Biblica et Theologica TNFS

Mateusz Krawczyk

Hipoteza zależności hipertekstualnej *Listu do Rzymian* od *Księgi Mądrości*

Hipoteza zależności hipertekstualnej *Listu do Rzymian* od *Księgi Mądrości*

Biblica et Theologica TNFS 6

Redakcja naukowa serii:
ks. Dariusz Sztuk SDB

1. Stanisław Jankowski SDB
   Biblijne źródła charyzmatu i systemu wychowawczego świętego Jana Bosko.

2. Zbigniew Conder SDB
   Cudowne uwolnienie z więzienia według Dziejów Apostolskich w kontekście starotestamentalnej tradycji biblijnej.

3. Dariusz Sztuk SDB. Zbigniew Grochowski.
   Janusz Kręcidło MS (Editors)
   Sources, Methods and Challenges. Biblical Studies 25 Years after Pontifical Biblical Commission's Document 'The Interpreation of the Bible in the Church'.

4. Tomasz Borkowski
   Jezus jako Mistrz (ἐπιστάτης) w Ewangelii według św. Łukasza.

5. Dariusz Sztuk SDB
   Pomiędzy mnemohistorią i apokaliptyką. Pawłowy obraz kondycji „wyjścia" w Rz 8,18-25. Studium egzegetyczno-teologiczne.

6. Mateusz Krawczyk
   Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości.

Mateusz Krawczyk

Hipoteza zależności hipertekstualnej *Listu do Rzymian* od *Księgi Mądrości*

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego

Wydawnictwo Naukowe UKSW

Warszawa 2020

Recenzenci:
ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży
ks. dr hab. Stanisław Witkowski MS

Redakcja:
Wojciech Frankiewicz

Projekt okładki:
Sławomir Krajewski

Projekt typograficzny, skład i łamanie:
Vita

Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2016/23/N/HS1/02941
oraz stypendium doktorskiego nr 2018/28/T/HS1/00270
finansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki.

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2020

© Copyright by Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2020

© Copyright by Mateusz Krawczyk

Wydawcy:

Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
tel. 22 561 89 23
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

ISBN
978-83-8090-740-9 (wersja drukowana)
978-83-8090-741-6 (wersja elektroniczna)

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
ul. Kawęczyńska 53, 03-775 Warszawa

ISBN
978-83-61451-23-5 (wersja drukowana)

Spis treści

Wykaz skrótów / 11
1. Skróty wydań tekstów Biblii / 11
2. Skróty nazw dzieł starożytnych / 11
3. Skróty dokumentów Kościoła / 12
4. Skróty słowników i leksykonów / 12
5. Skróty czasopism i serii wydawniczych / 12

Przedmowa / 15

Wstęp / 17

Rozdział I
Metodologia badań intertekstualnych

1. Wstęp: sylwa intertekstualizmu / 27

2. Intertekstualizm w teorii literatury / 34
2.1. Od Bachtina do Kristevej: początki intertekstualizmu / 35
2.1.1. Michaił Bachtin: dialogiczność i cudze słowo / 35
2.1.2. Julia Kristeva: dekonstrukcja podmiotowości / 39
2.1.3. Implikacje teorii M. Bachtina i J. Kristevej dla interpretacji tekstu / 43
2.2. Pejzaż intertekstualizmu po pracach J. Kristevej / 49
2.2.1. Podział świata badań intertekstualnych oraz „przestrzeń pomiędzy” / 49
2.2.2. Elementy różnych teorii intertekstualności służące analizie tekstu / 56
2.2.2.1. Harold Bloom: lęk przed wpływem / 56
2.2.2.2. Laurent Jenny: transformacja i zachowanie jedności tekstu / 60
2.2.2.3. Ziva Ben-Porat: aktywizacja aluzji literackiej / 63
2.2.2.4. Michael Riffaterre: interpretant / 66
2.2.2.5. Gérard Genette: hipertekstualizm i wzbogacenie lektury / 72

2.2.2.6. Manfred Pfister: kryteria określania stopnia intensywności odniesienia intertekstualnego / 77
2.2.2.7. Intertekstualizm w badaniach polskich / 80
2.3. Podsumowanie: założenia teoretyczno-literackie dla analizy intertekstualnej tekstów / 88

3. Intertekstualizm w badaniach nad Biblią na tle teorii literatury / 92
3.1. Zarzut niewłaściwego używania terminu „intertekstualność" w biblistyce / 93
3.2. Początki intertekstualizmu w badaniach biblijnych / 103
3.2.1. Richard B. Hays: *Echoes of Scripture in the letters of Paul* (1989 r.) / 106
3.2.1.1. Echo intertekstualne oraz koncepcja jaskini rezonującego znaczenia (*cave of resonant signification*) / 106
3.2.1.2. Hermeneutyczna wolność Pawłowej interpretacji jako model interpretacyjny / 110
3.2.1.3. Kryteria/testy identyfikacji i weryfikacji echa intertekstualnego / 113
3.2.1.4. Subiektywizm i intuicjonizm podejścia R. B. Haysa / 118
3.2.1.5. Podsumowanie / 119
3.2.2. *Intertextuality in Biblical Writings* (1989 r.) / 122
3.2.2.1. Jean Delorme: *Intertextualities about Mark* / 122
3.2.2.2. Ellen van Wolde: *Trendy Intertextuality?* / 124
3.3. Pejzaż intertekstualizmu w badaniach biblijnych po pracy R. B. Haysa / 126
3.3.1. Podziały badań intertekstualnych w badaniach biblijnych / 126
3.3.2. Problemy terminologiczne / 131
3.3.3. Intertekstualizm w biblistyce polskiej / 136
3.3.3.1. Janusz Czerski: *Metody interpretacji Nowego Testamentu* / 138
3.3.3.2. Waldemar Linke: synteza prac M. Bachtina i Z. Ben-Porat dla odczytywania sensu pełniejszego Pisma Świętego / 143
3.4. Teoria Gérarda Genette'a w badaniach biblijnych / 146
3.5. Podsumowanie: założenia teoretyczno-literackie docenione na gruncie biblistyki oraz elementy nowe / 151

4. Podejście przyjęte w niniejszej pracy / 154
4.1. Elementy teoretyczne przyjętego podejścia / 155
4.1.1. Założenia podejścia / 155
4.1.2. Teologiczny model intertekstualnej interpretacji Listu do Rzymian i Księgi Mądrości / 156
4.2. Etapy i kroki metodologiczne / 167
4.3. Uwagi / 170

5. Podsumowanie / 173

Rozdział II
Uzasadnienie badań hipertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości oraz weryfikacja możliwości i prawdopodobieństwa zależności między tymi tekstami

1. Wstęp / 177

2. Uzasadnienie teologiczne badań w kontekście interpretacji patrystycznej i tradycji Kościoła oraz podejścia kanonicznego / 179
2.1. Elementy patrystycznej praktyki interpretacyjnej oraz teologii Kościoła Katolickiego w kontekście przyjętego podejścia intertekstualnego / 180
2.2. Elementy podejścia kanonicznego w kontekście przyjętego podejścia intertekstualnego / 185
2.2.1. Zarzut dotyczący zawężania spektrum badań przez ograniczenie się do tekstów kanonicznych / 195
2.3. Podsumowanie / 199

3. Weryfikacja historycznej możliwości istnienia zależności tekstualnej między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości (kryterium dostępności) / 201
3.1. Czas powstania / 202
3.1.1. Czas powstania Listu do Rzymian / 202
3.1.2. Czas powstania Księgi Mądrości / 205
3.1.2.1. Hipoteza W. L. Dulière'a dotycząca datacji Księgi Mądrości na lata 130-180 po Chr. / 208
3.1.2.2. Określanie daty spisania Księgi Mądrości na podstawie aluzji do niej w pismach nowotestamentowych / 212
3.1.3. Podsumowanie / 215
3.2. Kanoniczność Księgi Mądrości / 216
3.2.1. Septuaginta jako Biblia św. Pawła / 216
3.2.1.1. Hipoteza znajomości Księgi Mądrości przez św. Pawła dzięki Apollosowi / 223
3.2.2. Odniesienia do Księgi Mądrości w tekstach nowotestamentowych / 224
3.2.3. Świadectwa autorytatywności i kanoniczności Księgi Mądrości w początkach Kościoła / 230
3.2.3.1. Świadectwa pisarzy wczesnochrześcijańskich / 231
3.2.3.2. Świadectwa najstarszych manuskryptów Księgi Mądrości / 236
3.2.3.3. Podsumowanie / 238
3.2.4. Podsumowanie: odniesienia intertekstualne kształtujące korpus tekstów autorytatywnych / 240

4. Weryfikacja prawdopodobieństwa zależności między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w oparciu o praktykę pisarską i interpretacyjną Pawła (kryterium historycznego prawdopodobieństwa) / 243
4.1. Święty Paweł a Stary Testament / 243
4.2. Dialogiczność i reinterpretacja jako cecha żydowskiej egzegezy biblijnej / 246
4.3. Pawłowe odwołania do tekstów starotestamentowych na przykładzie praktyki cytowania / 249
4.4. Chrystologiczność podejścia św. Pawła do autorytatywnych pism żydowskich / 257
4.5. Konieczność uwzględnienia kontekstu hellenistycznego / 259
4.6. Podsumowanie / 261

5. Weryfikacja prawdopodobieństwa zależności między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w świetle kryterium historii interpretacji z odniesieniem do kryterium powracania, czyli stanu badań / 264
5.1. Zależność między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w pracach biblistycznych od końca XVIII w. do 1894 r. / 266
5.2. Zależność między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w pracach biblistycznych od 1895 r. do 1970 r. / 272
5.3. Zależność między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w pracach biblistycznych od 1971 r. / 283
5.4. Podsumowanie / 303

6. Kluczowe połączenie interpretacyjne / 305

7. Podsumowanie: ugruntowanie postawionej hipotezy badawczej / 313

Rozdział III
Odczytanie, weryfikacja i interpretacja zależności hipertekstualnych między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości

1. Wstęp / 319

2. Przesłanka za możliwością kontynuacji nawiązywania do Księgi Mądrości w Rz 2: spójnik διό (Rz 2,1) / 322

3. Użycie słowa ὁ κρίνων w Rz 2,1 jako odniesienie do Mdr 1,1 / 325
3.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną / 325
3.2. Weryfikacja / 327
3.2.1. Określenie podmiotów sądzącego (ὁ κρίνων) i osądzanego (ὁ ἕτερος) w Rz 2,1 / 329

3.2.2. Określenie podmiotów sądzącego (οἱ κρίνοντες) i osądzanego (ἡ γῆ) w Mdr 1,1 / 333
3.2.3. Analiza podobieństwa określenia podmiotów sądzącego i osądzanego z Rz 2,1 oraz Mdr 1,1 / 338

4. Motyw Bożego działania mającego prowadzić człowieka do nawrócenia (Rz 2,4 i Mdr 11,23.26; 12,2.10.20-22; 15,1-6) / 340
4.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną / 340
4.2. Weryfikacja / 341
4.2.1. Analiza podobieństwa tematycznego: powszechność Bożego działania prowadzącego do nawrócenia / 341
4.2.2. Analiza podobieństw leksykalnych i strukturalnych Rz 2,4 i Mdr 15,1 / 348

5. Dychotomia Żyd–Grek w Rz 2 oraz Izraelici–poganie w Księdze Mądrości / 355
5.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną / 355
5.2. Weryfikacja: analiza sposobu Bożego działania względem Żydów i pogan / 356

6. Użycie terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7 jako odniesienie do Mdr 6,18-19 / 363
6.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną / 363
6.2. Weryfikacja / 364
6.2.1. Analiza użycia słowa ἀφθαρσία oraz słów z rdzeniem „ἀφθαρ" w księgach Pisma Świętego oraz tekstach pozabiblijnych / 364
6.2.2. Analiza kontekstu użycia terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7 oraz w Mdr 2,23; 6,17-21 / 368

7. Motyw zarzucania adwersarzom chlubienia się Bogiem w Rz 2,17.23 oraz Mdr 2,16 / 374
7.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną / 374
7.2. Weryfikacja / 375
7.2.1. Analiza wykorzystanych czasowników określających czynność chlubienia się / 375
7.2.2. Analiza przedmiotu chlubienia się oraz zestawienie podmiotów zarzucającego chlubienie się oraz chlubiącego się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17.23 / 377

8. Motyw zarzutu przekraczania Prawa w Rz 2,12.21-23 oraz Mdr 2,12 / 380
8.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną / 380
8.2. Weryfikacja: analiza podobieństwa motywu, determinacji podmiotu, wobec którego wysunięty jest zarzut, oraz podobieństw formalnych / 381

9. Hipertekstualne transformacje elementów Księgi Mądrości w Rz 2 oraz ich cel i interpretacja w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta / 384
9.1. Opis transformacji elementów Księgi Mądrości w Rz 2 / 385
9.2. Cel i interpretacja hipertekstualnych transformacji w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta / 401

10. Podsumowanie / 409

Zakończenie / 411

Bibliografia / 417
1. Źródła / 417
1.1. Teksty biblijne w językach oryginalnych / 417
1.2. Przekłady tekstów biblijnych / 417
1.3. Teksty pisarzy starożytnych / 418
1.4. Dokumenty Kościoła / 419
2. Słowniki i leksykony / 419
3. Literatura przedmiotu / 420
3.1. Opracowania na gruncie nauk literaturoznawczych / 420
3.2. Opracowania na gruncie nauk biblistycznych / 424

Summary of the Monograph / 443

Spis schematów / 445

Spis tabel / 446

Indeks nazwisk / 449

Indeks miejsc biblijnych / 453

Wykaz skrótów

1. Skróty wydań tekstów Biblii

BG	Biblia Gdańska
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BT	Biblia Tysiąclecia
BUG	Uwspółcześniona Biblia Gdańska
EP	Biblia Paulistów
LXX	Septuaginta
NAB	New American Bible
NKJV	New King James Version
NP	Biblia Warszawska
NRSV	New Revised Standard Version

2. Skróty nazw dzieł starożytnych

Adv. haer.	Święty Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*
Ant. Iud.	Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae*
De mens. et pond.	Epifaniusz z Salaminy, *De Mensuris et Ponderibus*
De Prov.	Filon z Aleksandrii, *De Providentia*
Hist. eccl.	Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica*
In Gal.	Święty Hieronim, *Commentaria in Epistolam ad Galatas*
Quaest. Hept.	Święty Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*

3. Skróty dokumentów Kościoła

EB	*Enchiridion Biblicum*
IBK	Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*
KKK	*Katechizm Kościoła Katolickiego*
KO	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*

4. Skróty słowników i leksykonów

BDAG	Bauer W., Danker F. W., Arndt W. F., Gingrich F. W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*
FRI	Friberg T., Friberg B., Miller N. F., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*
LSJ	Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones
TDNT	Kittel G., Bromiley G. W., Friedrich G., *Theological Dictionary of the New Testament*
THA	Thayer J. H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*
UBS	Newman B. M., Jr., *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*

5. Skróty czasopism i serii wydawniczych

AB	Anchor Bible
AnBib	Analecta Biblica
AYBD	Anchor Yale Bible Dictionary
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BibInt	Biblical Interpretation

BTB	Biblical Theology Bulletin
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CahEv	Cahiers Évangile
CBR	Currents in Biblical Research
CThM	Calwer theologische Monographien
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies
EBib	Etudes bibliques
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ESTPHR	European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FAT	Forschungen zum Alten Testament
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
LD	Lectio divina
MT	Myśl teologiczna
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NKB	Nowy Komentarz Biblijny
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
PG	Patrologia Graeca
PamLit	Pamiętnik Literacki
PL	Patrologia Latina

PSP	Pisma starochrześcijańskich pisarzy
PŚNT	Pismo Święte Nowego Testamentu
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
PTL	A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature
PWTWr	Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
RB	Revue biblique
RBL	Ruch Biblijny i Liturgiczny
RivB	Rivista biblica italiana
RSB	Rozprawy i studia biblijne
RT	Roczniki Teologiczne
RTWP	Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie
SBJT	The Southern Baptist Journal of Theology
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SémBib	Sémiotique et Bible
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Sacra pagina series
SSEJC	Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity
STV	Studia Theologica Varsaviensia
UAM WT BPN	Biblioteka Pomocy Naukowych; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny
Verb. Et Eccl.	Verbum et Ecclesia
VT	Vetus Testamentum
VV	Verbum Vitae
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Przedmowa

Powstanie niniejszej monografii jest efektem pracy nad projektem naukowym pt. *Intertekstualizm pomiędzy Księgą Mądrości a Listem do Rzymian: analiza, ewaluacja oraz interpretacja*, finansowanym w ramach konkursu „Preludium 12" przez Narodowe Centrum Nauki. Dziękuję Narodowemu Centrum Nauki za wsparcie finansowe projektu, bez którego praca ta nie mogłaby zostać zrealizowana. Napisana w ramach badań nad projektem monografia stanowi jednocześnie rozprawę doktorską obronioną przeze mnie w grudniu 2019 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Poszerzenie spektrum badań stało się możliwe dzięki uzyskaniu stypendium doktoranckiego w ramach konkursu „Etiuda 6" finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, które umożliwiło w szczególności odbycie przeze mnie stażu naukowego w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie w 2018 r. Raz jeszcze kieruję słowa wdzięczności do Narodowego Centrum Nauki.

Niniejsza praca nie mogłaby powstać, gdyby nie inspiracja i pomoc ks. dra hab. Bartosza Adamczewskiego, prof. UKSW, opiekuna naukowego projektu oraz promotora mojej pracy doktorskiej. To na jego wykładach i seminariach prowadzonych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie po raz pierwszy zetknąłem się z pojęciem „hipertekstualność", tam również stopniowo rodziło się w we mnie pragnienie poświęcenia się pracy nad badaniem tekstu biblijnego. Podjęta praca nie mogłaby również dojść do skutku, gdyby nie życzliwość o. dra hab. Waldemara Linkego CP, prof. UKSW, jego cenne uwagi i – nade wszystko – uzmysłowienie kluczowej roli zagadnień hermeneutycznych w pracy nad Biblią oraz uwrażliwienie na ich teologiczny aspekt. Chyba

mogę powiedzieć, że to właśnie dzięki o. W. Linkemu uczyniłem swoim stwierdzenie Umberto Eco: „No text is read independently of the reader's experience of other texts"[1]. Dzięki inspiracji ks. B. Adamczewskiego z kolei zrozumiałem nie tylko, że żaden tekst nie może być odczytywany przez czytelnika bez uwzględnienia jego doświadczenia innych tekstów, ale również że żaden tekst nie jest tworzony przez autora w oderwaniu od znanych mu pism.

Dziękuję też całemu środowisku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a w szczególności wykładowcom Instytutu Nauk Biblijnych.

Słowa podziękowania kieruję również do wspierającego radą ks. prof. Petera Dubovskiego SJ, opiekuna stażu naukowego w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, oraz do ks. prof. Luca Mazzinghiego i ks. prof. Pasquale Basta, których wykłady o Księdze Mądrości i hermeneutyce biblijnej, jak również konsultacje w trakcie pobytu w Rzymie stały się dla mnie cennym źródłem inspiracji.

Wdzięczność żywię również dla pracowników Biblioteki Głównej UKSW, Biblioteki Uniwersyteckiej w Tybindze oraz Biblioteki Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, którzy służyli pomocą w trakcie kwerend i pracy. Dziękuję ponadto pracownikom Biura ds. Badań Naukowych UKSW, w szczególności dr. Tomaszowi Janusowi, którzy czuwali nad kwestiami formalnymi realizowanego przeze mnie projektu badawczego.

Gorące podziękowania kieruję wreszcie do mojej mamy, dr Doroty Krawczyk, która była nie tylko pierwszym redaktorem, ale i wiernym czytelnikiem niniejszej monografii.

Na końcu pragnę podziękować mojej żonie i dzieciom, bez których niniejsza praca zostałaby ukończona przynajmniej kilka miesięcy wcześniej… jednak bez nich pisanie tej monografii nie byłoby dla jej autora tak wielką radością.

---

[1] U. Eco, *Role of the Reader: explorations in the semiotics of texts* (Advances in semiotics), Indiana University Press, Bloomington, IN 1997 (1979[1]), s. 21.

Wstęp

Καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν (2 P 3,15) – pisze o Apostole Narodów św. Piotr. A pytanie o to, czym jest owa mądrość (σοφία) otrzymana przez Pawła, tylko czeka na to, by zostać zadane. Czy można termin σοφία („mądrość") zrozumieć jako nazwę własną, jako tytuł konkretnego pisma, które już w czasach apostolskich zyskiwało na autorytatywności? Czy sposób i język, jakim Apostoł Narodów pisze o Bożej cierpliwości w 2. rozdziale Listu do Rzymian, nie są podobne do sposobu i języka, jakimi do przedstawienia tej samej cierpliwości i wielkoduszności posługuje się Księga Mądrości? Czy umiłowany brat Paweł, jak określa go św. Piotr, napisał List do Rzymian *według* Księgi Mądrości? To jedynie pierwsza intuicja, hipoteza, która jednak – jeśli znajdzie naukowe potwierdzenie – może stać się przyczynkiem do o wiele głębszych i metodologicznie ugruntowanych badań.

W niniejszej monografii, w oparciu o terminologię G. Genette'a, stawiamy hipotezę badawczą dotyczącą relacji hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Relację tę rozumiemy za francuskim literaturoznawcą jako transpozycję – czyli transformację o charakterze poważnym – jednego tekstu, hipotekstu, w drugim, hipertekście[1]. W myśl naszej hipotezy tekst Pawła stanowić miałby przepracowanie pisma Pseudo-Salomona, jak będziemy określać w naszej pracy autorów tych dwu dzieł. Problemem badawczym niniejszej pracy będzie zatem

---

[1] Por. G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, tłum. T. Stróżyński, A. Milecki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2014, s. 3.

najpierw próba odpowiedzi na pytanie o samą możliwość dokonania przez św. Pawła transpozycji Księgi Mądrości w Liście do Rzymian, następnie zaś – jeśli odpowiedź okaże się pozytywna – czy, w jaki sposób oraz w jakim celu Apostoł owego przepracowania dokonuje.

Podjęcie takiego tematu w monografii wynika po pierwsze z rozwijającego się już przynajmniej od trzydziestu lat zainteresowania nurtem badań intertekstualnych w biblistyce oraz z jednoczesnego braku obszerniejszych opracowań intertekstualnych na gruncie biblistyki polskojęzycznej. Intertekstualność – obecna *explicite* w pracach z zakresu teorii literatury począwszy od opartej na dokonaniach M. Bachtina pionierskiej pracy J. Kristevej, która zdefiniowała sam termin „intertekstualność" po raz pierwszy w latach 60. XX w.[2] – stosunkowo szybko przeniknęła do badań nad tekstem Biblii. Ignorancją byłoby jednak stwierdzić, że mamy do czynienia z fenomenem nowym. Tezy J. Kristevej, jak pisze H. Markiewicz: „[…] wpisywały się […] w rozległą, od wieków snutą sieć wypowiedzi o literaturze. Nie sposób tutaj je odtwarzać – wypełnia ona znaczną, jeśli nie większą część całego obszaru świadomości literackiej"[3]. Nowością było jednak przynajmniej wpisanie w tę „sieć wypowiedzi o literaturze" aspektów poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznej teorii lub – być może lepiej – filozofii. Dlatego w badaniach literackich, skupionych raczej na analizie tekstów niż na opisie samej teorii, dość szybko zauważono konieczność „reakademizacji" pojęcia intertekstualności[4]. Opisowi tła teoretyczno-literackiego naszych badań oraz wskazaniu na zaczerpnięte z tego gruntu założenia poświęcamy pierwszą część pierwszego rozdziału naszej pracy.

Zaadaptowanie zarówno samego terminu, jak i elementów podejść intertekstualnych w pracach z zakresu biblistyki nastąpiło dość szybko, lecz nie bez pewnych problemów. Wyrazem tych ostatnich stały się liczne zarzuty dotyczące wykorzystywania i nadużywania „intertekstualności" w pracach dotyczących Pisma Świętego. Biblistom niejednokrotnie

---

[2] Por. J. Kristeva, *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, „Critique" 33 (1967), s. 438-465. Definicję intertekstualności można odnaleźć m.in. w: J. Kristeva, *Problemy strukturowania tekstu*, PamLit 63 (1972) z. 4, s. 246.

[3] H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki" 29 (1988) z. 4-5, s. 246.

[4] Por. np. tamże, s. 250.

wypominano „fornirowanie" starych metod nowym terminem w celu uatrakcyjnienia i pozorowania postępowości badań lub też jego używanie jako wygodnej i pojemnej kategorii, mającej pomieścić wiele różnych aspektów badań nad tekstem, jak również nieznajomość, a nawet świadome nierespektowanie tła ideologicznego terminu. Nie można jednak zapominać o oryginalnych i niezwykle cennych pracach na gruncie badań biblijnych, do których w szczególności zaliczamy wydaną równo 30 lat temu, w 1989 r., pracę *Echoes of Scripture in the letters of Paul* R. B. Haysa [5]. Z jego koncepcji zaczerpnęliśmy m.in. szereg kryteriów weryfikacji nawiązań intertekstualnych, którymi posłużyliśmy się w analizie i weryfikacji badanej przez nas relacji hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Ustosunkowaniu się do zarzutów wysuwanych pod adresem intertekstualnych prac w biblistyce oraz samemu rozwojowi intertekstualizmu w badaniach nad Biblią w kontekście teorii literatury poświęcamy drugą część pierwszego rozdziału naszej pracy.

Należy w tym miejscu nadmienić, że choć nurt badań intertekstualnych rozwija się w biblistyce zagranicznej przynajmniej od końca lat 80. XX w., to wciąż jest stosunkowo rzadko i zdawkowo poruszany na gruncie biblistyki polskojęzycznej. Lakonicznie podsumowuje tę kwestię M. Zmuda w jednym z najbardziej aktualnych polskich tekstów dotyczących tematu, gdy twierdzi w jednym z przypisów: „W Polsce kierunek ten jest jeszcze bardzo słabo znany"[6]. Dlatego – wobec braku dostatecznego opracowania tematu w języku polskim oraz chcąc uczynić w pełni zadość pojawiającym się w literaturze przedmiotu głosom dotyczącym konieczności dokładnego definiowania i określania tego, co w danej publikacji autor ma na myśli, gdy pisze „intertekstualność" – wydało nam się konieczne poświęcić sporo miejsca przybliżeniu gruntu pod opis naszej metodologii. Na tej podstawie wskazaliśmy na szereg założeń teoretycznych, na których następnie oparliśmy podejście i metodologię naszych badań. Teologiczny model intertekstualnej interpretacji wraz z osobą Chrystusa-Słowa przyjętą jako Riffaterre'owski „interpretant",

---

[5] R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.

[6] M. Zmuda, *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?* (Hermeneutica et judaica, 1), red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 114, przyp. 32.

który przedstawiamy, stanowi efekt naszej własnej pracy teoretyczno-hermeneutycznej i jest oryginalną propozycją, z którą nie spotkaliśmy się w znanych nam pracach z zakresu biblistyki. Choć w dużej mierze czerpie on z dorobku prac m.in. M. Riffaterre'a, Z. Ben-Porat oraz R. B. Haysa, to różni się od nich znacznie w fakcie skupienia się przede wszystkim na respektowaniu teologicznego charakteru tekstu biblijnego. Model ten oraz konkretne kroki metodologiczne w badaniu postawionej hipotezy o zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości opisujemy dokładnie w ostatniej części pierwszego rozdziału naszej pracy. Z tego względu w tym miejscu uważamy za właściwe wskazać jedynie ogólnie, że prowadzone przez nas badania opierają się i wpisują w nurt badań intertekstualnych nad Pismem Świętym.

Drugim powodem podjęcia badań przeprowadzonych w niniejszej monografii jest stosunkowo skąpe opracowanie zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości w literaturze przedmiotu. Nie istnieje ponadto wśród egzegetów konsensus odnośnie tego, czy św. Paweł inspirował się tekstem Pseudo-Salomona. Po wielu pracach orzekających z dużym prawdopodobieństwem na korzyść istnienia Pawłowych odniesień do Księgi Mądrości w Liście do Rzymian[7], pojawiły się również – zwłaszcza w ostatnim czasie – głosy, które podobną możliwość odrzucają[8]. Z uwagi na dokładne, chronologiczne omówienie stanu badań w drugim rozdziale pracy uznajemy za słuszne wspomnieć w tym miejscu o temacie jedynie w sposób zdawkowy. Należy zatem wskazać przede wszystkim na opublikowany pod koniec XIX w. artykuł E. Grafego, który stał się ważnym, o ile nie najważniejszym, punktem odniesienia dla kolejnych badaczy zależności pism Pawłowych – w tym Listu do Rzymian –

---

[7] Por. np. C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Collins, London, Glasgow 1965[4], s. 25; C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* (EBib), Librairie Lecoffre J. Gabalda et Cie, Paris 1969, s. 20; K. Romaniuk, *List do Rzymian* (PŚNT, 6), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1978, s. 104; A. Feuillet, *Romains (épître aux)*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 10, éd. L. Pirot, A. Robert, J. Briend, E. Cothenet, et a., Létouzey et Ané éditeurs, Paris 1985, s. 774.

[8] Por. np. G. Scarpat, *Libro della Sapienza: Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica Testi e Studi, 1), vol. 1, Paideia, Brescia 1989, s. 21; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans* (NIGTC), William B. Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2016, s. 195.

od Księgi Mądrości: *Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*[9]. Publikacja, choć pionierska i niezwykle istotna dla późniejszych badań, nie skupia się w sposób szczególny na relacji między interesującymi nas tekstami. Brak dostatecznego opracowania zależności między Pseudo-Salomonowym i Pawłowym tekstem potwierdza fakt, że istnieją jedynie dwie opublikowane monografie dotyczące bezpośrednio tematu: wydana w 2008 r. praca J. R. Dodsona pt.: *The "powers" of personification: rhetorical purpose in the "Book of wisdom" and the letter to the Romans*[10] oraz praca doktorska J. A. Linebaugh'a pt.: *God, grace, and righteousness in wisdom of Solomon and Paul's letter to the Romans* (szósty rozdział pracy został wydany w 2011 r. w formie artykułu[11], zaś całość doczekała się druku w dwa lata później – w 2013 r.[12]). Trzecia monografia – praca doktorska P.-G. Keysera[13] z 1971 r. – której treść udało nam się poznać jedynie z drugiej ręki[14], pozostaje nieopublikowana. Poza powyższymi monografiami temat zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości był poruszany jedynie zdawkowo jako element opracowań dotyczących najczęściej obecności pisma Pseudo-Salomona w tekstach nowotestamentowych[15]

---

[9] E. Grafe, *Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*, w: *Theologische abhandlungen: Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage 11. December 1892 gewidmet*, J. C. B. Mohr, Freiburg 1892.

[10] J. R. Dodson, *The "powers" of personification: rhetorical purpose in the "Book of wisdom" and the letter to the Romans* (BZNW, 161), De Gruyter, Berlin–New York 2008.

[11] J. A. Linebaugh, *Announcing the human: rethinking the relationship between Wisdom of Solomon 13-15 and Romans 1.18-2.11*, NTS 57 (2011) no. 2, s. 214-237.

[12] Tenże, *God, grace, and righteousness in wisdom of Solomon and Paul's letter to the Romans* (NovTSup, 152), Brill, Leiden 2013.

[13] P.-G. Keyser, *Sapientia Salomonis und Paulus: Eine Analyse der Sapientia Salomonis und ein Vergleich ihrer theologischen und anthropologischen Probleme mit denen des Paulus im Römerbrief*, Martin-Luther-Universität, 1971 [praca nieopublikowana].

[14] Opieramy się w niniejszej pracy w szczególności na opracowaniach J. R. Dodsona oraz J. A. Linebaugh'a ze wspomnianych wcześniej publikacji. Dla szczegółowego omówienia pracy P.-G. Keysera por. również np. N. Walter, *Sapientia und Paulus. Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971*, w: *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie* (Biblisch-theologische Studien, 22), hrsg. von H. Hübner, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 1993, s. 83-108.

[15] Jako jedno z lepszych opracowań należy tutaj wspomnieć artykuł K. Romaniuka: K. Romaniuk, *Le Livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, NTS 14 (1968) no 4, s. 498-514. Artykuł został wydany w języku polskim w formie ekskursu w komentarzu do

lub w formie krótkich ekskursów i wzmianek w komentarzach do Listu do Rzymian lub Księgi Mądrości[16].

Zaznaczyliśmy już, że pierwszy rozdział tej mongrafii poświęcamy kwestiom metodologicznym – opisowi intertekstualizmu w teorii literatury, opisowi intertekstualizmu w biblistyce na tle teorii literatury oraz opisowi naszego własnego podejścia. W drugim rozdziale pracy skupiamy się najpierw na uzasadnieniu badań hipertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, następnie zaś na weryfikacji możliwości i prawdopodobieństwa istnienia suponowanej przez nas w hipotezie badawczej zależności między tymi tekstami. Weryfikacji tej dokonujemy w kluczu czterech spośród kryteriów – lub też testów – sformułowanych przez R. B. Haysa we wspomnianej wcześniej pozycji: kryterium dostępności, kryterium historycznego prawdopodobieństwa, kryterium historii interpretacji oraz kryterium powracania. W ostatnich paragrafach drugiego rozdziału, w odniesieniu w szczególności do koncepcji C. A. Beethama[17], o której piszemy w opisie podejścia przyjętego w niniejszej pracy, wskazujemy na kluczowe połączenie interpretacyjne między omawianymi przez nas tekstami. Zasadniczym połączeniem interpretacyjnym umożliwiającym dalsze badanie tekstów może być naszym zdaniem – uznane przez większość badaczy za bardzo prawdopodobne – istnienie odniesień do Mdr 13-14 we fragmencie Rz 1,18-32. Z kolei ostatni rozdział dysertacji poświęcamy – z uwagi na niemożliwość objęcia zakresem naszych badań całości Pawłowego tekstu – analizie hipertekstualnych zależności 2. rozdziału Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Czynimy to na podstawie krytycznych wydań tekstów ksiąg w ich języku oryginalnym – w przypadku Listu do Rzymian posługujemy się 28. wydaniem *Novum Testamentum Graece* pod

---

Księgi Mądrości. Por. tenże, *Księga Mądrości w Nowym Testamencie*, w: tenże, *Księga Mądrości* (PŚST, 8), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1969, s. 245-260.

[16] Por. np. W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1902[5]; A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom* (Oxford church Bible commentary), Rivington's, London 1913; B. Poniży, *Księga Mądrości* (NKB, 20), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012.

[17] Por. C. A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (BibInt, 96), Brill, Leiden–Boston 2008, s. 27-34.

redakcją E. Nestlego, B. Aland i innych[18], w przypadku Księgi Mądrości opieramy się na 2. wydaniu jej tekstu pod redakcją J. Zieglera[19]. Jeśli będzie przez nas wykorzystane inne wydanie, zostanie to każdorazowo zaznaczone. W naszej analizie wskazujemy na potencjalne zależności, które następnie poddajemy szczegółowej weryfikacji. Wreszcie opisujemy sposób dokonania transformacji hipertekstualnych w pozytywnie zweryfikowanych zależnościach, ich cel oraz interpretację w świetle przyjętego przez nas podejścia – w szczególności w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta.

Jak pisał B. J. Abasciano w monografii poświęconej Pawłowemu wykorzystaniu Starego Testamentu w Rz 9,1-9: „[…] there is a risk in any imaginative enterprise that moves the state of scholarship forward. There will undoubtedly be a mixture of more and less convincing intertextual readings of Paul. But let there be no mistake about it, it is indeed creative and imaginative exegesis that is necessary truly to understand a man of such genius and of such different time, culture, and conviction”[20]. Mamy nadzieję, że nasza praca, świadomie podejmując to ryzyko interpretacyjne, przyczyni się zarówno do rozwoju badań intertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, jak również – szerzej – do wzrostu zainteresowania badaniami intertekstualnymi w biblistyce polskiej.

---

[18] *Novum Testamentum Graece. Greek-English New Testament*, ed. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, I. D. Karavidopoulos et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2013[28].

[19] *Sapientia Salomonis*, hrsg. von J. Ziegler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980[2].

[20] B. J. Abasciano, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1-9: An Intertextual and Theological Exegesis* (Library of New Testament Studies, 301), T & T Clark International, London–New York 2005, s. 234.

Rozdział I
Metodologia badań intertekstualnych

„Co więcej, każdy mówiący sam, w większym lub mniejszym stopniu, jest odpowiadającym: nie jest on przecież pierwszym mówiącym, pierwszym, który naruszył wieczne milczenie wszechświata”[1].

„What was written with imagination must be read with imagination”[2].

---

[1] M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, w: tenże, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, red. E. Czaplewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 361.

[2] L. A. Schökel, J. M. Bravo Aragón, *A manual of hermeneutics* (The Biblical Seminar, 54), ed. B. W. R. Pearson, transl. L. M. Rosa, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, s. 170.

1. Wstęp: sylwa intertekstualizmu

„Intertekstualność jest więc machiną wywołującą zamęt. Chodzi o to, żeby nie zostawić sensu w spokoju – by spiskować przeciw triumfowi kliszy, przez zabiegi transformacyjne”[3] – pisał Laurent Jenny w artykule *La Stratégie de la forme* opublikowanym w czasopiśmie „Poétique” w 1976 r. Zadziwiające, jak prawdziwe okazują się te słowa, gdy przyłoży się je już nie do tekstu literackiego, który autor ma na myśli, ale do samej intertekstualności i wielorakich prób jej opisania, nadania jej ram definicyjnych i koncepcyjnych, a tym bardziej jeszcze, gdy odniesiemy tę krótką konstatację Jenny'ego o intertekstualności do intertekstualizmu. Zanim jednak postaramy się wejść, choćby tylko na chwilę, w gęsty, a przez to nie zawsze jasny, las niestałych definicji – transformowanych (czy to rozbudowywanych, czy też zawężanych), wzajemnie się kontestujących i dialogujących ze sobą – konieczne jest uczynienie pierwszej w tej pracy uwagi terminologicznej.

Gdzie leży różnica między intertekstualizmem a intertekstualnością? Niezwykle przydatne okazuje się rozróżnienie terminologiczne, na jakie wskazał – bodaj jako pierwszy na polu polskich badań biblistycznych – Waldemar Linke, jasno rozgraniczając dwa pojęcia: „-izm” określi zatem kierunek badań, „-ność” będzie stanowić bezpośredni opis „cechy tekstów literackich”[4].

---

[3] L. Jenny, *Strategia formy*, PamLit 79 (1988) z. 1, s. 292. Por. „L'intertextualite est donc une machine perturbante. Is s'agit de ne pas laisser le sens en repos […]”. L. Jenny, *La Stratégie de la forme*, „Poétique” 27 (1976), s. 279.

[4] W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, RTWP 2 (2002), s. 81.

Innymi słowy, teorię badającą intertekstualność nazwiemy intertekstualizmem[5].

„Tekstową interakcję, która wytwarza się wewnątrz jednego tekstu, nazywamy intertekstualnością. Dla podmiotu poznającego intertekstualność jest pojęciem, które wskazuje, w jaki sposób tekst odczytuje historię i umieszcza się w niej”[6] – pisała Julia Kristeva w 1968 r.

W 1973 r., również na gruncie francuskiej teorii literatury, Roland Barthes opisał intertekstualność w następujący sposób: „Jedną z dróg […] dekonstrukcji-rekonstrukcji jest permutacja tekstów, strzępów tekstu, które istniały lub istnieją wokół analizowanego tekstu, a wreszcie – w jego obrębie: każdy tekst jest intertekstem; inne teksty są w nim obecne na różnych jego poziomach w formach dających się łatwiej bądź trudniej rozpoznać: teksty należące do dawnej lub współczesnej mu kultury; każdy tekst jest nową tkaniną złożoną ze starych cytatów”[7].

Amerykański teoretyk literatury i romanista Jonathan Culler napisał w trzy lata później, w 1976 r., w artykule opublikowanym w „Modern Language Notes”: „Intertekstualność jest nie tyle nazwą dla relacji między dziełem a określonymi wcześniejszymi tekstami, ile wskazaniem na uczestnictwo dzieła w pewnej przestrzeni wypowiedzeniowej i na jego odniesienia do kodów, które stanowią potencjalną formalizację tej przestrzeni”[8].

---

[5] W przypadku cytatów z prac innych badaczy zostanie zachowany termin przez nich użyty, choć należy stwierdzić, że w znacznej mierze przedstawione rozróżnienie jest stosowane, nawet mimo braku eksplicytnej definicji w tychże pracach. Jeśli chodzi o tłumaczenia cytatów z języków obcych, respektowany będzie tekst oryginalny i zachowana użyta w nim forma, niemniej – co również warte uwagi – w przeważającej większości, graniczącej niemal z pokusą uogólnienia, terminem używanym zarówno przez literaturoznawców, jak i biblistów (te dwa pola badań weszły w krąg zainteresowań niniejszej pracy) jest intertekstualność (por. fr. *intertextualité* czy ang. *intertextuality*), podczas gdy odpowiedniki intertekstualizmu są odnotowywane jedynie pojedynczo lub nawet są zupełnie nieobecne.

[6] J. Kristeva, *Problemy strukturowania tekstu*, dz. cyt., s. 246.

[7] R. Barthes, *Teoria tekstu*, tłum. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 199.

[8] J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, PamLit 71 (1980) z. 3, s. 299.

Laurent Jenny w tym samym roku w „Poétique" opublikował swój tekst zagęszczający sylwę definicji: „[…] proponujemy mówić o intertekstualności tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie uchwycić w tekście elementy ukształtowane wcześniej, z wyjątkiem, ma się rozumieć, leksemów, niezależnie od poziomu ich strukturalizacji. Odróżnimy to zjawisko od obecności w tekście jakiejś zwykłej aluzji lub reminiscencji, tzn. każdorazowego zapożyczenia jednostki tekstowej wyjętej ze swego kontekstu i umieszczonej jako takiej w nowej syntagmie tekstowej, w charakterze elementu paradygmatycznego"[9].

We wprowadzeniu do 41. numeru „Littérature" z 1981 r. poświęconemu intertekstualności (a siłą rzeczy również intertekstualizmowi) i powieści we Francji w średniowieczu Michael Riffaterre pisał: „Je redéfinirai donc ainsi l'intertextualité: il s'agit d'un phénomène qui oriente la lecture du texte, qui en gouverne éventuellement l'interprétation, et qui est le contraire de la lecture linéaire"[10].

13 października tego samego roku, wymieniając pięć typów transtekstualności, o intertekstualności napisał Gérard Genette: „Ze swej strony typ ten definiuję […] jako relację współobecności, zachodzącą między dwoma bądź wieloma tekstami, to znaczy ejdetycznie, i najczęściej jako rzeczywistą obecność jednego tekstu w drugim"[11]. I sam zaznacza, że jego definicja posiada charakter „zapewne ograniczający"[12].

Swoistą rezygnację i niemoc definicyjną wobec zastanej sytuacji wyraził z kolei w swojej pracy niemiecki romanista i teoretyk literatury, profesor uniwersytetu w Hamburgu, Wolf-Dieter Stempel, który zdecydował się porzucić próbę jednoznacznego określenia, czym rzeczona intertekstualność jest, pisząc w 1983 r.: „W niniejszych rozważaniach zrezygnowano z definicyjnego odgraniczenia użycia samego terminu «intertekstualność». Temu niedostatkowi, który odzwierciedla zresztą sytuację w stanie badań, nie dało się zaradzić, co z pewnością mimo kilku uszczegółowień niekiedy przeszkadzało"[13].

---

9 L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 271.

10 M. Riffaterre, *L'intertexte inconnu*, „Littérature" 41 (1981), s. 5-6.

11 G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 7-8.

12 Tamże, s. 7.

13 W.-D. Stempel, *Intertekstualność i recepcja*, PamLit 79 (1988) z. 1, s. 351.

Pesymistyczne stwierdzenie W.-D. Stempela nie zraziło uczonych na polskim gruncie badań teoretyczno-literackich, których prace w sposób widoczny wzbogacają dyskusję intertekstualistów francuskich i niemieckich[14]. Zjawisko skategoryzował w 1986 r. nader wąsko Michał Głowiński, dla którego w granicach intertekstualności zamykają się jedynie „te relacje z innymi utworami, które stały się elementem strukturalnym, relacje zamierzone i […] przeznaczone dla czytelnika"[15].

Wydaje się, że większe pole badań obejmuje definicja Henryka Markiewicza zawarta w artykule opublikowanym w 1988 r. w „Ruchu Literackim", którego już sam tytuł – *Odmiany intertekstualności* – wskazuje na poruszaną tu kwestię pluralizmu czy może raczej gąszczu definicyjnego: „[…] jest to ujawniona w samym tekście relacja do proto/arche/tekstu sugerująca jego uwzględnienie w recepcji tekstu"[16].

Dodajmy do tego jeszcze efekt trudu związanego z definiowaniem intertekstualności podjętego przez Ryszarda Nycza w referacie wygłoszonym na konferencji pt. *Intertekstualność jako problem poetyki historycznej* (Warszawa, październik 1987 r.). W opublikowanym w 1990 r. artykule rozwijającym wygłoszony wykład zjawisko określa jako kategorię obejmującą „[…] ten aspekt ogółu własności i relacji tekstu, który wskazuje na uzależnienie jego wytwarzania i odbioru od znajomości innych tekstów oraz «archi-tekstów» […] wśród uczestników procesu komunikacyjnego"[17].

---

[14] Niektóre prace polskie dotyczące intertekstualizmu, m.in. *O intertekstualności* M. Głowińskiego (M. Głowiński, *O intertekstualności*, PamLit 77 (1986) z. 4, s. 75-100) oraz *Odmiany intertekstualności* H. Markiewicza (H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 245-263), zostały uwzględnione w bibliografii teorii intertekstualizmu zebranej przez Hansa-Petera Maia, opublikowanej w 15. tomie serii Research in Text Theory. Por. H.-P. Mai, *Intertextual Theory – A Bibliography*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991, s. 237-250.

[15] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 77; w tej wąskiej definicji M. Głowiński opiera się – jak sam wskazuje – na znanej środowisku literaturoznawczemu pracy Konrada Górskiego dotyczącej aluzji literackiej; praca doczekała się licznych przedruków (m.in. 1964, 1973, 1984, 1987). Por. K. Górski, *Aluzja literacka. Istota zjawiska i jego typologia*, „Twórczość" 17 (1961) nr 8.

[16] H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256.

[17] R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy – teksty, gatunki, światy*, PamLit 81 (1990) z. 2, s. 97.

Na koniec tej sylwy przywołajmy jeszcze konstatację Manfreda Pfistera z 1985 r., który w próbie poszukiwania nie tyle nawet samej definicji, ile pogodzenia, znalezienia wspólnego gruntu dla badaczy intertekstualizmu zszedł do poziomu niemal największej ogólności: „Teoria intertekstualności jest teorią odniesień między tekstami”[18]. Niemiecki badacz literatury, w którego polu zainteresowań poza problematyką intertekstualności znajduje się dramat, pisze dalej, że „[…] stwierdzenie to nie budzi sporów; spory toczą się natomiast wokół tego, jakie typy odniesień należy brać pod uwagę”[19].

Zapewne ma rację co do tego, że badacze intertekstualizmu, teoretycy intertekstualiści (a nierzadko również i praktycy), zgodziliby się z jego ogólnikową definicją wychodzącą naprzeciw wielości i niespójności określeń zjawiska[20]. Przynajmniej w większości, bo na jednomyślność chyba nie należy na polu badań intertekstualnych liczyć. Nawet gdybyśmy uogólnili kwestię jeszcze bardziej niż M. Pfister i stwierdzili, że „teoria intertekstualności jest teorią”, to i tu zapewne znalazłby się nieodosobniony głos sprzeciwu. Jak zaznaczył J. Culler, nawet teoretyczny artykuł dotyczący intertekstualizmu jest również wyrazem intertekstualności, a więc tekst naukowy jako materialny wyraz teorii nigdy nie może być jedynie teorią, stając się *per se* również jej praktyką[21].

Wobec powyższego nasuwa się myśl, że być może błędem jest próba uogólnienia i jednoznacznego zdefiniowania, czym jest intertekstualność.

---

[18] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, PamLit 82 (1991) z. 4, s. 192.

[19] Tamże.

[20] Zdajemy sobie w pełni sprawę z tego, że zjawisko to niejedno ma imię – kwestia ta nie będzie pozostawiona bez komentarza i analizy. W tym miejscu zdecydowaliśmy się przywołać jedynie efekty wysiłku definicyjnego tych badaczy, którzy wprost starają się opisać – tak lub inaczej – termin „intertekstualność”.

[21] „Mówiąc, że mój artykuł jest zrozumiały tylko w odniesieniu do wcześniejszego korpusu wypowiedzi – innych projektów lub rozważań, które nasz tekst wprost lub przez domniemanie posuwa naprzód, których stanowi kontynuację, które cytuje, odrzuca lub przekształca – sformułowałem problem intertekstualności i opowiedziałem się za intertekstualną naturą dowolnego tworu słownego. Możemy sformułować ten problem inaczej – pytając o presupozycje przyjęte w danym tekście. Co on zakłada, jakie presupozycje są niezbędne, aby zachował znaczenie? Pytanie to nie jest równoznaczne z pytaniem o wiedzę autora, ani tym mniej z pytaniem o to, co ma na myśli, ponieważ owe presupozycje mogą należeć do głębokich pokładów przeszłości autora bądź przeszłości jego dyscypliny naukowej […]”. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 298.

Być może to właśnie owa wielość, niespójność, niejednokrotnie również sprzeczność[22] – dialogiczna natura, jak powiedziałby Michaił Bachtin – sprawia, że naukowy dyskurs dotyczący intertekstualności nie jest, a wręcz nie może być uniformistyczny. „Oprócz rzeczywistości poznania i czynu artysta słowa zastaje również literaturę: musi walczyć ze starymi formami literackimi albo o nie, korzystać z nich i tworzyć ich kombinacje, przezwyciężać ich opór albo znajdować w nich oparcie; jednakże u podstaw tego ruchu i walki tkwi bardziej istotna, pierwotnie decydująca walka z rzeczywistością poznania i czynu […]”[23] – pisał rosyjski prekursor intertekstualizmu. Walka ze starymi definicjami, przezwyciężanie ich, tworzenie kombinacji, opieranie się na jednym, kontestowanie innego – to dobrze definiuje przedmiot rozważań, z którym przyszło się nam zmierzyć w pierwszym rozdziale tej pracy.

Przedstawimy zatem najpierw pokrótce same początki owych zmagań z określeniem intertekstualności w omówieniu elementów myśli M. Bachtina oraz J. Kristevej wraz ze wskazaniem na implikacje ich teorii dla interpretacji tekstu. Następnie opiszemy sposób, w jaki kształtował się pejzaż intertekstualizmu po pracach J. Kristevej, wskazując na istniejące wśród badaczy intertekstualności podziały. Zwrócimy uwagę na elementy myśli teoretycznej Harolda Blooma, Laurenta Jenny’ego, Zivy Ben-Porat, Michaela Riffaterre’a, Gérarda Genette’a, Manfreda Pfistera, Michała Głowińskiego, Henryka Markiewicza oraz Ryszarda Nycza. Następnie przeniesiemy nasze rozważania dotyczące intertekstualności na grunt badań biblijnych ze szczególnym uwzględnieniem pracy Richarda B. Haysa – *Echoes of Scripture in the letters of Paul* (1989 r.) – oraz tomu zbierającego prace licznych uczonych pt. *Intertextuality in Biblical Writings* (1989 r.). Odniesiemy się również do badań intertekstualności w polskiej biblistyce, poruszając myśl Janusza Czerskiego oraz Waldemara Linkego. Wreszcie na koniec przedstawimy podejście przyjęte przez nas w niniejszej pracy, wskazując na jego założenia, opisując teologiczny model intertekstualnej interpretacji Listu

---

[22] Co dobrze wykazuje np. H. Markiewicz. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250-253.

[23] M. Bachtin, *Problem treści, materiału i formy w artystycznej twórczości językowej*, w: *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 39.

do Rzymian i Księgi Mądrości oraz wskazując na kolejne etapy i kroki metodologiczne, które podejmiemy w drugim i trzecim rozdziale pracy.

Dlaczego jednak „sylwa”? Czy nazywanie „sylwą” powyższego kolażu definicji (niepełnego i jedynie przykładowego, dodajmy) nie jest nadużyciem wobec staropolskiej formy upodobanej przez kręgi szlacheckie? Czy nie lepszym terminem byłoby *florilegium*, łaciński odpowiednik antologii, czy może jeszcze *hortulus* albo wirydarz? Nie chcemy wdawać się w tym miejscu w inną niż dotyczącą samej intertekstualności dyskusję terminologiczną, dlatego niech za motyw takiego doboru słów wystarczy powołanie się na Stefanię Skwarczyńską, która scharakteryzowała formy sylwiczne jako odznaczające się wielością, różnością i niewspółmiernością[24]. Te trzy określenia – wielość, różnorodność i niewspółmierność – zdecydowały o takim, a nie innym opisaniu rzeczy, która wydaje się być zaprzeczeniem homogeniczności, a jeśli jest w jakiś sposób jednorodna, to chyba jedynie samą problematyką i może jeszcze zewnętrzną formą definicji, a i to nierzadko jedynie pozornie, czemu – jak wierzymy – dał wyraz powyższy wstęp do niniejszego rozdziału. Intertekstualność jest bowiem machiną wywołującą zamęt[25].

[24] S. Skwarczyńska, *Kariera literacka form rodzajowych bloku silva*, w: taż, *Wokół teatru i literatury. Studia i szkice*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1970, s. 185.

[25] Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 292.

2. Intertekstualizm w teorii literatury

Jest pewnym, dobrze zresztą zrozumiałym i uzasadnionym, *cliché* w studiach nad historią intertekstualizmu, by rozpoczynać je od przywołania Julii Kristevej i drugiej połowy lat 60. (lub też, z większą dokładnością, 1967 r.) oraz opublikowanego przez nią w numerze 33. „Critique" artykułu pt. *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*[26], jako osoby i czasu stojących za terminem „intertekstualność". Powyższe zdanie sprawia, że *cliché* staje się również i naszym udziałem. Niemniej, by dobrze zrozumieć kwestię teorii intertekstualności, zacząć należy nie od omówienia teorii J. Kristevej krystalizującej się we Francji, ale od poprzedzającej ją koncepcji Michaiła Bachtina sformułowanej w czasie rewolucji kulturalnej lat 20.[27], a wyrastającej z wnętrza „kręgu oddziaływania modernistycznego imperium racjonalnych utopii"[28].

