kolekcję rozproszonych tradycji. Raczej są to starannie przepracowane teksty, które przejawiają kreatywność wypływającą z kontekstu tradycji rabinicznej. Na uwagę zasługuje to, że zawierają one świadectwo tego, jak poszczególne księgi (a nie wersety, jak to jest w przypadku zbiorów midrasz) Biblii hebrajskiej były czytane w żydowskiej – rabinicznej starożytności.

⁷⁰ Por. b. Meg. 3:20–21 – słowo *megilla*, oznaczające „zwój”, było pierwotnie odnoszone do Księgi Estery.

Talmud babiloński⁷¹ wspomina o dezaprobatie ze strony Boga na wiadomość o zamiarze ujawnienia targumu do Pism przez Jonathana ben Uzziela. Ta tradycja, zdaniem Timothy M. Edwardsa⁷², wyraża w rzeczywistości próbę oceniania targumów nieautoryzowanych w diasporze babilońskiej. Jest to zarazem świadectwo potwierdzające istnienie w owym czasie też „zakazanych” targumów. Mimo to powstały parafrazy aramejskie niemal do wszystkich ksiąg wchodzących w skład Pism, poza księgami Daniela oraz Ezdrasza i Nehemiasza. Wątpliwości co do statusu tej grupy targumów utrzymywały się do przełomu X i XI w. n.e., kiedy to rabbi Hai Gaon w odpowiedzi na kwestie Targumu do Księgi Estery określił targumy do hagiografii jako tłumaczenia „ludowe”, ponieważ Bóg zakazał Jonathanowi ben Uzziel tłumaczenia Pism⁷³.

Wcześniejsze hipotezy próbujące wyjaśnić genezę targumów wskazywały na środowisko liturgiczne i odpowiedź na oczekiwania ludzi niewykształconych, którzy nie rozumieli hebrajskiego

Wcześniejsze hipotezy próbujące wyjaśnić genezę targumów wskazywały na środowisko liturgiczne i odpowiedź na oczekiwania ludzi niewykształconych, którzy nie rozumieli hebrajskiego. Jednak obecnie dominuje pogląd, że hebrajski w I w. n.e. był wciąż żywym językiem⁷⁴. Dodatkowo uwzględnienie faktu istnie-

nia targumów do ksiąg, które nie były odczytywane publicznie w synagodze, otwiera pytanie o pierwotną funkcję i cel wszystkich targumów⁷⁵. Być może trzeba wziąć pod uwagę ich funkcję edukacyjną⁷⁶. Badacze zauważają zarazem, że lektura targumów zakłada znajomość hebrajskiego przez czytelników. Jest

⁷¹ b. Meg. 3a: „R. Jeremiah – or some say R. Hiyya b. Abba – also said: The Targum of the Pentateuch was composed by Onkelos the proselyte under the guidance of R. Eleazar and R. Joshua. The Targum of the Prophets was composed by Jonathan ben Uzziel under the guidance of Haggai, Zechariah and Malachi, and the land of Israel [thereupon] quaked over an area of four hundred parasangs by four hundred parasangs, and a Bath Kol came forth and exclaimed, Who is this that has revealed My secrets to mankind? Jonathan b. Uzziel thereupon arose and said, It is I who have revealed Thy secrets to mankind. It is fully known to Thee that I have not done this for my own honour or for the honour of my father's house, but for Thy honour I have done it, that dissension may not increase in Israel. He further sought to reveal [by] a targum [the inner meaning] of the Hagiographa, but a Bath Kol went forth and said, Enough! What was the reason? – Because the date of the Messiah is foretold in it”; za: I. Epstein (tł.); *Soncino Babylonian Talmud*, dz. cyt.

⁷² T.M. EDWARDS, *Targumim*, dz. cyt., s. 784–785.

⁷³ Tamże, s. 784.

⁷⁴ Por. A. SÁENZ-BADILLOS, *A History of the Hebrew Language*, tł. J. Elwolde, Cambridge 1993.

⁷⁵ T.M. EDWARDS, *Targumim*, dz. cyt., s. 785. Por. m. Sabb. 16;1; b. Sabb. 115a; 116b.

⁷⁶ Zarówno w szkołach (*bet haseper*) i domach studiów (*bet hamidras*) – por. S. FRAADE, *Rabbinic Views on the Practice of Targum and Multilingualism in Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries*, w: *The Galilee in Late Antiquity*, red. L.I. LEVINE, Jewish Theological Seminary of America, New York 1992, s. 243–286.

zatem możliwe, że nie powstały one w środowisku, które potrzebowało tłumaczenia na bardziej zrozumiały język, miejscem ich powstania nie musiała też być synagoga. Na tej podstawie Edwards⁷⁷ zauważa, że targumy chciały przywrócić czytelnika tekstowi hebrajskiemu, a nie tekst hebrajski czytelnikowi. Sprawia to, że targumy są wyjątkiem pośród wczesnych tłumaczeń Biblii, które usiłowały przedstawić tekst hebrajski środowisku nieznającemu tego języka⁷⁸.

Niewątpliwie targumy do Pism wpisują się w obszar tradycji rabinicznej⁷⁹ i niejako rabinizują Biblię. Symbolicznym przykładem jest parafraza wersetu z „pocałunki ust twoich” (Pnp 1,2), który targumista interpretuje jako „Torę, sześć porządków Miszny i Talmudu”. Można zatem przypisać targumom wyjątkową pośredniczącą funkcję między Torą spisaną a Torą ustną związaną z tradycją rabiniczną. Chociaż są one bezpośrednio związane ze spisaną Biblią, to jednak prowadzą czytelnika (słuchacza) do rabinicznego rozumienia tych tekstów. Innymi słowy, łączą tekst z tradycją i zapewniają, że tekst prowadzi do tradycji, a nie poza nią⁸⁰.

Pomimo problematycznych początków, związanych głównie z kwestionowanym statusem w babilońskiej diasporze, targumy do Pism uzyskały autoryzację w judaizmie rabinicznym. Już na początku XII w. (w 1102 r.) rabbi Nathan ben Jehil⁸¹ z Rzymu cytuje je w wolny sposób w opracowanym przez siebie słowniku do Talmudu *Aruch*. Cztery wieki później wszystkie znane zostały włączone do wydania tzw. Biblii Rabinicznej (w XVI w.) – niejako uznano je za część objawienia ustnej Tory. Współcześnie we wspólnocie Żydów jemeńskich w Izraelu targumy do Pięciu Megillot są wciąż recytowane w synagogach w kolejne powiązane z nimi święta.

Niewątpliwie targumy do Pism wpisują się w obszar tradycji rabinicznej i niejako rabinizują Biblię

Pomimo problematycznych początków, związanych głównie z kwestionowanym statusem w babilońskiej diasporze, targumy do Pism uzyskały autoryzację w judaizmie rabinicznym

⁷⁷ T.M. EDWARDS, *Targumim*, dz. cyt., s. 785.

⁷⁸ Jest to bardzo istotna uwaga, zwłaszcza w kontekście targumów, które nie mają funkcji liturgicznej – jakby to sugerowało ich *Sitz im Leben*. Podobnie jak w przypadku targumów, mógł tak też wyglądać wczesny etap formowania tłumaczenia LXX.

⁷⁹ Pewne wątpliwości w tym względzie może jedynie budzić Targum do Księgi Przysłów.

⁸⁰ T.M. EDWARDS, *Targumim*, dz. cyt., s. 785 (por. *Sipre Debarim* 161).

⁸¹ Por. *Nathan b. Yehiel, Arukh ha-Shalem*, red. A. KOHUT, vol. 6, New York 1945.

2.2. FUNKCJA TARGUMÓW

Wczesny Kościół dzielił z Synagogą tradycję centralnego miejsca wyjaśniania Pisma w publicznej liturgii⁸². Tradycja ta sięgała czasów powygnaniowych, o czym świadczy już wspomniany werset z Księgi Nehemiasza (8,8)⁸³. Księga Prawa Bożego (Tora) była odczytywana w sposób „jasny” (בְּפֶה־שֵׁשׁ), a po lekturze następowało jej wyjaśnianie. Chodziło zatem nie tyle o tłumaczenie, ile bardziej o interpretację, która z czasem została przepracowana w tłumaczenie aramejskie⁸⁴. W debacie szukającej przyczyn wprowadzenia języka aramejskiego do komentowania Pisma dominuje hipoteza zaniku mówionego języka hebrajskiego, co wymusiło tłumaczenie kanonicznych tekstów na powszechnie używany język. Inni badacze, m.in. James Barr⁸⁵, uważają jednak, że pewne formy hebrajskiego mówionego były w użyciu wtedy, gdy powstawała tradycja targumiczna. Według Chaima Rabina⁸⁶ literatura rabiniczna nie kierowała lektury aramejskiej do osób nieznających hebrajskiego, jak to było w przypadku użycia greki. W synagodze wyjaśnienia miały być krótkie, jasne i kompletne, blisko związane z poszczególnymi wersetami, gdyż forma dialogu ucznia z nauczycielem w liturgii byłaby niedopuszczalna. Parafraza w języku hebrajskim też nie mogła być dopuszczona, gdyż niezbyt wykształceni ludzie mogliby ją odebrać jako część świętego tekstu. Zatem różnica pomiędzy mieszanym językiem (z łatwością rozumianym, przypominającym trochę mówiony hebrajski misznaicki i mówiony aramejski) a czystym hebrajskim biblijnym, jak również szybkość wypowiedzi miałyby zapewnić takie rozróżnienie. Pomocne było w tym rozdzielenie funkcji czytającego Pismo i tego, kto je wyjaśniał. *Meturgeman* nie mógł odczytywać wyjaśnień z zapisanego zwoju czy księgi, aby nikt nie uznał ich omyłkowo za tekst kanoniczny⁸⁷.

⁸² Por. 1 Tm 4,13: ^{BT} *Do czasu, aż przyjdę, przykładaj się do czytania, zachęcania, nauczania.* Por. PH.S. ALEXANDER, *The Targumim and the rabbinic rules for the delivery of the Targum*, dz. cyt., s. 14–28.

⁸³ Por. Nh 8,8: ^{BT} *Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie.*

⁸⁴ Por. PH.S. ALEXANDER, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, w: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, red. M.J. MULDER, vol. 1, Philadelphia 1988, s. 225–228.

⁸⁵ J. BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, reprint: Winona Lake 1987, s. 38–43.

⁸⁶ CH. RABIN, *Hebrew and Aramaic in the First Century*, w: *The Jewish People in the First Century*, red. S. SAFRAI, M. STERN, vol. 2, Philadelphia 1976, s. 1030.

⁸⁷ E. LEVINE, *The Biography of the Aramaic Bible*, „Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft” 1982/94, s. 374.

Zawarte w targumie zapożyczone słowa hebrajskie i midraszowe rozwinięcia tekstu zakładają, że odbiorca zna tekst hebrajski. Świadczy o tym również utrzymanie się w pewnym zakresie mówionego hebrajskiego w okresie powygnaniowym. Dlatego też zasadnicza funkcja targumu polegała nie tylko na tym, że był on tłumaczeniem tekstu hebrajskiego, ale też na tym, że jednocześnie stanowił komentarz do tego tekstu dla tych, którzy rozumieją przynajmniej słowa hebrajskie⁸⁸. Bezspornym faktem jest, że targum rzeczywiście wychodzi poza zwykłe tłumaczenie⁸⁹ i pod tym względem ma coś wspólnego z Nowym Testamentem. Autorzy Nowego Testamentu byli – podobnie jak targumiści – zainteresowani wyjaśnianiem Pisma, a nie jego literalnym tłumaczeniem.

Synagoga i tradycja targumiczna ugruntowały pozycję Pisma we wspólnocie powygnaniowej. Dlatego też w I w. n.e. przeciętny Żyd był prawdopodobnie bardziej zaznajomiony z nauczaniem rabinicznym i targumiczną parafrazą niż z innymi „sekiarskimi” pismami. Poprzez synagogę targumy stały się częścią żydowskiego życia liturgicznego, jak wyraża to fragment z *Dziejów Apostolskich*: ^{BT} „Z dawien dawna bowiem w każdym mieście są ludzie, którzy co szabat czytają Mojżesza i wykładają go w synagogach” (Dz 15,21). Jest zatem całkiem prawdopodobne, że targumy – obok Biblii (Starego Testamentu) – były większą inspiracją dla autorów Nowego Testamentu aniżeli inna literatura⁹⁰. W Nowym Testamencie znajduje się wiele relacji nawiązujących do liturgii synagoidalnej. W Ewangelii widzimy Jezusa

Meturgeman nie mógł odczytywać wyjaśnień z zapisanego zwoju czy księgi, aby nikt nie uznał ich omyłkowo za tekst kanoniczny

Zawarte w targumie zapożyczone słowa hebrajskie i midraszowe rozwinięcia tekstu zakładają, że odbiorca zna tekst hebrajski

Synagoga i tradycja targumiczna ugruntowały pozycję Pisma we wspólnocie powygnaniowej

⁸⁸ Podobne stanowisko reprezentuje E.G. CLARKE, *Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and the New Testament*, „Studies in Religion” 1974–1975/4, s. 369; M.G. STEINHAUSER, *The Targums and the New Testament*, „Toronto Journal of Theology” 1986, 2/264.

⁸⁹ Targumy, podobnie jak LXX, podążały za tekstem hebrajskim werselem za werselem, jednak inkorporowały w tekst tłumaczenia wiele wyjaśnień i interpretacji. W ten sposób tekst i jego interpretacja zostały ze sobą wymieszane, co w konsekwencji poszerzyło i pogłębiło jego treść – por. J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, London 1969, s. 8.

⁹⁰ Jest możliwe, że syryjska Peszitta była „targumem” używanym przez Żydów, który przejął później Kościół chrześcijański; por. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, s. 266, 272–273.

odczytującego tekst Izajasza (Łk 4,16-30)⁹¹; Dzieje Apostolskie mówią o wizycie Pawła i Barnaby w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej w szabat (Dz 13,14). W drugim przykładzie interesujące jest to, że po odczytaniu tekstów z Prawa i Proroków to Paweł i Barnaba, a nie urzędujący *meturgeman*, są zaproszeni do wypowiedzenia komentarza i pouczenia.

2.3. TARGUM A TEKST BIBLIJNY

Powstało wiele opracowań próbujących określić i opisać związek między targumami a Biblią hebrajską⁹². Nie tylko różnorodność zachowanej do naszych czasów literatury targumicznej, ale także wielowymiarowość związku tych tekstów z Biblią i środowiskiem, w którym powstały, uniemożliwia sformułowanie

Targum jest zarówno religijną instytucją,
jak i dokumentem literackim

krótkiej i jednoznacznej teorii. Bez wątpienia jest to związane z faktem, że targum jest zarówno religijną instytucją, jak i dokumentem literackim. Na szczególną uwagę zasługuje stu-

dium Alexandra Sperbera⁹³, w którym autor przedstawia obszerną i szczegółową analizę literacką i filologiczną tego zagadnienia; wymaga ona jednak bardziej syntetycznych opracowań. Jedną z takich prób jest artykuł Luisa Díez Merino⁹⁴

⁹¹ Najprawdopodobniej czytanie z Tory poprzedziło lekturę Jezusa, która pod względem formalnym odpowiadała wymaganiom określonym przez Misznę. Mówią one, że kto czyta Prawo, nie powinien odczytywać mniej niż trzy wersety za jednym razem, a tłumacz nie więcej niż jeden. Natomiast w przypadku Proroków nie więcej niż trzy. Gdyby jednak stanowiły oddzielne paragrafy, powinny być odczytywane jeden po drugim. Można opuścić wersety z Proroków, natomiast z Prawa już nie – por. *m. Meg.* 4:4.

⁹² Między innymi PH.S. ALEXANDER, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, dz. cyt., s. 217–253; W. SMELIK, *Translation and Commentary in One: The Interplay of Pluses and Substitutions in the Targum of the Prophets*, „Journal for the Study of Judaism” 1998, vol. 29/3, s. 245–260. Warto wspomnieć, że prawie każde tłumaczenie i wydanie targumu poprzedzone jest tekstem poświęconym związkom targumu i tekstu biblijnego.

⁹³ A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, vol. IV B: *The Targum and the Hebrew Bible*, Leiden 1973; por. dyskusja w: R.P. GORDON, *Hebrew Bible and Ancient Versions: Selected Essays of Robert P. Gordon* (SOTS), Burlington 2006, s. 295–302 (rozdz. 23 „Alexander Sperber and the Study of the targums”, artykuł opublikowany wcześniej w: *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context*, red. D.R.G. BEATTIE, M.J. McNAMARA, Sheffield 1994, s. 92–102.

⁹⁴ L. DIEZ MERINO, *Ideologias del Targum*, w: *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C.: atti dell'VIII congresso internazionale dell'ASIG, San Miniato 5-6-7 novembre 1990* (Testi e Studi 8), red. P. SACCHI, Bologna 1993, s. 59–105. Treść wygłoszonego referatu autor przywołuje w późniejszym artykule: L. DIEZ MERINO, *Translation of Proper Names: A Targumic Method of Hermeneutics in Targum Esther*, w: *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translations and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke*, red. P.V.M. FLESHER, Leiden 2002, s. 203–223.

koncentrujący się na szeroko pojętej koncepcji ideologii targumu; inną opracowanie Martina McNamary⁹⁵ czy zbiór esejów Roberta Haywarda⁹⁶.

Poza kulturowymi i teologicznymi uwarunkowaniami środowiska na specyfikę interpretacji targumicznej składają się techniki translatorskie oraz metody hermeneutyczne przekazu tekstu. Targum aktualizuje tekst biblijny, przywracając mu znaczenie w Synagodze i szkole rabinicznej. Dzięki temu religijna wspólnota odnawia związek zarówno z bohaterami, jak i wydarzeniami starożytnej historii Izraela. Dostosowywanie tekstu biblijnego do nowej sytuacji związane jest z reinterpretacją tych samych faktów w zmieniającym się kontekście historycznym. Proces ten pociąga za sobą oczekiwanie i zapowiedź nieuchronnego końca oraz wypełnienia czasu. Dlatego też targum jako tekst wypowiedziany i przekazany w *Uhr-Zeit* odnosi się także do *End-Zeit*.

By przekazać treść religijną w środowisku sakralnym (w Synagodze, szkole rabinicznej), targum ukazuje odbiorcy treść Pisma w interpretacji teologicznej. W tym celu wykorzystuje różne techniki translatorskie wspomagające egzegezę teologiczną. Niejednokrotnie są one odległe od analizy filologicznej czy egzegezy we współczesnym rozumieniu. Mimo to, patrząc na ten fenomen od strony powstałego tekstu, nie można zarzucić targumiście arbitralności w stosunku do innych źródeł rabinicznych. Meturgesman nie jest autorem odizolowanym od wspólnoty religijnej, od jej środowiska kulturowego i liturgicznego. Natomiast jego anonimowość jest argumentem przemawiającym za wiernością przekazu interpretacji tkwiącej w okrzepłej tradycji, a nie nowatorską aktywnością charyzmatycznego autora. Anonimowość dzieła jest też poniekąd gwarancją jego autentyczności i potwierdza jego związek z szerszym środowiskiem literackim, kulturowym i historycznym – ludu

Poza kulturowymi i teologicznymi uwarunkowaniami środowiska na specyfikę interpretacji targumicznej składają się techniki translatorskie oraz metody hermeneutyczne przekazu tekstu

By przekazać treść religijną w środowisku sakralnym (w Synagodze, szkole rabinicznej), targum ukazuje odbiorcy treść Pisma w interpretacji teologicznej

⁹⁵ M. McNAMARA, *Interpretation in the Targums*, w: *A History of Biblical Interpretation*, red. A.J. HAUSER, D.F. WATSON, vol. 1: *The Ancient Period*, Cambridge 2003, s. 167–197; artykuł ten był ponownie opublikowany pod tym samym tytułem w: M. McNAMARA, *Targum and New Testament: Collected Essays* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 279), Tübingen 2011, s. 211–233.

⁹⁶ R. HAYWARD, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Leiden 2009. Jest to zbiór siedemnastu esejów, w większości już opublikowanych wcześniej. Autor próbuje ukazać strategię tłumaczenia targumicznego w wykładni Pisma ówczesnemu odbiorcy; odwołuje się głównie do tekstu targumu Pseudo-Jonatana.

przekazującego swoją tradycję i idee przez anonimowego reprezentanta. Dlatego też targum nie jest instytucją wyalienowaną, stojącą poza życiem wspólnoty żydowskiej, ale uczestniczy w jej tradycji, uwarunkowaniach i zasadach. Wprawdzie głównym zadaniem targumu jest tłumaczenie tekstu hebrajskiego, to jednak fakt, że funkcjonuje on wewnątrz wspólnoty religijnej, sprawia, iż obok kwestii językowych podąża on za jej zasadami teologicznymi, prawnymi, moralnymi oraz liturgicznymi. Wyciskają one swoje piętno na ostatecznej postaci tekstu tłumaczenia aramejskiego, nadając mu charakter parafrazy tekstu hebrajskiego.

Metody zastosowane do aktualizacji tekstu biblijnego są różnorodne. Niektóre pojawiają się w miarę regularnie (np. wpisywanie nowych nazw, tłumaczenie imion i toponimów), a inne, mające na

Metody zastosowane do aktualizacji tekstu biblijnego są różnorodne

celu wyjaśnienie szczególnie niejasnych i problematycznych kwestii tekstu hebrajskiego, sporadycznie. Uwagę badaczy przyciąga złożo-

ność hermeneutyki rabinicznej zastosowanej w targumach. Sprawia ona, że targum jest nie tyle tłumaczeniem i komentarzem, ile bardziej syntetyczną interpretacją przesłania nakładanego na tekst hebrajski, wyrażający zgodnie z przekonaniem tradycji rabinicznej nieograniczone bogactwo „siedemdziesięciu obliczy (znaczeń) Tory”⁹⁷.

3. TARGUM DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

3.1. SPECYFIKA TARGUMU DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Gatunek literacki

Rodzaj literacki Tg. Pnp poniekąd określa już jego tytuł: *targum*. Nazywając to dzieło w ten sposób, średniowieczni komentatorzy włączyli je do większej grupy autorytatywnych religijnych tekstów.

Rodzaj literacki Tg. Pnp poniekąd określa już jego tytuł: *targum*

Chcąc określić bliżej gatunek tego utworu, należy najpierw zapytać, czy jest to zwykłe tłumaczenie. Z definicji terminu wiadomo, że tłumaczenie naśladuje oryginał, wyraża jego ogólny sens, nie jest selektywne, zachowuje porządek i układ oraz jest kompletne (nie wymaga odwoływania się do oryginału). Chociaż Tg. Pnp ma wiele tych cech, to jednak przekłada oryginalną poezję hebrajską na prozę. Zdarza się to też w innych targumach, aczkolwiek niekiedy targumiści próbują tłumaczyć poezję biblijną, wykorzystując obszerny depozyt religijnej poezji aramejskiej. Odejście od poetyckiej formy w przypadku Tg. Pnp można wyjaśnić parafrastycznym stylem tłumaczenia, który uniemożliwia użycie form poetyckich⁹⁸. Zarazem to właśnie ta parafrastyczna natura Tg. Pnp utrudnia i komplikuje jego klasyfikację.

Zarazem to właśnie ta parafrastyczna natura Tg. Pnp utrudnia i komplikuje jego klasyfikację

Tego typu rozbudowane „tłumaczenia” tekstów biblijnych miały przybliżyć odbiorcy znaczenie tekstu oryginalnego⁹⁹. Ich celem nie było jedynie tłumaczenie tekstu, ale przede wszystkim przekazanie akceptowanego w danym środowisku znaczenia i interpretacji tekstów Biblii. Dlatego też niekiedy niemal narzucają one znaczenie i przywołują zewnętrzne idee, wartości oraz ich

⁹⁸ J.W. WESSELIUS, *Biblical Poetry through Targumic Eyes: Onkelos' Treatment of Genesis 49:8–12, w: Give Ear to my Words: Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible*, red. J. Dyk, Amsterdam 1996, s. 131–145; J.W. WESSELIUS, *Completeness and Closure in Targumic Literature: The Emulation of Biblical Hebrew Poetry in Targum Jonathan to the Former Prophets*, „Journal of the Aramaic Bible” 2001/3, s. 237–247.

⁹⁹ POR. J. RIBERA, *The Targum: From Translation to Interpretation*, w: *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (JSOT Sup 166), red. D.R.G. Beattie, M.J. McNamara, Sheffield 1994, s. 218.

rozumienie¹⁰⁰. Tekst Pnp judaizm rabiniczny postrzegał jako problematyczny, dlatego też wymagał on więcej interpretacji niż inne kanoniczne teksty Biblii. Od czasów Akiby narzucono mu formalnie interpretację alegoryczną, bo sam tekst nie mógłby się obronić: nie wspomina Boga ani innych ważnych tematów żydowskiej teologii (Tory, przymierza itp.). Te tematy musiały zostać w sposób obrazowy niejako na siłę weń wpisane.

Treść i struktura

Na początku Tg. Pnp znajduje się Midrasz dziesięciu pieśni (1,1). Rozpoczyna się on od psalmu (Ps 92), który wg tradycji żydowskiej wyśpiewał Adam, żałując swego grzechu, zanim szabat ocalił go przed ostateczną karą. Kończy się natomiast pieśnią proroka Izajasza (Iz 30,29), którą zaśpiewa lud powracający z wygnania na początku czasów mesjańskich. Ta ostatnia pieśń uzasadnia związek Tg. Pnp ze świętem Paschy i zarazem wyjaśnia, dlaczego Pnp jest czytana w liturgii w tym okresie. Midrasz dziesięciu pieśni jako całość wyjaśnia nazwę księgi, a także wyznacza etapy historii, w jakie targumista wpisuje księgę Pnp. Rozpoczyna się ona od wyjścia z Egiptu: „Gdy wyszedł lud domu Izraela z Egiptu” (Tg. Pnp 1,4) i kończy się na okresie mesjańskim: „W owym czasie król Mesjasz objawi się” (Tg. Pnp 8,1).

Targum, zgodnie z tradycją rabiniczną sięgającą co najmniej czasów Akiby, nadaje księdze Pnp spójną interpretację. Traktuje

Pnp jako alegoryczne opowiadanie o historii relacji między Bogiem a Izraelem od wyjścia z Egiptu po czasy mesjańskie: Bóg jest oblubieńcem, a Izrael oblubienicą

Targum, zgodnie z tradycją rabiniczną sięgającą co najmniej czasów Akiby, nadaje księdze Pnp spójną interpretację. Traktuje Pnp jako alegoryczne opowiadanie o historii relacji między Bogiem a Izraelem od wyjścia z Egiptu po czasy mesjańskie: Bóg jest oblubieńcem, a Izrael oblubienicą. Bez wątplenia targumista ułożył swoje dzieło zgodnie ze strukturą targumizowanego tekstu, wpisując w nią dodatkowe po-

ziomy treści, ale granice jego parafrazy są wymuszone przez samą biblijną księgę¹⁰¹. Wynikiem takiego podejścia jest jednorodna lektura całego tekstu Pnp,

¹⁰⁰ Por. É. LEVINE, *The Aramaic version of the Bible: contents and context*, Berlin 1988, s. 7.

¹⁰¹ Zauważyła to E.M. MENN, *Targum of the Song of Songs and the Dynamics of Historical Allegory*, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (JPS Sup 33), red. C.A. EVANS, Sheffield 2000, s. 423–445. S. 424: „[...] traditions [are] correlated, modified, and ordered so that Israel’s historical narrative emerges as the overarching structure for understanding the entire book of the Song of Songs from beginning to end”.

wyrażona m.in. tematyczną jednością tekstu targumu – tak zunifikowana struktura wskazuje na jednego autora. Chociaż wschodnie i zachodnie recenzje tekstu się różnią, to różnice nie są na tyle znaczące, by podważyć jedność targumu. Należy tu zauważyć, że midrasze rabiniczne wykazują większą tendencję do rozdzielania tekstu biblijnego, koncentrują się bądź na słowie, bądź na frazie i interpretują je często w oderwaniu od najbliższego kontekstu.

Dość długo w opracowaniach nie podejmowano prób przedstawienia schematu tekstu Tg. Pnp. Akcentowane były bardziej charakterystyczne wersety i wskazywano, że pierwsza połowa targumu jest symbolicznym obrazem historii Izraela przed niewolą, a druga zawiera prorocką wizję przyszłego wybawienia narodu¹⁰². Zauważano, że opisana historia relacji między Bogiem a Izraelem od wyjścia z Egiptu po czasy mesjańskie jest ukształtowana według rytmu, który jest echem schematu rozłąki i spotkania zakochanej pary wpisanego w tekst biblijny. Interpretowano go też jako łańcuch powtarzających się upadków (grzechów), nawróceń i odbudowy¹⁰³. Wychodząc od takiej interpretacji, kolejni badacze, m.in.: Richard T. Loring, Raphael Loewe, Leon J. Liebreich, Larry G. Schneckloth i Philip S. Alexander, zaproponowali jednak różniące się schematy tekstu Tg. Pnp¹⁰⁴.

3.2. GENEZA TARGUMU DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Pochodzenie

Autor bez wątpienia wywodzi się ze środowiska tradycji rabinicznej, do której ciągle nawiązuje i którą darzy wielkim uznaniem. Stwierdza na przykład, że świat jest utrzymywany przez

Autor bez wątpienia wywodzi się ze środowiska tradycji rabinicznej, do której ciągle nawiązuje i którą darzy wielkim uznaniem

¹⁰² Por. CH.D. GINSBURG, *The Song of Songs, Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*, London 1857; reprint: KTAV, New York 1970.

¹⁰³ „[...] the repetition of a number of cycles of sin, repentance, and restoration”; por. E.M. MENN, *Targum of the Song of Songs and the Dynamics of Historical Allegory*, dz. cyt., s. 429.