Z tego powodu przedstawienie intertekstualizmu w teorii literatury rozpoczniemy od wskazania na fragmenty myśli M. Bachtina[29] cenne dla

---

[26] J. Kristeva, *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, dz. cyt., s. 438-465; przedruk m.in. w: tejże, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1969, s. 82-112. W 2017 r., w trakcie pisania niniejszej rozprawy ukazało się polskie tłumaczenie tomu prac J. Kristevej, które odtąd stanowi dla nas punkt odniesienia: J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, w: tejże, *Séméiotikè. Studia z zakresu semanalizy*, tłum. T. Stróżyński, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017, s. 59-83.

[27] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 183.

[28] W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie: aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, CT 78 (2008) nr 4, s. 73.

[29] Na gruncie polskich badań biblijnych cenny i zwięzły wybór prac polskojęzycznych omawiających dorobek M. Bachtina daje jako jeden z nielicznych – o ile nie jedyny – W. Linke. Z tego względu jego praca stanowi dla nas ważny punkt odniesienia. Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz .cyt., s. 73, przyp. 9.

później sformułowanej przez J. Kristevą koncepcji. Następnie skupimy się na wskazaniu tych elementów teorii innych literaturoznawców – zarówno zagranicznych, jak i polskich – które bezpośrednio zbliżą nas do określenia założeń naszej metodologii. Nie będziemy starali się znaleźć konsensusu ani też tendencji obecnie dominującej. Raczej przyjrzymy się problemowi i w skrótowym przeglądzie różnych teorii intertekstualności wskażemy na te aspekty, które odnoszą się bezpośrednio do analizy tekstów. Poniższy opis nie aspiruje tym samym do pełnego opisu stanu badań nad intertekstualizmem, a stanowi raczej zarysowanie tła literaturoznawczego dla metodologii przyjętej w niniejszej pracy.

2.1. Od Bachtina do Kristevej: początki intertekstualizmu

2.1.1. Michaił Bachtin: dialogiczność i cudze słowo

Choć M. Bachtin poświęca swoje studia literaturoznawcze m.in. badaniu prac Fiodora Dostojewskiego i François Rabelais'go[30], to – jak zauważa M. Pfister – „[…] punktem wyjścia jest dlań nie immanentna teoria ewolucji literackiej, lecz kwestia związków między literaturą a społeczeństwem i zarazem między sztuką a odpowiedzialnością […]"[31]. Być może również to nieustanne odniesienie teorii do rzeczywistości, pewna jej organiczność i związek ze społeczeństwem, „walka z rzeczywistością poznania i czynu"[32] – jak pisał sam M. Bachtin – stanowi o swoistym uniwersalizmie kategorii krytyki literackiej sformułowanych przez niego w kontekście ówczesnej Rosji, jak twierdzi W. Linke[33]. Jako dwie (nawzajem się przenikające) kategorie nadrzędne, na których oparła się późniejsza myśl pierwszych teoretyków literatury w odniesieniu do intertekstualności, należy wymienić dialogiczność oraz pojęcie cudzości słowa.

---

[30] Por. M. Bachtin, *Typy słowa prozatorskiego*, w: tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

[31] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 184.

[32] M. Bachtin, *Problem treści, materiału i formy…*, dz. cyt., s. 39.

[33] Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 73.

Kategorie te spajają dwa poziomy pracy naukowej M. Bachtina: filozoficzno-lingwistyczny oraz teoretyczno-literacki. Badania na pierwszym z poziomów – dotyczące języka, jego znaczenia i granic – doprowadziły go do zakwestionowania znaczenia samego języka (w klasycznym desaussurowskim podziale *langue–parole*), który stanie się dla niego „bytem wirtualnym". W poszukiwaniu sensu M. Bachtin zwraca się zatem ku wypowiedzi. Jego zdaniem dopiero wypowiedź może nadać słowom znaczenie. Sens z kolei „powstaje w reakcji na słowo, przez zajęcie pozycji replikującej"[34], stwierdza W. Linke.

W kontekście tych rozważań rosyjskiego literaturoznawcy należy widzieć jego pracę teoretyczno-literacką, w której skupia się m.in. na badaniu gatunków. Dzieli je na prymarne i wtórne lub proste i złożone[35]. Gatunki proste wykształcają się „w bezpośrednim językowym porozumieniu"[36], podczas gdy gatunki złożone absorbują te pierwsze: wcielają i przekształcają, zatracając ich bezpośrednie odniesienie do realnej rzeczywistości oraz do realnych cudzych wypowiedzi. Przestają być właściwe codzienności, a „do realnej rzeczywistości włączają się jedynie […] jako zdarzenie życia artystyczno-literackiego"[37]. To właśnie gatunki złożone, z ich opisaną charakterystyką, zbliżają nas do szerzej rozumianej koncepcji dialogiczności przez to, że przedmiot ich odniesienia przestaje być monologiczny – pojedynczy (jak w przypadku gatunków prostych), a staje się podwójny – polilogiczny[38].

W tym kontekście, badając dialogową różnojęzyczność gatunku literackiego powieści, M. Bachtin czyni rozróżnienie między wypowiedzią autora jako podmiotu i zawartymi w niej wypowiedziami bohaterów-podmiotów oraz między tym, co M. Pfister nazwie „nastawieniami słowa"[39], które może być „zwrócone […] ku przedmiotowi mowy, a jednocześnie nastawione na inne słowo, na mowę cudzą"[40] – jak pisał sam M. Bachtin.

---

[34] Tamże, s. 74.

[35] M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, dz. cyt., s. 350. Gatunki wtórne M. Bachtin będzie określał później również jako „ideologiczne". Por. tamże, s. 351.

[36] Tamże, s. 351.

[37] Tamże.

[38] Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 75.

[39] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 185.

[40] M. Bachtin, *Typy słowa prozatorskiego*, dz. cyt., s. 281. Por.: „Różnojęzyczna mowa, wprowadzana do powieści (jakiejkolwiek byłyby formy jej wprowadzania), jest cudzą mową w cudzym języku, służącą pośredniemu wyrażaniu intencji autorskich. Słowo

W. Linke streści miejsce styku poziomów filozoficzno-lingwistycznego oraz teoretyczno-literackiego w myśli M. Bachtina w następujący sposób: „Źródłem sensu słowa jest nie tylko jedna, konkretna wypowiedź, lecz wiele wypowiedzi (wypowiedzi polilogiczne), których podmiot mówiący jest świadom, na których buduje sens swej wypowiedzi i do których odnosi swe oceny i postawy”[41].

Konieczne w tym miejscu wydaje się zaznaczenie głosu M. Pfistera, który stwierdza, że koncepcja dialogowości w pracach M. Bachtina skupia się raczej na badaniu dialogu między głosami jednego tekstu, jednej wypowiedzi, a nie do rysowania odniesień między różnymi tekstami, co odsuwałoby, zdaniem niemieckiego literaturoznawcy, jego teorię od przestrzeni zainteresowania teorii intertekstualności[42]. I choć rzeczywiście nastawienie M. Bachtina jest nade wszystko literackie i osadzone w badaniu tego, co wewnątrztekstowe, to wydaje się, że jego dokonań nie należy zamykać jedynie w tej sferze. Sam zresztą wykracza poza dialog autora i postaci, gdy pisze o procesie językowym, który określa jako „złożony, wielostronny, aktywny”[43]: „Wszelkie rozumienie żywej mowy, żywej wypowiedzi, ma charakter aktywnie współodpowiadający […]; wszelkie rozumienie jest brzemienne w odpowiedź i zawsze, w taki

takiej mowy jest szczególnym słowem dwugłosowym. Należy jednocześnie do dwóch mówiących i jednocześnie wyraża dwie różne intencje: bezpośrednią intencję postaci mówiącej i pośrednią – autorską. Łączą się w takim słowie dwa głosy, dwa sensy, dwie ekspresje. Przy tym dwa głosy są tutaj dialogowo powiązane […]”. M. Bachtin, *Słowo w powieści*, w: *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 161-162.

41 W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 75.

42 „Bachtinowska koncepcja dialogowości uwzględnia przede wszystkim dialog głosów w obrębie poszczególnego tekstu albo poszczególnej wypowiedzi […]. Natomiast odniesienie pojedynczych głosów w tekście do tekstów zastanych, a tym samym właśnie to odniesienie, wokół którego skupia się dyskusja nad intertekstualnością, wydaje się w analizach Bachtina wtórne. Teoria Bachtina jest tedy głównie intratekstualna, a nie intertekstualna”. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 186. Podobnie uważa również W. Linke, który jako centralny dla myśli M. Bachtina wskazuje „[…] problem powiązania między formą literacką przekazu słowa a jego znaczeniem, wpływu systemu (konwencji gatunkowej) na sens znaku w utworze literackim”. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 73; por. również J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997, s. 225-226.

43 M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, dz. cyt., s. 359.

czy inny sposób, daje jej początek: słuchający staje się mówiącym”[44]; czy też gdy opisuje doświadczenie językowe jako pozostające „w ciągłym, nieprzerwanym kontakcie z cudzymi indywidualnymi wypowiedziami”, jako proces „przyswajania cudzych słów”[45]; albo jeszcze gdy porusza trzy aspekty wyrazu, z których w drugim aspekcie wyraz występuje jako „cudze słowo innych ludzi, wypełnione odgłosami cudzych wypowiedzi”[46].

Wydaje się zatem słuszne szersze odczytanie elementów myśli M. Bachtina wywodzących się z badań nad dialogową różnojęzycznością w powieści i z dociekań dotyczących znaczenia i sensu wypowiedzi. Wskazuje na to już sama myśl literaturoznawcy. Jego poetyka, jeśli możemy tak powiedzieć, nastawienia na „mowę cudzą”, „cudze słowo”, „cudzą wypowiedź” przenika myśl M. Bachtina, nie tylko gdy pisze o relacjach wewnątrz danego tekstu, gdy pisze o gatunkowości, ale stanowi koncepcję o wiele szerszą – w jakiś sposób spinającą zarówno jego szczegółowe badania nad literaturą, jego koncepcję teoretyczno-lingwistyczną, jak również jego odniesienie do zastanej rzeczywistości. Nastawienie na cudzość słowa jest w dialogiczności M. Bachtina naznaczone – co niezwykle istotne – na pierwszym miejscu antagonizmem; ową „walką z rzeczywistością poznania i czynu”, od której wyszliśmy. Komentując kilkukrotne użycie przez rosyjskiego literaturoznawcę terminu „walka”, M. Pfister napisze: „Ten stylistyczny szczegół sygnalizuje już dominującą estetyczną, ale także polityczną opozycję wartości w myśli Bachtina;

---

[44] Tamże, s. 360. Por. „[…] [mówiący] oczekuje aktu nie biernego, by tak rzec – dublującego tylko jego myśl w cudzej świadomości, lecz odpowiedzi, zgody, współczucia, sprzeciwu, wykonania itd.”. Tamże, s. 360-361.

[45] Tamże, s. 388. Na ten aspekt położył nacisk w opisie dialogiczności M. Bachtina na polu badań biblijnych Louis Panier w 15. tomie czasopisma „Sémiotique et Bible” wydanym w 1979 r., pisząc: „Dans son chemin vers son sens et son expression, le discours ne peut pas ne pas entrer en confrontation avec d’autres discours, d’autres paroles disposant d’un «poids» ou une «force» plus ou moins grande. C’est ce que Bakhtine appelle la dimension dialogique de tout discours”. L. Panier, *L’intertextualité dans la théorie de Mikail Bakhtine*, SémBib 15 (1979), s. 6.

[46] M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, dz. cyt., s. 387: „Dlatego też wszelki wyraz występuje dla mówiącego w trzech aspektach: jako obojętny, nie będący niczyją własnością wyraz języka, jako cudze słowo innych ludzi, wypełnione odgłosami cudzych wypowiedzi, i wreszcie, jako moje słowo, gdyż jeśli tylko spotykam się z wyrazem w danych okolicznościach, mając określony cel językowy, wówczas nasyca się on moją ekspresją”.

jawna rozprawa między rozbieżnymi stanowiskami, którą Bachtin nazywa «dialogiem», przeciwstawiona jest «monologowemu» utwierdzaniu tradycji i autorytetu"[47]. Powyższe stwierdzenie staje się lepiej zrozumiałe, gdy odczyta się je w kontekście porewolucyjnej Rosji dążącej do utwierdzania monologiczności również w sferze kulturalnej wraz z apoteozą realizmu socjalistycznego[48]. Również upolitycznienie będzie stanowiło – do pewnego stopnia – pomost łączący myśl M. Bachtina i J. Kristevej.

Zakończmy to szkicowe wskazanie na Bachtinowski fundament rozwiniętej później we francuskim literaturoznawstwie teorii intertekstualności jeszcze jednym cytatem zaczerpniętym z M. Bachtina, nawet jeśli nie najlepiej charakteryzującym samą myśl rosyjskiego uczonego, to dobrze opisującym wciąż jeszcze czekające na nazwanie „intertekstualnością" zjawisko: „Każda wypowiedź – to ogniwo niezwykle złożonego łańcucha innych wypowiedzi"[49].

2.1.2. Julia Kristeva: dekonstrukcja podmiotowości

Podczas gdy M. Bachtin pisał o wypowiedzi jako ogniwie skomplikowanego łańcucha, J. Kristeva, komentując jego dokonania, napisze swoimi słowami o poczynionym przez niego odkryciu: „[…] każdy tekst konstruuje siebie jako mozaikę cytatów, każdy tekst wchłania i przekształca inny tekst"[50]. Gdy rosyjski literaturoznawca konstatował, że słowo różnojęzycznej mowy jest „szczególnym słowem dwugłosowym"[51], J. Kristeva napisze, że „język poetycki jest czytany jako co najmniej

---

[47] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 184.

[48] „Bachtinowska koncepcja dialogowości to kwintesencja dynamizacji, ba – rewolucjonizacji, i to nie tylko strukturalizmu. Bachtin nie tylko opisywał zasadę relatywizacji stanowisk, słowa «zastrzegającego się» i samokrytycznego, podważania wszelkiego oficjalnego monologizmu, karnawałowej profanacji świętości i wzniosłości oraz wywrotowego kwestionowania potężnych autorytetów, ale także bronił tej zasady i propagował ją, a tym samym zwracał się przeciwko postępującemu usztywnianiu porewolucyjnej radzieckiej polityki kulturalnej oraz kanonizacji realizmu socjalistycznego". Tamże, s. 188.

[49] M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, dz. cyt., s. 361.

[50] J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 61.

[51] M. Bachtin, *Słowo w powieści*, dz. cyt., s. 161-162.

podwójny”[52]. Wreszcie przywołajmy dla porządku również samą definicję, jaką podaje ona na określenie terminu „intertekstualność” w 1967 r., już w rok po przyjeździe do Francji dla celów badawczych[53]: „Tekstową interakcję, która wytwarza się wewnątrz jednego tekstu, nazywamy intertekstualnością. Dla podmiotu poznającego intertekstualność jest pojęciem, które wskazuje, w jaki sposób tekst odczytuje historię i umieszcza się w niej”[54].

By jednak intertekstualność z powyższej definicji mogła zostać przedstawiona jako element filozofii J. Kristevej – tak jak sama badaczka ją zamierzyła i rozumiała – a nie tylko przyjęta jako chwytliwa nazwa i przedmiot wyrwany z kontekstu, który można poddać dalszym transformacjom i permutacjom, konieczne jest wskazanie na grunt filozoficzno-ideologiczny intertekstualności. Komentując pracę M. Bachtina na polu studiów poświęconych karnawałowi, J. Kristeva napisze: „Dyskurs karnawałowy łamie prawa języka cenzurowanego przez gramatykę i semantykę, a przez to samo stanowi społeczną i polityczną kontestację; między podważaniem oficjalnego kodu językowego a podważaniem oficjalnego prawa zachodzi relacja nie równoważności, lecz tożsamości”[55]. Owa chęć zakwestionowania oficjalnego kodu określa to, co będzie stanowiło bardzo ważny rys jej koncepcji. Zarówno ona, jak i inni literaturoznawcy związani z grupą „Tel Quel” postawili sobie za cel walkę z „ideologią burżuazyjną” – po pierwsze z autonomią i tożsamością indywidualnej świadomości, po drugie z koncepcją zamkniętego charakteru tekstów i sensu[56].

Dwie implikacje tej walki dla interpretacji tekstu można przedstawić na przykładzie opisanych przez J. Kristevą dwóch „osi” lub „wymiarów” słowa czy też tekstu: osi poziomej (podmiot–adresat) oraz osi

---

[52] J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 61; por. również tamże, s. 64.

[53] P. S. Anderson, *Julia Kristeva (b. 1941)*, w: *The Postmodern God: A Theological Reader* (Blackwell Readings in Modern Theology), ed. G. Ward, Blackwell, Oxford 1997, s. 215.

[54] J. Kristeva, *Problemy strukturowania tekstu*, dz. cyt., s. 246. Tę samą definicję podała J. Kristeva również w artykule pt. *Narration et transformation*, opublikowanym w czasopiśmie „Semiotica”; por. J. Kristeva, *Narration et transformation*, „Semiotica” 1 (1969) issue 4, s. 443.

[55] J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 60.

[56] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 188

pionowej (tekst–kontekst), nazywanych przez M. Bachtina, jak pisze dalej J. Kristeva, dialogiem i ambiwalencją. To właśnie miejsce ich przecięcia, jej zdaniem, pozwala na uwidocznienie faktu samej intertekstualności[57].

Atak na podmiot sprawia, że autor tekstu przestaje mieć znaczenie, staje się tekstowi wręcz niepotrzebny i traci prawo do stanowienia o nim i o jego sensie – staje się „projekcyjną przestrzenią intertekstualnej gry"[58]. Ta detronizacja autora sprawia, że jego miejsce, jako podmiotu aktywnego, zajmuje sam tekst[59]. Tu dochodzi do głosu drugi z wymiarów, druga z osi opisanych przez J. Kristevą: tekst-kontekst. Słowo i tekst są zawsze rozumiane w kontekście innych słów, tekstów. Jednak i tu, podobnie jak w przypadku autora, następuje rozbicie autonomii, a co za tym idzie, tożsamości. Dzieło przestaje być jednostką, a staje się fragmentem owej mozaiki tekstów, o której pisała omawiana filozofka. Staje przed oczami czytelnika już nie tekst stanowiący jedność i całość, a raczej tekst jako permutacja wielu tekstów: „w przestrzeni jednego tekstu krzyżuje się i neutralizuje wiele wypowiedzi zaczerpniętych z innych tekstów"[60] – twierdziła J. Kristeva. Więcej – nie chodzi tylko o skupienie wielu tekstów w jednym tekście partykularnym, jakby w soczewce, bo to wciąż stwarza wrażenie zachowania spójności i całościowości tego

---

[57] J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 60-61.

[58] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 189; por. również L. Hutcheon, *Historiograficzna metapowieść. Parodia i intertekstualność historii*, PamLit 82 (1991) z. 4, s. 219.

[59] W tym kontekście należy docenić pracę tłumaczeniową T. Stróżyńskiego, który przełożył dzieła J. Kristevej zebrane w tomie *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, w tym przetłumaczony już wcześniej przez W. Grajewskiego esej *Słowo, dialog i powieść*. T. Stróżyńskiemu o wiele celniej udało się uchwycić stosunek J. Kristevej do tekstu jako podmiotu aktywnego niż pierwszemu z tłumaczy. Dla przykładu warto przytoczyć cytowane już wyżej stwierdzenie francusko-bułgarskiej badaczki w obydwu przekładach. Podczas gdy T. Stróżyński podaje: „[…] każdy tekst konstruuje siebie jako mozaikę cytatów, każdy tekst wchłania i przekształca inny tekst", w przekładzie W. Grajewskiego nie sposób wychwycić owego zniuansowania dotyczącego tekstu jako podmiotu aktywnego: „[…] każdy tekst jest zbudowany z mozaiki cytatów, jest wchłonięciem i przekształceniem innego tekstu". Por. J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 61; J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, w: *Bachtin: Dialog, język, literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, tłum. W. Grajewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 396.

[60] J. Kristeva, *Problemy strukturowania tekstu*, dz. cyt., s. 235.

tekstu, a o jego pełną dekonstrukcję, zniesienie jego podmiotowości przez „zderzenie w utworze przeciwstawnych kodów wzajemnie się unicestwiających”[61] oraz przez włączenie go – za Jakiem Derridą – w „le texte général”. Tego tekstu uniwersalnego nie można oczywiście ograniczyć tylko do tekstu rozumianego jako materialnego zapisu słów. Tekstem staje się wszystko – również historia, kultura, rzeczywistość[62] – na co wskazuje drugi człon przywołanej wyżej Kristevańskiej definicji intertekstualności.

Te dwie dekonstrukcje – autora i tekstu – streszcza celnie M. Pfister: „[…] w tej mierze, w jakiej aktywność i produktywność przypisywane są tekstowi i grze intertekstualnej, indywidualny podmiot jako instancja intencjonalna znika […]. Wraz z indywidualnym podmiotem autora znika jednak również indywidualność samego dzieła, które staje się jedynie wycinkiem uniwersalnego, kolektywnego tekstu”[63], tekstu – dodajmy – pozbawionego wpisanego weń immanentnego znaczenia.

Ten na wskroś przeniknięty duchem freudystyczno-marksistowskim i postmodernistycznym aspekt myśli J. Kristevej – dekonstrukcja podmiotowości – zarówno w sferze autora, jak i tekstu, stanowi bardzo istotny rys jej koncepcji intertekstualności. Można patrzeć na M. Bachtina i J. Kristevą jako na pewien fundament i wzniesiony na nim gmach. Bachtinowskie podłoże umożliwia wzniesienie Kristevańskiej budowli, choć – dodajmy – wcale nie zakłada jej w takim kształcie, w jakim powstała. U M. Bachtina znajdziemy nazwanie i zauważenie problemu niejednoznaczności słowa, wskazanie roli czytelnika, postrzeganie literatury w sposób całościowy (a jej rozwoju jako przede wszystkim antagonistycznego), koncepcje dialogiczności, polifoniczności,

---

[61] E. Kuźma, *„Palimpsestes la littérature au second degré”, Gérard Genette, Paris 1982: [recenzja]*, PamLit 78 (1987) z. 2, s. 393.

[62] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 188-190. „[…] u Kristevej pojęcie tekstu zostaje tak radykalnie zgeneralizowane w sensie ogólnej semiotyki kultury, że ostatecznie wszystko albo przynajmniej każdy system kulturowy i każda struktura kulturowa ma być tekstem”. Tamże, s. 188. Por. również: „Przy tak rozszerzonym pojęciu tekstu nie ma już oczywiście tekstów nie-intertekstualnych, intertekstualność nie jest już szczególną cechą określonych tekstów czy klas tekstów, ale zawiera się w samej tekstualności. Każdy tekst w każdej swej części i każdym aspekcie jest intertekstualny”. Tamże, s. 189.

[63] Tamże, s. 190.

różnogłosowości. U J. Kristevej z kolei widzimy konstrukcję zbudowaną na tym fundamencie – konstrukcję bardziej filozoficzną i ideologiczną niż literacką – „teorię formalistyczną nieredukowalnej wielości tekstów w danym tekście i poza nim”[64], decentralizację sensu, swoistą śmierć autora lub przynajmniej pozbawienie go znaczenia, pełne zatarcie się podmiotu „osoby-podmiotu pisania”[65]. U obydwu badaczy widzimy istotny rys polityczny, rys opozycyjności wobec dominującej tendencji – rodzenie się idei i teorii z „walki i oporu”[66], jak sama ujęła genezę swojej pracy bułgarsko-francuska badaczka.

2.1.3. Implikacje teorii M. Bachtina i J. Kristevej dla interpretacji tekstu

Już tutaj wydaje się słuszne zwrócić uwagę na implikacje teorii M. Bachtina i J. Kristevej dla interpretacji tekstu literackiego. Na polu polskich badań biblijnych próby wyekstrahowania postulatów interpretacyjnych z myśli tego pierwszego podjął się cytowany już wyżej W. Linke, który widzi trzy możliwe implikacje (cytujemy *in extenso*):

1. „konieczność uwzględnienia czytelniczego doświadczenia uczestników wypowiedzi – dialogu (autora i postaci) […]”;

2. „potrzebę interpretacji wielu tekstów jednocześnie, w celu wiernego odczytania sensu interpretowanej wypowiedzi i tych wypowiedzi, w kontekście których się sytuuje nasza”;

3. „całościowe, dostrzegające ciągłość i wynikowość, podejście do tradycji literackiej”[67].

M. Pfister stwierdza, że w myśli J. Kristevej koncepcja rosyjskiego literaturoznawcy zostaje z jednej strony zawężona, z drugiej zaś

---

[64] L. Hutcheon, *Historiograficzna metapowieść…*, dz. cyt., s. 219.

[65] J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 63. J. Kristeva wywodzi to zresztą w prostej linii z Bachtinowskiego dialogizmu.

[66] J. Kristeva, *Ogień na ogień*, w: tejże, *Séméiotikè: studia z zakresu semanalizy*, tłum. T. Stróżyński, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017, s. 289.

[67] W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 75-76.

poszerzona[68]. Rozszerzenie widzi m.in. w sposobie, w jaki rozumiała i definiowała ona tekst[69]. Podobne stwierdzenie wydaje się naturalne w perspektywie „tekstu ogólnego" i „utekstowienia" rzeczywistości. Niemniej, paradoksalnie, to skrajne wręcz poszerzenie perspektywy może stanowić jednoczesne jej zawężenie, gdy przyjrzymy się postulatom interpretacyjnym z niego wynikającym.

W badaniach biblijnych – tym razem już nie na gruncie polskim – trzy istotne implikacje intertekstualizmu w wydaniu J. Kristevej dla interpretacji tekstu Wymienia m.in. Leroy A. Huizenga. Należą do nich: 1. decentralizacja znaczenia, 2. wzmocnienie pozycji czytelnika (*readers are empowered*) oraz 3. upolitycznienie procesu interpretacji[70]. Ostatni z postulatów uczony kwituje chwytliwym zdaniem, z którym być może zgodziłaby się nawet J. Kristeva: „Interpretation never stops, and revolution never rests"[71].

Wydaje się, że można uczynić tutaj przynajmniej dwie uwagi krytyczne – odnośnie pierwszego i trzeciego z postulatów L. A. Huizengi. Mając świadomość tego, w jaki sposób J. Kristeva postrzega tekst, być może celniejsze okazałoby się mówienie nie tylko o decentralizacji znaczenia, ale wręcz o nieskończonym pluralizmie znaczeń – znaczeń niemal nieskończenie subiektywnych. Po drugie, podczas gdy biblista pisze o upolitycznieniu procesu interpretacji, być może właściwszym słowem byłoby określenie tego postulatu jako ideologizacji interpretacji, co stanowi bardziej pojemne określenie.

Zasygnalizowane wyżej poszerzenie, zdaniem M. Pfistera, koncepcji M. Bachtina w myśli J. Kristevej, ulega na swój sposób paradoksalnemu odwróceniu – zawężeniu. Może się tak stać, naszym zdaniem, zarówno za sprawą skrajnie poszerzonego rozumienia tekstu, na co wskazywał M. Pfister, jak i ideologizacji interpretacji. Rozmycie tekstu w innych tekstach, w świecie, w historii, w kulturze itd., które same

---

[68] O poszerzeniu wąskiej koncepcji lektury tekstu jako zamkniętej całości w ramach francuskiego strukturalizmu pisał L. A. Huizenga: „Kristeva's insights exploded that narrow conception". L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New, Intertextuality and Allegory*, JSNT 38 (2015) no. 1, s. 23.

[69] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 188-189.

[70] Por. L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 24.

[71] Tamże.

mają być tekstem, sprawia, że na swój sposób niemożliwa staje się jego interpretacja – w sposób oczywisty niemożliwe jest włączenie w interpretację wszystkiego. Z kolei silna ideologizacja podejścia do tekstu może sprawić – i często tak się dzieje – że w owej walce ideologicznej tekst, choć i tak w wyraźny sposób już rozmyty, staje się jedynie pionkiem, a więc przestaje mieć znaczenie w zestawieniu z ideologią, której służy.

Można to ująć w jeszcze inny sposób – po pierwsze, skrajne poszerzenie teorii sprawia, że staje się ona niemożliwa do aplikacji w badaniach bez podjęcia wysiłku mającego na celu jej ponowne zawężenie – zawężenie z kolei stoi w sprzeczności z teorią; po drugie, redukcja znaczenia jednostkowego tekstu literackiego jako takiego i zwrot ku radykalnemu subiektywizmowi nastawionemu na ideologię w sposób istotny ogranicza możliwość interpretacji samego tekstu. Dlatego wydaje nam się, że można określić myśl J. Kristevej raczej jako diametralne zawężenie o wiele bardziej praktycznych, jak się okazuje, postulatów interpretacji tekstu literackiego wysnutych z rozważań M. Bachtina[72].

Jeśli więc chcielibyśmy przeformułować zaproponowane przez L. A. Huizengę postulaty interpretacyjne wywiedzione z teorii intertekstualności J. Kristevej, określilibyśmy je jako 1. nieskończony pluralizm znaczeń, 2. skrajny subiektywizm oraz 3. daleko posuniętą ideologizację; lub też po prostu – by lepiej ująć dekonstruktywistyczny charakter teorii – jako rozmycie tekstu i znaczenia.

Zasadne wydaje się tu zadanie pytania, czy na podstawie intertekstualizmu J. Kristevej możliwe jest w ogóle formułowanie postulatów interpretacyjnych, które mogłyby posłużyć jako element przyjętej metody badawczej. Pytanie to było stawiane przez wielu badaczy. I jakkolwiek również na polu biblistyki zostały podjęte próby analizy intertekstualnej Biblii z poszanowaniem koncepcji intertekstualności

[72] Zdajemy sobie jednocześnie sprawę z tego, że powyższe twierdzenie dotyczące zawężenia perspektywy interpretacyjnej jest przez nas formułowane z na swój sposób tradycyjnego spojrzenia na tekst, jako materialnego zapisu kodu, i jego interpretację, jako próby odczytania sensu (nie definiujemy na razie czy sensu jedynie immanentnie wpisanego w tekst, czy rodzącego się poza nim). Podobne tradycyjne ujęcie nie jest spójne z dekonstruktywistycznym nurtem, w jaki wpisuje się teoria intertekstualności J. Kristevej, dlatego być może na powyżej sformułowane uwagi filozofka nie musiałaby wcale odpowiadać – z prostego powodu mijania się przyjętych perspektyw.

bułgarsko-francuskiej filozofki[73], to zasadnicza odpowiedź na powyższe pytanie jest negatywna, a responsowi towarzyszy powracające zaznaczenie, że intertekstualność J. Kristevej nie stanowi metody, podejścia czy też narzędzia dla interpretacji tekstu, a – będąc pewną wizją rzeczywistości – pozostaje w sferze teorii, przez co jej użyteczność badawcza drastycznie maleje[74]. Innymi słowy: „[…] postulat możliwie rozległej perspektywy analitycznej – jakkolwiek w planie teorii tekstu może być przekonywający – pozostaje czczym wezwaniem i nie może być przełożony na konkretne i zoperacjonalizowane procedury analityczne"[75]. Fakt ten nie umknął również komentatorom na polu badań biblijnych[76].

Dość powiedzieć, że sama J. Kristeva (jak również inni intertekstualiści, którzy wpisali się w podobny, dekonstruktywistyczny nurt myśli o intertekstualności) w sposób wyraźny dystansuje się od często mającego miejsce i zarazem bardzo praktycznego badania źródeł i wpływów. Poza wcześniej przytoczonymi elementami z tego dystansu wynika również

---

[73] Temat ten zostanie poruszony w kolejnym rozdziale. Zob. niżej rozdz. II par. 3 oraz rozdz. II par. 4.

[74] Zwracają na to uwagę choćby: J. Culler („[…] pojęciem tym [intertekstualności; MK] trudno się posługiwać ze względu na szerokość i nieokreśloność przestrzeni wypowiedzi, na którą ono wskazuje"), M. Pfister („[…] pojęcie tak uniwersalne, że nie można wyobrazić sobie jego alternatywy ani nawet negacji, siłą rzeczy ma niewielką moc heurystyczną przy analizach i interpretacjach") czy jeszcze – na polskim gruncie – H. Markiewicz, powołując się na Barthesa, Blooma, Derridę („Tak radykalnie i uniwersalnie pojmowana intertekstualność to spekulatywny koncept określonej filozofii kultury, trudny do zastosowania w empirycznych badaniach literackich"). J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 304; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 195-196; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250. Por. również J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 301.

[75] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 196. H. Markiewicz napisze w podobnym duchu o „praktycznej jałowości koncepcji". Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 252.

[76] W sferze badań biblijnych warto wspomnieć L. A. Huizengę, który, powołując się na Vincenta Leitcha, pisze, że teoria intertekstualności rodzi się jako coś w rodzaju broni w ówczesnym zmaganiu ze znaczeniem i prawdą, a nie jako metoda badań jako taka czy własność konkretnych dzieł: „«[…] something of a weapon to be used in the contemporary struggle over meaning and truth», not a pure method of investigation or property of particular works"; L. A. Huizenga, *The new Isaac: tradition and intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup, 131), Brill, Leiden 2009, s. 49. „It is not a new method. Or a tool, or approach, nor merely a new conception about the nature of textuality. Ultimately, it is a vision of reality"; L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, s. 24.

w pewnej mierze nieaplikowalność i niepraktyczność intertekstualizmu w wydaniu J. Kristevej; niepraktyczność, która – jak się okazuje – musi czasami ustąpić miejsca utylitaryzmowi w chęci analizy konkretnego tekstu nawet w pracach J. Kristevej. J. Culler celnie wskazuje na przebijające się w pracach filozofki „banalne" przecież – jej zdaniem[77] – szukanie źródeł: „[…] jeśli ktoś miał wrażenie, że intertekstualność służy tylko temu, aby nas odwieść od badań źródeł, to zaskoczy go taka oto uwaga Kristevej: «Aby porównać tekst zakładany z tekstem Poezji II, należałoby ustalić, które z wydań Pascala, Vauvenargues'a, La Rochefoucaulda Ducasse mógł tu wykorzystywać, ponieważ wersje z poszczególnych wydań różnią się znacznie od siebie»"[78].

Nie należy jednak traktować powyższego momentu krytyki źródeł w pracy J. Kristevej jako zasady ani też na jego podstawie deprecjonować jej dokonania na polu badań teoretycznych. Przywołanie w tym miejscu opinii J. Cullera ma służyć jedynie zaznaczeniu niewystarczalności teorii intertekstualności J. Kristevej dla badań szczegółowych i pewnego dysonansu między jej wizją rzeczywistości a rzeczywistością analizy tekstu literackiego. Temat różnicy między badaniem źródeł a intertekstualnością stanie się zresztą – być może właśnie za sprawą podobnej uwagi

---

[77] J. Kristeva, *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Editions du Seuil, Paris 1974, s. 59-60.

[78] J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 301. Por. „Pour comparer le texte présupposé avec le texte des Poésies II, il serait nécessaire d'établir quelles éditions de Pascal, de Vauvenargues, de la Rochefoucauld, Ducasse a pu utiliser, car les versions varient beaucoup d'une édition à une autre. Une étude récente montre qu'en ce qui concerne Pascal, Ducasse a pu disposer du texte établi par Condorcet et annoté par Voltaire. On s'aperçoit alors que Ducasse corrige moins qu'on ne pourrait le supposer à partir des éditions des Poésies par G. Goldfayn et G. Legrand et par P.-O. Walzer". J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 343-344.
J. Culler przywołuje jeszcze inny fragment pracy J. Kristevej poświadczający również u niej tendencję do „zacieśnienia dziedziny intertekstualnej i do mówienia o określonych dziełach, do których tekst nawiązuje"; cytuje *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, gdzie badaczka pisze (tekst w tłumaczeniu za przekładem artykułu J. Cullera na j. polski): „*Signifié* poetyckie odsyła do innych *signifiés* wypowiedzeniowych, tak że w wypowiedzeniu poetyckim dają się odczytać liczne inne wypowiedzi". Por. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 301. Por. tekst w nieco innym tłumaczeniu w polskim wydaniu pozycji J. Kristevej z 2017 r.: J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 154.

J. Kristevej świadczącej o „braku sympatii" wobec tradycyjnej komparatystki[79] – ważnym elementem budowania teorii intertekstualności[80].

Na koniec tego szkicowego omówienia myśli J. Kristevej odnośnie intertekstualności i jej możliwych jak również niemożliwych implikacji dla analizy tekstu należy zwrócić uwagę na terminologię. Jak to zostało zaznaczone wcześniej, samo ukucie terminu „intertekstualność" zawdzięczamy J. Kristevej. Jednak – zaznacza to E. Kuźma: „Od samego początku terminologia była chwiejna: Kristeva dla oznaczania podobnych zjawisk stosowała też inne nazwy: «dialogizm», «paragramatyzm», czy metaforyczne określenia: «pobranie próbki» («prélèvement» – w wypadku cytatu ukrytego, bez zaznaczenia źródła)"[81]. I choć spośród przytaczanych przez krytyka terminów to właśnie „intertekstualizm" zajął miejsce szczególne w opisie jej teorii, to nie na długo, bowiem już w 1974 r. J. Kristeva zdecydowała się zrezygnować z niego z powodu nadużywania go w „banalnym sensie krytyki źródeł"[82]. Być może ta rezygnacja wpisuje się w dający się zaobserwować w jej pismach pesymizm dotyczący kryzysu cywilizacyjnego, któremu ustępuje miejsca optymizm polityczny pierwszych lat jej badań we Francji[83]. Terminem odtąd przez nią przyjętym stanie się „transpozycja"[84].

„Odziedziczyliśmy więc termin «zbanalizowany» i do nas należy nadanie mu możliwie pełnego sensu"[85] – napisze L. Jenny. I choć bułgarsko-francuska filozofka termin porzuciła, to nie zapobiegło to jego przeniknięciu i zadomowieniu się na dobre zarówno w teorii literatury – nawet wśród kontynuatorów myśli J. Kristevej – jak i w biblistyce.

---

79 M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 76.

80 Temat ten zostanie poruszony w dalszej części pracy. Zob. niżej rozdz. I, pkt. 2.2.2.7.

81 E. Kuźma, *„Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 393.

82 „Le terme d'*inter-textualité* désigne cette transposition d'un (ou de plusieurs) système(s) de signes en un autre; mais puisque ce terme a été souvent entendu dans le sens banal de «critique des sources» d'un texte, nous lui préférerons celui de transposition, qui a l'avantage de préciser que le passage d'un système signifiant à un autre exige une nouvelle articulation du thétique – de la positionnalité énonciative et dénotative". J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 59-60.

83 Por. P. S. Anderson, *Julia Kristeva (b. 1941)*, dz. cyt., s. 216.

84 J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 59-60. Por. również M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 191.

85 L. Jenny, *Strategia formy…*, dz. cyt., s. 271.

Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że ilu teoretyków, tyle różnych perspektyw rozumienia słowa. Dlatego tak ważna staje się na tym tle konieczność wskazania na przyjętą teorię i terminologię[86]. Bez ich jasnego określenia wykorzystywanie tego lub innego terminu staje się co najmniej nieprawomocne, a na pewno może być mylące.

2.2. Pejzaż intertekstualizmu po pracach J. Kristevej

2.2.1. Podział świata badań intertekstualnych oraz „przestrzeń pomiędzy"

W 25 lat po ukuciu terminu przez Julię Kristevą i wielu powstałych na polu intertekstualizmu pracach, Heinrich F. Plett podzieli intertekstualistów na progresywnych i tradycjonalistów[87]. Warto przywołać tekst, w którym o tych pierwszych pisze z łatwo wyczuwalną nutą krytyki: „The ideas they propagate consist of an elaborate mixture of Marxism and Freudianism, semiotics and philosophy. Therefore they are comprehensible only to elitist circles which are devoted exclusively to the study of the masters. […] This «school» has never developed a comprehensible and teachable method of textual analysis. Its publications are marked by a strangely abstract quality, at a decided remove from reality. Such qualities not only impede their understandability but also surround their critical enterprise with an aura of mystery and exclusiveness"[88].

---

[86] Wzięliśmy sobie do serca uwagę pojawiającą się niejednokrotnie w pracach o intertekstualizmie w badaniach biblijnych, dotyczącą konieczności jasnego i precyzyjnego definiowania wykorzystywanych przez biblistów terminów wobec istniejącego zamętu terminologicznego zastanego w biblistyce. Wyraził to m.in. Stanley E. Porter: „[…] interpreters should be clear in their own terminology and the application thereof". S. E. Porter, *The use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology*, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (JSNTSup, 148; SSEJC, 5), ed. J. A. Sanders, C. A. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, s. 95.

[87] Por. H. F. Plett, *Intertextualities*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991, s. 3.

[88] Tamże, s. 3-4.

Druga grupa, która dopiero po chwili wahania przyjęła termin i zastosowała go dla prowadzonych przez siebie badań, została określona przez badacza jako tradycjonaliści. Spektrum ich prac jest bardzo szerokie – od skupienia na różnych formach intertekstualnych (cytat, aluzja itp.), przez rozważania dotyczące gatunków literackich (parodia, trawestacja itp.), aż po zagadnienia metodologiczne i terminologiczne. Zdaniem H. F. Pletta praca tradycjonalistów sprawiła, że intertekstualizm zmienił się w teorię umożliwiającą w większym stopniu jej aplikację w analizach. Jakkolwiek ich podejście stało się bardziej użyteczne w pracy z tekstami, to należy zauważyć, że niejednokrotnie doprowadziło do znacznego zawężenia koncepcji i wąskiego myślenia z nastawieniem na rozwijanie scholastycznej nomenklatury, w dużej mierze pozbawionej rzeczywistej treści[89]. Niekiedy również użycie terminu „intertekstualizm" stanowi jedynie przebiegły zabieg uczonych, mający na celu pozorowanie wpisywania się w nowe trendy w nauce, podczas gdy w rzeczywistości nie czynią nic ponad to, co do tej pory czynili w badaniu źródeł i analogii[90]. „«Intertextuality» as a vogue word – that is the negative side of the coin"[91] – podsumowuje H. F. Plett intertekstualizm w wydaniu tradycjonalistów.

Wydaje się, że ogólny podział intertekstualistów na progresywnych i tradycjonalistów dobrze oddaje ogólną tendencję w badaniach teoretycznych nad intertekstualnością, jak również próby praktycznego zastosowania teorii w analizach tekstualnych. Niemniej nie można zapomnieć, że między tymi dwoma biegunami rozciąga się równie ważna przestrzeń, w której operują badacze niedający się w pewien sposób zaliczyć do żadnej z dwóch ostro określonych i wyraźnie od siebie odrębnych grup wskazanych przez H. F. Pletta. Między „przefilozofowaniem" intertekstualności i banałem (lub pozorem) rozciąga się szeroko ziemia, która bynajmniej nie jest niczyja.

---

[89] „Systematic interest easily leads to narrow thinking, emphasis on terminology to batteries of scholastic nomenclatures, largely devoid of content". Tamże, s. 4.

[90] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 198; H. F. Plett, *Intertextualities*, dz. cyt., s. 4. Podobnej krytyce zostaną poddane również prace na polu biblistyki. Zob. niżej rozdz. I, pkt 3.1.

[91] H. F. Plett, *Intertextualities*, dz. cyt., s. 4.

Być może dlatego podział świata badań nad fenomenem intertekstualności i samych badań intertekstualnych na koncepcję radykalną, czy też „globalny model poststrukturalizmu" z jednej strony oraz „ostrzejszy model strukturalistyczny lub hermeneutyczny" z drugiej, jaki zaproponował M. Pfister, jest dla nas bardziej przekonywający[92]. Wydawać by się mogło, że modele poststrukturalistyczny i strukturalistyczny pokrywają się w znacznej mierze z wyżej przytoczonym podziałem badaczy na progresywnych i tradycjonalistów, jednak jest to prawdą tylko do pewnego stopnia. Grupa naukowców postępowych, czy progresywnych, będzie przyjmowała pierwszy model – definiowany przez M. Pfistera jako ten, w którym tekst jest postrzegany jako zależny od uniwersalnego intertekstu, stanowiący jego część i z konieczności wpisujący się w gęsto zapisaną kartę komunikacji[93]. Z kolei tradycjonaliści skupią się raczej na badaniu „świadomych, intencjonalnych i zaznaczonych odniesień między danym tekstem a zastanymi tekstami lub grupami tekstów"[94]. Tu jednak podobieństwa podziałów ustępują istotnej różnicy: leży ona w o wiele wyraźniej dającymi się uchwycić w przypadku rozróżnienia M. Pfistera założeniami konstytuującymi dwie koncepcje. Należy do nich m.in. kwestia intencjonalności intertekstualności.

Wspomnieliśmy wyżej o swoistej niekompatybilności teorii intertekstualności J. Kristevej z jej aplikacją do badań nad tekstem. Na podobne zastrzeżenie należy wskazać również i w przypadku modelu poststrukturalistycznego, który pozostaje w ścisłej zależności od dokonań pionierki w tej dziedzinie. O wiele bardziej użyteczny w zastosowaniu do analiz i interpretacji tekstów okaże się naturalnie model węższy i ostrzejszy, z którego w łatwiejszy sposób można wysnuć konkretne kroki metodologiczne i procedury analityczno-interpretacyjne.

Również i tu jednak – pomiędzy modelem szerokim i wąskim – rozciąga się swoista „inter-przestrzeń". Być może dlatego kategorie M. Pfistera wydają się nam bliższe, że pozwalają w łatwiejszy sposób określić tę inter-przestrzeń i wpisać w nią badaczy, którzy w jakiś sposób wymykają się zamknięciu w jednym z dwóch modeli. Mamy tu na

---

92 Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 203.

93 Por. tamże, s. 192, 203.

94 Tamże, s. 203.

myśli w szczególności prace tych uczonych, którzy, nie rezygnując z postmodernistyczno-poststrukturalistycznych korzeni terminu „intertekstualizm", nie wahali się wykonać dużego wysiłku w celu uczynienia teorii możliwą do aplikacji w badaniach partykularnych tekstów. Wydaje się, że w ramach konkretnych założeń, na które postaramy się wskazać, istnieje – mimo wszystko – możliwość przejścia od dekonstrukcjonistycznego terminu „intertekstualność", jako najszerszej idei powszechnej zależności, uczestnictwa w świecie tekstów, w tekście uniwersalnym i wreszcie swoistej dyspersji tekstu, do konkretnej analizy tekstu-dzieła, przez które prześwieca inne dzieło, z którym prowadzony jest dialog.

Stąd cenna jest obserwacja Renate Lachmann, nawiązującej w swojej terminologii do M. Bachtina, która – pisząc o pojęciu bliższym korzeniom intertekstualizmu, tj. pojęciu dialogowości, nie zaś o intertekstualności jako takiej – zwraca uwagę na dwa niewykluczające się, a współistniejące aspekty pojęcia: ontologiczny i deskryptywny. Aspekt ontologiczny dialogiczności wskazuje na uczestnictwo danego tekstu w świecie, w przestrzeni innych tekstów – określa „generalny wymiar tekstów w ogóle […] jako szeroko rozumianą immanencję tekstu". Z kolei aspekt deskryptywny dialogiczności zdefiniuje jako „dialog z obcymi tekstami (intertekstualność), dialog z rozmaitymi w danym kontekście kulturowym, konkurującymi ze sobą «dialektami społecznymi» (różnojęzyczność) albo dialog z obcą pozycją sensu, zaznaczoną w «dwugłosowym słowie» ustanowionym przez dwie interferujące instancje (dialogowość w sensie pierwotnym)"[95].

Jest to kierunek zasadniczo zgodny z myślą L. Jenny'ego, który już wcześniej pisał o aspekcie *implicite* i *explicite* intertekstualności. „Jeżeli każdy tekst odnosi się *implicite* do tekstów, to przede wszystkim z punktu widzenia genetycznego dzieło literackie jest powiązane z intertekstualnością"[96] – pisze francuski teoretyk. Należy zaznaczyć, że myśl L. Jenny'ego dotycząca teorii intertekstualności oscyluje w znacznej

---

[95] *Dialogizität: Symposium, Fachbereich Literaturwiss. d. Univ. Konstanz, 8.-11.7.1980* (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Reihe A, Hermeneutik, Semiotik, Rhetorik, 1), hrsg. von R. Lachmann, Fink, München 1982, s. 8, cyt. za M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 195 (jest to źródło obu powyższych cytatów z R. Lachmann).

[96] L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 266.

mierze wokół rozważań strukturalnych i gatunkowych, przez co – wydaje się – może zostać uznana za pewne zawężenie najszerszej z perspektyw, tj. ujęcia dekonstruktywistycznego. Dlatego zarówno o aspekcie intertekstualności *implicite* pisze w kontekście istniejących archetypów gatunkowych – „wyabstrahowanych z długich serii tekstów, których są one swego rodzaju inwariantem”[97], jak i aspekt *explicite* definiuje w oparciu o gatunki literackie takie jak m.in. imitacja, parodia, cytat, montaż, plagiat[98]. Intertekstualność w takim ujęciu odnosi się zarówno w szerokim rozumieniu do udziału dzieła w pewnym kodzie, jak i na sposób szczegółowy może stanowić opis elementów formalnych tekstu. Perspektywy te nie są przedstawiane jako sprzeczne, ale – przeciwnie – jako komplementarne.

W niniejszej pracy, która stawia sobie za cel badanie relacji między Księgą Mądrości a Listem do Rzymian, jest nam bliskie przede wszystkim podejście tych uczonych teorii literatury, którzy zadomowili się we wskazanej przez nas „przestrzeni pomiędzy” – pomiędzy ostrym rozgraniczeniem na intertekstualistów progresywnych i tradycjonalistycznych lub – innymi słowy – którzy potrafią dostrzec i doprowadzić do współgrania obydwa wskazane przez R. Lachmann aspekty zagadnienia. Ujmując rzecz w ten sposób, zwracamy się wyraźnie ku tym teoretykom, którzy do przestrzeni analizy tekstu schodzą o stopień niżej, jeśli można to tak ująć, z poziomu teorii poststrukturalistycznej. Tym, którzy podjęli wysiłek uczynienia teorii poststrukturalistycznej łatwiejszą (lub w ogóle możliwą) do aplikacji bez rezygnowania z niektórych spośród jej założeń[99]. Jeśli będziemy mówili o badaczach, którzy nie odnoszą się bezpośrednio do aspektu ontologicznego intertekstualności (lub nawet nie zawsze piszących *explicite* o samej intertekstualności,

---

[97] Tamże, s. 265.

[98] Por. „Zdarza się również, że intertekstualność nie tylko warunkuje użytkowanie kodu, lecz również jest obecna explicite, na poziomie zawartości formalnej dzieła. Tak dzieje się w przypadku wszystkich tekstów, poprzez które przebija ich stosunek do innych tekstów: imitacji, parodii, cytatu, montażu, plagiatu itd.” Tamże, s. 266.

[99] Podobny kierunek w badaniach nad intertekstualnością zostanie przez R. Lachmann nazwany „reakademizacją” pojęcia intertekstualności. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250.

jednak wpisujących się w ramy pejzażu intertekstualizmu określone przez prace M. Bachtina i J. Kristevej), to dlatego, że ich myśl nie przekreśla dokonań radykalnej teorii intertekstualności, a przynajmniej do pewnego stopnia z nią współgra. Pośród podejść uznanych przez nas za cenne dla niniejszej pracy wskażemy na tezy H. Blooma, L. Jenny'ego, Z. Ben-Porat, M. Riffaterre'a, G. Genette'a oraz M. Pfistera, spośród badaczy zagranicznych, oraz na M. Głowińskiego, H. Markiewicza i R. Nycza z literaturoznawców polskich.

Motywacja powyższego stanowiska i wyboru jest zasadniczo zgodna z motywacjami pierwszej z opisanych wyżej grup badaczy. Przede wszystkim polega na docenieniu pionierskich dokonań myśli M. Bachtina, a następnie J. Kristevej na polu nazwania powszechnych mechanizmów rządzących przestrzenią literacką i jej odbiorem oraz wynikających z nich implikacji dla interpretacji tekstu – w szczególności mamy tu na myśli kierunek nadany przez rosyjskiego teoretyka literatury, tj. docenienie roli czytelnika, akcentowanie konieczności uwzględnienia wielu tekstów w odczytywaniu sensu oraz podkreślanie ciągłości i wynikowości tradycji literackiej[100]. Następnie opiera się na stwierdzeniu niewystarczalności rozwiniętych na gruncie francuskim teorii poststrukturalistycznych dla analizy i interpretacji tekstu. W szczególności mamy tu na myśli wskazane elementy teorii intertekstualności w wydaniu J. Kristevej oraz podobną myśli Kristevańskiej filozofię R. Barthesa[101], stanowiące raczej pozostającą w sferze filozoficznej wizję świata niż możliwy do przełożenia na konkretne badania fundament metodologiczny[102]. „Teoria intertekstualna, która chce być jasna i precyzyjna,

[100] Por. opisane wcześniej w punkcie 2.1.3. (rozdz. I) postulaty interpretacyjne wynikające z myśli M. Bachtina.

[101] Zbieżność ta, jak się wydaje, nie jest przypadkowa, jako że J. Kristeva i R. Barthes współpracowali ze sobą po przyjeździe bułgarsko-francuskiej badaczki do Francji w 1966 r. Por. P. S. Anderson, *Julia Kristeva (b. 1941)*, dz. cyt., s. 215.