¹⁰⁴ Por. R.T. LORING, *The Christian historical exegesis of the Song of Songs and its possible Jewish antecedents*, rozprawa doktorska, General Theological Seminary 1967, cz. 2, s. 41n; L.G. SCHNECKLOTH, *The Targum of the Song of Songs: A Study in Rabbinic Biblical Interpretation*, rozprawa doktorska, University of Wisconsin 1977, s. 284–292; L.J. LIEBREICH, *The Benedictory Formula in the Targum to the Song of Songs*, „Hebrew Union College Annual” 1943–1944, vol. 18, s. 182; R. LOEWE, *Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs*, Cambridge 1966, s. 169–173.

zasługi przełożonego jesziwy (רִישׁ מְחִיבֵתִיךְ; por. 7,3). Podobnie zasługi sprawiedliwych (צְדִיקִיא) – temat przewodni targumu – zapewniają nie tylko Bożą opiekę i przetrwanie w latach wygnania (1,8), ale także zaowocują przyjściem Mesjasza (7,13-14). Sprawiedliwi są przedstawiani jako „studium słów ksiąg (mędrców) i słów Tory” (בְּפִתְנֵי סִפְרֵי אֲוִרִיתָא; por. 7,14), którzy jak synowie Izraela wyruszają przed porankiem i idą do synagogi i domu studium (לְבִי מְדַרְשָׁא וְלְבִי כְנִשְׁתָּא; por. 7,13).

Jak już zauważono, obecnie nie jest możliwe określenie pochodzenia Tg. Pnp tylko na podstawie języka. Napisany późnym literackim dialektem aramejskiego żydowskiego, mógł powstać zarówno na terenie Palestyny, jak i Babilonii. Trwająca w tej kwestii dyskusja koncentruje się na dwóch argumentach:

Obecnie nie jest możliwe określenie pochodzenia Tg. Pnp tylko na podstawie języka

1) Nawiązanie w wersecie 8,14 do nieczystej ziemi (אֶרֶעָ הָרָא מְסֻבְתָּא), z której ma odejść Szekina, było zinterpretowane przez Melameda jako odniesienie do Babilonii. Jego zdaniem *Eretz Israel*, ziemia święta, nie mogłaby być określona w taki pejoratywny sposób¹⁰⁵. Jednak zupełnie inaczej patrzą na ten fragment Loewe i Alexander. Stwierdzają oni, że ziemia, która nie była uważana wcześniej za świętą (a więc nie ziemia Izraela), nie może być nazwana nieczystą. Wówczas nieczystość dotyczy samej ziemi Izraela i może być wiązana z okresem dominacji w niej ludności pogańskiej i nieżydowskiej. Mogłoby tu chodzić głównie o obecność chrześcijan, którzy od czasów Konstantyna nieomal przejęli ziemi Żydów, zasiedlając je i budując wiele kościołów¹⁰⁶. Potwierdza to także samo odniesienie do Szekiny, która mogłaby przebywać tylko w ziemi Izraela i Świątyni i stąd też by odchodziła. Wprawdzie tradycja sięgająca czasów Ezechiela mówiąca o odejściu Szekiny z Izraelem na wygnanie mogła być wiązana z jej obecnością w Babilonii, to akcent położony na jej odejście przywołuje bardziej wspomnienie Judei i Świątyni Jerozolimskiej. W takim wypadku Tg. Pnp można by datować nawet na okres islamski, gdyż chrześcijanie pozostawali w Palestynie jeszcze długo po podboju islamskim. Przypuszcza się, że byli najliczniejszą grupą religijną co najmniej do XIII w. Należy tu zwrócić uwagę, że Żydzi lepiej odbierali skrajny monoteizm islamski i jego zakaz czczenia

¹⁰⁵ R.H. MELAMED, *The Targum to Canticles According Six Yemen Mss.*, „The Jewish Quarterly Review” 1921–1922, 12, s. 215.

¹⁰⁶ R. LOEWE, *Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs*, dz. cyt., s. 163; Ph.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles. Translation, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 17A), Collegeville Minnesota 2003, s. 58.

obrazów niż dość kontrowersyjną trynitarną doktrynę wiary chrześcijan i rozwinięty kult obrazów; właśnie w tym widzieli główną przyczynę nieczystości ich ziemi. Nadzieja mesjańska wyrażana przez targumistę miałaby zatem wypełnić się w ostatecznym przyjsciu Mesjasza, który wybawiłby ziemię Izraela spod panowania chrześcijan (8,3).

2) Pochwały szkoły rabinicznej w wersetach 7,3.5 i 8,13 są, zdaniem Alexandra, jednym z bardziej znaczących motywów targumu¹⁰⁷. Choć organizacja szkół rabinicznych w późnej starożytności i we wczesnych wiekach średnich nie została zbyt dobrze poznana, to uważa on, że opis zawarty w targumie bardziej odpowiada środowisku palestyńskiemu niż babilońskiemu. Podobnie Alexander Marx¹⁰⁸ wykazywał, że tytuł „ojciec sądu” (אב בית דין; 7,5) oraz użycie określenia „Sanhedryn” w odniesieniu do jesziwy jest wyłącznie palestyńskie i pochodzi z okresu posttalmudycznego. Jednak palestyński rodowód uwydatnia najbardziej przekonywająco – jak stwierdza to Alexander¹⁰⁹ – odwołanie do „jednej” szkoły, które nie pasuje do diaspory babilońskiej, gdzie były dwie główne szkoły, w Surze i Pumbedicie. Opis zawarty w Tg. Pnp mógłby zatem być wyrazem uznania i poparcia dla szkoły w Tyberiadzie, za czym zapewne stała zachęta do płacenia daniny.

Poza tym, midraszowy charakter całego dzieła przemawia za jego palestyńskim pochodzeniem. W Babilonii zainteresowanie midraszem było ograniczone, a to czyni mniej prawdopodobną możliwość powstania tam tego dzieła. Jak zauważa Junkermann¹¹⁰, taka opinia odpowiada także przekonaniu wielu uczonych żydowskich w średniowieczu.

Midraszowy charakter całego dzieła przemawia za jego palestyńskim pochodzeniem. W Babilonii zainteresowanie midraszem było ograniczone, a to czyni mniej prawdopodobną możliwość powstania tam tego dzieła

¹⁰⁷ PH.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., s. 58.

¹⁰⁸ A. MARX, *Studies in Gaonic History and Literature*, „Jewish Quarterly Review” 1910–1911/1, s. 66–67.

¹⁰⁹ PH.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., s. 59.

¹¹⁰ P.R. JUNKERMANN, *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash Rabbah Song of Songs*, praca doktorska, The University of Manchester 2010, s. 43.

Środowisko powstania targumu i jego źródła

Aleksander Sperber dokonał rozróżnienia między targumem synagogałym (targumem jako instytucją) a późniejszym targumem spisany (targumem jako dokumentem literackim)

Aleksander Sperber dokonał rozróżnienia między targumem synagogałym (targumem jako instytucją) a późniejszym targumem spisany (targumem jako dokumentem literackim). Uważał, że początki jednego i drugiego dzieli prawie 1200 lat, dlatego też uznawanie, że dokument

literacki to bezpośredni następca targumu jako instytucji lub proste przekształcenie instytucji ustnej na formę literacką, jest błędne¹¹¹. Zgadza się z tym Levine¹¹², pisząc, że targum literacki niekoniecznie musi reprezentować targum synagogały. To, że targumy wcześniej były wykorzystywane w synagogach, nie oznacza automatycznie, że targumy zachowane do naszych czasów musiały powstać w odniesieniu do liturgicznych czytań Pisma. Wciąż brak także jednoznacznych dowodów na to, że jako gatunek targum pochodzi z Synagogi i powstał z tradycji ustnej oraz że w synagogach w pierwszych wiekach n.e. czytaniu Pisma towarzyszyło publiczne tłumaczenie na aramejski. W rzeczywistości zachowane najwcześniejsze teksty targumów są głównie literalnymi tłumaczeniami Biblii hebrajskiej, wywodzącymi się raczej od formy literackiej, a nie ustnej instytucji.

Istotne jest spostrzeżenie Junkermann¹¹³, która przypominała, że najwcześniejsze zachowane teksty targumów są kopiami średniowiecznymi, a więc mają swoje własne *Sitz im Leben* w literackiej kulturze żydowskiego średniowiecza. Nie oznacza to bynajmniej, że kopie średniowieczne muszą być traktowane jako utwory średniowieczne niemające związku z tekstami targumów, o których mówiła literatura rabiniczna jako o istniejących już w odległej starożytności. Równocześnie, chociaż do współczesnych czasów w Synagodze w Jemenie zachował się targum jako instytucja, nie musi to oznaczać, że targumy używane obecnie są takie same jak używane niegdyś¹¹⁴. Jest natomiast możliwe, że targum jako instytucja w tradycji jemeńskiej pojawił się w średniowieczu jako rewitalizacja praktyki, której usankcjonowania dopatrzone się w Talmudzie.

¹¹¹ A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, vol. IV A: *The Hagiographa: Transition from Translation to Midrash*, Leiden 1968, s. 2: „any attempt to treat the Literary Document as the direct successor of the Institution, or, as one might say, as the Institution transfigured from oral into written form, must be considered as a complete failure, since it has nothing even resembling a trustworthy evidence to rest upon”.

¹¹² É. LEVINE, *The Aramaic version of the Bible*, dz. cyt., s. 9–10.

¹¹³ P.R. JUNKERMANN, *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash*, dz. cyt., s. 60.

¹¹⁴ Por. Y. KOLATCH, *Master of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*, vol. 2, New York 2006, s. 196.

Na podstawie świadectw zaczerpniętych z Talmudu wielu badaczy¹¹⁵ wskazuje na trzy środowiska, w których funkcjonował targum: Synagoga, szkoła i studium prywatne.

Środowisko Synagogi wydaje się najbardziej oczywiste. Jak wspomniano wcześniej, już Miszna¹¹⁶ przedstawiła zasady wyznaczone przez rabinów ustnego przekazywania aramejskiego targumu zarówno do czytań Tory, jak i Haftara w synagodze.

Prywatne studium targumu jest zasygnalizowane w późniejszym *dictum* mówiącym, że parasza z Tory powinna być kończona razem z kongregacją czytaną dwa razy po hebrajsku i raz z targumu¹¹⁷, co sugeruje przygotowanie publicznej lektury w domu z obydwu tekstów. Może to świadczyć o istnieniu pisemnych kopii obu wersji.

Nauczyciel w szkole jest przedstawiany jako posiadający kopię targumu¹¹⁸. Targum w tym wypadku, zdaniem Alexandra, w środowisku palestyńskim mógłby odgrywać ważną rolę w nauczaniu lektury hebrajskiej¹¹⁹. Potwierdza to relacja Miszny, według której nawet chłopiec (który nie przeszedł bar micwy) może przekazywać targum w synagodze. Byłoby to możliwe, jeśli wcześniej nauczył się go w szkole.

Cytując Alexandra, Junkermann¹²⁰ wskazuje także trzy obszary aktywności literackiej w środowisku żydowskim, gdzie w starożytności powstawały i były przekazywane teksty: *beit midrasz*, ludowe opowiadania oraz tzw. forum –

Na podstawie świadectw zaczerpniętych z Talmudu wielu badaczy wskazuje na trzy środowiska, w których funkcjonował targum:

Synagoga, szkoła i studium prywatne

Nauczyciel w szkole jest przedstawiany jako posiadający kopię targumu

¹¹⁵ Między innymi w: J. NEUSNER, *Introduction to Rabbinic Literature*, London 2007, s. 627.

¹¹⁶ *m. Meg.* 4,6–10.

¹¹⁷ *b. Ber.* 8a–8b.

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו (במדבר לב, ג) עטרות ודיבון שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו „R. Huna b. Judah says in the name of R. Ammi: A man should always complete his Parashoth together with the congregation, 34{ i.e., recite (at home) the same weekly portion (parashah) from the Pentateuch.} [reading] twice the Hebrew text and once the [Aramaic] Targum, and even [such verses as] Ataroth and Dibon, 1{ Num. XXXII, 3. Even strings of names which are left untranslated in the Targum should be recited in Hebrew and in the Aramaic version.} for if one completes his Parashoth together with the congregation, his days and years are prolonged”, cf. *Soncino Babylonian Talmud*, red. I. EPSTEIN, London 1935–1948.

¹¹⁸ *j. Megilla* 4, 74d; *Avot de-Rabbi Natan* A6 i B12.

¹¹⁹ Ph.S. ALEXANDER, *How Did the Rabbis Learn Hebrew?*, w: W. HORNBURY, *Hebrew Study from Ezra to Ben Yehuda*, Edinburgh 1999, s. 71–89.

¹²⁰ P.R. JUNKERMANN, *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash*, dz. cyt., s. 61; cyt. za: Ph.S. ALEXANDER, *Lamentations Rabbah in the Context 'Mourning for Zion' in Late Antique Judaism*, nieopublikowany wykład, Manchester, 22.02.2007, s. 10–13.

miejsce publiczne, w którym spotykali się na dysputy rabini i ich oponenci, głównie chrześcijanie. W tym kontekście pojawia się pytanie o miejsce powstania i funkcjonowania Tg. Pnp.

Wprawdzie już Manns¹²¹ opowiadał się za środowiskiem Synagogi, jednak wciąż jedynym przywoływanym argumentem jest powiązanie targumu ze świętem Paschy. Rzeczywiście w okresie gaonicznym czytanie Pnp stało się szczególną lekturą w okresie tego święta, o czym świadczy *Masseket Soferim*¹²². Pomimo bardzo rozbudowanej parafrazy Tg. Pnp zachował podział na wersety odpowiadający porządkowi tekstu hebrajskiego Pnp. Fakt ten może potwierdzać liturgiczną funkcję tego tekstu, która mogła jednak się nie zachować. Nie ma żadnych późniejszych świadectw, które potwierdzałyby publiczną lekturę targumu w powiązaniu z tekstem hebrajskim. Natomiast za prywatną lekturą w ramach obchodów święta Paschy może przemawiać praktyka zachowana po czasy współczesne wśród Żydów perskich¹²³ oraz sefardyjskich¹²⁴. Odnośnie do miejsca lektury Pnp w szkole negatywne opinie przywołuje już Orygenes¹²⁵, według którego nie był to tekst przeznaczony do studiowania dla młodzieży. Idąc dalej, można zauważyć, że niemal brak narracji i elementów folklorystycznych w targumie zaprzecza

¹²¹ F. MANNS, *Le Targum Du Cantiques Des Cantiques. Introduction Et Traduction*, „Liber Annuus” 1991/41, s. 223.

¹²² *Masseket Soferim* 14.3.

¹²³ Por. *Masseket Soferim* 15.4 – obszerniej w: PH.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., s. 53–54, gdzie autor powołuje się na wypowiedź E.Z. Melameda (*Shir ha-Shirim: Targum Arami, Targum 'Ibri, Tafsir bi-Ieshon Yehudei Paras*, Jerusaleń 1971, s. 76); zwyczajem perskim było odczytywanie Pnp między *Minḥah* i *'Arbit* w wieczory *Hol ha-Mo'ed* Paschy; lub wieczorem w szabatę między Paschą a Świętem Tygodni.

¹²⁴ Por. I. JERUSALMI, *The Song of Songs in the Targumic Tradition: Vocalized Aramaic Text with Facing English Translation and Ladino Versions*, Cincinnati 1993, s. xxxviii: „Its memorization from cover to cover has priority in the elementary education curriculum, not only in preparation for its formal chanting on Friday nights during the seven weeks between Passover and Shabu'ot, but also as background material for the reading of the targum in Ladino and the preaching Pirke Avoth which take place on those Saturday afternoons before the Minha service. That is how this writer, too, was taught and already knew the entire book by heart by the time he reached his seventh birthday”.

¹²⁵ „Otóż podobno i Hebrajczycy przestrzegają takiej zasady: kto nie osiągnął dorosłego, dojrzałego wieku, temu nie wolno brać tej Księgi do ręki [por. *Homilie o Księdze Liczb* 27,1, gdzie Orygenes omawia różne rodzaje „pokarmów duchowych” i stwierdza, że niektóre Księgi Pisma przeznaczone są dla ludzi posiadających już pewne przygotowanie]. Wiemy nadto, że trzymając się innego przepisu: całe Pismo przekazują młodzieży uczeni i mędrcy, ale dopiero na sam koniec zachowują cztery teksty, które zwą *deuteroseis* (drugorzędnymi), a mianowicie – początek Księgi Rodzaju z opisem stworzenia świata, początek Księgi proroka Ezechiela z opowiadaniem o cherubinach oraz jej zakończenie z opisem budowy świątyni i wreszcie Księgę Pieśni nad pieśniami”; ORYGENES, *Komentarz do „Pieśni na pieśniami”*; *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, 2005, s. 8–9 (Prolog 1); por. też G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965², s. 36–42; D.J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, s. 26–27.

temu, by był on wynikiem popularnego opowiadania historii. Podobnie publiczne forum nie wydaje się środowiskiem genezy targumu i chociaż niektórzy badacze, np. Raphael Loewe¹²⁶, próbują dopatrzeć się w nim śladów antychrześcijańskiej polemiki, to są one raczej poszlakowe.

Natomiast, co zauważył Alexander¹²⁷ i co rozwija Junkermann¹²⁸, związki z *beit midrasz* wydają się bardzo wyraźne, zwłaszcza z *beit midrasz* w Tyberiadzie. Targum jako całość nie jest tylko peanem uwielbienia dla akademii w Tyberiadzie. Jego elokwentny charakter świadczy o tym, że był skierowany do wykształconych odbiorców, znających tradycję, z której zapożycza, i potrafiących odczytać zawarte w nim subtelne aluzje. Jest zatem prawdopodobne, że targum był skomponowany przez uczonych związanych z akademią w Tyberiadzie, którzy pisali głównie dla odbiorców z ich środowiska. Wprawdzie targum jako gatunek literacki jest utworem popularnym, który powstał w odpowiedzi na potrzeby zwykłego odbiorcy, nie jest autorytatywny jak Talmud czy Miszna, a w porównaniu do *midraszy* nie jest zbyt naukowy ani analityczny, to jednak w przypadku Tg. Pnp sytuacja wygląda trochę inaczej¹²⁹. Możliwe jest zatem, że ta uznana w środowisku uczonych kompozycja znalazła miejsce w liturgii synagogalnej i była używana publicznie do wyjaśniania Pnp w święto Paschy¹³⁰. Z pewnością wskazówki, jak żyć na wygnaniu, zapowiedź bliskiego zbawienia, wezwanie do wierności Torze i wspierania mędrców (czyli tym samym *beit midrasz*) nie były skierowane wyłącznie do uczonych¹³¹.

Jest zatem prawdopodobne, że targum był skomponowany przez uczonych związanych z akademią w Tyberiadzie, którzy pisali głównie dla odbiorców z ich środowiska

¹²⁶ R. LOEWE, *Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs*, Cambridge 1966; E.E. URBACH, *Rabbinic Exegesis and Origen's Commentaries on the Song of Songs, and Jewish-Christian Polemics*, „Tarbiz” 1960/30, s. 148–170 (ang. tł.: *The Homiletical Interpretations of the Sages and the Expositions of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation*, „Scripta Hierosolymitana” 1971/22, s. 247–275).

¹²⁷ Ph.S. ALEXANDER, *Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs*, w: *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context* (Journal for the Study of the Old Testament, Sup. 166), red. D.R.G. BEATTIE, M.J. McNAMARA, Sheffield 1994, s. 321.

¹²⁸ P.R. JUNKERMANN, *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash*, dz. cyt., s. 62.

¹²⁹ Por. Ph.S. ALEXANDER, *Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 321.

¹³⁰ Ph.S. ALEXANDER, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scripture*, w: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, red. M.J. MULDER, Minneapolis 1990, s. 218.

¹³¹ Por. Tg. Pnp 1,7–8; Mojżesz pyta Boga, jak można wesprzeć lud na wygnaniu, i w odpowiedzi słyszy, że przez studium Tory i prawe życie. Por. także E.M. MENN, *Targum of the Song of Songs and the Dynamics of Historical Allegory*, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (JPS Sup 33), red. C.A. EVANS, Sheffield 2000, s. 435–436.

Jest zatem mało prawdopodobne, by Tg. Pnp powstał i funkcjonował już w tradycji ustnej. Zaprzecza temu choćby brak wyraźnych form takiego prze-

Jest zatem mało prawdopodobne, by
Tg. Pnp powstał i funkcjonował
już w tradycji ustnej

kazu, np. częstego używania stałych formuł¹³². Wciąż jednak nie wiadomo, jak targum wszedł w obieg jako zredagowany tekst, być może literacka kompozycja i ustne jej przedstawienie dynamicznie na siebie oddziaływały.

¹³² Aktualną dyskusję nad formami tradycji ustnej i retoryką w literaturze rabinicznej przedstawia: E.S. ALEXANDER, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge 2006.

4. CHARAKTER DYSKURSU TARGUMICZNEGO DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

4.1. TEOLOGIA PARAFRAZY TARGUMICZNEJ TEKSTU BIBLIJNEGO

Tg. Pnp opowiada historię Izraela, który w przeszłości wielokrotnie odstępował od Boga i był karany przez różne doświadczenia, łącznie z utratą obecności (Szekiny) Boga, uciskiem ze strony wrogów i wygnaniem – po to, by odnowił swą miłość do Boga i powrócił do swojej ziemi. Dlatego też aktualne wygnanie, do którego targumista nawiązuje, jest związane nie tylko z grzechem Izraela, ale także z nadzieją mesjańską bliskiego wybawienia i powrotu.

Bez wątpienia Tg. Pnp nie jest prostym tłumaczeniem podążającym niewolniczo za tekstem oryginału. Jego rozbudowana i niejako hybrydowa struktura ma na celu przekazanie głębszej i istotnej dla autora informacji. Skoro nawet zwykłe tłumaczenie już jest jakąś formą interpretacji tekstu źródłowego, to tym bardziej targum odbija w sobie określone filozoficzno-historyczne uwarunkowania środowiska, w którym powstał. A skoro głównym jego tematem jest relacja Boga z człowiekiem (ludem), zatem siłą rzeczy wyraża także określoną teologię – niekoniecznie stojącą w tle tekstu oryginalnego.

Philip Alexander¹³³ podobnie jak Larry G. Schneekloth¹³⁴, stwierdza, że należy patrzeć na targum w całości i w jego ostatecznej formie. Literalne fragmenty tłumaczeń w targumie nie świadczą o pasywności autora, ale o tym, że w sposób aktywny akceptuje tekst biblijny i jego podstawowe przesłanie. Przypomina, że podstawowym podejściem w starożytnej żydowskiej interpretacji biblijnej było akceptowanie tekstu biblijnego w jego sensie dosłownym (*peszat*¹³⁵), chyba że stwarzałby on problemy teologiczne. Zatem obecność midraszu miałyby

Tg. Pnp opowiada historię Izraela, który w przeszłości wielokrotnie odstępował od Boga i był karany przez różne doświadczenia, łącznie z utratą obecności (Szekiny) Boga, uciskiem ze strony wrogów i wygnaniem – po to, by odnowił swą miłość do Boga i powrócił do swojej ziemi

¹³³ PH. S. ALEXANDER, *The Targum of Lamentations*, dz. cyt., s. 23–37.

¹³⁴ L.G. SCHNEEKLOTH, *The Targum of the Song of Songs: A Study in Rabbinic Biblical Interpretation*, rozprawa doktorska, University of Wisconsin 1977, s. 356–369.

¹³⁵ *Peszat* (z hebr. wyrównać, wyprostować) – Raszi określał w swoich komentarzach do Pisma *peszat* jako dosłowną interpretację tekstu biblijnego, różniącą się od *derasz*, będącą wykładnią homiletyczną. Por. R.J. HENDEL, *Peshat and derash: A new intuitive and analytic approach*, „Tradition” 1980, vol. 18/4, s. 327–342; S. JĘDRZEJEWSKI, *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 2007/24, s. 111–126.

wskazywać, że tekst stwarzał problem w tłumaczeniu. Na tej podstawie Alexander zaproponował dwuetapową procedurę pomocną w odsłanianiu teologii targumu (w kontekście Tg. Lm). Jego zdaniem należy zacząć od lektury *peszat* danej księgi biblijnej w najbardziej obiektywny i neutralny sposób. Następnie, opierając się na tej lekturze, można określić interpretację targumisty, zidentyfikować trudne dla niego miejsca i kwestie w tekście, które parafrazował, jak również te, które nie przedstawiały problemów i które tłumaczył literalnie¹³⁶. Na podstawie takiej analizy można uzyskać w miarę obiektywny obraz teologii targumisty.

Jak zauważa Junkermann¹³⁷, zastosowanie wyżej wspomnianych metodologii do Tg. Pnp okazuje się bardzo problematyczne. Już sama natura tekstu źródło-

Już sama natura tekstu źródłowego Pnp ma istotne znaczenie w wyodrębnianiu teologii jej targumu. Księga ta sama w sobie nie zawiera teologii

wego Pnp ma istotne znaczenie w wyodrębnianiu teologii jej targumu. Księga ta sama w sobie nie zawiera teologii, a dość niejednorodna fabuła, na której się opiera jej dramaturgia, nie zawiera żadnych wyraźnych elementów religijnych. Można jedynie mówić o teologii powsta-

łych do niej komentarzy. Jednak paradoksalnie ten fakt ułatwia odczytanie teologii Tg. Pnp¹³⁸, a każda ze wspomnianych wyżej metodologii musi uwzględnić tę specyficzną naturę księgi biblijnej. Junkermann¹³⁹ proponuje, by w tym przypadku rozpoznawanie teologii rozpocząć od całościowej lektury ostatecznej formy Tg. Pnp, a nie tekstu biblijnego. Odpowiadałoby to poniekąd specyfice starożytnej lektury tego tekstu. Poszukiwanie znaczenia tekstu w lekturze innych wcześniejszych tekstów, a nie w nim samym, może sprawić, że zbyt dużą rolę przypisze się tekstowi biblijnemu i zatrze kontekst, w którym egzegeza targumiczna mogłaby być zrozumiała, czyli judaizmu rabinicznego. Należy zatem przyznać priorytet bezpośredniej i całościowej lekturze Tg. Pnp, by w niej rozpoznać ważne dla autora tematy teologiczne.

Schneekloth za przewodnią koncepcję teologiczną Tg. Pnp uznał wybawienie Izraela, wyrażające się w zagadnieniu przebaczenia i ocalenia. Środkami

¹³⁶ PH. S. ALEXANDER, *The Targum of Lamentations*, dz. cyt., s. 25: „to measure the Targumist's interpretation [and] identify those aspects he found difficult and so paraphrased, and those he translated literally and so blended into his own voice”.

¹³⁷ P.R. JUNKERMANN, *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash*, dz. cyt., s. 56.

¹³⁸ Lektura *peszat* zalecana przez Alexandra pokazuje, że skoro cały tekst biblijnej księgi Pnp nie zawiera wyraźnej treści teologicznej, to zgodnie z metodologią Bernsteina cały Tg. Pnp należy przyjąć za wyraz teologii targumisty.

¹³⁹ P.R. JUNKERMANN, *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash*, dz. cyt., s. 57.

prowadzącymi do jego osiągnięcia zarówno w przeszłości, jak i na obecnym wygnaniu są: (1) nawrócenie; (2) modlitwa i wstawiennictwo; (3) kult w Przybytku i Świątyni; (4) Prawo (Tora); (5) zasługi Ojców¹⁴⁰.

Natomiast Alexander zidentyfikował w Tg. Pnp sześć reprezentatywnych teologicznych tematów: (1) wygnanie; (2) idolatria; (3) zasługi sprawiedliwego; (4) znaczenie *Beit Midrasz* i Sanhedrynu; (5) mesjanizm; (6) pacyfizm¹⁴¹.

Te tematy przewijają się przez całe dzieło i składają się na jego tematyczną jedność – zbawienie Izraela. Schemat historii Izraela wygnanie – wyjście – odbudowa ma się powtórzyć tym razem po raz ostatni. Targumista i jego naród żyją na wygnaniu edomskim, którego przyczyną był grzech idolatrii¹⁴². Jak podkreśla już na początku targumu Midrasz dziesięć pieśni, pieśnią, która ma być jeszcze odśpiewana, jest pieśń powrotu z wygnania na początku ery mesjańskiej. Przypomina w ten sposób o tym, że wygnanie to niebawem się skończy i nastąpi zebranie wygnańców oraz przyjdzie Mesjasz.

Era mesjańska będzie zainicjowana nie siłą, ale przez studium i przestrzeganie Tory. Dlatego też jednym z ważniejszych środków zbawienia wychwalanym przez targumistę jest bejt midrasz i Sanhedryn. Każdy Żyd, jeśli sam nie może stać się mędrce, ma zatem obowiązek wspomagać bejt midrasz przez dziesięć. Mędrzy zyskują zasługi dla Izraela, które zapewniają mu obronę na wygnaniu, zasłaniają jego grzechy i ostatecznie sprowadzą Mesjasza. W bejt midrasz lud może już doświadczyć radości wieku mesjańskiego (intensyfikacja studium Tory w jesiwie daje jego doświadczenie), a przychodzący Mesjasz objawi się nie jako wielki wojownik, ale wielki mędrzec objawiający nieznane głębokości Tory. Wymienione elementy teologii autora Tg. Pnp odpowiadają głównym ideom i wartościom judaizmu rabinicznego.

Umberto Neri przyrównał teologię midraszu do teologii targumów, stwierdzając zarazem, że teologii Tg. Pnp nie można przedstawić w paru bezpośrednich

Era mesjańska będzie zainicjowana nie siłą, ale przez studium i przestrzeganie Tory. Dlatego też jednym z ważniejszych środków zbawienia wychwalanym przez targumistę jest bejt midrasz i Sanhedryn. Każdy Żyd, jeśli sam nie może stać się mędrce, ma zatem obowiązek wspomagać bejt midrasz przez dziesięć

¹⁴⁰ L.G. SCHNEEKLOTH, *The Targum of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 356–369.