[102] J. Culler zaznacza nawet, że trudności w opisie, a co za tym idzie trudności aplikacyjne stanowią element „samej natury przestrzeni intertekstualnej": „Pojęcie intertekstualności ma bez wątpienia wielorakie konsekwencje, jednakże samo okazuje się niezmiernie trudne w użyciu, ponieważ wydaje się, iż do samej natury przestrzeni intertekstualnej, jej kodów i konwencji, należy to, iż wymykają się one opisowi". J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 300.

musi uczynić metodologiczne decyzje, które zawężają pole badań”[103]. Ten fakt – konieczności zawężenia dla celów heurystycznych – był wielokrotnie podkreślany przez komentatorów intertekstualizmu[104]. Innym powodem zawężania radykalnej teorii intertekstualności, za którym będziemy w niniejszej pracy podążać, jest chęć zachowania jedności tekstu literackiego jako dzieła. Pozostaje on w pewnej mierze w spójności z chęcią zawężenia jej dla celów praktycznych analizy literackiej, choć w tym przypadku mamy również do czynienia z reewaluacją niektórych założeń teoretycznych czy może raczej ideologicznych koncepcji[105]. Chcemy przez to zaznaczyć już w tym miejscu, że docenienie dokonań teoretycznych pionierów intertekstualizmu nie musi (i w naszym przypadku nie będzie) wiązać się z akceptacją całości ich światopoglądu[106]. Jakkolwiek światopogląd ten – tło dla przyjętej i wykorzystywanej przez nich terminologii –

---

[103] H. F. Plett, *Intertextualities*, dz. cyt., s. 7.

[104] Por. np. L. Hutcheon, *Historiograficzna metapowieść…*, dz. cyt., s. 219: „Niemniej jednak wydaje się, że nawet jeżeli nie możemy już mówić swobodnie o autorach (oraz o źródłach i wpływach), to ciągle potrzebujemy języka krytycznego, w którym moglibyśmy dyskutować te ironiczne aluzje, te rekontekstualizowane cytaty, te obosieczne parodie zarówno gatunków, jak poszczególnych dzieł, mnożące się w modernistycznych i postmodernistycznych tekstach”; czy też M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 194: „[…] zawężenie do literackich intertekstów leży u podstaw większości dostępnych konkretnych analiz intertekstualnych, już to z racji wyboru przedmiotu, już to z przyczyn zasadniczych, o których będzie jeszcze mowa”.

[105] Jako przykład można wskazać tutaj za M. Pfisterem (powołuje się na dzieło K. Stierle’a) opinię dotyczącą szerszej grupy krytyków niemieckich, w których pracach zawężenie miało za cel nie tylko umożliwienie badań, ale również dalej posunięte ograniczenie założeń radykalnej teorii intertekstualności: „Nieprzypadkowo z takim ograniczeniem pojęcia spotykamy się przede wszystkim u krytyków niemieckich, zwłaszcza tych, którzy związani są ze strukturalizmem. Przedstawicielom tego środowiska zależy szczególnie na tym, by z jednej strony wykluczyć czy przynajmniej osłabić radykalne implikacje poststrukturalistycznego albo dekonstruktywistycznego ujęcia intertekstualności w dziedzinie epistemologii, filozofii języka i teorii tekstu, a z drugiej strony zawęzić to pojęcie do wymiaru, który umożliwia lub ułatwia jego operacjonalizację w praktyce analitycznej i nie zagraża idei jedności tekstu jako dzieła sztuki”. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 198; por. K. Stierle, *Werk und Intertextualität*, w: *Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, 3.-5. Juni 1982* (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband, 11), hrsg. von W. Schmid, W.-D. Stempel, Wien 1983, s. 7-26.

[106] Wymieniamy tutaj na razie jedynie ten jeden przykład zawężania wiążącego się ze zmianą ideologii radykalnej koncepcji intertekstualności, jako że znalazł on bardzo wyraźny oddźwięk na polu krytyki teoretycznej.

będziemy uwzględniali, a przez sam fakt operowania w niniejszej pracy konkretnymi pojęciami, będziemy zajmowali również konkretne stanowisko, czego potrzebę silnie akcentowano w literaturze[107].

2.2.2. Elementy różnych teorii intertekstualności służące analizie tekstu

2.2.2.1. Harold Bloom: lęk przed wpływem

Ciekawą i z pewnością wartą zauważenia – zarówno z uwagi na bezpośrednią możliwość konkretnej aplikacji jako narzędzia w badaniach nad tekstem, jak i dla zarysowania szerszego pola teoretycznego badań – jest Harolda Blooma koncepcja lęku przed wpływem, którą opisał w głośnej książce zatytułowanej *Anxiety of Influence* (1973 r.)[108]. Dla H. Blooma akt czytelniczy stanowi z konieczności odczytywanie całego systemu tekstów, znaczenie zaś znajduje się nie tyle w samych tekstach, ile między nimi. W wydanej kilka lat po *Anxiety of Influence* książce pt. *Poetry and Repression* napisze: „[…] utwory poetyckie nie są rzeczami, lecz składają się ze słów, które odnoszą się do innych słów, te zaś słowa z kolei odnoszą się do jeszcze innych słów – coraz dalej w gęsty, zatłoczony świat języka literackiego. Każdy wiersz jest współwierszem, każde czytanie współczytaniem”[109]. Jakkolwiek powyższy cytat wydaje się doskonale wpisywać w poststrukturalistyczną myśl dotyczącą intertekstualności, to w rzeczywistości może być mylący dla próby zrozumienia samej

---

[107] Por. np. L. Hutcheon, *Historiograficzna metapowieść…*, dz. cyt., s. 220.

[108] H. Bloom, *The Anxiety of Influence. Towards a Theory of Poetry*, Oxford University Press, New York 1973. Tłumaczenie polskie: H. Bloom, *Lęk przed wpływem: teoria poezji* (Horyzonty Nowoczesności), tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Universitas, Kraków 2002.

[109] H. Bloom, *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens*, Yale University Press, New Haven 1976, s. 2-3; cyt. w tłum. na j. polski za J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 302. Odrobinę różniące się tłumaczenie tekstu H. Blooma znajdziemy w artykule H. Markiewicza: „[…] Każdy poemat jest inter-poematem, a każda lektura poematu jest inter-lekturą”. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 249.

koncepcji amerykańskiego krytyka. Wypowiedzi podobne do powyższej wskazują na to, gdzie H. Bloom sytuuje fundament dla swojej myśli teoretycznej, co stanowi powód wymienienia go przez nas wśród badaczy akceptujących przynajmniej niektóre elementy pejzażu intertekstualizmu określonego przez prace M. Bachtina i J. Kristevej.

Z jednej strony H. Bloom świadomie akceptuje szeroką perspektywę intertekstualności, z drugiej zaś zawęża ją przez skupienie jedynie na dwóch tekstach lub, może jeszcze lepiej, na dwóch postaciach: autora-poety, efeba, jak go określa, oraz jego poprzednika, z którym (bardziej nawet z nim samym niż z jego tekstem) ten pierwszy prowadzi walkę i którego stara się przezwyciężyć[110]. Ta opozycja – antagonistyczne zderzenie dwóch postaci, dwóch poetów (jako że H. Bloom odnosi się w swojej teorii jedynie do sfery poezji), z których jeden zawładnięty tytułowym lękiem przed wpływem (*anxiety of influence*) czyni wszystko, by przezwyciężyć prekursora – stanowi główną tezę opisującą rozwój literacki w myśli tego amerykańskiego teoretyka. Z tego względu – przesunięcia akcentów z tekstów na osoby – H. Bloom jest niekiedy stawiany w opozycji do teoretyków francuskich[111]. Tekst jest dla niego „polem walki psychicznej, na którym żywe siły toczą zmagania o jedyne zwycięstwo warte tej nazwy – wieszczy triumf ducha nad zapomnieniem”[112]. Nie trzeba chyba dodawać, że owa walka i lęk posiadają charakter wysoce psychologiczny, a oparcie na freudyzmie nie jest przypadkowe – również ono wskazuje na francuskich teoretyków intertekstualności jako na tło dla jego myśli. L. Jenny określi „lęk przed wpływem” jako „prawdziwy kompleks Edypa twórcy”[113]. J. Culler napisze z kolei, że w myśl teorii H. Blooma intertekstualność jest „rodzinnym archiwum”, zaś poczynione ograniczenie szerokiej perspektywy i współistnienia wielu tekstów do zderzenia jedynie dwóch poetów i ich wierszy – by mówić precyzyjniej: próby przezwyciężenia wcześniejszego z nich przez późniejszego – wynika z założeń psychologizującego ujęcia, w którym „człowiek może

---

[110] Por. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 303-304.

[111] Tamże, s. 302.

[112] H. Bloom, *Poetry and Repression*, dz. cyt., s. 2; cyt. w tłum. na j. polski za J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 303.

[113] L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 267.

mieć tylko jednego ojca: scenariusz sagi rodzinnej wyznacza poecie tylko jednego przodka”[114].

H. Bloom widzi zatem szeroką perspektywę intertekstualności i przyjmuje ją. Jednak czy to rzeczywiście ze względu na freudowskie założenia koncepcji, czy może po części również ze względu na kwestie praktyczne i chęć przystosowania teorii dla jej użytku w analizie tekstów, skupia się jedynie na dwóch tekstach i ich autorach. Wspominamy o praktyczności koncepcji amerykańskiego teoretyka, dlatego że on sam przedstawia szereg figur, które mają stanowić wyraz nadrzędnego w jego teorii lęku poety lub – dokładniej – zabiegów rodzących się jako forma jego przezwyciężenia. Figury te, jakkolwiek wyraźnie o tendencji psychologizującej, mogą stanowić dla badacza wskazówkę i konkretne narzędzie w analizie tekstu. H. Bloom w sześciu kolejnych rozdziałach swojej książki pisze o różnych formach przezwyciężania poprzednika i jego tekstu; wymienia kolejno: a) „clinamen”, czyli kontynuację dzieła poprzednika i nagięcie go do własnego celu; b) „tessera”, czyli takie dopełnienie tekstu „ojca”, żeby posłużyć się metaforą J. Cullera, by uzyskał on nowe odczytanie; c) „kenosis”, czyli wyraziste odcięcie się od prekursora, próba ogołocenia się z jego wpływu[115]; d) „daemonization”, czyli odkrycie w tekście prekursora „mocy” właściwej nie jemu samemu, a czemuś stojącemu poza nim i jego tekstem i czerpanie z niej, a w ten sposób umniejszenie wpływu prekursora na rzecz elementów stojących poza nim (wpływów w jego tekście)[116]; e) „askesis”, czyli – operując

---

[114] J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 304.

[115] Co ciekawe – przynajmniej z biblistycznego punktu widzenia – w opisie *kenosis* H. Bloom odwołuje się nie tylko do koncepcji freudowskich (choć te przeważają), ale również wspomina w ostatnich akapitach rozdziału o archetypie kenozy ujętym przez św. Pawła w Liście do Filipian w odniesieniu do osoby Jezusa (H. Bloom cytuje Flp 2,3-8), kenozy, której żaden poeta nie jest w stanie w pełni naśladować. Por. H. Bloom, *The Anxiety of Influence…*, dz. cyt., s. 91.

[116] Element ten przybliża nas do szerokiego rozumienia intertekstualności, H. Bloom kładzie jednak nacisk nie na widoczne w tekście „ojca” wpływy pochodzące z innych tekstów, a na psychologię efeba, który skupia się na swoistej eliminacji wyjątkowości tekstu „ojca” – wciąż pozostaje tym samym na poziomie zawężenia jedynie do dwóch tekstów. Co ciekawe i zaskakujące, figurę tę – najbardziej zresztą spójną z szeroką perspektywą intertekstualności – pomija L. Jenny, gdy powołuje się na H. Blooma. Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 267.

słowami L. Jenny'ego – „odrzucenie tego dziedzictwa wyobraźni, jakie można z nim [tekstem poety wcześniejszego] dzielić"[117]; f) „apophrades", czyli próba takiego świadomego starcia się z tekstem prekursora, by wytworzyć dzieło stwarzające pozory bycia wcześniejszym niż dzieło „ojca".

Wobec powyższych figur pewnym pęknięciem w tkance jego teorii wydaje się stwierdzenie, że „opaczna interpretacja (*misinterpretation*) następcy może być interpretacją utworów, których nigdy nie czytał"[118]. J. Culler zauważa ten element i stwierdza, że H. Bloom „ujmuje relację między tekstem i bodźcem do jego powstania jako relację dostrzeżoną przez interpretatora"[119]. Jakkolwiek nie można zarzucić błędu rozumowaniu i interpretacji J. Cullera, to mimo wszystko należy zaznaczyć, że osią teorii H. Blooma jest antytetyczna relacja między konkretnym prekursorem i następcą, w której w sposób szczególnie wyraźny akcentuje się świadomość późniejszego autora jako budującego swój tekst w opozycji i chęci przezwyciężenia „ojca".

Koncepcja H. Blooma lęku przed wpływem, jakkolwiek niejednokrotnie krytykowana[120], odchodzi w znaczącym stopniu od intertekstualności rozumianej w duchu poststrukturalistycznym i dekonstruktywistycznym, choć bez wątpienia na niej buduje. Nie rezygnuje całkowicie z jej paradygmatów, niemniej zawęża szeroką perspektywę intertekstualności na tyle, że umożliwia jej aplikację w analizie tekstu. Fakt ten „nęci krytyka sfrustrowanego przez perspektywy analizy Barthesiańskiej przestrzeni nieskończonej mnogości anonimowych przytoczeń"[121] – pisze J. Culler.

---

[117] Tamże.

[118] „[…] an ephebe's best misinterpretations may well be of poems he has never read". Por. H. Bloom, *The Anxiety of Influence…*, dz. cyt., s. 70.

[119] J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 304.

[120] Por. choćby L. Jenny: „Jego [Blooma; MK] teoria w dziwaczny sposób miesza krytykę formalną z krytyką źródeł. W samej rzeczy, widzi ona w dziejach literatury jedynie ciąg konfliktów pokoleń pragnących utwierdzić się w swej oryginalności. Ta problematyka nieco prostodusznego twórcy jest w każdym razie niewystarczająca do uchwycenia faktów intertekstualnych o szerszym znaczeniu: trzeba by szczególnej ciasnoty umysłu, żeby wmawiać, że plagiaty Lautréamonta powstały z troski o «oryginalność» względem romantyzmu". L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 267.

[121] J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 303.

Obok szeregu wymienionych przez H. Blooma form przezwyciężania prekursora elementami wartymi szczególnej uwagi są z jednej strony a) docenienie postaci autora tekstu – co odwodzi od budowanej na polu myśli francuskiej anonimowości oraz świadomej dekonstrukcji podmiotowości, zaś z drugiej strony b) zarysowanie rozwoju poezji jako procesu antagonistycznego – co z kolei przywołuje na myśl kierunek silnie obecny w myśli M. Bachtina.

2.2.2.2. Laurent Jenny: transformacja i zachowanie jedności tekstu

Podczas gdy z teorii H. Blooma mogliśmy wywnioskować m.in. docenienie autora tekstu (już przez uczynienie jego osoby naczelnym elementem teorii), L. Jenny akcentuje bardzo wyraźnie konieczność utrzymania jedności samego tekstu. „Problemem intertekstualności jest utrzymanie wielu tekstów w jednym, tak aby się wzajemnie nie niszczyły, ani żeby intertekst[122] nie rozpadł się jako całość ustrukturalizowana”[123] – napisze w 1976 r. w ważnym dla teorii intertekstualności artykule pt. *La Stratégie de la forme*[124]. W innym miejscu zobrazuje problem metaforą „przeszczepu” oraz wysiłku wkładanego w ocalenie organizmu, w którym przeszczep intertekstualny się umieszcza[125]. Stoi to wyraźnie w sprzeczności z tendencją teorii J. Kristevej czy R. Barthesa, dla których dzieło stanowiło przedmiot dekonstrukcji. Ta bardzo istotna różnica, jak również zaznaczony już wcześniej wyraźny rys strukturalny jego myśli oraz skupienia się na gatunku, sprawiają, że jego teorię intertekstualności należy umieścić w grupie tych koncepcji, których podejście zostało określone przez R. Lachmann jako „reakademizacja” pojęcia intertekstualności[126]. „Reakademizację” można rozumieć jako

---

[122] Jak sam stwierdza, termin „intertekst” definiuje jako „tekst wchłaniający mnogość tekstów, a pozostający w orbicie jednego sensu”. Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 277.

[123] Tamże.

[124] L. Jenny, *La Stratégie de la forme*, dz. cyt., s. 257-283. Przekład na j. polski ukazał się w tomie 79. „Pamiętnika Literackiego” z 1988 r.: tenże, *Strategia formy*, PamLit 79 (1988) z. 1, s. 265-295.

[125] Por. L. Jenny, *Strategia formy*, s. 282.

[126] Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250.

nurt nadający badaniom nad intertekstualnością wymiar możliwy do aplikacji w pracy nad tekstem. Nie oznacza to jednak, że L. Jenny rezygnuje z szerokiej perspektywy, o czym świadczy choćby uczynione przez niego rozróżnienie na aspekt *implicite* i *explicite* intertekstualności, o którym wspomnieliśmy wyżej[127].

Nie wchodząc zbytnio w szczegółową analizę jego podejścia, zwrócimy uwagę na dwa elementy istotne dla naszej pracy. Pierwszym z nich jest położenie akcentu na transformację zaczerpniętego z pratekstu[128] elementu paradygmatycznego, jako jeden z nadrzędnych rysów intertekstualności: „Chodzi o to, żeby nie zostawić sensu w spokoju – by spiskować przeciw triumfowi kliszy, przez zabiegi transformacyjne"[129]. Dość powiedzieć, że wymieniając figury intertekstualności, L. Jenny podaje następujące ich przykłady: paronomazję, elipsę, amplifikację, hiperbolę oraz wszelakie interwersje[130]. Figury te „otwierają więc szerokie pole badań, którego nie zamierzamy zamykać. Rzecz w tym, że bardzo rzadko tekst literacki bywa zapożyczony i zacytowany bez zmian. […] deformacja tłumaczy się troską o uniknięcie postępowania czysto tautologicznego […]"[131]. Transformacja, „praca przekształcania i przyswajania wielu tekstów"[132], polega na szerszym przepracowaniu jakiegoś motywu

---

[127] Por. również: „Gdy Mallarmé napisał: «Niemal wszystkie książki zawierają mieszaninę jakichś zamierzonych powtórzeń», podkreślił zjawisko, które nie jest jedynie szczególną ciekawostką książki, efektem echa, interferencją bez następstw, lecz określa podstawowy warunek czytelności literackiej. Poza intertekstualnością dzieło literackie byłoby po prostu nie do pojęcia, podobnie jak słowa jakiegoś nie znanego jeszcze języka". L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 265.

[128] Zachowujemy tutaj termin, którym posługuje się L. Jenny dla określenia dzieła wcześniejszego, którego transformację można zaobserwować w późniejszym.

[129] L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 292.

[130] Tamże, s. 287-291.

[131] Tamże, s. 291.

[132] Na aspekt ten zwraca szczególną uwagę w omówieniu pracy L. Jenny'ego H. Markiewicz. Zob. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250. Jest to aspekt, w którym sam L. Jenny raz jeszcze zaznacza odejście od radykalnej myśli J. Kristevej: „W przeciwieństwie do tego, co pisze Kristeva, intertekstualność pojmowana sensu stricto nie jest bez związku z krytyką «źródeł»: intertekstualność nie oznacza mętnego i tajemniczego dodawania wpływów, ale pracę przekształcania i przyswajania wielu tekstów dokonaną przez tekst skupiający [*centreur*], który zachowuje *leadership* sensu". L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 271.

z wcześniejszego dzieła w późniejszym, świadczy o „mocnej" intertekstualności[133]. Jej przeciwieństwem będzie intertekstualność „słaba" czyli ograniczająca się jedynie do prostej aluzji czy reminiscencji, którą L. Jenny wyraźnie odróżnia i proponuje nawet, by nie mówić w takich przypadkach o intertekstualności[134].

Po drugie należy zaznaczyć, że w myśli L. Jenny'ego da się zaobserwować wyznaczony już przez M. Bachtina kierunek sprzeciwu wobec monologiczności, swoistej „walki z rzeczywistością poznania i czynu"[135] z uwzględnieniem nie tylko tekstu, ale i kultury oraz społeczeństwa – elementów obecnych i ważnych dla myśli M. Bachtina. Podobnie dla francuskiego teoretyka „intertekstualność już nie jest grzecznym zapożyczeniem […] staje się ona strategią zagłuszenia, a poza książką rozpościera się na cały dyskurs społeczny"[136]. Tam gdzie M. Bachtin sprzeciwiał się utwierdzaniu monologiczności w porewolucyjnej Rosji, L. Jenny zwróci się ku „wszechobecności nadajników" – środkom masowego przekazu, reklamie – o rozbicie ich „martwego dyskursu" będzie chodziło w intertekstualności: „Trzeba doprowadzić do szaleństwa kody – nie podmioty – a coś się rozedrze, wyzwoli się: słowa pod słowami, osobiste obsesje. Rodzi się inne mówienie, które wymyka się totalitaryzmowi mediów, lecz zachowuje swą siłę i obraca się przeciw swym dawnym władcom. […] intertekstualność nigdy nie jest niewinna. Jakiekolwiek by tego było ujawnione podłoże ideologiczne, intertekstualne używanie dyskursów powołane jest zawsze do krytyki, zabawy i eksploracji. To czyni zeń uprzywilejowane narzędzie mówienia w okresach rozpadu i odrodzenia kulturalnego"[137].

---

[133] Jako przykład podaje porównanie fragmentu *1 Pieśni Maldorora* (strofę 12 o grabarzu) Comte'a de Lautréamonta oraz fragmentu Shakespeare'owskiego *Hamleta* (V.1), gdzie „od jednego tekstu do drugiego ton, ideologia, nawet ruch sceniczny zostały zmienione, nie przypadkiem, ale przez szereg sprzeczności i dokładnych symetrii. Modelując na nowo i dowolnie reprezentację jako tworzywo przekształcalne, intertekstualność chodzi drogami, które przypominają nieraz działanie snu na reprezentacje wspomnienia". Tamże, s. 273.

[134] Por. tamże, s. 271.

[135] M. Bachtin, *Problem treści, materiału i formy*…, dz. cyt., s. 39.

[136] L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 294.

[137] Tamże, s. 294-295.

Gdy J. Kristeva i bezpośredni kontynuatorzy jej myśli głosili rozbicie zarówno tekstu, jak i podmiotów, L. Jenny – podkreślmy raz jeszcze – jest jednym z tych teoretyków, którzy zarówno tekst, jak i podmiot pragną zachować. Linearność tekstu jest rozsadzona, umożliwiając osobie analizującej dzieło-tekst lekturę wracającą do pratekstu, stanowi coś w stylu nad-mówienia (*super-parole*) przekraczającego monologiczność wypowiedzi, niemniej w tym ruchu między tekstami i ich sensami nie jest konieczna dekonstrukcja przedmiotowa ani tekstu, ani jego autora[138].

2.2.2.3. Ziva Ben-Porat: aktywizacja aluzji literackiej

Kolejną osobą, o której należy tutaj wspomnieć, jest Ziva Ben-Porat i jej artykuł z 1976 r. *The Poetics of Literary Allusion* opublikowany w czasopiśmie „A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature"[139]. Wkład badaczki w praktyczną analizę tekstu został doceniony również na polu badań biblijnych[140]. Wprawdzie do retoryki oraz terminologii intertekstualności odnosi się jedynie częściowo, niemniej jej osiągnięcia dobrze wpisują się w poruszany tutaj problem oraz – co jeszcze ważniejsze – stanowią bardzo konkretną propozycję zarówno teoretyczną, jak i praktyczną względem badań nad tekstem. Teoria izraelskiej literaturoznawczyni opiera się na koncepcji wzajemnego ożywienia dwóch tekstów, z których jeden zawiera oznakę (*signal*) odnoszącą czytelnika do drugiego. Na oznakę składają się znak i określająca go dodatkowa sfera odniesienia (*referent*). „Jednoczesne ożywienie dwóch powiązanych w ten sposób tekstów prowadzi do powstania związków intertekstualnych

---

[138] „[…] analiza sugeruje ruch i słuszniej będzie powiedzieć, że tekst zapożyczony jednocześnie denotuje i rezygnuje z denotowania, jest przechodni i nieprzechodni, ma wartość w pełni *signifié* i w pełni *signifiant*. Całe mówienie i całe czytanie intertekstualne polegają na tym ruchu". Tamże, s. 277. Por. również tamże, s. 276-277.

[139] Z. Ben-Porat, *The Poetics of Literary Allusion*, PTL 1 (1976), s. 105-128. Przekład na j. polski ukazał się w tomie 79. „Pamiętnika Literackiego" z 1988 r.: taż, *Poetyka aluzji literackiej*, PamLit 79 (1988) z. 1, s. 315-337.

[140] Por. np. B. D. Sommer, *A Prophet reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Contraversions Jews and other differences), Stanford University Press, Stanford, CA 1998, s. 11-12, 15; W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 79-80; W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping: Job's dialogue with the Psalms* (BZAW, 437), De Gruyter, Berlin 2012, s. 37-38, 55-57.

[…]”[141] – pisze Z. Ben-Porat. W dość zachowawczy sposób dodaje, że „charakteru [związków intertekstualnych] nie można z góry ustalić”[142]. Warto podkreślić, że badaczka skupia się na dwóch tekstach materialnych, tekście jako „prozaicznym, ale niezbędnym słudze”[143] dzieła – jak to ujął we wstępie do *Teorii tekstu* R. Barthes – co już samo w sobie stanowi zawężenie poststrukturalistycznej koncepcji intertekstualności. Zawężenie to staje się konieczne dla aplikacji teorii – nazwanej aktywizacją aluzji literackiej – w badaniach. W myśli Z. Ben-Porat na proces aktywizacji składają się cztery etapy: 1. rozpoznanie sygnału w danym znaku[144]; 2. identyfikacja przywoływanego tekstu; 3. modyfikacja początkowej interpretacji znaku wraz z sygnałem (oznaki) oraz – jak zaznacza literaturoznawczyni, potencjalny, choć właściwy większości aluzji literackich, czwarty etap – 4. ożywienie zidentyfikowanego tekstu jako całości dla poszerzenia pojedynczego układu intertekstualnego na rzecz ich wielości[145].

Należy zwrócić uwagę na fakt, że dla Z. Ben-Porat rozpoznanie sygnału nie musi zależeć od formalnego podobieństwa, tzn. element pochodzący z innego tekstu może być zniekształcony, nie musi stanowić dokładnego cytatu[146] – fakt ten okaże się ważny w analizie tekstów badanych w niniejszej pracy. Już pierwszy etap wymaga uwagi czytelnika i jego swoistej inwencji w szukaniu. Inwencja ta jest w jej myśli posunięta jeszcze dalej w czwartym etapie aktualizacji aluzji, który – choć nieobowiązkowy, jako dowolna cecha aluzji literackiej[147] – jest jednak przez Z. Ben-Porat przyjmowany jako właściwy tekstom literackim. Nie wydaje się nam błędem pisanie o „inwencji” interpretatora, jako że mamy

---

[141] Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 318.

[142] Tamże.

[143] Por. R. Barthes, *Teoria tekstu*, dz. cyt., s. 190.

[144] Znak jest tutaj rozumiany jako element tekstu mający za zadanie sygnalizować aluzję.

[145] Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 320-321.

[146] „Warto zatem może przeprowadzić rozróżnienie między «sygnałem» (sygnalizującymi elementami pojawiającymi się w tekście aluzyjnym) i «tym, co sygnalizowane» (+sn) (te same elementy pojawiające się w przywoływanym tekście). Dokładny cytat lub nazwa użyte dla wprowadzenia w ruch aluzji są przykładami sygnału i tego, co sygnalizowane, identycznych pod względem formy”. Tamże, s. 320.

[147] Tamże, s. 325.

tu do czynienia z poszerzeniem horyzontu układów intertekstualnych między dwoma tekstami, które prowadzi również do reinterpretacji tekstu historycznie wcześniejszego. Jednak zdaniem W. Linkego ta diachronia nie ma znaczenia w procesie aktualizacji aluzji literackiej: „[…] semantyczne ożywienie obydwu tekstów. Patrzy się na ich treść nie jako na nośnik określonych znaczeń, lecz jako na punkt wyjścia do reinterpretacji w zestawieniu obydwu tekstów. Żadnego nie uważa się za wcześniejszy czy późniejszy, lecz za współcześnie i jednocześnie przemawiające do czytelnika”[148].

Dla Z. Ben-Porat „aktualizacja aluzji jest krokiem ku bogatszej interpretacji”[149]. Uruchomienie obszaru referencyjnego będzie zresztą często postrzegane jako wzbogacające rozumienie tekstu[150]. To dzięki rozpoznaniu sygnału, które stanowi pierwszy etap, możliwe jest rozpoczęcie ruchu właściwego interpretacji, który ukierunkowany jest nie jednostronnie (ku tekstowi, w którym rozpoznajemy aluzję), ale zawsze dwustronnie (ku obydwu tekstom). Mamy więc tutaj do czynienia z bardzo silnym akcentowaniem perspektywy czytelniczej i swoistego subiektywizmu: „Układy ukształtowane na tym etapie w ogóle nie muszą używać sygnału czy tego, co sygnalizowane, jako składników”[151]. Jakkolwiek perspektywa taka jest zasadniczo zgodna z kierunkiem wyznaczonym przez M. Bachtina i J. Kristevą, to nie jest ona posunięta do absolutnej arbitralności skojarzeń – przeciwnie: opiera się w teorii Z. Ben-Porat w sposób wyraźny na tekście, który (przez umieszczoną w nim przez autora oznakę) kieruje interpretatora ku innemu tekstowi. Zresztą Z. Ben-Porat zdaje sobie sprawę z ograniczeń ożywienia tekstów i zaznacza, że jest to właściwość przede wszystkim utworów literackich[152]. Być może właściwe jest ujęcie założenia stojącego u podstaw teorii wzajemnego, dwukierunkowego

---

148 W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 80.

149 Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 324.

150 Por. W.-D. Stempel, *Intertekstualność i recepcja*, dz. cyt., s. 349.

151 Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 321.

152 Autorka przywołuje możliwość utworzenia wielu układów intertekstualnych na podstawie aluzji obecnej w środku przekazu, jakim jest np. reklama: „Kiedy aluzja literacka jest stosowana w innych środkach przekazu (np. w dziennikarstwie czy w reklamie), istnieje, jak się wydaje, milcząca zgoda między nadawcą a odbiorcą zniechęcająca do jakiegokolwiek ożywiania poza trzecim etapem. […] Gdyby interpretator wyszedł poza ten etap w usiłowaniu skonstruowania większej liczby układów intertekstualnych, efekt

ożywiania się tekstów w następujący sposób: opierałoby się ono na przeświadczeniu, że skoro w jednym z tekstów obecna jest oznaka przywołująca drugi tekst, to autor tego tekstu odnosi się w pewien sposób również do innych fragmentów, a nawet całości tekstu, do którego czyni aluzję.

2.2.2.4. Michael Riffaterre: interpretant

Elementy podobne do wskazanych w myśli Z. Ben-Porat – subiektywizm odbioru (podkreślanie roli interpretatora) oraz rozpoznanie i budowanie układów intertekstualnych na podstawie elementu obecnego w tekście – da się zaobserwować również w dorobku Michaela Riffaterre'a, w którym jedno z ważniejszych miejsc zajmuje artykuł opublikowany w 1979 r. w czasopiśmie „Revue d'Esthétique" zatytułowany *Sémiotique intertextuelle: l'interprétant*[153]. Jednak należy bardzo wyraźnie podkreślić, że jego koncepcja funkcjonowania intertekstualności, wykorzystująca terminologię Charlesa S. Peirce'a (interpretant) oraz zręby teorii trójkąta semiotycznego Gottloba Fregego, jest o wiele ściślej związana z poststrukturalistycznym nurtem intertekstualizmu francuskiego w wydaniu jego pionierów[154]. „L'intertexte est l'ensemble des textes que l'on peut rapprocher de celui que l'on a sous les yeux, l'ensemble des textes que l'on retrouve dans sa mémoire à la lecture d'un passage donné. L'intertexte est donc un corpus indéfini"[155] – napisze, zbliżając się swoją refleksją do Barthesiańskiej koncepcji anonimowości oraz „déjà lu"[156]. Co za tym

---

byłby nie tylko groteskowy, ale i szkodliwy dla celu zamierzonego przez finansującego reklamę". Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 325, przyp. 16.

[153] M. Riffaterre, *Sémiotique intertextuelle: l'interprétant*, „Revue d'Esthétique" 1-2 (1979), s. 128-150. Przekład na j. polski ukazał się w tomie 79. „Pamiętnika Literackiego" z 1988 r.: tenże, *Semiotyka intertekstualna – interpretant*, PamLit 79 (1988) z. 1, s. 297-314.

[154] Napisze np.: „Na poziomie *mimesis*, gdzie czytelnik kolejno je postrzega, słowa zdają się odnosić do rzeczy lub pojęć niesłownych. Lecz na poziomie *semiosis* odnoszą się one do innych tekstów. Odtworzenie poematu, jego odczytanie, polega na stosowaniu tej referencji, na pamięciowej dialektyce między tekstem, który odczytujemy, i tymi innymi tekstami, które sobie przypominamy. Jednym słowem fundamentem tekstualności jest intertekstualność". M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 297-298.

[155] M. Riffaterre, *L'intertexte inconnu*, dz. cyt., s. 4.

[156] Por. np. R. Barthes, *Teoria tekstu*, dz. cyt., s. 191.

idzie, M. Riffaterre będzie widział i podkreślał istotną różnicę między badaniami nad intertekstualnością a klasycznie pojmowaną krytyką źródeł czy szukaniem wpływów[157].

M. Riffaterre jest dość radykalny w podkreślaniu subiektywności odbioru intertekstu[158], choć nie można chyba w pełni się zgodzić z uwagą W.-D. Stempela, że jest on „jedynym […], dla którego czytelnik jest argumentem uzasadniającym wyższość nowego podejścia do krytyki źródeł i badania wpływów"[159]. M. Riffaterre daje temu wyraz, gdy pisze: „Żadne podejście do literatury nie może się zasklepiać w obiektywnej analizie dzieła. Analiza powinna odsłaniać subiektywny sposób, w jaki czytelnik je postrzega"[160]; czy też w stwierdzeniu, że „[a]by był intertekst, wystarczy, że czytelnik dokona koniecznego zbliżenia dwóch lub więcej tekstów […]"[161]. W tym zresztą widzi wyższość badań intertekstualnych nad badaniem źródeł. Jakkolwiek zasadniczy w tej kwestii i, wydawałoby się, bliski R. Barthesowi, różni się od niego tym, że – co sam podkreśla – jego podejście należy zaliczyć do nurtu „reakademizującego" pojęcie intertekstualności[162]. Odmienność polega na zauważeniu przez M. Riffaterre'a obligatoryjnego (*contraignant*) charakteru intertekstualności, rozumianego jako narzucenie odczytania danego intertekstu przez sam tekst. Dystansuje się tym od uznawania przypadkowych skojarzeń, które rodzą się w umyśle interpretatora w zależności od jego własnych doświadczeń, jako rzeczywistych intertekstów (co dla R. Barthesa było prawomocne). Inaczej jest z intertekstualnością – dla omawianego

---

[157] M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 300.

[158] Termin używany przez niego w rozumieniu zacytowanym wyżej. Por. M. Riffaterre, *L'intertexte inconnu*, dz. cyt., s. 4.

[159] Uwaga zamieszczona w artykule z 1983 r.: W.-D. Stempel, *Intertekstualność i recepcja*, dz. cyt., s. 342.

[160] M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 298.

[161] Tamże, s. 300. Por. też: „[…] nie należy sprowadzać stwierdzonych podobieństw do stosunku filiacji między jednym i drugim dziełem; z pewnością nie należy do mnie wykazywanie, że malarz zainspirował pisarza. Na tym polega nawet jedna z korzyści płynących z pojęcia intertekstu, jego zdecydowanej wyższości nad źródłem czy wpływem – podstawowymi pojęciami krytyki zorientowanej historycznie. Wcale nie trzeba tu udowadniać kontaktu między autorem a jego poprzednikami". Tamże.

[162] M. Głowiński określi jego pracę jako wykazującą „orientację pragmatyczną". Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 92-93.

badacza „[…] tekst literacki temu zawdzięcza swój podstawowy charakter zabytku słownego, że wymaga lektury posłusznej i pełnej, będącej procesem restryktywnym, dzięki któremu tekst, kontrolując swoje własne odkodowywanie, blokuje fantazje czytelnika”[163]. I jakkolwiek zaznacza w tym samym miejscu (choć na marginesie), że nie jest do tego stopnia naiwny, by wierzyć, że każdy czytelnik będzie „uginał się przed tymi imperatywami”, to jasne staje się w tym wymiarze rozróżnienie, jakie czyni między egzegezą a eisegezą danego tekstu[164]. To ostatnie określa jako „próbę zamachu na jego [tekstu] integralność”[165], przez co tym bardziej podkreśla chęć zachowania autonomii tekstu. Element teorii, na który nie zgodziłaby się dekonstruktywistyczna myśl intertekstualna – choćby w wydaniu J. Kristevej. W ujęciu M. Riffaterre’a subiektywność każdego aktu czytelniczego nie stoi w sprzeczności z zachowaniem autonomii tekstu. Autonomia zaś jest zachowana przez to, że to sam tekst kieruje swoim odbiorem, to on wyzwala (*déclenche*) skojarzenia pamięciowe[166] do tego stopnia, że interpretujący jest „rygorystycznie sterowany i kontrolowany”[167].

Wyzwolenie to często dokonuje się za pomocą tzw. agramatyczności, stanowiących ważną cechę teorii francuskiego krytyka. Agramatyczności – rozumiane nie tylko na płaszczyźnie gramatyki, ale też morfologii, syntaksy, semantyki, semiotyki – stanowią „ślad intertekstu” (*la trace de l’intertexte*): dzięki nieścisłościom i niejasnościom widocznym

---

[163] M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 300-301.

[164] „Nie jestem tak naiwny, aby wmawiać, jakoby czytelnik łatwo uginał się przed tymi imperatywami. Jednak twierdzę, że oprze się on dopiero, mając świadomość, że zrobił błąd, że pozwolił sobie na modyfikację, ba, na «ponowne napisanie» tekstu”. Tamże, s. 301, przyp. 8.

[165] Tamże.

[166] Por. M. Riffaterre, *L’intertexte inconnu*, dz. cyt., s. 4. Por. „Intertextuality is a closed-circuit exchange between text and intertext. As this closed circuit defines the autonomy of the text and depends on necessarily perceived literary communication proper. That is, it accounts response narrowly controlled”. M. Riffaterre, *Intertextuality vs. Hypertextuality*, „New Literary History”, 25 (1994) no. 4, s. 786-787.

[167] Por. „[…] wszelkie zbliżenia intertekstualne są sterowane, narzucane nie przez przypadkowe zbieżności leksykalne, lecz przez identyczność strukturalną, ponieważ tekst i jego intertekst są wariantami tej samej struktury”. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 301. Por. również M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 202.

w tekście sam tekst naprowadza czytelnika na intertekst, wskazuje na jego obecność[168]. Wydaje się, że do pewnego stopnia „ślad intertekstu", w swojej punktowości[169], można porównać do oznaki w ujęciu procesu aktualizacji aluzji literackiej u Z. Ben-Porat, może z tą różnicą, że u M. Riffaterre'a ów sygnał intertekstualny zakłada zawsze pewną niezgodność (*incompatibility*), agramatyczność – „ślady obcych tekstów nie włączają się «bez szwu» w tekst, lecz powodują syntaktyczne anomalie i niegramatyczności w najszerszym sensie, obejmującym również składnię i gramatykę tekstu"[170] – napisze M. Pfister, komentując jego myśl. Charakterystyka ta – którą można określić mianem konfliktu (rozgrywającego się również na poziomie ideologii) – zbliża refleksję M. Riffaterre'a do pojęcia dialogiczności opisanej przez M. Bachtina[171].

Mamy więc do czynienia z pewną obcością danego elementu w tekście, który wskazuje na obecność w nim innego tekstu. Obecność ta stanowi o ich podobieństwie. Tym, na co M. Riffaterre zwraca uwagę w analizie konkretnych tekstów, jest – poza podobieństwem pozwalającym na ujawnienie intertekstu – inność, transformacja elementów intertekstu, która będzie świadczyła o oryginalności dzieła. Ślad intertekstu stanowi jednocześnie problem, gdy jest widziany z perspektywy tekstu, jak i jego rozwiązanie, gdy intertekst zostanie ujawniony[172]. Mamy więc

---

[168] Por. M. Riffaterre, *L'intertexte inconnu*, dz. cyt., s. 5; M. Riffaterre, *Intertextuality vs. Hypertextuality*, dz. cyt., s. 781-782.

[169] Por. „«Ślad» intertekstualny ma zatem według Riffaterre'a bardziej (jak aluzja) wymiar figury lokalnej (*ponctuelle*; szczegółu) aniżeli dzieła badanego jako struktura całościowa […]". G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 9.

[170] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 199. M. Pfister powołuje się tu na: M. Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, s. 130; por. też tamże, s. 100, 165.

[171] M. Pfister, co wydaje się do pewnego stopnia nieprawdopodobne, stwierdzi jednak, że M. Riffaterre nie jest świadomy zbieżności z myślą Bachtinowską: „Kryterium to zresztą – z czego Riffaterre nie zdaje sobie sprawy – pokrywa się w znacznej mierze z Bachtinowskim określeniem dialogowości jako konfliktu stanowisk". M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 199.

[172] Por. M. Riffaterre, *Compulsory reader response: the intertextual drive*, w: *Intertextuality: theories and practices*, ed. M. Worton, J. Still, Manchester University Press, Manchester–New York 1991, s. 58, cyt. za T. N. D. Mettinger, *Intertextuality: Allusion and Vertical Context Systems in Some Job Passages*, w: *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday* (JSOTSup 162), ed. H. A. McKay, D. J. A. Clines, JSOT Press, Sheffield, 1993 s. 264.

w intertekstualności do czynienia nie tylko z podobieństwem, ale również z idącą z nim w parze „specyficzną różnicą […] w łonie intertekstu”[173], transformacją. Aspekt, który przywołuje na myśl m.in. elementy wskazane w refleksji dotyczącej intertekstualności u L. Jenny’ego.

Ponadto w koncepcji intertekstualności M. Riffaterre’a, przynajmniej u jej początków, niezwykle istotną rolę odgrywa tzw. interpretant. Termin ten francuski badacz zapożycza z teorii C. S. Peirce’a jedynie w jego najbardziej ogólnym znaczeniu, które w toku badań tego amerykańskiego filozofa i logika nie uległo zmianie: interpretant będzie zatem określał znak pośredniczący między znakiem i przedmiotem. Dla M. Riffaterre’a interpretantem będzie „trzeci tekst, którego autor użyje jako częściowy ekwiwalent systemu znaków, jaki budował, aby wypowiedzieć na nowo, napisać na nowo intertekst”[174]. Tak przynajmniej określi go w momencie kładzenia zrębów swojej teorii intertekstualności w programowym artykule *Semiotyka intertekstualna – interpretant* z 1979 r.[175] Następnie, używając trójkąta semiotycznego G. Fregego jako modelu, opisze relację intertekstualną jako funkcjonującą jedynie wtedy (jako lektura całościowa), gdy przebiega przez każdy element trójkąta semiotycznego: kierunek lektury z tekstu (T’) do intertekstu (T) musi przejść przez interpretant (I) (por. Schemat 1). Każda lektura bezpośrednia z tekstu do intertekstu pozwoli jedynie na zauważenie aluzji – cytatu czy źródła – co dla M. Riffaterre’a stanowiłoby ograniczenie się do badania wpływów[176].

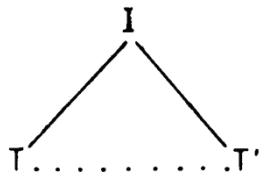
---

[173] Por. np. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 301-302.

[174] Tamże, s. 303.

[175] H. Markiewicz słusznie zauważy: „Pojęcie to [interpretantu; MK] jest jednak u niego niezbyt jasne i chwiejne […] w artykule *Sémiotique intertextuelle: l’interpretant* nazywa on interpretantem trzeci tekst […]; w późniejszej pracy *La trace de l’intertexte* – fragmenty tego samego intertekstu lub «systemy deskryptywne» (stereotypowe zespoły słowne występujące w danym socjolekcie), które pełnią tę funkcję”. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 254, przyp. 38. K. Bartoszyński pozostanie przy pierwszej definicji – interpretant jako tekst zapośredniczający – pochodzącej z artykułu M. Riffaterre’a z 1979 r., co będzie stanowiło kierunek przyjęty w niniejszej pracy. Por. K. Bartoszyński, *O integracji badań nad tzw. komunikacją literacką*, PamLit 78 (1987) z. 1, s. 191.

[176] Gani zresztą krytykę akademicką za to, że zbyt długo zatrzymywała się na badaniu źródeł. Por. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 303-304.



Schemat 1. Zależności między interpretantem (I), intertekstem (T) i tekstem (T') w adaptacji trójkąta semiotycznego G. Fregego w koncepcji M. Riffaterre'a

Źródło: M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 304.

W ten sposób lektura jest uzależniona od interpretantu, który ma moc wytłumaczyć obecne w tekście agramatyczności, pomóc zrozumieć tekst zgodnie z narzuconymi przez niego rygorami[177], określić „w nowym kontekście stosunek do tekstu przejętego"[178] – jak ujmie to zwięźle M. Głowiński. „Interpretant, więź między tym, co już z intertekstu zostało powiedziane, a ponownym zapisem, jakim jest tekst, ma więc jako funkcję tworzenie sposobu tego ponownego zapisu i dyktowanie jego reguł odszyfrowywania"[179].

Wprowadzenie trzeciego tekstu jako elementu umożliwiającego lekturę intertekstualną (a nawet intertekstualność jako taką) jest istotną nowością w myśli teoretycznej na omawianym polu badań. Model interpretantu M. Riffaterre'a zostanie w dużej mierze wykorzystany w przyjętym w niniejszej pracy podejściu metodologicznym.

Z jednej strony znajdziemy więc u M. Riffaterre'a silne podkreślenie aspektu subiektywności interpretacji, z drugiej jego ograniczenie na rzecz akcentowania autonomii tekstu. Z jednej strony silne zakorzenienie

[177] M. Riffaterre ilustruje to w swoim artykule na przykładzie powiązania *Ust ciemności* Victora Hugo z *Pieśniami Maldorora* Comte'a de Lautréamonta. Por. tamże, s. 304-305.

[178] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 87. Będzie on pisał o interpretancie jako o „zespole czynników", o „zawartym w tekście wskaźniku" czy też nawet zdefiniuje interpretant jako „swoistą ramę, w którą przywołany element został ujęty", co wydaje się odbiegać od pierwotnego postrzegania przez M. Riffaterre'a interpretantu jako odrębnego tekstu, a raczej utożsamiać go – jak się wydaje niesłusznie – z oznaką w ujęciu Z. Ben-Porat, na którą zresztą powołuje się w swoim artykule M. Głowiński. Por. tamże, s. 87, 94.

[179] M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 314.

w myśli francuskich pionierów intertekstualizmu, z drugiej – wyjście naprzeciw praktycznej chęci badania tekstu przez wskazanie na agramatyczności, aspekt transformacji oraz wreszcie koncepcję interpretantu – co stanowiło postulat co najmniej trudny do realizacji w przypadku radykalnej teorii dekonstruktywistycznej.

2.2.2.5. Gérard Genette: hipertekstualizm i wzbogacenie lektury

W nurt reakademizacji pojęcia intertekstualności wpisuje się swoimi rozważaniami teoretycznymi również Gérard Genette i jego książka, która odbiła się głośnym echem w środowisku literaturoznawców, zatytułowana *Palimpsestes la littérature au second degré*, wydana po raz pierwszy w 1982 r. w Paryżu[180]. Dobrze opisuje tytułową metaforę E. Kuźma w recenzji książki badacza: „[…] chodzi o palimpsestowość literatury, o to, że żywi się ona sobą samą, że przez utwór późniejszy przeświecają, przebijają – jak w palimpseście – inne utwory, starsze”[181].

G. Genette, choć pisze na łonie francuskiej teorii literatury, w sposób zdecydowany odbiega od poststrukturalistycznego i dekonstruktywistycznego podejścia pierwszych teoretyków intertekstualności. Dość powiedzieć, że gdy używa pojęcia „intertekstualność”, jest ona czymś, co ma niewiele wspólnego ze źródłowym ujęciem terminu przez J. Kristevą. Termin ten będzie denotował jedynie jednen z pięciu typów tego, co nazwie transtekstualnością albo „transcendencją tekstualną tekstu” – kategorią obejmującą „wszystko, co wiąże go [tekst] w sposób widoczny bądź ukryty z innymi tekstami”[182]. Owe pięć typów przedstawia się następująco[183].

---

[180] G. Genette, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Seuil, Paris 1982. Tłumaczenie całości książki na j. polski w przekładzie T. Stróżyńskiego i A. Mileckiego ukazało się dopiero w 2014 r. nakładem Wydawnictwa Słowo/Obraz Terytoria, jednak jej fragmenty w przekładzie tego ostatniego były publikowane już wcześniej w t. 4. *Współczesnej teorii badań literackich za granicą* pod red. H. Markiewicza. Por. G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, tłum. T. Stróżyński, A. Milecki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2014; G. Genette, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*, tłum. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, red. H. Markiewicz, t. 4, cz. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 107-155, 317-366.

[181] E. Kuźma, *„Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 392-393.

[182] G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 7.

[183] Tamże, s. 7-13.

1. „Intertekstualność" zdefiniuje jako „relację współobecności, zachodzącą między dwoma bądź wieloma tekstami, to znaczy ejdetycznie, i najczęściej jako rzeczywistą obecność jednego tekstu w drugim"[184]. Będzie zatem mowa tutaj np. o cytacie, plagiacie, aluzji – w kolejności coraz mniej eksplicytnej. G. Genette zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że przejęte od J. Kristevej pojęcie zostaje w takim ujęciu znacznie zawężone[185].

2. „Paratekstualność" będzie dla teoretyka określeniem całej gamy tekstów około-tekstowych, jeśli możemy to tak ująć, dodanych przez autora, wydawcę, krytyka czy jeszcze inną osobę do właściwego tekstu dzieła. Wśród przykładowych paratekstów G. Genette wymieni m.in. tytuły, podtytuły, posłowia, wstępy, ale również ilustracje, a nawet wrzutki reklamowe i notki na okładce[186].

3. „Metatekstualnością" nazwie komentarz do tekstu. Rozciągnie tę kategorię nawet na przypadki, gdy tekst komentowany nie zostanie nazwany wprost.

4. „Hipertekstualność" określi taki rodzaj wzajemnego połączenia tekstów, w którym tekst wcześniejszy (hipotekst, tekst A) zostaje przeniesiony – „przeszczepiony", posługując się metaforą wykorzystaną przez G. Genette'a[187] – na tekst późniejszy (hipertekst, tekst B). Działanie przeszczepiające hipotekst do hipertekstu badacz nazwie transformacją (transformacja prosta) lub naśladowaniem (transformacja pośrednia). Szczegółową klasyfikację praktyk hipertekstualnych określi najpierw w zależności od charakteru relacji między tekstami (transformacji lub naśladowania), następnie opisze w zależności od użytego trybu: ludycznego, satyrycznego czy poważnego. Transformacja będzie zawierała w sobie następujące gatunki (w kolejności wymienionych trybów, gdzie jednemu

---

[184] Tamże, s. 8.

[185] Widzą to również krytycy. Por. np. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 79.

[186] „[…] tytuł, podtytuł, śródtytuł; przedmowy, posłowia, wstępy, uwagi od wydawcy etc.; noty na marginesie, u dołu strony, na końcu; epigrafy; ilustracje; wrzutka reklamowa; notka na obwolucie lub na opasce i wszystkie sygnały dodatkowe, pióra autora lub innych osób, tworzące otoczkę (zmienną) tekstu, niekiedy zaś komentarz oficjalny bądź półoficjalny […]". G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 9.

[187] Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 282. G. Genette nie ujawnia w żaden sposób, czy metaforę przeszczepu zapożycza z myśli L. Jenny'ego.

trybowi jest przyporządkowany jeden gatunek): parodię, trawestację i transpozycję; naśladowanie natomiast: pastisz, szarżę i falsyfikat[188]. Całe *Palimpsesty* będą poświęcone badaniu czwartego z wymienionych typów intertekstualności.

5. „Architekstualność" – typ „najbardziej abstrakcyjny i najbardziej implicytny"[189] – określi wszelkie powiązania gatunkowe między tekstami.

Badacz wyraźnie stwierdza, że nie należy traktować żadnego z typów jako wykluczającego inny. Wydaje się zresztą co najmniej trudne (choć z pewnością nie niemożliwe), by w metatekstualności nie pojawił się choćby jeden bezpośredni cytat z komentowanego dzieła, a ten znajdzie się już w granicach opisanej przez G. Genette'a intertekstualności. Warto jednak przywołać rozróżnienie między kategoriami metatekstualności i hipertekstualności, na które sam autor *Palimpsestów* zwraca uwagę. Różnica może leżeć w tym, że w przypadku hipertekstualności „[…] tekst B w żaden sposób nie wypowiada się na temat tekstu A, natomiast jako taki nie mógłby zaistnieć bez niego i staje się jego derywatem […], by w konsekwencji ewokować go bardziej lub mniej jawnie – niekoniecznie go wymieniając lub cytując"[190]. Przywołujemy ten fakt, jako że stanie się on dla nas konstytutywny w sformułowaniu hipotezy niniejszej pracy – co zapewne, od czasu enumeracji typów intertekstualności G. Genette'a, stało się już dla czytelnika oczywiste na poziomie terminologicznym.

Zarówno naczelna metafora „palimpsestu", „przekonywająca tylko na pierwszy rzut oka"[191], jak i taksonomia G. Genette'a były poddane krytyce[192]

---

[188] Por. „Tabela ogólnych praktyk hipertekstualnych"; G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 34.

[189] Tamże, s. 10.

[190] Tamże, s. 11.

[191] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 196, przyp. 54.