¹⁴¹ PH. S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., s. 20.

¹⁴² Zdaniem Alexandra jako idolatrię należałoby rozumieć także wszelkie formy asymilacji z otaczającymi diasporę żydowską kulturami, a co za tym idzie – utratę żydowskiej tożsamości, a nawet apostazję. Por. tamże, s. 19–26.

i wyczerpujących formułach¹⁴³. Jej opis oparł na trzech przewodnich zasadach: (1) Chwała Pana – jedność i transcendencja Boga; (2) Słowo i historia – objawienie biblijne jako istotowo związane z historią (historia zbawienia); (3) Mesjasz – oczekiwanie na wybawienie (nadzieja mesjańska). Na tej podstawie w lekturze synchronicznej Tg. Pnp wskazał podstawową tematykę duchową Tg. Pnp, na którą się składają: (1) Obecność Boga (Szekina); (2) Świątynia; (3) modlitwa; (4) Słowo Boga (Memra)¹⁴⁴.

4.2. METODY INTERPRETACYJNE

Targumista podążał za tekstem hebrajskim Pnp nie tylko werset po wersecie czy zdanie po zdaniu, lecz niekiedy nawet słowo po słowie – dopasowywał do poszczególnych słów odpowiadającą jego interpretacji parafrazę lub tłumaczenie. Przedstawione wcześniej tłumaczenie z krytycznym komentarzem Tg. Pnp uwidoczniło wiele użytych metod i technik interpretacji hebrajskiego tekstu

Targumista podążał za tekstem hebrajskim

Pnp nie tylko werset po wersecie czy zdanie po zdaniu, lecz niekiedy nawet słowo po słowie – dopasowywał do poszczególnych słów odpowiadającą jego interpretacji parafrazę lub tłumaczenie

Pnp. Nie wszystkie dają się jednoznacznie rozpoznać i sklasyfikować, np. zmiana punktacji, użycie podobnie brzmiącej spółgłoski albo zmiana i przestawienie spółgłosek. Niekiedy w jednym miejscu użyte są równocześnie różne metody i techniki, targumista je łączy, dlatego też ich klasyfikacja siłą rzeczy jest często subiektywna¹⁴⁵.

¹⁴³ U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, dz. cyt., s. 39–40: „Perché, come si dà una teologia del midrash – una sua giustificazione profonda, un collegarsi di tutte le opere mirashiche a principi supremi che ne ispirano i procedimenti, le regole e il linguaggio – così e in misura non minore, al di là di tutte le differenze di scuole, di epoche e di stili, c'è una »teologia del targum«.

Per natura sua, essa non può evidentemente esprimersi con formazioni dirette e compiute: ma non è difficile coglierne gli enunciati massimi, se – tenendo sempre presente il testo biblico come termine di confronto – si fa attenzione alle costanti delle modifiche e delle integrazioni che vi introduce il targumista. A questo scopo, è essenziale registrare anche le sfumature del linguaggio, e non ritenere irrilevanti le stesse formule più stereotipe: sono proprio queste, anzi, che talvolta maggiormente rivelano l'intima struttura del pensiero, e che ne lasciano trapelare le tesi dominanti”.

¹⁴⁴ Tamże, s. 62–73.

¹⁴⁵ Ciekawym przykładem wskazanym przez Schneekloth jest werset 4,15, gdzie hebr. מֵיַיִן jest tłumaczone przez aram. מֵיַיִא. Dokonano przestawienia spółgłosek מֵיַיִן, a następnie zamiany ע na א, co można by zakwalifikować jako zamianę jednej litery drugą podobnie brzmiącą; por. L.G. SCHNEEKLOTH, *Targum Song of Songs*, dz. cyt., s. 296.

W parafrazie Pnp badacze dopatrują się także śladów starożytnej oneirokrytyki¹⁴⁶. Była ona znana w kręgach rabinicznych zarówno w Palestynie, jak i w Babilonii¹⁴⁷. Jej elementy zaabsorbował też główny nurt żydowskiej interpretacji Biblii już w czasach Drugiej Świątyni, targumista nie musiał zatem być w pełni świadomy ich używania¹⁴⁸. Interpretacyjne techniki gematrii, notarikonu czy etymologizacji weszły z oneirokrytyki na trwałe do rabinicznych midrasz na długo przed powstaniem Tg. Pnp. Należy też zauważyć, że oneirokrytyka znaczne części analizowanego snu może traktować jako niemające znaczenia, natomiast Tg. Pnp przywiązuje znaczenie do wszystkich części hebrajskiego tekstu Pnp. Wydaje się jednak, że rozpatruje je niezależnie, a następnie łączy odczytaną symbolikę w jedną narrację. Chociaż podejście targumisty do księgi biblijnej można uznać za niezwykle holistyczne, to jednak analiza poszczególnych wersetów czy słów jest niemal atomistyczna. Rozdziela on fragmenty wersetu, niekiedy ignorując nawet ich powiązania w biblijnej narracji, by odczytać je niezależnie i połączyć ponownie w nowej narracji, tworzącej nowy związek pomiędzy nimi.

Chociaż podejście targumisty do księgi biblijnej można uznać za niezwykle holistyczne, to jednak analiza poszczególnych wersetów czy słów jest niemal atomistyczna

4.2.1. ALEGORIA

Ephraim Elimelech Urbach¹⁴⁹ dopatrywał się w Tg. Pnp aż czterech rodzajów interpretacji: historyczno-alegorycznej, innych alegorycznych oraz mistycznej i eschatologicznej. Podstawową metodą interpretacji użytą przez autora Tg. Pnp jest wspomniana we wstępie alegoria, która nie wymaga wyraźnego związku

¹⁴⁶ Należy w tym kontekście wspomnieć hipotezę marzeń sennych tłumaczącą kompozycję Pnp. Krótką dyskusję tej kwestii przedstawia m.in. Alexander; por. P.H.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁴⁷ b. *Berachot* zawiera zbiór interpretacji snów sięgający czasów starożytnych. Por. P.H.S. ALEXANDER, *Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context*, „Journal of Jewish Studies” 1995, 46, s. 230–248.

¹⁴⁸ Jest prawdopodobne, że oneirokrytyka wpłynęła na rozwój qumrańskiej metody interpretacyjnej zwanej peszer stosowanej do tekstów prorockich. Co ciekawe, sam termin wywodzi się od oneirokrytyki. Por. M.A. FISHBANE, *The Qumran-Pesher and Traits of Ancient Hermeneutics*, w: *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, red. A. SHINAN, Jerusalem 1977, s. 97–114 oraz S. JĘDRZEJEWSKI, *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 2007/24, s. 111–126.

¹⁴⁹ E.E. URBACH, *The Homiletical Interpretations of the Sages and the Exposition of Origen on Canticles and the Jewish-Christian Disputation*, „Scripta Hierosolymitana” 1971/22, s. 247–275.

Główną, widoczną w całym tekście alegorią jest oblubieniec i oblubienica z Pnp interpretowani przez targumistę jako Bóg i Izrael

językowego pomiędzy hebrajskimi słowami a ich aramejskim tłumaczeniem. Główną, widoczną w całym tekście alegorią jest oblubieniec i oblubienica z Pnp interpretowani przez targumistę jako Bóg i Izrael. Przyglądając się bliżej aramejskiej parafrazy, można zauważyć, że metoda interpretacji alegorycznej sięga znacznie głębiej w tekst hebrajski. W tłumaczeniu targumista często wskazywał otwarcie obraną przez siebie symbolikę alegoryczną, choćby przez powtarzające się wyrażenie „jest jak” (רמי ל) ¹⁵⁰ albo jeszcze sugestywniejsze „podobny do” (מתילא ל) ¹⁵¹.

Aby pełniej opisać metodę alegoryczną wykorzystaną w targumie, warto określić – na ile to możliwe – kto mówi w danym wersecie

Aby pełniej opisać metodę alegoryczną wykorzystaną w targumie, warto określić – na ile to możliwe – kto mówi w danym wersecie. Można oczekiwać, że głos oblubieńca z tekstu hebrajskiego w tekście aramejskim jest przypisany Bogu, a słowa oblubienicy, panny są tłumaczone jako słowa Izraela lub postaci go reprezentujących – dotyczy to też

zaimków osobowych.

Targum dzieli historię zbawienia na pięć etapów:

(1) 1,2–3,6: od wyjścia z Egiptu i objawienia Boga na Synaju przez odstępstwo ludu i przeżycie dokonane przez Mojżesza po budowę Przybytku.

(2) 3,7–5,1: poświęcenie i opis Świątyni Salomona, służba kapłanów i kult w Świątyni zapewniający obronę Izraelowi.

(3) 5,2–6,1: grzech Izraela i utrata dwóch i pół pokolenia. Izrael zawiera prośbą swą tęsknotę za Bogiem.

(4) 6,2–7,11: Bóg przyjmuje modlitwy Izraela, doprowadza do odbudowy Świątyni i napełnia ją duchem pojednania.

(5) 7,12–8,14: Izrael na wygnaniu błaga Boga, by wysłuchał jego modlitwy, wyczekuje czasu odkupienia – przyjścia Mesjasza. Sprawiedliwi zmartwychwstaną i wyjdą spod Góry Oliwnej do oczyszczonej ziemi. Izrael zapewnia o swojej gorliwości w wypełnianiu Tory i znajduje łaskę u Boga.

¹⁵⁰ Na przykład w wersecie 2,11 hebrajskie słowo „zima” jest oddawane przez „czas niewoli, który jest jak zima”, w wersecie 4,1 słowo „gołębicą” jest interpretowane jako „Izrael jak młode gołębicę”, a w wersecie 4,8 „panna młoda” to „Izrael jak skromna panna młoda”.

¹⁵¹ Na przykład w wersecie 1,8 „najpiękniejsza z kobiet” jest interpretowana jako „zgromadzenie Izraela podobne do pięknej panny”, a „koźlątka” to „(je) synowie podobni do koźląt”.

Obraz jest spajany powtarzanymi przez targumistę biblijnymi motywami, których sens on adaptuje i rozbudowuje wraz z rozwijaną historią.

Obraz jest spajany powtarzanymi przez targumistę biblijnymi motywami, których sens on adaptuje i rozbudowuje wraz z rozwijaną historią

Ogród Eden – to miejsce odniesienia historii miłości między Bogiem a Izraelem. Świątynia w czasach Mesjasza będzie zbudowana z belek z cedru pochodzącego z ogrodu Eden (1,17 [l, f]). Podobnie „róże Szaronu” (2,1), czyli zgromadzenie Izraela, pośród którego przebywa Szekina, podobne jest do narcyza i nardu z ogrodu Eden. Interpretacja Tory przypomina jabłka ogrodu Eden (2,5). Zapach Izraela (4,13) jest jak zapach perfum z Edenu. Słowa Tory są jak wody rzeki wypływającej z Edenu (7,3). W czasach mesjańskich będzie pite wino pochodzące z granatów i owoców Edenu (8,2). Należy zauważyć, że stworzony dla człowieka ogród jest wiązany ze Świątynią już w Targumie Jerozolimskim (Rdz 2,7.15; 3,23). Podobnie *Księga Jubileuszów* (8,19) nazywa ogród Eden Świętym Świętych i mieszkaniem Boga.

Góra Synaj i przekazanie Tory – to zbawcze działanie Boga i miejsce zaślubin z Jego ludem. Dlatego komnaty króla (1,4) są podnóżkiem góry Synaj, a sala wina (2,4) jest domem studium Tory na Synaju. Na Synaju też Izrael otrzymuje koronę świętości (3,1). Za miejsce zaślubin Boga z Jego ludem jest – obok Synaju – uważane także Morze Czerwone¹⁵². Wydarzenie na Synaju jest także traktowane jako dopełnienie i odnowienie stworzenia oraz relacji Boga z człowiekiem zapoczątkowanej w ogrodzie Eden¹⁵³. Związek między stworzeniem a wyjściem z Egiptu i wydarzeniem pod Synajem zasygnalizowany w Księdze Jeremiasza (Jr 31,35-36) został rozwinięty przez mędrców, którzy stwierdzili, że stworzenie uczynione przez dziesięć słów było uzależnione od akceptacji dziesięciu słów Prawa¹⁵⁴.

Przybytek i Świątynia – są miejscem spotkania i zjednoczenia Boga z Izraelem. Dlatego wspomniane w Pnp miasto jest przybytkiem (3,2-4), a lektyka (tron) Salomona – Świątynią (3,7,9). Wesele Salomona przyrównano do poświęcenia Świątyni (3,11). Podobnie wspomniany w Pnp ogród jest kojarzony ze Świątynią (5,1). Należy zauważyć, że *Księga Jubileuszów* łączy ogród Eden, górę

¹⁵² Por. A. GREEN, *The children in Egypt and the Theophany at the Sea*, „Judaism” 1975/24, s. 452.

¹⁵³ Ideę tę, parafrazując święto nocy paschalnej, szerzej przedstawia Tg. Neof. Wj 12,42.

¹⁵⁴ b. *Sabbat*, 88a.

Synaj i Syjon, stworzone jako święte miejsca leżące naprzeciw siebie¹⁵⁵. Liturgia sprawowana w Świątyni jest źródłem błogosławieństwa i pomyślności Izraela, a sama Świątynia bywa przyrównywana do komnaty weselnej¹⁵⁶.

Oczekiwanie Mesjasza – cała targumiczna interpretacja Pnp jest skierowana ku mesjańskiej nadziei zbawienia, która wypełni się u kresu historii przez przyjście syna Efraima¹⁵⁷ i syna Dawida (1,8; 4,5; 7,4; 7,11–8,11).

Jednak pamiętając o początkach historii interpretacji Pnp, należy przypomnieć, że to Kościół przejął od Synagogi alegoryczną interpretację Pnp i zmienił w niej partnerów miłosego dialogu.

4.2.2. UNIKANIE ANTROPOMORFIZMÓW W OBRAZIE BOGA

Jedną z głównych cech charakterystycznych wszystkich targumów, na którą zwracają uwagę badacze, jest radykalne unikanie antropomorfizmów w mówieniu o Bogu

służących temu celowi. Jednak nie zawsze targumista był konsekwentny w ich użyciu¹⁵⁹.

Jedną z głównych cech charakterystycznych wszystkich targumów, na którą zwracają uwagę badacze, jest radykalne unikanie antropomorfizmów w mówieniu o Bogu¹⁵⁸. Tg. Pnp nie jest pod tym względem wyjątkiem, można wskazać w nim wiele zabiegów i technik

Targumista, unikając antropomorfizmów w opisie Boga, przywołuje siły bądź idee pośredniczące między Bogiem a człowiekiem.

1) Pośrednie terminy

Targumista, unikając antropomorfizmów w opisie Boga, przywołuje siły bądź idee pośredniczące między Bogiem a człowiekiem. Poza wspomnianymi parokrotnie aniołami

¹⁵⁵ Jub. 4,25–26; 8,19–20.

¹⁵⁶ Pnp R. 1,2; 1,16–17; 2,13; 3,10.

¹⁵⁷ Frédéric Manns potwierdził starożytność idei Mesjasza syna Efraima; por. F. MANNS, *Messiah son of Ephraim*, „Studium Biblicum Annual” 2005 (Hong Kong 2008), s. 99–104.

¹⁵⁸ Por. L.G. SCHNEEKLOTH, *The Targum of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 341–351.

¹⁵⁹ W pewnym zakresie Tg. Pnp występuje także przeciw kabalistycznej interpretacji niektórych środowisk żydowskich widzących w przedstawionym przez oblubienicę urokach oblubienica opis mistycznego ciała Boga.

(posłańcami) (**מלאכיא**), istotami z boskiego dworu (1,15; 2,3; 5,10; 8,8), które pomagają Izraelowi i wstawiają się za nim (8,9) oraz doprowadzają dusze sprawiedliwych do Edenu (4,12), główni pośrednicy to:

– *Szekina* (**שכינא**). Termin ten określa obecność Boga pośród ludzi, na co wskazuje już znaczenie jego tematu (**שכן** – mieszkać). Werset 1,4 mówi o Szekinie, która „postępowała [...] w słupie obłoku za dnia i w słupie ognia w nocy” na pustkowiu w czasach Wyjścia, i w ten sposób pośrednio łączy ją z obecnością Boga pośród Jego ludu; wers 2,3 mówi o pragnieniu, by „usiąść w cieniu Jego Szekiny”. Targumista, pisząc o Szekinie, używa zaimków „moja”, „twoja”, „jego” (1,13; 2,1,3; 3,3,4; 5,1.3.6; 6,11; 7,11; 8,14); pisze o „Szekinie świętości [Boga]” (1,16; 2,2; 3,2; 6,3); „Szekinie Pana” (1,5; 3,10; 6,1); „Szekinie chwały Pana” (3,3; 4,6); „Szekinie Jego chwały” (5,6) i „Szekinie Władcy świata” (1,4). W każdym przypadku kontekst wskazuje na znaczenie związane z rdzeniem tego słowa, a więc „zamieszkanie (obecność)” Boga: „pośród ludu”, w „Przybytku/Świątyni”, lub też to sam Bóg „sprawia, że Jego Szekina zamieszka”. Szekina może też być zabrana, usunięta z miejsca obecności na ziemi (2,2; 3,2.3; 5,3.6; 6,1; 7,11). By nie powiedzieć, że to Bóg mieszka lub odchodzi, targumista mówi więc w ten sposób o Jego Szekinie.

– *Memra* (**מימרא**, Słowo) Boga. Bóg je wypowiada (1,15; 3,7; 4,8; 6,4.12; 7,9), przysięga na nie (2,17) lub składa przez nie obietnicę (2,12). Prorocy wypowiadają proroctwa „w imieniu Słowa PANA” (7,1) i są nawoływani „na polecenie Słowa PANA” (5,8). Fałszywi prorocy mówią z kolei „przeciw PANU (Słowu)” (7,1). Werset 5,15 mówi też o narodach, które „przekraczają Jego Słowo”. Posługując się tym terminem, targumista unika przedstawiania Boga mówiącego bezpośrednio do człowieka, komunikującego się z Nim; czyni to przez Słowo.

– *Bat Qol* (aram. **בת קלא**; dosł. „córka głosu”; po-Głos [Boga]). Dwukrotnie w targumie przesłanie od Boga do ludzi jest przekazywane przez *Bat Qol* (2,14; 4,1) wychodzący z nieba. Teksty rabiniczne odnoszą *Bat Qol* zarówno do działania ducha świętego, jak i do działania samego Boga. W ten sposób autor targumu unika użycia problematycznej formuły „Bóg powiedział”.

– *Imię* (**שם**). Targumista, by nie mówić bezpośrednio o Bogu, używa następujących sformułowań: „imię Jego (PANA)” (1,2); „wielkie imię (tetragram?), wyrażone siedemdziesięcioma imionami” (2,17); „wielkie i święte imię” (4,12); „imię Boga wielkiego” (8,1); „imię Słowa PANA” (7,1) oraz „jedność imienia Pana

świata” (8,9). W wersecie 3,10 targumista mówi o Panu, którego „imię mieszka w Jerozolimie”, unikając w ten sposób bezpośredniego wyrażenia idei mieszkania Boga w Jerozolimie. Z podobnym zabiegiem mamy do czynienia w wersecie 1,3, gdzie targumista pisze: „Twoje imię święte było usłyszane w całym świecie”, unikając bezpośredniego mówienia o obecności Boga.

– *Chwała* (יְקָרָא). Chwała PANA objawiła się w noc Paschy i w okresie wyjścia z Egiptu (2,9) oraz na górze Horeb (2,8). W czasie wędrówki przez pustkowia Izrael był chroniony pod skrzydłami obłoków chwały (2,16; por. 2,6.15.17; 3,1). Chcąc wyrazić ideę chwały Boga objawiającej się pośród ludu, targumista mówi też o „Szekinie chwały PANA” (3,3; 4,6).

– *Duch święty* (רוּחַא דְּקֻדְשָׁא). Synonimem tego wyrażenia jest pojawiające się w targumie określenie „duch proroctwa”. Zwykle pojęcie „duch” odnosi się do natchnienia osób wypowiadających proroctwa (pieśni), związane z cytatami z Pisma (1,1; 2,12; 5,2; 7,2).

W wielu miejscach wspomniane wyrażenia są tak blisko powiązane z bezpośrednimi odniesieniami do Boga, że wydają się Go określać

W wielu miejscach wspomniane wyrażenia są tak blisko powiązane z bezpośrednimi odniesieniami do Boga, że wydają się Go określać¹⁶⁰.

2) Formy gramatyczne i stylistyczne

– Strona bierna w odniesieniu do aktywności Boga, np.: „Wtedy było powiedziane do Mojżesza” (1,11; por. 1,7.14; 2,7; 3,4; 5,1; 6,12; 7,14; 8,12)¹⁶¹.

– Zamiana schematu alegorii: oblubieniec – Bóg na oblubieniec – Prawo. Targumista, chcąc uniknąć antropomorfizmu odnoszącego się do Boga, często odwołuje się do Prawa (Tory). Chodzi tu głównie o miejsca, gdzie Pnp opowiada

¹⁶⁰ Por. dyskusja na temat pojęć mających pośrednio przedstawiać Boga w: A. MARMORSTEIN, *The Holy Spirit in Rabbinic Legend*, w: *Studies in Jewish Theology*, London 1950, s. 122n.

¹⁶¹ Inne przykłady tego typu konstrukcji w stronie biernej: 1,1.7.9.10.11.14; 2,3.7.15.17; 3,4.6.7; 4,1.4; 5,1.5; 6,12; 7,3.10.13.14; 8,2.5.11.12.

o Oblubieńcu i jego fizycznych przymiotach. Wtedy to, unikając ryzyka antropomorficznych skojarzeń w stosunku do Boga, modyfikuje schemat stosowanej alegorii i odwołuje się do Prawa. Na przykład fragment Pnp: „Będziemy się radowały i cieszyły tobą” interpretuje następująco: „Rozradujemy się i będziemy zadowoleni z dwudziestu dwóch liter, którymi jest zapisana [Tora]” (1,4); z kolei „Lica jego” z Pnp – jako „dwie kamienne tablice [Prawa]” (5,13)¹⁶².

W nielicznych sytuacjach targumista zmienia tłumaczenie fizycznych cech na bardziej abstrakcyjne wyrażenia lub odnosi je do Izraela, np. „jego ręka” to „uderzenie jego mocy” (por. 5,4); „jego ręce” – „dwanaście plemion Jego służby Dawida” (5,14).

W nielicznych sytuacjach targumista zmienia tłumaczenie fizycznych cech na bardziej abstrakcyjne wyrażenia lub odnosi je do Izraela

Chociaż tendencja unikania antropomorfizmów w obrazie Boga jest charakterystyczna i wielokrotnie potwierdzana w tekście targumu, to jednak są też fragmenty będące odstępstwem od stosowanej reguły albo co najmniej dwuznaczne. Mogą one wynikać z utartych form i tradycyjnych schematów opowiadania o Bogu. Targumista mówi zatem o twarzy Boga (1,2; 5,10), palcach (1,11), ręce (2,6), sercu (4,9; 8,6), włosach (5,2), stopach (5,3), oczach (5,12; 8,10.14) itp. Widoczne są też:

– Bezpośrednie odniesienia do Boga: „PAN” [””] (ponad 40 razy); „Pan świata” (1,1.6; 2,1.13; 4,7; 5,3.5.10; 6,2.3.9.11; 7,5.6.11; 8,4.7.11.13.14); „Pan niebios” (7,6); „Pan (jej, ich, mój)” (5,16; 6,9; 8,5.10); „Pan (całego) świata” (1,1.4.16; 2,3; 5,2; 7,12); „(ich) Władca (całego) świata” (1,1; 8,6); „(ich) Król” (1,5.15); „Bóg” (1,6; 4,16; 5,9.10.16; 7,6.13; 8,1); „Święty, niech będzie błogosławiony” (1,8.9; 3,5; 5,1); „Moc/Potężny Izraela” (1,1; 3,6).

– Ludzkie działania i emocje przypisane Bogu. W niektórych miejscach targumista, pisząc o Bogu, porównuje: „tak jak [...] człowiek” (1,2; 5,15; 6,2; 8,5). Szczególną uwagę zwraca werset 5,10, w którym Bóg przedstawiony jest jak uczony w Prawie, ubrany w płaszcz i zajmujący się Torą dniem i nocą. Targum mówi także o gniewie Boga (1,6.9.13; 2,16; 3,4), Jego woli i pragnieniach (1,9; 2,7; 3,5; 6,4; 7,11.14; 8,4.14) oraz niecierpliwości i współczuciu (1,2.8; 2,9; 4,9.10; 5,15; 8,7.10).

¹⁶² Por. także 2,3.4.6; 5,11.15.16 itd.

4.3. TECHNIKI INTERPRETACYJNE

Zmiana punktacji tekstu hebrajskiego

Targumista, poszukując szerszego znaczenia słów hebrajskich, zmieniał ich wokalizację, pozostając przy tym samym rdzeniu spółgłoskowym.

Targumista, poszukując szerszego znaczenia słów hebrajskich, zmieniał ich wokalizację, pozostając przy tym samym rdzeniu spółgłoskowym. Przez inną wokalizację odczytywał je jednak tak, jakby wywodziły się od innego rdzenia znaczeniowego. Niekiedy też, pozostając przy tym samym temacie słowa, zmieniał jego formę (w przypadku czasowników) albo nawet część mowy czy rodzaj. Oto parę przykładów¹⁶³:

[1,3] ... ^{Pnp} przeto umiłowały cię niewiasty. – ... ^{Tg. Pnp} Dlatego też prawi ukochali podążanie drogą Twojej dobroci, by mogli posiść ten świat i świat, który przyjdzie.

עֲלָמוֹת jako עֲלָמוֹת (עֲלָמוֹת) [...] עֲלָמוֹת Targumista interpretuje hebr. słowo 'ālāmôt (młode kobiety) jako aram. 'olāmôt (światy).

[4,4] ... ^{Pnp} tysiąc tarcz zawieszono na niej, wszystkie puklerze rycerzy – ^{Tg. Pnp} nauczaniu Tory, którym był on zajęty, lud, dom Izraela, zaufał i (przez nie) zwyciężał w wojnie, tak jakby dzierżył w swoich rękach wszystkie rodzaje broni wojowników.

אֶלֶף tysiąc jako אוֹלָפִן nauczanie. Orężem Izraela ma być studium Tory, idea ta wyraża pacyfistyczne zapatrywania targumisty¹⁶⁴.

[8,12] ... ^{Pnp} Winnica moja własna zostaje dla mnie. – ... ^{Tg. Pnp} Gdy usłyszał Salomon, król Izraela, prorocтво Ahijasza z Szilo, próbował go zabić. Lecz Ahijasza uciekł sprzed Salomona i poszedł do Egiptu¹⁶⁵.

¹⁶³ Tekst polskiego tłumaczenia Pnp zaczerpnięty z tłumaczenia Izaaka Cyłkowa (1841–1908, polski rabin i kaznodzieja, opracował krytyczne tłumaczenie Biblii hebrajskiej na polski). Jego tłumaczenie Pieśni nad Pieśniami, wydane pod tytułem *Pieśń Salomona šyr hšyrym*, pochodzi z 1904 r. Więcej por. Izaak Cyłkow z *Bieżunia na tle swojej epoki*, „Bieżuńskie Zeszyty Historyczne” 1996, 9, s. 3–22. Tłumaczenie Tg. Pnp, jak i przywołane przykłady pochodzą z książki autora *Zjawisko targumizacji*.

¹⁶⁴ Por. Tg. Pnp 3,3; 3,7; 4,6.

¹⁶⁵ Według 1 Krl 11,40 Salomon próbował zgładzić Jeroboama, który zbiegł z tego powodu do Egiptu.

שִׁילִי *moja* jako שִׁילִי *Szilo*. Targumista interpretuje ten werset jako głos Boga nawiązujący do prorocstwa Ahijasza (Ahiasza), ale wkłada go w usta narratora.

Zmiana spółgłosek

Targumista uzyskiwał nowe znaczenie przez zamianę znaków spółgłoskowych w hebrajskich słowach na znaki podobnie brzmiące lub podobne graficznie; niekiedy też przestawiał ich kolejność, np.:

Targumista uzyskiwał nowe znaczenie przez zamianę znaków spółgłoskowych w hebrajskich słowach na znaki podobnie brzmiące lub podobne graficznie; niekiedy też przestawiał ich kolejność

[1,4] ^{Pnp} *Pociągnij mnie za sobą; o, spieszmy się!* ... – ^{Tg. Pnp} *Gdy wyszedł lud domu Izraela z Egiptu, Szekina Władcy świata postępowała przed nimi w słupie obłoku za dnia i w słupie ognia w nocy. Sprawiedliwi tego pokolenia powiedzieli przed Władcą całego świata: „Pociągnij nas za sobą, a my będziemy biec drogą Twej dobroci”.*

קִשְׁבִּנִי *pociągnij mnie* jako שְׁכִינָה *Szekina* – słowo to jest rozumiane jako „Zamieszkanie (Obecność)” Boga. Tradycja targumiczna, używając tej formuły respektu, unika interpretacji antropomorficznej przejawów działania Boga w świecie. Targumista, dokonując parafrazy tej linii, wbrew masoreckiej punktacji łączy wyrażenie przymkowe „za tobą” z drugim czasownikiem „pobiegnijmy”, a nie pierwszym.