[192] Na gruncie polskim zastrzeżenia dotyczące typologii, jako „przeciążonej i nierozłącznej", wysunął M. Głowiński, który ostatecznie decyduje się na odrzucenie typu paratekstualności oraz porzucenie samego pojęcia hipertekstualności (na rzecz intertekstualności), choć obstaje przy pozostawieniu „poręcznych" terminów „hipertekst" i „hipotekst". Tę krytykę uznał za zasadną E. Kuźma, choć zaznacza w sposób nieco ironiczny, że krytyka typologii i klasyfikacji G. Genette'a „to praca daremna, bo Genette ciągle zmienia swe poglądy (i terminologię). […] Teraz klasyfikacja jest pięciostopniowa, ale autor

lub do pewnego stopnia ignorowane[193]. Należy jednak zaznaczyć, że mimo tej szczegółowej[194] klasyfikacji odniesień intertekstualnych i pozostawania w bliskości tekstu (cała publikacja G. Genette'a jest oparta na ciągłych odniesieniach do niezliczonej ilości tekstów literackich) – co umożliwia aplikację wymienionych typów w badaniach – trudno nie zgodzić się z E. Kuźmą, gdy pisze, że G. Genette postrzega „literaturę jako jedność wzajemnie się przenikających elementów" lub jako „jedną książkę"[195],

---

zaznacza, że taki jest stan jego poglądów dzisiaj, podaje nawet dokładną datę: 13 XII 1981 [błąd w tekście recenzji, powinno być: 13 X 1981; MK]". Por. G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 7. Zgadzamy się tutaj raczej z uwagą H. Markiewicza, który komentując krytykę i modyfikację typologii dokonaną M. Głowińskiego, stwierdzi, że „[w] rezultacie jednak otrzymuje typologię zbyt ogólną, domagającą się dalszego rozczłonkowania". Por. „Typologia Genette'a budzi wątpliwości, wydaje się bowiem w pewien sposób przeciążona i nierozłączna. Przeciążona, gdyż znalazł się w niej jeden element, który trudno traktować tak jak inne typy relacji między tekstami. Myślę o paratekstualności. […] Nieuzasadnione wydaje się […] rozróżnienie intertekstualności i hipertekstualności. […] hipertekstualność i intertekstualność są więc zawsze ze sobą sprzęgnięte i niemal z reguły występują łącznie. W konsekwencji należy je traktować jako jedną obszerną i wewnętrznie zróżnicowaną klasę, w której jednak więcej jest czynników wspólnych niż różnicujących". M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 80-81. Por. E. Kuźma, *„Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 395-396, przyp. 10; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 258; K. M. Maj, *Intertekstualność*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia*, red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2018, s. 245.

[193] Wydaje nam się co najmniej zaskakujące, że M. Riffaterre nie wspomina ani słowem o koncepcji hipertekstualności G. Genette'a w swoim artykule *Intertextuality vs. Hypertextuality*. Czyni tam wyraźne rozróżnienie między tytułowymi pojęciami, choć albo uważa niewspominaną teorię G. Genette'a za skrajnie subiektywną, albo – jak nam się wydaje – nie odnosi się do niej wcale. Por. „Intertextuality, then, depends on a system of difficulties to be reckoned with, of limitations in our freedom of choice, of exclusions, since it is by renouncing incompatible associations within the text that we come to identify in the intertext their compatible counterparts. Whereas hypertextuality proffers an endless supply of opportunities to choose from without limitations other than those of language. Or to put it more succinctly, intertextuality, a structured network of text-generated constraints on the reader's perceptions, is the exact contrary of the reader-generated loose web of free association that is hypertextuality". M. Riffaterre, *Intertextuality vs. Hypertextuality*, dz. cyt. s. 781.

[194] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt. s. 196.

[195] E. Kuźma, *„Palimpsestes…*, dz. cyt. s. 394. Polski krytyk powołuje się tutaj na postać J. L. Borgesa, jako na „wielką fascynację" G. Genette'a, który w *Bibliotece Babel* opisuje świat jako przybierający kształt wielkiej biblioteki.

a hipertekstualność to tylko nazwa „tego nieustannego krążenia tekstów, bez którego literatura nie byłaby warta ani chwili trudu”[196].

Dlatego wydaje się słuszne widzieć teorię G. Genette’a jako przynajmniej do pewnego stopnia czerpiącą z nurtu poststrukturalistycznego myśli o intertekstualności. Być może również dlatego E. Kuźma stawia go w pewnej opozycji do dawnej „wpływologii” i „komparatystyki”, gdy wskazuje na możliwe nadużycie koncepcji francuskiego literaturoznawcy: „wszystko może im się kojarzyć ze wszystkim”[197].

Jakkolwiek nie sposób uniknąć pewnej dozy arbitralności w czynieniu pomostów łączących różne teksty literackie, to sam G. Genette będzie wspominał o aspekcie obligatoryjności hipertekstualności oraz o tym, że ignorowanie hipotekstu zawsze w jakiś sposób ograniczy lekturę hipertekstu. Będzie to ograniczenie, co nie znaczy, że podobna lektura nie jest możliwa: „Każdy hipertekst, nawet jeśli byłby to pastisz, może być czytany – bez dostrzegalnej «niegramatyczności» – sam dla siebie; ma swój autonomiczny sens, a zatem – w pewnym stopniu – sens wystarczający”[198]. Chodzi zatem – jeśli nie o konieczność odczytania hipertekstualności – to przynajmniej o jej użyteczność, „zysk”[199], jak chce badacz, dla wzbogacenia lektury[200].

---

[196] Por. E. Kuźma, „*Palimpsestes…*, dz. cyt. s. 396. „Hipertekstualność jest tylko jedną z nazw tego ustawicznego obiegu tekstów, bez którego literatura niewarta byłaby jednej godziny trudu. I to byłoby jeszcze za wiele…” G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 424.

[197] E. Kuźma, „*Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 397. E. Kuźma powołuje się na ironiczną uwagę G. Genette’a, gdy pisze: „W każdym razie, twierdzi autor, daje to szanse napisania nowych rozpraw, a przecież światem humanistyki rządzi prawo *publish or perish* […]”. Cyt. za tłum. E. Kuźmy; E. Kuźma, „*Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 397. Por. G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 416.

[198] G. Genette, *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, dz. cyt., s. 420-421.

[199] Tamże, s. 421.

[200] Aspekt wzbogacenia odbioru dzieła literackiego zauważają u G. Genette’a m.in. W.-D. Stempel czy E. Kuźma. Por. W.-D. Stempel, *Intertekstualność i recepcja*, dz. cyt., s. 349; E. Kuźma, „*Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 397.

2.2.2.6. Manfred Pfister: kryteria określania stopnia intensywności odniesienia intertekstualnego

Wreszcie do opisanych tutaj prób reakademizujących podejście warto dodać kryteria określania stopnia intensywności odniesienia intertekstualnego[201] sformułowane przez M. Pfistera w 1985 r.[202] Badacz dzieli te kryteria na ilościowe i jakościowe. Podczas gdy pierwszą grupę można streścić bardzo krótko, jak zresztą czyni to sam M. Pfister – „po pierwsze, gęstość i częstotliwość intertekstualnych odniesień, po drugie, liczba i rozrzut uwzględnionych pre-tekstów[203]"[204] – druga zostaje przez niego rozbudowana do sześciu kryteriów, które wymieniamy w kolejności zaproponowanej przez autora.

1. Referencjalność lub referencyjność[205] – M. Pfister określi intensywność odniesienia intertekstualnego jako słabą w przypadku, gdy mamy do czynienia np. z bezpośrednim cytatem niepodlegającym przepracowaniu ani interpretacji. Jeśli natomiast odniesienie jest poszerzone poza sam fakt zapożyczenia – choćby przez zwrócenie uwagi na kontekst cytowanego fragmentu w pre-tekście[206], przez tematyzację czy też interpretację[207] pre-tekstu – intensywność wzrośnie.

---

[201] Zostały one docenione m.in. przez H. Markiewicza na polu badań literaturoznawczych oraz przez J. Czerskiego w dziedzinie metodologii nauk biblijnych. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 255-256; J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 231-232.

[202] Powołujemy się na artykuł: M. Pfister, *Konzepte der Intertextualität*, w: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, hrsg. von U. Broich, M. Pfister, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985, s. 1-30. Przekład na j. polski ukazał się w tomie 82. (nr 4) „Pamiętnika Literackiego" z 1991 r.: tenże, *Koncepcje intertekstualności*, PamLit 82 (1991) z. 4, s. 183-209.

[203] Termin „pre-tekst" zapisywany z dywizem będzie stanowił określenie tego, co w myśli francuskiej (choćby w przywoływanym ujęciu M. Riffaterre'a) nosi miano intertekstu.

[204] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 207.

[205] Tak tłumaczy termin *Referentialität* H. Markiewicz. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256.

[206] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 205.

[207] Por. J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 231. Co warte zauważenia na marginesie, J. Czerski, choć powołuje się w istotnym stopniu na myśl M. Pfistera, odchodzi od używanej przez niego terminologii. Nawet gdy bezpośrednio przywołuje kryteria intensywności odniesienia intertekstualnego, nie pisze – jak czyni to niemiecki

2. Komunikatywność lub komunikowalność[208] – stopień intensywności odniesienia intertekstualnego opiera się w tym przypadku na swoistej intencjonalności, tj. na trzech współgrających ze sobą elementach: a) na świadomości (zamierzeniu) uczynienia odniesienia przez autora; b) na potencjalnej umiejętności odczytania odniesienia przez czytelnika; c) na wyrazistości tego odniesienia w tekście. Nieświadome nawiązanie do pre-tekstu przez autora będzie oznaczało słabe odniesienie intertekstualne, z kolei „[…] twarde jądro maksymalnej intensywności stanowią te przypadki, w których autor intertekstualnego odniesienia jest świadomy, w których zakłada, że pre-tekst jest dobrze znany również odbiorcy, oraz przez świadome zaznaczenie w tekście wyraźnie i jednoznacznie na to wskazuje"[209].

3. Autorefleksyjność – intensywność odniesienia intertekstualnego zależy od stopnia refleksyjności autora, co częściowo pokrywa się z pierwszym kryterium – referencjalnością. Im nawiązanie do pre-tekstu będzie bardziej przepracowane i poddane omówieniu – tematyzowane, tłumaczone, poddawane ewaluacji i krytyce – tym intensywność będzie silniejsza. Kryterium to nie pokrywa się jednak w pełni z pierwszym z wyżej wskazanych, ponieważ spojrzenie badacza jest już nie tyle skierowane na obserwowanie tego, czy nawiązanie jest poczynione z respektowaniem kontekstu, czy też jako odarty z niego cytat, ale bardziej na jego przepracowanie przez autora tekstu następczego. Dlatego podlega ono również stopniowaniu ze względu na to, „czy i w jakim stopniu ta metakomunikacja na temat intertekstualności dokonuje się *explicite* lub *implicite*"[210].

4. Strukturalność – M. Pfister umieszcza tu przykłady *Ulyssesa* Jamesa Joyce'a czy też *Ziemi jałowej* Thomasa S. Eliota, wskazując na te dzieła jako na posiadające wysoki stopień intensywności odniesienia intertekstualnego przy uwzględnieniu kryterium strukturalności. Chodzi

---

badacz – o „pre-tekście", ale o pratekście. Jak to zostało wyżej zaznaczone, my zdecydowaliśmy się pozostać w opisie myśli teoretyków literatury przy ich własnej terminologii.

[208] Raz jeszcze napotykamy rozbieżność w tłumaczeniu pojęcia. Za drugim terminem opowiada się H. Markiewicz. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256.

[209] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 205.

[210] Tamże.

w nim o to, by „zacytować" nie tylko fragment pre-tekstu, ale również – przynajmniej do pewnego stopnia – całą jego formę. J. Czerski wskazuje tutaj na gatunki charakteryzujące się podobnym zapożyczeniem formy i wymienia m.in. parodię, przekład, naśladowanie, adaptację[211].

5. Selektywność – z kolei w tym kryterium bezpośredni cytat z innego dzieła będzie stanowił o wyższym poziomie intensywności intertekstualnych odniesień, podczas gdy ogólnie przejęta konwencja danego gatunku będzie świadczyła o słabszej intensywności. „Twarde jądro stanowi tu zatem dosłowny cytat z indywidualnego pre-tekstu, natomiast odniesienie między tekstami oparte wyłącznie na ich tekstualności wykazuje peryferyjny, zanikowy stopień intertekstualności"[212].

6. Dialogowość lub dialogiczność[213] – ostatnie kryterium M. Pfistera jest odniesieniem do Bachtinowskiej teorii dialogowości, czyli – jak napisze badacz – „do punktu wyjścia teorii intertekstualności"[214]. Ma w sobie wiele z kryterium autorefleksyjności, jako że intensywność odniesienia intertekstualnego jest mierzona stopniem przepracowania i komentowania pre-tekstu. Intensywność wyższa zajdzie w przypadku konfliktu (zarówno ideologicznego, jak i semantycznego) między tekstem i pre-tekstem[215].

Przytoczone kryteria są swoistym sposobem mierzenia natężenia intertekstualności w tekście, nie stanowią jednak kryteriów weryfikacji tego, czy w danym fragmencie mamy w ogóle do czynienia z odniesieniem intertekstualnym. W momencie przyłożenia wachlarza kryteriów do analizy tekstu samo odniesienie jest już w pewien sposób założone. Z kolei gdy przejdziemy do analizy teorii dotyczących intertekstualności w badaniach nad Biblią, okaże się, że badacze poświęcą więcej miejsca na próby określenia kryteriów użytecznych dla samego rozpoznania

---

[211] J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 231.

[212] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 206.

[213] Niemieckie „Dialogizität" zostało przetłumaczone zarówno przez H. Markiewicza, jak i J. Czerskiego jako „dialogiczność", co być może, ich zdaniem, ma stanowić wyraźniejsze nawiązanie do myśli M. Bachtina, o której wspomina sam M. Pfister, niż termin „dialogowość", na który zdecydowali się tłumacze artykułu niemieckiego literaturoznawcy w publikacji w „Pamiętniku Literackim". Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256, J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 232.

[214] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 207.

[215] Tamże.

istnienia lub nie pre-tekstu w tekście, posługując się terminem M. Pfistera. Niemniej kryteria niemieckiego teoretyka mogą stać się dla badań prowadzonych w niniejszej pracy niezwykle użyteczne choćby w tym względzie, że wskazują na pewne mechanizmy rządzące intertekstualnością. Należy wymienić przede wszystkim trzy spośród nich. Po pierwsze, charakter polemiczny i transpozycyjny zarazem, który wskazuje na intertekstualność jako na aspekt rozwoju, chęci zmiany tego co zastane, niezgody z pre-tekstem. Po drugie, akcentowanie intencjonalności autora, które sprawia, że następuje odejście od dekonstruktywizmu zarówno w zakresie osoby autora, jak i jego dzieła. Po trzecie wreszcie, pewna całościowość patrzenia na pre-tekst, widoczna w przytoczonym przezeń kryterium strukturalności.

2.2.2.7. Intertekstualizm w badaniach polskich

W nurcie teorii reakademizujących intertekstualizm, a więc bardziej przydatnych dla badania tekstów, należy widzieć również niektóre z najważniejszych dokonań na polu intertekstualizmu w badaniach polskich. Spośród wielu badaczy krótko wspomnimy o trzech, których myśl wpłynęła na metodologię niniejszej pracy: o Michale Głowińskim, Henryku Markiewiczu oraz Ryszardzie Nyczu[216].

W rozważaniach teoretycznych M. Głowińskiego, badacza wspominanego już przez nas wcześniej, należy zwrócić uwagę przynajmniej na trzy elementy. Po pierwsze będzie to bardzo wyraźne rozgraniczenie między intertekstualnością a alegacją (termin ten przejmuje, choć nieco zmieniony, od Gisèlle Mathieu-Castellani), w którym intertekstualność rozumie jako możliwą do zaistnienia jedynie w sferze konfliktu i dialogiczności, co stanowi bezpośrednie odniesienie do Bachtinowskiej refleksji. Gdy nie zachodzi gra między tekstami – hipotekstem i hipertekstem[217] –

---

[216] Odwołujemy się tutaj w szczególności do następujących prac: M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 75-100; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 245-263; tenże, *Intertekstualność i jej zakresy – teksty, gatunki, światy*, dz. cyt., s. 95-116; R. Nycz, *Sylwy współczesne*, Universitas, Kraków 1996[2].

[217] M. Głowiński posługuje się tymi terminami zapożyczonymi od G. Genette'a mimo krytyki samego pojęcia hipertekstualności francuskiego badacza. Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 90. O krytyce typologii G. Genette'a zob. tamże, s. 80-81.

nie będzie można, jego zdaniem, mówić o intertekstualność, a jedynie o alegacji[218]. „O intertekstualności mówimy wtedy […], gdy przyswojeniu czy naśladowaniu towarzyszy element różnicujący, gdy zawiązuje się między nimi pewna gra, a więc zawsze występuje żywioł dialogiczności”[219] – napisze.

Po drugie, powołując się na K. Górskiego oraz Z. Ben-Porat, teoretyków zajmujących się aluzją literacką, M. Głowiński skupia się na rozumieniu intertekstualności jako koniecznie intencjonalnej i budującej znaczenie tekstu oraz przeznaczonej dla odbiorcy[220]. Każdy element tekstu, który – choć znajdziemy w nim odniesienie do innego tekstu – nie będzie stanowił elementu strukturalnego (znaczeniowego, semantycznego, relacji zamierzonej[221]) tekstu, nie zostanie przez literaturoznawcę zaliczony do sfery intertekstualności. Sfera ta obejmie jedynie te przypadki, w których dokona się aktywizacja semantyczna dwóch tekstów[222] – zarówno tekstu odwołującego się, jak i będącego przedmiotem odwołania (choć zdecydowane pierwszeństwo przyznaje temu pierwszemu)[223].

Intertekstualność jako świadomie zamierzona przez autora (jakkolwiek M. Głowiński niuansuje ten pogląd, zaznaczając, że „stopień owego uświadomienia może być różny”[224]), stanowiąca element strukturalny oraz widoczny w tekście, a zatem możliwy do odbioru przez

---

[218] „Alegacjami będę przeto nazywać wszelkie odwołania tekstowe nie łączące się z żywiołem dialogiczności, takie, w których cytat czy aluzja nie tylko nie staje się czynnikiem wielogłosowości, ale – przeciwnie – utwierdza jednogłosowość”. Tamże, s. 90-91.

[219] Tamże, s. 90. W tym kontekście zwróci uwagę również na zjawisko dekontekstualizacji i rekontekstualizacji: „Element zapożyczony może w nowym dla siebie otoczeniu pełnić role najrozmaitsze, czasem przeciwstawne tym, w jakie został wyposażony w swym otoczeniu macierzystym. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem dekontekstualizacji i rekontekstualizacji”. Tamże, s. 86.

[220] Wprawdzie to ostre rozgraniczenie złagodzi, gdy wprowadzi pojęcie intertekstualności wtórnej: „Niewykluczone zresztą, że utwór rozpatrywany w dużej perspektywie czasowej wchodzi w związki intertekstualne nieprzewidziane i w tekście nie występujące; w takich przypadkach mówić można o intertekstualności narzuconej, wtórnej czy pozornej”. Tamże, s. 96.

[221] M. Głowiński powołuje się na wielokrotnie przedrukowywaną pracę K. Górskiego pt. *Aluzja literacka*. Por. K. Górski, *Aluzja literacka…*, dz. cyt.

[222] Por. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 315-337.

[223] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 82.

[224] Tamże, s. 85.

czytelnika – takie będą granice zjawiska według M. Głowińskiego[225]. Intencjonalność jednak nie oznacza z konieczności dosłowności nawiązań, ani też – w konsekwencji – samo przeznaczenie dla czytelnika nie będzie stanowiło synonimu łatwości w odczytaniu przez odbiorcę. Polski literaturoznawca sam podkreśli, że niekiedy intertekstualność operuje w sferze subtelnych aluzji i napomknień[226] oraz zwróci uwagę na aspekt zacierania się pewnych odwołań w przypadku, gdy mamy do czynienia z odbiorem tekstu pochodzącego z innej epoki[227]. Tę ostatnią uwagę można bez wątpienia odnieść do tekstu Biblii.

Trzecim elementem obecnym w myśli M. Głowińskiego jest ukazanie różnicy między badaniem źródeł a intertekstualnością. Stanowi to do pewnego stopnia odpowiedź na zarzuty tych badaczy, którzy zdecydowanie dystansują się w swojej myśli teoretycznej od wszystkiego, co ma choćby najmniejszy związek ze źródłami. Zarzuty te dotyczą rzekomego niezrozumienia samej istoty intertekstualności i regresu do wcześniej uprawianej krytyki źródeł czy tzw. wpływologii[228].

„Wszelka konkretna praca nad relacjami intertekstualnymi w rzeczywistości przechodzi przez etap badania źródeł; to, co się zmieniło, to cel, do jakiego się zmierza”[229] – napisze M. Głowiński, powołując się na artykuł A. Chevaliera[230]. Według M. Głowińskiego różnica między

---

[225] Tamże, s. 77, 85.

[226] Tamże, s. 84.

[227] Tamże, s. 96.

[228] „Intertekstualności, w jaką pochwycony jest każdy tekst, skoro jest międzytekstem innego tekstu, nie należy mylić z jakimś źródłem tekstu: poszukiwać «źródeł», «wpływów» dzieła to zadowalać się mitem pokrewieństwa; cytaty, z których zrobiony jest tekst, są anonimowe, nie do zlokalizowania, a jednak już przeczytane (*les citations dont est fait un texte sont anonymes, irrepérables est cependant* déjà lues): są to cytaty bez cudzysłowów”. R. Barthes, *Teoria tekstu*, dz. cyt., s. 191. Por. również J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt. s. 59-60; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 198.

[229] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 77.

[230] Podobnie będą uważali inni, by wspomnieć tu np. L. Jenny’ego, który napisze: „W przeciwieństwie do tego, co pisze Kristeva, intertekstualność pojmowana sensu stricto nie jest bez związku z krytyką «źródeł»: intertekstualność nie oznacza mętnego i tajemniczego dodawania wpływów, ale pracę przekształcania i przyswajania wielu tekstów dokonaną przez tekst skupiający [*centreur*], który zachowuje *leadership* sensu”. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 271.

badaniem źródeł a intertekstualnością, która odwołuje się do źródeł, leży w zadaniu innych pytań przez badacza. W klasycznie rozumianym badaniu źródeł jedyne interesujące naukowca pytanie dotyczy genezy – skąd został zapożyczony ten czy inny fragment, do jakiego tekstu czynione jest nawiązanie. W badaniu intertekstualności natomiast pytania odnośnie elementów wziętych z innych tekstów oscylują wokół ich znaczenia, miejsca w strukturze dzieła czy też sposobu i celu dokonania „przeszczepu", by posłużyć się metaforą L. Jenny'ego[231], w czym M. Głowiński jest zasadniczo zgodny z M. Pfisterem[232]. M. Głowiński nie zawaha się też napisać, jakby na przekór badaczom dystansującym się od terminu „źródło", że „[…] «źródło», stało się swoistym semantycznym partnerem tekstu, który nawiązuje takie czy inne relacje z innym tekstem"[233]. Wydaje się zatem, że nie ma racji J. Culler, gdy pisze: „Jeśli jednak zacieśni się tę przestrzeń [wypowiedzi], by zwiększyć użyteczność koncepcji – popada się albo w badania źródłowe tradycyjnego, pozytywistycznego typu (a więc w to właśnie, co zamierzano porzucić), albo też poprzestaje się na wskazaniu określonych tekstów wcześniejszych jako podstawy ułatwiającej interpretację"[234]. Nie chodzi bowiem jedynie o ułatwienie interpretacji, ale w dużej mierze również o jej wzbogacenie i rozwinięcie.

H. Markiewicz, który dostrzega zarówno wiele możliwych intertekstualności – genetyczną, intencjonalną, immanentną, recepcyjną[235] – jak

---

[231] Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 76-77.

[232] M. Pfister pisze w powołaniu na C. Schaara: „Taka «archeologia tekstu» różni się od badania źródeł i wpływów, ponieważ nie poprzestaje na dociekaniu genezy dzieła, ale jest «próbą rozszerzenia i rozwarstwienia sensu»". M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 202.

[233] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 78.

[234] J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 304.

[235] Poza wymienionymi tutaj H. Markiewicz pisze ponadto o rozróżnieniach dotyczących przedmiotu intertekstualności. Intertekstualność może obejmować nie tylko relacje tekst-tekst, ale również tekst-system – „[…] relacje między tekstami a pewnymi semiotycznymi konstrukcjami ogólnymi, o charakterze zarówno wewnątrzliterackim, jak i pozaliterackim" – a nawet jeszcze szerzej: relacje międzysystemowe nazywane przez innych „interdyskursywnością" (M. Angenot) lub „relacjami interkonwencyjnymi" (K. Bartoszyński). Napisze wreszcie o intertekstualności jako relacji istniejącej w obrębie jednego tekstu – interakcji między jego różnymi fragmentami – obok nazw

i liczne jej modalności[236], wydaje się być mniej restryktywny we wskazywaniu, co intertekstualnością może być nazwane, a co nie[237]. Podczas gdy w myśli M. Głowińskiego akcentowana była intencjonalność, H. Markiewicz rezygnuje z tego aspektu jako warunku koniecznego dla mówienia o intertekstualności. Powołując się na Charles'a Grivela[238], dowartościowuje nawet „nieświadomy charakter" intertekstualności. Akcent w myśli polskiego literaturoznawcy zostaje przeniesiony na recepcję czytelniczą i będzie to główna restrykcja dla mówienia lub nie mówienia o intertekstualności[239]. Jak sam stwierdza – „by nadmiernie

---

„intertekstualność wewnętrzna" (J. P. Ricardou), „autotekstualność" (L. Dällenbach), „intekstualność" (R. Grübel), co może zostać odniesione do wzajemnych nawiązań między różnymi księgami biblijnymi w obrębie konkretnego kanonu. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250-251, 256.

[236] O stworzonej przez niego systematyce modalności relacji intertekstualnych zob. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 260-261.
Systematyka ta, jak zapewne każda próba ujęcia w ramy tak licznych i różnorodnych praktyk literackich, może lub musi budzić pewne obiekcje. Przywołajmy tu jedynie jedno nasze zastrzeżenie, które można określić mianem terminologicznego, opierające się na tym, że przy opisie „transformacji tematycznej" H. Markiewicz odsyła czytelnika do obszernego fragmentu *Palimpsestów…* G. Genette'a dotyczącego transpozycji (czyli transformacji w trybie poważnym), podczas gdy same kategorie „transformacji" u G. Genette'a i H. Markiewicza – jak się wydaje – znacząco się różnią zakresem, a sama „transpozycja", tak jak ją G. Genette rozumie, być może lepiej przystaje do Markiewiczowej „stylizacji", jednej z podkategorii „ikonizacji".
O zmaganiach z trudnościami terminologicznymi świadczy również to, że Markiewicz decyduje się zrezygnować w zaproponowanej przez siebie systematyce modalności relacji intertekstualnych z terminów „wpływ", „zależność", „reminiscencja", „cytat struktury" czy „aluzja literacka" – czy to ze względu na wywoływane konotacje, czy też z racji zbyt dużej ich pojemności. Terminów będących przecież (być może z wyjątkiem terminu Danuty Danek) w powszechnym użytku, również (a być może przede wszystkim) w kręgu zainteresowania intertekstualistów. Ponadto, być może ze względu na stosunkową obszerność systematyzacji, kategorie niejednokrotnie się pokrywają, stąd nie dziwi końcowa uwaga H. Markiewicza, że „[m]iędzy poszczególnymi modalnościami przejścia są płynne". Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 259-260, 262.

[237] Por. tamże, s. 253.

[238] C. Grivel, *Serien textueller Perzeption. Eine Skizze*, w: *Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, 3.-5. Juni 1982* (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband, 11), hrsg. von W. Schmid, W.-D. Stempel, Wien 1983, s. 53-84.

[239] Czyni tak, choć jest świadomy licznych restrykcji wysuwanych przez innych badaczy (M. Riffaterre'a, R. Lachmann czy M. Głowińskiego), czemu daje wyraz, przywołując takie ograniczenia, jak np.: wymienienie prototekstu w tekście, wprowadzenie

nie komplikować sprawy", ogranicza się w swoim artykule do mówienia „o intertekstualności na tyle odsłoniętej przez sam tekst, że jest dostrzegalna dla kompetentnego czytelnika"[240]. Trudność może sprawić tutaj dokładne zdefiniowanie kompetencji czytelniczych.

Wreszcie – w nawiązaniu do myśli R. Lachmann – określi jeszcze intertekstualność jako „interakcję": zarówno znaczeniowe, jak i artystyczne[241] wzbogacenie tekstu z jednej strony oraz reinterpretacja i waloryzacja proto/arche/tekstu – by posłużyć się terminem H. Markiewicza – z drugiej. Da się tu odczytać wyraźne nawiązanie do myśli Z. Ben-Porat i powołującego się na nią M. Głowińskiego. Wpływ tego ostatniego widać szczególnie w przyznaniu roli nadrzędnej tekstowi późniejszemu[242].

Podczas gdy Z. Ben-Porat opisywała „oznakę" jako umożliwiającą identyfikację intertekstu, a M. Riffaterre wskazywał na wszelakie agramatyczności tekstu jako nadrzędne „ślady intertekstu", R. Nycz zdefiniuje w swojej teorii elementy identyfikujące tekst uprzedni w tekście czytanym jako „intertekstualne wykładniki". „[…] [O] tym, że są jakieś relacje intertekstualne, decyduje istnienie ich wykładników tekstowych w badanym utworze; o tym, czym są – interpretant, wyprowadzony z cech kontekstowych"[243] – napisze. Wykładnik intertekstualny rozumie bardzo szeroko, włączając w jego sferę zarówno presupozycje, tekstowe anomalie, jak i różne rodzaje atrybucji[244]. Szerokość takiego ujęcia wskazuje na pozostawanie w styczności z myślą pierwszych badaczy intertekstualności, czemu da wyraz, gdy w dalszej części swojego artykułu ukaże sprzeczności, jakie powoduje m.in. ograniczenie rozpoznania konkretnego intertekstu do znalezienia wyznaczników tekstowych odwołujących do niego czytelnika[245]. Choć w samej definicji terminu

---

cytatu z prototekstu w treść tekstu, konieczność odczytania prototekstu dla zrozumienia tekstu itd. Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 254-255.

[240] Por. tamże, s. 253.

[241] Warto zauważyć, że aspekt artystycznego wzbogacenia tekstu rzadko jest podkreślany w sposób tak wyraźny, jak czyni to H. Markiewicz.

[242] Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256-257.

[243] R. Nycz, Intertekstualność i jej zakresy…, dz. cyt., s. 98.

[244] Por. tamże, s. 98-99.

[245] „Uznanie za rozstrzygające kryterium podpadanie pod zakres wyznaczników tekstowych – podważa wartość kryterium empirycznej realności intertekstów: dla jednostek

„intertekstualność" R. Nycza przywołanej na początku rozdziału[246] relacja intertekstualna jawi się jako obiektywistyczna i przedmiotowa[247], to badacz czyni wyraźny krok w stronę mniejszej pewności empirycznej w toku dokładniejszego opisu swojej teorii. Stwierdzi zresztą wprost odnośnie wskaźników organizacji tekstowej, że „są to wszelako sygnały zasadniczo niejasne, wieloznaczne – wymagające przeto właściwego odczytania"[248]. Z tego względu wprowadzi do swojej teorii również pojęcie „interpretantu" (zaznaczając jego źródła u C. S. Peirce'a i M. Riffaterre'a), który to dopiero wskaże właściwy kierunek dla interpretacji[249].

Samo wprowadzenie do teorii intertekstualności pojęć „intertekstualnego wykładnika" oraz „interpretantu" nie jest czymś nowym. Wydaje się jednak, że to m.in. właśnie one wytyczają pewną drogę, na której R. Nycz dokonuje jasnego rozróżnienia między intertekstualnością właściwą i intertekstualnością fakultatywną (narzuconą, wtórną). Pierwsza jest konieczna do rozpoznania przez czytelnika dla zrozumienia i właściwego odbioru dzieła, a zostaje umożliwiona przez istnienie i odczytanie wykładników tekstowych. Druga od wykładników tekstowych abstrahuje, co jednak nie będzie umniejszało jej implikacji dla rozumienia tekstu[250]. Można powiedzieć, że pierwsza intertekstualność

---

tego rodzaju istotne jest to, że trzeba je traktować jako «już znane» czy «już czytane», a nie to, czy faktycznie występują w jakichś wcześniejszych utworach. Uznanie za decydujące zidentyfikowania danego elementu tekstu w tekście uprzednim – neutralizuje z kolei znaczenie sygnałów tekstowych, samo wystąpienie relacji intertekstualnej zaś uzależnia od kompetencji czy szczęśliwego trafu odbiorcy. Gdy natomiast uznamy za interteksty prawdziwe czy wzorcowe jedynie wypowiedzi indywidualne, autorsko sygnowane, które zostały zacytowane bądź aluzyjnie przywołane – popadamy w sprzeczność lub przynajmniej w wątpliwej wartości eklektyzm teoretyczny: utwór badany analizując w kategoriach intertekstualnego konstruktu, intertekst zaś w kategoriach oryginału, niepowtarzalnej i integralnej semantycznej struktury. Zawsze też może okazać się w tym przypadku, że domniemany «oryginał» – to klisza zbiorowego stylu epoki bądź kryptocytat z innego utworu". R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy…*, dz. cyt., s. 101-102.

[246] „[…] [T]en aspekt ogółu własności i relacji tekstu, który wskazuje na uzależnienie jego wytwarzania i odbioru od znajomości innych tekstów oraz «archi-tekstów» […] wśród uczestników procesu komunikacyjnego". Tamże, s. 97.

[247] Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 78.

[248] R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy…*, dz. cyt., s. 98.

[249] Tamże.

[250] Por. tamże, s. 99.

jest obiektywna (przynajmniej w dużym stopniu), druga subiektywna[251]. W tym kontekście W. Linke wskazuje na analogię myśli R. Nycza do terminów wprowadzonych przez W.-D. Stempela, który pisał o dwóch rodzajach odbiorcy – czytelniku modelowym (profesjonalnym, krytyku literackim) oraz czytelniku amatorze (przypadkowym, czytelniku „dla przyjemności")[252]. W takim ujęciu intertekstualności – właściwa i fakultatywna – nie są wzajemnie wykluczające. Przeciwnie – mogą funkcjonować na zasadzie uzupełnienia, dwóch współistniejących podejść do tekstów. Niekiedy zaś nie tyle nawet współistniejących, ile przenikających się i płynnie przechodzących z jednej w drugą. R. Nycz wskazuje bowiem na konkretny aspekt intertekstualności fakultatywnej jako swoistego „obszaru doświadczalnego", gdzie pewne połączenia międzytekstowe rodzące się w trakcie odbioru tekstu będą poddawane dalszej ewaluacji: „[…] «na próbę», eksperymentalnie, bądź wreszcie stosunki jeszcze wystarczająco nie zweryfikowane, a tymczasem intuicyjnie jedynie uchwytne – relacje, które po spełnieniu określonych warunków mogą uzyskać kiedyś status tekstowego zakorzenienia"[253]. W wyniku podobnej próby „przypadki pogranicza" mogą – jeśli ją pozytywnie przejdą – zmienić status z fakultatywnego na właściwy. Jest to silnym argumentem za pozostawieniem w kręgu zainteresowań badawczych tego rodzaju intertekstualności, która skłania się nieuchronnie ku subiektywizmowi czytelnika. Zajęcie takiego stanowiska wydaje nam się słuszne również wobec istnienia przypadków, w których z różnych względów ustalenie, czy zaobserwowane wykładniki tekstowe stanowią element intertekstualności właściwej czy też fakultatywnej nie jest możliwe z całkowitą pewnością[254].

---

[251] Ku subiektywnemu rozumieniu intertekstualności R. Nycz będzie się skłaniał w *Sylwach współczesnych*. Por. Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 78-79.

[252] Por. tamże, s. 79. Por. również W.-D. Stempel, *Intertekstualność i recepcja*, dz. cyt., s. 343-344.

[253] R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy…*, dz. cyt., s. 100.

[254] Zob. przykład przywoływany przez R. Nycza odnośnie relacji między Gombrowiczowskim zestawieniem „ojczyzna" – „synczyzna" z Trans-Atlantyku oraz Nietzscheańską opozycją „Vaterland" – „Kinderland". Por. R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy…*, dz. cyt., s. 100.

2.3. Podsumowanie: założenia teoretyczno-literackie dla analizy intertekstualnej tekstów

„I choć nadal pojawiają się niekiedy ujęcia o charakterze bardzo ogólnym – pisze M. Głowiński – dominuje tendencja, by przez intertekstualność rozumieć tylko pewnego typu związki łączące dany tekst z innym”[255]. Uwaga ta zgodna jest z tym, co staraliśmy się przedstawić wyżej w opisie różnych form zawężania najszerszej, poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznej perspektywy intertekstualności, która stanęła u początków samego pojęcia i podejścia. Zależało nam na wskazaniu prac tych uczonych, których wysiłki teoretyczne czynią krok w stronę umożliwienia analizy tekstu (lub lepiej tekstów, bo zawsze co najmniej dwóch) z jednoczesnym respektowaniem przynajmniej niektórych, cennych naszym zdaniem, postulatów leżących u źródeł dialogiczności i intertekstualności.

Na podstawie przedstawionych koncepcji wydaje nam się, że podobne próby zawężenia perspektywy badawczej nie zawsze muszą stawać się synonimem regresu ku badaniu źródeł jako „banalnemu”[256] rozumieniu intertekstualności. Przeciwnie – być może niekiedy wymagają one nawet większego wysiłku i rygoru od badacza niż poprzestanie na operowaniu w sferze nieograniczoności możliwych odniesień w tekście, ich anonimowości oraz uczynieniu z tekstu „niezapisanej karty”[257] poddanej absolutnej subiektywności czytelników.

W tym miejscu uważamy za słuszne wskazanie na elementy przedstawionych wyżej koncepcji wyrosłych na gruncie teorii literatury, które wywarły wpływ na podejście przyjęte w niniejszej pracy. Można je określić jako fundament teoretyczny (oraz hermeneutyczny) dla badanych przez nas tekstów Księgi Mądrości i Listu do Rzymian oraz ich wzajemnej relacji:

---

[255] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 75-76.

[256] Por. J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 59-60.

[257] W. Bolecki, *Intertekstualność, stylizacja i kolacja… [rec. S. Balbusa]*, „Teksty Drugie” (1991) nr 3 (9), s. 107.

1. postrzeganie intertekstualności jako zasady istnienia i tworzenia tekstu, również tekstu biblijnego[258];
2. przyjęcie dwóch rodzajów intertekstualności:
   a) obligatoryjnej jako koniecznej dla właściwego zrozumienia tekstu oraz
   b) intertekstualności fakultatywnej, którą będzie charakteryzował nade wszystko aspekt wzbogacenia znaczeniowego i artystycznego tekstów, nie będzie ona konieczna dla zrozumienia głównej linii semantycznej tekstu, choć będzie stanowiła jej cenny dodatek;
3. dialogiczne rozumienie intertekstualności, z czym wiąże się aspekt transformacji tekstu zapożyczonego, niezgody z nim, wejścia w konfrontację[259];
4. świadomość konieczności zawężenia poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznej perspektywy intertekstualności dla umożliwienia naukowej analizy tekstu – reakademizacja, która nie oznacza nawrotu do klasycznego badania źródeł;
5. nienegowanie roli autora z jednoczesnym brakiem absolutyzacji intencjonalności, jako elementu nie w pełni weryfikowalnego historycznie[260]: przyjęcie istnienia w tekście zarówno świadomych, jak i nieświadomych[261] nawiązań do innych tekstów;

---

[258] Pierwszy punkt stanowi ukłon w stronę myśli J. Kristevej i R. Barthesa, którzy przetarli szlak intertekstualizmu. Por. „[…] intertekstualność to […] jeden z jego [tekstu; MK] aspektów czy wymiarów, którego uwzględnienie rzutować winno w pewien sposób na całokształt zagadnień i kategorii wchodzących w grę w badaniu literatury, być stałym komponentem wszelkich analiz zjawisk literackich". R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy…*, dz. cyt., s. 114.

[259] Aspekt ten obecny jest w mniejszym lub większym stopniu w myśli M. Bachtina, H. Blooma, L. Jenny'ego, M. Pfistera, M. Głowińskiego i innych.

[260] Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 72.

[261] Poziom świadomości autora w czynieniu nawiązania do innego tekstu może być, jak to zaznaczano, różny; co więcej, rzadko jest możliwy do dokładnego określenia przez badacza. Również nawiązania nieintencjonalne mogą stanowić ważny punkt odniesienia dla badań. Cenna wydaje się nam uwaga J. Cullera, który stwierdza, pisząc o presupozycjach, że niekiedy mogą być one wykryte jedynie przez osobę postronną, są nie-intencjonalne *per se*: „[…] jest zresztą znamienne, że takie presupozycje łatwiej wykryć komuś postronnemu niż samemu autorowi. Być może, są one w ogóle do wykrycia tylko przez drugą osobę lub też w wyniku dédoublement: myślenia z perspektywy kogoś innego".

6. docenienie autonomiczności tekstu, a w konsekwencji uznanie go za czynnik kierujący odbiorem czytelniczym, dzięki dającymi się zauważyć „oznakom" (Z. Ben-Porat), „śladom intertekstu" (M. Riffaterre), „wykładnikom intertekstualnym" (R. Nycz);
7. postulowanie braku absolutnej subiektywności czytelnika[262], które wynika w sposób bezpośredni z zaakceptowania autonomiczności tekstu (jak również intertekstu[263]) oraz poddania się jego rygorom;
8. uwzględnienie konieczności istnienia czynnika tłumaczącego nawiązania intertekstualne jako elementu zewnętrznego wobec tekstu oraz intertekstu – interpretantu (M. Riffaterre);
9. wzajemna aktywizacja semantyczna całości tekstów (Z. Ben-Porat), ich interakcja (H. Markiewicz);
10. uwzględnienie roli czytelnika w aktywizacji obydwu tekstów (z których ważniejszą rolę przyznaje się tekstowi późniejszemu) z jednoczesnym uznaniem prawa do subiektywności czytelniczej – intertekstualności „na próbę" (sfera intertekstualności fakultatywnej w ujęciu R. Nycza), która ma zostać poddana naukowej weryfikacji (w nawiązaniu do czytelnika modelowego i amatora W.-D. Stempela).

Powyższa lista założeń teoretycznych świadczy to tym, że przyjmujemy w naszym podejściu liczne elementy, jednak nie wydają się nam one wzajemnie wykluczające. Przeciwnie – gdy obejmie się cały ten horyzont założeń, ma on siłę, by położyć solidny fundament hermeneutyczny

---

Stąd wydaje nam się słuszne dowartościowanie również nawiązań nieświadomych. Por. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 298. Zob. również np. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 85.

[262] Wątek ten pojawił się bardzo wyraźnie w opisanej wyżej myśli M. Riffaterre'a. Dla porządku warto dodać tutaj głos U. Eco, który w podobnym duchu pisał: „You cannot use the text as you want, but only as the text wants you to use it. An open text, however «open» it be, cannot afford whatever interpretation. An open text outlines a «closed» project of its Model Reader as a component of its structural strategy". U. Eco, *The Role of the Reader…*, dz. cyt., s. 9.

[263] Za nieodbieraniem tekstowi zapożyczonemu prawa do „znaczenia na swój rachunek, a nie bycia tylko tworzywem" opowiada się m.in. L. Jenny. Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 276.

pod intertekstualną analizę tekstów z punktu widzenia literackiego[264], a jednocześnie tworzy przyczynek do konkretyzacji kolejnych kroków metodologicznych w analizie tekstów. W ten sposób w intertekstualnym akcie czytelniczym można wskazać naszym zdaniem na przynajmniej pięć podmiotów wartych dowartościowania[265]: czytelnika, tekst, interpretant, intertekst (rozumiany jako materialny tekst, do którego odczytuje się nawiązanie w tekście) oraz autora tekstu.

[264] W opozycji do historycznego, na co zwracał uwagę W. Linke. Por. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 72.

[265] Wolimy takie ujęcie kwestii niż – mogłoby się wydawać – bardziej logiczny podział na podmioty i przedmioty, gdzie czytelnik oraz autor byliby określeni jako podmioty, zaś tekst, interpretant oraz intertekst jako przedmioty. Motywem braku podziału na podmioty i przedmioty jest rozumienie przynajmniej tekstu oraz interpretanta jako elementów odgrywających aktywną rolę w akcie czytelniczym przez, kolejno, stawianie rygorów odbioru oraz tłumaczenie nawiązań międzytekstowych.
Nie wspominamy tutaj o autorze intertekstu, który do pewnego stopnia pozostaje poza naszym bezpośrednim polem zainteresowania.

3. Intertekstualizm w badaniach nad Biblią na tle teorii literatury

Szeroko zarysowany pejzaż teorii literatury dotyczącej intertekstualności oraz wywiedzione z niego przyjęte przez nas elementy hermeneutyczno-metodologiczne są wyraźnym sygnałem świadczącym o tym, że to właśnie w pierwszej kolejności literaturoznawstwo, nie zaś badania nad Biblią, stanowi podstawowe oparcie dla budowania podejścia do tekstu – lub raczej tekstów – stosowanego w niniejszej pracy. Na taką decyzję miały wpływ przynajmniej dwa czynniki. Po pierwsze zarzut kierowany pod adresem biblistów i teologów biblijnych dotyczący nadużywania oraz niewłaściwego używania przez nich terminu „intertekstualność". Zarzut ten bywa łączony niejednokrotnie z krytyką nieznajomości tła teoretycznego pojęcia. Po drugie pewna wtórność refleksji nad intertekstualnością w Biblii wobec o wiele szerzej prowadzonych badań w odniesieniu do literatury. Nie chcemy przez to powiedzieć, że prace dotyczące Biblii nie wnoszą do nauki o intertekstualności nic nowego. Chcemy jedynie podkreślić, że rozważania dotyczące intertekstualności w Piśmie Świętym z konieczności opierają się na wcześniej już określonym w literaturoznawstwie tle teoretycznym terminu. Stąd nasza decyzja, by podejście przyjęte w niniejszej pracy oprzeć najpierw na badaniach literackich.

Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że oparcie się jedynie na dorobku prac literaturoznawczych nie jest i – w naszym odczuciu – nie może być wystarczające, gdy chodzi o badanie tekstów biblijnych. Nadrzędnym problemem, który nas będzie zajmował w tej części rozdziału metodologicznego, będzie to, w jaki sposób specyficzny charakter Pisma Świętego – który możemy wstępnie nazwać po prostu „teologicznym" – może

być respektowany w analizie tekstu. Dlatego niżej, poza szkicowym zarysowaniem stanu badań intertekstualnych w badaniach biblijnych, wskażemy zarówno na elementy zaczerpnięte z teorii literatury, które są obecne w wybranych pracach biblistów, jak również na elementy nowe z uwzględnieniem tych, które będą respektowały i uwydatniały specyficzny charakter Pisma Świętego wpływający na jego interpretację. Wskażemy przede wszystkim na te refleksje, które są spójne ze wskazanymi wyżej założeniami stanowiącymi fundament teoretyczny naszego podejścia wywiedzionego z teorii literatury oraz te, które je rozwijają przez dodanie aspektu teologicznego. Będzie to stanowiło fundament historyczno-teoretyczny dla opisania założeń hermeneutycznych oraz metodologicznych przyjętego przez nas w ostatniej części rozdziału podejścia.

3.1. Zarzut niewłaściwego używania terminu „intertekstualność" w biblistyce

Wydaje się słuszne rozpocząć tę część rozdziału od przywołania pewnego zarzutu, odbijającego się głośnym echem i niczym echo powracającym na przestrzeni lat, kierowanego pod adresem biblistów, a dotyczącego niewłaściwego czy też nieprawomocnego posługiwania się terminem „intertekstualność" w ich badaniach. Przytoczone wyżej słowa J. Kristevej o „banalnym" wykorzystywaniu ukutego przez nią terminu[266] w znaczeniu „polowania na źródła i liczenia aluzji"[267] przynajmniej od końca lat 80. zostają wymierzone – wprawdzie już nie przez bułgarsko-francuską literaturoznawczynię, a przez samych biblistów – również w naukowców zajmujących się badaniem Biblii. Z racji na wewnątrzdyscyplinarny charakter krytyki uznajemy za tym bardziej potrzebne odniesienie się do tego zarzutu.

[266] Por. J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 59-60.

[267] Por. G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, „Semeia", 69/70 (1995), s. 9.

Jedną z pierwszych osób, które krytycznie zaczęły się wypowiadać o coraz powszechniej stosowanym pojęciu z zakresu badań literaturoznawczych w biblistyce, była holenderska badaczka Ellen van Wolde. W artykule zamieszczonym w zbiorze esejów poświęconych Basowi van Ierselowi zatytułowanym *Intertextuality in Biblical writings*, stanowiącym zresztą jedną z pierwszych ważnych publikacji odnoszących się obszernie do fenomenu, określa sposób wykorzystania terminu „intertekstualność" przez wielu biblistów jako „fornirowanie" starych metod egzegetycznych opartych na podejściu komparatywnym nowymi terminami, bez ich rozumienia ani znajomości ich tła teoretycznego[268]. E. van Wolde, ukazując historyczny rozwój intertekstualnego wszechświata (*intertextual universe*) przez wskazanie na koncepcję *imitatio* i *inventio* w dziełach od Homera począwszy przez średniowiecze, renesans aż do współczesności[269], konkluduje, że ukute w XX w. pojęcie intertekstualności niewiele ma wspólnego z podejściem komparatywnym. Krytykuje tym samym jedynie pozorną nowość prac wykorzystujących – w negatywnym tego słowa znaczeniu – termin „intertekstualność". Podobny zarzut można odczytać w uwadze Ilony N. Rashkow, która napisze, że od czasu przywłaszczenia sobie przez biblistów poststrukturalistycznych osiągnięć krytyki literackiej takie zjawisko jak sekwencyjna zbieżność epizodów narracji różnych tekstów jest określane jako intertekstualne[270]. Nie chodziłoby zatem o nowość w podejściu do tekstu, a jedynie o nadanie opisywanemu już wcześniej fenomenowi nowej nazwy. Badacze, którzy do tej pory posługiwali się takimi terminami, jak np. źródła czy aluzje, odtąd będą mówili o intertekstualności[271], która z jednej strony stała się

---

[268] „[…] a number of bible studies seem innovative but, in fact, use intertextuality as a modern literary theoretical coat of veneer over the old comparative approach". E. van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, w: *Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989, s. 43.

[269] Por. E. van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, dz. cyt., s. 43-45.

[270] Por. I. N. Rashkov, *Intertextuality, Transference, and the Reader in/of Genesis 12 and 20*, w: *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary currents in biblical interpretation), ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992, s. 57.

[271] O prawdzie tego stwierdzenia przekonuje choćby uwaga Paula R. Nobla: „the study of inner-biblical allusion (or «intertextuality», as some now call it) […]". P. R. Noble, *Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions*, VT 52 (2002)

modna, jak to określił Thomas R. Hatina, z drugiej – po prostu użyteczna, gdy zacznie się ją traktować jako „worek", do którego wrzucić można na zasadzie skojarzeń wiele różnych aspektów badań nad tekstem – w tym ujęcie relacji między Starym i Nowym Testamentem[272]. Również Steve Moyise, który stwierdza, że w niedługim czasie po zadomowieniu się terminu w biblistyce „intertekstualność" była już powszechnie używana, z nutą wyczuwalnej krytyki zaznaczy, że na przykład w pozycji George'a W. Buchanana[273] zawiera się zarówno tradycyjna krytyka źródeł, żydowski midrasz, typologia, jak i to, co Michael A. Fishbane nazwał „inner bibilical exegesis"[274]. Innym świadectwem podobnego postrzegania intertekstualności jest opis terminu, jaki znaleźć możemy w pracy Petera D. Miscalla. Badacz, powołując się zarówno na nazwiska Julii Kristevej, Rolanda Barthesa, Jaka Derridy, Harolda Blooma, jak i na Friedricha Nietzchego i Sigmunda Freuda, pisze: „«Intertextuality» is a covering term for all the possible relations that can be established between texts. The relations can be based on anything from quotes and direct references

---

no. 2, s. 219. Por. również S. Moyise, *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*, w: *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North* (JSNTSup, 189), ed. J. L. North, S. Moyise, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, s. 15; H.-P. Mai, *Bypassing Intertextuality. Hermeneutics, Textual Practice, Hypertext*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991, s. 46.

[272] Por. T. R. Hatina, *Intertextuality and historical criticism in New Testament studies: is there a relationship?*, BibInt 7 (1999) no. 1, s. 41-42. Por. również np. C. Edenburg: „It is important to realize that the term *intertextuality* [italic autora] is actually a «grab bag» concept which embraces a broad range of literary phenomena, including genre, motif, formulae, type-scenes and parallel accounts, allusion, quotation and hypertextual commentary". C. Edenburg, *Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations*, JSOT 35 (2010) no. 2, s. 137. G. D. Miller: „Many scholars use «intertextuality» as a catchall term to refer to any relationship that can be established between texts". G. D. Miller, *Intertextuality in Old Testament research*, CBR 9 (2011) no. 3, s. 283.

[273] Chodzi o: G. W. Buchanan, *Introduction to intertextuality*, Mellen Biblical Press, Lewiston, NY 1994.

[274] S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 15-16. Nie sposób się nie zgodzić z oceną podejścia G. W. Buchanana, choć należy zaznaczyć, że jego niegruba książka, jeśli w ogóle porusza dyskusję teoretyczną dotyczącą intertekstualizmu, to jedynie w nikłym stopniu; a jego podejście określić należy raczej ekshortatywnym, stanowiącym zachętę do zgłębiania Pisma Świętego.

to indirect allusions to common words and even letter to dependence on language itself"[275]. Podobnie wypowie się Stanley E. Porter, który zaliczy intertekstualność w długi szereg terminologii stosowanej dla opisu zależności między Starym i Nowym Tesamentem[276].

I. N. Rashkow zauważy ponadto, że w wykorzystywaniu poststrukturalnej teorii literatury w badaniach nad Biblią kryje się pewna ironia. Polegać ma ona na tym, że badacze opierający się na dekonstruktywistycznej wizji tekstu, który nie stanowi już zamkniętej całości, jednocześnie i paradoksalnie – jak pisze – przyjmują jedność tekstu biblijnego jako niemal jednorodnej całości (*quasi-unified whole*), by przez to stawić opór i uratować Biblię przed krytyką źródeł[277]. Na aspekt ironii oraz – co być może jeszcze ważniejsze – ideologicznej sprzeczności w użyciu terminu „intertekstualność" wskazali również Georg Aichele i Gary A. Phillips we wstępie do 69./70. tomu czasopisma „Semeia". Konserwatywne użycie pojęcia, jak określają autorzy, kłóci się z ideologicznym ciężarem koncepcji stojącej za intertekstualnością, która nie jest neutralnym mechanizmem, ale raczej u swych korzeni sposobem ideologicznej i kulturalnej ekspresji i transformacji społecznej[278]. W podobnym duchu

---

[275] P. D. Miscall, *Isiah: New Heavens, New Earth, New Book*, w: *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary currents in biblical interpretation), ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992, s. 44.

[276] „[…] citation, direct quotation, formal quotation, indirect quotation, allusive quotation, allusion (whether conscious or unconscious), paraphrase, exegesis (such an inner-biblical exegesis), midrash, typology, reminiscence, echo (whether conscious or unconscious), intertextuality, influence (either direct or indirect), and even tradition, among others". S. E. Porter, *The use of the Old Testament…*, dz. cyt., s. 80.

[277] „And, of course, there is a certain irony in the application of literary theory to biblical texts. On the one hand, literary critics view texts as disunified, deconstructed, or in the Lacanian model, a hodgepodge of disconnected symbols. Yet, at the same time, they paradoxically welcome the acceptance of the biblical text as a «quasi-unified whole» in order to «rescue» the Bible from source critics". I. N. Rashkov, *Intertextuality, Transference*, dz. cyt., s. 61. Por. również wypowiedź J. Bartona: „Intertextuality as a theory, along with other products of postmodernist thought, is highly challenging to any idea of fixity, canonicity, and inspiration of the Biblical text. In the biblical «guild» we should face up to that, either accepting it or contesting it, rather than seeing it as one more handy tool to put in out exegetical kit". J. Barton, *Déjà Lu: Intertextuality, Method or Theory?*, w: *Reading Job intertextually* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 574), ed. K. J. Dell, W. Kynes, Bloomsbury T & T Clark, New York–London 2013, s. 16.

[278] Por. G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction…*, dz. cyt., s. 9-10.

wypowiedzą się również T. R. Hatina, który wskaże wyraźnie na nierespektowanie tła polityczno-ideologicznego intertekstualności określającego jej specyficzne znaczenie[279], Leroy A. Huizenga (powołując się zresztą w swojej krytyce niewłaściwego wykorzystania terminu „intertekstualność" m.in. na wspomniany tekst G. Aichele'a i G. A. Phillipsa) i inni[280]. L. A. Huizenga napisze: „As Vincent Leitch[281] writes, «In the late 1960s and early 1970s deconstructive theorists conceive intertextuality as something of a weapon to be used in the contemporary struggle over meaning and truth», not a pure method of investigation or property of particular works"[282]. John Barton z kolei stwierdzi, że nawet jeśli badaczom Pisma Świętego znane jest tło ideologiczne intertekstualności, to często celowo decydują się na jej „miękką" metodologiczną wersję nierespektującą poststrukturalnego i dekonstruktywistycznego światopoglądu[283].

Wydaje się, że podobną linię krytyki przyjmuje Vernon K. Robbins w swojej pracy z 1996 r., gdy napisze: „There is a deep irony at present in the use of the term intertextuality in New Testament interpretation"[284]. Według V. K. Robbinsa współczesne użycie terminu „intertekstualność" w badaniach biblijnych łączy w niejasny i dezorientujący sposób trzy różne pola analizy i interpretacji tekstu, które zdefiniuje jako odnoszące się do: 1. znaków werbalnych (*verbal signs*) – pozostających

---

[279] Por. T. R. Hatina, *Intertextuality and historical…*, dz. cyt., s. 29, 32. Por. również M. Scott, *The Hermeneutics of Christological Psalmody in Paul: An Intertextual Enquiry* (SNTSMS, 158), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 2.

[280] Por. np. D. I. Yoon, *The ideological inception of intertextuality and its dissonance in current biblical studies*, CBR 12 (2013) no. 1, s. 68, 74; M. Scott, *The Hermeneutics…*, dz. cyt., s. 2. Zarzut nierespektowania tła ideologicznego wysunie W. S. Green w kontekście pracy R. B. Haysa z 1989 r. Por. W. S. Green, *Doing the Text's Work for It: Richard Hays on Paul's Use of Scripture*, w: *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83; SSEJC, 1), ed. J. A. Sanders, C. A. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, s. 59, 63.

[281] V. B. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, Columbia University Press, New York 1983, s. 161.

[282] L. A. Huizenga, *The new Isaac…*, dz. cyt., s. 49. Zob. krytykę na s. 51-53. Por. również L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 25.

[283] Por. J. Barton, *Déjà Lu…*, dz. cyt., s. 12. Por. również S. E. Porter, *The use of the Old Testament…*, dz. cyt., s. 84.

[284] V. K. Robbins, *The tapestry of early Christian discourse: Rhetoric, society and ideology*, Routledge, London 1996, s. 142.

w bliskiej relacji ze znakami słownymi w tekście, 2. społecznej (*social*) i kulturowej (*cultural*) tekstury oraz 3. tekstury ideologicznej (*ideological*)[285]. Bardziej szczegółowa krytyka pojawia się jednak w jego pracy dopiero wówczas, gdy przechodzi on do opisu „kulturowej intertekstury" (*cultural intertexture*), jako jednego z czterech elementów wchodzących w skład „intertekstury" tekstu[286]. W jej opisie powoła się bowiem szerzej na publikację *Intertextuality in Biblical writings* z 1989 r. i wypowie się negatywnie m.in. na temat prac Willema S. Vorstera, Jamesa W. Voelz'a i Jeana Delorme'a, krytykując ich za to, że podczas gdy umiejscawiają badania intertekstualne nad Biblią w przestrzeni tekstu w rozumieniu kultury, to w analizie konkretnego tekstu nowotestamentowego nie wychodzą w relacjach intertekstualnych rozumianych kulturowo poza kanon biblijny lub też „kilka pozakanonicznych tekstów żydowskich i chrześcijańskich"[287]. Ten sam zarzut odniesie następnie do E. van Wolde i pozostałych jedenastu autorów publikacji. Podobną krytykę względem *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* Richarda B. Haysa z 1989 r. przedstawi Paul Foster, dla którego ograniczenie sfery odniesień – w tym przypadku Pawła jako autora – do Pism Izraela nie oddaje sprawiedliwości wielokulturowości ówczesnego świata[288]. Swoją krytykę podsumuje on cytatem z Thaïs Morgan: „[…] intertextuality is finally a conservative theory and practice. Like the methodology of sources, influence, and biography which it replaces, the location of intertexts, intratexts, and autotexts takes place within a circumscribed field of literature that overlaps significantly with the canon or tradition proposed by early modern critics […]"[289].

---

[285] Por. tamże, s. 33.

[286] Badacz wymieni: „1. oral-scribal intertexture, 2. historical intertexture, 3. social intertexture, 4. cultural intertexture". Por. tamże, s. 96.

[287] Słowa te pojawiają się w komentarzu do pracy W. S. Vorstera. Por. V. K. Robbins, *The tapestry…*, dz. cyt., s. 109.

[288] Por. P. Foster, *Echoes without resonance: critiquing certain aspects of recent scholarly trends in the study of the Jewish Scriptures in the New Testament*, JSNT 38 (2015) no. 1, s. 98-99. „While this is at one level true, this prior decision to limit Paul's cultural sphere solely to the Jewish scriptures fails to take account of the multicultural world that Paul inhabited, and it ignores the variegated textual influences that may have shaped Paul's thought". Tamże, s. 99.

[289] T. Morgan, *The Space of Intertextuality*, w: *Intertextuality and contemporary American fiction*, ed. P. O'Donnell, R. C. Davis, Johns Hopkins University

Co warte zauważenia, zarzut ograniczania się i pozostawania jedynie w obrębie tradycyjnego korpusu tekstów, jako miejsca odniesienia w badaniach intertekstualnych, skierowany jest m.in. pod adresem propozycji tych badaczy, którzy wcześniej sami krytykowali wykorzystanie terminu „intertekstualność" w badaniach biblijnych (np. E. van Wolde). Pokazywałoby to, że mimo szczerej chęci wpisania się w myśl teoretyczno-literacką i respektowania znaczenia intertekstualności, jakie przyjęła ona u swoich początków, wciąż są to postulaty niespełnione, a intertekstualizm w biblistyce, mimo szczerych chęci, wciąż pozostaje zamknięty[290].

Najczęstsze zarzuty wobec niewłaściwego użycia terminu „intertekstualność" w badaniach biblijnych można zatem streścić w dwóch punktach:

a) „fornirowanie" starych metod nowym terminem w celu uatrakcyjnienia i pozorowania postępowości badań lub jego użycie jako wygodnej i pojemnej kategorii mającej pomieścić wiele różnych aspektów badań nad tekstem,

b) nieznajomość lub świadome nierespektowanie tła ideologicznego terminu.

W pewnej mierze należy się zgodzić z naszkicowaną wyżej linią krytyki wobec wykorzystania i nadużywania terminu „intertekstualność" w badaniach biblijnych. To, co pisze Z. Ben-Porat o intuicyjnym postrzeganiu aluzji jako takiej, nawet „aluzji literackiej" jako bardziej

---

Press, Baltimore, MD 1989, s. 272. Autorka, pisząc o pracy M. A. Fishbane'a (1985) i R. B. Haysa (1989), stwierdza, że choć otwierają pewne możliwości interpretacji relacji intertekstualnych, to z góry przyjmują pewien korpus tekstów jako tekstów kanonicznych i wzmacniają granice kanoniczności. Por. T. K. Beal, *Intertextuality*, w: *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, ed. A. K. M. Adam, Chalice Press, St. Louis, MO 2000, s. 129.

[290] V. K. Robbins pisze, że jego podejście – socjo-retoryczny krytycyzm (*socio-rhetorical criticism*) – proponuje analizę odniesienia (*reference*) i echa (*echo*) w tekście, by otworzyć analizę intertekstualną na intertekstu przynajmniej grecko-rzymską i żydowską. By pokazać wyższość analizy krytyki socjo-retorycznej, opiera się w dalszej części rozdziału na pracy Abrahama J. Malherbe'a dotyczącej zależności dyskursu w listach Pawłowych od myśli, lub też intertekstury, cyników i stoików. Por. V. K. Robbins, *The tapestry…*, dz. cyt., s. 110-115.

specjalistycznego terminu wypracowanego przez krytyków[291], wydaje się być w jakiś sposób analogiczne do tego, z czym styka się badacz intertekstualności w wielu pracach biblistycznych, gdy napotyka na termin „intertekstualność". Świadczą o tym próby opisania tego, jak często w biblistyce rozumie się intertekstualność, które dobrze ujmuje S. Moyise – „a specific act of embedding one text inside another […]"[292]. Definicja ta zręcznie podkreśla intuicyjność podejścia wielu biblistów, które niewiele ma wspólnego z tłem teoretyczno-literackim. Jeśli nawet nie rzeczywistą nieznajomość tła, to przynajmniej – raz jeszcze – intuicyjność podkreślają uwagi podobne do tej sformułowanej przez Williama Kurza, który napisze, że jego użycie terminu „intertekstualność" będzie bliższe raczej tradycyjnym badaniom literackim niż poststrukturalno-dekonstruktywistycznym[293]. Jednak nawet te stosunkowo rzadko pojawiające się stwierdzenia, mające – jak się wydaje – zawczasu odeprzeć zarzut o nierespektowaniu tła polityczno-ideologicznego terminu, nie są w stanie zmienić stanu rzeczy dającego się zaobserwować w badaniach biblijnych. Tym bardziej, że trudno stwierdzić, a sam autor tego nie tłumaczy, co należy rozumieć pod terminem „intertekstualność bliska «tradycyjnym badaniom literackim»" (*traditional literary studies*), jako że termin ten pojawia się dopiero w nurcie poststrukturalnym. Jak pisał w 1999 r. T. R. Hatina: „[…] at the present time «intertextuality» clearly belongs to the poststructuralist side"[294].

Jednak to właśnie T. R. Hatina, gdy pisze o konieczności odwoływania się do źródła terminu i do teorii tekstu, zaznaczy – zresztą jako jeden z nielicznych spośród krytyków zarzucających biblistom nadużywanie terminu „intertekstualność" – że nie istnieje konsensus wśród teoretyków literatury odnośnie „semantycznych i pragmatycznych cech

---

[291] Por. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 315.

[292] S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 14.

[293] „[…] is that of traditional literary studies, not a poststructural deconstruction". W. Kurz, *Intertextual Use of Sirach 48: 1-16 in Plotting Luke-Acts*, w: *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans, W. R. Stegner, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, s. 308-324, cyt. za S. E. Porter, *The use of the Old Testament…*, dz. cyt., s. 309, przyp. 2.

[294] T. R. Hatina, *Intertextuality and historical…*, dz. cyt., s. 42.

charakterystycznych intertekstualności”[295]. Uwaga ta zgodna jest z tym, co staraliśmy się ukazać w pierwszej części rozdziału, w której odnieśliśmy się do niektórych spośród literaturoznawców i ich rozumienia fenomenu intertekstualności. Zarysowana dyskusja z nurtem dekonstruktywistycznym i próby reakademizacji pojęcia stanowią świadectwo tego, że nie ma jednego intertekstualizmu. Wydaje się natomiast, że gdy czyta się zarzuty dotyczące nieznajomości lub świadomego nierespektowania tła ideologicznego terminu, krytycy mają na myśli jedynie punkt wyjścia intertekstualizmu z myślą J. Kristevej na czele. To zaś, jak zauważa bardzo celnie Will Kynes (choć również i jego głos pozostaje raczej odosobniony), jest rażącą ironią. Jest bowiem sprzecznością samą w sobie, by progresywni intertekstualiści chcieli stworzyć intertekstualną ortodoksję (*an intertextual „orthodoxy”*)[296] przez utwierdzenie oryginalnego i radykalnego znaczenia terminu, który nie podlegałby zmianie i ewolucji. Ironia widoczna jest tym wyraźniej, gdy dojrzy się fakt, że krytycy ze stanowczością obstają przy rozumieniu intertekstualności w oryginalnym zamierzeniu autorki terminu, podczas gdy J. Kristeva dekonstruuje koncepcję ważności intencji autora w akcie czytelniczym[297]. Zresztą sama J. Kristeva termin porzuciła w niedługim czasie po jego ukuciu na rzecz pojęcia „transpozycji”[298]. Zgadzamy się w tej kwestii z W. Kynesem, że zarzut banalności, jaki bułgarsko-francuska badaczka wysunęła, jest „subiektywny i przesadzony”[299], natomiast ideologiczna

---

[295] „Although a consensus among literary theorists on the semantic and pragmatic characteristics of intertextuality is far from settled, it is clear that the term «intertextuality» cannot simply be bandied about as a synonym for allusion without regard for its origin, its integrated theory of text, and its relationship to influence”. Tamże.

[296] W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 23.

[297] „[…] there is the glaring irony of those who deny that meaning is fixed in the original author’s intent attempting to fix the meaning of a word in its original author’s intent”. Tamże, s. 22. Por. również W. Kynes, *Intertextuality – Method and Theory in Job and Psalm 119*, w: *Biblical interpretation and method: essays in honour of John Barton*, ed. K. J. Dell, P. M. Joyce, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 204; B. Adamczewski, *The Gospel of Luke: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 13), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2016, s. 24.

[298] Por. J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 59-60.

[299] W. Kynes, *Intertextuality – Method and Theory…*, dz. cyt., s. 204.

sprzeczność, o której pisali m.in. G. Aichele i G. A. Phillips[300], może leżeć w większej mierze po stronie krytyków, nie zaś krytykowanych.

J. Barton zaznaczał, że decydowanie się na „miękką" metodologiczną wersję intertekstualności – odchodzącą od radykalnego poststrukturalno-dekonstruktywistycznego rysu – nie musi być nieuprawnione. Dodaje jednak, że może powodować konfuzję w zderzeniu ze światem krytyki literackiej i sprawiać, że bibliści będą postrzegani jako naiwni i niekonsekwentni[301]. Podobnie wypowie się David I. Yoon, według którego w świeckiej literaturze termin wciąż niesie za sobą w sposób świadomy bagaż ideologiczny; z tą różnicą, że oddzielenie terminu od jego genezy uzna, w przeciwieństwie do Johna Bartona, po prostu za błąd[302]. Wydaje się jednak, że szukając rzeczywistego powodu konfuzji oraz przyczyny odbioru prac biblistów jako naiwnych, należałoby wskazać nie tyle na użycie innej niż Kristevańska definicji, ile – przynajmniej niekiedy – po prostu na jej brak. Jeśli chcemy zatem wskazać na błąd badaczy, leżałby on nie tyle w ignorancji czy też odejściu od pierwotnego rozumienia terminu, ile raczej w braku dokładnego zdefiniowania, co przez intertekstualność mają na myśli.

Czym innym jest stosowanie terminu bez znajomości jego literaturoznawczego tła teoretycznego, a czym innym oparcie się na rozumieniu terminu w świadomym odejściu od jego poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznych korzeni, nawet jeśli zbliżałoby to badaczy do tego, co można nazwać bardziej intuicyjnym ujęciem. Wydaje się, że w przypadku przynajmniej niektórych prac naukowych dotyczących Pisma Świętego mamy do czynienia ze świadomym zwrotem w stronę nurtów reakademizujących pojęcie intertekstualności – i z konieczności je zawężających – czego potrzebę dla aplikacji teorii w badaniach zaznaczaliśmy już wyżej kilkukrotnie[303]. Zresztą zasadne wydaje się postawienie pytania

---

[300] Por. G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction…*, dz. cyt., s. 9-10.

[301] Por. J. Barton, *Déjà Lu…*, dz. cyt., s. 12.

[302] Por. D. I. Yoon, *The ideological inception…*, dz. cyt., s. 72.

[303] Por. odpowiedź R. B. Haysa na krytykę W. S. Greena, gdzie badacz stwierdza, że choć kontekst postmodernistyczny użycia intertekstualności jest mu dobrze znany (wymienia tutaj R. Barthesa, J. Kristevą i H. Blooma jako teoretyków literatury, do których może odnosić się W. S. Green), to nie znaczy to, że musi przyjmować jego ideologię w badaniu echa intertekstualnego. Por. R. B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2005, s. 173.

o jakąkolwiek możliwość naukowego badania tekstu, w tym przypadku tekstu biblijnego, w nurcie intertekstualizmu dekonstruktywistycznego, choćby tego w wydaniu J. Kristevej.

W wielu przypadkach zarzut braku respektowania poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznego tła teoretycznego i ideologicznego intertekstualności nie może być utrzymany – nie ma bowiem jednego intertekstualizmu. Konieczne jest jednak naszym zdaniem odniesienie się do którejś z teorii i klarowna definicja, co przez termin „intertekstualność" będzie rozumiane. Wydaje się natomiast słuszna krytyka użycia pojęcia „intertekstualność" jedynie jako kolejnego poręcznego i modnego słowa czy też jako jednego z wielu narzędzi bez wskazania na teorię i poruszenia, choćby skrótowo, podstawowych zagadnień związanych z tym niewątpliwie obciążonym ideologicznie pojęciem.

3.2. Początki intertekstualizmu w badaniach biblijnych

Pośród prac, które wprowadziły intertekstualizm i sam termin „intertekstualność" do badań biblijnych, w tym do badań zależności między Starym i Nowym Testamentem, wymienia się najczęściej dwie książki[304] – wydaną w 1989 r. *Echoes of Scripture in the letters of Paul*[305] R. B. Haysa oraz opublikowany w tym samym roku pod redakcją Sipke'a Draismy tom artykułów poświęconych pamięci Basa van Iersela pod tytułem *Intertextuality in Biblical writings*[306]. I choć te dwie pozycje słusznie uważane są za prekursorskie w szerszym wykorzystaniu intertekstualności w biblistyce, należy wspomnieć, że już wcześniej pojawiały się głosy, które – jeżeli nie w sposób bezpośredni, to przynajmniej pośredni – odwoływały się do tematów podejmowanych przez intertekstualistów na polu teorii literatury.

---

[304] Por. np. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 14-15; tenże, *The Old Testament in the New: an introduction*, Continuum, New York–London 2015², s. 96; L. A. Huizenga, *The new Isaac…*, dz. cyt., s. 43-44; D. M. Allen, *Introduction: The study of the use of the Old Testament in the New*, JSNT 38 (2015) no. 1, s. 11.

[305] R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.

[306] *Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989.

Nie sposób nie wspomnieć o pracach Michaela A. Fishbane'a, który ukuł termin „inner-biblical exegesis"[307]. Badacz ten już w 1979 r. pisał o roli czytelnika odgrywającego tekst w swoim umyśle i zatrzymującego się na obecnych w nim niedopowiedzeniach i sugestiach, podkreślał również rolę konwencji stylistycznych jako mediatorów między tekstem biblijnym a czytelnikiem i wskazywał wreszcie na technikę „słowa-tematu" (*theme-word*), czyli powracających słów, tematów i motywów, które mogą prowadzić czytelnika do odczytania ukrytej sieci intra- i intertekstualnych znaczeń[308]. Obok zaczerpnięcia *explicite* samego terminu z badań intertekstualnych, nie sposób nie odnieść myśli M. A. Fishbane'a choćby tylko do teorii agramatyczności i śladów intertekstu (*la trace de l'inertexte*) M. Riffaterre'a.

Innym biblistą, którego niekiedy się przywołuje jako prekursora badań intertekstualnych nad Biblią, jest Charles H. Dodd. Badacz ów już w publikacji z 1952 r.[309] stawiał pytanie o to, czy zacytowanie fragmentu jakiegoś tekstu w innym z konieczności pociąga za sobą uczynienie do tekstu cytowanego i jego kontekstu szerszego odniesienia, czy też może to być jedynie cytat wyizolowany lub też tekst funkcjonujący na zasadzie dowodu (*proof text*) użyty na poparcie jakiejś tezy[310]. Zdaniem L. A. Huizengi, w pracy C. H. Dodda znajdziemy podejście sugerujące, że nawet krótki cytat pociąga za sobą odniesienie do szerszej całości cytowanego fragmentu, a nawet całej historii starotestamentowej (gdy mamy do czynienia z cytatem ze Starego Testamentu w Nowym)[311]. Podobne podejście spotkało się z żywą dyskusją i krytyką[312].

---

[307] Por. m.in. M. A. Fishbane, *Text and Texture: close readings of selected biblical texts*, Schocken Books, New York 1979; tenże, Biblical interpretation in Ancient Israel, Clarendon, Oxford 1985; tenże, *Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretetation in Ancient Israel*, w: *Midrash and literature*, ed. G. H. Hartman, S. Budick, Yale University Press, New Haven 1986, s. 19-37.

[308] M. A. Fishbane, *Text and Texture…*, dz. cyt., s. xii.

[309] C. H. Dodd, *According to the scriptures: the substructure of New Testament theology*, Collins, London 1952.

[310] Por. S. Moyise, *Evoking Scripture: seeing the Old Testament in the New*, T & T Clark, London 2008, s. 130-138; D. M. Allen, *Introduction…*, dz. cyt., s. 7.

[311] Por. L. A. Huizenga, *The Old Testament in the new…*, dz. cyt., s. 20.

[312] Na przykład P. Enns, silnie akcentując swoją perspektywę protestancką i powołując się na Jana Kalwina, zaznaczy, że już stosunkowo wcześnie zauważano niespójność

Wreszcie trzeba przywołać 15. tom czasopisma „Sémiotique et Bible" opublikowany w 1979 r., który bodaj jako pierwszy spośród czasopism biblistycznych został w całości poświęcony tematyce intertekstualnej. Zawarta w nim refleksja takich autorów, jak Iván Almeida czy Jean Delorme, być może z racji pionierskiego charakteru na polu badań biblijnych, nie jest nader rozbudowana. Wspomniany tom czasopisma nie jest też często przywoływany przez innych badaczy, choć nie ulega wątpliwości, że to właśnie tam znajdziemy pierwsze na gruncie biblistycznym, choć silnie osadzone w kontekście literaturoznawczym, definicje terminów „intertekstualność", „intratekstualność", „paratekstualność" czy „intratekstualizowana intertekstualność"[313].

Niemniej w największym stopniu dopiero praca R. B. Haysa – pierwsza ze wspomnianych na początku dwóch publikacji, które zapoczątkowały szerokie użycie terminu „intertekstualność" na polu badań biblijnych – otworzyła świat biblistyki na intertekstualizm, mający swoje korzenie w teorii literatury. Niemal nie sposób znaleźć ważnej pozycji biblistycznej poruszającej temat intertekstualności, nieposiadającej odwołania do pracy amerykańskiego badacza[314] i opisanego przez niego

użycia fragmentu ze Starego Testamentu w Nowym – wykorzystanie cytatu nie zawsze jest zgodne z jego funkcjonowaniem w oryginalnym kontekście. Stwierdza dalej, że teza dotycząca odwoływania się przez pisarzy biblijnych do szerszego kontekstu może wydawać się jedynie próbą obrony nieuprawnionego użycia fragmentu ze Starego Testamentu przez nowotestamentowego hagiografa. Zrozumienie egzegezy Pawłowej, pisze dalej, nie może się opierać na tak nieugruntowanym odwoływaniu się do szerszego kontekstu. Podobne stanowisko obierze choćby Donald Juel, dla którego znaczenie cytatu czy aluzji jest określone nie przez oryginalny kontekst literacki czy kanoniczny, a przez nowe umiejscowienie w Nowym Testamencie. Por. D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1988, cyt. za L. A. Huizenga, *The Old Testament in the new…*, dz. cyt., s. 21; P. Enns, *Fuller meaning, single goal: A Christotelic Approach to the New Testament Use of the Old in Its First-Century Interpretative Environment*, w: *Three views on the New Testament use of the Old Testament*, ed. J. Lunde, K. Berding, S. N. Gundry, Zondervan, Grand Rapids, MI 2007, s. 167-168, 209-210, 211. Por. również np. P. D. Miscall, *Isiah.…*, dz. cyt., s. 41.

[313] Por. I. Almeida, *Paysage intertextuel*, SémBib 15 (1979), s. 1-3; J. Delorme, *Le discours de l'intertextualité dans le discours exégétique*, SémBib 15 (1979), s. 56.

[314] Por. np. „No study of intertextuality seems complete without some discussion of his work […]". D. A. Shaw, *Converted imaginations? The reception of Richard Hays's intertextual method*, CBR 11 (2013) no. 2, s. 234.

„echa intertekstualnego”[315]. Dlatego zanim przejdziemy do naszkicowania i skomentowania pejzażu intertekstualizmu w egzegezie biblijnej oraz wskazania na pewne problemy z nim związane, omówimy pokrótce *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. W szczególności zwrócimy uwagę na te elementy, które stały się konstytutywne dla obranego przez nas podejścia. Następnie wskażemy również na kilka elementów metodologicznych ważnych dla niniejszej pracy obecnych w drugiej pozycji uznawanej za kamień milowy na drodze biblistyki ku przywłaszczeniu sobie terminu „intertekstualność” – *Intertextuality in Biblical Writings*.

3.2.1. Richard B. Hays: *Echoes of Scripture in the letters of Paul* (1989 r.)

3.2.1.1. Echo intertekstualne oraz koncepcja jaskini rezonującego znaczenia (*cave of resonant signification*)

„Wtapianie fragmentów wcześniejszego tekstu w tekst późniejszy” – w taki sposób R. B. Hays zdefiniuje fenomen intertekstualności, który – jak dalej napisze – zawsze odgrywał znaczącą rolę w tradycjach kultury będących spadkobiercami Pism Izraela: „[…] the voice of Scripture, regarded as authoritative in one way or another, continues to speak in and through later texts that both depend on and transform the earlier”[316]. Definicja intertekstualności, z którą spotyka się czytelnik pracy R. B. Haysa, może wydać się stosunkowo wąska, szczególnie w kontekście o wiele szerszego spektrum prac intertekstualistów na polu badań literaturoznawczych, które przywołaliśmy uprzednio. Zresztą R. B. Hays odnosi się do myśli J. Kristevej i R. Barthesa jedynie w jednym paragrafie swojej pracy, a streszczenie ich kluczowego i fundamentalnego wkładu w badania nad intertekstualnością należy określić przynajmniej jako bardzo lakoniczne. Akcentuje zdecydowaną różnicę ich podejścia względem

[315] „Echo intertekstualne” jest jednym z określeń, jakich używa w swojej pracy R. B. Hays. Por. np. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 29.

[316] Tamże, s. 14.

nurtu historyczno-krytycznego w następujący sposób: podczas gdy ten ostatni szuka źródeł i przyczyn dla konkretnych tekstów, J. Kristevą i R. Barthesa interesuje raczej opisanie całego systemu kodów i konwencji, które znajdują swój wyraz w tekście[317]. W tym samym duchu R. B. Hays powoła się również na J. Cullera, by stwierdzić, że intertekstualność nie ma wiele wspólnego z relacją wcześniejszego tekstu z tekstem późniejszym, a raczej opiera się na udziale tekstu w przestrzeni dyskursywnej kultury[318].

Nie sposób już tutaj nie dojrzeć pewnej niekonsekwencji w podejściu R. B. Haysa – w użyciu terminów „wcześniejszy" i „późniejszy" w definicji terminu „intertekstualność" oraz jednoczesnym dystansowaniu się od skupienia na następstwie tekstów przejętym od teoretyków literatury. Sam biblista przyznaje, że proponuje badanie intertekstualności w listach Pawła w zawężonym sensie, przez skupienie się na rzeczywistych cytatach i aluzjach do konkretnych tekstów. Błędem byłoby jednak stwierdzenie, że popada on w badanie źródeł, od którego stara się w dużym stopniu odejść. Czyni to jednak nie przez odwołanie się do dokonań czołowych intertekstualistów francuskich, co mogłoby się wydawać oczywistnym rozwiązaniem, a swoje podejście ugruntuje raczej w pracy amerykańskiego poety i krytyka literackiego Johna Hollandera zatytułowanej *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*[319]. J. Hollander – jak stwierdza R. B. Hays i co może stanowić pewną trudność – nie aspiruje w niej do tworzenia systematycznej metodologii ani teorii aluzji literackich[320]. Rzeczywiście, autor *The Figure of Echo* sam orzeka w pierwszym zdaniu wstępu swojej pracy: „In these pages I consider a way of alluding that is inherently poetic, rather that expository, and that makes new metaphor rather than learned gestures"[321] i podkreśli dalej, że nie próbował

---

[317] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 15.

[318] „Intertekstualność jest nie tyle nazwą dla relacji między dziełem a określonymi wcześniejszymi tekstami, ile wskazaniem na uczestnictwo dzieła w pewnej przestrzeni wypowiedzeniowej i na jego odniesienia do kodów, które stanowią potencjalną formalizację tej przestrzeni". J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, dz. cyt., s. 299; por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 15.

[319] J. Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, University of California Press, Berkeley 1981.

[320] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 19.

[321] J. Hollander, *The Figure…*, dz. cyt., s. ix.

stworzyć metodycznej taksonomii tego, co określi mianem „allusive echoic patterns”[322]. I choć praca J. Hollandera, mimo zastrzeżeń autora, nie jest pozbawiona wielu elementów systematyzujących ujęcie echa w literaturze[323], to dla R. B. Haysa istotne będzie to, że w celu badania tekstu nakierowanego na echo na pierwszy plan nie wysuwa się w niej ta czy inna systematyka zjawiska, a raczej dwa stosunkowo praktyczne zadania – a) wskazanie na samo istnienie echa oraz b) zdanie relacji z tego, jakie zmiany, zniekształcenia oraz nową figuratywność wywołuje dane echo[324].

Zanim przejdziemy dalej do opisania elementów metodologii i hermeneutyki pracy R. B. Haysa, słuszne wydaje się odpowiedzieć na pytanie, co badacz rozumie przez tytułowe echo. Biblista przejmuje w zasadzie gradację intertekstualnych nawiązań J. Hollandera i innych teoretyków literatury – od stanowiącego nawiązanie *explicite* cytatu, przez mniej oczywistą, lecz świadomą aluzję[325], aż do ulotnego czy wręcz podprogowego (*subliminal*) echa, które choć może być nieświadome i niezamierzone, nie traci przez to swojego znaczenia i wagi[326]. Pewna różnica rozumienia echa przez R. B. Haysa względem taksonomii J. Hollandera pojawia się przy analizie kwestii odbioru echa przez czytelnika. Podczas gdy J. Hollander napisze, że celem echa nie jest wskazanie na inny tekst w taki sposób, by odbiorcy rozpoznali odniesienie, amerykański biblista stwierdzi, podając przykład wiersza Williama B. Yeatsa, że może on być zrozumiany tylko wtedy, gdy usłyszymy w jego wersetach echo *Dover Beach* Matthew Arnolda[327]. Dla R. B. Haysa celem lub może lepiej efektem osiągniętym przez echo albo *metalepsis* – jako że ten zapożyczony od J. Hollandera termin jest używany przez biblistę w zasadzie jako synonim i ekwiwalent echa – jest zasugerowanie czytelnikowi, że tekst późniejszy (tekst B) powinien być rozumiany w świetle szerokiej zależności z tekstem wcześniejszym (tekstem A), do którego echo odsyła. Owa wzajemna zależność powinna – zdaniem badacza – być poszerzona nawet poza elementy bezpośrednio słyszalne w samym echu, a przez

---

322 Tamże.
323 Por. np. tamże, s. 64.
324 Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 18-19.
325 Por. J. Hollander, *The Figure…*, dz. cyt., s. 64.
326 Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 23.
327 Por. tamże, s. 19.

to umiejscawiać czytelnika w polu niewypowiedzianych zależności[328]. Napisze wreszcie, że najważniejsze elementy zależności intertekstualnych między tekstami mogą być implicytne, nie zaś wypowiedziane[329].

W analizie pracy R. B. Haysa definicja echa stanowi przyczynek do wskazania na przynajmniej dwa elementy podejścia, które będą istotne również dla naszej metodologii. R. B. Hays zwraca bowiem uwagę na sposób, w jaki echo może zostać usłyszane i w jaki czytelnik może odczytać owe niewypowiedziane odniesienia – opisuje proces, w którym dopiero umieszczenie i odczytanie źródła transpozycji w nowej scenerii pozwala na usłyszenie całego wachlarza „rezonującego współbrzmienia" (*resonant harmonics*), jak to określa, przejmując od J. Hollandera metaforę jaskini rezonującego znaczenia (*cave of resonant signification*)[330]. Choć badacz się nie odnosi w tym miejscu do Z. Ben-Porat, porównanie z jej teorią aktywizacji aluzji literackiej, o której pisaliśmy wyżej, jak również z „tekstową interakcją" w ujęciu H. Markiewicza wydaje się samo nasuwać na myśl[331]. Odczytanie jednego echa, które uruchamia kolejne rezonanse ukazujące harmonijne odniesienia między dwoma tekstami, stanowi Haysowskie (bazujące na pracy J. Hollandera) ujęcie opisanego przez niektórych literaturoznawców procesu kształtowania się wzajemnych odniesień międzytekstowych i jest zbieżny z jednym ze wskazanych przez nas na końcu części poświęconej literaturoznawstwu założeń dla naszej analizy intertekstualnej tekstów. Jednocześnie wskazuje na inne z przyjętych przez nas w niniejszej pracy i opisanych wcześniej założeń – aspekt akcentowania roli czytelnika w odbiorze tekstu i w budowaniu znaczenia.

Co jednak istotne, dla R. B. Haysa czytelnik nie będzie stanowił jedynej instancji warunkującej sens tekstu, jak chcieli radykalni intertekstualiści nurtu dekonstruktywistycznego, którzy negowali w istotny sposób rolę autora. Biblista określi swoje podejście hermeneutyczne jako obejmujące w kreatywnym napięciu (*creative tension*) pięć możliwych – jego zdaniem – miejsc,

---

328 „Metalepsis, by contrast, places the reader within a field of whispered or unstated correspondences". Tamże, s. 20.

329 „[…] the most significant elements of intertextual correspondence between old context and new can be implicit rather than voiced". Tamże, s. 155.

330 Por. tamże, s. 21, 23; por. J. Hollander, *The Figure…*, dz. cyt., s. 65.

331 Por. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 320-321; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256-257.

gdzie dokonuje się intertekstualna fuzja stwarzająca nowe znaczenie, wydarzenie hermeneutyczne (*hermeneutical event*). Wymienione przez niego miejsca wydarzenia hermeneutycznego prezentują się następująco:

1. w umyśle autora,
2. u jego pierwotnych czytelników (*original readers*),
3. w samym tekście (gdy nie możemy dotrzeć ani do rzeczywistego autora, ani do czytelników; wtedy posługujemy się postaciami domyślnymi, które konstruujemy na podstawie samego tekstu; w ten sposób można stwierdzić, że znaczenie intertekstualne może być wiarygodnie potwierdzone samą retoryką lub strukturą tekstu),
4. w akcie czytania (*no further validation is necessary*),
5. we wspólnocie interpretacji (gdy odczytanie intertekstualnego znaczenia jest potwierdzone przez konkretną wspólnotę czytelników)[332].

„[…] [W]e are bound to feel uneasy if we are forced to choose just one of them”[333] – napisze. Niechęć wyboru przez R. B. Haysa jedynie jednego z miejsc wydarzenia hermeneutycznego stanie się powodem niekiedy dość ostrej krytyki myśli badacza i określenia jej m.in. jako niekonsekwentnej[334]. W jego podejściu można wskazać zarówno zorientowanie na autora, jak i na czytelnika – choć bez wątpienia szala, na której spoczywa czytelnik, będzie znacząco przeważać[335] – co po raz kolejny ukazuje zbieżność z przyjętymi przez nas założeniami dla analizy intertekstualnej.

3.2.1.2. Hermeneutyczna wolność Pawłowej interpretacji jako model interpretacyjny

I choć podobny synkretyzm ujęcia miejsca wydarzenia hermeneutycznego może wydać się metodologicznie bardziej problematyczny niż pomocny

---

[332] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 26.

[333] Tamże, s. 27.

[334] Por. np. „Unfortunately, it is not at all apparent how one can hold all five of these positions together in tension, unless the rules of contradiction and exclusion are suspended”. S. E. Porter, *Paul and His Bible: His Education and Access to the Scriptures of Israel*, w: *As it is written: studying Paul's use of Scripture* (SBLSymS, 50), ed. C. D. Stanley, S. E. Porter, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2008, s. 37.

[335] „[…] original intention is not a primary hermeneutical concern”. Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 189.

i klarowny, to w określeniu przez R. B. Haysa swojej hermeneutyki jako „«common sense» hermeneutics" kryje się niewątpliwa wartość. „Hermeneutyka wspólnego sensu", jak wydaje się właściwe oddać Haysowskie nazwanie rzeczy, wskazuje bowiem na aspekt wspólnoty. Nie został on jeszcze dostatecznie uwydatniony w niniejszej pracy opierającej się do tej pory na fundamencie myśli teoretyczno-literackiej. Akt czytelniczy w ujęciu amerykańskiego biblisty będzie wpisany w konkretną wspólnotę, społeczność (*community*) interpretacji. To bez wątpienia wspólnota wiary, z czym jest bezpośrednio związane jego podejście interpretacyjne – paradygmat dla własnego aktu czytelniczego i interpretacyjnego, który R. B. Hays opiera na praktyce hermeneutycznej Pawła[336]. Na początku tej części *Echoes of Scripture* zacytuje na poparcie takiego właśnie hermeneutycznego naśladownictwa 1 Kor 4,16: „Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi!"[337]. W tej perspektywie uwagi dotyczące Pawłowej lektury Pism Izraela, od których biblista rozpoczyna swoją pracę – wśród nich bliskość egzegezy Apostoła z metodami rabinicznymi reinterpretacji Pisma[338] oraz głębokie zakorzenienie, przeniknięcie słownictwem biblijnym[339] – nabierają nowej wagi. Cytat z 1 Kor 4,16 oraz osadzenie we wspólnocie wiary stanowi dla badacza, jak się wydaje, wystarczający motyw i legitymizację naśladowania Pawła w jego sposobie czytania Pisma. R. B. Hays wymieni pięć punktów, które mają określić, w jaki sposób czytać Pismo, jeśli mamy robić to tak, jak czynił to Paweł[340]:

1. przede wszystkim jako narrację o wybraniu i obietnicy,
2. eklezjocentrycznie,
3. w służbie głoszenia,
4. jako uczestnicy eschatologicznego dramatu odkupienia (*eschatological drama of redemption*), wreszcie

---

[336] „[…] Paul's own hermeneutical practice be taken as paradigmatic for ours […]". Tamże, s. 190.

[337] Por. tamże, s. 178.

[338] Powołuje się tutaj na pracę M. A. Fishbane'a, który stwierdza, że we wczesnym okresie rabinicznym Pismo podlegało programowemu przepracowywaniu, poszerzaniu, rewizjom z racji na wciąż jeszcze otwarty status kanonu biblijnego. Podobna praktyka miała stać się również udziałem Pawła. Por. M. A. Fishbane, *Inner Biblical Exegesis…*, dz. cyt., s. 36; R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 2-4, 14.

[339] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 14.

[340] Por. tamże, s. 183-186.

5. potrafiąc docenić metaforyczną relację między tekstem i naszym własnym jego czytaniem[341].

Nade wszystko chodzi zaś o hermeneutyczną wolność, o której napisze R. B. Hays: „Above all, Paul provides us with a model of hermeneutical freedom. […] In our proclamation of the word, we would grant a broad space for the play of echo and allusion, for figurative intertextual conjunctions, and even […] metalepsis"[342]. Jest zatem w myśli biblisty świadome pozostawienie przestrzeni dla subiektywności czytelnika i jego intuicji. Wolność hermeneutyczna, o której opowiada, osadza myśl biblisty w nurcie podejścia zwróconego ku perspektywie czytelnika (*reader-orineted approach*), niekiedy określanej przez komentatorów pracy R. B. Haysa nawet jako radykalna forma *reader-response*[343]. Akt czytania intertekstualnego ma stać się przyczynkiem do tworzenia nowych sensów, wplatania pism Pawła w sieć odniesień intertekstualnych, odkrycia i opisania związków i powiązań z innymi tekstami – również tych, których sam Paweł jako autor nie zamierzył[344], co R. B. Hays nazwie „constructive intertextual readings". Jest to jednak w teorii amerykańskiego badacza nie tylko *reader-orineted*, ale również swego rodzaju *community-oriented approach*[345].

Zasadne wydaje się zadanie pytania o prawomocność takiego podejścia. Jego legitymizację, poza wskazanymi wcześniej elementami (1 Kor 4,16 oraz wspólnota wiary), R. B. Hays opiera również na tym, że sam przykład hermeneutyki i praktyki Pawła zachęca – jego zdaniem – do takiego właśnie odczytywania Pisma[346]. Hermeneutyczna wolność, która ma cechować sposób czytania Pisma przez Pawła, nie jest jednak pozbawiona ograniczeń stojących na straży jej poprawności. Amerykański bilblista przedstawia trzy ograniczenia hermeneutyczne (*hermeneutical*

---

[341] „[…] appreciate metaphorical relations between the text and our own reading of it". Tamże, s. 186.

[342] Tamże.

[343] Por. P. Foster, *Echoes without resonance…*, dz. cyt., s. 109.

[344] „[…] we will also create new figurations out of the texts that Paul read, and we will do so in part by weaving Paul's own writings into the intertextual web, perhaps discerning correspondences that did not occur to Paul himself". R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 187.

[345] „No longer ca we think of meaning as something contained by a text; texts have meaning only as they are read and used by communities of readers". Tamże, s. 189.

[346] Por. tamże, s. 188.

constraints), które „wiążą” wolność interpretacji Pawła, a które – w efekcie – mają wiązać i tych, którzy w swoim akcie czytelniczym będą naśladowali Apostoła. Po pierwsze Bóg jest wierny swojej obietnicy, po drugie Pismo musi być czytane jako świadectwo ewangelii Jezusa Chrystusa i wreszcie trzecie, najważniejsze z ograniczeń, żadne czytanie i interpretacja Pisma, które nie służy wspólnocie, nie służy jej kształtowaniu jako ucieleśniającej miłość Boga ukazaną w Chrystusie, nie może być prawomocne[347]. Ostatnie z ograniczeń zostaje dalej dookreślone – właściwa interpretacja musi przyjmować formę krzyża[348], jako najpełniejszego urzeczywistnienia miłości. W wolności interpretacji w ujęciu R. B. Haysa nie chodzi o narzucanie czytelniczego autorytetu Pismu – badacz jest od tego daleki. Zależy mu raczej na wejściu w „dialektyczne zmaganie w celu utrzymania integralności głoszenia w relacji do Pisma i integralności Pisma w relacji do tego głoszenia”[349]. Raz jeszcze dochodzi do głosu podkreślany już przez nas wcześniej element wspólnoty jako ten, który kształtuje podejście hermeneutyczne w ujęciu R. B. Haysa.

3.2.1.3. Kryteria/testy identyfikacji i weryfikacji echa intertekstualnego

Obok ograniczeń hermeneutycznych nie do przecenienia są ukute przez R. B. Haysa kryteria weryfikacji lub inaczej testy wiarygodności echa, które stanowią wyraźne ramy metodologiczne pozwalające na aplikację teorii do tekstu literackiego i biblijnego. Kryteria te znalazły swoje stałe miejsce w naukach biblijnych zarówno bezpośrednio w aplikacji do egzegezy, jak i w dyskusji metodologicznej. Badacz wymieni siedem kryteriów[350]:

1) dostępność (*availability*) – dostępność tekstu wcześniejszego dla autora i jego pierwotnych czytelników,
2) głośność (*volume*) – liczebność słów, konstrukcji, wzorów syntaktycznych stanowiących dosłowne powtórzenie tekstu wcześniejszego w tekście późniejszym,

[347] Por. tamże, s. 190-191.
[348] Por. tamże, s. 191.
[349] Tamże, s. 159.
[350] Por. tamże, s. 29-32.

3) powracanie (*recurrence*) – częstotliwość cytowania tej samej księgi lub tego samego fragmentu,
4) zgodność tematyczna (*thematic coherence*) – adekwatność echa do Pawłowej argumentacji; kryterium to stanowi moment przejścia od identyfikacji echa do jego interpretacji,
5) historyczne prawdopodobieństwo (*historical plausibility*) – prawdopodobieństwo zamierzenia echa przez autora, prawdopodobieństwo jego odczytania przez czytelników,
6) historia interpretacji (*history of interpretation*) – znalezienie poświadczenia własnej intuicji w pracach egzegetycznych innych biblistów,
7) satysfakcja (*satisfaction*) – najsilniejsze i najważniejsze według R. B. Haysa kryterium, w którym badacz zadaje pytanie – czy całość ma w ogóle sens?

Na kryteria weryfikacji będą powoływali się niemal wszyscy naukowcy zajmujący się szerzej tematem intertekstualności w badaniach biblijnych (nawet jeśli nie będą posługiwali się bezpośrednio terminem „echo”[351]). Odniesienie do nich często wiąże się z podjęciem dyskusji metodologicznej. Pod względem stosunku, jaki przyjmują wobec pracy R. B. Haysa i jego kryteriów weryfikacji, biblistów można podzielić zasadniczo na trzy grupy, jak czyni to na przykład David A. Shaw[352]: a) przyjmujących Haysowską optykę[353], b) adaptujących jego teorię i kryteria weryfikacji oraz c) odrzucających[354]. Największą grupę będą tworzyli badacze, którzy jednocześnie, nie odrzucając w zupełności siedmiu testów weryfikacji, nie decydują się na przyjęcie ich bez zastrzeżeń i w efekcie wprowadzają do nich większe lub mniejsze zmiany. Będą należeli do nich Michael Thompson[355],

[351] Na przykład S. Moyise będzie je przywoływał przy aluzji. Por. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 18.

[352] Por. D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 235-236. Por. również L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 22-23.

[353] Por. np. R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT, 88), Mohr Siebeck, Tübingen 1997; J. R. Wagner, *Heralds of the good news: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans* (NovTSup, 101), Brill, Leiden 2002; G. K. Beale, *We become what we worship: a biblical theology of idolatry*, IVP Academic, Downers Grove, ILL 2008.

[354] Por. np. S. E. Porter, *Paul and His Bible…*, dz. cyt.

[355] M. B. Thompson, *Clothed with Christ: the example and teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTSup, 59), Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.

Robert Brawley[356], Timothy Berkley[357], Kenneth Litwak[358], Christopher Beetham[359], Leroy A. Huizenga[360] i inni[361].

---

[356] Badacz piszący o dwudziele Łukaszowym uznaje, że tylko dwa kryteria są niezbędne do identyfikacji intertekstualnych oddźwięków (*intertextual reverberations*) – dostępność i głośność – pozostałe pięć są jedynie pomocne dla potwierdzenia prawdopodobnej aluzji (używa tego terminu). Por. R. L. Brawley, *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts* (Indiana studies in biblical literature), Indiana University Press, Bloomington, IND 1995, s. 13.

[357] Przejmuje od R. B. Haysa głośność (przedefiniowaną i rozbitą na 1. *common vocabulary* oraz 2. *vocabulary clusters*, co uważa za odpowiadające do pewnego stopnia testowi Haysa, ale dokładniejsze. Kolejne kryteria prezentują się u niego następująco: 3. *links with other texts* – pisze tutaj o tzw. *hook-words*, jako charakterystyce pisarskiej Pawła (por. M. A. Fishbane, *Biblical interpretation…*, dz. cyt., s. 291); 4. *explication* – tekst, na który się powołuje, miał pomóc Pawłowi wytłumaczyć jego wywód albo przedazłożenie leżące za wywodem; 5. *recurrence*; 6. *common themes* (odpowiadające zgodności tematycznej u R. B. Haysa); 7. *common linear developement* – skupienie na podobieństwie strukturalnym, użyciu konkretnych tematów, słownictwa z zachowaniem ich kolejności w tekście. T. Berkley pisze wreszcie, że R. B. Hays przywołuje jeszcze trzy inne testy – dostępność, historyczne prawdopodobieństwo i historię interpretacji, jednak zaznacza, że te nie będą go interesowały. Biblista milczeniem pomija ostatnie z kryteriów R. B. Haysa, tj. satysfakcję. Por. T. W. Berkley, *From a broken covenant to circumcision of the heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29* (SBLDS, 175), Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000, s. 42-43, 60-64.

[358] Obserwuje pokrywanie się kryteriów powracania i głośności oraz historycznego prawdopodobieństwa i satysfakcji. Poszerza jednocześnie kryterium głośności, przytaczając cztery różne możliwe rodzaje dowodów ją poświadczające. Por. K. D. Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (JSNTSup, 282), T & T Clark, London 2005, s. 62-65.
Trzeba się jednak zgodzić z D. Shawem, że trudno utrzymać zarzuty nakładania się kryteriów – głośność dotyczy bowiem pojedynczego echa, podczas gdy powracanie mówi o obecności tego echa w innych miejscach całego *Corpus Paulinum*. Por. D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 237-238.

[359] Reinterpretując kryteria R. B. Haysa, dzieli je na dwie grupy. Do najważniejszych, które zawsze muszą być spełnione, zaliczy trzy: a) dostępność, b) zgodność słowną lub podobieństwo rzadko spotykanych koncepcji oraz c) kluczowe połączenie interpretacyjne. Druga grupa kryteriów ma jedynie stanowić podparcie dla weryfikacji dokonanej za pomocą ważniejszych kryteriów. Por. C. A. Beetham, *Echoes of Scripture*…, dz. cyt., s. 27-34; por. również D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 238.

[360] Rewiduje i adaptuje testy weryfikacji R. B. Haysa tak, by lepiej odpowiadały badaniu ewangelii. Por. L. A. Huizenga, *The new Isaac…*, dz. cyt., s. 63-65.

[361] Na przykład G. K. Beal i D. A. Carson, edytorzy publikacji *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, wskazują na sześć pytań, a następnie dodają jeszcze pięć uwag, które miałyby pomóc autorom artykułów w ich opracowywaniu. Niektóre z nich można porównać z kryteriami R. B. Haysa. Por. G. K. Beale,

Zasadniczo zgadzać się będziemy w dużej mierze z tymi badaczami, którzy zdecydowali się na wprowadzenie podziału w kryteriach R. B. Haysa na dwie grupy. Zresztą sam autor *Echoes of Scripture* przyznaje, że ostatnie cztery kryteria są raczej pomocą w interpretacji echa niż testami weryfikacji jego istnienia[362]. Dla badania możliwej zależności między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości wydaje się nam słuszne podzielenie kryteriów na dwie grupy: kryteria wstępne oraz kryteria obiektywizujące. Do pierwszej zaliczymy kryteria: a) dostępności, b) historycznego prawdopodobieństwa, c) historii interpretacji oraz d) powracania. Z kolei do kryteriów, które będą nam służyły w obiektywizacji intuicji badawczych, weryfikacji zależności intertekstualnych przyjętych „na próbę"[363], zaliczymy Haysowską: a) głośność, b) zgodność tematyczną oraz – raz jeszcze – c) historyczne prawdopodobieństwo.

Elementem, który wydaje nam się słuszne dodatkowo podkreślić i włączyć zarówno do pierwszej, jak i drugiej grupy, jest to, co C. Beetham nazwał kluczowym połączeniem interpretacyjnym[364], a które R. B. Hays

---

D. A. Carson, *Introduction*, w: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale, D. A. Carson, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007, s. xxiv-xxvii.

Jako pewną wariację nt. kryteriów R. B. Haysa można odczytać również kryteria identyfikacji „antetekstów" określone przez Dennisa R. MacDonalda na polu łączącym badania biblijne z literaturą klasyczną: dostępność, analogia, gęstość, kolejność, cechy wyróżniające, interpretowalność. D. R. MacDonald nie odnosi się w nich bezpośrednio do R. B. Haysa, choć bez trudności można znaleźć między nimi połączenia. Przydatność kryteriów D. R. MacDonalda m.in. dla badania hipertekstualności między Ewangelią według św. Łukasza a Listem do Galatów zauważa B. Adamczewski. Por. D. R. MacDonald, *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*, Yale University Press, New Haven–London 2003, s. 3-6; tenże, *A Categorization of Antetextuality in the Gospels and Acts: A Case for Luke's imitation of Plato and Xenophon to Depict Paul as a Christian Socrates*, w: *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice*, ed. T. L. Brodie, D. R. MacDonald, S. E. Porter, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006, s. 212; por. również B. Adamczewski, *Retelling the law: Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as sequential hypertextual reworkings of Deuteronomy* (ESTPHR, 1), Peter Lang, Frankfurt am Main 2012, s. 21-22; tenże, *The Gospel of Luke…*, s. 29; tenże, *The Gospel of John: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 17), Peter Lang, Berlin 2018, s. 26-27.

[362] Por. S. E. Porter, *Paul and His Bible…*, dz. cyt., s. 39.

[363] Por. R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy…*, dz. cyt., s. 100.