[1,6] ... ^{Pnp} *Synowie matki mojej wspanęli gniewem na mnie...* – ... ^{Tg. Pnp} *Ponieważ fałszywi prorocy spowodowali, że nastąpił zapalczywy gniew Pana przeciw mnie...*

נְבִיִּי *Synowie* jako נְבִיִּי *prorocy* – „Synowie mojej matki” to fałszywi prorocy, wywodzący się z Izraela (por. Pwt 13,1-3).

[1,15] ^{Pnp} *O jakoś ty piękna, przyjaciółko moja...* – ^{Tg. Pnp} *Gdy synowie Izraela czynią wolę swego króla, On przez swoje Słowo wychwala ich w rodzinie świętych aniołów, mówiąc: „Jak (piękna jesteś) moja córko, moja ukochana, zgromadzenie Izraela, w czasie gdy czynisz moją wolę i zajmujesz się słowami mojej Tory!”...*

רְעוּתִי *przyjaciółko moja* jako רְעוּתִי *moją wolę*. Zauważalna jest gra słów pomiędzy hebr. *ra 'yah* „przyjaciółko” a aram. *re 'uta* „wolą”. Targumista interpretuje te słowa jako wypowiedzianą przez Boga pochwałę skierowaną do Izraela przyjmującego Torę na Synaju (Wj 24,7).

[3,1] ^{Pnp} *Na łożu mojem w nocy szukałam tego, którego umiłowata dusza moja: szukałam go, alem go nie znalazła. – Tg. Pnp* *Gdy lud, dom Izraela, zobaczył, że obłoki zostały uniesione sponad nich, i święta korona, która była im dana na Synaju, jest od nich zabrana, oraz pozostali (w) ciemności jak noc – szukali odebranej im świętej korony, ale jej nie znaleźli.*

בְּלִילֹה w nocy jako **כִּלְיָא** korona. Targumista interpretuje ten werset jako wyraz nawrócenia Izraela po odstępstwie związanym z kultem złotego cielca. Noc jest zinterpretowana nie tylko jako skutek odejścia obłoków chwały, ale i przedmiot poszukiwań „korona chwały”, która podobnie jak Szekina wyraża aspekt obecności Boga. Gdy Izrael przyjął Torę na Synaju, pośród wielu wyróżniających go darów była korona (por. Tg. Pnp 2,17), którą utracił po odstępstwie związanym ze złotym cielcem (Tg. Ps-Jon. Wj 32,25). Może ona być interpretowana jako Tora (por. Lb R. 14,10 – trzy korony: Tory, kapłaństwa i królestwa). Dalej Tg. Pnp utożsamia zabraną Izraelowi koronę z Szekiną (por. 3,2).

[3,11] ^{Pnp} *Wynijdźcie, córy Cyonu, a napawajcie się widokiem króla Salomona, dyademu, którym uwieńczyła go matka jego w dzień jego zaślubin... – Tg. Pnp* *Gdy Salomon król przybył, by dokonać ceremonię poświęcenia Sanktuarium, herold wyszedł z mocą i tak powiedział: „Wydźcie, zamieszkujący regiony ziemi Izraela i ludu Syjonu, i zobaczcie diadem i koronę, którą ukoronował lud, dom Izraela, króla Salomona w dzień poświęcenia Świątyni”...*

אִמּוֹ matka jego jako **עַמָּא** lud. Targum parafrazuje ten werset, nawiązując do poświęcenia Świątyni Salomona (por. 1 Krl 8,63-66). Wyrażenie „córy Syjonu” uzyskuje w targumie podwójną interpretację: jako specyficzny region Izraela i mieszkańcy Syjonu. Określenie „jego matka” jest odniesione do Izraela, a „dzień jego zaślubin” do poświęcenia Świątyni (por. Pnp R. 3,11).

Ciekawym przykładem jest też interpretacja wyrażenia **שְׁוֵעִלִים קְטָנִים**, liszki małe (2,15). Jak zauważył Schneekloth, cztery spółgłoski pierwszego słowa są przedstawione i dołączona jest do nich pierwsza spółgłoska słowa drugiego, a jeśli opuści się znak **י**, powstaje słowo **עַמְלֶק**, Amalek.

Gematria

Targumista niejednokrotnie odwołuje się w swojej parafrazie do gematrii objawionej¹⁶⁶. Jest to najbardziej powszechna forma gematrii, używana zarówno w Talmudzie i Midraszu, jak i w wielu posttalmudycznych komentarzach. Polega na przypisywaniu słowom liczby, zwykle przez powiązanie każdej litery alfabetu hebrajskiego z liczbą. Po zsumowaniu liczb wartość liczbową słowa jest porównywana z wartością podobnie przekształconych innych słów, co umożliwia dalszą interpretację pojawiającego się związku, np.:

Targumista niejednokrotnie odwołuje się w swojej parafrazie do gematrii objawionej

Polega na przypisywaniu słowom liczby, zwykle przez powiązanie każdej litery alfabetu hebrajskiego z liczbą

[1,2] ... ^{Pnp} *albowiem przyjemniejsze niż wino są pieszczoty twoje –*
... ^{Tg. Pnp} *z obfitości miłości, którą ukochał nas bardziej niż siedemdziesiąt narodów.*

Według gematrii wartość liczbową słowa „wino” (hebr. יין) wynosi siedemdziesiąt (10 + 10 + 50). Targumista zatem traktuje tu wino jako symboliczne określenie wszystkich narodów – por. tabela narodów w Rdz 10 (Izrael byłby siedemdziesiątym pierwszym). Podobnie w 1,4 i 4,10 (por. Pnp R 1,2[3]).

[1,11] ^{Pnp} *Sznury klejnotów złotych sprawim tobie z nakrapianiem srebrnem.* – ^{Tg. Pnp} *Wtedy było powiedziane do Mojżesza: „Wstąp na nieboskłon, a dam tobie dwie kamienne tablice, wykute z szafirów tronu mojej chwały, lśniące jak czyste złoto, poliniowane i zapisane moim palcem. Wyżłobione jest na nich „Dziesięć Słów”, oczyszczonych bardziej niż srebro, które jest oczyszczane siedem razy po siedem – liczba sposobów interpretowania ich czterdzieści dziewięć. Dam je przez twoją rękę ludowi domu Izraela.*

Słowo **זהב** złoto jest interpretowane jako iloraz $7 \times (5 + 2) = 49$ (siedem razy siedem: **הב** $\times$ **ז**) oznaczający: *oczyszczane siedem razy siedem – liczba sposobów interpretowania ich czterdzieści dziewięć*. Liczbę mnogą podmiotu tego zdania targumista odnosi do Boga, który ponownie zwraca się do Mojżesza, by odebrał „sznury klejnotów” (hebr. *torim*) – tym razem forma l. mn. nasuwa skojarzenie z Tablicami Przymierza, jak i „wyżłobionymi rowkami” (aram. *tora*;

¹⁶⁶ Por. S. SAMBURY, *On the Origin and Significance of the Term Gematria*, „Journal of Jewish Studies” 1978/29, s. 35–38.

por. Jastr. 1656). W tym kontekście „nakropienia (ćwieki) srebrem” symbolizują Przykazania (Dekalog)¹⁶⁷.

Obok gematrii targumista stosuje zasady notarikonu. Poza tym w wielu miejscach targumista używa gematrii w sposób niebezpośredni

Należy zauważyć, że w wersach 1,11, podobnie jak w 2,17 i 4,5, obok gematrii targumista stosuje zasady notarikonu. Poza tym w wielu miejscach targumista używa gematrii w sposób niebezpośredni. Pojawiające się w różnych formach w tekście hebrajskim Pnp

słowo עֵינַיִם (oczy) jest interpretowane jako עֵיִן (nazwa litery ע), co odpowiada liczbie siedemdziesiąt. Sama liczba wprawdzie nie jest przywołana bezpośrednio w targumie, natomiast zakłada ją wzmianka o Sanhedrynie, który według tradycji składał się z siedemdziesięciu członków¹⁶⁸.

Notarikon

Notarikon to jedna z podstawowych, obok gematrii i temury, kabalistycznych metod odczytywania tekstu

Kolejną metodą interpretacji zastosowaną przez targumistę jest wspomniany wyżej notarikon¹⁶⁹. To jedna z podstawowych, obok gematrii i temury¹⁷⁰, kabalistycznych metod odczytywania tekstu. Wyraz jest traktowany

jako akrostych, jego poszczególne litery stają się pierwszymi literami innych wyrazów, tworzących pełne zdania. Często bierze się pod uwagę tylko kilka liter albo litery skrajne danego wyrazu. Wydzielone grupy liter mogą być tłumaczone bezpośrednio lub interpretowane przy zastosowaniu innych technik. Parę charakterystycznych przykładów, np.:

¹⁶⁷ Ps 12,7: ^{BT} *Słowa Pańskie – to słowa szczerze, wypróbowane srebro, bez domieszki ziemi, siedmiokroć czyszczone*. Wg j *Sanh.* 4,2: Tora powinna być wyjaśniana na czterdzieści dziewięć sposobów. Por. też Midrasz Ps 12,7.

¹⁶⁸ Dlatego pojawiające się w Pnp wyrażenie „twoje/jego oczy” lub „oczy” jest interpretowane jako: (4,1) „przywódcy zgromadzenia Izraela i mędrcy, zasiadający w Sanhedrynie”; (4,9) „jeden z przywódców Sanhedrynu”; (5,12) „zasiadający w Sanhedrynie, którzy są zajęci Torą”; (6,5) „tzwymi nauczycielami, mędrkami Wielkiego Zgromadzenia”; (7,5) „Pisarze twoi pełni [...] mądrości [...] w bramie domu Wielkiego Sanhedrynu”.

¹⁶⁹ Słowo „notarikon” jest zapożyczeniem z języka greckiego (*νοταρικόν*), z kolei greckie słowo wywodzi się z łacińskiego słowa „notarius”.

¹⁷⁰ Temura (hebr. תמורה, „zamiana, przemiana”) ma na celu m.in. odgadywanie imion Boga. Polega na kolejnym przedstawianiu (permutacji) liter w wyrazach podlegających badaniu, tak że danej literze odpowiada poprzedzająca ją lub następująca po niej. Efektem takich działań jest stworzenie anagramu.

[2,15]^{Pnp} *Schwytajcie nam lisiątka, liszki małe, niszczące winnice, gdy winnice nasze w rozkwicie.* – Tg.^{Pnp} *Potem, gdy przekroczyli morze, szemrali z powodu wody. Więc nadciągnął na nich zły Amalek¹⁷¹, zachowujący nienawiść do nich z powodu prawa pierworództwa i błogostawieństwa, które wyrwał Jakub od Ezawa¹⁷². Przyszedł, by wszcząć (wojnę) z Izraelem, ponieważ opuścili słowa Tory. Zły Amalek wykradał spod skrzydeł obłoków chwytał osoby z plemion Dana i dokonywał ich egzekucji, ponieważ w ich rękach znajdowały się posąжки Miki¹⁷³. W tym momencie dom Izraela, który jest podobny do winnicy, był skazany na wyniszczenie. Lecz nie stało się tak przez sprawiedliwych tego pokolenia, którzy są podobni do przyjemnego zapachu¹⁷⁴.*

Słowo **בְּרִיחַ** (winnice nasze w) rozkwicie jest interpretowane jako złożenie **בֶּטֶם** (zapach) + **דָּר** (pokolenie): *przez sprawiedliwych tego pokolenia, którzy są podobni do przyjemnego zapachu.* Targumista odnosi w tym wersecie obraz winnicy do Izraela, zgodnie z konwencją biblijną – por. Iz 5,7 i podobnie Pnp R. 2,15. Zatem lisy niszczące winnicę są zinterpretowane jako wrogowie Izraela. W kontekście opowiadanej przez targumistę historii są one identyfikowane z Amalekiem (i potomkami Ezawa), stąd też małe liski (hebr. *qetanim*) są związane z Edomem określanym jako „mały” (*qaton*) (pośród narodów) w Tg. Obad 2. Z kolei zapach kwitnącej winnicy przypomina zasługi sprawiedliwych tego pokolenia, obrońców Izraela.

[5,14]^{Pnp} *Ręce jego jako walce złote, osadzone chryzolitami – Tg.^{Pnp} Dwanaście plemion Jego sługi Dawida jest odsoniętych na złotej patenie korony świętości, wyrze na dwunastu gemmach z trzema ojcami¹⁷⁵ Abrahamem, Izaakim*

¹⁷¹ Por. Wj 17,1-8.

¹⁷² Amalek był wnukiem Ezawa (por. Rdz 36,12; 1 Krn 1,36). O nienawiści Ezawa do Jakuba mówi Rdz 27,41. Por. też L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, dz. cyt., tł. H. Szold, P. Radin, Philadelphia 1936–1947, vol. 3, s. 55; vol. 6, s. 23.

¹⁷³ Por. Tg. Ps-Jon. Wj 17,8 i Lb 11,1. Idola tego uczynił dla swojego prywatnego sanktuarium Mika z gór Efraima w okresie Sędziów, a następnie Danici zabrali go do swego miasta Dan (por. Sdz 17–18). Wspomnienie o Danitach czczących tego idola już na pustkowiu nawiązuje do tradycji mówiącej, że Mika uczynił ten posąg w Egipcie jeszcze przed Exodusem (por. Wj R. 24,1; 41,1; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, dz. cyt., 6,13, przyp. 72). Mice przypisuje się także udział w budowie złotego cielca (L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, dz. cyt., 6,209 n. 126). Ponieważ jeden ze złotych cielców był ustawiony w Dan (1 Krł 12,26-33; 2 Krn 11,14-15), midrasze ukazują Danitów jako szczególnie skłonnych do idolatrii (Midrasz Ps 101,2). Wyraża to częściowo tradycja chrześcijańska, gdy mówi o pochodzeniu Antychrysta pokolenia Dana – por. C.E. HILL, *Antichrist from the Tribe of Dan*, „Journal of Theological Studies” 1995, 46/1, s. 99–117; por. Ph.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., s. 112, przyp. 100.

¹⁷⁴ Dosł. *dobry zapach*. Zasługi sprawiedliwych osłaniają Izrael i są przebłaganiem za jego grzechy (por. Tg. Pnp 1,3; 2,16).

¹⁷⁵ Tekst nie wyjaśnia, czy imiona trzech ojców są też wyrze (a jeśli tak, to gdzie); I dodaje: *świata*.

i Jakubem: Ruben wyryci¹⁷⁶ na ^ʾahmar, Symeon wyryty na ^ʿaqiq, Lewi wyryty na *berqān w^{ra} ʾpān*, Juda wyryty na *bahli*, Issachar wyryty na ^ʾizmārād, Zebulon wyryty na *nīhā ʾār*, Dan wyryty na *bīlā ʾr*, Naftali wyryty na ^ʾaspōr, Gad wyryty na *tābā ʾg*, Aszer wyryty na *pērūzāg*, Józef wyryty na *m^ʿrībāg*, Benjamin wyryty na *ʾīpāntōr*,

^{Pnp} żywot jego dzieło misterne z kości słoniowej, pokryte szafirami. –

^{Tg. Pnp} Podobne do dwunastu znaków zodiaku świecących jak latarnia, wybiełeni w swoich dziełach jak kiel słonia, jak szafiry.

Słowo תְּרִישׁ (*ręce jego [...] osadzone*) chryzolitem jest interpretowane jako iloczyn תְּרִי (dwie) × שֵׁשׁ (sześć): wyryte na *d w u n a s t u g e m m a c h*. Ten werseł targumista odnosi do Izraela. Nawiązując do metaforycznego obrazu Izraela w opisie Boga, sugeruje, że także sam Izrael przez swoją doskonałość moralną reprezentuje Boga – jest niejako Jego wcieleniem – por. Pnp R. 5,14. Ręce jego reprezentują dwanaście plemion izraelskich (dwie dłonie + dziesięć palców). W 5,5 ręce były interpretowane jako kapłani. Złoto targumista skojarzył ze złotą płytką na turbanie arcykapłana, nie wiadomo jednak, dlaczego uznał ją za miejsce wypisania imion plemion izraelskich; według tekstu Biblii gemmy z wypisanymi imionami plemion znajdowały się w napierśniku arcykapłana – por. Wj 28,36; Wj R. 38,8. Określenie „osadzone chryzolitem” (hebr. *taršīš*) targumista interpretuje jako aluzję do dwunastu kamieni (*terei šeš* = 2 × 6), a później do dwunastu znaków zodiaku. Kość słoniowa i szafir zostają zinterpretowane jako symbole moralnych cnót Izraela, uosabianych m.in. przez mędrców – por. Dn 12,3. Targumy mówią tylko, że Izrael przypomina dwanaście gwiazdozbiorów. Późniejsza

Targumy mówią tylko, że Izrael przypomina dwanaście gwiazdozbiorów. Późniejsza tradycja przypisuje każde z pokoleń odpowiedniemu znakowi zodiaku

tradycja przypisuje każde z pokoleń odpowiedniemu znakowi zodiaku – por. Wj R. 15,6: „Tak jak niebiosa nie mogą trwać bez dwunastu gwiazdozbiorów na nieboskłonie, tak świat nie może istnieć bez dwunastu pokoleń”.

Modyfikacja znaczenia słów i etymologizacja

Tłumacząc słowa hebrajskie, targumista nie ograniczał się tylko do ich literalnego przekładu, ale niejednokrotnie rozszerzał ich znaczenie, dodając słowa pokrewne lub koncepcyjnie związane z danym wyrazem. Podobnie występujące

¹⁷⁶ Aram. *glypn* – użyta forma l. mn. sugeruje, że imiona trzech ojców były wyryte razem z imieniem Rubena na pierwszym kamieniu. Podobnie tłumaczy to Wj R. 38,9. M, S, I, f: wyryty (l. poj.).

w tekście hebrajskim Pnp imiona i nazwy własne uzyskały w parafrazie aramejskiej szersze albo nawet podwójne znaczenie. Targumista niekiedy tłumaczył je literalnie¹⁷⁷ albo wykorzystywał wspomniane wcześniej techniki interpretacyjne: zmianę punktacji (4,11), transpozycję (5,8.16) lub zmianę spółgłosek (6,4; 4,8), podobieństwo dźwięków (2,1; 7,5), odwołanie się do znaczenia rdzenia słowa (Salomon 1,15; 3,7; 8,11)¹⁷⁸ czy nawet alegorię (córy jerozolimskie 1,5, 2,7; 3,5.10; 8,4; Szaron 2,1; Beter 2,17; Liban 4,8.15; 7,5)¹⁷⁹, np.:

Tłumacząc słowa hebrajskie, targumista nie ograniczał się tylko do ich literalnego przekładu, ale niejednokrotnie rozszerzał ich znaczenie, dodając słowa pokrewne lub koncepcyjnie związane z danym wyrazem

[1.1] Pnp *Pieśń najprzedniejsza Salomona* – Tg. Pnp *Pieśni i pochwały, które Salomon, prorok, król Izraela, wypowiedział w duchu świętym przed władcą całego świata, PANEM. Dziesięć pieśni¹⁸⁰ było wypowiedzianych w świecie; a ta pieśń jest najwspanialszą¹⁸¹ z nich wszystkich.*

Słowo *pieśń* (*pieśni*) występujące w związku dopełniaczowym z drugim słowem w l. mn. jest interpretowane jako *pieśni i pochwały* (*šyryn wšbhn*), a imię

¹⁷⁷ Na przykład Salomon (1,1; 3,7.9.11; 8,11; 8,12); Kedar (1,5); faraon (1,9); Izrael (3,7); Liban (3,9; 4,15; 7,5); Gilead (4,1; 6,5); Dawid (4,4); Aman (4,8); Hermon (4,8); Jerozolima (3,10; 6,4); Damaszek (7,5); Karmel (7,6); Syjon (3,11).

¹⁷⁸ Salomon – 1,1: (1) *Salomon*, (2) *Władca całego świata, PAN*; 1,5: (1) *przybytek*, (2) *pokój*, (3) *Król*; 8,11: (1) *Salomon*, (2) *Pan świata, z którym jest pokój*.

¹⁷⁹ Córy jerozolimskie – 1,5 (8,4): *dom Izraela*; 2,7 (3,5): *Zgromadzenie Izraela*; 3,10: *wszystkie miasta Izraela*; 5,8 (5,16): *prorocy (w Jerozolimie)*.

Liban (לְבָנוֹן) – 3,9: *Liban*; 4,8: (1) *mieszkaj* (od hebr. לָיַן); (2) *Świątynia*; 4,11: *kadzideł* (aram. לִבְנָה); 4,15: (1) *Liban*; (2) *Świątynia zbudowana w Jerozolimie i nazywana Libanem (Lebanon)*; 5,15: *wybiela* (aram. מִחֹר od hebr. לָבַן) *grzechy [...] jak śnieg*.

7,5: *forteca Syjon, nazwana Wieżą Libanu*.

Szaron (שָׁרוֹן) – 2,1: (1) *osadził* (aram. מִשְׁרִי), (2) *równinie* (aram. מִשְׁרִי za hebr. מְשָׁרָיִם), (3) *Ogród Eden*.

Góry Beter (*rozpuklinach gór*) (בְּתֵר) – 2,17: (1) *Moria*, (2) *podzielił* (aram. פָּלַיַת od hebr. בָּתַר).

¹⁸⁰ Targumista prawdopodobnie nawiązuje do znanego mu midraszu dziesięciu pieśni (PH.S. ALEXANDER, *The Targum of Canticles*, dz. cyt., Appendix A). Liczba dziesięć wskazuje na pełnię – por. Dekalog (dziesięć słów; Wj; Pwt); dziesięć plag (Wj); midrasz dziesięciu królów (Tg. Szeni Ester 1,1); midrasz dziesięciu autorów psalmów (Tg. Ps 1,6); midrasz dziesięciu głodów (Tg. Rut 1,1). Midrasz dziesięciu pieśni obejmuje całą historię świata, od stworzenia po przyjście Mesjasza. Identyfikacja dziewiętej pieśni z Pnp sugeruje bliskość czasów mesjańskich. Większość pieśni przywołanego midraszu w Tg. Pnp to pieśni ocalenia; por. CH.M.M. BRADY, *The Use of Eschatological Lists within the Targumim of the Megilloth*, „Journal for the Study of Judaism” 2009/40, s. 493–509. Orygenes wymienia siedem pieśni, z których sześć pochodzi z listy Tg. Pnp 1 (bez 1, 5, 7 i 10), są to: Wj 15, Lb 21, Pwt 32, Sdz 5, 2 Sm 22, 1 Krn 16 i Pnp (*Commentarium in Canticum Canticorum*, Prol. 5; tł. S. Kalinkowski, *Komentarz do Pnp*, 28–31) – por. F. MANN, *Une tradition juive dans les Commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène*, „Antonianum” 1990, 65/1, s. 3–22.

¹⁸¹ Targumista rozumie hebrajski tytuł Pnp (*šir hašširim*) jako wyrażenie stopnia najwyższego, podobnie Pnp R 1,1.11(19).

Słowo pieśń (pieśni) występujące w związku dopełniaczowym z drugim słowem w l. mn. jest interpretowane jako pieśni i pochwały

własne *Salomon* uzyskuje dalszy komentarz historyczny jako *Salomon, prorok, król Izraela*. Pierwszy werset tworzący tytuł księgi ma niejasne znaczenie: wyrażenie dopełniaczowe „pieśń pieśni” albo stopień najwyższy („comparative superlative”) „najwspanialsza pieśń”. Księga może być rozumiana jako Pieśń skomponowana z innych pieśni (por. „niebo niebios” 1 Krl 8,27) lub Pieśń z kolekcji pieśni (Pieśni Salomona, Pieśni weselnych itd.). Podobnie targumista interpretuje tytuł księgi wieloznacznie: pieśń złożona z pieśni Salomona; dziewiąta z cyklu pieśni; najwspanialsza pieśń – por. Pnp R. 1,1(11). Inne określenia Pnp: „Święte świętych” (z Pism) (*qdš qdšym*) wg R. Akiby (*m. Jad.* 3,5); podobnie „sancta sanctorum” u Orygenes¹⁸². Targumista nadaje także podwójne znaczenie wyrażeniu przymiłowemu *li-šēlomoh*: 1) skomponowane przez Salomona i 2) wypowiedane przed Bogiem. W drugim przypadku imię Salomona jest rozumiane jako tytuł Boga – „Ten, do którego należy pokój” (por. 8,11); wg Talmudu słowo *Szalom* („Pokój” z Sdz 6,23) jest imieniem Boga, dlatego też nie można witać innej osoby tym wezwaniem w nieświętym miejscu (*Szab.* 10b). Wiązane z nim imię *Szelomoh* odnosi się do Boga Pokoju, dlatego też rabini interpretują Pnp jako dramat miłości Boga – „Szalom” do Jego ludu – „Szulamitki”¹⁸³.

4.4. SPECYFIKA TŁUMACZENIA TARGUMICZNEGO

Mimo bardzo rozwiniętej parafrazy związek między hebrajskim tekstem Pnp a aramejskim tekstem Tg. Pnp nie został utracony

Mimo bardzo rozwiniętej parafrazy związek między hebrajskim tekstem Pnp a aramejskim tekstem Tg. Pnp nie został utracony. Dlatego też usprawiedliwione jest mówienie o targumie jako wersji Pnp¹⁸⁴, zwłaszcza jeśli chodzi

o miejsca, gdzie wersja aramejska podąża literalnie za hebrajską. Przykładem może być choćby wers 1,4: (hebr.) *pociągnij mnie za sobą; o, spieszmy się!* – (aram.) *Pociągnij nas za sobą, a my będziemy biec*, podobnie wersety 2,14b; 4,14.

¹⁸² ORYGENES, *Commentarium in Canticum Cantorum*, Prol. 5; por. tł. S. Kalinkowski, *Komentarz do Pnp*, 27: „W podobny sposób nazwano to, co w Namiocie Świadcstwa zwie się «świętym nad świętymi» (Wj 30,29), a także wspomniane w Księdze Liczb «prace nad pracami» (LXX Lb 4,47) oraz to, co Paweł określa jako «wieki nad wiekami» (Rz 16,27)”.

¹⁸³ Por. L.I. RABINOWITZ, *God, name of – Rabbinical Names of God*, *Encyclopedia Judaica* 7, s. 677.

¹⁸⁴ Por. L.G. SCHNEEKLOTH, *The Targum of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 332; J.L. MILLER, *The Interpretation of the Song of Songs: The Ancient Versions*, rozprawa doktorska, Harvard 1957, s. 243n.

Chociaż w przeważającej mierze targum jest rozbudowaną parafrazą i zdania z tekstu hebrajskiego nie są przekładane dosłownie, to jednak poszczególne słowa z tekstu źródłowego są oddawane czasami nieomal dosłownie i wpiśywane w kontekst wersji targumicznej. Jak wspomniano, związek interpretacji alegorycznej z tekstem hebrajskim jest wskazywany niejednokrotnie przez samego targumistę, podkreśla to dodatkowo bliski związek targumu z księgą biblijną.

W targumie można zauważyć przykłady wiernego tłumaczenia wyrażającego sens specyfiki składni hebrajskiej¹⁸⁵:

W targumie można zauważyć przykłady wiernego tłumaczenia wyrażającego sens specyfiki składni hebrajskiej

1,1: hebr. שִׁיר הַשִּׁירִים, dosł. pieśń pieśni – targum interpretuje tę konstrukcję jako znaczenie stopnia najwyższego מִן כּוֹלֵהוּן מִשְׁבַּחַא – pieśń najwspanialsza ze wszystkich. Precyzuje też znaczenie wyrażenia przyimkowego לְשִׁלְמוֹה, wskazując na autorstwo: „które Salomon [...] wypowiedział”.

2,3: hebr. וַיִּשְׁבַּחַי וַיִּסְדַּחַי, dosł. pragnęłam i siadłam – targumista wyraża rzeczywiste znaczenie frazy, używając konstrukcji z bezokolicznikiem: רַנְנִית לְמִיתָב, pragnęłam usiąść.

3,3: imiesłów określony הַסֹּבְבִים, dosł. (ci) obchodzący wokoło – tłumaczy w podobnym znaczeniu jako zdanie podrzędne: רַמְסַחְרֵן יִתִּיה חִזּוֹר־חִזּוֹר, którzy otaczają go wokoło.

By sprecyzować znaczenie tekstu hebrajskiego, w niektórych miejscach targumista zmienia porządek słów i fraz, np.:

1,4: hebr. מִשְׁכְּנִי אֶחְרִיד נְרוּצָה, (*pociągnij mnie, za tobą spieszymy się!*) – targumista dzieli frazę inaczej, niż sugeruje to tekst masorecki: *pociągnij mnie za tobą, spieszymy się!*, co odpowiada targumicznej parafrazie: „Pociągnij nas za sobą, a my będziemy bieć”.

1,5: hebr. שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֶאֱחָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם כְּדָר קִירִיעוֹת שְׁלֹמֹה: (Śniada ja, ale wdzięczna, o córy jerozolimskie! jako namioty Kedaru, jako opony Salomona) – targumista w parafrazie zmienia kolejność fraz, stawiając je na lepszej pozycji: „Śniada ja jako namioty Kedaru [...], ale wdzięczna jako opony Salomona”.

¹⁸⁵ Wiele przykładów przywołuje m.in. J.L. MILLER, *The Interpretation of the Song of Songs*, dz. cyt., a za nim L.G. SCHNEEKLOTH, *The Targum of the Song of Songs*, dz. cyt., s. 332–333.

2,6 (8,3): hebr. תַּחַת לְרֹאשִׁי, dosł. pod głową moją – wydaje się, że targumista inaczej dzieli wyrazy tej frazy: תַּחַתִּל רֹאשִׁי (otoczy głowę), przez co uzyskuje lepszą lekturę: otoczyły ich (aram. מִסְחָרִין לַהוֹן).

3,11a: צֵאִינָה וְרֹאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלֶּכֶךְ שְׁלֹמֹה בְּעֶטְרָהּ, dosł. Wyjdźcie i zobaczcie, córki Syjonu, króla Salomona w koronie – parafraza nadaje frazom porządek gramatyczny: „Wyjdźcie, córki Syjonu, i zobaczcie króla Salomona w koronie”.

W tłumaczeniu bardziej problematycznych spółgłoskowych form targumista najczęściej podąża za sugestią punktacji masoreckiej, np:

רִדִּיךְ (1,2,4; 4,10; 7,13) targum tłumaczy zgodnie z wokalizacją masorecką רִדִּיךְ jako „miłość (pieszczoty)”, a nie, jak wersja syryjska, łacińska (*ubera tua*) czy grecka (μαστού σου), jako „piersi twe” (רִדִּיךְ).

רָגְלוֹ (2,4); wokalizacja masorecka רָגְלוֹ wskazuje na znaczenie „jego chorągiew”, natomiast wersje grecka (τάξατε ἐπ’), syryjska i łacińska (*ordinavit*) interpretują tę formę jako tryb rozkazujący רָגְלוֹ (umieśćcie przed). Targumista pozostaje przy sugestii masoreckiej i tłumaczy to słowo jako „chorągiew” (aram. טָקַס).

אֲתִי (4,8) w tekście masoreckim zostaje odczytane jako אֲתִי (ze mną), za tym idzie targum עִמִּי. Natomiast Septuaginta czyta jako אֲתִי – δεῦρο, przyjdź.

אֲמָנָה (4,8) to wg punktacji masoreckiej אֲמָנָה, nazwa własna – Amana. Podobnie interpretuje ten wyraz targum רֵאמָנָה – rzeka Amana, chociaż Septuaginta odczytała to słowo jako πίστεις (πίστις) – wiara.

שִׁפְתֵי יְשָׁנִים (7,10) to w tekście masoreckim שִׁפְתֵי יְשָׁנִים, usta śpiących. Wersje grecka, łacińska i syryjska zmieniają w drugim wyrazie י na ו i odczytują וְשָׁנִים – usta i zęby. Targum pozostaje jednak przy wersji masoreckiej: לִגְבֵר דְּמִיךְ – podobni do człowieka śpiącego.

Widoczny wyraźny związek między tekstem Pnp a tekstem targumu, nawet pomimo rozwiniętej parafrazy interpretującej tekst biblijny, usprawiedliwia mówienie o Tg. Pnp jako o językowej wersji Pnp.

PODSUMOWANIE

Targum jest zarówno instytucją religijną, jak i dokumentem literackim. Aktualizuje on tekst biblijny, przywracając jego zapomniane znaczenie albo też nadając mu nowe, dzięki któremu religijna wspólnota odnawia swój związek z postaciami i wydarzeniami starożytniej historii. Dostosowywanie tekstu biblijnego do nowej sytuacji związane jest z reinterpretacją znanej treści w zmieniającym się kontekście historycznym. Proces ten tworzy atmosferę oczekiwania i zapowiada wypełnienie oraz nieuchronny koniec czasu.

By przekazać treść religijną, targumista przedstawia odbiorcy tekst kanoniczny w interpretacji teologicznej. W tym celu wykorzystuje on różne techniki translatorskie wspomagające egzegezę teologiczną. Niejednokrotnie są one odległe od analizy filologicznej czy egzegezy we współczesnym rozumieniu. Patrząc na ten fenomen od strony powstałego tekstu, nie można zarzucić targumiście arbitralności w stosunku do innych źródeł rabinicznych. Meturgesman nie jest autorem odizolowanym od wspólnoty religijnej, od jej środowiska kulturowego i liturgicznego. Natomiast jego anonimowość to argument przemawiający za wiernością przekazu interpretacji tkwiącej w okrzepłej tradycji, a nie nowatorska aktywność charyzmatycznego autora – lud przekazuje swoją tradycję i idee przez anonimowego reprezentanta.

Rozróżnienie między targumem synagogałnym (targumem jako instytucją) a późniejszym targumem spisany (targumem jako dokumentem literackim) sugeruje, że początki jednego i drugiego dzieli wiele wieków. Zatem uznawanie dokumentu literackiego za bezpośredniego następcę targumu jako instytucji, instytucji przekształconej z formy ustnej na literacką, może być błędne. To, że targum wcześniej funkcjonował w synagogach, nie oznacza automatycznie, że również targumy zachowane do naszych czasów musiały powstać jako odniesienie do liturgicznych czytań Pisma. Wciąż brak jednoznacznych dowodów na to, że jako gatunek targum wywodzi się z instytucji Synagogi i powstał z tradycji ustnej oraz że w synagogach w pierwszych wiekach

Targum jest zarówno instytucją religijną, jak i dokumentem literackim. Aktualizuje on tekst biblijny, przywracając jego zapomniane znaczenie albo też nadając mu nowe, dzięki któremu religijna wspólnota odnawia swój związek z postaciami i wydarzeniami starożytniej historii

By przekazać treść religijną, targumista przedstawia odbiorcy tekst kanoniczny w interpretacji teologicznej

Rozróżnienie między targumem synagogałnym (targumem jako instytucją) a późniejszym targumem spisany (targumem jako dokumentem literackim) sugeruje, że początki jednego i drugiego dzieli wiele wieków

naszej ery czytaniu Pisma towarzyszyło powszechnie publiczne tłumaczenie na aramejski. W rzeczywistości zachowane najwcześniejsze teksty targumów mogą być głównie literalnymi tłumaczeniami Biblii hebrajskiej, wywodzącymi się raczej od formy literackiej, a nie instytucji.

Historia interpretacji Pieśni nad Pieśniami pokazuje, że dopiero w czasach chrześcijańskich w literaturze żydowskiej uwidoczniła się jej w pełni alegoryczna

Historia interpretacji Pieśni nad Pieśniami pokazuje, że dopiero w czasach chrześcijańskich w literaturze żydowskiej uwidoczniła się jej w pełni alegoryczna interpretacja, natomiast nie ma dowodów wyraźnie potwierdzających ją we wcześniejszym okresie formowania kanonu Biblii hebrajskiej

interpretacja, natomiast nie ma dowodów wyraźnie potwierdzających ją we wcześniejszym okresie formowania kanonu Biblii hebrajskiej. Skoro jednak w okresie redakcji talmudów, midrasz, targumów egzegeza rabiniczna powszechnie już odczytywała w tej księdze historię niezmienną miłości Boga do Izraela, to jest prawdopodobne, że taka alegoryzacja była pierwotną i najwcześniejszą metodą interpretacji Pnp.

Teksty wchodzące w skład kanonu były oceniane na podstawie określonych kryteriów i przez przypisaną im interpretację. Zatem w przypadku Pieśni nad Pieśniami od samego początku mogła to być alegoria, co zarazem zadecydowało, że ta interpretacja utrzymała swą ortodoksyjną pozycję zarówno w tradycji żydowskiej (Bóg i Izrael), jak i chrześcijańskiej (Jezus i Kościół). Lektura Biblii ukazuje wiele przykładów aktualizacji problematycznych tekstów – starsze były odczytywane ponownie w nowym kontekście i adaptowane do nowej rzeczywistości. Ten proces nie mógł ominąć także Pnp, ale osiągnął swój literacki wyraz już poza kanonem i był rozwijany zgodnie z hermeneutyką aprobowaną w społeczności religijnej żydowskiej i chrześcijańskiej.

Teologia parafrazy targumicznej tekstu biblijnego Pieśni nad Pieśniami odbija w sobie filozoficzno-historyczne uwarunkowania środowiska, w którym powstawała – inne niż w przypadku tekstu oryginalnego

Teologia parafrazy targumicznej tekstu biblijnego Pieśni nad Pieśniami odbija w sobie filozoficzno-historyczne uwarunkowania środowiska, w którym powstawała – inne niż w przypadku tekstu oryginalnego. Mimo to targumista podążał za tekstem hebrajskim Pnp nie tylko werset po wersecie czy zdanie po zdaniu, lecz niekiedy nawet słowo po słowie – do-

pasowywał do poszczególnych słów odpowiadającą jego interpretacji parafrazę lub tłumaczenie. Nie wszystkie użyte metody i techniki interpretacji dają się jednoznacznie rozpoznać i sklasyfikować, jak np. zmiana punktacji, użycie podobnie brzmiącej spółgłoski albo zamiana i przestawienie spółgłosek. Niekiedy

w jednym fragmencie lub słowie użyte są równocześnie różne metody i techniki, dlatego też ich klasyfikacja jest często subiektywna. W parafrazie Pnp widoczne są ślady starożytnej oneirokrytyki, która była znana w kręgach rabinicznych zarówno w Palestynie, jak i w Babilonii. Z niej weszły na trwałe do rabinicznych midraszy techniki interpretacyjne gematrii, notarikonu czy etymologizacji na długo przed powstaniem Tg. Pnp. Skoro jej elementy zaabsorbował główny nurt żydowskiej interpretacji Biblii już w czasach Drugiej Świątyni, zatem sam targumista nie musiał być w pełni świadomy ich używania.

Wprawdzie dyskurs targumiczny przywiązuje znaczenie do wszystkich części hebrajskiego tekstu Pnp, to wydaje się jednak, że rozpatruje je niezależnie, a następnie łączy odczytaną symbolikę w jedną narrację. Chociaż podejście targumisty do księgi biblijnej można uznać za niezwykle holistyczne, to jednak analiza poszczególnych wersetów czy słów jest niemal atomistyczna. Rozdziela on fragmenty wersetu, niekiedy ignorując nawet ich powiązania w biblijnej narracji, by odczytać je niezależnie i połączyć ponownie w nowej narracji tworzącej nowy związek pomiędzy nimi. Mimo że podstawową metodą interpretacji użytą przez autora Tg. Pnp jest przede wszystkim alegoria, tworząca bardzo rozwiniętą parafrazę, to związek między hebrajskim tekstem Pnp a aramejskim tekstem Tg. Pnp nie został utracony. Pośród rozbudowanej parafrazy słowa z tekstu źródłowego są oddawane niemal dosłownie i wpisywane w kontekst wersji targumicznej. Niejednokrotnie sam targumista wskazuje przez wyrażenie porównawcze związek interpretacji alegorycznej z tekstem hebrajskim, w ten sposób podkreślając bliski związek jego targumu z księgą biblijną. Dlatego usprawiedliwione jest mówienie o targumie również jako o wersji Pnp.

Wprawdzie dyskurs targumiczny przywiązuje znaczenie do wszystkich części hebrajskiego tekstu Pnp, to wydaje się jednak, że rozpatruje je niezależnie, a następnie łączy odczytaną symbolikę w jedną narrację

CZĘŚĆ III

JEZUS JAKO UZDROWICIEL ESCHATOLOGICZNY W RAMACH DISKURSU TOŻSAMOŚCIOWEGO

KONCEPCJA DISKURSU W PRZEKAZIE EWANGELICZNYM

W tekstach ewangelicznych oraz w związanych z nimi przesłaniach poruszone zostały różne zagadnienia, których inspiracja tkwi zarówno w tekstach Starego Testamentu, jak też w chrześcijańskim przekazie *postpaschalnym*¹. Teksty ewangeliczne odzwierciedlają specyficzne dyskursy, które można określać na różne sposoby. Zarówno w opracowaniach ogólnie teologicznych, jak też *stricte* biblijnych akcent jest zwykle położony na tematyczność przesłań, a zatem i szeroko rozumianych dyskursów. Są wskazywane różne zagadnienia w nawiązaniu zasadniczo do terminologii użytej przez autorów tekstów. Wiąże się to ściśle z analizą literacką słownictwa ewangelicznego². Takimi dyskursami tematycznymi są na przykład *naśladowanie Jezusa*, *Jego mesjańskość*, *przyszłość świata*, *wspólnota* albo inaczej *ekklesia*, *Królestwo Boże* czy *nowy Izrael*. W sposób syntetyczny i 'linearny' przedstawiane są wybrane zagadnienia lub tematy określane jako teologiczne lub biblijne. Jednak ewangelie i inne teksty biblijne odzwierciedlają też dyskursy, które mają inny charakter. Vernon K. Robbins pisze o sześciu różnych rodzajach dyskursów kulturowych, które łączą się ze sobą w chrześcijaństwie pierwszego wieku, i wylicza dyskursy: mądrościowy, apokaliptyczny, kosmogoniczny, prorocki, dotyczący cudów oraz kapłański

¹ Przegląd takich zagadnień jest szczegółowo przedstawiany w komentarzach do poszczególnych Ewangelii oraz w opracowaniach zwanych teologią poszczególnych ksiąg lub całościowo Nowego Testamentu.

² Por. np. B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992.

dyskursy: mądrościowy, apokaliptyczny, kosmogoniczny, prorocki, dotyczący cudów oraz kapłański³.

Istnieją ponadto dyskursy, których istota wynika z konfrontacji dotyczącej wizji świata, wizji człowieka czy koncepcji chociażby mesjańskich. Sednem tego typu dyskursów nie jest przedstawienie tylko jednego tematu, ale konfrontacja, przeciwstawienie różnych wizji. Zwykle te odmienne wizje nie są w nich przedstawiane w sposób symetryczny. Autor lub autorzy tworzący czy przepracowujący określony tekst nie są obiektywnymi wyrazicielami dwóch przeciwstawnych stron. Teksty przez nich tworzone są stanowiskiem jednej strony, a druga jest tylko przywoływana w celach polemicznych i konfrontacyjnych. Twórca określonego tekstu podziela jedno z dwóch stanowisk. Ponadto wybór stanowiska, opowiedzenie się za jedną ze stron dyskursu stanowić może element jego tożsamości. Autor wybiera pewien temat, porusza określone zagadnienie, ponieważ chce powiedzieć poprzez ten wybór, że w taki sposób wyraża się nie tylko jego osobista tożsamość, ale też tożsamość grupy, do której przynależy, lub tożsamość bohatera, z którym nie tyle się utożsamia, ile którego toż-

Elementem kluczowym tożsamości Jezusa
w Ewangeliach jest Jego mesjańskość

samość jest istotna dla określenia tożsamości autora. Elementem kluczowym tożsamości Jezusa w Ewangeliach jest Jego mesjańskość i konfrontowanie się z ideami mesjańskimi

Starego Testamentu oraz z reakcją instytucji religijnych Izraela na Jezusowe deklaracje o Jego własnej mesjańskości. Tożsamość Jezusa jest kluczowa dla tożsamości tworzącej się jeszcze w ramach Izraela wspólnoty albo *ekklesii*, czyli *kahalu*, której elementem zasadniczym jest przyjęcie Jezusa jako Mesjasza. Doprowadziło to do konfrontacji z autorytetami religijnymi Izraela, które nie akceptowały tej Jezusowej prerogatywy. Dyskurs tożsamościowy⁴, czy to na po-

ziomie indywidualnym, czy to na poziomie wspólnotowym, eklezjalnym, ma charakter konfrontacyjny.

Analizując teksty ewangeliczne oraz inne teksty biblijne, badacze dostrzegają w efekcie dociekań socjoretorycznych, że każdy rodzaj dyskursu ma własny 'retorolekt'

Analizując teksty ewangeliczne oraz inne
teksty biblijne, badacze dostrzegają
w efekcie dociekań socjoretorycznych,
że każdy rodzaj dyskursu
ma własny 'retorolekt'

³ V.K. ROBBINS, *Sociorhetorical Interpretation of Miracle Discourse in the Synoptic Gospels*, w: *Miracle Discourse in the New Testament*, red. D.F. WATSON, Atlanta 2012, s. 17: „that six major kinds of cultural discourse blend with each other in first century Christian discourse: wisdom, apocalyptic, pre-creation, prophetic, miracle, and priestly”.

⁴ W. CZACHUR, *Dyskursywny obraz świata*, „Tekst i Dyskurs – Text und Diskurs” 2011, 4, s. 79–97.

dyskursu ma własny 'retorolekt'. Jest to termin powstały ze skrótu wyrażenia 'dialekt retoryczny'⁵.

Na poziomie tekstu ewangelicznego dyskurs tożsamościowy możemy dostrzec w dysputach i spotkaniach Jezusa z elitą religijną Izraela. I niewątpliwie twórcą tekstu zawierającego elementy konfrontacji, a w istocie odzwierciedlającego dyskurs tożsamościowy jest autor lub autorzy Ewangelii. To oni wybrali z przekazu te elementy, które posłużyły im do sformułowania i naszkicowania tegoż dyskursu. Nie wyklucza to, a nawet do pewnego stopnia zakłada podobną konfrontację już podczas działalności Jezusa. Tekst ewangeliczny jest w tym sensie świadectwem zarówno dyskursu tożsamościowego samego Jezusa, jak również i przede wszystkim dyskursu tożsamościowego sformułowanego przez autorów tekstów biblijnych.

Tego typu dyskurs wpisany jest w określoną tematykę ewangeliczną. Przykładem takiego tematu biblijnego, a dokładniej ewangelicznego, może być chociażby zagadnienie uzdrowień przedstawianych za pomocą krótkich opowiadań w Ewangeliach synoptycznych. Opowiadania te stanowią element dyskursu albo dyskursów. Wpisują się one z jednej strony w dyskurs, który możemy określić jako tematycznie medyczny, traktujący zagadnienia związane z medycyną. Dyskurs ten może mieć charakter naukowy, jeśli podejmuje wybrany problem w sposób badawczy. Może być medyczny również, gdy przekazuje wskazania praktyczne odnośnie do zagadnień związanych z medycyną. Opowiadania ozdrowieńcze są z drugiej strony wpisane też w dyskurs chrystologiczny i antropologiczny. Teksty ewangeliczne to oczywiście dzieła literackie i do ich analizy stosuje się odpowiednie metody literackie⁶. To jednak nie zamyka perspektywy na inny typ analizy. Analiza dyskursów⁷ bez wątpienia ma zastosowanie w trakcie badania tekstów oraz kontekstów nowotestamentalnych. Analiza dyskursu ma na celu wpisanie określonego tekstu biblijnego nie tylko w kontekst kulturowy, ale również w kontekst rozumiany szerzej. Podejście to nie wyklucza szerszej perspektywy wykraczającej poza zagadnienia tematyczne, a odnoszącej się do dyskursów o charakterze

Analiza dyskursu ma na celu wpisanie określonego tekstu biblijnego nie tylko w kontekst kulturowy, ale również w kontekst rozumiany szerzej

⁵ V.K. ROBBINS, *The Dialectical Nature of Early Christian Discourse*, „Scriptura” 1996, 59, s. 356: „each different mode of discourse as a rhetorolekt, which is a contraction of the phrase 'rhetorical dialect'”.

⁶ Zob. H. SIMIAN-YOFRE, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1994.

⁷ Zob. M. CZERWIŃSKI, *Semiotyczna analiza dyskursu*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. CZACHUR, A. KULCZYŃSKA, Ł. KUMIĘGA, Kraków 2016.

tożsamościowym⁸. Tak postrzegane dyskursy nie tyle odwołują się do zasygnalizowanej w tekście tematyki, ile nawiązują bardziej do celu, jaki przyświecał twórcom proponowanego dyskursu.

W Ewangeliach znajdują się nawiązania tematyczne do zagadnień medycznych⁹. Przybierają one różne formy. Są wśród nich krótkie opowiadania o uzdrowieniach, sumariusze o wydarzeniach medycznych, a dokładniej terapeutycznych, są też nawiązania do faktów medycznych.

Pojawia się również przysłowie: „lekarzu, ulecz samego siebie”, które jest elementem dyskursu antymedycznego (Łk 4,23). Podaje się tu w wątpliwość zdolność terapeutyczną danej osoby lub całej grupy. Przysłowie to w stosunku do Jezusa nie tylko kwestionuje Jego zdolności terapeutyczne jako uzdrowiciela, ale także jest wyrazem wątpliwości w Jego tożsamość jako proroka lub mesjasza. Do tego jeszcze autor wkłada je w usta samego Jezusa, co dodatkowo dodaje dramatyzmu.

Narracja ewangeliczna ma swoją dynamikę, wymogi kompozycyjne i odznacza się tym, że wybrane terminy wpisują się w ową dynamikę. I tak w ramach narracji o uzdrowieniach terminy używane w związku z terapią mają pola semantyczne ograniczone zasadniczo do tego tematu. Wpisanie tych narracji w szerszy dyskurs pozwala rozszerzyć znaczenie i uchwycić inne aspekty oraz inne elementy przekazu ewangelicznego. Istota tego przekazu nie tkwi bowiem w samej tylko narracji lub w odwołaniu do historyczności, lecz jest usytuowana w dyskursie, w jaki sam autor, redaktor lub przekazujący tekst go wpisuje¹⁰.

Analiza dyskursu pozwala uchwycić nie tylko relacje pomiędzy medycyną a religią, ale też iść dalej ku problemowi tożsamości

Analiza dyskursu pozwala uchwycić nie tylko relacje pomiędzy medycyną a religią, ze szczególnym wyróżnieniem aspektu eschatologicznego w perspektywie teologicznej, ale też iść dalej ku problemowi tożsamości.

⁸ R. JASNOS, *Starotestamentalny tekst jako dydaktyczne dyskursy tożsamości w kontekście wielokulturowym*, w: *Edukacja międzykulturowa w warunkach kultury globalnej. Od rozważań definicyjnych do praktycznych zastosowań* (Edukacja XXI wieku 30), red. N. MAJCHRZAK, A. ZDUNIAK, Poznań 2013, s. 195–206.

⁹ Zob. M.A.H. MELINSKY, *Healing Miracles*, London 1968 oraz J.J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000.

¹⁰ Zob. A. PORTERFIELD, *Healing in the History of Christianity*, Oxford 2005.

JEZUS JAKO TERAPEUTA

W Ewangeliach synoptycznych pojawia się zagadnienie terapeutycznej działalności Jezusa. Elementy tematycznego dyskursu medycznego są wyrażone zasadniczo w trzech formach: w opowiadaniach ozdrowieńczych, w sumariuszach oraz w krótkich przywołaniach uzdrowień. Ponadto można do tego dodać jeszcze cytaty z Izajasza (Łk 4,18-19) albo dokładniej nawiązanie do niego w kluczu zarówno terapeutycznym, jak i mądrościowym. Istotną rolę odgrywają jednak narracje w formie krótkich opowiadań, które są zasadniczo zgrupowane w odpowiednich blokach lub sekcjach poszczególnych Ewangelii synoptycznych.

Kompozycja tych Ewangelii, choć odmienna w każdej z nich, odznacza się właśnie grupowaniem narracji o uzdrowieniach. Są one sytuowane w części początkowej tych Ewangelii. I tak w Ewangelii Mateusza zostały umiejscowione w sekcji obejmującej rozdziały 8–9, które znajdują się zaraz po manifestacji królestwa niebieskiego, czyli po *Kazaniu na Górze*, a u Marka są one w pierwszych pięciu rozdziałach będących narracją o początkach działalności misyjnej Jezusa z Nazaretu. W Ewangelii Łukasza sekcja z uzdrowieniami usytuowana została przed kluczowym elementem struktury ewangelicznej, czyli przed wielką podróżą do Jerozolimy (Łk 9,51–24,53)¹¹.

Sekcja ewangeliczna obejmująca rozdziały 8–9 Mateusza tworzy zarówno jednostkę literacką, jak i precyzyjnie określoną jednostkę tematyczną. W tych dwóch rozdziałach, umieszczonych zaraz po *Kazaniu na Górze*, zostały przedstawione dzieła Mesjasza, a wśród nich opowieści o uzdrowieniach. Są one opisane na tle tłumu idącego za Jezusem oraz w kontekście Jego sławy w całym regionie galilejskim¹². Według podziału Fabrisa opowiadania o uzdrowieniach znajdują się w sekcji zatytułowanej przez niego *Dzieła Mesjasza* i obejmującej dwa rozdziały: ósmy i dziewiąty¹³. To w nich zgrupowano siedem opowiadań o charakterze terapeutycznym¹⁴. Poza tym blokiem w Ewangelii znajdują się jeszcze dwa inne opowiadania, z których pierwsze dotyczy uzdrowienia człowieka z uschniętą ręką (Mt 12,9-13), a drugie jest wspólne dla wszystkich synoptyków i zamyka działalność terapeutyczną Jezusa – to opowiadanie o uzdrowieniu dwóch niewidomych z Jerycha (Mt 20,29-34).

¹¹ Por. J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, vol. 2, Brescia 1985, s. 447–450.

¹² Por. R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, s. 191.

¹³ Tamże, s. 189.

¹⁴ Zob. W. CARTER, *Jesus' healing stories: Imperial critique and eschatological anticipations in Matthew's Gospel*, „Currents in Theology and Mission” 2010, 37(6), s. 488–496.

W Ewangelii wg Marka są one nieco bardziej rozproszone, ale zamykają się między pierwszym a piątym rozdziałem. Według podziału Taylora opowiadania o uzdrowieniach z Ewangelii Marka znajdują się w sekcjach Mk 1,14–3,6 oraz Mk 3,7–6,13, które on tytułuje *Działalność w Galilei* oraz *Kulminacja działalności w Galilei*¹⁵. Poza tymi sekcjami w Ewangelii Marka znajdują się jeszcze tylko trzy inne opowiadania o uzdrowieniach. Jedno z nich dotyczy głuchoniemego, drugie niewidomego, a trzecie ma specyficzny charakter i we wszystkich trzech Ewangeliach poprzedza narrację o działalności przedpaschalnej Jezusa w Jerozolimie. To opowiadanie o człowieku niewidomym w okolicach Jerycha.

Opowiadania o uzdrowieniach można zatem podzielić na trzy grupy. Pierwsza została umieszczona w kontekście galilejskiej działalności Jezusa. Druga grupa zawiera tylko jedno opowiadanie o niewidomym lub niewidomych w okolicach Jerycha. Ma ona jednak szczególne znaczenie, ponieważ z perspektywy dynamiki narracyjnej poprzedza i otwiera działalność Jezusa w mieście świętym. Trzecia grupa to nieliczne opowiadania rozproszone w pozostałych częściach Ewangelii. Jest ich niewiele wobec pierwszej grupy i odgrywają inną rolę niż opowiadanie o niewidomym lub niewidomych spod Jerycha. By obraz elementów terapeutycznych był do pewnego przynajmniej stopnia pełny, do tych opowiadań dodać należy różnego rodzaju sumariusze oraz odwołania do zdarzeń o charakterze terapeutycznym. W tych wszystkich zestawieniach pominięto z różnych względów egzorcyzmy, zakładając wstępnie ich odmienny charakter wobec opowiadań ozdrowieńczych o charakterze terapeutycznym.

W Ewangelii Łukasza opowiadania zaliczane do bloku zasadniczego znajdują się w sekcji poprzedzającej pielgrzymkę Jezusa do Jerozolimy w rozdziałach od czwartego do ósmego. Józef Ernst umieszcza je zgodnie ze swoim podziałem w pierwszej części, którą tytułuje *Aktywność w Galilei*¹⁶, a obejmuje ona rozdziały od czwartego do dziewiątego. Poza tymi rozdziałami w Ewangelii Łukasza znajdują się jeszcze cztery inne opowiadania (Łk 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43). Ostatnie z nich mówi o uzdrowieniu niewidomego pod Jerychem. Łukasz zatem wprowadza do narracji pielgrzymkowej Jezusa do Jerozolimy opowiadania, których nie ma w innych Ewangeliach synoptycznych.

W przypadku opowiadań o uzdrowieniach realizowanych przez Jezusa zazębiają się w nich różne elementy medycyny i teologii

W przypadku opowiadań o uzdrowieniach realizowanych przez Jezusa zazębiają się w nich różne elementy medycyny i teologii. Narracja

¹⁵ Por. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, London 1966, s. 107–108.

¹⁶ Por. J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, vol. 1, Brescia 1985, s. 223–224.

w tym przypadku jest formą przekazu, w którą wpisany został dyskurs. Autorzy synoptyczni nie posługują się szerokim zasobem wiedzy medycznej. Przedstawiają w sposób bardzo ogólny, a nawet zdawkowy i schematyczny osoby uzdrawiane oraz ich choroby i kalectwo. Diagnostyka w tych opowiadaniach ozdowieńczych jest bardzo ograniczona.

Biorąc pod uwagę, że Ewangelie synoptyczne mają dynamiczną strukturę, w którą zostały wpisane opowiadania o Jezusie oraz Jezusowe przepowiadanie, usytuowanie opowiadań ozdowieńczych nie jest przypadkowe w poszczególnych Ewangeliach. Chociaż Ewangelie synoptyczne różnią się w strukturze narracyjnej, to jednak można doszukać się wspólnej dla nich nici przewodniej. We wszystkich trzech można dopatrzyć się, usytuowanego w pierwszej części każdej z nich, bloku opowiadań o uzdrowieniach. Składają się nań tematycznie podobne opowiadania 'terapeutyczne' lub inaczej – ozdowieczne. Opowiadania te, a także sumariusze oraz odwołania do uzdrowień, są świadectwem dyskursu dotyczącego cudów, ale również odzwierciedlają dyskurs tożsamościowy dotyczący Jezusa i *ekklesii*.

ZESTAWIENIE UZDROWIEŃ W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH – PRZEGLĄD

Specyfiką Ewangelii synoptycznych jest powtarzanie się w nich opowiadań oraz tekstów o nauczaniu Jezusa w bardzo podobnej, ale nie w identycznej formie. Dotyczy to również opowiadań ozdowieńczych. Istnieje zestaw opowiadań terapeutycznych, które nie tylko powtarzają się i są wspólne dla wszystkich synoptyków, ale też znajdują się w blokach wzajemnie sobie odpowiadających w poszczególnych Ewangeliach. Są to następujące opowiadania:

uzdrowienie teściowej Piotra,
oczyszczenie trędowatego,
uzdrowienie paralityka,
uzdrowienie kobiety z krwotokiem,
uzdrowienie córki Jaira.