[364] Por. reinterpretację kryteriów R. B. Haysa i podział na dwie grupy przez C. A. Beethama. C. A. Beetham, *Echoes…*, dz. cyt., s. 27-34.

prawdopodobnie zaliczyłby do kryterium głośności lub też zgodności tematycznej. Będziemy rozumieć przez to zarówno szczególne elementy formalne tekstu (np. rzadkie słowa, konstrukcje, formy użyte w obydwu tekstach), jak i elementy znaczeniowe tekstu (np. spójność tematyczna, analogia koncepcji). Widzimy konieczność znalezienia kluczowego połączenia interpretacyjnego w odniesieniu do całości tekstów w celu uzasadnienia i uprawomocnienia analizy intertekstualnej Listu do Rzymian i Księgi Mądrości jako takiej. Wrócimy do tego przy bezpośrednim opisie naszej metodologii[365].

Jedynie kryterium satysfakcji zdecydowaliśmy się odrzucić. Nie znaczy to jednak, że w pełni zgadzamy się z wysuwaną krytyką ostatniego z kryteriów jako nazbyt intuicyjnego, najmniej weryfikowalnego[366] i zanadto zbliżającego myśl R. B. Haysa do relatywistycznego programu teoretyków literatury, którzy rozwinęli koncepcję intertekstualności[367]. I choć wobec wskazanych wyżej elementów podejścia hermeneutycznego amerykańskiego biblisty określenie kryterium satysfakcji jako najważniejszego i najsilniejszego nie dziwi, to w pewnej mierze uznajemy to za niepotrzebne przeniesienie akcentów, które sprawia, że potrzebna naszym zdaniem doza poddawanej naukowej weryfikacji subiektywności zostaje przekroczona.

Bez wątpienia kryteria weryfikacji echa intertekstualnego – choć kwestionowane i dyskutowane – są pomocą w próbie obiektywizacji wyników badań i stanowią jedno z istotniejszych dokonań metodologicznych pracy R. B. Haysa. Dokonanie to na stałe wpisało się w intertekstualizm w badaniach biblijnych[368], o czym świadczy już sam rozmiar podejmowanej dyskusji, a w tym reinterpretacji kryteriów, będący wyrazem docenienia pracy amerykańskiego badacza[369].

---

[365] Zob. niżej rozdz. I pkt 4.2.

[366] Por. M. Scott, *The Hermeneutics.…*, dz. cyt., s. 3.

[367] Por. D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 240. Por. również D. J. Moo, *Paul's universalizing hermeneutics in Romans*, SBJT 11 (2007) issue 3, s. 83-84.

[368] Por. D. M. Allen, *Introduction.…*, dz. cyt., s. 11.

[369] D. Shaw napisze odnośnie badaczy adaptujących i reformułujących kryteria R. B. Haysa: „What they all share is an appreciation for the pioneering *Echoes of Scripture* […]". D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 238.

3.2.1.4. Subiektywizm i intuicjonizm podejścia R. B. Haysa

Mimo ograniczeń hermeneutycznych i wyznaczenia ram kryteriów metodologicznych, trzeba przyznać, że w podejściu R. B. Haysa jest wiele zarówno intuicjonizmu i subiektywizmu, jak i przestrzeni niedookreślonej. Niemniej można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie one sprawiają, że jest to podejście realistyczne i dopuszczające dozę wolności w pracy egzegetycznej. Niekiedy zbyt sztywne określenie ram – choćby w formie postawienia zbyt ostrej granicy między aluzją a echem lub ograniczenia się jedynie do jednej z pięciu opisanych przez R. B. Haysa opcji umiejscowienia wydarzenia hermeneutycznego – sprawiłoby, że podejście stałoby się zbyt wąskim narzędziem dla badania tekstu. Tekst z konieczności wymykałby się takim ograniczeniom, a przez to egzegeza nie byłaby w stanie dotrzeć w głąb rozumienia tekstu, a jedynie poruszałaby się w płytkiej i wąskiej przestrzeni. Dlatego David Allen określi pracę Richarda B. Haysa jako pociągającą biblistykę ku interpretacjom „makro" – uwzględniającym więcej nawiązań, choćby były one nawet jedynie słabymi echami, w przeciwieństwie do interpretacji „mikro", które skupiają się jedynie na szczegółach tekstowych i nie wychodzą poza nie[370].

Amerykański biblista jest zresztą świadomy zarówno mocnych, jak i słabych stron swojego podejścia, w które wpisują się również wyżej zaznaczony subiektywizm i intuicjonizm. Należy wskazać tutaj przynajmniej na jego autokrytyczną uwagę, że trudności metodologiczne sprawiają, że w próbach rozpoznania i interpretacji echa intertekstualnego powinniśmy liczyć się z tym, że będziemy mogli o nich mówić jedynie z mniejszym lub większym stopniem pewności[371]. Zauważy też, że precyzja jako taka jest niemożliwa do osiągnięcia już z uwagi na to, że egzegeza nie jest nauką ścisłą, a „rzemiosłem wymagającym wyobraźni" (*imaginative craft*)[372], bardziej kwestią wrażliwości niż metody[373]. A gdy czytelnik

---

[370] Por. D. M. Allen, *Introduction…*, dz. cyt., s. 10-11.

[371] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 29.

[372] Tamże, s. 29. Por. również: „Criteria such as these cannot be expected to prove dependence in a mathematical way". M. B. Thompson, *Clothed with Christ…*, dz. cyt., s. 36.

[373] „[…] it is less a matter of method than of sensibility". R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 21. Uwagę tę skrytykuje David I. Yoon, dla którego nie będzie dostatecznie

będzie się poruszał blisko zacierającej się granicy echa (*vanishing point of the echo*), prędzej czy później – napisze R. B. Hays – stanie się trudne do określenia, czy czytelnik rzeczywiście słyszy echo, czy też „przywołuje rzeczy z podszeptów swojej własnej wyobraźni”[374]. Będzie się tak działo mimo sformułowanych przez niego kryteriów weryfikacji.

Ponadto w ostatnich paragrafach pierwszego rozdziału dochodzi do głosu przekonanie R. B. Haysa o Piśmie jako przekraczającym samego autora danej księgi natchnionej i tekście jako stwarzającym odczytania wykraczające zarówno poza zamysł autora (który zawsze – jak twierdzi – pozostaje kwestią historycznej spekulacji), jak i poza hermeneutyczne ograniczenia, jakie nakładamy na tekst. Autor napisze wręcz, że to Pismo tworzy przez Pawła nowe figuracje[375]. Biblista stwierdza wreszcie, że ograniczenie interpretacji Pawłowych ech skrypturystycznych tylko do tego, co on sam przez nie zamierzał (w przypadku echa świadomego) stanowiłoby narzucenie surowych i arbitralnych ograniczeń hermeneutycznych na tekst[376].

3.2.1.5. Podsumowanie

Niezwykle ważne w pracy R. B. Haysa są naszym zdaniem dwa współistniejące aspekty podejścia do badanego tekstu biblijnego – z jednej strony ujęcie go jako tekstu literackiego, a nawet poetyckiego, czyli rodzaju pozostawiającego jeszcze więcej wolności interpretacyjnej[377], z drugiej zaś – tekstu teologicznego. Ten drugi aspekt można by określić podejściem wiary w tekst, jako przekraczający zarówno autora, jak

---

jasna różnica między metodą a wrażliwością: „I am not sure what the significant difference between «method» and «sensibility» are as Hays describes […]”. D. I. Yoon, *The ideological inception…*, dz. cyt., s. 69.

[374] R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 23. Element ten podejmują niektórzy krytycy pracy R. B. Haysa. Por. np. „[…] the approach itself appears to lack any control to exclude various implausible intertextual proposals”. P. Foster, *Echoes without resonance…*, dz. cyt., s. 109.

[375] „Scripture generates through Paul new figurations […]”. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 33.

[376] Por. tamże.

[377] R. B. Hays powołuje się *in extenso* na J. Hollandera, którego interesują jedynie teksty poetyckie.

i transcendujący sam siebie, a przez to tekst, który stwarza siebie na nowo w nowych formach i pozwala na nowe odczytania.

I jakkolwiek sama definicja intertekstualności, którą podaje R. B. Hays, rzeczywiście może wydać się stosunkowo wąska, terminologia bywa niekiedy nieścisła[378], metodologia i podejście hermeneutyczne synkretyczne i problematyczne w swojej intuicyjności, a ukierunkowanie na odbiór czytelniczy podatne na nadużycia[379] – innymi słowy praca jest poddawana słusznej krytyce[380] – to naszym zdaniem

---

[378] W rozdziale wstępnym swojej pracy (*The puzzle of Pauline hermeneutics*) terminem, którym się niekiedy posługuje autor, jest „echo aluzyjne" („allusive echo"; np. s. 20), gdzie indziej pisze o badaniu „textual allusions" (s. 21), jeszcze w innym miejscu definiuje zakres badań jako „focusing on his [Paul's; MK] actual citations of and allusions to specific texts" (s. 15); niemniej najczęściej w dalszej części pracy będzie pisał po prostu o „echach" lub „intertekstualnych echach". Poczucie pewnego zamieszania terminologicznego w pracy R. B. Haysa dochodzi do głosu również pod koniec rozdziału pierwszego, gdzie autor pisze: „The difficulty of deciding how to classify such an instance [mowa o przykładzie Flp 1,19; MK] illustrates my reasons for using the terminology flexibly: I make no systematic distincion between the terms". Stwierdza wreszcie, że dla bardziej oczywistych odniesień intertekstualnych używać będzie terminu „aluzja", dla subtelniejszych „echo". Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 15, 20-21, 29.
Zarzut nieścisłości wysuwany był również m.in. przez: L. A. Huizenga, *The new Isaac…*, dz. cyt., s. 62; D. I. Yoon, *The ideological inception…*, dz. cyt., s. 71; D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 243.
Niektórzy posuną się nawet do krytykowania użycia samego terminu „echo", jako niepotrzebnego względem w zupełności wystarczającej „aluzji". Por. np. S. E. Porter, *Paul and His Bible…*, dz. cyt., s. 38-39.

[379] Między innymi P. Foster widzi tutaj pole do nadużyć i zwraca uwagę na konieczność odróżnienia między bardziej wymyślnymi sugestiami powiązań między tekstami (*more fanciful suggestions*), które należy wykluczyć, oraz sugestiami bardziej pomocnymi i dającymi się utrzymać w mocy (*more helpful and sustainable suggestions*). Por. P. Foster, *Echoes without resonance…*, dz. cyt., s. 109; por. również S. E. Docherty, *„Do you understand what you are reading?" (Acts 8.30): current trends and future perspectives in the study of the use of the Old Testament in the New*, JSNT 38 (2015) no. 1, s. 117-118.

[380] Rozdział *On the Rebound: A Response to Critiques of Rchoes of Scripture in the Letters of Paul* w książce R. B. Haysa *Conversion of Imagination* (2005) polega na odpowiedzi czterem krytykom jego książki (Craigowi A. Evansowi, Jamesowi A. Sandersowi, Williamowi Scottowi Greenowi, J. Christiaanowi Bekerowi), których eseje zostały wygłoszone na jednej z sesji SBL w panelu zatytułowanym *Scripture in Early Judaism and Christianity* w 1990 r. Eseje te zostały później opublikowane w: *Paul and the Scriptures*

rekompensuje te słabe strony jego teorii opisanie i rozwinięcie następujących elementów:

a) odniesienia do Pawłowej hermeneutyki,

b) docenienia roli czytelnika oraz wspólnoty w akcie czytelniczym,

c) świadomego przyzwolenia na pewną dozę subiektywizmu i intuicjonizmu,

d) ukucia kryteriów weryfikacji/testów echa oraz nade wszystko

e) zaakcentowania aspektu teologicznego tekstu biblijnego, jako transcendującego zarówno autora ludzkiego, jak i czytelnika.

Powyższe elementy sprawiają, że *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* nie bez przyczyny stanowią do dzisiaj jedną z najważniejszych pozycji na polu intertekstualnych badań biblijnych i słusznie były określane mianem przełomowej[381], doniosłej[382], interdyscyplinarnej[383], wyznaczającej nowe paradygmaty[384] – już przez samo szersze wprowadzenie intertekstualności do badań nad listami Pawłowymi[385] i posunięcie ich o krok dalej niż wcześniej eksplorowane badania odwołujące się w znacznej mierze jedynie do podobieństwa egzegezy Pawłowej z egzegezą rabiniczną[386]. Z uwagi na pięć wymienionych wyżej elementów książka R. B. Haysa będzie również niezwykle ważna dla metodologii i hermeneutyki niniejszej pracy.

---

of Israel (JSNTSup, 83; SSEJC, 1), ed. J. A. Sanders, C. A. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, s. 47-59.

[381] Por. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 18; D. I. Yoon, *The ideological inception…*, dz. cyt., s. 58; L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 22. Można się zetknąć z pracami, które w prosty sposób dzielą badania intertekstualności w naukach biblijnych na istniejące przed i po publikacji *Echoes of Scripture…* Por. np. M. Scott, *The Hermeneutics…*, dz. cyt., s. 3.

[382] Por. np. J. R. Wagner, *Heralds…*, dz. cyt., s. 9.

[383] Por. L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 22.

[384] Tamże.

[385] „For better or for worse, *Echoes of Scripture* defined the terms and established a method for the study of Pauline intertextuality in the first instance and it had been appropriated in wider fields and proved fruitful there also". D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 243.

[386] Por. W. G. Doty, *Imaginings at the End of an Era: Letters as Fictions*, „Semeia" 69/70 (1995), s. 84.

3.2.2. *Intertextuality in Biblical Writings* (1989 r.)

Druga z pozycji wymieniana pośród przełomowych w użyciu i wprowadzeniu terminu „intertekstualność" do badań nad Biblią różni się charakterem względem omówionej pracy R. B. Haysa. Nie stanowi ona rozwiniętej i zaaplikowanej do tekstu biblijnego koncepcji jednego autora, a zbiór wielu esejów, z których zwrócimy tutaj uwagę na pewne elementy jedynie dwóch spośród nich. Pierwszym będzie tekst Jeana Delorme'a pt. *Intertextualities about Mark*, drugim natomiast *Trendy Intertextuality?* autorstwa przywoływanej już wcześniej w przedstawieniu zarzutów wobec użycia terminu „intertekstualność" w biblistyce Ellen van Wolde.

3.2.2.1. Jean Delorme: *Intertextualities about Mark*

J. Delorme napisze na początku swojego artykułu: „An intertextual reading remains critical and verifiable when it respects the autonomy of each of the texts compared"[387]. Po pierwsze autor zaznacza, że może się wydawać, że koncepcja intertekstualności – przynajmniej w ujęciu pierwszych intertekstualistów – zaprzecza jakiemukolwiek zamknięciu tekstu. On jednak uważa to zamknięcie za warunek konieczny. Silnie optuje tym samym za autonomią tekstu, która broni tekst przed jego wchłonięciem przez inne teksty oraz przed tym, by on sam nie wchłonął innych tekstów: „The text enters the world of texts with a certain autonomy permitting it to dialogue with others without allowing itself to be absorbed by them or absorbing them itself"[388].

Po drugie dla jego koncepcji ważne jest zaobserwowanie przejścia od badania źródeł i wpływów do intertekstualności. Nie widzi tutaj nagłego zerwania z dotychczas istniejącymi trendami interpretacyjnymi, a raczej docenia te pierwsze jako torujące drogę dla nowej w środowisku biblistycznym intertekstualności. Szukanie źródeł i wpływów w danym tekście skłania bowiem – jego zdaniem – do spojrzenia na tekst jako

---

[387] J. Delorme, *Intertextualities about Mark*, *w: Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989, s. 35.

[388] Tamże; por. również tamże, s. 41.

na lustro środowiska, w którym można umiejscowić to, co „już powiedziane” albo „już zapisane”. Na tym tle widać cechy szczególne tekstu analizowanego względem jego środowiska albo tekstów wcześniejszych. Takie osadzenie tekstu pozwala z kolei na ugruntowanie spójności tekstu i jego autonomii[389]. Zaznaczy też, że badania intertekstualne nie są ograniczone do testów pochodzących z tego samego tła socjo-historycznego, a jako przykład przywoła lekturę Ewangelii wg św. Marka i prac Karla Marksa[390]. Stwierdzi jednak, że choć jest to możliwe, nie przynosi równie dobrych efektów, co skłania go do uwagi, że to tekst jest w zupełności zdolny do wyboru tekstów, z którymi porównanie prowadzi do interpretacji pogłębiającej osobiste rozumienie tekstu[391]. Jako uprzywilejowane kontekstowo i zarazem mogące dać najbardziej płodne rezultaty interteksty dla danej księgi biblijnej wskaże inne księgi włączone do kanonu biblijnego[392].

Ujawnia się tutaj trzeci element, na który chcemy zwrócić uwagę w pracy J. Delorme’a. Autor silnie zaznacza perspektywę czytelniczą w tworzeniu sensu tekstu, gdy pisze o czytelniku, który staje się częścią dialogu dwóch autonomicznych tekstów[393].

Te kilka elementów, które wyszczególniliśmy – a) zachowanie i docenienie autonomiczności tekstu umożliwiające obiektywizację badań oraz b) konieczność przyjęcia zamkniętej koncepcji tekstu dla możliwości jego badania, c) uznanie samego tekstu jako wskazującego czytelnikowi na możliwe i płodne interpretacyjnie nawiązania intertekstualne, tj. poddanie się jego rygorom przez co można uniknąć absolutnej subiektywności oraz d) docenienie roli czytelnika – sprawiają, że podejście J. Delorme’a jest nam bliskie, a intertekstualność w jego wydaniu, przynajmniej naszym zdaniem, wyważona i oparta

---

389 Por. tamże.

390 Por. F. Bello, *Lecture matérialiste de l’évangile de Marc*, Éditions du Cerf, Paris, 1974.

391 „A text lends itself to various intertexts. But they are not equally profitable. This inclines us to think that a text is perfectly capable of choosing the texts with which a comparison can lead to an interpretation which enlarges its readership deepening a personal understanding of the text”. J. Delorme, *Intertextualities…*, dz. cyt. s. 41.

392 Por. tamże, s. 35.

393 Por. tamże, s. 41-42.

na badaniach literaturoznawczych respektujących nie tylko pierwszych teoretyków intertekstualności. To ostatnie potwierdza fakt, że wskazane cztery tezy pokrywają się z czterema z opisanych przez nas na podstawie badań literaturoznawczych punktów fundamentu teoretycznego, na które wskazaliśmy wcześniej jako fundamentalne dla naszego podejścia. Elementem nowym względem docenionej przez nas myśli teoretyków literatury jest zwrócenie uwagi na to, że w toku analizy jednej z ksiąg biblijnych uprzywilejowaną pozycję w szukaniu odniesień zajmują inne księgi ujęte w ramach kanonu.

3.2.2.2. Ellen van Wolde: *Trendy Intertextuality?*

E. van Wolde wskazuje w swoim artykule dwie znaczące różnice między intertekstualizmem a dotychczas prowadzonymi badaniami określanymi mianem badań porównawczych. Po pierwsze mamy do czynienia z ogromnym poszerzeniem perspektywy badawczej – intertekstualizm, jak to definiuje, skupia się na ogólnych sposobach myślenia i kodach rozumowania, a nie na relacji jednego tekstu do drugiego. Po drugie podkreślona zostaje rola czytelnika i interpretatora-egzegety, który jedynie bardzo ogólnie zdaje sobie sprawę z *epistēme* (powołuje się na termin w rozumieniu Michela Foucaulta ukuty w pracy *Les mots et les choses*[394]), czyli ogół warunków charakterystycznych dla danej epoki, w których ludzie żyją, myślą, piszą i czytają[395].

Te dwie różnice, choć E. van Wolde tak tego nie ujmuje, można sprowadzić do opisu dwóch relacji, o których dalej pisze autorka: tekst-pisarz oraz tekst-czytelnik. Jeśli chodzi o pierwszą relację – tekst-pisarz – badaczka wskaże na przesunięcie akcentu z badań diachronicznych – tj. szukaniu źródeł i rysowaniu konkretnych historycznych relacji między tekstami – na podejście synchroniczne, w którym badając tekst, odnajduje się w nim kulturę (tekst kultury) i kody danej epoki. Dla opisania tej różnicy w podejściu, E. van Wolde podaje przykład ewangelii synoptycznych: w diachronizmie (krytyce źródeł) badacz zajmie się na przykład

---

[394] Por. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

[395] Por. E. van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, dz. cyt., s. 45.

teorią dwóch źródeł, w synchronizmie natomiast (intertekstualizm) będzie opisywał analogie i różnice między ewangeliami w szerokich ramach historycznych, bez wskazywania na to, kto od kogo przejmował materiał[396]. Jeśli chodzi natomiast o drugą relację – tekst-czytelnik – autorka stwierdzi, że tak jak pisarz tworzy tekst na przecięciu wielu tekstów, które zna, tak samo również czytelnik nadaje znaczenie tekstowi w interakcji z tekstami, które z kolei jemu są znane, oraz w kontekście jego doświadczenia życiowego[397]. „Meaning, therefore, is not somuch a product of the writer, as the result of a process of interaction between the text and reader" – napisze E. van Wolde.

Jednocześnie jednak nie będziemy mieli w myśli badaczki do czynienia z absolutnym subiektywizmem. Autorka *Trendy Intertextuality?* napisze, że również sam tekst jest instancją kierującą czytelnika ku takiemu czy innemu rozumieniu, przez podsuwanie mu konkretnych możliwości interpretacyjnych. Tekst zawiera w sobie potencjalne światy odniesienia, które zostaną zaktualizowane dopiero w akcie czytelniczym, stając się w ten sposób widoczne[398]. W podobnym duchu wypowie się również J. W. Voelz, dla którego interpretacja tekstu stanowi odbicie doświadczenia życiowego czytelnika, a przez to nieustannie podlega zmianom[399], czy też S. Moyise, gdy będzie definiował podejście skupione na czytelniku, który swoją lekturą zmienia pierwotne znaczenie tekstu[400].

I choć ujęliśmy akcentowanie roli czytelnika już wcześniej, w podsumowaniu elementów naszego podejścia przejętych z teorii literatury, to pracę E. van Wolde przywołujemy tutaj jako świadectwo podobnego głosu na polu badań biblijnych.

---

396 Por. tamże, s. 46-47.

397 Por. tamże, s. 47-48.

398 Por. tamże, s. 48.

399 Por. J. W. Voelz, *Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality*, w: *Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989, s. 34.

400 Por. S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 135.

3.3. Pejzaż intertekstualizmu w badaniach biblijnych po pracy R. B. Haysa

3.3.1. Podziały badań intertekstualnych w badaniach biblijnych

S. Moyise napisze, że w dziesięć lat po publikacji *Echoes of Scripture* oraz tomu *Intertextuality in the Bible* termin „intertekstualność" był już powszechnie używany przez biblistów[401]. Jednak, analogicznie do sytuacji w badaniach literaturoznawczych, naukowcy byli i wciąż są dalecy od konsensusu w kwestii znaczenia i wykorzystania terminu. Badania intertekstualne obecne coraz szerzej w biblistyce od lat 90. XX w. można według nas podzielić zasadniczo na dwa nurty – pierwszy, bardziej radykalny, jest w pełni synchroniczny; drugi zaś, do zasadniczego rysu synchronicznego dopuszcza elementy diachronii. Takie określenie drugiego z nurtów wydaje nam się bardziej zasadne niż przyjmowany zazwyczaj w środowisku prostszy podział na intertekstualność synchroniczną i diachroniczną[402], z tego względu, że w rzeczywistości nie widzimy wielu prac, które opisując swoją metodologię jako intertekstualną, nie ujmowałyby przynajmniej niektórych elementów synchronicznych jako kluczowych. Dystansujemy się tym samym od badaczy, którzy nie będą nazywali badań zawierających jakiekolwiek elementy diachroniczne badaniami intertekstualnymi, a poprzestaną na określeniu ich mianem badań wypływów i aluzji[403].

Pierwszy z nurtów, który Geoffrey D. Miller określi jako postmodernistyczny, wykluczy z pola swojego zainteresowania autora tekstu i będzie się dystansował od historycystycznego (*historicist*) badania wpływów i aluzji, skupiając się jedynie na tekście i jego czytelniku osadzonych w perspektywie licznych tekstów[404]. Drugi natomiast, choć

---

[401] Por. tenże, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 15.

[402] Por. np. J. Barton, *Déjà Lu…*, dz. cyt., s. 2.

[403] Por. B. D. Sommer, *A Prophet reads Scripture…*, dz. cyt., s. 6-7.

[404] Jako pierwsze prace powstałe w tym nurcie należy wskazać m.in. pozycje J. Delorme'a, G. A. Philipsa, T. K. Beala czy D. Penchansky'ego. Por. J. Delorme, *Le discours de l'intertextualité…*, dz. cyt.,; G. A. Philipps, *Sign/Text/Différance. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991; T. K. Beal, *Ideology and intertextuality:*

utrzyma nadrzędną pozycję czytelnika w interpretacji, włączy w swoje spektrum badań również aspekty diachronii – na przykład pytanie o to, które aluzje autor chciał, by zostały wychwycone przez czytelnika, oraz pytanie o determinację kierunku wpływów między tekstami[405]. Podobnego podziału dokona również W. Kynes, zwracając w nurcie, w którym obecne są elementy diachroniczne, szczególną uwagę na aspekty następstwa czasowego tekstów[406]. W innej pracy biblista ten podkreśli możliwości, jakie stawia przed badaczem połączenie obydwu perspektyw w badaniu tekstów. Badanie diachroniczne zyskuje poszerzony horyzont dzięki perspektywie synchronicznej, badanie synchroniczne z kolei zyskuje konieczne dla aplikacji teorii granice dzięki ujęciu diachronicznemu[407].

Choć podział badań intertekstualnych na synchroniczne i diachroniczne lub, jak wolimy, synchroniczne i synchroniczne z elementami diachronii, jest dominujący, to niekiedy pojawiają się inne propozycje ujęcia intertekstualizmu w biblistyce.

W przywoływanym wyżej tomie *Intertextuality in Biblical Writings* pod redakcją S. Draismy J. Voelz wymieni trzy możliwe – jego zdaniem – spojrzenia na intertekstualność: a) pod kątem źródeł (*source-oriented*) – gdy kompozycja tekstu jako złożonego z wcześniejszych tekstów zarówno pisanych, jak i niepisanych leży w zasięgu autora, b) pod kątem tekstu (*text-oriented*) – gdy tak rozumiana kompozycja tekstu wymyka się autorowi, niemniej jest możliwa do wychwycenia poza nim i jego świadomością oraz c) pod kątem odbiorcy (*receptor-oriented*) – to odbiorca tworzy sens na podstawie tekstu, tekstem staje się doświadczenie życiowe odbiorcy-interpretatora[408]. Sam opowie się za

---

surplus of Meaning and Controlling the Means of Production, w: *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992; D. Penchansky, *Staying the Night: Intertextuality in Genesis and Judges*, w: *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992.

405 Por. G. D. Miller, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 284

406 „«Diachronic» is best understood as a sequential approach, in which the relative dates of texts are important because one author is referring to the work of another […]". W. Kynes, *Intertextuality – Method and Theory…*, dz. cyt., s. 202.

407 Por. tenże, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 24-27.

408 Por. J. W. Voelz, *Multiple Signs…*, dz. cyt., s. 32-34.

ostatnim spojrzeniem na intertekstualność, które charakteryzuje tzw. postmodernistyczne podejścia do tekstów literackich[409].

David Penchansky, opierając się na definicji intertekstualności J. Derridy[410], szkicuje trzy możliwe rozumienia intertekstualności opierające się na trzech definicjach tego, czym jest tekst. Po pierwsze będzie to a) tekst literacki w rozumieniu wąskim, gdzie tekstem jest zapisany i zachowany materiał – takie podejście określi jako najmniej kreatywne i stawiające wiele granic koncepcji intertekstualności oraz sprowadzające się do szkicowania rozwiniętego indeksu powtarzających się słów, koncepcji i motywów teologicznych. Jako drugą definicję tekstu i związane z nią podejście D. Penchansky wymieni b) tekst społeczny – badacz włącza w tę definicję tekstu „tekst kultury"; skupia się jednak jedynie na kulturze i warunkach społecznych środowiska spisania tekstu literackiego, które znajdują swoje odbicie w tekście literackim, a nie na tekście kulturowym w szerszym rozumieniu. Zaznacza wreszcie dwukierunkową relację: środowisko powstania wpływa na tekst, tekst zaś ma wpływ na środowisko. Na końcu badacz prezentuje najszersze rozumienie tego, czym może być tekst, gdy pisze o c) tekście interpretacyjnym (*interpretive text*) – w tym podejściu interpretujący tekst wchodzi w interakcję z tekstem materialnym w nowy i kreatywny sposób[411].

Stefan Alkier po wyszczególnieniu trzech sfer w badaniach biblijnych – intratekstualnej, intertekstualnej i extratekstualnej – w sferze intertekstualnej zaobserwuje trzy możliwe perspektywy: a) ukierunkowaną na tworzenie tekstu, b) ukierunkowaną na jego odbiór oraz c) eksperymentalną. Pierwsza zorientowana jest na odniesienie do szeroko rozumianych ram kulturowych, w których powstaje tekst; druga skupia się na rzeczywistych powiązaniach, których dokonali prawdziwi czytelnicy; trzecia wreszcie opiera się na kreatywnym czytaniu różnych tekstów we wzajemnych zestawieniach, by przekonać się, jakie nowe znaczenie może się zrodzić[412].

---

[409] Por. tamże, s. 33.

[410] Por. G. C. Spivak, *Introduction*, w: J. Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University, Baltimore 1976, s. lxxxiv.

[411] Por. D. Penchansky, *Staying the Night…*, dz. cyt., s. 77-78.

[412] Por. S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, w: *Reading the Bible intertextually*, ed. R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, TX 2009, s. 8-9.

S. Moyise będzie pisał w kontekście intertekstualności jako formie badania obecności Starego Testamentu w Nowym z jednej strony o a) poszerzaniu pierwotnego znaczenia (*original meaning extended*) stanowiącemu podejście skupione na autorze, z drugiej o b) zmianie pierwotnego znaczenia (*original meaning changed*) będącej podejściem rozpatrującym perspektywę czytelnika[413]. I. N. Rashkow użyje w odniesieniu do kierunków w badaniach intertekstualnych określeń „poziom makro" i „poziom mikro"[414]. D. Allen opisze a) perspektywę makro jako zajmującą się szeroko m.in. narracją, typologią, b) perspektywę mikro natomiast jako skupiającą się na drobnych szczegółach tekstualnych i powściągliwą w kwestii bardziej rozbudowanych interpretacji[415].

Ta mozaika różnych definicji i podziałów dotyczących badań intertekstualnych pokazuje, z jak dużą różnorodnością mamy do czynienia. Wobec tego wydaje się, że krytyczna uwaga Jacoba Neusnera, który pisał w 1987 r. – „In general, I find in theories of intertextuality somewhat less than meets the eye, because definitions of terms turn out to be few, applications of theory episodic and anecdotal, criteria for validation or invalidation pretty much absent"[416] – straciła przynajmniej do pewnego stopnia na aktualności. Zarówno ilość definicji, jak i próby aplikacji poszczególnych podejść są liczne, do czego przyczyniła się podejmowana i ożywiana dyskusja[417]. Do tego stopnia, że niekiedy mogą wprawić w zakłopotanie samych autorów zmagających się z intertekstualizmem, co stało się udziałem D. Penchansky'ego. Po próbie aplikacji trzech z opisanych przez niego podejść intertekstualnych, które wskazaliśmy wyżej, biblista napisze: „The intertextual discourse had disarmed me, and undercut mu confidence in my ability to read a text, or by extension,

---

413 Por. S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 133-135.

414 Por. I. N. Rashkov, *Intertextuality, Transference…*, dz. cyt., s. 57.

415 Por. D. M. Allen, *Introduction…*, dz. cyt., s. 11.

416 J. Neusner, *Canon and connection: Intertextuality in Judaism* (Studies in Judaism), University Press of America, Lanham–New York–London 1987, s. 150.

417 Por. m.in. tom 69./70. czasopisma „Semeia", który w kilka lat po wydaniu *Echoes of Scripture…* R. B. Haysa i zbioru prac pod redakcją S. Draismy stawiał sobie za cel ponowne otwarcie dyskusji i zwrot ku literaturoznawstwu w rozumieniu intertekstualności. Por. G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction…*, dz. cyt., s. 7-8.

to change society. That we in the guild continue to do both is a tribute to our tenacity, or our stupidity, or both”[418].

Z tej wielości i niejednorodności definicji wyłania się dość trudny obraz, który każe nam powrócić do podziału zarysowanego na początku tego paragrafu – na badania intertekstualne synchroniczne oraz synchroniczne z elementami diachronii. Drugie z podejść pokazuje dość często powracającą tendencję do tego, by szeroką perspektywę intertekstualną – skupioną na wielości tekstów (nie tylko tekstów pisanych) i czytelniku – zawężać elementami diachronicznymi podlegającymi w o wiele większym stopniu obiektywizacji. Jest to zbieżne z naszymi punktami fundamentu teoretycznego opisanymi na bazie teorii literatury, na które wskazaliśmy uprzednio. Bliska nam jest ta perspektywa, którą dobrze ujmuje L. A. Huizenga, gdy – powołując się na U. Eco – pisze o „viae mediae”[419] i stwierdza, że być może lepiej nie opowiadać się za którymś z radykalnych biegunów istniejących w egzegezie – czy to po stronie krytyki źródeł i szukaniu wpływów, czy to po stronie radykalnego dekonstrukcjonizmu literackiego i rewolucji politycznej[420]. W części poświęconej omówieniu elementów teorii literatury określiliśmy to mianem „przestrzeni pomiędzy”. W naszym podejściu będziemy dążyć w kierunku wyznaczonym przez tych badaczy, którzy – jak czyni to na przykład w swojej pracy S. Alkier[421], co słusznie zaznacza L. A. Huizenga – potrafią zachować szeroki zakres i siłę intertekstualnej wizji J. Kristevej, a jednocześnie znaleźć miejsce spotkania teorii z interpretacją tekstu w nauce, teologii, Kościele i świecie[422].

---

[418] D. Penchansky, *Staying the Night…*, dz. cyt., s. 86.

[419] U. Eco nazwie to „trzecią drogą”, która łączy w interpretacji zarówno intencję autora, jak i wolę czytelnika: „Between the theory that the interpretation is wholly determined by the author’s intention and the theory that it is wholly determined by the will of the interpreter there is undoubtedly a third way”. U. Eco, *Two Problems in Textual Interpretation*, „Poetics Today” 2 (1980) no. 1a, s. 154.

[420] Por. L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 25.

[421] Por. szczególnie S. Alkier, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 3-22.

[422] Por. L. A. Huizenga, *The Old Testament in the New…*, s. 26.

3.3.2. Problemy terminologiczne

Z powyższymi kwestiami zdefiniowania i podziału badań intertekstualnych w biblistyce wiąże się problem stosowanej terminologii. Z jednej strony intertekstualność jest niejednokrotnie wpisywana w wielość nazw określających podobne obserwowalne fenomeny literackie[423], z drugiej – wykorzystanie terminu „intertekstualność" jest często niespójne, a definicje bywają nieobecne[424]. Dlatego pojęcie było określane w środowisku biblistycznym jako termin nieuchwytny[425] czy nawet śliski i nieprzydatny[426]. Również wzrost częstotliwości użycia pojęcia w badaniach biblijnych nie przyczynił się do jego większej klarowności[427].

Trudności przysparza już choćby fakt, że o wiele starszy i bardziej powszechny w użyciu termin „aluzja" przynajmniej w części pokrywa się z rozumieniem intertekstualności, nawet tej w wydaniu postmodernistycznym. Staje się to wyraźne wobec słów Moisésa Silvy, który napisze, że „kategoria aluzji sama w sobie może pomieścić dość szeroki zakres sposobów użycia motywów biblijnych: luźne cytaty, odniesienia do zdarzeń, zamierzone odwołania do poszczególnych fragmentów, podobne sformułowania użyte (być może nieświadomie), by wyrazić odmienne koncepcje, ogólne podteksty tematów, a nawet zupełnie niezamierzone podobieństwa"[428]. Timothy K. Beal z kolei upatrywał źródeł ogromnej niejednorodności samego użycia terminu „intertekstualność"

---

[423] Na przykład S. E. Porter wpisze intertekstualność w długi szereg pojęć, którymi określa się w biblistyce zależności między Starym i Nowym Testamentem: „[…] citation, direct quotation, formal quotation, indirect quotation, allusive quotation, allusion (whether conscious or unconscious), paraphrase, exegesis (such an inner-biblical exegesis), midrash, typology, reminiscence, echo (whether conscious or unconscious), *intertextuality*, influence (either direct or indirect), and even tradition, among others". S. E. Porter, *The use of the Old Testament…*, dz. cyt., s. 80.

[424] Por. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 41.

[425] Por. D. Penchansky, *Staying the Night…*, dz. cyt., s. 77; G. D. Miller, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 283.

[426] Por. D. M. Allen, *Introduction…*, dz. cyt., s. 11.

[427] Por. G. D. Miller, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 283.

[428] M. Silva, *Stary Testament u Pawła*, w: *Słownik teologii Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, tłum. L. Canghelaris i in., Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2010, s. 783.

w badaniach biblijnych w samym jego pochodzeniu – „intertekstualność" wyrasta bowiem ze sfery raczej teoretycznej niż metodologicznej[429].

Co więcej, przez wzgląd na korzenie terminu niektórzy bibliści są zdania, że jeśli nie zachowuje się wyraźnego rysu postmodernistycznego terminu, należy „intertekstualność" zastąpić innym pojęciem w celu odróżnienia prac rzeczywiście intertekstualnych (czyli, według badaczy zajmujących podobne stanowisko, zakorzenionych w Kristevańskim rozumieniu pojęcia) od innych prac egzegetycznych[430]. Wydaje się, że w tym samym duchu należy odczytać uwagę zawartą we wstępie do tomu 69./70. czasopisma „Semeia", w którym G. Aichele i G. A. Phillips pisali o terminie „intergeza" (*intergesis*), który miałby wyprzeć dotychczasowe, a ich zdaniem upraszczające rozróżnienie na egzegezę i eisegezę, a tym samym odróżnić efekty prac intertekstualistów od interpretacji pozostałych biblistów[431]. W nieco bardziej wyważony sposób ujął to G. D. Miller, który – nie wspominając o radykalnej perspektywie poststrukturalistycznej – proponuje w zakończeniu swojego artykułu, by podejścia synchroniczne, rozpatrujące tekst z punktu widzenia czytelnika (*reader-oriented approaches*), zachowały nazwę „intertekstualizm", podczas gdy podejścia bardziej diachroniczne, zwrócone ku autorowi, a wyrastające z tradycyjnych metod krytycznych w badaniach biblijnych, nazwać inaczej[432].

Pośród terminów, które miałyby zastąpić „intertekstualność", pojawiały się różne propozycje. Już w tomie 15. „Sémiotique et Bible" z 1979 r., by uczynić terminologię bardziej klarowną, I. Almeida podaje we wstępie nie tylko definicję intertekstualności[433], ale również tego, co

---

[429] Por. T. K. Beal, *Ideology and intertextuality…*, dz. cyt., s. 27.

[430] Por. np. D. I. Yoon, *The ideological inception…*, dz. cyt., s. 71; J. J. Kwon, *Scribal culture and intertextuality: literary and historical relationships between Job and Deutero-Isaiah*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 36-37.

[431] Por. G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction…*, dz. cyt., s. 14.

[432] Por. G. D. Miller, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 305.

[433] „Nous appellerons intertextualité cette interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte. Pour le sujet connaissant, l'intertextualité est une notion qui sera l'indice de la façon dont un texte lit l'histoire et s'insère en elle. Le mode concret de réalisation de l'intertextualité dans un texte précis donnera la caractéristique majeure («sociale», «esthétique») d'une structure textuelle". I. Almeida, *Paysage intertextuel*, dz. cyt., s. 3.

nazywane będzie w wydawnictwie intratekstualnością i paratekstualnością[434]. M. A. Fishbane[435] wypromował termin „inner-biblical exegesis", za którym opowiedzieli się również inni badacze[436]. Lyle Eslinger z kolei, dokładnie komentując pracę Michaela A. Fishbane'a, wskazał na trudności związane z ukutym przez niego pojęciem[437] i zaproponował, by zastąpić go terminem „inner-biblical allusion"[438]. D. I. Yoon będzie się dystansował od tych propozycji i opowie się za zachowaniem terminu ze wstawionym myślnikiem „inter-tekstualność", co jego zdaniem wystarczy dla odróżnienia metody od ideologii[439]. Wydaje się jednak, że D. I. Yoon nie zdaje sobie sprawy z faktu, że to właśnie w takiej formie terminem posługiwała się oryginalnie J. Kristeva[440].

Na uwagę zasługuje naszym zdaniem propozycja S. Moyise'a, który sugeruje, by mimo licznych trudności związanych z terminem „intertekstualność", nie porzucać go, a zamiast tego dokonuje podziału

---

[434] Intratekstualność będzie się odnosiła do fenomenów takich jak m.in. cytat czy komentarz. Istotne będzie tu wyraźne wskazanie samego tekstu na to, że któryś z jego fragmentów posiada charakter odrębności (*le statut explicite de l'altérité*). Będzie też można mówić tutaj o intratekstualizowanej intertekstualności (*intertextualité intratextualisée*) (por. J. Delorme, *Le discours de l'intertextualité…*, dz. cyt., s. 56). Paratekstualność z kolei dotyczyć będzie przypadkowego spotkania (*rencontre fortuite*) dwóch lub więcej tekstów w jednej przestrzeni pisarskiej. Jako przykład podaje lekcjonarz liturgiczny i artykuły zamieszczone na jednej stronie gazety. I. Almeida, *Paysage intertextuel*, dz. cyt., s. 3.

[435] Por. M. A. Fishbane, *Biblical interpretation…* dz. cyt.

[436] Por. np. K. W. Weyde, *Inner-biblical interpretation: methodological reflections on the relationship between texts in the Hebrew Bible*, „Svensk Exegetisk Årsbok", 70 (2005).

[437] Badacz dokładnie komentuje pracę M. A. Fishbane'a (1985), wskazując na pewne trudności związane z nazwą „inner-biblical exegesis". Por. L. Eslinger, *Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: the Question of Category*, VT 42 (1992) no. 1, s. 48-56.

[438] Por. tamże. Por. również B. D. Sommer, *A Prophet reads Scripture…*, dz. cyt.; P. R. Noble, *Esau, Tamar…*, dz. cyt.,; M. H. Floyd, M. J. Boda, *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), Sheffield Academic Press, Sheffield 2003; J. M. Leonard, *Identifying inner-biblical allusions: Psalm 78 as a test case*, JBL 127 (2008) no. 2.

[439] Por. D. I. Yoon, *The ideological inception…*, dz. cyt., s. 74.

[440] Por. J. Kristeva, *La révolution du langage poétique…*, dz. cyt., s. 59. D. I. Yoon prawdopodobnie korzysta z jednego z angielskich tłumaczeń prac J. Kristevej, gdzie myślnik zostaje pominięty. Por. np. J. Kristeva, *The Kristeva reader*, ed. T. Moi, Columbia University Press, New York 1986.

i doprecyzowania pojęcia w trzech kategoriach, które pozwolą lepiej zdefiniować, co przez termin dany badacz ma na myśli[441] – echo intertekstualne (*intertextual echo*), dialogiczną intertekstualność (*dialogical intertextuality*)[442] oraz postmodernistyczną intertekstualność (*postmodern intertextuality*). Pierwszą kategorię S. Moyise przejmuje od R. B. Haysa, przywołując tradycyjne rozróżnienie na cytat, aluzję i echo[443]. W omówieniu drugiej zwraca uwagę na dwukierunkowość interakcji międzytekstowych, wpisując się tym samym w debatę dotyczącą tego, czy zapożyczenia ze Starego Testamentu w Nowym są brane z całym kontekstem oryginalnym, czy też pomijają go. Powodem podniesienia kwestii odnoszenia się do kontekstu lub nie jest fakt, że – jak to ujmuje S. Moyise – chrześcijaństwo twierdzi, że Chrystus jest wypełnieniem obietnic starotestamentowych, a jednocześnie że tylko w Chrystusie Stary Testament znajduje swoje prawdziwe znaczenie. Dialogiczna intertekstualność ma, jego zdaniem, pogodzić obydwa te twierdzenia. Można tu wskazać pewne podobieństwa z niektórymi aspektami teorii aktywizacji aluzji literackiej Z. Ben-Porat, w której tekst wcześniejszy przez intertekstualne wykorzystanie zyskuje nowe odczytanie[444]. W. Kynes będzie to nazywał interpretacją holistyczną[445] oraz wzajemnością (*reciprocation*)[446]. P. D. Miscall napisze po prostu, że pożyczanie i zmienianie tekstu wcześniejszego – jego jednoczesna afirmacja i negacja – dla lepszego wyrażenia myśli autora tekstu późniejszego sprawia, że tekst późniejszy ma wpływ na rozumienie tekstu wcześniejszego[447].

---

[441] Por. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 17-18, 41.

[442] Por. również S. Moyise, *Intertextuality and Biblical Studies. A Review*. Verb. et Eccl. 23 (2002) issue 2, s. 424.

[443] Później, rozpatrując zależność Rz 8,20 od Koheleta, wprowadza jednak rozróżnienie na nieświadomą i świadomą aluzję. Por. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 18-19, 23.

[444] Por. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 320-321; por. również W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 58,

[445] Por. W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 55-57. W. Kynes powołuje się m.in. na pracę T. N. D. Mettingera, w której badacz z kolei przywołuje teksty L. Jenny'ego z 1982 r. (angielski przekład *La Stratégie de la forme* z 1976 r.) oraz L. Vinge'a z 1973 r. (*'Om allusioner'*, „Tidskrift för litteraturvetenskap" vol. 2). Por. T. N. D. Mettinger, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 257-280.

[446] Por. W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 58.

[447] Por. P. D. Miscall, *Isiah…*, dz. cyt., s. 41.

Wreszcie S. Moyise ukazuje postmodernistyczną intertekstualność jako akcentującą niejednorodność procesu interpretacyjnego z uwagi na to, że tekst zawsze wskazuje na inny tekst oraz że czytelnik wnosi ze sobą w trakcie lektury i do jej interpretacji znane sobie teksty. Nie ma zatem jednego sposobu interpretacji, a każda interpretacja dokonywana jest za pewną cenę, jak pisze S. Moyise, i nigdy nie jest to intertekstualność ideologicznie neutralna[448], choć również nie jest jedynie „wynikiem kaprysu autora"[449]. Jednocześnie dowartościowuje ją jako „do pewnego stopnia prawdziwą"[450], ponieważ wychodzi z założenia, że jeden czytelnik nigdy nie będzie w stanie uchwycić doskonale całego znaczenia tekstu, co jednak nie oznacza, że tekstu nie zrozumiał. Sam pisze też, że ta odmiana intertekstualności jest bliższa myśli J. Kristevej[451].

W 2015 r. D. Allen napisał: „Yet whatever the strengths or weaknesses of the term, «intertextuality» has moved the OT/NT debate beyond historical-critical matters […]"[452]. Wydaje się jednak, że to nie jedyna zasługa wprowadzenia ideologicznie obciążonego terminu „intertekstualność" do biblistyki. Pokazuje to zresztą już sama skala dyskusji metodologicznej i terminologicznej – wraz z podziałami intertekstualizmów i propozycjami nowych pojęć. Mamy tu – przynajmniej w niektórych przypadkach – do czynienia nie tylko z pozostawieniem na marginesie kwestii związanych z krytyką historyczną, ale również z bardzo dobrze ugruntowanym teoretycznie zwrotem ku perspektywie czytelniczej bez jednoczesnego popadania w skrajny subiektywizm.

---

448 S. Moyise wskazuje podobieństwa postmodernistycznej intertekstualności z lekturą feministyczną i liberalną, ponieważ eksponowany jest wpływ i tendencyjność indywidualnego czytelnika. Odwołując się do D. Boyarina, przyrównuje ją również do midraszu, który nie pretendował do przedstawiania jednej prawdziwej interpretacji. Por. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 34; por. również D. Boyarin, *The Song of Songs: Lock or Key? Intertextuality, Allegory and Midrash*, w: *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. R. M. Schwartz, Blackwell, Oxford 1990, s. 223.

449 „I am not suggesting that interpretation is arbitrary and merely the product of an author's whim. Interpreters adopt certain positions because they believe the evidence «compels» them to see it that way". S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 38.

450 Tamże, s. 40.

451 Por. tamże, s. 18.

452 D. M. Allen, *Introduction…*, dz. cyt., s. 11.

W kontekście wskazanej szkicowo dyskusji oraz mając w pamięci przytaczany przez nas wcześniej zarzut niewłaściwego stosowania terminu wraz z odpowiedzią na krytykę, możemy stwierdzić, że jakkolwiek definicja intertekstualności ukuta przez J. Kristevą wciąż może być uważana za „klasyczną”[453], to na pewno nie jest jedyną. Dlatego mimo wszelkich zarzutów, wydaje nam się uprawnione używanie terminu „intertekstualność”, nawet różniącego się treścią od wykorzystania Kristevańskiego; zgodnie z tym, co pisał G. D. Miller: gdy mamy do czynienia przede wszystkim z podejściem synchronicznym, akcentującym perspektywę czytelniczą[454], jak również wtedy, gdy synchronia wzbogacona jest elementami diachronii, w myśl stwierdzenia W. Kynesa, dla zyskania koniecznych dla aplikacji teorii granic[455].

3.3.3. Intertekstualizm w biblistyce polskiej

Wobec mnogości prac niemiecko-, francusko- i anglojęzycznych poświęconych intertekstualności w biblistyce zaskakuje bardzo zdawkowe potraktowanie tematu w biblistyce polskiej. Poza bardziej ogólnymi wskazaniami na istnienie zagadnienia i jego historyczne źródła w pracach wprowadzających w zagadnienia metodologiczno-egzegetyczne[456] lub

---

[453] Por. I. Almeida, *Paysage intertextuel*, dz. cyt., s. 1.

[454] Por. G. D. Miller, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 305.

[455] Por. W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 24-27.

[456] Por. np. S. Wypych, *Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej tekstów Pisma Świętego*, STV 42 (2004) nr 1, s. 155-168; K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy: metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (Rozprawy Naukowe – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. Sekcja Św. Jana Chrzciciela, 3), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007, s. 49-50.

K. Bardski, choć zdawkowy w opisie intertekstualności, wskaże ciekawą uwagę L. J. M. Claassensa o tym, że tekst może wchodzić w dialog z innymi, niepowstałymi jeszcze tekstami: „Każdy tekst wchodzi w swoisty rodzaj dialogu z wieloma rzeczywistościami. Po pierwsze jest to dialog z jego własnym kontekstem historycznym i literackim, następnie zaś z innymi tekstami, zarówno tymi, które powstały w przeszłości, jak i tymi, które jeszcze nie zostały napisane”. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy…*,

artykułach o charakterze słownikowym[457], do najważniejszych i najcenniejszych dla naszej pracy omówień intertekstualizmu na gruncie polskojęzycznej biblistyki należy zaliczyć wydaną już ponad dwadzieścia lat temu książkę J. Czerskiego *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, w której tematowi poświęcono ostatni, szósty rozdział[458], oraz dwa artykuły W. Linkego (z 2002 r.[459] i 2008 r.[460]), w których autor przedstawił własną propozycję hermeneutyczno-metodologiczną intertekstualnego badania Pisma Świętego. W kompetentny sposób temat intertekstualności poruszył również Michał Zmuda w artykule z 2008 r.[461], w którym przestawił zarówno zarys historii pojęcia, tło literaturoznawcze intertekstualizmu, jak również odniósł intertekstualność do badań biblijnych[462]. Jakkolwiek artykuł przyjmuje raczej charakter skrótowej relacji dotychczasowego stanu badań, to bardzo cenne jest odniesienie intertekstualności w badaniach biblijnych do podejścia kanonicznego w egzegezie[463]. Temat ten będzie nas interesował w kolejnym rozdziale naszej pracy[464].

---

dz. cyt., s. 49-50; por. L. J. M. Claassens, *Biblical Theology as dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology*, JBL 122 (2003) no. 1, s. 136. W artykule S. Wypycha wydaje się słuszne zwrócić uwagę jedynie na obszerny spis „postaci lub poziomów intertekstualności". Por. S. Wypych, *Intertekstualność…*, dz. cyt., s. 166-167.

457 Mamy tu na myśli w szczególności hasło autorstwa S. Mędali w encyklopedii *Religia. Encyklopedia PWN*. Biblista opiera się w nim zasadniczo na taksonomii G. Genette'a. Por. S. Mędala, *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 57-59.

458 J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 225-247.

459 W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych…*, dz. cyt., s. 81-111.

460 Tenże, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 71-103.

461 M. Zmuda, *O intertekstualności…*, dz. cyt., s. 103-121.

462 Por. tamże, s. 114-118. Może być nieco rozczarowujące, że większość tej sekcji artykułu oparta jest jedynie na haśle encyklopedycznym S. Mędali przywołanym w jednym z poprzednich przypisów. Por. S. Mędala, *Intertekstualność w Biblii*, dz. cyt., s. 57-59.

463 Por. M. Zmuda, *O intertekstualności…*, dz. cyt., s. 118-121.

464 Warto tu jeszcze wspomnieć o obronionej w 2013 r. pracy magisterskiej T. Koszarka pisanej pod kierunkiem R. Pindla na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pt.: *Kapłańska narracja o plagach jako odwrócony porządek stwarzania według heksaemeronu. Próba intertekstualnego odczytania Wj 7,8-11,10*. Ostatni rozdział pracy poświęcony jest intertekstualnej analizie pierwszego opisu stworzenia świata, który autor przypisuje źródłu kapłańskiemu, oraz opisu plag egipskich z Wj 7,8-11,10. Szczegółowa i cenna z teologicznego punktu widzenia analiza tekstów biblijnych poprzedzona jest

3.3.3.1. Janusz Czerski: *Metody interpretacji Nowego Testamentu*

Praca J. Czerskiego może być słusznie określona jako zadomawiająca intertekstualizm w biblistyce polskojęzycznej. We wprowadzeniu w Kristevański termin biblista przywoła m.in. nazwiska Michaiła Bachtina, Harolda Blooma, Charles'a Grivela, Renate Lachmann, Manfreda Pfistera, Ulricha Broicha czy Bernda Schultego-Middelicha. J. Czerski zaznaczy rozdźwięk między synchroniczną intratekstualnością M. Bachtina a intertekstualnością J. Kristevej oraz wskaże na wielokrotnie podkreślane przez teoretyków dystansowanie się J. Kristevej od krytyki źródeł i na zwrot w stronę badania tekstu kultury[465]. W dużej mierze oprze swoje rozważania na fundamencie wertykalnej i horyzontalnej relacji intertekstualnej, o której wspomina bułgarsko-francuska badaczka[466], jednak już w kolejnych paragrafach będzie widoczne odejście od poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznej myśli J. Kristevej na rzecz rozumienia intertekstualności w sposób nieco bardziej wyważony[467].

---

krótkim, choć bogatym w odniesienia do literatury przedmiotu wprowadzeniem metodologicznym. Wprowadzenie ma jednak charakter raczej ogólny i niewiele wnosi do samej dyskusji dotyczącej intertekstualności, zaś przedstawione wnioski metodologiczne w dość arbitralny sposób wydają się redukować pluralizm podejść intertekstualnych do wspólnego, a przez to mało wiarygodnego mianownika. Por. T. Koszarek, *Kapłańska narracja o plagach jako odwrócony porządek stwarzania według heksaemeronu. Próba intertekstualnego odczytania Wj 7,8-11,10* [praca nieopublikowana, manuskrypt udostępniony przez autora], s. 172-182.
W 2016 r. została wydana publikacja zbiorowa, której pierwszy człon tytułu może sugerować poruszenie omawianego przez nas tematu: *Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury*. Nie podnosi ona jednak tematu intertekstualności w Piśmie Świętym, a jedynie intertekstualności między różnymi tekstami kultury a Biblią. Ten sam charakter ma druga część publikacji wydana w dwa lata później. Por. *Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury*, red. M. K. Frąckiewicz, A. J. Najda, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2016; *Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury. Cz. 2*, red. M. K. Frąckiewicz, A. J. Najda, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2018.

[465] Por. J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 225-226.

[466] Por. tamże, s. 226. W tłumaczeniu artykułu J. Kristevej relacje zostają określone jako „pionowa" i „pozioma". Por. J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 60-61.

[467] Por. np. „Intertekstualność w relacji tekst-pratekst (tekst pierwotny) jest pojęciem nadrzędnym, określającym wszelkie świadome czy nieświadome odwoływania się w tekście do pratekstu. Relacja tekstu do pratekstu, grupy pratekstów, względnie stanowiących

J. Czerski napisze wprawdzie o próbie zacieśnienia pojęcia intertekstualności przez Klausa W. Hempfera, jednak nie wchodząc w szczegóły myśli tego badacza ani nie wskazując na inną stanowiącą spójną całość teorię intertekstualności, w dalszej części swojego omówienia skupia się na podaniu czytelnikowi „niekwestionowanych przez wszystkich założeń" intertekstualizmu[468]. Wobec szerokiej i niekiedy burzliwej dyskusji, która doprowadziła twórczynię terminu do porzucenia go, o czym wspominaliśmy już wcześniej, trudno się zgodzić z podobnym stwierdzeniem. Pisząc o dokonaniach C. Grivela, M. Pfistera[469] czy B. Schultego-Middelicha (do teorii tych trzech badaczy będzie się odnosił w największym stopniu), J. Czerski niejednokrotnie będzie się odwoływał do zamiaru autora[470] oraz wskazywał na aspekty diachroniczności – tekst wcześniejszy i późniejszy (pratekst i tekst)[471] – których to aspektów teorii z pewnością nie można zaliczyć do „niekwestionowanych przez wszystkich założeń". Niemniej warto przywołać tutaj przynajmniej dwie kwestie z zakresu teorii literatury – cytowane przez J. Czerskiego za U. Broichem[472] pojęcie „sygnałów intertekstualnych" oraz za B. Schultem-Middelichem[473] – cztery rodzaje

---

ich podstawę kodów czy systemów znaczeniowych musi być w jakiś sposób w tekście uchwytna. Za prateksty można uważać tylko takie teksty, do których autor czyni wyraźne aluzje i chce, aby zostały one przez czytelnika rozpoznane". J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 228.

[468] „Teoria intertekstualności J. Kristevy [błąd w odmianie nazwiska w cytowanym tekście; MK] spotkała się z krytyką wielu uczonych, którzy przedstawiali i próbowali zmodyfikować jej poglądy. Niezależnie jednak od reprezentowanych przez nich pozycji, można w teorii intertekstualności wskazać pewne istotne i niekwestionowane przez wszystkich założenia". Tamże, s. 226.

[469] Z dorobku tego badacza J. Czerski zaczerpnął podział kryteriów intensywności intertekstualnej na ilościowe i jakościowe, o czym pisaliśmy już wcześniej. Zob. wyżej rozdz. I pkt 2.2.2.6. Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 204-207; J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 231.

[470] Por. np. tamże, s. 229, 230.

[471] Por. np. tamże, s. 233.

[472] U. Broich, *Formen der Markierung von Jntertextualität*, w: *Intertekstualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35), hrsg. von U. Broich, M. Pfister, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985, s. 31.

[473] B. Schulte-Middelich, *Funktionen intertextueller Textkonstitution*, w: *Intertekstualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35), hrsg. von U. Broich, M. Pfister, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985, s. 214-240.

funkcji intertekstualnych. Następnie wskażemy na zarysowane przez niego trzy modele interpretacji intertekstualnej Pisma Świętego.

Według U. Broicha „sygnały intertekstualne" stanowią wskazówkę daną przez autora tekstu czytelnikowi, wskazówkę pomocną dla rozpoznania zamierzonego odniesienia do pratekstu w czytanym tekście. Sygnały te są do pewnego stopnia zbieżne z pojęciami „śladu intertekstu" M. Riffaterre'a, „oznaki" w ujęciu Z. Ben-Porta czy też „wykładnika intertekstualnego" R. Nycza, z tą bardzo istotną różnicą, że U. Broich kładzie nacisk na rolę autora, podczas gdy wydaje się, że pozostali wskazani przez nas badacze pozostawiają więcej autonomii samemu tekstowi, bez skupiania się na intencji autora. Przywołajmy w tym kontekście uwagę J. Czerskiego, która odnosi się do badania Pisma Świętego i z tego względu jest dla nas interesująca: „Autor może pominąć tego rodzaju sygnały w przypadku, gdy jego tekst wskazuje na teksty znane czytelnikowi. Ma to miejsce najczęściej w literaturze klasycznej i w Piśmie Świętym. Im bardziej czytelnik oczytany jest w literaturze, tym mniej potrzebuje sygnałów intertekstualnych. Niemiecka lingwistyka tekstu nazywa to *niskim progiem sygnałów* [kursywa oryginalna] (Signalschwelle). Natomiast gdy chodzi o czytelnika mało obeznanego z tekstem oraz dużą rozpiętość czasu pomiędzy tekstami, względnie tekstem i jego pratekstem, mówi się o *wysokim progu sygnałów* [kursywa oryginalna]. Z takim wysokim progiem sygnałów spotyka się zwłaszcza współczesny czytelnik Pisma Świętego"[474]. Kwestia ta będzie dla nas nie bez znaczenia podczas analizy możliwej zależności między Księgą Mądrości a Listem do Rzymian.

Drugą z istotnych dla nas rzeczy, na które wskazuje J. Czerski w swoim omówieniu teorii intertekstualności, są opisane przez B. Schultego-Middelicha cztery rodzaje funkcji intertekstualnych[475]. Prezentują się one następująco: 1. nowe odczytanie pratekstu A przez jego re-interpretację w tekście B; 2. tekst B, nawet we fragmentach nieposiadających odniesień do pratekstu A, zostaje w całości zinterpretowany w jego świetle; 3. obydwa teksty (A i B) zyskują nowe odczytanie; 4. ostatnią funkcję intertekstualną J. Czerski opisuje za B. Schultem-Middelichem w następujący sposób: „Poza pratekstem i (albo) tekstem późniejszym

[474] J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 229.
[475] Por. tamże, s. 233-234.

pojawia się zupełnie nowy kod. Intencja autora i recepcja czytelnika nie są skierowane w pierwszym rzędzie na tekst pierwotny i (lub) późniejszy, lecz na wyższy poziom znaczeniowy. Tekst w swojej strukturze intertekstualnej staje się metaforą nowej rzeczywistości"[476].

Opracowanie teorii intertekstualności zaproponowane przez J. Czerskiego wydaje się dużym uproszczeniem i zawężeniem perspektywy literaturoznawczej, a próbę znalezienia niekwestionowanych przez wszystkich założeń intertekstualizmu, jak się wydaje, lepiej można ująć jako wskazanie na elementy teorii kilku konkretnych badaczy z nurtu reakademizującego pojęcie J. Kristevej, nurtu dystansującego się od radykalnych poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznych korzeni terminu „intertekstualność". Dziwić też może, że wydana w 1997 r. praca nie zawiera odniesień do prac dotyczących intertekstualności w polskiej teorii literatury, nawet tych, które zostały docenione i zauważone na arenie międzynarodowej[477]. W pozycji J. Czerskiego należy wskazać natomiast trzy modele interpretacji intertekstualnej Pisma Świętego, które posiadają dużą wartość dla badań biblistycznych: 1. model jedności dwóch Testamentów, 2. model historio-zbawczy oraz 3. model centralnych tematów i pojęć obydwu Testamentów.

W opisie modelu jedności dwóch Testamentów J. Czerski będzie powoływał się na jednego autora obydwu Testamentów – Boga – co ma przesądzać o ich jedności. Odniesie się w tym miejscu do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (nr 16)[478]. J. Czerski napisze, że możemy mieć w tym modelu do czynienia z dwojaką recepcją starotestamentowych tradycji przez księgi nowotestamentowe – w formie wypełnienia obietnicy Boga oraz w formie typologii[479]. Drugi model – historio-zbawczy – „łączy się z poprzednim, wychodząc z założenia, że

---

[476] Tamże, s. 233.

[477] Por. H.-P. Mai, *Intertextual Theory – A Bibliography*, dz. cyt., s. 237-250.

[478] „Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie. Bo choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej (por. Łk 22,20, 1 Kor 11,25), wszakże księgi Starego Testamentu, przyjęte w całości do nauki ewangelicznej, w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens (por. Mt 5,17, Łk 24,27, Rz 16,25-26, 2 Kor 3,14-16) i nawzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament". KO 16.

[479] Por. J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 235.

Nowy Testament jest wypełnieniem tego, co zapowiadał i przygotowywał Stary, lecz patrzy na jedność obydwu Testamentów w aspekcie historio-zbawczym, to znaczy odczytuje Stary Testament jako objawienie Boże poprzedzające historycznie objawienie Jezusa Chrystusa"[480]. Ostatni z modeli – model centralnych tematów i pojęć obydwu Testamentów – opierać się ma natomiast na wspólnych zarówno pismom staro-, jak i nowotestamentowym tematach, pojęciach i motywach. Jako najbardziej charakterystyczne J. Czerski wskaże: ideę stworzenia, ideę Boga i człowieka, temat powołania, przymierza, wyjścia, ideę objawienia przez słowo i wydarzenia, charyzmat prorocki[481].

Każdy z przedstawionych modeli intertekstualnych wydaje się być dość ogólny i wynika nade wszystko z nakreślonego przez J. Czerskiego za *Dei Verbum* charakteru Pisma Świętego jako jedności dwóch Testamentów oraz wypełnienia obietnic Starego w Nowym. Wydaje się jednak, że opisane modele mogą stanowić cenną bazę, w którą da się wpisać bardziej konkretne założenia takiej lub innej teorii intertekstualności, ujmujące w sposób bardziej szczegółowy zależności i relacje między określonymi tekstami.

W ostatniej części rozdziału poświęconego omówieniu analizy intertekstualnej J. Czerski podaje przykłady jej aplikacji w badaniach biblijnych – od bardzo ogólnego zestawiania idei obecnych w Starym Testamencie z ideami z Nowego Testamentu, przez reinterpretację wybranego pojęcia starotestamentowego w teologii nowotestamentowej (np. sformułowania „lud Boży" w teologii Mateuszowej), po dokładną analizę konkretnego terminu lub idei w różnych grupach tekstów (wliczając w nie teksty starotestamentowe, literaturę judaistyczną, literaturę hellenistyczną, teksty z ewangelii). Trudno oprzeć się wrażeniu, że te próby aplikacyjne – przynajmniej w kilku przypadkach – stanowią w dużym stopniu jedynie spis tekstów ujmujących podobny motyw i sprawiają wrażenie bardzo ograniczonego szukania źródeł wzbogaconego o wyciągnięcie wniosków natury teologicznej[482] lub nawet jedynie

[480] Tamże, s. 237.

[481] Por. tamże, s. 238.

[482] Przykład zatytułowany *Jahwe Bogiem Izraela i wszystkich narodów w Ewangelii Mateusza*, J. Czerski konkluduje: „Pratekstem idei powołania wszystkich narodów w Ewangelii Mateusza są zatem teksty Starego Testamentu, którym nadał on

lingwistycznej[483]. Nie czyni to zadość elementom opisanej przez J. Czerskiego wcześniej teorii intertekstualności, a tym bardziej wydaje się co najmniej niepełne wobec szerszego spektrum badań obcojęzycznych. Tym samym wydaje się, że mimo cennych uwag teoretycznych, przykłady analizy intertekstualnej, które przytacza, słusznie mogą podlegać krytyce „fornirowania" starych metod nowym terminem[484].

3.3.3.2. Waldemar Linke: synteza prac M. Bachtina i Z. Ben-Porat dla odczytywania sensu pełniejszego Pisma Świętego

Ciekawsza i bardziej satysfakcjonująca metodologicznie wydaje się propozycja W. Linkego opisana w dwóch artykułach: *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*[485] (2002 r.) oraz *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie: aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*[486] (2008 r.).

Już na wstępie późniejszego z artykułów W. Linke dystansuje się bardzo wyraźnie od krytyki historycznej przez wskazanie na literackie korzenie intertekstualizmu: „Literackie podejście do związków między tekstami pozwala mówić o tym, co związki te wnoszą do rozumienia tekstów, bez tropienia wpływów i wyciągania niedających się zweryfikować

---

chrystocentryczne znaczenie". Poza wskazaniem ogólnej idei pierwszeństwa Izraela obecnej w Starym Testamencie i dwóch tekstów uniwersalizujących temat z Iz (Iz 19,18-25; 66,18-23), autor określa prateksty jedynie stosunkowo niedokładnym stwierdzeniem „teksty ST". Pokazuje to znaczne zawężenie lub nawet nierespektowanie wielu aspektów teorii, na które J. Czerski sam wcześniej wskazuje, w jej aplikacji do badań. Por. tamże, s. 240.

[483] Nie ma tu mowy o zarysowaniu wzajemnej zależności tekstów, a raczej jedynie o istnieniu terminu lub pewnej idei w szerokim spektrum myśli ludzkiej, w kulturze. Przykład jedynie lingwistycznego wniosku jako efektu analizy intertekstualnej J. Czerskiego: „Analiza intertekstualna wykazała, że tekst Jk 4,14 wyraża w formie zasady ogólnie znaną mądrość życiową. Wynika stąd, że nie można tekstu Jk 4,14 uważać za własne sformułowanie autora listu". Tamże, s. 247.

[484] Por. np. E. van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, dz. cyt., s. 43.

[485] W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych…*, dz. cyt., s. 81-111.

[486] Tenże, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 71-103. Jak wskazuje na to W. Linke, strony 73-83 artykułu z 2008 r. są zasadniczo tożsame z treścią zawartą na stronach 101-111 artykułu z 2002 r. W przypadku zbieżności będziemy powoływać się na tekst późniejszy.

wniosków historycznych"[487]. Jak stwierdzi, implikacją patrzenia na tekst z perspektywy intertekstualności jest traktowanie go jako dzieła literackiego[488]. Biblista wychodzi w swojej refleksji nad intertekstualnością z kontekstu postmodernizmu i bachtinowskiej (w rzeczywistości pre-postmodernistycznej, choć w duchu wykraczającym poza swoją epokę i wpisującej się w rodzący się postmodernizm) refleksji nad językiem.

Na podstawie dwóch prac R. Nycza[489] przedstawi dwie zasadnicze postawy wobec definiowania intertekstualności, jakie wyodrębnia na koniec krótkiego przeglądu „galerii opisów omawianego pojęcia"[490]: 1. postawę obiektywizującą, gdzie badane są teksty realnie obecne w innych tekstach oraz 2. postawę subiektywizującą, gdzie intertekstualność zachodzi w akcie czytelniczym, a nie podczas tworzenia tekstu[491].

Jednak „filozoficzny fundament i praktyczna jego aplikacja"[492] w koncepcji W. Linkego opierać się będą w szczególności na dorobku dwojga literaturoznawców zagranicznych – M. Bachtina oraz Z. Ben-Porat – choć, jak to zaznaczyliśmy, polska teoria intertekstualności nie jest w artykułach biblisty przemilczana. W myśli rosyjskiego teoretyka literatury wskaże przede wszystkim na trzy postulaty interpretacyjne, które przywoływaliśmy już wcześniej[493], z kolei teorię Z. Ben-Porat doceni nade wszystko w aspekcie opisanej przez nią aktywizacji aluzji literackiej[494]. Na marginesie warto dodać, że teoria izraelskiej literaturoznawczyni cieszy się dość dużym uznaniem na gruncie badań biblijnych,

---

[487] Tenże, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 72.

[488] Tenże, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych…*, dz. cyt., s. 81.

[489] Chodzi o R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: tenże, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, TAiWPN Universitas, Kraków 2000[2] oraz tenże, *Sylwy współczesne*, dz. cyt.

[490] W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 78.

[491] Por. tamże, s. 78-79.

[492] Tamże, s. 80.

[493] W. Linke wskazuje następujące postulaty interpretacyjne obecne w pracach M. Bachtina: [1.] „konieczność uwzględnienia czytelniczego doświadczenia uczestników wypowiedzi – dialogu (autora i postaci) […]; [2.] potrzebę interpretacji wielu tekstów jednocześnie, w celu wiernego odczytania sensu interpretowanej wypowiedzi i tych wypowiedzi, w kontekście których się sytuuje nasza; [3.] całościowe, dostrzegające ciągłość i wynikowość podejście do tradycji literackiej". W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 75-76. Zob. wyżej rozdz. I pkt 2.1.3.

[494] Zob. wyżej rozdz. I pkt 2.2.2.3.

czego efektem mogą być prace nie tylko odwołujące się bezpośrednio do jej koncepcji, ale również synonimiczne określenia zjawiska – np. dialogiczna intertekstualność czy „wzajemność", o których wspominaliśmy wyżej[495].

Wydaje nam się znamienne, że W. Linke nie poprzestaje na owocnym metodologicznie zestawieniu dorobku M. Bachtina i Z. Ben-Porat, ale podejmuje równie udaną próbę przełożenia teorii zaczerpniętej z literaturoznawstwa na nauki teologiczne. Zdaniem biblisty „[i]nterpretacyjne postulaty bachtinowskie i proces aktualizacji zależności intertekstualnych mają ze sobą wiele wspólnego. Można powiedzieć, że zakładają siebie nawzajem, jak filozoficzny fundament i praktyczna jego aplikacja. W odniesieniu do Biblii jest to narzędzie szczególnie cenne. Pozwala bowiem przenieść na grunt teoretyczno-literacki postulat odczytywania sensu duchowego Pisma Świętego, o którym dokumenty Kościoła mówią nieprzerwanie aż po dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993)"[496].

W. Linke odwołuje się tutaj do koncepcji sensu pełniejszego, którego narzędziem odczytywania miałby się stać intertekstualizm[497]. Wydaje się to spójne z tym, co czytamy we wspomnianym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r.: „Odnajduje się jego istnienie w tekstach biblijnych, kiedy bada się je w świetle innych tekstów biblijnych, korzystających z niego w powiązaniu z wewnętrznym rozwojem objawienia"[498].

Praca W. Linkego zasługuje naszym zdaniem na uznanie nie tylko z racji odwołania się do aspektów teologicznych badania tekstu biblijnego

---

[495] Por. np. S. Moyise, *Intertextuality and the Study…*, dz. cyt., s. 17-18; tenże, *Intertextuality and Biblical Studies*, dz. cyt., s. 424; W. Kynes, *My Psalm has turned into weeping…*, dz. cyt., s. 58.

[496] W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie…*, dz. cyt., s. 80.

[497] Prawdziwość i przydatność teologiczną kategorii sensu pełniejszego dla badania obecności Starego Testamentu w Nowym zauważa również P. Enns, choć stwierdza, że nie tłumaczy to praktyki hermeneutycznej pisarzy nowotestamentowych, tj. tego, w jaki sposób używają tekstów Starego Testamentu. Por. P. Enns, *Fuller meaning…*, dz. cyt., s. 205-209.

[498] *Interpretacja Biblii w Kościele: dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (RSB, 4), tłum. R. Rubinkiewicz, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 65; IBK II.B.3.

(sens duchowy), co podkreślaliśmy też w omówieniu publikacji J. Czerskiego (modele interpretacji intertekstualnej Pisma Świętego), ale również z racji na metodologiczną spójność. Jasne wskazanie na bachtinowskie postulaty interpretacyjne oraz przywołanie teorii aktualizacji aluzji literackiej stanowią narzędzie badania intertekstualnego umożliwiające analizę konkretnego tekstu.

3.4. Teoria Gérarda Genette'a w badaniach biblijnych

Z uwagi na postawioną w niniejszej pracy hipotezę badawczą, która w swojej terminologii opiera się na pracy G. Genette'a, słuszne wydaje się zwrócenie uwagi na wykorzystanie zarówno metodologii, jak i nomenklatury francuskiego literaturoznawcy na polu badań biblijnych. W 2006 r. w tomie pt. *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice* Peter Phillips opublikował artykuł, w którego tytule stawia pytanie o to, czy prace Gerarda Genette'a oraz Umberto Eco powinny poszerzyć horyzont biblistów[499]. Samo postawienie podobnego pytania nie powinno przejść bez echa, wskazuje bowiem na fakt, że prace obydwu literaturoznawców nie weszły do szerszego obiegu w biblistyce. Jest to w dużej mierze zgodne z przedstawionym wyżej sposobem postrzegania intertekstualności przez egzegetów zajmujących się wdrażaniem teorii literaturoznawczych do biblistyki. Znajduje również odbicie w przywołanym przez nas zarzucie niewłaściwego wykorzystania terminu „intertekstualność" w badaniach biblijnych, który odnosi się w swoich zrębach do oryginalnego postmodernistyczno-dekonstruktywistycznego postrzegania pojęcia i takie rozumienie stawia za wzór.

P. Phillips streści *Palimpsesty* G. Genette'a w sposób celny, jednak również do pewnego stopnia uogólniający: „Genette focuses on the effect of intertextuality, namely, that the presence of another text,

[499] P. Phillips, *Biblical studies and intertextuality: should the work of Genette and Eco broaden our horizons?*, w: *The intertextuality of the Epistles: explorations of theory and practice*, ed. T. L. Brodie, D. R. MacDonald, S. E. Porter, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006, s. 35-45.

whether overt through quotation and explicit allusion, or covert through implicit allusion, determines the interpretative horizon within which a text is read"[500]. Jednak nie tyle samo przedstawienie teorii francuskiego literaturoznawcy i teoretyka jest w artykule najcenniejsze, co raczej próba wskazania na pewne wnioski wynikające z tego opisu. W podsumowaniu tekstu P. Phillips zaznaczy, że intertekstualność ma dwoisty charakter – odśrodkowy (*centrifugal*), który ujawniał się szczególnie silnie w myśli J. Kristevej i prowadził do dyspersji tekstu, ale również dośrodkowy (*centripetal*), wskazujący na intencję autora lub skryby[501]. Według badacza zarówno pierwszy, jak i drugi są bardzo cenne i nie należy zbyt szybko dystansować się szczególnie od tego pierwszego. Obydwa aspekty – twierdzi egzegeta – współgrają w myśli G. Genette'a: „In this way, intertextuality necessarily forms part of the interactional function of any text and should be seen in terms of its centrifugal impact on the reading process – while making the centre certain, it drives the reader into other texts and to explore the classic texts which undergird the focus text"[502].

Chcąc odpowiedzieć na postawione przez P. Phillipsa w tytule artykułu pytanie – czy praca G. Genette'a powinna poszerzyć horyzont badawczy biblistów – wydaje się cenne wskazanie właśnie na powyższy wniosek, wynikający z analizy pracy francuskiego teoretyka. Jest to w dużej mierze spójne z przyjętą przez nas optyką, w której staramy się docenić odśrodkowy, jak to określa P. Phillips, charakter intertekstualności, jednak bez jego absolutyzacji, bez doprowadzenia go do granicy, na której tekst partykularny przestanie istnieć na rzecz Derridowskiego „le texte général". Siłę odśrodkową intertekstualności musi kontrować siła dośrodkowa, która skieruje analizę tekstu ku źródłu oraz zamysłowi autora, choć i w tym przypadku – bez próby absolutyzacji, bez popadania w „cytacjonizm" – jak pisze P. Phillips – i postrzegania nawiązań

[500] Tamże, s. 41. Por. również: „In other words, the intertextual function is to provide an interpretative context for the text as a whole or a horizon within which to interpret the text. This would suggest that intertextuality seeks to influence the way in which the reader engages with the text". Tamże, s. 40.

[501] Por. tamże, s. 43-44.

[502] Tamże, s. 41.

literackich autorów biblijnych jako pracy „niemal naukowej”[503]. Warto tutaj wspomnieć wykorzystywane przez nas określenie nurtu reakademizacji pojęcia intertekstualności, który stawiał sobie podobny cel, możliwy do osiągnięcia przez docenienie zarówno charakteru odśrodkowego, jak i dośrodkowego intertekstualności – tj. umożliwienie zastosowania teorii w praktycznych badaniach nad tekstem bez rezygnowania z jej korzeni. Obecność obydwu aspektów intertekstualności w *Palimpsestach* P. Phillips – jak się wydaje – uważa za element pracy G. Genette'a, który może poszerzyć horyzont badawczy biblistów.

Trudno jednak przyznać, że artykuł – choć cenny – miał duży wpływ na badania intertekstualne na polu nauk biblijnych. Po jego publikacji nie da się zaobserwować znacznego wzrostu zainteresowania pracą francuskiego literaturoznawcy. Podobnie jak nieczęste było wykorzystanie jego nomenklatury i metodologii przed publikacją tekstu P. Phillipsa, również stosunkowo rzadko będą się do nich odnosili badacze w latach kolejnych.

Spośród nielicznych biblistów odnoszących się szerzej do G. Genette'a należy wspomnieć m.in. J. Neusnera, który w pracy z 1987 r. (w pięć lat po wydaniu *Palimpsestów*) pisał: „In general, I find in theories of intertextuality somewhat less than meets the eye, because definitions of terms turn out to be few, applications of theory episodic and anecdotal, criteria for validation or invalidation pretty much absent. […] Among the diverse theories at hand, the one of greatest relevance is that of Genette […]”[504]. Badacz ten będzie praktycznie wykorzystywał element teorii G. Genette'a m.in. w badaniu pism rabinicznych[505]. Powodem, dla którego na tle innych prac intertekstualnych doceniona zostaje właśnie teoria opisana w *Palimpsestach*, jest po prostu fakt, że jest ona dla J. Neusnera jako jedyna zrozumiała, co sam przyznaje[506]. Nie wydaje się jednak, że powinno to deprecjonować postrzeganie pracy G. Genette'a lub też stawiać samego biblisty w negatywnym świetle. Przeciwnie – niewielu badaczy jest gotowych przyznać, jak to czyni H. F. Plett, że „szkoła” intertekstualistów progresywnych nie wypracowała zrozumiałego języka[507].

---

503 Por. tamże, s. 44.

504 J. Neusner, *Canon and connection…*, dz. cyt., s. 150-151.

505 Por. tamże, s. 151-153.

506 Por. tamże, s. 151, przyp. 4,

507 Por. H. F. Plett, *Intertextualities…*, dz. cyt., s. 3-4.

Na teorię Gérarda Genette'a powoła się również Georg Steins[508], a szerzej wykorzysta ją Marie-Élisabeth Kiessel w artykule, w którym podjęła analizę J 11,1-12,11[509]. Badaczka dobrze oddaje charakter hipertekstualności, gdy pisze: „Cependant, l'existence d'éléments ponctuels communs ou semblables ne signifie pas d'office qu'il y a aussi une relation hypertextuelle. Pour pouvoir conclure à une telle relation dans le cas du quatrième évangile, il s'agit de voir si le «jeu» avec les textes provient d'une réécriture qui s'empare d'un matériau synoptique et le transforme de manière à lui donner une nouvelle accentuation ou une nouvelle perspective"[510].

Pełniejszy przegląd wykorzystania podejścia G. Genette'a w biblistyce i literaturze okołobiblijnej przedstawił jednak dopiero tom publikujący referaty wygłoszone na międzynarodowym sympozjum pt. *Palimpsests: An International Symposium on Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures and Its Reflections in Medieval Literature* zorganizowanym przez Instytut Studiów Żydowskich oraz Instytut Archeologii Klasycznej Uniwersytetu Wiedeńskiego w dniach 25-27 lutego 2007 r.[511] Każdy z włączonych w tom artykułów odnosi się *explicite*, w większym lub mniejszym stopniu, do terminologii i teorii francuskiego teoretyka.

Poza wymienionymi wyżej publikacjami należy tutaj jeszcze wspomnieć o pracy egzegetycznej Bartosza Adamczewskiego, który bodaj najpełniej i najobszerniej zastosował teorię hipertekstualności Gérarda Genette'a w badaniach biblijnych. Jakkolwiek samą podstawę teoretyczną przedstawi najszerzej dopiero w książce z 2016 r.[512], to sama koncepcja zależności opierającej się na wielowymiarowym przepracowaniu jednego tekstu – hipotekstu – w drugim, tj. hipertekście, będzie przez

---

[508] G. Steins, *Die „Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22): Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22* (Herder's biblical studies, 20), Herder, Freiburg 1999.

[509] M.-E. Kiessel, *Intertextualite et hypertextualite en Jn 11,1-12,11*, ETL 81 (2005), s. 29-56.

[510] Tamże, s. 31.

[511] Por. *In the second degree: paratextual literature in ancient Near Eastern and ancient Mediterranean culture and its reflections in medieval literature*, ed. P. S. Alexander, A. Lange, R. J. Pillinger, Brill, Leiden 2010.

[512] Por. B. Adamczewski, *The Gospel of Luke…*, dz. cyt., s. 24-26.

B. Adamczewskiego wykorzystywana już wcześniej – począwszy od 2011 r. – w pracach poświęconych zarówno Staremu[513], jak i Nowemu Testamentowi[514], a ostatnio w hipertekstualnym komentarzu do Ewangelii według św. Jana[515].

Wydaje się, że pokrótce wspomniane prace pokazują, że potencjał myśli zawartej w *Palimpsestach* G. Genette'a nie został jeszcze w pełni doceniony i wyeksplorowany na polu nauk biblijnych. Teoria hipertekstualności G. Genette'a, choć niekiedy wspominana i opisywana, stosunkowo rzadko – w kontekście liczby prac intertekstualnych w biblistyce – bywa przyjmowana jako nadrzędna teza badań. Być może jest to związane z jej specyficznym charakterem, który nakazuje postawić analizowane teksty w bardzo konkretnej zależności. Z tego względu również my, choć przyjmujemy podobną zależność, polegającą na przepracowaniu Księgi Mądrości w Liście do Rzymian, jako nadrzędny element naszej hipotezy badawczej, nie będziemy się zamykać jedynie w ramach teoretycznych naszkicowanych przez G. Genette'a. Poszerzymy teorię literaturoznawcy o zaadaptowany model lektury intertekstualnej innego francuskiego badacza – M. Riffaterre'a – by lepiej móc przeanalizować teksty biblijne z uwzględnieniem ich teologicznego charakteru, o czym napiszemy niżej[516].

---

[513] Por. tenże, *Retelling the law…*, dz. cyt.

[514] Por. tenże, *Constructing relationships, constructing faces: hypertextuality and ethopoeia in the New Testament writings*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011; tenże, *Hypertextuality and historicity in the gospels* (ESTPHR, 3), Peter Lang, Frankfurt am Main 2013; tenże, *The gospel of Mark: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 8), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014; tenże, *The Gospel of Luke…*, dz. cyt.; tenże, *The Gospel of Matthew: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 16), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2017.

[515] Por. tenże, *The Gospel of John…*, dz. cyt.

[516] Zob. niżej rozdz. I pkt 4.1.2.

3.5. Podsumowanie: założenia teoretyczno-literackie docenione na gruncie biblistyki oraz elementy nowe

Podobnie jak to uczyniliśmy na koniec omówienia wybranych dokonań literaturoznawców na gruncie intertekstualizmu, również i w tym miejscu uważamy za słuszne wskazanie na elementy przedstawionych wyżej koncepcji – tym razem wyrosłych na gruncie nauk biblijnych – które wywarły wpływ na podejście przyjęte w niniejszej pracy. Do elementów nowych względem teorii literatury należeć będą:

1. ukucie kryteriów weryfikacji/testów echa intertekstualnego (R. B. Hays) wraz z obszerną dyskusją na ich temat;
2. akcentowanie roli wspólnoty wiary jako poszerzające aspekt docenienia roli czytelnika;
3. uzupełnienie teorii intertekstualności o aspekty teologiczne (intertekstualizm jako teoria służąca odczytaniu sensu pełniejszego Pisma Świętego).

Warte zaakcentowania jest również przyjęcie przez niektórych biblistów elementów intertekstualności z teorii literatury, na które wskazaliśmy uprzednio. Będą należały do nich:

4. docenienie roli czytelnika z jednoczesnym uznaniem prawa do subiektywności czytelniczej (wzbogacone o rolę wspólnoty w interpretacji tekstu);
5. przyjęcie autonomii tekstu oraz jego zamknięcia wraz z uznaniem jego istotnej roli w kierowaniu odbiorem czytelniczym;
6. docenienie koncepcji wzajemnej aktywizacji, ożywiania się całości tekstów;
7. ukazanie odrębności badań intertekstualnych w formie dystansującej się od radykalnego nurtu poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznego od tradycyjnie rozumianego badania źródeł.

Pierwszy z wymienionych wyżej elementów – uzupełnienie teorii intertekstualności o aspekty teologiczne – domaga się krótkiego komentarza. Na początku niniejszej części rozdziału, poświęconej

intertekstualności w badaniach biblijnych, został przywołany zarzut niewłaściwego wykorzystywania terminu „intertekstualność" w biblistyce. Odpowiedzieliśmy na niego wyczerpująco z zaznaczeniem naszego stosunku do zawężania perspektywy intertekstualizmu jedynie do poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznych źródeł koncepcji. Wydaje się jednak, że wobec szeroko rozumianych badań intertekstualnych nad Biblią, można wysunąć inny zarzut – niedostatecznego uwzględnienia aspektu teologicznego, czyli specyficznego charakteru Pisma Świętego, w założeniach hermeneutyczno-metodologicznych podejść intertekstualnych. Nie znaczy to jednak, że elementy akcentujące religijny i teologiczny charakter Biblii nie pojawiają się w pracach intertekstualistów w badaniu Pisma Świętego – są w nich obecne często w formie presupozycji. Świadczą o tym nieodosobnione głosy krytyków, zarzucających niekonsekwencję i wskazujących na przykład na ironię w wykorzystaniu poststrukturalnej teorii intertekstualności dla analizy zbioru tekstów uważanych za spójną całość[517].

Pośród wskazanych przez nas biblistów zajmujących się tematem intertekstualności i jej teorii godnym uwagi wyjątkiem jest R. B. Hays. Amerykański badacz i prekursor wykorzystania terminu „intertekstualność" w biblistyce nie tylko poświęca aspektom teologicznym wiele miejsca (szczególnie w ostatnim rozdziale *Echoes of Scripture*), ale również akcentuje wymiar eklezjologiczny, a przez to i teologiczny, praktyki interpretacyjnej Pawła do tego stopnia, że bezpośrednio na niej opiera całe swoje podejście hermeneutyczne[518]. Jakkolwiek podejście R. B. Haysa do tekstu biblijnego będzie na wskroś teologiczne, to wydaje się, że akcent jest przesunięty odrobinę zbyt wyraźnie w stronę postaci Pawła (kosztem

---

[517] „And, of course, there is a certain irony in the application of literary theory to biblical texts. One the one hand, literary critics view texts as disunified, deconstructed, or in the Lacanian model, a hodgepodge of disconnected symbols. Yet, at the same time, they paradoxically welcome the acceptance of the biblical text as a «quasi-unified whole» in order to «rescue» the Bible from source critics". I. N. Rashkov, *Intertextuality, Transference…*, dz. cyt., s. 61. Jak wskaże I. N. Rashkow, konieczność akcentowania aspektu religijnego Biblii wobec nowych metod badawczych wyraził dobitnie m.in. J. Kugel w 1981 r., co nawiązało dyskusję z innymi badaczami na łamach czasopisma „Prooftexts". Por. J. Kugel, *On the Bible and Literary Criticism*, „Prooftexts" 1 (1981), s. 217-236.

[518] Zob. wyżej rozdz. I pkt 3.2.1., zwł. pkt 3.2.1.2.

samego charakteru Biblii), a przez to model naśladowania Pawłowej lektury może stać się nieuniwersalny[519].

W opisie intertekstualizmu w biblistyce polskiej zwróciliśmy uwagę na trzy modele interpretacji intertekstualnej Pisma Świętego, które opisuje J. Czerski, stanowiące bez wątpienia próbę zaznaczenia teologicznego aspektu Biblii w badaniach intertekstualnych. Podobną próbą jest również wskazanie przez W. Linkego, że aktualizacja aluzji literackiej Z. Ben-Porat wraz z interpretacyjnymi postulatami M. Bachtina mogą czynić zadość postulatowi odczytywania sensu duchowego, sensu pełniejszego Pisma Świętego. Niemniej trudno oprzeć się wrażeniu, że obydwie propozycje polskich badaczy funkcjonują do pewnego stopnia na zasadzie nałożenia konkretnej teorii literatury na istniejące przedzałożenia hermeneutyczne dotyczące charakteru Biblii. Na przykład w myśli W. Linkego sama koncepcja sensu duchowego oparta na tradycji i dokumentach Kościoła wydaje się nie wpływać bezpośrednio w żaden sposób na konkretne założenia teoretyczne ujęte przez M. Bachtina ani na teorie aktywizacji aluzji literackiej Z. Ben-Porat. Podobnie rzecz się ma w przypadku pracy J. Czerskiego, gdzie jeszcze wyraźniej jest widoczna odrębność teorii literatury i nadrzędnej dla każdego z trzech modeli interpretacji intertekstualnej Pisma Świętego koncepcji jedności obydwu Testamentów.

Wobec powyższego, jako najważniejszy z wniosków wynikających z omówienia stanu badań dotyczących intertekstualizmu w biblistyce, dochodzi do głosu – w naszym przekonaniu – potrzeba większego docenienia aspektów teologicznych i włączenia ich w teorię jako integralnego elementu podejścia intertekstualnego w badaniu Pisma Świętego.

---

[519] Chcemy przez to powiedzieć, że jakkolwiek propozycja R. B. Haysa może stanowić bardzo ważny wkład w lekturę *Corpus Paulinum* przez imitację Pawłowego sposobu czytania i interpretowania tekstów starotestamentowych, to może okazać się nieodpowiednia w analizie innych ksiąg biblijnych.

4. Podejście przyjęte w niniejszej pracy

Omówienie elementów intertekstualności w teorii literatury oraz w badaniach biblijnych, jak również dotychczasowe wskazanie na przyjmowane przez nas założenia, sytuują nasze podejście w nurcie reakademizującym pojęcie intertekstualności – jak to określiła R. Lachmann[520] – lub „via media" – jak pisał L. A. Huizenga[521] za określeniem U. Eco „trzecia droga"[522]. Świadomie nawiązujemy do myśli postmodernistycznej i Kristevańskich korzeni pojęcia, widząc w niej dużą wartość, niemniej wydał nam się konieczny zwrot ku teoriom tych badaczy, którzy zauważyli potrzebę ograniczenia zbyt ogólnej koncepcji opisanej przez J. Kristevą i innych w celu umożliwienia aplikacji intertekstualizmu w badaniach. Istotne podkreślenia jest też akcentowanie przez nas postulatów M. Bachtina, na którego dorobku bułgarsko-francuska twórczyni terminu „intertekstualność" oparła swoją teorię. Nie bez znaczenia dla naszego podejścia jest w następnej kolejności wpływ pracy R. B. Haysa – zarówno we wprowadzeniu elementów teologicznych do intertekstualnego podejścia, jak i w sformułowanych przez niego kryteriach weryfikacji echa intertekstualnego i roli wspólnoty w akcie czytelniczo-interpretacyjnym, oraz W. Linkego – szczególnie jeśli chodzi o zauważenie przydatności podejścia intertekstualnego dla odczytywania sensu duchowego Pisma Świętego. Z kolei prace B. Adamczewskiego pokazały owocność aplikacji teorii G. Genette'a na polu badań biblijnych. Widzimy wreszcie konieczność większego docenienia aspektów teologicznych w proponowanych na gruncie biblistycznym koncepcjach.

---

520 Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 250.
521 Por. L. A. Huizenga, *The new Isaac…*, dz. cyt., s. 23.
522 Por. U. Eco, *Two Problems…*, dz. cyt., s. 154.

4.1. Elementy teoretyczne przyjętego podejścia

4.1.1. Założenia podejścia

Dla przejrzystości wydaje się słuszne raz jeszcze zebrać i przytoczyć wskazane już wcześniej założenia, które przejmujemy w naszym podejściu do badania tekstów Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości z teorii innych intertekstualistów – zarówno literaturoznawców, jak i biblistów:

1. postrzeganie intertekstualności jako zasady istnienia i tworzenia tekstu, również tekstu biblijnego;
2. przyjęcie dwóch rodzajów intertekstualności:
   a) obligatoryjnej jako koniecznej dla właściwego zrozumienia tekstu oraz
   b) fakultatywnej, którą będzie charakteryzował nade wszystko aspekt wzbogacenia znaczeniowego i artystycznego tekstów, nie będzie ona jednak konieczna dla zrozumienia głównej linii semantycznej tekstu, choć będzie stanowiła jej cenny dodatek;
3. dialogiczne rozumienie intertekstualności, z czym wiąże się aspekt transformacji tekstu zapożyczonego, niezgody z nim, wejścia w konfrontację;
4. świadomość konieczności zawężenia poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznej perspektywy intertekstualności dla umożliwienia naukowej analizy tekstu – reakademizacja, która nie oznacza nawrotu do klasycznego badania źródeł;
5. nienegowanie roli autora z jednoczesnym brakiem absolutyzacji intencjonalności jako elementu nie w pełni weryfikowalnego historycznie: przyjęcie istnienia w tekście zarówno świadomych, jak i nieświadomych nawiązań do innych tekstów;
6. docenienie autonomiczności tekstu, a w konsekwencji uznanie go za czynnik kierujący odbiorem czytelniczym dzięki dającym się zauważyć „oznakom" (Z. Ben-Porat), „śladom intertekstu" (M. Riffaterre), „wykładnikom intertekstualnym" (R. Nycz);
7. postulowanie braku absolutnej subiektywności czytelnika, które wynika w sposób bezpośredni z zaakceptowania autonomiczności tekstu (jak również intertekstu) oraz poddania się jego rygorom;

8. uwzględnienie konieczności istnienia czynnika tłumaczącego nawiązania intertekstualne jako elementu zewnętrznego wobec tekstu oraz intertekstu – interpretantu (M. Riffaterre);
9. wzajemna aktywizacja całości tekstów (Z. Ben-Porat), ich interakcja (H. Markiewicz);
10. uwzględnienie roli czytelnika w aktywizacji obydwu tekstów (z których ważniejszą rolę przyznaje się tekstowi późniejszemu) z jednoczesnym uznaniem prawa do subiektywności czytelniczej – intertekstualności „na próbę" (sfera intertekstualności fakultatywnej w ujęciu R. Nycza), która ma zostać poddana naukowej weryfikacji (w nawiązaniu do czytelnika modelowego i amatora W.-D. Stempela);
11. adaptacja kryteriów weryfikacji/testów echa intertekstualnego sformułowanych przez R. B. Haysa;
12. akcentowanie roli wspólnoty wiary jako poszerzające aspekt docenienia roli czytelnika;
13. umożliwienie odczytania sensu duchowego, pełniejszego tekstów biblijnych dzięki podejściu intertekstualnemu.

Opierając się na powyższych założeniach, w kolejnej części rozdziału przedstawimy propozycję modelu intertekstualnej interpretacji tekstu, w której postaramy się dokonać integralnego włączenia aspektu teologicznego opartego na specyficznym charakterze Pisma Świętego w podejście intertekstualne respektujące powyższe założenia.

4.1.2. Teologiczny model intertekstualnej interpretacji Listu do Rzymian i Księgi Mądrości

Z jednej strony niezwykle istotne jest dla nas postrzeganie intertekstualności jako zasady istnienia i tworzenia każdego tekstu, również tekstu biblijnego. Z drugiej jednak jesteśmy przekonani, że tekst Pisma Świętego na wiele sposobów transcenduje nie tylko swojego czytelnika, ale i swojego autora ludzkiego. Jedyną osobą zdolną zbliżyć odległe perspektywy Boga i człowieka jest Chrystus – pośrednik (por. 1 Tm 2,5).

Soborowa Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* stwierdza: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”[523].

Chęć głębszego docenienia aspektów teologicznych i włączenia ich jako integralnego elementu podejścia intertekstualnego wynika w naszej pracy z przyjęcia perspektywy, która traktuje tekst Biblii jako dzieło jedyne w swoim rodzaju, a spośród wielu jego cech na pierwszym planie umieszcza transcendujący charakter, teandryczność oraz cel wzbudzania i przekazywania wiary w Jezusa jako Chrystusa. Dlatego wydało nam się słuszne – w trudzie łączenia perspektyw literaturoznawczej i teologicznej – zwrócenie się ku osobie Chrystusa, by w ten sposób raczej metodologia respektowała przedmiot badania niż sam przedmiot, Biblia, był poddany abstrakcyjnej metodologii[524]. Jest to zgodne z myślą tradycji Kościoła, którą przypomniał Benedykt XV, powołując się na św. Hieronima w encyklice *Spiritus Paraclitus*: „[…] [Hieronim d]odaje zaś, «że jest rzeczą bardzo trudną (niebezpieczną) w Kościele, by na skutek niewłaściwej interpretacji Ewangelii Chrystusa nie stała się ona Ewangelią człowieka»”[525]. Wyrazili to również ojcowie II Soboru

---

[523] KO 2.

[524] B. Adamczewski, *The Gospel of Luke…*, dz. cyt., s. 26.

[525] Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*, 1920: EB 469, nr 55; por. Hieronim, *In Gal.*, 1.11, PL 26.386-387D.

Watykańskiego w słowach: „[…] Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane […]”[526].

Jako wzorcem dla opisania naszej propozycji teologicznego modelu intertekstualnej interpretacji tekstu posłużymy się zarysowaną przez M. Riffaterre’a koncepcją interpretantu[527]. Do tej pory nie natrafiliśmy na pracę biblistyczną odnoszącą się w szerszym ujęciu do tej koncepcji ani też opierającą na niej swoje podejście[528]. M. Riffaterre, bazując na ukutym przez C. S. Peirce’a terminie „interpretant”, rozumianym jako „pojęcie znaku pośredniczącego między znakiem i przedmiotem”[529] oraz używając trójkąta semiotycznego G. Fregego, uzależniał lekturę intertekstualną od interpretantu zdefiniowanego przez siebie jako trzeci tekst[530]. Rola interpretantu jest z wielu względów nadrzędna w procesie interpretacji tekstu w zestawieniu z intertekstem. Można wyszczególnić przynajmniej kilka funkcji, jakie spełnia on w koncepcji M. Riffaterre’a:

1. tłumaczy obecne w tekście agramatyczności[531];
2. określa stosunek tekstu względem intertekstu[532];
3. definiuje sposób, w jaki zostaje napisany tekst w kontekście intertekstu[533];
4. określa zasady odczytywania tekstu[534].

---

[526] KO 12.

[527] Zob. wyżej, rozdz. I pkt 2.2.2.4.

[528] Należy jednak odnotować, że pojawiają się w literaturze biblistycznej odniesienia do myśli M. Riffaterre’a. W szczególności porusza się jego koncepcję „agramatyczności”, choć niekiedy również bez wskazywania na teorię francuskiego literaturoznawcy. Por. np. T. N. D. Mettinger, *Intertextuality*…, dz. cyt., s. 264; R. L. Brawley, *Text to Text*…, dz. cyt., s. 14, 48; B. Adamczewski, *The Gospel of Luke*…, dz. cyt., s. 32.

[529] M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna*…, dz. cyt., s. 302.

[530] Tamże, s. 303.

[531] Agramatyczności w teorii M. Riffaterre’a stanowią szerokie określenie elementów tekstu, które wskazują czytelnikowi, że mamy do czynienia z działaniem intertekstualnym. Dlatego utożsamienie przez M. Głowińskiego interpretantu z oznaką w ujęciu Z. Ben-Porat wydaje nam się błędem – przynajmniej jeśli będziemy określać, jak czyni to m.in. K. Bartoszyński, pojęcie interpretantu na podstawie koncepcji opisanej najszerzej i najpełniej przez M. Riffaterre’a w artykule z 1979 r. Interpretant nie stanowiłby oznaki, a raczej umożliwiałby jej interpretację. Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 87, 94; K. Bartoszyński, *O integracji badań*…, dz. cyt., s. 191.

[532] Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 87.

[533] Por. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna*…, dz. cyt., s. 314.

[534] Por. tamże.

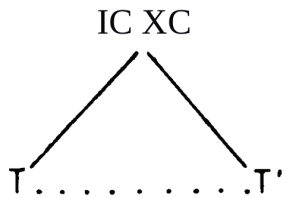
Francuski literaturoznawca sam przyznaje, że czerpie nadrzędne pojęcie swojej koncepcji od C. S. Peirce'a w sposób w pewnej mierze upraszczający, ograniczając się jedynie do tego, co kluczowe i niezmienne[535]. Staje się to w pewnej mierze legitymizacją dla nas, by z kolei model opisany przez M. Riffaterre'a poddać transpozycji na grunt badań biblijnych przy jednoczesnym przeniesieniu akcentów z metodologii na hermeneutykę. Będziemy tutaj mówić o przeniesieniu akcentów dlatego, że jak się wydaje, koncepcja interpretantu M. Riffaterre'a stanowi w znaczącej mierze model metodologiczny i daje się przełożyć na bezpośrednią analizę tekstu, co zresztą badacz ilustruje przykładami. W naszej adaptacji koncepcji francuskiego literaturoznawcy do badań nad Biblią model będzie wskazywał w pierwszej kolejności na przyjęte założenia hermeneutyczne, a dopiero w konsekwencji tego będzie wykorzystany w metodologii jako kluczowy element procesu interpretacji tekstów.

„Sam tekst przejęty nie jest jeszcze w nowym kontekście wyraźnie znaczeniowo wyposażony. O wyposażeniu tym decyduje właśnie interpretant"[536] – pisze M. Głowiński, komentując tekst M. Riffaterre'a. Wydaje się, że czynnikiem respektującym teologiczny charakter Pisma Świętego w procesie rodzenia się znaczenia może być wprowadzenie odniesienia do Chrystusa-Słowa. Proponujemy, by dla lektury intertekstualnej Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości przyjąć jako interpretant właśnie Chrystusa-Słowo. Chodzi przynajmniej o dwojakie ujęcie, które można określić jako osobowe (teologiczne) i tekstowe (obiektywizujące): Chrystus-Słowo jako przedwieczny, wcielony osobowo Logos oraz Chrystus-Słowo obecny na kartach Biblii – stanowiącej zapowiedź Jego zbawczego działania, narrację o Jego życiu, nauczaniu i zbawczej śmierci i wreszcie skłaniającej do wiary w Niego. Schemat lektury wyglądałby zatem następująco (zob. Schemat 2):

---

[535] Jak sam stwierdza: „Refleksje Peirce'a nad interpretantem świadczą o długich wahaniach, ale ja zachowam dla mojego wywodu jedynie to, co istotne, co nie zmieniło się: pojęcie znaku pośredniczącego między znakiem i przedmiotem". Tamże, s. 302.

[536] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 87.



Schemat 2. Zależności między Chrystusem-Słowem jako Interpretantem (IC XC), intertekstem (T) i tekstem (T') w zmodyfikowanym modelu M. Riffaterre'a

Źródło: opracowanie własne.

Pierwsze z ujęć, osobowe, stanowi określenie ram wydarzenia hermeneutycznego w tworzeniu znaczenia tekstu. Przyjmujemy, że aby tekst Listu do Rzymian mógł zostać pełniej zrozumiany w ramach przyjętych założeń, jego odczytanie musi dokonywać się w osobie i jednocześnie za pośrednictwem Chrystusa-Słowa (osoby). Zgodnie z tym, co zaznaczaliśmy, nastąpi tu docenienie perspektywy zarówno autorskiej, jak i czytelniczej. Znaczenie rodzić się będzie zatem najpierw wraz z intencją ludzkiego autora[537] tekstu Listu do Rzymian pozostającego w łączności z Chrystusem i motywowanego wiarą w Niego. Ostateczny kształt sensu zrodzi się jednak dopiero jako efekt aktu czytelniczego (również przeprowadzanego we wspólnocie eklezjalnej), który podobnie jak akt pisarski/redaktorski, będzie się odbywał w ramach wyznaczonych przez Chrystusa-Słowo i za Jego pośrednictwem.

Znamienne jest, że jeśli przyjrzymy się wpływom na założenia teorii M. Riffaterre'a, a dokładnie trójkątowi semiotycznemu G. Fregego, Chrystus zajmie w naszym modelu miejsce sensu w koncepcji niemieckiego badacza. Opisując Chrystusa-Słowo jako stanowiącego kluczowe miejsce i jednocześnie aktanta wydarzenia hermeneutycznego dla interpretacji tekstów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, stwierdzamy,

[537] Zdajemy sobie w pełni sprawę ze złożoności procesu powstawania tekstów biblijnych, w tym tekstów Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości. Z tego względu określenie „autora ludzkiego" rozumiemy w sposób szeroki.

w zgodzie z wieloma teoretykami intertekstualności, że sens tekstów będzie się rodzić pomiędzy tekstami – w naszym modelu w Chrystusie-Słowie. Co więcej, w odniesieniu do koncepcji echa intertekstualnego R. B. Haysa, wydaje się słuszne stwierdzić, że liturgiczna wspólnota wiary będzie stanowić miejsce uprzywilejowane dla rozumienia tekstu.