Tych pięć opowiadań powtarza się u wszystkich trzech synoptyków. Tymczasem dwa inne, czyli *Opowiadanie o uzdrowieniu sługi centuriona*¹⁷ oraz

¹⁷ Możemy go określić po polsku jako setnika lub pułkownika.

Opowiadanie o uzdrowieniu człowieka z uschtą ręką, znajdują się tylko u dwóch z nich. *Uzdrowienie sługi* znajduje się u Mateusza (Mt 8,5-13) i Łukasza (Łk 7,1-10), a *Uzdrowienie człowieka z uschtą ręką* u Marka (Mk 3,1-6) i Łukasza (Łk 6,6-11). U Mateusza znajdujemy też opowiadanie o człowieku z uschtą ręką, ale w zupełnie innym miejscu (Mt 12,9-13). Poniżej zostało przedstawione zestawienie wszystkich tekstów terapeutycznych.

Przegląd tekstów terapeutycznych w poszczególnych Ewangeliach synoptycznych

Ewangelia według Mateusza¹⁸

uzdrowienia w bloku zasadniczym (rozdz. 8–9):

opowiadanie o oczyszczeniu trędowatego	(8,1-4)
opowiadanie o uzdrowieniu sługi centuriona	(8,5-13)
opowiadanie o uzdrowieniu teściowej Piotra	(8,14-17)
opowiadanie o uzdrowieniu paralityka	(9,1-8)
opowiadanie o uzdrowieniu kobiety z krwotokiem	(9,20-22)
opowiadanie o uzdrowieniu córki Jaira	(9,18-19,23-26)
opowiadanie o uzdrowieniu dwóch niewidomych	(9,27-31)

uzdrowienia poza blokiem:

opowiadanie o uzdrowieniu człowieka z uschtą ręką	(12,9-13)
opowiadanie o uzdrowieniu dwóch niewidomych spod Jerycha	(20,29-34)

inne nawiązania do uzdrowień:

sumariusz o działalności Jezusa	(4,23-24)
sumariusz o działalności Jezusa	(9,35)
opis misji dwunastu	(10,1)
przesłanie do Jana Chrzciciela	(11,4-5)
sumariusz o różnych uzdrowieniach	(14,14)

Ewangelia według Marka¹⁹

uzdrowienia w bloku:

opowiadanie o uzdrowieniu teściowej Piotra	(1,29-34)
opowiadanie o oczyszczeniu trędowatego	(1,40-45)
opowiadanie o uzdrowieniu paralityka	(2,3-12)

¹⁸ Zob. R.A. CULPEPPER, *Jesus as healer in the Gospel of Matthew*, part 1, *Methodology*, „In Luce Verbi” 2016, 50 (1); R.A. CULPEPPER, *Jesus as healer in the Gospel of Matthew*, part 2, *Jesus as healer in Matthew 8–9*, „In Luce Verbi” 2016, 50 (1); R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007.

¹⁹ Zob. D. BOCK, *Mark. New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge 2015.

opowiadanie o uzdrowieniu człowieka z uschłą ręką	(3,1-6)
opowiadanie o uzdrowieniu kobiety z krwotokiem	(5,25-34)
opowiadanie o uzdrowieniu córki Jaira	(5,22-23.38-43)

uzdrowienia poza blokiem:

opowiadanie o uzdrowieniu głuchoniemego	(7,31-37 – tylko u Marka)
opowiadanie o uzdrowieniu niewidomego z Betsaidy	(8,22-26 – tylko u Marka)
opowiadanie o uzdrowieniu niewidomych spod Jerycha	(10,46-52)

inne:

nawiązanie do nielicznych uzdrowień w Nazarecie	(6,5 – tylko u Marka)
---	-----------------------

Ewangelia według Łukasza

uzdrowienia w bloku:

opowiadanie o uzdrowieniu teściowej Piotra	(4,38-40)
opowiadanie o oczyszczeniu trędowatego	(5,12-14)
opowiadanie o uzdrowieniu paralityka	(5,18-26)
opowiadanie o uzdrowieniu człowieka z uschłą ręką	(6,6-11)
opowiadanie o uzdrowieniu sługi centuriona	(7,1-10)
opowiadanie o uzdrowieniu kobiety z krwotokiem	(8,43-48)
opowiadanie o uzdrowieniu córki Jaira	(8,41-42.49-56)

uzdrowienia poza blokiem:

opowiadanie o uzdrowieniu sparaliżowanej kobiety	(13,10-17 – tylko u Łukasza)
opowiadanie o uzdrowieniu człowieka hydropicznego	(14,1-6 – tylko u Łukasza)
opowiadanie o uzdrowieniu dziesięciu trędowatych	(17,11-19 – tylko u Łukasza)
opowiadanie o uzdrowieniu dwóch niewidomych spod Jerycha	(18,35-43)

inne teksty terapeutyczne:

nawiązanie do proroctwa z Księgi Izajasza	(4,18-19)
sumariusz o ludziach pragnących uzdrowienia	(6,17-19; par. Mt 4,23-24)
opis misji siedemdziesięciu	(Łk 10,9)
krótka narracja o uzdrowieniu odciętego ucha	
sługi najwyższego kapłana	(22,50-51)

Poszczególne opowiadania terapeutyczne lub ozdrowieńcze są wpisane w szerszy kontekst dyskursywny. Traktowanie oddzielnie poszczególnych opowiadań oraz traktowanie ich

jako niezależnych nie jest właściwym sposobem interpretacyjnym, a wyjaśnianie za pomocą *odwołania* 'historycznego' nie stanowi wyjaśnienia dla tekstu literackiego. Poza wskazanymi sekcjami albo inaczej blokami znajdują się, ale tylko

Poszczególne opowiadania terapeutyczne lub ozdrowieńcze są wpisane w szerszy kontekst dyskursywny

nieliczne, narracje o uzdrowieniach. Opowiadanie o uzdrowieniach są niewątpliwie ważniejsze i bogatsze narracyjnie niż krótkie o nich wzmianki w różnych formach. Niemniej to właśnie te wzmianki wprowadzają ważne, a czasem kluczowe elementy wyjaśniające funkcje i znaczenie zawartych w Ewangeliach elementów terapeutycznych.

W Ewangeli Mateusza znajdują się krótkie nawiązania do wydarzeń o charakterze terapeutycznym. Są to po pierwsze trzy sumariusze, z których dwa są niemal jednobrzmiące. Ponadto zostaje tam wprowadzony sumariusz o różnych uzdrowieniach. Najbardziej jednak znaczące nawiązania podsumowujące narracje znajdują się w formule misyjnej oraz w przesłaniu skierowanym do Jana Chrzciciela.

Takie pogrupowanie opowieści o uzdrowieniach przypisywanych Jezusowi, w bloku odpowiednim dla każdego z synoptyków, jest świadectwem dyskursu o specyficznym, ale dobrze przemyślanym charakterze. W ramach tego dyskursu znaczenia nabierają nie poszczególne narracje o uzdrowieniach, ale cały blok. Widać dzięki temu, jak funkcjonuje dyskurs, który wykracza poza narracyjne ramy.

ELEMENTY KLUCZOWE OPOWIADEŃ OZDROWIENIOWYCH

Opowiadania ozdrowieńcze zawierają różne elementy, spośród których ze względów oczywistych na czoło wysuwają się te mające charakter ściśle terapeutyczny. Sama struktura retoryczna tych opowiadań jest szczegółna. Został w nim przedstawiony pewien szczególny przypadek (ang. *case*) oraz efekt albo inaczej rezultat oddziaływania Jezusa. To wszystko jest ujęte w obrazach jako rodzaj *retografii*, czyli obrazowania o charakterze retorycznym. Opowiadania nie wyrażają bezpośrednio żadnej reguły czy przesłanki (ang. *rule*), która wyjaśnia-

łaby pochodzenie mocy Jezusa. Narracja ma charakter epidektyczny, czyli demonstruje oraz wyraża pochwałę Jezusa i Jego działania. Jednak opowiadania te przywołują równocześnie pośrednio jedną lub więcej reguł koniecznych do

Narracja ma charakter epidektyczny, czyli demonstruje oraz wyraża pochwałę Jezusa i Jego działania

wyjaśnienia zarysowanych obrazów poprzez argumentację i wnioskowanie. Taka bowiem jest natura tego typu narracji. Zamiast bowiem przedstawiać jakąś linię argumentacyjną, komentarze towarzyszące opowiadaniom zachęcają słuchacza do skupienia się na rezultacie, czyli uzdrawianiu.

Można wskazać kilka sposobów, w jaki zobrazowano sam akt uzdrawiania.

122 Mieszczą się one zasadniczo w schemacie gest – słowo, czyli akt przybiera formę

niewerbalną lub werbalną. Jezus jest zatem przedstawiony w opowiadaniach terapeutycznych jako działający za pośrednictwem słów i gestów. Nie wszystko zamyka się jednak w tym schemacie – na przykład użycie śliny oraz przywołanie kwestii wiary w akcie uzdrawiania. W opowieściach terapeutycznych można zatem stwierdzić, że pojawiają się takie elementy jak werbalny akt uzdrawiania, dotyk terapeutyczny oraz wiara uzdrawianego i wola uzdrawiającego.

W opowieściach terapeutycznych pojawiają się takie elementy jak werbalny akt uzdrawiania, dotyk terapeutyczny oraz wiara uzdrawianego i wola uzdrawiającego

Obraz gestu uzdrawiającego naszkicowany bywa za pośrednictwem dwóch zwrotów, a zatem wyróżnia się dwa rodzaje dotyku. Jednym jest opisanie dotyku dłonią Jezusa uzdrawianego. Drugim sposobem przedstawienia gestu terapeutycznego jest użycie zwrotu wyrażającego zbliżenie dłoni tłumaczone jako *wyciągnięcie ręki* lub też niekiedy jako *nałożenie rąk*. Zobrazowanie gestów Jezusa można więc sprowadzić do tych dwóch modeli.

W tekstach ewangelicznych czytamy: [Jezus] „wyciągnął rękę (gr. ἐκτείνας τὴν χεῖρα), *dotknął* (gr. ἥψατο) go i rzekł: «Chcę, bądź oczyszczony!»” (Mt 8,3); „*Ujął* (gr. ἥψατο) ją za rękę, a gorączka ją opuściła” (Mt 8,15) czy też „Wtedy *dotknął* (gr. ἥψατο) ich oczu, mówiąc: «Według wiary waszej niech wam się stanie!»” (Mt 9,29) i „Jezus więc zdjęty litością *dotknął* (gr. ἥψατο) ich oczu, a natychmiast przejrzieli i poszli za Nim” (Mt 20,34). We wszystkich tych przypadkach został użyty termin w aoryście ἥψατο, który oznacza dotykać²⁰. W pierwszym z nich pojawia się również zwrot „wyciągnął rękę”, czyli gest odmienny od samego dotyku, często poprzedzający sam dotyk, ale niekiedy występujący samodzielnie. Wyciągnięcie ręki ma bardziej charakter gestu symbolicznego niż medycznego²¹.

Wśród gestów można jeszcze wymienić użycie śliny. Jest to rodzaj kontaktu fizycznego między uzdrawianym a uzdrawiającym. W Ewangelii Marka pod koniec narracji o działalności Jezusa w Galilei przedstawione zostały dwa uzdrowienia. Jedno dotyczy głuchoniemego (7,31-37), drugie niewidomego (8,22-26)²². W opisie terapeutycznym chore części ciała, czyli uszy, oczy i język, odgrywają istotną rolę. Jezus wkłada palce w uszy głuchoniemego, a oczy jednego i język drugiego zwilża śliną.

²⁰ Termin gracki zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, Warszawa 1965, s. 315.

²¹ Zob. J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, vol. 1, dz. cyt., s. 259.

²² Zob. A.K. GERBER, *Magical expectations and the two-stage healing of Mark 8*, „Bulletin for Biblical Research” 2014, 24/3, s. 379–391 oraz W. COTTER, *Miracles in Greco-Roman antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London 1999 i E. EVE, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Sheffield 2002.

W niektórych opowiadaniach brak gestu terapeutycznego, a akt uzdrowienia jest ukazany jako efekt słowa wypowiedzianego przez Jezusa. Jest to bardzo wyraźne i jednoznaczne w opowiadaniu ozdrowieńczym paralityka oraz człowieka z uschlą ręką. W Ewangelii Mateusza czytamy: „Otóż żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów – *rzekł* do paralityka: «Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!». On wstał i poszedł do domu” (9,6-7). Bardzo podobny tekst znajdujemy w paralelnym opowiadaniu w Ewangelii Marka (2,10-11). Dodatkowym ważnym elementem staje się deklaracja Jezusa o władzy Syna Człowieczego. To wyraźne nawiązanie do dyskursu

Deklaracja Jezusa o władzy Syna Człowieczego to wyraźne nawiązanie do dyskursu tożsamościowego, a konfrontacyjny element widać w innym opowiadaniu ozdrowieńczym

tożsamościowego, a konfrontacyjny element widać w innym opowiadaniu ozdrowieńczym. W Ewangelii Marka Jezus słowem uzdrawia człowieka z uschlą ręką: „Wtedy spojrzawszy wkoło po wszystkich z gniewem, zasmucony z powodu zatwardziałości ich serca, *rzekł* do człowieka: «Wyciągnij rękę!». Wyciągnął i ręką

jego stała się znów zdrowa” (3,5, por. Mt 12,13). Z przytoczonego tekstu wyłania się wizja konfrontacji, pojawia się grupa przeciwna Jezusowi, czyli zobrazowani są ci, którzy nie uznają Jego prerogatyw proroka eschatologicznego, czyli mesjasza.

Interesujące, że w Ewangelii Łukasza elementem dominującym w opowiadaniach ozdrowieńczych jest *słowo*, za pośrednictwem którego Jezus uzdrawia. Słowem rozkazuje gorączce w opowiadaniu o teściowej Piotra: „On stanąwszy nad nią, *rozkazał* gorączce i opuściła ją” (Łk 4,39). Do trędowatego zaś powiedział: „«Chcę, bądź oczyszczony». I natychmiast trąd z niego ustąpił” (Łk 5,13). Do sparaliżowanego Jezus zwraca się słowami: „«Mówię ci, wstań, weź swoje łoże i idź do domu!» I natychmiast wstał wobec nich, wziął łoże, na którym leżał, i poszedł do domu, wielbiąc Boga” (Łk 5,24-25). W opowiadaniu o uzdrowieniu człowieka z uschlą ręką Jezus zwrócił się do niego słowami: „«Wyciągnij rękę!» Uczynił to i jego ręką stała się znów zdrowa” (Łk 6,10). A setnikowi autor opowiadania wkłada w usta słowa doskonale współgrające z tą wizją uzdrawiania słowem: „Lecz powiedz *słowo*, a mój sługa będzie uzdrowiony” (Łk 7,7). Do córki Jaira zwraca się słowem: „On zaś ująwszy ją za rękę, *rzekł* głośno: «Dziewczynko, wstań!» Duch jej powrócił i zaraz wstała. Polecił też, aby jej dano jeść” (Łk 8,54). Słowo zatem dominuje w aktach terapeutycznych u Łukasza. W niektórych opowiadaniach przekaz werbalny łączy się z gestem dotknięcia. W tych przypadkach element retograficzny zawiera nie tylko obraz, ale i słowo, które w szczególnie sposób nawiązuje do dyskursu tożsamościowego.

W przekazie werbalnym zawiera się wola i chęć uzdrowienia oraz niekiedy odwołanie do wiary (gr. *πίστις*), która jest toposem specyficznym. Wobec trędownatego przywołany został zwrot: „Chcę, bądź oczyszczony!” (Mk 1,41; Mt 8,3; Łk 5,13). W opowiadaniu o trędownym u wszystkich trzech synoptyków pojawia się ten sam zwrot. Według Fabrisa ma on formę rozkazu²³. Antoni Paciorek uważa, że zwrot ten stanowi „echo prośby trędownatego i podkreśla związek pomiędzy prośbą chorego, uzdrawiającym słowem Jezusa oraz faktem uzdrowienia”²⁴. Swoją własną moc wyraża Jezus w odpowiedzi na prośbę trędownatego. Nie ma zasadniczo w opowiadaniach terapeutycznych modlitwy skierowanej ku Bogu. Jezus mówi, czyli werbalnie wyraża wolę uzdrowienia chorego lub kaleki.

Problematyka wiary albo – jak to określa Robbins z perspektywy retorycznej – *topos* wiary pojawia się w opowiadaniach o kobiecie z krwotokiem, w opowiadaniu o słudze setnika oraz w opowieściach o uzdrowieniu niewidomych. Aspekt wiary w opowiadaniach terapeutycznych jest wyrażony w następujących zwrotach:

„Ufaj, córko! Twoja *wiara* cię *ocaliła*” (Mt 9,22)

„Córko, twoja *wiara* cię *ocaliła*, idź w pokój!” (Łk 8,48)

„Córko, twoja *wiara* cię *ocaliła*, idź w pokój i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości!” (Mk 5,34)

„Do setnika zaś Jezus rzekł: «Idź, niech ci się stanie, jak *uwierzyłeś*». I o tej godzinie jego sługa odzyskał zdrowie” (Mt 8,13)

„Idź, niech ci się stanie, jak *uwierzyłeś*” (Mt 8,13)

„Powiadam wam: Tak wielkiej *wiary* nie znalazłem nawet w Izraelu” (Łk 7,10)

„Idź, twoja *wiara* cię uzdrowiła” (Mk 10,51)

„Przejrzyj, twoja *wiara* cię uzdrowiła” (Łk 18,42).

Ciąg słów i idei przypisanych Jezusowi, idąc od Mateusza do Łukasza, odznacza się specyficznym rozwojem. U Mateusza znajdujemy zdanie „Ufaj, córko! Twoja wiara cię ocaliła” (9,22). U Łukasza zdanie jest dłuższe: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokój!” (8,48), a u Marka jest ono jeszcze dłuższe: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokój i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości!” (5,34).

²³ R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, s. 194: „ha il valore di un ordine”.

²⁴ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13. Nowy Komentarz Biblijny*, t. I/cz. 1, Częstochowa 2006, s. 339–340.

Mateusz używa w zdaniu, które wypowiada Jezus, oraz w następnym zdaniu narracyjnym tego samego czasownika greckiego σῶζω²⁵.

Jezus obrócił się i widząc ją, rzekł: „Ufaj, córko!
Twoja wiara cię uzdrowiła (gr. σέσωκέν)”.
I od tej chwili kobieta była uzdrowiona (gr. ἐσώθη).

Powyższe rozpisanie tekstu doskonale obrazuje, w jaki sposób autor używa greckiego terminu, który jest niezwykle bogaty znaczeniowo, a w Nowym Testamencie, i potem w soteriologii, przyjmuje wyjątkowy sens teologiczny. Tutaj ów sens może stanowić tło, ale w samym tekście termin grecki odnosi się do faktu uzdrowienia.

Opowiadania terapeutyczne zawierają kilka wspólnych elementów. Spośród nich na czoło wysuwa się akt terapeutyczny, w którym w różny sposób zobrażowano oddziaływanie terapeutyczne Jezusa. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem literackim, które z perspektywy retorycznej po angielsku określa się jako *rhetography*. Zdaniem Robbinsa dyskurs zawiera zasadniczo dwa elementy.

Pierwszy to retografia (ang. *rhetography*), czyli narracja, która tworzy obrazy, drugi to retologia (ang. *rhetology*), czyli twierdzenia, które tworzą rozumowanie²⁶. Opowiadania o uzdrowieniach zawierają przede wszystkim obrazową narrację (ang. *rhetography*) toposu ‘uzdawiania chorego ciała’.

Opowiadania o uzdrowieniach zawierają przede wszystkim obrazową narrację (ang. *rhetography*) toposu ‘uzdawiania chorego ciała’

Topos ten zdaniem Robbinsa jest kluczowy dla dyskursu o cudach w Ewangeliach synoptycznych.

W opowiadaniach terapeutycznych Jezus został przedstawiony jako działający za pośrednictwem słów i gestów. W niektórych opowiadaniach łączy się gest dotknięcia z przekazem werbalnym. Mieści się to zatem w schemacie gest – słowo, czyli w formie werbalnej i niewerbalnej. W opowiadaniach o gestach terapeutycznych Jezusa zostały wyrażone różne sposoby Jego oddziaływania

²⁵ Zob. M. ZERWICK, M. GROSVENER, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1988, s. 27.

²⁶ V.K. ROBBINS, *Sociorhetorical Interpretation of Miracle Discourse in the Synoptic Gospels*, w: *Miracle Discourse in the New Testament*, red. D.F. WATSON, Atlanta 2012, s. 23: „Robbins, From a rhetorical perspective, this means that discourse contains both rhetography (narration that creates pictures) and rhetology (assertions that create reasoning); oraz V.K. ROBBINS, *Enthymeme and Picture in the Gospel of Thomas*, w: *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, red. J.M. ASGERSSON, A.D. DeCONICK, R. URO, Leiden 2005, s. 175–207.

terapeutycznego. Można wyróżnić kilka gestów, dominuje jednak kontakt fizyczny przez dotknięcie uzdrawianego ręką.

Sposób, w jaki został przedstawiony Jezus dokonujący uzdrowień, jest znaczący z perspektywy tożsamościowej. Zasadniczo Jezus nie odwołuje się do Boga, lecz działa własną mocą. W przypadku opowiadań terapeutycznych uzdrowieniom nie towarzyszy modlitwa, tylko woła Jezusa powiązana z wiarą uzdrawianych. Słowa wypowiedziane przez Jezusa są 'przestrzeniami' literacką, w której aspekt tożsamościowy, a zatem i odwołanie do dyskursu tożsamościowego stają się szczególnie wymowne i dostrzegalne²⁷.

Sposób, w jaki został przedstawiony Jezus dokonujący uzdrowień, jest znaczący z perspektywy tożsamościowej. Zasadniczo Jezus nie odwołuje się do Boga, lecz działa własną mocą

DYSKURS NA PRZYKŁADZIE UZDROWIEŃ POD JERYCHEM W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Poza zbiorami opowiadań o uzdrowieniach we wszystkich Ewangeliach synoptycznych w kluczowym miejscu tych Ewangelii (Mt 20,29-34; Mk 10,46-52; Łk 18,35-42) znajduje się *Opowiadanie o uzdrowieniu pod Jerychem*. Z perspektywy narracyjnej u Marka i Mateusza następuje ono bezpośrednio przed rozpoczęciem przez Jezusa Jego paschalnego pobytu w Jerozolimie²⁸, a u Łukasza jest usytuowane nieco wcześniej. W tych trzech podobnych opowiadaniach mamy elementy znane z innych opowiadań o podobnym charakterze terapeutycznym.

Kerygmaticzny przekaz (Mt 19–20; Mk 10; Łk 16–18) poprzedza opowiadanie o niewidomym/niewidomych i jest złożony z rozmaitych elementów. Są w nim między innymi motywy soteriologiczne, eschatologia wyrażona w koncepcji przyszłego wieku oraz teologiczna idea dobroci Boga. Również do etycznej postawy i zachowania człowieka nawiązuje się w przywołaniu koncepcji przykazań. Stanowią one tło niniejszych opowiadań.

Poniższe zestawienie posłuży zobrazowaniu i uchwyceniu najważniejszych elementów zarówno opowiadań ozdrowieńczych, jak i nawiązań do dyskursu tożsamościowego.

²⁷ Zob. A.J. KELLEY, *Miracles, Jesus, and Identity: A History of Research regarding Jesus and Miracles with Special Attention to the Gospel of Mark*, „Currents in Biblical Research” 2014, 13/1, s. 82–106.

²⁸ V. TAYLOR, *The Gospel*, London 1966, s. 450 tytułuje Mk 11,1–13,37 *The ministry in Jerusalem*.

Wprowadzenie do opowiadania:

Mt 20,29	Gdy wychodzili z Jerycha, towarzyszył Mu wielki tłum ludu
Mk 10,46	Gdy wraz z uczniami i sporym tłumem wychodził z Jerycha
Łk 18,35	Kiedy zbliżał się do Jerycha

Uwaga autorów tekstów jest skierowana na miejsce, w którym ma się dokonać działanie ozdrowieńcze. Tym miejscem jest Jerycho, czyli miasto mające w Starym Testamencie szczególne znaczenie. W Ewangeliach również pojawia się to miasto i to nawet, co wyjątkowe, w jednej z przypowieści. Przypowieści bowiem nie są zwykle umiejscowione geograficznie, a *Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie* ma właśnie takie umiejscowienie: na drodze z Jerozolimy do Jerycha. Z Jerychem wiąże się też *Opowieść o Zacheuszu*, który wszedł na sykomorę, aby zobaczyć przechodzącego Jezusa (Łk 19,1-10). Czy to ponowne nawiązanie do Jerycha wskazuje, że mogło być ono ważnym miastem na religijnej mapie wczesnego chrześcijaństwa, a wcześniej judaistycznych ruchów religijnych? Umiejscowienie geograficzne to element retografii wraz z obrazem Jezusa otoczonego przez tłum.

Prezentacja bohaterów potrzebujących:

Mt 20,30	A oto dwaj niewidomi, którzy siedzieli przy drodze
Mk 10,46	niewidomy żebrak, Bartymeusz, syn Tymeusza, siedział przy drodze
Łk 18,35	jakiś niewidomy siedział przy drodze i żebrał

Bohaterem opowiadania jest niepełnosprawny, a w przypadku Ewangelii Mateusza dwaj niepełnosprawni. U Łukasza jest wskazane, że niewidomy prosi o wsparcie, gdy tymczasem u Marka jego tożsamość została precyzyjniej określona. Co wyjątkowe w opowiadaniach ozdrowieńczych, to fakt, że podano u Marka jego imię, a raczej imię ojca. Jest określony jako Bartymeusz, czyli syn Tymeusza. Niewidomy pojawia się obok drogi nieruchomy, oczekujący wsparcia. To drugi z elementów obrazu, jaki malują ewangelisti. W porównaniu z apostołami i idącym za Jezusem tłumem Bartymeusz jest nie tylko niewidomy, ale też nieruchomy. I to właśnie on jako niewidomy przywołuje element mesjański, nazywając Jezusa Synem Dawida, czyli wskazując na aspekt tożsamościowy.

Prośba, czyli zawiązanie dialogu:

Mt 20,30	słyszając, że Jezus przechodzi, zaczęli wołać: „Panie, ulituj się nad nami, Synu Dawida!”
Mk 10,47	Ten słyszając, że to jest Jezus z Nazaretu, zaczął wołać: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!”

Łk 18,36-38 Gdy usłyszał, że tłum przeciąga, dowiadywał się, co się dzieje.
Powiedzieli mu, że Jezus z Nazaretu przechodzi. Wtedy zaczął wołać:
„Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!”

Niewidomy wymusza dialog i relację z Jezusem. Zwraca się z prośbą zawierającą mesjański tytuł Jezusa. Wszyscy ewangelisti przytaczają ten tytuł nadany Jezusowi oraz jednobrzmiącą prośbę. Poprzez nią zostają przywołane dwa toposy (*topoi*). Jednym z nich jest topos ‘miłosierdzia’, drugi – topos ‘Syna Dawida’.

Opor innych, czyli komplikacja w narracji:

Mt 20,31 Tłum nastawał na nich, żeby umilkli; lecz oni jeszcze głośniejsze wołali:
„Panie, ulituj się nad nami, Synu Dawida!”

Mk 10,48 Wielu nastawało na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniejsze wołał: „Synu Dawida, ulituj się nade mną!”

Łk 18,39 Ci, co szli na przedzie,stawali na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniejsze wołał: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!”

Wobec negatywnej reakcji tłumu zmuszającego go do milczenia niewidomy ponownie woła do Jezusa, podobnie jak za pierwszym razem. Każdy z ewangelistów nieco inaczej formułuje tę prośbę. W tym powtórnym wołaniu można dostrzec podkreślenie tożsamości Jezusa wobec oporu ze strony nieprzychylnych Jezusowi. Ponownie zostają przywołane te same *topoi* w prośbie niewidomych. Nawiązanie do oporu ze strony tłumu wobec niewidomych może stanowić element konfrontacji z judaizmem. Niewidomi bowiem wyznają, że do Jerozolimy od wschodu, od Jerycha, zbliża się mesjasz.

Reakcja Jezusa, czyli rozwój akcji:

Mt 20,32a Jezus przystanął, kazał ich przywołać

Mk 10,49-50 Jezus przystanął i rzekł: „Zawołajcie go!”
I przywołali niewidomego, mówiąc mu:
„Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię”.
On rzucił z siebie płaszcz, zerwał się i przyszedł do Jezusa

Łk 18,40a Jezus przystanął i kazał przyprowadzić go do siebie

Po tym powtórnym nawoływaniu niewidomych Jezus przystaje i wzywa ich do siebie. Opowiadania o niewidomych spod Jerycha znajdują się w tych częściach Ewangelii, w których uzdrowienia należą do rzadkości, a Jezus jest przedstawiony jako nauczyciel nadający nowe Prawo. Konieczność podwójnego wyzwania może nawiązywać do takiej właśnie konstrukcji Ewangelii. Uzdrawienia dokonywane były bowiem wcześniej, w czasach galilejskich. Teraz nie byłby już ich czas.

Podjęcie dialogu:

- Mt 20,32b i zapytał: „Cóż chcecie, żebym wam uczynił?”
Mk 10,51a A Jezus przemówił do niego: „Co chcesz, abym ci uczynił?”
Łk 18,40ab-41a A gdy się zbliżył, zapytał go: „Co chcesz, abym ci uczynił?”

Pytanie Jezusa stanowi jeden z elementów dialogu w opowiadaniach ozdrowieńczych. W nim wyrażone jest nawiązanie ścisłej relacji między potrzebującym a taumaturgiem-uzdrowicielem²⁹. Pytanie Jezusa jest bardzo podobne w poszczególnych Ewangeliach:

- Łk 18,41a: τί σοι θέλεις ποιήσω
Mk 10,51a: τί σοι θέλεις ποιήσω
Mt 20,32b: τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν

U Mateusza zwrot jest zmieniony ze względu na dwóch proszących, podczas gdy u Łukasza i Marka brzmią one tak samo.

Doprecyzowanie prośby:

- Mt 20,33 Odpowiedzieli Mu: „Panie, żeby się oczy nasze otworzyły”
Mk 10,51b Powiedział Mu niewidomy: „Rabbuni, żebym przejrzał”
Łk 18,41b Odpowiedział: „Panie, żebym przejrzał”

W odpowiedzi wydaje się brakować elementu nawiązującego do zawartego w pytaniu czasownika „czynić” (gr. ποιήσω). Tylko dwa elementy przywołali autorzy Ewangelii. Jeden to tytuł *Kyrie*, albo w wersji aramejskiej *Rabbuni*, a drugi to widzenie, otwarcie oczu.

Niewidomemu są przypisane słowa nawiązujące do tożsamości Jezusa, która jest wyrażona w modlitwie błagalnej. Wskazuje ona na mesjańskość Jezusa poprzez tytuł *Syn Dawida*, który w judaizmie miał niewątpliwie konotacje mesjańskie. Czego niewidomy oczekuje od Mesjasza? Twórca tekstu precyzuje to w ramach dialogu.

W Ewangelii Mateusza (20,31-32) jest użyty tytuł *Panie, Kyrie* z prośbą *elejson*. Dopiero na końcu prośby zostaje przywołany mesjański tytuł: *Syn Dawida*. W Ewangelii Łukasza pojawia się jedynie zwrot *Jezu, Synu Dawida*. Dopiero w dialogu przedterapeutycznym niewidomy zwraca się do Jezusa, używając tytułu *Kyrie*. U Marka niewidomy w ramach dialogu zwraca się z tytułem wyrażonym w tekście po aramejsku *Rabbuni*. W strukturze wszystkich trzech tekstów

synoptycznych tytuły pojawiają się dwukrotnie. Raz w wezwaniu wstępnym skierowanym do Jezusa i ponownie w dialogu między Jezusem i niewidomym. Tytuły te mogą być wpisane w szerszy kontekst, a zatem są elementem dyskursu tożsamościowego. Tak wygląda tytulatura u poszczególnych synoptyków:

Mk	Synu Dawida Jezu	–	Synu Dawida	–	Rabbuni
Mt	Kyrie, Synu Dawida	–	Kyrie, Synu Dawida	–	Kyrie
Łk	Jezu, Synu Dawida	–	Synu Dawida	–	Kyrie

Można zapytać, na ile teksty poprzedzające narrację o niewidomym wpływają na zrozumienie tych tytułów. Prośba definitywna albo doprecyzowanie prośby stanowiące odpowiedź niewidomego/niewidomych na pytanie Jezusa przybiera następującą formę u poszczególnych ewangelistów:

Mk 10,51b	ραββονι ἴνα ἀναβλέψω
Mt 20,33	κύριε ἴνα ἀνοιχθῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν
Łk 18,41	κύριε ἴνα ἀναβλέψω

Akt uzdrowienia, czyli kulminacyjny punkt opowiadania:

Mt 20,34	Jezus więc zdjęty litością dotknął ich oczu
Mk 10,52a	Jezus mu rzekł: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła”
Łk 18,42	Jezus mu odrzekł: „Przejrzyj, twoja wiara cię uzdrowiła”

Działanie uzdrawiające jest inaczej zobrazowane u Mateusza i u dwóch pozostałych synoptyków. U Mateusza Jezus uzdrawia gestem. Dotyka oczu niewidomych. Tymczasem u Marka i Łukasza uzdrawia słowem, przypisując to uzdrowienie wierze niewidomego. U Mateusza również pojawia się *topos* ‘litości’ nieobecny u pozostałych dwóch.

Rozwiązanie akcji:

Mt 20,34a	natychmiast przejrżeli i poszli za Nim
Mk 10,52b	Natychmiast przejrzał i szedł za Nim drogą
Łk 18,43	Natychmiast przejrzał i szedł za Nim, wielbiąc Boga. Także cały lud, który to widział, oddał chwałę Bogu

Opowiadanie kończy się stwierdzeniem uzdrowienia oraz elementem, który przywołuje teksty powołaniowe³⁰. Podkreślony został tu fakt natychmiastowości. Uzdrawiony idzie za Jezusem. Marek wprowadza termin ‘droga’, a Łukasz

³⁰ P.J. FARLA, *Jezus' Oordeel over Israel*, Kampen 1978, s. 511–512 twierdzi, że to opowiadanie jest rodzajem kompilacji opowiadania o cudzie oraz opowieści o powołaniu.

elementy pochwalne skierowane ku Bogu w postaci wielbienia i wychwalania. Te elementy, które możemy określić nawet jako liturgiczne, zakładają pewną argumentację i rozumowanie. Zasady czy reguły argumentacyjne nie zostały *explicito* wyrażone w samym tekście, ale znajdują się w dyskursach, z których autor czerpie idee.

Zasadniczo w tekstach ewangelicznych określenie ułomności jest niemal jednoznaczne z tożsamością osoby. W przypadku Bartymeusza pojawia się wyjątek. Jest podane imię w brzmieniu aramejskim poprzedzone tłumaczeniem i greckim wyjaśnieniem formy imienia. Poza tym Marek mówi, że jest on żebrakiem. Takie szerokie przedstawienie osoby jest wyjątkowe i może wskazywać na fakt, że

Uwaga zwrócona na Jerycho jest szczególna, a nawet daje możliwość wskazania na Jerycho jako na jedno z miejsc tworzenia 'tekstów' ewangelicznych na jednym z etapów redakcyjnych

osoba była znana w pierwszej wspólnotcie. Opo-
wiadanie postrzegane tutaj jako terapeutyczne
lub ozdrowieńcze może być również interpre-
towane jako powołaniowe. Również uwaga
zwrócona na Jerycho jest szczególna. Może
to być świadectwo istnienia tam wspólnoty
wczesnochrześcijańskiej, a nawet daje możli-

wość wskazania na Jerycho jako na jedno z miejsc tworzenia 'tekstów' ewangelicznych na jednym z etapów redakcyjnych.

W samych opowiadaniach fragmenty dotyczące relacji w formie szeroko pojętego dialogu między Jezusem z Nazaretu a niewidomym/niewidomymi są kluczowe dla uchwycenia znaczenia dyskursu tożsamościowego. Przekaz kerygmaticzny zawiera nauczanie o charakterze religijnym. Przedstawienie Jezusa oparte zostało na starotestamentalnej wizji mesjasza. Ale te komponenty starotestamentalne zostają włączone i przeformułowane w ramach Nowego Testamentu. W dyskurs tożsamościowy są włączone i przeformułowane zarówno elementy starotestamentalne, jak i nowe. Do tego dochodzi jeszcze aspekt kon-

fliktu oraz odrzucenie Jezusa jako mesjasza
przez instytucje religijne ówczesnego judaizmu
oraz przez znaczną część tak wyznawców, jak
i decydentów religijnych Izraela. Element kon-
frontacyjny jest bowiem istotny w dyskursie
tożsamościowym.

W dyskurs tożsamościowy są włączone
i przeformułowane zarówno elementy
starotestamentalne, jak i aspekt konfliktu.
Element konfrontacyjny jest bowiem
istotny w dyskursie tożsamościowym

PODSUMOWANIE

Biblia, a w niej Nowy Testament nie są oczywiście w żaden sposób tekstami medycznymi. Nie można zatem stwierdzić, że mamy w Ewangeliach synoptycznych do czynienia z właściwym dyskursem medycznym. Pojawiają się tylko elementy związane czy to z diagnostyką, czy to przede wszystkim z terapeutyką, które jednak wpisane zostały w większą całość. We wszystkich Ewangeliach synoptycznych zostały bowiem przywołane pewne elementy związane z terapią i jedynie zdawkowo z diagnostyką.

Ewangeliczną narrację dość często interpretuje się niemal jako rodzaj raportu historycznego, dokładnie relacjonującego przebieg wydarzeń związanych z działalnością Jezusa z Nazaretu. Tymczasem tekst biblijny w Nowym Testamencie ma najpierw charakter literacki. Autorzy posługują się różnymi zabiegami, które winny oddziaływać na słuchaczy lub czytelników. Mamy zatem do czynienia przede wszystkim z dyskursem religijnym.

Ewangelie synoptyczne obfitują w opowiadania ozdrowieńcze, ale nie można ich czytać w oderwaniu i odseparowaniu od innych. W ten religijny dyskurs zostały wpisane różnego rodzaju elementy pośrednio związane z religią. To chociażby elementy terapeutyczne przywoływane w narracji ewangelicznej. Jednak uzdrowienia, o których mowa w Ewangeliach, nie mogą być analizowane w oderwaniu od wyrażonego w narracji dyskursu, i to nie tylko dyskursu religijnego.

Opowiadania³¹ o charakterze terapeutycznym w narracji ewangelicznej mają generalnie podobną strukturę. Co jednak istotniejsze, to ich rola w określonym dyskursie. Analiza ściśle literacka pojedynczych odseparowanych opowiadań nie pozwala odkryć nośności zawartego w nich przekazu. Dopiero wizja bardziej ogólna pozwala oderwać się od struktur ściśle literackich lub historyzujących i spojrzeć na poszczególne, ale też razem wzięte opowiadania terapeutyczne z szerszej perspektywy. Tą perspektywą jest dyskurs przede wszystkim o charakterze tożsamościowym. Tożsamość w Ewangeliach z jednej strony ma charakter chrystologiczny, z drugiej eklezjologiczny. Analiza niektórych elementów tożsamościowych pozwala odkryć i rozszerzyć horyzont badawczy. W Ewangeliach synoptycznych zatem temat terapeutyczny

Analiza ściśle literacka pojedynczych odseparowanych opowiadań nie pozwala odkryć nośności zawartego w nich przekazu. Dopiero wizja bardziej ogólna pozwala oderwać się od struktur ściśle literackich lub historyzujących

³¹ Na temat form literackich zawartych w Ewangeliach synoptycznych zob. H. SIMIAN-YOFRE, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1994.

wyrażony w opowiadaniach o uzdrowieniach wpisuje się w dyskurs tożsamościowy. Ta tożsamość jest wyrażona za pomocą obrazów, motywów i idei mesjańskich, a następnie wkomponowana w kontekst eschatologiczny.

Zagadnienie historyczności opowiadań o Jezusie w wielu komentarzach, a szczególnie w przekazie kerygmatycznym, jest kluczowe. Narracja literacka staje się w takim przypadku świadectwem o wydarzeniu. Wydaje się jednak pewnym brakiem spójności proste przechodzenie od poziomu literackiego na poziom historyczny czy psychologiczny w kluczu teologicznym. Często, nazbyt często, w tekstach religijnych i w dyskursach religijnych dominuje szybkie przejście od płaszczyzny literackiej do płaszczyzny historycznej³².

Dyskurs tożsamościowy ze swej istoty jest odmienny od dyskursów zarówno tematycznych, syntetyzujących określone zagadnienia czy też rodzajowych

Dyskurs tożsamościowy ze swej istoty jest odmienny od dyskursów zarówno tematycznych, syntetyzujących określone zagadnienia czy też rodzajowych, o których pisze Robbins. Posługuje się toposami, które przynależą do tych rodzajowych, nawiązuje do dyskursów te-

matycznych poprzez przywoływanie zagadnień w tym przypadku związanych z chrystologią, antropologią, eklezjologią i eschatologią. W opowiadaniach ozdrowieńczych dominują obrazy (retografia) uzdrawiającego mesjasza. Stanowią one istotny przyczynek do dyskursu tożsamościowego, a sposób ich przedstawienia jest pełen metafor albo inaczej toposów. Sama konstrukcja tych opowiadań jest narracyjna, ale w jej dynamice ukryte są elementy retologiczne, czyli argumentacje dotyczące ich wyjaśniania. W argumentacjach tych opartych na założeniach i zasadach zawarte są elementy tożsamości nie tylko Jezusa, ale również *ekklesii*. Wyjaśnienia do obrazów ewangelicznych pojawiają się w dialogach okołozdrowieńczych oraz w reakcjach na działalność Jezusa. U Marka znajduje się jedno interesujące nawiązanie, w którym wyrażona została niemożność uzdrawiania wobec niewiary w mesjańskość Jezusa (Mk 6,5). Podobnie przywołane przysłowie „lekarzu ulecz samego siebie” (Łk 4,23) z perspektywy dyskursu tożsamościowego Jezusa stanowi zaprzeczenie Jego mesjańskości oraz tożsamości *ekklesii*. Odwołanie do proroctwa Izajasza (Łk 4,18-19) sytuuje nadejście mesjasza w kontekście eschatologicznych przemian. Podobnie charakter wyrażnie eschatologiczny ma misja siedemdziesięciu dwóch uczniów, której towarzyszą uzdrowienia. To wyraźne nawiązanie do *ekklesii*, której tożsamość

³² Podobnie ma się sprawa miejsc kultu. W różnych tradycjach religijnych pewne miejsca były poświęcone bóstwom ze względu na przypisanie do niego jakiegoś ‘wydarzenia’. Narracja religijna przybierała wtedy charakter historyczny i równocześnie stawiała się mitem refundacyjnym z perspektywy kultycznej.

opiera się na mesjańskiej tożsamości Jezusa. Elementem łączącym są właśnie uzdrowienia. Terapeutyczna moc Jezusa rozpisana w poszczególnych Ewangeliach synoptycznych jest wpisana w przekaz kerygmaticzny o charakterze chrystologicznym w kontekście eschatologicznym. To wszystko zaś jest ujęte w tożsamościowym dyskursie rodzącej się *ekklesii*.

ZAKOŃCZENIE

Dyskursy w tekstach Biblii stanowią specyficzną formę przekazu i komunikacji z czytelnikiem, a zarazem świadectwo podejmowanych od starożytności wysiłków mających na celu pogłębienie zrozumienia rzeczywistości, także tej kształtowanej społecznie. Dyskursy biblijne świadczą o procesach społecznego kształtowania opinii, przekonań, ale także postaw oraz budowania identyfikacji, będących podstawą określania tożsamości.

Analiza tekstów biblijnych pod kątem cech retorycznych daje wgląd w formy komunikacji, związane z procesami oddziaływania. Jednak dopiero dostrzeżenie i rozpoznanie w biblijnych tekstach dyskursu pozwala skonfrontować się nie tylko ze sposobem oddziaływania autora, mówcy, ale także z samym problemem, którego dyskurs dotyczy.

Dyskurs ze swojej natury jest albo odpowiedzią na konflikt dwóch koncepcji czy interesów jednostki lub wspólnoty, albo też reakcją na problem, którego nie można łatwo wyjaśnić i rozwiązać. W dyskursach pojawia się napięcie pomiędzy dwiema interpretacjami, racjami, koncepcjami, a nierzadko pomiędzy dwiema stronami sporu.

Celem monografii było przedstawienie wybranych tekstów biblijnych i okotobiblijnych, z wykorzystaniem różnych technik służących analizom dyskursywnym oraz opisowi dyskursów zawartych w badanych tekstach.

Przedstawione w poszczególnych częściach opracowania analizy i wnioski rzucają również światło na proces kształtowania zarówno tekstów, jak i ich interpretacji. W efekcie badań przedstawiono dyskursy, które prezentują treści w sposób dynamiczny – skonfrontowane z myślą ludzką, wyborami i życiem człowieka.

Dyskurs jest próbą podjęcia problemu, dlatego stanowi autentyczną odpowiedź na najtrudniejsze pytania. Unika bowiem upraszczających schematów

i rozwiązań „teoretycznych”. W tym sensie biblijny dyskurs koresponduje z życiem, z egzystencją człowieka uwikłaną w trudne wybory i dylematy, jakie niesie życie. Może stanowić dzięki temu realny pomost między biblijnym tekstem i czytelnikiem.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY, SŁOWNIKI I KOMENTARZE

A.

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, A. SCHENKER, wyd. V poprawione, Stuttgart 1997.
- Biblia Paulistów. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- Biblia Poznańska. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. PETER, M. WOLNIEWICZ, t. 1-4, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów tyńskich, wyd. V, Pallottinum, Poznań 2000.
- The Greek New Testament*, wyd. V zrewidowane, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014.

B.

- ALEXANDER PH.S., *The Targum of Canticles. Translation, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 17A), The Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2003.
- BARANIAK M.I., *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Pieśni nad Pieśniami: Krytyczna edycja tekstu z manuskryptu M1106 z analizą egzegetyczno-hermeneutyczną i tłumaczeniem*, Wyd. Elipsa, Warszawa 2013.
- BEWER J.A., *Critical and Exegetical Commentary on Jonah*, w: H.G. MITCHELL, J.M.P. SMITH, J.A. BEWER, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (The International Critical Commentary), T&T Clark Ltd, Edinburgh 1980.
- BOCK D., *Mark. New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- BOICE J.M., *The Minor Prophets*, vol. 1: *Hosea – Jonah* (Expositional Commentary), Zondervan Publishing House, Grand Rapids, MI 2006.

- BROWN F., S.R. DRIVER, Ch.A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson, Peabody, MA 1996.
- CERESKO A.R., *Księga Jonasza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, pol. W. CHROSTOWSKI, Vocatio, Warszawa 2001.
- Encyclopedia of Biblical Interpretation*, red. M.M. KASHER, vol. 9, reprint KTAV Publishing House, New York 1979.
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca*, 2 vol. (Il Nuovo Testamento commentato), Morcelliana, Brescia 1985.
- FABRIS R., *Matteo. Traduzione a commento*, Borla, Roma 1962.
- FRANCE R.T., *The Gospel of Matthew* (The New International Commentary on the New Testament), Eerdmans, Grand Rapids 2007.
- GINSBURG CH.D., *The Song of Songs, Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*, London 1857; reprint: KTAV, New York 1970.
- GUNDRY R.H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, MU 1993.
- KAFIN Y., *Hameš Megillot*, Ha-Agudah le-Hašalat Ginzei Teiman, Jerusalem 1962.
- KOEHLER L., W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, E.J. Brill, Leiden 1958.
- KOLATCH Y., *Master of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*, vol. 2, KTAV Publishing House, New York 2006.
- LAUTERBACH J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes*, vol. 2, Jewish Publication Society, Philadelphia 1933[1961].
- LIMBURG J., *Jonah: A Commentary* (Old Testament Library), SCM Press, London 1993.
- Mishnayoth – In Six Volumes*, vol. VI: *Order Taharoth: Pointed hebrew text, introduction, translation*, red. i tł. PH. BLACKMAN, Mishna Press, London 1955.
- MURPHY R.E., *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
- ORYGENES, *Komentarz do „Pieśni na pieśniach”; Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tł. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, 2005.
- PACIOREK A., *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13. Nowy Komentarz Biblijny*, t. I/cz. 1, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2006.
- POPE M.H., *Song of Songs. A new translation with Introduction and Commentary* (AB 7c), Doubleday, Garden City, NY 1977.
- POTOCKI S., *Księga Jonasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu. Księgi proroków mniejszych t. XII–1), Pallottinum, Poznań 1968.
- RUDOLPH W., *Joel – Amos – Obadja – Jona* (Kommentar zum Alten Testament XIII/2), Gerd Mohn, Guetersloh 1971.
- SASSON J.M., *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (The Anchor Bible 24B), Doubleday, New York – London – Toronto 1990.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.
- Soncino Babylonian Talmud*, Soncino Press 1935–1948, tł. I. Epstein, <<http://www.halak-hah.com/indexrst.html>> (dostęp: 1.12.2012).

- Soncino Babylonian Talmud*, red. I. EPSTEIN RABBI DR., Soncino Press, London 1935–1948.
- TAYLOR V., *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, Macmillan Press, London 1966.
- The Bible Knowledge Commentary, Old Testament*, red. J.F. WALVOORD, R.B. ZUCK, Victor Books, Wheaton, IL 1985.
- The Mishnah*, red. i tł. H. DANBY, Oxford University Press, Oxford 1974.
- Tractate Sanhedrin: Mishnah and Tosefta*, red. i tł. H. DANBY, London 1919.
- WALTON J.H., V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, tł. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2005.
- ZERWICK M., M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma 1988.

METODOLOGIA

- BAUKS M., W. HOROWITZ, A. LANGE, *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times* (Journal of ancient Judaism. Supplements 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen 2013.
- CIESEK B., *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej. Wartości, postawy, strategie. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. zw. dr hab. Bożeny Witosz*, Katowice 2015, <<http://www.sbc.org.pl/Content/169572/doktorat3576.pdf>> (dostęp: 11.01.2018).
- CZACHUR W., *Dyskursywny obraz świata*, „Tekst i Dyskurs – Text und Diskurs” 2011, 4, s. 79–97.
- CZERWIŃSKI M., *Semiotyczna analiza dyskursu, w: Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. CZACHUR, A. KULCZYŃSKA, Ł. KUMIĘGA, TAIWPN Universitas, Kraków 2016.
- DUSZAK A., *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, PWN, Warszawa 1998.
- Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, red. DB. GOWLER, G. BLOOMQUIST, D.F. WATSON, Trinity Press International, Harrisburg 2003.
- GRZMIL-TYLUTKI H., *Francuska analiza dyskursu i jej recepcja w Polsce, w: Analiza dyskursu centrum – peryferie* (Oblicza komunikacji 5), red. T. PIEKOT, M. POPRAWA, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
- JASNOS R., *Moral Dilemmas in Biblical Literature as an Example of Educational Discourse, w: Moral Upbringing through the Arts and Literature*, red. P. KAŻMIERCZAK, J. RZEGOCKA, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2018.
- JASNOS R., *Starotestamentalny tekst jako dydaktyczne dyskursy tożsamości w kontekście wielokulturowym, w: Edukacja międzykulturowa w warunkach kultury globalnej. Od rozważań definicyjnych do praktycznych zastosowań* (Edukacja XXI wieku 30), red. N. MAJCHRZAK, A. ZDUNIAK, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, Poznań 2013.
- JASNOS R., *The consequences of early literacy for the discursive transmission in the Old Testament*, „Dialogue and Universalism” 2013, 23/1, s. 91–103.
- JĘDRZEJEWSKI S., *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 2007/24.

- KOPIŃSKA V., *Krytyczna analiza dyskursu – podstawowe założenia, implikacje, zastosowanie*, „Rocznik Andragogiczny” 2016(23), s. 311–334.
- KRATZ R., *Rewriting Isaiah 28–31*, w: *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, red. J. DAY, T & T Clark, New York – London 2010.
- KRZYŻANOWSKI M., *Konstrukcja tożsamości narodowych i europejskich w polskim dyskursie politycznym po roku 1989: analiza dyskursywno-polityczna*, w: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. DUSZAK, N. FAIRCLOUGH, Universitas, Kraków 2008.
- MCNAMARA M., *Interpretation of Scripture in the Targums*, w: A.J. HAUSER, D.F. WATSON (red.), *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1: *The Ancient Period*, Eerdmans, Cambridge 2003.
- OSTROWICKA H., *Kategoria dyskursu w języku i w badaniach edukacyjnych – w poszukiwaniu osobliwości pedagogicznie zorientowanej analizy dyskursu*, „Forum Oświatowe” 2014, 52/2, s. 47–68.
- PERÄKYLÄ A., *Analiza rozmów i tekstów*, w: *Metody badań jakościowych*, red. N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- RAPLEY T., *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, tł. A. Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- ROBBINS V.K., *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Trinity Press International, Bloomsbury 1996.
- ROBBINS V.K., *Sea Voyages and Beyond. Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation*, Eisenbrauns, Winona Lake 2010.
- ROBBINS V.K., *Sociorhetorical Interpretation of Miracle Discourse in the Synoptic Gospels*, w: *Miracle Discourse in the New Testament*, red. D.F. WATSON, SBL Press, Atlanta 2012.
- ROBBINS V.K., *The Dialectical Nature of Early Christian Discourse*, „Scriptura” 1996, 59, s. 353–362.
- ROBBINS V.K., *The Invention of Christian Discourse 1*, Eisenbrauns, Winona Lake 2009.
- ROBBINS V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*, Routledge, London 1996.
- ROBBINS V.K., R.H. VON THADEN Jr., B.B. BRUEHLER, *Foundations for Sociorhetorical Exploration. A Rhetoric of Religious Antiquity Reader*, SBL Press, Atlanta 2016.
- SIMIAN-YOFRE H., *Metodologia del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1994.
- SYNOWIEC A., *W stronę analizy tekstu – wprowadzenie do teorii dyskursu*, „ZN Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i zarządzanie” 2013, z. 65, s. 383–396.
- WITOSZ B., *Kategoria dyskursu w polonistycznej edukacji akademickiej, w: Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. CZACHUR, A. KULCZYŃSKA, Ł. KUMIĘGA, TAIWPN Universitas, Kraków 2016.
- WITOSZ B., *Od kategorii stylu funkcjonalnego do wieloaspektowych badań dyskursu*, w: *Strukturalizm w Europie Środkowej i Wschodniej. Wzję i rewizje*, red. D. ULICKA, W. BOLECKI, Fundacja Akademia Humanistyczna – Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.
- WODAK R., R. DE CILLIA, M. REISGL, K. LIEBHART, *The Discursive Construction of National Identity*, wyd. II, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

OPRACOWANIA

- A Feminist Companion to the Song of Songs*, red. A. BRENNER, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- ALEXANDER PH.S., *Bavili Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context*, „Journal of Jewish Studies” 1995, 46.
- ALEXANDER PH.S., *How Did the Rabbis Learn Hebrew?*, w: W. HORBURY, *Hebrew Study from Ezra to Ben Yehuda*, T & T Clark, Edinburgh 1999.
- ALEXANDER PH.S., *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scripture*, w: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, red. M.J. MULDER, Fortress, Minneapolis 1990.
- ALEXANDER PH.S., *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, w: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, red. M.J. MULDER, vol. 1, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- ALEXANDER PH.S., *Lamentations Rabbah in the Context 'Mourning for Zion' in Late Antique Judaism*, nieopublikowany wykład, Manchester, 22.02.2007.
- ALEXANDER PH.S., *Targum, Targumim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. FREEDMAN, Doubleday, New York – London – Toronto 1992, vol. 6.
- ALEXANDER PH.S., *The Song of Songs as historical allegory: notes on the development of an exegetical tradition*, w: *Targumic and Cognate Studies. Essay in Honour of Martin McNamara* (Journal for the Study of the Old Testament Sup 230), red. K.J. CATHCART, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- ALEXANDER PH.S., *The Targum of Lamentations* (The Aramaic Bible 17B), Liturgical Press, Collegeville, MN 2007.
- ALEXANDER PH.S., *The Targumim and the rabbinic rules for the delivery of the Targum*, w: J.A. EMERTON (red.), *Congres Volume: Salamanca 1983*, Leiden 1985.
- ALEXANDER PH.S., *Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs*, w: *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context* (Journal for the Study of the Old Testament, Sup. 166), red. D.R.G. BEATTIE, M.J. MCNAMARA, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- ANDERSON J.E., *Yhwh's Surprising Covenant Hessed in Jonah*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 2012, vol. 42, nr 1.
- ARCHER G.L., *A Survey of Old Testament Introduction*, Moody Press, Chicago 1974.
- BARDSKI K., *Duchowa interpretacja Pieśni nad pieśniami w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 2008/4.
- BARR J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 1968; reprint: Eisenbrauns, Winona Lake 1987.
- BARRETT R., *Meaning More than They Say: The Conflict between YHWH and Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2012, vol. 37/2.
- BEATTIE D.R.G., M.J. MCNAMARA (red.), *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- BEN ZVI E., *Jonah 4:11 and the Metaphorical Character of the Book of Jonah*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 5, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_107.pdf> (dostęp: 12.11.2017).

- BERGER B.L., *Picturing the prophet: Focalization in the book of Jonah*, „Studies in Religion” 2000, 29/1.
- BOLIN T., „Should I not also Pity Nineveh?” *Divine Freedom in the Book of Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, nr 67.
- BOWKER J., *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, London 1969.
- BRADY CH.M.M., *The Use of Eschatological Lists within the Targumim of the Megilloth*, „Journal for the Study of Judaism” 2009/40.
- BRIKS P., *Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reformy Państwa Izraelskiego w okresie perskim*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2009, nr 1.
- BRUYNE D. DE, *Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques*, „Revue Bénédictine” 1926/38.
- BRZEGOWY T., *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. I. Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, red. T. BRZEGOWY, J. FRANKOWSKI, M. GOŁĘBIEWSKI, Wyd. UKSW, Warszawa 2001.
- BRZEGOWY T., *Prorocki wymiar Księgi Jonasza*, „Collectanea Theologica” 1992, 62/3.
- BRZEGOWY T., *Przez pokutę do zbawiania (Księga Joela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. 2*, red. T. BRZEGOWY, M. GOŁĘBIEWSKI, A. STRUS, Wyd. UKSW, Warszawa 2001.
- BUCKLEY F.J., *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Gregorian University Press, Rome 1964.
- CARTER W., *Jesus' healing stories: Imperial critique and eschatological anticipations in Matthew's Gospel*, „Currents in Theology and Mission” 2010, 37(6).
- CHILDS B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM, London 1992.
- CHILDS B.S., *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- CHROSTOWSKI W., *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, „Przegląd Powszechny” 1988, 105 nr 4, s. 82–96.
- CHROSTOWSKI W., *Wokół historyczności Księgi Jonasza: kompozycja wyobrażona?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2016, nr 13.
- CHURGIN P., *The Targum to Hagiographa* (tekst hebr.), Horev, New York 1945.
- CLARKE E.G., *Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and the New Testament*, „Studies in Religion” 1974–1975/4.
- COOK L.S., S.C. WINTER, *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of George M. Landes* (ASOR 4), Scholar Press, Atlanta, GE 1999.
- COTTER W., *Miracles in Greco-Roman antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, Routledge, London 1999.
- COTTER W., *The Christ of the Miracle Stories: Portrait through Encounter*, Baker Academic, Michigan 2010.
- CULPEPPER R.A., *Jesus as healer in the Gospel of Matthew*, part 1, *Methodology*, „In Luce Verbi” 2016, 50 (1).
- CULPEPPER R.A., *Jesus as healer in the Gospel of Matthew*, part 2, *Jesus as healer in Matthew 8–9*, „In Luce Verbi” 2016, 50 (1).

- DEMPSEY R.B., *The Interpretation and Use of the Song of Songs*, rozprawa doktorska, Boston University School of Theology 1963.
- DESCAMPS A., *Sprawiedliwość*, w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1990.
- DÍEZ MERINO L., *Ideologías del Targum*, w: *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C.: atti dell'VIII congresso internazionale dell'ASG, San Miniato 5-6-7 novembre 1990* (Testi e Studi 8), red. P. SACCHI, Associazione Italiana per lo Studio del Gudaismo, Bologna 1993.
- DÍEZ MERINO L., *Translation of Proper Names: A Targumic Method of Hermeneutics in Targum Esther*, w: *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translations and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke*, red. P.V.M. FLESHER, Brill, Leiden 2002, s. 203–223.
- DOMINGUEZ BALAGUER R., *La ecclesiología esponsal en el Evangelio de Juan*, Edicep, Valencia 2004.
- DORSEY D.A., *Literary structuring in the Song of Songs*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1990/46.
- DOWNES D.J., *The Specter of Exile in the Story of Jonah*, „Biblical Theology” 2009, vol. 31.
- EDWARDS T.M., *Targumim*, w: *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, red. T. LONGMAN III, P. ENNS, IVP Academic – InterVarsity Press, Downers Grove 2008.
- EISSFELDT O., *Einleitung in das Alte Testament*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976⁴.
- ELLIOT M.T., *The Literary Unity of the Canticle*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1989.
- EVE E., *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.
- FARLA P.J., *Jezus' Oordeel over Israel*, Kok, Kampen 1978.
- FEUILLET A., *Le cantique des cantiques et l'Apocalypse*, „Recherches de science religieuse” 1961/49.
- FIELDS W.W., *Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs*, „Grace Theological Journal” 1980/1.
- Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum Hereseon Liber*, wyd. F. HEYLEN, w: *Eusebius Vercellensis, Filastrius Brixienensis et al.* (Corpus Christianorum. Series Latina 9), Turnhout, Brepols 1957.
- FISHBANE M.A., *The Qumran-Peshet and Traits of Ancient Hermeneutics*, w: *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, red. A. SHINAN, Jerusalem Academic Press, Jerusalem 1977.
- FOX M.V., *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, University of Wisconsin Press, Madison, WI 1985.
- FRAADE S., *Rabbinic Views on the Practice of Targum and Multilingualism in Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries*, w: *The Galilee in Late Antiquity*, red. L.I. LEVINE, Jewish Theological Seminary of America, New York 1992.
- GERBER A.K., *Magical expectations and the two-stage healing of Mark 8*, „Bulletin for Biblical Research” 2014, 24/3.
- GIBEK A., *Uzdrowienie ze ślepoty pod Jerychem. Analiza egzegetyczno-teologiczna perykop synoptycznych*, Wyd. Naukowe UPJPII, Kraków 2014.

- GINZBERG L., *The Legends of the Jews*, vol. 1–7, tł. H. Szold, P. Radin, Jewish Publication Society, Philadelphia 1936–1947.
- GOLDIN J., *Toward a Profile of a Tanna, Aqiba ben Joseph*, „Journal of the American Oriental Society” 1976/96.
- GOŁĘBIEWSKI M., „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (Księga Izajasza 1–39), w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*. 1, red. T. BRZEGOWY, J. FRANKOWSKI, M. GOŁĘBIEWSKI, Wyd. UKSW, Warszawa 2001.
- GORDON R.P., *Hebrew Bible and Ancient Versions: Selected Essays of Robert P. Gordon* (SOTS), Ashgate, Burlington 2006.
- GREEN A., *The children in Egypt and the Theophany at the Sea*, „Judaism” 1975/24.
- GREEN B., *Beyond Messages: How Meaning Emerges from Our Reading of Jonah*, „Word and World” 2007, vol. 27, nr 2.
- Gregorii Iliberritani Episcopi V. In *Canticum Canticorum*, red. J. FRAIPONT, w: *Gregorius Iliberritanus, Faustinus Luciferianus* (Corpus Christianorum. Series Latina 69), Brepols, Turnhout 1967.
- GUILLAUME P., *The End of Jonah is the Beginning of Wisdom*, „Biblica” 2006, vol. 87, nr 2.
- HABIB S., *Who Converts Whom? A Narrative-Critical Exegesis of the Book of Jonah*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 2014, vol. 44, nr 2.
- HALPERIN D.J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr Siebeck, Tuebingen 1988.
- HALPERN B., FRIEDMAN R.E., *Composition and Paronomasia in the Book of Jonah*, „Hebrew Annual Review” 1998, 4, s. 79–92.
- HAYWARD R., *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Brill, Leiden 2009.
- HEINEMANN J., *Targum Canticles and Its Sources*, „Tarbiz” 1971/41.
- HENDEL R.J., *Peshat and derash: A new intuitive and analytic approach*, „Tradition” 1980, vol. 18/4.
- HILL C.E., *Antichrist from the Tribe of Dan*, „Journal of Theological Studies” 1995, 46/1.
- HOUK C.B., *Linguistic Patterns in Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1998, vol. 23, nr 77.
- JASNOS R., *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu* (Humanitas. Studia kulturoznawcze), WAM – Ignatianum, Kraków 2011.
- JASNOS R., „Kładę dziś przed tobą...” (Pwt 30,15). *Adresaci tory w Księdze Powtórzonego Prawa*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 2002, s. 115–122.
- JASNOS R., *Międykulturowość – wzbogacenie czy zagrożenie? Starożytny dyskurs biblijny w perspektywie edukacyjnej*, w: *Podmioty, środowiska i obszary edukacyjne: Wyzwania i zagrożenia połowy XXI wieku. Edukacja XXI wieku*, red. N. STARIK, T. WĘGLARZ, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, Poznań 2015.
- JASNOS R., *Teologia prawa w Deuteronomium* (Studia pedagogiczne 1), WAM – Ignatianum, Kraków 2001.
- JERUSALMI I., *The Song of Songs in the Targumic Tradition: Vocalized Aramaic Text with Facing English Translation and Ladino Versions*, Ladino Books, Cincinnati 1993.

- JUNKERMANN P.R., *The Relationship between Targum Song of Songs and Midrash Rabbah Song of Songs*, praca doktorska, The University of Manchester 2010.
- KAHLE P., *Masoreten des Westens*. II, Kohlhammer, Stuttgart 1930.
- KAHLE P., *The Cairo Geniza*, Blackwell, Oxford 1959.
- KANNENGISSER CH., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden 2006.
- KELLEY A.J., *Miracles, Jesus, and Identity: A History of Research regarding Jesus and Miracles with Special Attention to the Gospel of Mark*, „Currents in Biblical Research” 2014, 13/1.
- KIM H.C.P., *Jonah Read Intertextually*, „Journal of Biblical Literature” 2007, vol. 126, nr 3.
- KIMELMAN R., *Rabbi Yohanan and Origen on the Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation*, „Harvard Theological Review” 1980/73.
- KIMELMAN R., *Rabbi Yohanan of Tiberias: aspects of the social and religious history of third century Palestine*, rozprawa doktorska, Yale University 1977.
- KNOPPERS G.N., *Rethinking the Relationship between Deuteronomy and Deuteronomistic History: The Case of Kings*, „The Catholic Biblical Quarterly” 2001, 63.
- KOMLOSH Y., *The Bible in the Light of the Aramaic Translations*, Dvir, Tel Aviv 1973.
- LACHS S.T., *Prolegomena to Canticles Rabba*, „Jewish Quarterly Review” 1965/55.
- LACOCQUE A., *La Sulamite*, w: *Penser la Bible*, red. A. LACOCQUE, Editions du Seuil, Paris 1998.
- LEHRMAN S.M., *The Song of Songs – Introduction and Commentary*, w: *The Five Megilloth*, red. A. COHEN, Soncino Press, London 1959.
- LEVINE B.A., *The Place of Jonah in the History of Biblical Ideas*, w: *On the way to Nineveh: Studies in honor of George M. Landes*, red. S.L. COOK, S.C. WINTER, Scholars Press, Atlanta 1999.
- LEVINE É., *The Aramaic version of the Bible: contents and context*, Walter de Gruyter, Berlin 1988.
- LEVINE É., *The Biography of the Aramaic Bible*, „Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft” 1982/94.
- LIEBREICH L.J., *The Benedictory Formula in the Targum to the Song of Songs*, „Hebrew Union College Annual” 1943–1944, vol. 18.
- LIM S.U., *Jonah's Transformation and Transformation of Jonah from the Bakhtinian Perspective of Authoring and Re-authoring*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2008, vol. 33, nr 2.
- LIM T.H., *The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures*, „The Journal of Theological Studies” 2010, 61/2.
- LIPIŃSKI E., *Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny wedle Pieśni nad Pieśniami (Solomon's Riding Horses, Throne Hall, and Virgo Constellation according to the Song of Songs)*, „Roczniki Biblijne/The Biblical Annals” 2011, t. 1.
- LOEWE R., *Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs*, Harvard University Press, Cambridge 1966.
- LOEWE R., *The Sources of the Targum to the Song of Songs*, w: *Proceedings of the Twenty seventh International Congress of Orientalists at Ann Arbor*, red. D. SINOR, Michigan 1967, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1971.

- LORETZ O., *Studien zur althebräischen Poesie 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes und des 45. Psalms* (AOAT 14/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971.
- LORING R.T., *The Christian historical exegesis of the Song of Songs and its possible Jewish antecedents*, rozprawa doktorska, General Theological Seminary 1967.
- MAGONET J., *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Almond, Sheffield 1983.
- MANN S.F., *Jewish interpretation of the Song of Songs*, „Liber Annuus” 2008/58.
- MANN S.F., *Le Targum Du Cantiques Des Cantiques. Introduction Et Traduction*, „Liber Annuus” 1991/41.
- MANN S.F., *Messiah son of Ephraim*, „Studium Biblicum Annual” 2005 (Hong Kong 2008).
- MANN S.F., *Une tradition juive dans les Commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène*, „Antonianum” 1990, 65/1.
- MARCUS D., *From Balaam to Jonah: Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible* (Brown-Judaic Studies, 301), Scholars Press, Atlanta 1995.
- MARCUS D., „Nineveh's »Three Days« Walk” (Jonah 3:3): Another Interpretation, w: *On the way to Nineveh: Studies in honor of George M. Landes*, red. S.L. COOK, S.C. WINTER, Scholars Press, Atlanta 1999.
- MARMORSTEIN A., *The Holy Spirit in Rabbinic Legend*, w: *Studies in Jewish Theology*, Oxford University Press, London 1950.
- MARX A., *Studies in Gaonic History and Literature*, „Jewish Quarterly Review” 1910–1911/1.
- MATTER E.A., *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990.
- MCMANAMA M., *Targum and New Testament: Collected Essays* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 279), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- MELAMED R.H., *The Targum to Canticles According Six Yemen Mss.*, „The Jewish Quarterly Review” 1921–1922, 12.
- MELEKA F., *A Review of Origen's Commentary on the Song of Songs*, „Coptic Church Review” 1980/1.
- MELINSKY M.A.H., *Healing Miracles*, A.R. Mowbray & Co Ltd, London 1968.
- MENN E.M., *Targum of the Song of Songs and the Dynamics of Historical Allegory*, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (JPS Sup 33), red. C.A. EVANS, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
- MILLER J.L., *The Interpretation of the Song of Songs: The Ancient Versions*, rozprawa doktorska, Harvard 1957.
- MONTEFIORE C.G., H. LOEWE, *A Rabbinic Anthology*, Macmillan, London 1938.
- MURPHY R.E., *Patristic and Medieval Exegesis—Help or Hindrance?*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981/43.
- Nathan b. Yehiel, *Arukh ha-Shalem*, vol. 6, red. A. KOHUT, New York 1945.
- NERI U., *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Città Nuova, Roma 1987.
- NEUSNER J., *Introduction to Rabbinic Literature*, Yale University Press, London 2007.

- New Developments in Midrash Research*, red. L. TEUGELS, R. ULMER, Gorgias Press, Piscataway 2005.
- NOEGEL S.B., *Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons*, „*Henoch*” 2015, 37/2, s. 236–260.
- NOLLI G., *Evangelo secondo Marco*, Agenzia Libro Cattolico, Roma 1978.
- OESTERLEY W.O.E., *The Song of Songs: The Authorized Version together with a New Translation, an Introduction and Notes*, Golden Cockerel Press, London 1936.
- PECARIC S., *Pieśń nad Pieśniami – tłumaczenie Pieśni nad Pieśniami i targumu oraz wstęp*, Pardes, Kraków 2008.
- PILCH J.J., *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2000.
- PORTERFIELD A., *Healing in the History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- PRZEDPEŁSKI M., *Izaak Cyłkow z Bieżunia na tle swojej epoki*, „*Biezuńskie Zeszyty Historyczne*” 1996, 9.
- RABIN CH., *Hebrew and Aramaic in the First Century*, w: *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, red. S. SAFRAI, M. STERN, Fortress, Philadelphia 1976.
- RABIN CH., *Hittite Words in Hebrew*, „*Orientalia*” 1963, vol. 32.
- RENAN E., *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1860.
- RIBERA J., *The Targum: From Translation to Interpretation*, w: *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (JSOT Sup 166), red. D.R.G. BEATTIE, M.J. McNAMARA, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- ROBBINS V.K., *Enthymeme and Picture in the Gospel of Thomas*, w: *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, red. J.M. ASGEIRSSON, A.D. DECONICK, R. URO, Brill, Leiden 2005.
- ROBBINS V.K., *Sociorhetorical Interpretation of Miracle Discourse in the Synoptic Gospels*, w: *Miracle Discourse in the New Testament*, red. D.F. WATSON, SBL Press, Atlanta 2012.
- ROSİK M., *Alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami w judaizmie do czasów redakcji targumu do tej księgi*, „*Świdnickie Studia Teologiczne*” 2010/t. VII/7.
- ROWLEY H.H., *The Interpretation of the Song of Songs*, w: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Lutterworth Press, London 1952.
- SÁENZ-BADILLOS A., *A History of the Hebrew Language*, tł. J. Elwolde, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- SAMBURSKY S., *On the Origin and Significance of the Term Gematria*, „*Journal of Jewish Studies*” 1978/29.
- SCHAEFER J.M., *A literary-exegetical and social-scientific analysis of the book of Jonah. An exposition of its ancient social values*, University of Pretoria 2016, <https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/60417/Schader_Literary_2017.pdf?sequence=1> (dostęp: 13.02.2018).
- SCELLENBERG A., *An Anti-Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy*, „*Journal for the Study of the Old Testament*” 2015, 39/3.
- SCHEPER G.L., *The Spiritual Marriage The Exegetic History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages*, rozprawa doktorska, Princeton University 1971.

- SCHNEEKLOTH L.G., *The Targum of the Song of Songs: A Study in Rabbinic Biblical Interpretation*, rozprawa doktorska, University of Wisconsin 1977.
- SCHOLEM G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1965².
- SEGAL M.H., *The Song of Songs*, „Vetus Testamentum” 1962, vol. 12.
- SHANKS ALEXANDER E., *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- SIKORA A.R., *Kategorie wolnych obywateli Izraela*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, RW KUL, Lublin 1998.
- SILBER E., *Sedeh Yerushalayim: be'urim 'al targum Yerushalmi 'al Hamesh ha-megilot* (tekst hebr.), E. Heilpern, Czernowce 1883.
- SMELIK W., *Translation and Commentary in One: The Interplay of Pluses and Substitutions in the Targum of the Prophets*, „Journal for the Study of Judaism” 1998, vol. 29/3.
- SMITH A., *Kulturowe podstawy narodów* (Seria Kultura), WUJ, Kraków 2009.
- SMITH A., *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, Wiley – Blackwell, Oxford 2008.
- SPERBER A., *The Bible in Aramaic*, vol. IV B: *The Targum and the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1973.
- SPERBER A., *The Bible in Aramaic*: vol. IV A: *The Hagiographa: Transition from Translation to Midrash*, Brill, Leiden 1968.
- STEINHAUSER M.G., *The Targums and the New Testament*, „Toronto Journal of Theology” 1986, 2/264.
- STUART D.K., „The Great City Of Nineveh” (Jon. 1:2), „Biblische Studien” 2014, 171.
- Studies in Aggadah and Folk Literature*, red. J. HEINEMANN, D. NOY, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 1971.
- SUTSKOVER T., *Directionality and Space in Jonah*, w: *Discourse, Dialogue, and Debate in the Bible. Essays in Honour of Frank H. Polak*, red. A. BRENNER-IDAN, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2014, s. 203–217.
- SYNOWIEC J., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 1995.
- TANNER J.P., *The History of Interpretation of the Song of Songs*, „Bibliotheca Sacra” 1997/154.
- Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translations and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke*, red. P.V.M. FLESHER, Brill, Leiden 2002.
- TIGAY J., *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1982.
- TIMMER D., *The Intertextual Israelite Jonah Face à L'empire: The Post-Colonial Significance of the Book's Cotexts and Purported Neoassyrian Context*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 9, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_111.pdf> (dostęp: 10.11.2017).
- TUŁODZIECKI T., *Jonasz jako świadek diaspory asyryjskiej*, „Biblica et Patristica Thorunien-sia” 2018, 11/2.
- 150 TUŁODZIECKI T., *Jonasz wobec pogan*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2009, 2.

- TWARDZIŁOWSKI T., *Starotestamentalne tradycje o proroku Jonaszu na tle pozabiblijnych tradycji żydowskich i mitologicznych tekstów pogańskich*, „Studia z Biblistyki” 2012, vol. 8.
- URBACH E.E., *Rabbinic Exegesis and Origen's Commentaries on the Song of Songs, and Jewish-Christian Polemics*, „Tarbiz” 1960/30 [ang. tł.: *The Homiletical Interpretations of the Sages and the Expositions of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation*, „Scripta Hierosolymitana” 1971/22].
- URBACH E.E., *The Homiletical Interpretations of the Sages and the Exposition of Origen on Canticles and the Jewish-Christian Disputation*, w: *Studies in Aggadah and Folk Literature*, red. J. HEINEMANN, D. NOY, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1971.
- VAILLANCOURT I.J., *The Pious Prayer of an Imperfect Prophet: The Psalm of Jonah in its Narrative Context*, „Journal for the Evangelical Study of the Old Testament” 2015, 4/2.
- VAUX R. DE, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, tł. T. Brzegowy, Pallottinum, Poznań 2004.
- VULLIAUD P., *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Presses Universitaires de France, Paris 1925.
- WEISSENBERG H. VON, PAKKALA J., MARTTILA M., *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, Walter de Gruyter, Berlin 2011.
- WESSELIUS J.W., *Biblical Poetry through Targumic Eyes: Onkelos' Treatment of Genesis 49:8–12*, w: *Give Ear to my Words: Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible*, red. J. DYK, Societas Hebraica Amstelodamensis/Kok, Amsterdam 1996.
- WESSELIUS J.W., *Completeness and Closure in Targumic Literature: The Emulation of Biblical Hebrew Poetry in Targum Jonathan to the Former Prophets*, „Journal of the Aramaic Bible” 2001/3.
- WŁODYGA P., *Wprowadzenie do „Księgi Jonasza”*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- WOEHRLE J., *A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness: The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 2009, vol. 9, art. 7, <http://www.jhsonline.org/Articles/article_109.pdf> (dostęp: 12.11.2017).
- WRÓBEL M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Wydawnictwo KUL – Gaudium, Lublin 2017.
- WUERTHWEIN E., *Text of the Old Testament – an introduction to the Biblia Hebraica*, tł. E.F. Rhodes, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1995.
- YOUNG E.J., *Introduction to the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1964.
- YOUNGBLOOD K.J., *Jonah: God's Scandalous Mercy*, Zondervan, Grand Rapids 2014.

INDEKS RZECZOWY

- alegoria 16, 47, 48, 52–62, 76, 89, 90, 92, 94, 95, 103, 105, 108, 109
dydaktyczny 15, 22, 23, 43
dyskurs biblijny 7–11, 14, 36, 43, 44, 137, 138
dyskurs targumiczny 85, 109
dyskurs tożsamościowy 9, 10, 14–16, 20, 113–116, 119, 124, 127, 131–135
dyskursywny 7, 8, 11, 12, 15, 16, 20, 21, 23, 30, 121, 137
edukacja, edukacyjny 8, 14, 15, 19, 20, 68
eschatologia, eschatologiczny 16, 35, 89, 113, 116, 124, 127, 134, 135
etymologizacja 89, 102, 109
forma literacka 12, 19, 22, 23, 66, 80, 107, 108, 133
gematria 89, 99, 100, 109
intertekstualny 13, 20, 24, 34
meturgeman 63, 70–73, 107
miłosierdzie, miłosierny 19, 27, 28, 31, 35, 37–43, 128, 129
Miszna 49, 55, 56, 69, 72, 81, 83
nacjonalizm 25, 43
nauczanie, nauczyciel 15, 35, 54, 64, 70, 71, 81, 96, 100, 119, 129, 132
notarikon 89, 100, 109
obcy 9, 20, 24, 25, 28, 32–37, 41, 42
pisarz 7–11, 13, 23, 51, 64, 65, 100
rabbi 49, 53, 54, 58, 60, 61, 63, 66, 68, 69, 130, 131
rabiniczny 9, 47, 49, 63, 67, 69–71, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 84, 86, 87, 89, 93, 107–109
redakcja, redakcyjny 12, 23, 50, 52, 53, 55, 56, 64, 67, 108, 132
retografia, retograficzny 122, 124, 126, 128, 134
retologia 126, 134
synoptycy 119, 122, 125, 131
synoptyczne Ewangelie 16, 59, 115, 117–120, 126, 127, 133, 135
Talmud, talmudyczny 54–57, 63, 65, 66, 68, 69, 79–81, 83, 99, 104, 108
targumista 69, 71, 73, 75, 76, 79, 85–109
targumizm 48, 63
topos, topoi 14, 41, 125, 126, 129, 131, 134
tradycja (targumiczna, żydowska, rabiniczna, chrześcijańska, biblijna) 7, 9–11, 14, 23, 24, 27, 33–37, 40–42, 48, 51, 53, 55, 59, 61, 63–71, 73, 74, 76, 78, 80, 83, 84, 97, 100–102, 107, 108, 134

ustna tradycja, ustny przekaz, ustna Tora

49, 61, 64, 67, 69, 80, 81, 84, 107

uzdrowiciel 16, 113, 116, 130

uzdrowienie 116–127, 129, 131, 133–135

wróg 19, 20, 22, 24, 27–34, 37–42, 85,

101

wychowanie 15, 20, 42

wychowawca 27, 32

NOTY O AUTORACH

Marek Baraniak – dr hab., absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Obecnie pracuje w Zakładzie Hebraistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Wykłada literaturę i języki biblijne. Wybrane publikacje: *Prorok jak Mojżesz* (Pwt 18,9-22). *Hermeneutyka prawa o urzędzie proroka w Izraelu* (2005), *The Return of an Unclean Spirit: Luke 11,24-26* (2005), *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Pieśni nad Pieśniami. Krytyczna edycja tekstu z manuskryptu M1106 z analizą egzegetyczno-hermeneutyczną i tłumaczeniem* (2013).

Renata Jasnos – biblista (teolog), pedagog, antropolog; profesor AIK, kierownik Katedry Kulturowych i Chrześcijańskich Podstaw Edukacji na Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Zainteresowania naukowo-badawcze: pogranicze pedagogiki i antropologii kulturowej, wyzwania wynikające z przemian kulturowych wobec Kościoła wychowującego, Biblia w jej kontekstach kulturowych, a także pedagogicznych, Biblia w starożytnej kulturze piśmienniczej, pisarski proces kształtowania „księgi” biblijnej, dyskursy biblijne i dyskursywna interpretacja Biblii. Autorka m.in. monografii: *Teologia Prawa w Deuteronomium* (Studia pedagogiczne; 2001), *Biblia między literaturą a teologią* (2007), *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu* (Humanitas. Studia kulturoznawcze; 2011), redaktorka serii naukowej *Cultura – spiritualitas – educatio*.

Andrzej Mrozek – wykładowca Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracownik Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacyjnych UJ, biblista, kulturoznawca i religioznawca. Zajmuje się kulturą starożytnego Bliskiego Wschodu, Ugaritem, Biblią jako kodem cywilizacji, judaizmem oraz chrześcijaństwem pierwszych

wieków i jego orientalnymi nurtami. Tłumacz przede wszystkim z języka włoskiego. Wybrane publikacje: *Ugarit (Ras Szamra)* – w 80-lecie odkryć (2008), *Wprowadzenie do judaizmu* (2012), *Profetyczność Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata – zadanie dla stałej formacji wewnętrznie otwartej* (2015).

SUMMARY

IN THE CIRCLE OF BIBLICAL DISCOURSES. DIFFERENT DIMENSIONS OF IDENTIFICATION IN TERMS OF CULTURE AND EDUCATION

The specific ancient processes of shaping the biblical message (oral and written tradition) have caused many biblical texts to have discursive features. The discursive character comes to the fore to a different degree in the texts. It shows that theological studies and commentaries, synthesizing the presented content, do not exhaust the possible types of analysis and interpretation of the text. The introduction to the monograph explains what are the sources of biblical discourses and how they are expressed in texts. It also specifies methodological foundations and assumptions for discursive analyses of biblical (and peribiblical) texts.

Biblical discourses are often the expression of processes of building a specific identity, and most of them take up selected aspects, especially cultural and religious ones. These aspects of biblical discourses and their educational dimension are the subject of special attention of the authors of the monograph.

The purpose of this monograph is to present selected books and selected biblical and peribiblical texts, through the use of various techniques of discursive analysis and through designating the discourses contained in the studied texts. Analyses undertaken in particular parts of the monograph have different character. What they share is the approach that makes it possible to discover diversity and polyphony in the presented contents. The monograph consists of three main parts.

Part I.

Book of Jonah as an Ancient Discourse on the Mercy of God and Enemies of the Fatherland – Text Analysis in a Cultural and Educational Perspective

The Book of Jonah does not present a trivial critique of a fearful prophet who is afraid of a mission in the great Nineveh, but it presents a discursively shaped dispute about mercy provided to strangers and the timeliness of prophetic oracles against the enemies of Israel.

The study attempts to analyze and interpret the discourse in the Book of Jonah. The biblical discourse has been exposed in a dual perspective, socio-cultural and educational.

The Book of Jonah not only contains a presentation of discourse, but also a testimony of such discourse undertaken in the Judean community a few centuries before Christ. It is a modeling discourse that plays an important role in the process of shaping the collective identity. It also leads to an in-depth reflection on the complex motives of attitudes towards others and serves the widely understood upbringing.

Part II.

Song of Songs in the Targumic Discourse

The history of the interpretation of the Song of Songs shows that it was not until Christian times that its full allegorical interpretation in Jewish literature was revealed, but there is no evidence proving clearly its presence in the earlier formation of the canon of the Hebrew Bible. If, however, during editing of Talmuds, midrashes and targumim, rabbinic exegesis had already widely interpreted in the book the history of God's unchanging love for Israel, it is likely that such allegorising was the original and earliest method of interpretation of the Song of Songs. The texts included in the canon were evaluated based on specific criteria and interpretation assigned to them. In the case of the Song of Songs it might be an allegory from the outset, which was crucial in maintaining the orthodox position of this interpretation in the Jewish (God and Israel) as well as in the Christian (Jesus and the Church) traditions.

The reading of the Bible reveals many examples of problematic texts being updated – the older ones were re-interpreted in a new context and adapted to a new reality. This process could not omit the Song of Songs, but reached its literary expression just outside the canon in the form of targumic discourse,

which was developed in accordance with hermeneutics approved in the Jewish and Christian religious communities.

Part III.

Jesus as an Eschatological Healer in the Framework of Identity Discourse

The texts about healing in the synoptic Gospels took the form of short stories, and in accordance with the composition of these Gospel, they were generally collected in blocks or sections, embedded essentially in the geographical context of Galilee, and chronologically at the beginning of Jesus' activity. Apart from the healing sections, there are only few stories. Healings depicted in synoptic stories relate not so much to sick people as to cripples. This already signals that they are not just healing the sick. It is rather a reference to the announcement that in the messianic time the world will be renewed, and it will also be expressed by healing of exceptional and lasting ailments. The possibility of such healings is not an attribute of a doctor but is assigned to the messiah in the Old Testament. It is therefore an element of his identity. However, this is not just a problem of the messiah's identity.

The synoptic Gospels reflect the identity discourse of the emerging *ekklesia*. This is a discourse born in part from the confrontation with the institutional rejection of Jesus as a messiah by Judaism. The Gospels convince us of the identity of Jesus as a prophet of the end times by indicating his unique therapeutic activity. The identity discourse related to post-communal *ekklesia*, which is reflected in recovery stories, is expressed through images and motifs (*topoi*) in the narrative and through argumentation not expressed directly, but being the basis of this narrative. Significant for the indicated discourse are healing dialogues and reactions to the actions of Jesus depicted in the stories.

Keywords

Book of Jonah, Song of Songs, synoptic Gospels, Bible discourse, identity discourse, targumic discourse, intertextuality, rhetoric, topos, Targum, targumisation, allegory, mercy, nationalism, healing, healer