Drugie ujęcie (obiektywizujące) stanowi próbę obiektywizacji w badaniach i w opisie procesu czytelniczego i interpretacyjnego, który dokonywać się będzie w nieustannym odniesieniu do Chrystusa-Słowa (z tekstu biblijnego). Rozumiemy przez to czynienie bezpośrednich odniesień do Chrystusa opisanego w tekście Pisma Świętego (w formie zapowiedzi, centrum i zwieńczenia historii zbawienia) oraz do faktu wzbudzania wiary w Niego, który stanowi jeden z nadrzędnych celów tekstu biblijnego.

Ramy wydarzenia hermeneutycznego i ramy interpretacyjne wyznaczone przez Chrystusa-Słowo, o których piszemy, będą polegały zarówno na Jego rzeczywistym wpływie na akt pisarski/redaktorski i czytelniczy (ujęcie osobowe), jak i na zasadach, przesłankach i kierunkach interpretacyjnych wynikających z narracji o Jego życiu, nauczaniu i zbawczej śmierci oraz celu tekstu biblijnego jako mającego przybliżać czytelnika do wiary w Niego (ujęcie tekstowe).

Tak sztywne, wydawałoby się, określenie ram nie oznacza jednak chęci rezygnacji z wolności hermeneutycznej, o której pisał R. B. Hays w kontekście podejścia Pawła do Pism Izraela[538]. Myśl amerykańskiego badacza jest nam w tym względzie bliska i jakkolwiek piszemy tutaj o ramach wyznaczonych przez Chrystusa-Słowo, to jako istotne założenie należy przyjąć również inklinację ku wolności – również wolności interpretacji. Nie wydaje się to sprzeczne z przyjęciem Chrystusa-Słowa jako interpretanta, przeciwnie – znajduje w Nim raczej potwierdzenie, co celnie ujmuje św. Paweł, gdy pisze: Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν (Ga 5,1). W interpretacji tekstu biblijnego pozostanie zatem miejsce na subiektywność czytelniczą i związany z nią aspekt twórczości, którego konieczność akcentuje U. Eco[539]. Z drugiej strony nie

[538] Zob. wyżej rozdz. I pkt 3.2.1.2.

[539] Na włoskiego semiologa powołuje się m.in. W. Linke: „Potrzeba twórczości w akcie lektury stanowi istotę tego, co U. Eco nazywa interpretacją. Według włoskiego

ma to również w naszym odczuciu stanowić przesunięcia akcentów ku radykalnej perspektywie subiektywistycznej.

Podobnie jak to miało miejsce w trójkącie zależności M. Riffaterre'a, każda lektura przebiegająca bezpośrednio po linii tekst – intertekst, czyli w naszym przypadku List do Rzymian – Księga Mądrości, pozwoli na odczytanie podobieństw jedynie w bardzo ograniczonym zakresie, tj. będzie stanowić obserwację aluzji, cytatu czy źródła. Obserwacja taka będzie zawsze niepełna, jako pozostająca w oderwaniu od kluczowego w naszych założeniach elementu umożliwiającego rozumienie tekstów – interpretantu. Podtrzymujemy zdanie M. Riffaterre'a, że stanowiłoby to ograniczenie się do badania wpływów[540], a lektura intertekstualna w łatwy sposób mogłaby zostać zdegradowana do „polowania na źródła i liczenia aluzji"[541]. Jedynie odczytanie tekstu za pośrednictwem Chrystusa-Logosu i w kontekście Chrystusa-odczytanego z tekstu może doprowadzić do zrozumienia rzeczywistej relacji, jaka istnieje między tekstem Pawłowym i Pseudo-Salomonowym. Zgodnie z tym, na co wskazywał M. Riffaterre, gdy pisał o interpretancie, w naszym modelu to Chrystus-Słowo będzie czynnikiem tłumaczącym obecne w tekście niejasności, określi stosunek tekstu Listu do Rzymian względem Księgi Mądrości, będzie definiował sposób, w jaki został napisany List do Rzymian w kontekście Pseudo-Salomonowej księgi oraz określi zasady odczytywania tekstu. Tak jak wskazywaliśmy wcześniej, powyższe funkcje wynikające bezpośrednio z przedstawionego modelu mogą zostać odniesione w pierwszym rzędzie do aspektów hermeneutycznych. Znajdą jednak również oddźwięk w samej metodologii, co stanie się widoczne w szczególności na jej ostatnim etapie.

---

semiologa polega ona na odczytaniu z tekstu jego intencji, zawartej w sposobie kodowania treści w tekście zawartych". W. Linke, *Intertekstualizm w badaniach biblijnych…*, dz. cyt., s. 81-82; por. Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, red. S. Collini, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 64.

[540] Francuski literaturoznawca gani zresztą krytykę akademicką za to, że zbyt długo zatrzymywała się na badaniu źródeł. Por. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 303-304.

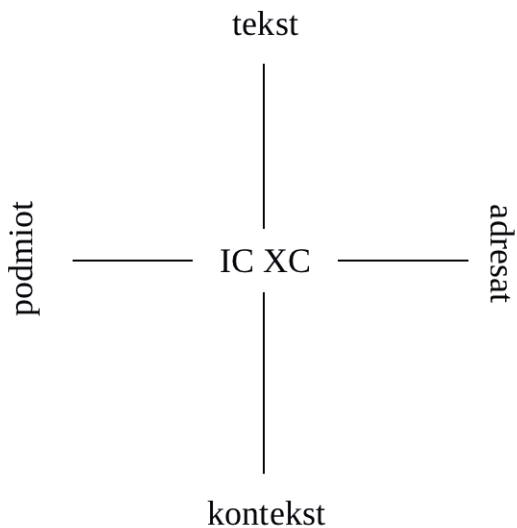
[541] Por. G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction*, dz. cyt., s. 9.

J. Kristeva pisała o dwóch osiach lub też wymiarach, przecięcie się których pozwala na uwidocznienie faktu intertekstualności[542] – osi poziomej (podmiot–adresat) oraz osi pionowej (tekst–kontekst). U J. Kristevej spojrzenie intertekstualne prowadziło do negacji znaczenia autorskiej intencji na osi poziomej oraz do dyfuzji tekstu, zniszczenia jego autonomii i jednostkowości na osi pionowej. W teologicznym modelu interpretacji intertekstualnej, w której miejsce centralne zajmuje Chrystus-Słowo, nastawienie jest inne – zamiast rozdzielać podmiot i adresata oraz rozbijać tekst w zetknięciu z jego kontekstem, dążyć się będzie do pogodzenia przeciwległych punktów obydwu osi. Na planie horyzontalnym doceniony zostanie zarówno autor, jak i czytelnik, z kolei na planie wertykalnym tekst, zachowując swoją jedność, zyska możliwość nowego rozumienia przez zetknięcie z intertekstem, który z kolei również otrzyma nowy kod interpretacyjny w wyniku aktywizacji obydwu tekstów. Punktem połączenia i jednocześnie aktantem umożliwiającym pogodzenie tych perspektyw jest interpretant. Zatem również i w opisywanym tu modelu interpretacji z uwzględnieniem Chrystusa-Słowa jako interpretantu przecięcie się osi uwydatni fakt intertekstualności, choć w odległy od myśli J. Kristevej sposób oraz ze skrajnie odmiennymi implikacjami. Na swój sposób spełniamy tym samym imperatyw R. B. Haysa, który – pisząc o chrystocentryzmie interpretacji biblijnej i konieczności ucieleśniania w niej miłości Boga ukazanej w Chrystusie – stwierdza, że każda interpretacja Pisma Świętego, jeśli ma być właściwa, musi przyjąć postać krzyża: „[…] right interpretation must be cruciform”[543]. W przedstawionym teologicznym modelu interpretacji intertekstualnej Chrystus-Słowo zajmuje miejsce centralne hermeneutycznie, co można przedstawić jako wpisanie go w krzyż utworzony z osi, których przecięcie uwidacznia fakt intertekstualności. Model interpretacji można zatem dookreślić następującym schematem (zob. Schemat 3):

---

542 Por. J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, dz. cyt., s. 60-61.

543 R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 191.



Schemat 3. Chrystus-Słowo (interpretant) zajmujący centralne miejsce w teologicznym modelu interpretacji intertekstualnej

Źródło: opracowanie własne.

R. Nycz stwierdza: „Intertekstualność nie pretenduje też do statusu ani nowej teorii literatury, ani nowej dziedziny zjawisk literackich, lecz raczej czegoś trzeciego czy może pośredniego, co jednak niełatwo jest określić, posługując się istniejącą siatką kategoryzacji metodologicznych. Jeśliby jednak trzeba było wskazać w końcu na jakiś rys czy fakt najbardziej ogólny i jednocześnie podstawowy dla intertekstualności jako nazwy szczególnej, a nowej problematyki, wnoszącej ożywcze zamieszanie do ustalonych zakresów teoretycznoliterackiej aparatury pojęciowej, to byłoby nim może odkrycie wszechobecności pośredniczącej sfery, odkrycie owego «między» jako instancji mediatyzującej opozycyjne kategorie”[544]. Intertekstualność w zaproponowanym przez nas teologicznym modelu interpretacji intertekstualnej zyskuje nowe dookreślenie. Owo „między”, „instancja mediatyzująca”, jak pisze R. Nycz,

[544] R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy*…, dz. cyt., s. 115.

odkryte i opisywane na wiele sposobów przez teoretyków na gruncie literaturoznawstwa i biblistyki, staje się w naszym modelu interpretacji tekstów Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości sprecyzowane w Chrystusie-Słowie: zarówno jako osobie, jak i na swój sposób tekście. Intertekstualizm i intertekstualność, jako filozofia i jednocześnie narzędzie, zostają w ten sposób wyposażone w integralny i nadrzędny aspekt teologiczny i, jak się wydaje, mogą stanowić podejście do badania tekstu biblijnego respektujące go nie tylko jako tekst literacki, ale również jako tekst teologiczny. Rozumiemy przez to konieczność odczytania poza sensem dosłownym również sensu duchowego lub sensu pełniejszego, który zdefiniować można jako „sens głębszy tekstu, zamierzony przez Boga, ale nie wyrażony jasno przez autora ludzkiego”[545] – jak czytamy w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*.

Dlatego nasz model interpretacyjny, łączący teorię wywiedzioną z literaturoznawstwa z teologią, różni się od prostego przyjęcia perspektywy chrystocentrycznej w interpretacji tekstu. Odchodzi też od nakładania lub dodawania niejako *post factum* interpretacji teologicznej do efektów badań osiągniętych przez wykorzystanie metody w pełni opartej na teorii literatury. Jest tak z uwagi na to, że element chrystologiczny zostaje zintegrowany z istniejącymi założeniami podejścia intertekstualnego. Z jednej strony zostaje doceniona wartość postmodernistycznego myślenia – żeby wspomnieć tylko, po pierwsze, radykalny zwrot ku czytelnikowi i przeświadczenie, że bez niego nie jest możliwe mówienie o tworzeniu sensu tekstu, oraz, po drugie, opisanie świata tekstów jako wzajemnie się przenikających i dialogujących ze sobą. Z drugiej strony podejście takie w pełni respektuje charakter Biblii jako transcendującej pojęcie tekstu literackiego.

G. Aichele i G. A. Phillips definiowali intertekstualne czytanie Biblii w następujący sposób: „[…] a deconstructive search for the inherent conflicts, tensions, and aporias in the transposition of systems and subjectivities, in the violent juxtaposing, to borrow the Gospel of Matthew’s words, what is new and what is old from the treasure room (13:52)”[546]. W naszym ujęciu akt intertekstualnej lektury w ramach opisanego modelu

---

[545] *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 65; por. IBK II.B.3.

[546] G. Aichele, G. A. Phillips, *Introduction…*, dz. cyt., s. 11.

eksponującego Chrystusa-Słowo jako interpretanta ma stać się raczej konstruktywnym poszukiwaniem sensu w godzeniu napięć i tłumaczeniu niejasnych transformacji oraz agramatyczności w ramach wyznaczonych przez samego interpretanta i dzięki niemu. Sens ten można słusznie określić mianem sensu duchowego czy też *sensus plenior.*

T. K. Beal, m.in. w swoim artykule z 1992 r., stawiał pytanie o zasady uprawomocniania ustanawianych relacji intertekstualnych. Zaproponowana przez niego odpowiedź opiera się na wskazaniu na ideologię czytelnika. T. K. Beal podkreśla konieczność zadania pytania o granice ideologiczne, które musi – jego zdaniem – zrodzić się w trakcie dążenia od ogólnego, filozoficznego oglądu „tekstu generalnego" (badacz odwołuje się tu do koncepcji *le texte général* J. Derridy) do konkretnej praktyki lektury intertekstualnej[547]. Podzielamy myśl T. K. Beala, o ile przez ideologię będzie rozumiane zdanie sobie sprawy z własnych założeń, a następnie wskazanie na nie i ich wpływ na lekturę oraz analizę tekstu. Jesteśmy świadomi konfesyjności naszego podejścia i opisanego wyżej modelu teologicznej interpretacji intertekstualnej. Wydaje nam się jednak, że w ramach przyjętych założeń jest ona niemożliwa do uniknięcia lub nawet pożądana, jako respektująca charakter i dynamikę tekstu biblijnego rozumianego jako autorytatywne pismo kształtujące wiarę i praktykę wspólnoty[548]. Aspekt konfesyjny dojdzie do głosu już na pierwszym etapie analizy zależności Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, w którym zostanie opisane uzasadnienie teologiczne badań intertekstualnych w odniesieniu do tych pism. Poruszymy tam m.in. kwestię podobieństwa zaproponowanej lektury intertekstualnej z podejściem kanonicznym. Antycypując kolejny rozdział, niech wolno nam będzie już tutaj przywołać myśl S. Alkiera, który w sposób wyraźny wskazuje, że lektura konfesyjna nie musi być synonimem lektury dogmatycznej, arbitralnej ani

---

[547] „Movement from the indeterminate «general text» to particular practices of intertextual reading demands that one ask about the ideological limits, […] that make interpretation possible". T. K. Beal, *Ideology and intertextuality…*, dz. cyt., s. 28. Por. również P. D. Miscall, *Texts, More Texts, a Textual Reader and a Textual Writer*, „Semeia" 69/70 (1995), s. 252.

[548] Por. B. S. Childs, *The New Testament as canon: an introduction*, Fortress Press, Philadelphia 1985, s. 36-37.

monologicznej w rozumieniu Bachtinowskim: „[…] even canon-centered biblical theology does not become the dogmatic measure of all things but rather becomes a reading strategy with clear contours, a strategy that makes sense within each respective confession in which a given canon is valid without havinf to require that this experience of meaning have the same validity in other confessions with other canonical convictions – and indeed on semiotically intertextual and therefore intersubjectively comprehensible grounds. […] Intertextuality aims for a pluralistic way of cooperation that gives room to traditions and developed identities and, at the same time, being intertextually grounded, stands on guard against every exclusivist fundamentalism”[549]. Jesteśmy przekonani, że w ramach przyjętych przez nas założeń istnieje możliwość obiektywizacji przeprowadzanych badań, przez co będziemy się dystansować również od ideologizacji tekstu biblijnego[550]. Stanie się to widoczne w konkretnych krokach metodologicznych obydwu etapów pracy, które wskazujemy poniżej.

4.2. Etapy i kroki metodologiczne

W opisany teologiczny model intertekstualnej interpretacji wpisują się konkretne kroki metodologiczne. Metodologia niniejszej pracy została podzielona na dwa zasadnicze etapy. Pierwszy z nich ma charakter wstępny, w którym postawiona hipoteza hipertekstualnej zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości zostaje poddana ogólnej analizie i ewaluacji z uwzględnieniem zarówno czynników tekstowych, jak i elementów pozatekstowych. Drugi etap stanowi analiza i ewaluacja konkretnych przykładów tekstów z Listu do Rzymian i Księgi Mądrości pod kątem istnienia i interpretacji zależności intertekstualnej zachodzącej między nimi. Przykłady te, intertekstualność „na próbę”, która musi zostać poddana weryfikacji, będą wynikiem wzajemnej aktywizacji semantycznej tekstów.

---

549 S. Alkier, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 12-13.

550 Czynimy wyraźne rozróżnienie między odczytaniem tekstu w ramach konkretnych granic ideologicznych oraz założeń hermeneutycznych a jego ideologizacją, tj. arbitralnym podporządkowaniem wybranej ideologii.

Na pierwszym etapie pracy podjęte zostaną następujące kroki metodologiczne mające na celu wstępną weryfikację i ugruntowanie postawionej hipotezy:

1. Uzasadnienie teologiczne badań zależności między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości przez odwołanie się:
   a) do kontekstu interpretacji patrystycznej oraz tradycji Kościoła Katolickiego,
   b) do podejścia kanonicznego w interpretacji Pisma Świętego.
2. Weryfikacja historycznej możliwości istnienia zależności tekstualnej między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w nawiązaniu do zaproponowanego przez R. B. Haysa kryterium dostępności z uwzględnieniem:
   a) czasu powstania omawianych tekstów oraz
   b) statusu kanoniczności Księgi Mądrości.
3. Weryfikacja prawdopodobieństwa zależności między omawianymi tekstami przez odwołanie się do praktyki pisarskiej i interpretacyjnej św. Pawła w odniesieniu do kryterium historycznego prawdopodobieństwa sformułowanego przez R. B. Haysa.
4. Weryfikacja prawdopodobieństwa postawionej hipotezy przez zastosowanie Haysowskiego kryterium historii interpretacji wraz z odniesieniem się do kryterium powracania, czyli omówienia ogólnego stanu badań.
5. Wskazanie na kluczowe połączenie interpretacyjne (według koncepcji C. Beethama), które ma stanowić główny „wykładnik intertekstualny", „oznakę" umożliwiająca dalszą aktywizację tekstów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości.

Drugi etap będzie opisem oraz weryfikacją zależności wskazanych jako możliwe w wyniku procesu aktywizacji semantycznej obydwu tekstów. Na początku tego etapu badań dochodzą do głosu: subiektywność czytelnicza, wyobraźnia odbiorcy tekstu i intuicja badawcza[551]:

[551] Uważamy, że jest to element uprawomocniony i istotny w analizie tekstów, jako odpowiadający charakterowi przedmiotu badania. Element intuicji i wyobraźni jest zresztą akcentowany przez niektórych badaczy, w tym również biblistów. Por. również B. Adamczewski, *The Gospel of Luke…*, dz. cyt., s. 26.

1. Wskazanie na potencjalną zależność intertekstualną z zaznaczeniem konkretnego wykładnika intertekstualnego, oznaki czy śladu intertekstu[552].
2. Weryfikacja przyjętych „na próbę" (R. Nycz) zależności za pomocą kryteriów, które obiektywizują intuicje badawcze – m.in. Haysowskie kryterium głośności (w tym np. uwzględnienie aspektów lingwistycznych i strukturalnych[553]) oraz kryterium zgodności tematycznej[554].
3. Opis sposobu, w jaki autor tekstu późniejszego dokonuje transformacji tekstu wcześniejszego (lub jego elementów) oraz określenie celu i interpretacja tego przepracowania w świetle przyjętego interpretanta (jest to bliskie, choć nie tożsame, z kryterium historycznego prawdopodobieństwa R. B. Haysa oraz kryterium interpretowalności D. R. MacDonalda[555]).

Ostatni z kroków metodologicznych drugiego etapu uważamy za najważniejszy z racji budowania sensu tekstów i wskazywania na ich możliwe rozumienie. Na tym etapie w szczególności dojdą do głosu pytania o sposób i cel przepracowania tekstu Księgi Mądrości w Liście do Rzymian – czyli funkcję istnienia zależności intertekstualnej[556]. I choć

---

[552] Por. również sygnały intertekstualne opisane przez J. Czerskiego, z tą różnicą względem wymienionych terminów, że polski biblista skupia się na intencji autorskiej. Por. J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 229-230.

[553] Nie będzie to jedynie podobieństwo leksykalne, ale również np. paralele oparte na treści lub motywie oraz podobieństwa formalne. Por. G. D. Miller, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 284.

[554] Przyznajemy jednocześnie rację R. B. Haysowi, który stwierdza, że „[…] the most significant elements of intertextual correspondence between old context and new can be implicit rather than voiced", dlatego niekiedy wspomniane wykładniki intertekstualnie nie będą musiały opierać się na bezpośrednich zależnościach leksykalnych. Te jednak, podkreślamy to raz jeszcze, mogą stanowić silny argument za rzeczywistym istnieniem zależności. Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 155.

[555] Por. D. R. MacDonald, *A Categorization of Antetextuality*, dz. cyt., s. 212. Zob. wyżej rozdz. I pkt 3.2.1.3., przyp. 361.

[556] Wskazywaliśmy już wcześniej przy opisie myśli M. Głowińskiego, że jest to jeden etap badań, który pozwala na zdystansowanie się od prostego szukania źródeł i „paralelomanii". Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 77; por. również np. B. Adamczewski, *The Gospel of Luke…*, dz. cyt., s. 31-32.

odniesienie do Chrystusa-Słowa jako interpretanta przyjętego w naszym modelu interpretacji intertekstualnej obecne będzie na każdym etapie metodologii jako kluczowe założenie hermeneutyczne, to w ostatnim kroku drugiego etapu analizy będzie ono widoczne najwyraźniej.

Podczas tego etapu pracy zostanie uwzględniona również dwukierunkowość możliwej relacji intertekstualnej, tj. wskazanie, w jaki sposób zestawienie z tekstem późniejszym wpływa na interpretację tekstu wcześniejszego. Dopiero weryfikacja możliwości i prawdopodobieństwa istnienia relacji między wskazanymi fragmentami Listu do Rzymian i Księgą Mądrości oraz analiza konkretnych elementów tekstów, wraz z określeniem sposobu oraz sensu dokonywania transformacji, pozwoli na ugruntowanie bądź obalenie postawionej hipotezy badawczej. Do tego czasu pozostawiamy również nierozstrzygnięte pytanie o to, czy będziemy mieli do czynienia w naszym przypadku z intertekstualnością obligatoryjną, tj. konieczną dla zrozumienia treści Listu do Rzymian, czy też fakultatywną.

4.3. Uwagi

Na koniec opisu naszego podejścia uznajemy za słuszne sformułowanie kilku uwag:

1. Nasze podejście sytuujemy w nurcie synchronicznym z elementami diachronicznymi[557]. Te ostatnie będą dochodzić do głosu w szczególności w analizie wstępnej, przeprowadzanej podczas pierwszego etapu pracy. Również w drugim etapie będą one niemożliwe do uniknięcia – choćby we wskazywaniu kierunku zależności tekstów oraz odwoływaniu się do intencji autorskiej.

[557] Zwracamy uwagę, że – pisząc o elementach diachronicznych – mamy na myśli nieco inne aspekty niż te klasycznie rozumiane w metodzie historyczno-krytycznej. Por. np. R. Bartnicki, K. Kłósek. *Metody interpretacji Nowego Testamentu: wprowadzenie*, Petrus, Kraków 2014, s. 12-13. Zob. wyżej rozdz. I pkt 3.3.1.

2. Do tej pory, podczas opisu intertekstualności w literaturoznawstwie i w biblistyce, w naszej pracy stosowane były różne terminy. W zależności od pojęć wykorzystywanych przez omawianych przez nas badaczy, staraliśmy się w opisie ich teorii i podejść zachować spójność z wykorzystywaną przez nich terminologią. Od teraz, z uwagi na przyjęte podejście i postawioną hipotezę oraz ich zakorzenienie w teoriach G. Genette'a oraz M. Riffaterre'a, będziemy mówili zamiennie o zależności hipertekstualnej oraz o hipertekście i hipotekście (G. Genette) lub zależności intertekstualnej oraz tekście i intertekście (M. Riffaterre).
3. Włączamy w naszą analizę badanie źródeł, na co wskazuje wyraźnie pierwszy etap pracy, jednak będziemy wykraczać poza wąsko rozumiane wskazywanie zależności i nie zatrzymamy się jedynie na pytaniu o genezę. Jest to wyraźne wobec kwestii stawianych w ostatnim kroku drugiego etapu badań. Nie rezygnujemy też z samego terminu „źródło", który wydaje nam się ważny i potrzebny[558].
4. W związku z podnoszonymi niekiedy głosami krytyki wobec badaczy przejmujących ukute przez R. B. Haysa kryteria weryfikacji echa intertekstualnego bez respektowania jego hermeneutyki, należy zaznaczyć, że zgadzamy się z D. A. Shawem, który widzi możliwość wykorzystania Haysowskich kryteriów (w formie oryginalnej lub zmodyfikowanej) w oderwaniu od samego podejścia amerykańskiego biblisty[559].
5. Zdajemy sobie sprawę z istniejących trudności, do których należy zaliczyć m.in. brak możliwości pewnej weryfikacji niektórych z zaobserwowanych w toku aktualizacji tekstów zależności, czego powodem może być już choćby czas dzielący nas od analizowanych tekstów. Dlatego nawet jeśli nie będzie to zaznaczone wprost,

---

[558] Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 77-78. Nasza praktyka będzie do pewnego stopnia zgodna z tym, co pisała o różnicy badań intertekstualnych względem krytyki źródeł E. van Wolde. Por. E. van Wolde, *Trendy Intertextuality?*, dz. cyt., s. 46-47.

[559] „[…] those who hold a more conservative view of textual meaning and authority can employ Hays's criteria and oftentimes imitate his practice, even as they question his theoretical foundations. The fault of inconsistency is not in them but in Hays". D. A. Shaw, *Converted imaginations?…*, dz. cyt., s. 241.

zawsze będziemy mówić o mniejszym lub większym prawdopodobieństwie istnienia i interpretacji danej zależności[560].

6. Przywoływane przez Nas teksty biblijne w języku oryginalnym zostały zaczerpnięte z krytycznego wydania Septuaginty pod redakcją Josepha Zieglera[561] dla tekstu Księgi Mądrości oraz z 28. krytycznego wydania Nowego Testamentu pod redakcją Eberharda Nestlego, Erwina Nestlego, Barbary i Kurta Alandów i in.[562] dla tekstów nowotestamentowych. Tłumaczeniem na język polski, do którego najczęściej będziemy się odwoływać, będzie 5. wydanie Biblii Tysiąclecia[563]. W przypadku cytowania innych wydań oryginalnych lub tłumaczeń zostanie to każdorazowo zaznaczone.

W artykule zamykającym 38. tom czasopisma „Journal for the Study of the New Testament", poświęcony badaniom wykorzystania Starego Testamentu w Nowym, Susan E. Docherty zwraca uwagę na element obecny niemal we wszystkich opublikowanych w tomie artykułach – ukierunkowanie na konieczność osiągnięcia większej precyzji we wszystkich aspektach metodologii studiów nad użyciem Starego Testamentu w Nowym[564]. Mamy nadzieję, że miejsce poświęcone w niniejszej pracy rozdziałowi metodologicznemu oraz jego treść czynią zadość temu postulatowi.

---

[560] Por. M. B. Thompson, *Clothed with Christ…*, dz. cyt., s. 36; por. również E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, s. 321.

[561] *Sapientia Salomonis*, hrsg. von J. Ziegler, dz. cyt.

[562] *Novum Testamentum Graece. Greek-English New Testament*, ed. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, I. D. Karavidopoulos et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2013[28].

[563] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. zespół pod red. A. Jankowskiego i in., Pallottinum, Poznań 2008[5].

[564] Por. S. E. Docherty, *"Do you understand what you are reading?"…*, dz. cyt., s. 122. Postulat ten pojawiał się w literaturze już o wiele wcześniej, jednak jego powracanie, czego najlepszym świadectwem jest uwaga S. E. Docherty, świadczy o wciąż istniejącej potrzebie większej klarowności. Por. m.in. S. E. Porter, *The use of the Old Testament…*, dz. cyt., s. 95.

5. Podsumowanie

W pierwszym rozdziale naszej pracy, który poświęcony został kwestiom metodologicznym, opisaliśmy najpierw intertekstualizm w teorii literatury. Odniesienie się do kwestii kształtowania samego pojęcia „intertekstualność" oraz wskazanie na inspiracje J. Kristevej myślą M. Bachtina pozwoliło na zbudowanie fundamentu pod dalsze rozważania. Refleksje te nie miały na celu opisania pełnego stanu badań teoretycznoliterackich danego tematu, a raczej zwrócenie uwagi na poszczególne elementy teorii intertekstualnych różnych literaturoznawców, by na ich podstawie opisać przyjęte w niniejszej pracy założenia. Opis i analiza myśli H. Blooma, L. Jenny'ego, Z. Ben-Porat, M. Riffaterre'a, G. Genette'a, M. Pfistera, M. Głowińskiego, H. Markiewicza oraz R. Nycza na polu intertekstualizmu doprowadziła do silnego przekonania o tym, że dla analizy tekstu konieczne jest zawężenie radykalnej poststrukturalistyczno-dekonstruktywistycznej perspektywy, jaką prezentowała J. Kristeva. Jednocześnie zaznaczyliśmy, że podobne ograniczenie nie musi wiązać się z banalizacją fenomenu intertekstualności. Wynikiem opisu intertekstualizmu w teorii literatury jest wyszczególnienie w punktach dziesięciu elementów zaczerpniętych z opisanych teorii, które określiliśmy jako fundament teoretyczny (oraz hermeneutyczny) dla badanych przez nas tekstów Księgi Mądrości i Listu do Rzymian oraz ich wzajemnej relacji.

Następnie skupiliśmy się na analizie i ewaluacji intertekstualizmu w badaniach biblijnych. Po odniesieniu się do wysuwanego przez badaczy zarzutu niewłaściwego wykorzystywania terminu „intertekstualność" na polu nauk biblijnych opisaliśmy w szczegółach pracę R. B. Haysa – *Echoes of Scripture in the letters of Paul* – i jego teorię echa intertekstualnego

oraz elementy teorii J. Delorme'a i E. van Wolde zawarte w artykułach opublikowanych w tomie *Intertextuality in Biblical Writings*. Pozwoliło to na ukazanie początków badań określanych mianem intertekstualnych w biblistyce. Na tym tle przedstawiliśmy ogólny podział tych badań, na jaki można wskazać w pracach egzegetycznych oraz zaznaczyliśmy istniejące problemy terminologiczne i propozycje ich rozwiązań wysuwane przez badaczy. Wreszcie opisaliśmy pokrótce intertekstualizm w biblistyce polskiej ze szczególnym uwzględnieniem prac J. Czerskiego oraz W. Linkego. Ze względu na postawioną w pracy hipotezę badawczą uznaliśmy również za słuszne ukazanie wykorzystania w biblistyce teorii G. Genette'a. Przedstawione opracowanie intertekstualizmu na polu badań biblijnych pozwoliło na uzupełnienie przyjętych wcześniej na podstawie omówienia teorii literatury założeń o następujące elementy: 1. ukucie kryteriów weryfikacji/testów echa intertekstualnego (R. B. Hays) wraz z obszerną dyskusją na ich temat; 2. akcentowanie roli wspólnoty wiary jako poszerzające aspekt docenienia roli czytelnika; 3. uzupełnienie teorii intertekstualności o aspekty teologiczne (intertekstualizm jako teoria służąca odczytaniu sensu pełniejszego Pisma Świętego).

Powyższe omówienie intertekstualizmu w teorii literatury oraz w biblistyce umożliwiło określenie podejścia przyjętego w niniejszej pracy, czemu poświęcona została ostatnia część pierwszego rozdziału. Opisaliśmy w niej stworzony przez nas teologiczny model intertekstualnej interpretacji, który zostanie zastosowany w analizie Listu do Rzymian i Księgi Mądrości oraz wskazaliśmy na konkretne kroki metodologiczne, które zostaną podjęte w drugim i trzecim rozdziale pracy.

Rozdział II
Uzasadnienie badań hipertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości oraz weryfikacja możliwości i prawdopodobieństwa zależności między tymi tekstami

„In the nervous energy of his [Wisdom's author] proverbial style, and in the depth of his representation, we have a premonition of John, and in the conception of heathenism a preparation for Paul, like a warm rustle of the spring ere its time is fully come"[1].

[1] H. Ewald, *The history of Israel*, vol. 5, transl. J. E. Carpenter, Longmans, Green and Co., London 1874, s. 484.

1. Wstęp

W opisie niektórych elementów teorii literatury dotyczącej intertekstualności, jak również w omówieniu intertekstualizmu w badaniach biblijnych, zwróciliśmy uwagę na myśl tych spośród badaczy, którzy akcentowali swoistą prerogatywę tekstu do wskazania i wyboru swojego intertekstu[2]. Podążając za tą myślą w drugim rozdziale niniejszej pracy, w próbie uzasadnienia podjętych w niniejszej publikacji badań porównawczych między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, wydaje się słuszne zwrócenie najpierw uwagi na aspekt kanoniczności i kanonu biblijnego jako takiego. Odniesiemy się zarówno do elementów egzegezy patrystycznej, które silnie sugerują odczytywanie różnych fragmentów Biblii w ich wzajemnym kontekście, jak również do podejścia kanonicznego.

Następnie w trzech punktach przeprowadzimy weryfikację możliwości i prawdopodobieństwa istnienia zależności między interesującymi nas tekstami. Dokonamy tego w odniesieniu do czterech kryteriów weryfikacji echa intertekstualnego sformułowanych przez R. B. Haysa, które na tym etapie pracy odniesiemy do całości ksiąg, nie zaś do partykularnych przykładów. Zweryfikujemy zatem najpierw historyczną możliwość wykorzystania Księgi Mądrości przez autora Listu do Rzymian (kryterium dostępności), odnosząc się do teorii na temat czasu spisania obydwu tekstów oraz do statusu autorytatywności i kanoniczności Księgi Mądrości. Na kolejnym etapie weryfikacji zajmiemy się Pawłową praktyką

---

[2] Por. np. M. Riffaterre, *L'intertexte inconnu*, dz. cyt., s. 5; M. Riffaterre, *Intertextuality vs. Hypertextuality*, dz. cyt., s. 781-782; U. Eco, *The Role of the Reader…*, dz. cyt., s. 9.

pisarską i interpretacyjną, co będzie stanowiło weryfikację kryterium historycznego prawdopodobieństwa. Wreszcie – w kluczu kryteriów historii interpretacji oraz powracania – przedstawimy szczegółowy stan badań na temat zależności Listu do Rzymian i Księgi Mądrości.

Na koniec, jako ostatni element uzasadnienia i weryfikacji przeprowadzanych badań intertekstualnych, wskażemy na kluczowe połączenie interpretacyjne[3] między tekstami. Pozwoli to na ugruntowanie postawionej hipotezy badawczej i uprawomocni aktywizację semantyczną Księgi Mądrości i Listu do Rzymian, która doprowadzi do opisania dalszych możliwych zależności i odniesień między tekstami.

[3] Por. C.A. Beetham, *Echoes…*, dz. cyt., s. 27-34.

2. Uzasadnienie teologiczne badań w kontekście interpretacji patrystycznej i tradycji Kościoła oraz podejścia kanonicznego

Pierwszym miejscem obiektywizacji, w którym sam tekst Listu do Rzymian wskazuje na Księgę Mądrości jako na swój możliwy intertekst, będzie w naszym opracowaniu katolicki kanon ksiąg Pisma Świętego, włączający w zbiór pism autorytatywnych obydwa teksty. Należy zaznaczyć, że już sam fakt współistnienia tych ksiąg w ramach kanonu stanowi w dużej mierze legitymizację podjętych w niniejszej pracy badań intertekstualnych.

Z jednej strony należy wskazać na to, że praktyka wzajemnego zestawiania ze sobą tekstów ksiąg kanonicznych oraz szukania między nimi paraleli stanowi model interpretacji głęboko zakorzeniony w tradycji Kościoła Katolickiego. Z drugiej – warto podkreślić w tym kontekście istniejące powiązania między przyjętym tutaj podejściem opisanym jako teologiczny model intertekstualnej interpretacji a podejściem kanonicznym.

2.1. Elementy patrystycznej praktyki interpretacyjnej oraz teologii Kościoła Katolickiego w kontekście przyjętego podejścia intertekstualnego

„Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym”[4] – w kontekście zależności między Starym a Nowym Testamentem powyższe zdanie św. Augustyna z dzieła *Quaestiones in Heptateuchum* jest jedną z najczęściej przywoływanych wypowiedzi na gruncie teologii katolickiej. Powołują się na nią nie tylko dokumenty Magisterium Kościoła[5], ale również bibliści i teologowie. Ta zwięzła formuła przekonuje o współistnieniu i rysowaniu wzajemnych zależności między Testamentami w praktyce lektury Biblii już od czasów patrystycznych. Jednocześnie należy zauważyć, że mimo podkreślania jedności Testamentów[6], w zestawieniu Starego i Nowego Przymierza, Nowe otrzymuje pozycję zdecydowanie uprzywilejowaną[7], nawet jeśli Ojcowie Kościoła wielokrotnie podkreślają koherentność i przejęcie w całości treści ksiąg starotestamentowych[8]. J. Szlaga wskaże, że dobrze to ilustruje zasada św. Hilarego zawarta w *Tractatus Mysteriorum*, w myśl której Stary Testament jako całość stanowi figurę Nowego Testamentu[9].

---

[4] „Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quanquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat”. Augustyn, *Quaest. Hept.*, 2, 73: PL 34, 623.

[5] Por. np. KO 16; KKK 129.

[6] Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mruk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 61.

[7] Dokładne omówienie kwestii jedności i zależności Starego i Nowego Testamentu prezentuje J. N. D. Kelly w klasycznej już pozycji pt. *Early Christian Doctrines*. Zob. Tamże, s. 58-61.

[8] Por. KO 16 wraz z przyp. 3.

[9] J. Szlaga przywoła również świadectwo Tykoniusza: „[…] w IV w. Tykoniusz w swym *Liber regularum* posunie się do twierdzenia, że można interpretować każdy wiersz ST na sposób chrześcijański […]”. Por. J. Szlaga, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 280.
Dla pozycji dotyczących tematu wyjaśniania tekstów starotestamentowych za pomocą Nowego Testamentu por. np. P. Grech, G. Segalla, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1978, s. 47-61 wraz z bibliografią; A. T. Hanson, *The New Testament interpretation of scripture*, Wipf & Stock, Eugene, OR 1980; J. L. Kugel, R. A. Greer, *Early biblical interpretation*, Westminster Press,

W tym kontekście warto przywołać fragment Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II, gdzie autorzy stwierdzają: „Kościół odczytuje cały Stary Testament w świetle wydarzeń paschalnych, to znaczy śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, co stwarza sytuację całkowicie nową i całemu Pismu Świętemu nadaje, i to w sposób najbardziej autorytatywny, sens wyraźnie określony i ostateczny”[10]. W Konstytucji czytamy dalej: „Lecz ponieważ Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”[11].

Dwa aspekty wysuwają się na pierwszy plan w kontekście przyjętego podejścia intertekstualnego – po pierwsze jedność Biblii, z której m.in. wynika prawomocność wzajemnej interpretacji Starego i Nowego Testamentu, po drugie kluczowe odniesienie do wydarzeń paschalnych i osoby Jezusa Chrystusa.

Odnośnie pierwszego aspektu trzeba najpierw zaznaczyć, że jedność Biblii opiera się w ujęciu chrześcijańskim na odniesieniu do Boga Trójjedynego, który jest uważany za Autora boskiego obydwu Testamentów[12]. Na poziomie tekstualnym odkrywanie Nowego Testamentu

---

Philadelphia 1986; E. E. Ellis, *The Old Testament in early christianity canon and interpretation in the light of modern research* (WUNT, 54), Mohr, Tübingen 1991.

[10] KO 4. „Właśnie w świetle wydarzeń Paschy autorzy Nowego Testamentu odczytali Stary Testament. Duch Święty posłany przez uwielbionego Chrystusa (zob. J 15,26; 16,7) pozwolił im odkryć sens duchowy”. *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 70; por. IBK, III.A.2. Por. również IBK, I.C.1.

[11] KO 12. Odnośnie odczytywania Biblii w tym samym duchu, w jakim została ona napisana, Konstytucja powołuje się na encyklikę *Spiritus Paraclitus* Benedykta XV oraz na komentarz św. Hieronima do Listu do Galatów. Por. Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*, dz. cyt.; Hieronim, *In Gal.*, PL 26, 417A.

[12] Na fakt ten, bez wątpienia konfesyjny, będą powoływali się również bibliści sytuujący się w nurcie podejścia kanonicznego. Por. np.: „Lying behind this hermeneutic is a basic theological conviction, one of whose warrants is found in Paul, namely, that the same divine reality which called forth both testimonies, is the God whose identity is revealed as Father, Son, and Holy Spirit”. B. S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2011, s. 244.

w Starym i tłumaczenie Starego za pomocą Nowego opierało się w pismach Ojców Kościoła niekiedy na ustanawianiu bardzo subtelnych podobieństw, analogii czy skojarzeń[13]. Świadczyć to może nie tyle o deprecjonowaniu roli bezpośredniego cytatu z jednego tekstu w drugim, ile raczej o dużej dozie swobody interpretacyjnej czytelnika.

Ta swoboda interpretacyjna – wpisana w ramy respektowania charakteru Biblii, czyli interpretacji w tym samym Duchu, w którym została napisana, oraz uwzględniająca jedność Pisma Świętego, Tradycję i analogię wiary[14], jak również osadzona w kluczu ciągłego odniesienia do wydarzeń paschalnych – pozwalała Ojcom Kościoła na czynienie nierzadko zaskakujących połączeń między tekstami ksiąg biblijnych. Niekiedy były one oparte na podobnych wyrażeniach i terminach czy spójnym kontekście, jednak równie częste są przypadki o wiele luźniejszych analogii, które słusznie należy określić raczej mianem skojarzenia. W wielu pismach patrystycznych o prawomocności wskazywania na powiązania między tekstami zawartymi w kanonie biblijnym decydowały nie tyle argumenty literackie, strukturalne, kontekstualne czy szereg innych możliwych tutaj do przywołania, którymi operuje współczesna nauka, ile samo podejście do kanonu jako stanowiącego jedność oraz odniesienie do osoby Jezusa jako nadrzędnego klucza interpretacyjnego.

Co więcej, wraz z docenieniem jedności obydwu Testamentów dowartościowany został również układ kanoniczny ich ksiąg jako posiadający wartość i znaczenie sam w sobie. Dla przykładu można wspomnieć, że w II w. św. Ireneusz z Lyonu oskarżał walentynian o ich sposób powoływania się na Biblię bezwstydnie ją zmieniający. Pisał: „Nie biorą pod uwagę porządku ani powiązań Pism, a więc rozczłonkowują i niszczą prawdę. Jest to tak, jakby jakiś doświadczony artysta stworzył z cennych kamieni przepiękny obraz króla, ale umieściłby kamienie w taki sposób, że sugerowałby kształt psa lub lisa”[15].

W tym kontekście cenne może się okazać wspomnienie o stanowisku dotyczącym *explicite* intertekstualności, jakie można odczytać

---

[13] Por. B. Adamczewski, *The Gospel of Luke…*, dz. cyt., s. 26.

[14] Por. KO 12.

[15] Ireneusz, *Adv. haer.*, VIII, 1; por. również IX, 1.4; cyt. za M. Girard, *Dokument PKB 1993 – bilans i perspektywy*, VV 4 (2003), s. 270.

z dokumentów Magisterium. Warto przytoczyć wypowiedź B. Adamczewskiego, który – omawiając dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 r. pod kątem intertekstualności w badaniach biblijnych – wskaże na to, że dokument nie porusza niestety tematu zależności między pismami nowotestamentowymi, ale raczej jedynie zależności intertekstualne między Starym i Nowym Testamentem[16]. Takie ujęcie kwestii dość dobrze współgra z nastawieniem Ojców Kościoła oraz rodzącego się chrześcijaństwa, które raczej zmagało się z reinterpretacją Starego Testamentu w kontekście popaschalnym, niż dywagowało nad relacjami między tekstami chrześcijańskimi.

Zresztą w dokumencie termin „intertekstualizm" pojawia się jedynie dwukrotnie. Po raz pierwszy w odniesieniu do badań semiotycznych nad Pismem Świętym, gdzie stwierdza się: „Teoretycy metody semiotycznej nie ustają we wzbogacaniu jej w coraz to nowe elementy. Badania prowadzone obecnie koncentrują się na zjawiskach enuncjacji oraz na tzw. intertekstualności". Temat nie zostaje rozwinięty. Drugi raz termin pojawia się w odniesieniu do interpretacji Pisma Świętego w tradycji biblijnej, jako słowo dookreślające relacje Starego Testamentu do Nowego. „Relacje intertekstualne" wydają się być rozumiane jako przede wszystkim aluzje i cytaty starotestamentowe przeszczepione na grunt Nowego Testamentu, na co wskazuje dalsza część zdania: „Związki międzytekstowe stają się ogromnie wyraziste w pismach Nowego Testamentu, które w całości są nasycone aluzjami do Starego Testamentu i wyraźnymi cytatami"[17].

Jakkolwiek przychylamy się do krytycznej uwagi B. Adamczewskiego, to w badaniu relacji między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości będzie nas interesowała zależność zachodząca nie wewnątrz jednego z Testamentów, a właśnie w zetknięciu Starego z Nowym. Należy jednak stwierdzić, że odnośnie samej intertekstualności dokument Papieskiej Komisji Biblijnej niewiele dodaje do opisanego wcześniej podejścia. Dlatego też wydaje się cenniejsze odniesienie przyjętego w niniejszej pracy modelu interpretacyjnego właśnie do praktyki lektury patrystycznej.

---

16 Por. B. Adamczewski, *Hypertextuality and historicity…*, dz. cyt., s. 165-166.

17 *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 68; por. IBK, III.A.2.

Badania podjęte w niniejszej pracy sytuują się w ramach określonych przez teologię katolicką, dlatego na przedstawionym tle intertekstualna lektura Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości może zostać uzasadniona już samym faktem uznania obydwu Testamentów za jedność. Niemniej warto wskazać również – choćby zdawkowo – na dwa elementy praktyki interpretacyjnej Ojców Kościoła, które okazują się bliskie niektórym współczesnym teoriom intertekstualności i podejściu przyjętemu w niniejszej pracy oraz na trzeci element akcentowany przez dokumenty Kościoła Katolickiego, który jest spójny z osią przyjętego podejścia.

Po pierwsze istnieje możliwość, że w patrystycznej swobodzie zauważania nawiązań między pismami ujawnia się przekonanie, że niekiedy to właśnie powiązania między tekstami, które nie zostały wyartykułowane wprost – tj. w formie dosłownego cytatu lub wręcz wskazania na konkretne źródło – mają większe znaczenie dla interpretacji. Fakt ten był podkreślany przez niektórych intertekstualistów, co zaznaczaliśmy już wcześniej[18]. Po drugie nie sposób nie zwrócić uwagi na to, że podobne podejście do tekstu biblijnego, które pozostawia wiele wolności komentatorowi we wskazywaniu na zależności między poszczególnymi księgami, może być odczytane jako dowartościowanie aktu czytelniczego wraz z wpisanym weń subiektywizmem.

Wreszcie trzeci element, zasadniczy dla naszego podejścia, dotyczy interpretacji zorientowanej na osobę Jezusa Chrystusa. Składnik ten, silnie obecny w chrześcijańskiej myśli teologicznej[19], staraliśmy się trwale włączyć w opisany wcześniej teologiczny model intertekstualnej interpretacji jako jego aspekt nadrzędny. Jest to w naszym przypadku zarówno bezpośrednie odniesienie wiary w kontekście Chrystusa-Słowa w ujęciu osobowym, jak również odczytywanie ksiąg biblijnych w świetle wydarzeń paschalnych, o którym wspomina m.in. przywoływana konstytucja *Dei Verbum*, w kontekście Chrystusa-Słowa w ujęciu tekstualnym[20].

---

[18] Por. np. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 320. Zob. wyżej rozdz. I pkt 2.2.2.3.

[19] Zdawkowo, lecz celnie pisze Ronald E. Heine: „There can be no question that the Old Testament was the Scripture of the Earlies Christians and that they read it in terms of Christ". R. E. Heine, *Reading the Old Testament with the ancient church: exploring the formation of early Christian thought*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007, s. 33.

[20] Zob. wyżej rozdz. I pkt 4.1.2.

2.2. Elementy podejścia kanonicznego w kontekście przyjętego podejścia intertekstualnego

Percepcja kanonu Pisma Świętego jako jedności oraz zwrócenie uwagi na wzajemne relacje pism w ramach kanonu wraz z docenieniem kolejności pism stanowią jedne z kluczowych założeń wszystkich nurtów podejścia kanonicznego w badaniu Pisma Świętego[21]. Nietrudno zatem dojrzeć w egzegezie patrystycznej i – szerzej – tradycji chrześcijańskiej wspólną przestrzeń odniesienia, wspólne źródło, zarówno dla podejścia kanonicznego, jak i przynajmniej niektórych podejść intertekstualnych w badaniu Biblii. W pewnym sensie można by nawet określić Biblię jako jedną księgę, a tym samym intertekstualność nazwać raczej autotekstualnością[22]. Dlatego cenne wydaje się zwrócenie uwagi na elementy teorii

---

[21] Por. IBK, I.C.1. Podejście to zrodziło się w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX w. jako kontrreakcja na dominującą od XIX w. w biblistyce krytykę historyczną. Wśród prominentnych nazwisk należy wymienić tutaj przynajmniej Brevarda Childsa oraz Jamesa A. Sandersa, którzy sformułowali dwie dominujące dzisiaj linie tego podejścia. Zob. m.in. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, Philadelphia 1970; tenże, *The Old Testament as Scripture of the Church*, CThM 43 (1972), s. 709-722; tenże, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress Press, Philadelphia 1985; J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Fortress Press, Philadelphia 1972; tenże, *Canon and community: a guide to canonical criticism*, Fortress Press, Philadelphia 1984; tenże, *Scripture in Its Historical Contexts. Volume I: Text, Canon, and Qumran*, ed. C. A. Evans, Mohr Siebeck, Tübingen 2018.
Dla omówienia podejścia kanonicznego w ujęciu B. S. Childsa oraz podstawowej bibliografii zob. np. A. Sanecki, *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B. S. Childs dal punto di vista cattolico* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 104), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, s. 47-118, 439-442 (bibliografia prac B. S. Childsa), 442-463 (bibliografia dot. prac B. S. Childsa w kotekście katolickim); tenże, *Canonical approach. Propozycja interpretacji biblijnej według Brevarda Springa Childsa*, „Rocznik Seminaryjny Stadniki" 4 (2004/2005), s. 155-166, zwł. 155, przyp. 1. Por. również S. Szymik, *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, RT 49 (2002) nr 1, s. 15-31.

[22] Zjawisko określane inaczej jako „intertekstualność wewnętrzna" (J. P. Ricardou, *Pour une thèorie du roman*, Éditions du Seuil, Paris 1971, s. 162); „autotekstualność" (L. Dallenbach, *Intertexte et autotexte*, „Poetique" 27 (1976) no 27, s. 282); „intekstualność" (R. Grübel, *Die Geburt des Textes aus dem Tode der Texte*, w: *Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, 3.-5. Juni 1982* (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband, 11), hrsg. von W. Schmid, W.-D. Stempel, Wien 1983, s. 222); cyt. za H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 256.

intertekstualności, które współgrają z podejściem opartym na koncepcji kanonu – umożliwi to ugruntowanie uzasadnienia badań nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości na poziomie ogólnym, tj. bez odnoszenia się do argumentów tekstualnych[23].

Należy zauważyć, że trzon większości teorii intertekstualności, do których się odnosiliśmy, stanowi opis dających się zaobserwować zjawisk historyczno-literackich i kulturowych. Nie ma tam mowy o tworzeniu prekursorskich idei, a raczej o nowym zdefiniowaniu istniejących tendencji. Być może jedynie skrajna forma intertekstualizmu, która zwraca się bardziej ku filozofii niż ku teorii literatury, będzie niemożliwa do pogodzenia z powyższym stwierdzeniem. Nie jest ona jednak reprezentowana w niniejszej pracy. Zresztą należy przyznać rację tym, którzy twierdzą, że postmodernistyczny intertekstualizm czy – szerzej – teoria odbioru (*reception theory*) jest niekompatybilna z podejściem kanonicznym[24], do którego tu nawiązujemy. Niekompatybilna lub wręcz jawnie sprzeczna w swoich założeniach – na co zwracał uwagę T. K. Beal, pisząc o potencjale radykalnej formy teorii intertekstualności do podminowania i zakwestionowania pojęć i założeń „biblijności" i „kanoniczności" na poziomie fundamentalnym[25].

Jeśli jednak mamy do czynienia z mniej radykalną formą intertekstualizmu lub przynajmniej mniej dekonstruktywistyczną w swojej ideologii, a raczej skupiającą się na opisie istniejących w literaturze i kulturze zjawisk, wtedy koncepcje intertekstualności z konieczności często będą powoływały się na pojęcie „korpusu tekstów", który stanowi przedmiot odwołania dla tekstów późniejszych, repozytorium idei i form – intertekst w szerokim rozumieniu i jednocześnie interteksty w rozumieniu poszczególnych dzieł odniesienia. W tym duchu pisał M. Głowiński w odniesieniu do literatury epoki renesansu: „Odwołania do starożytnych w epoce renesansu były zakładane przez ówczesną kulturę literacką, zyskały rangę współczynnika poetyki, a więc w tym sensie

---

[23] Na przydatność badań intertekstualnych w podejściu kanonicznym zwrócił uwagę np. M. Zmuda. Por. M. Zmuda, *O intertekstualności…*, dz. cyt., s. 118-120, zwł. 120.

[24] Por. np. B. S. Childs, *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*, ZAW 115 (2003), s. 175-176; tenże, *The church's guide for reading Paul: the canonical shaping of the Pauline Corpus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2008, s. 25.

[25] Por. T. K. Beal, *Intertextuality*, dz. cyt., s. 129.

były świadome, nawet gdy w jakimś konkretnym przypadku stanowiły tylko reminiscencję. Błąd intencyjności nie jest tutaj błędem, założenie intencji stanowi nieunikniony, wręcz konieczny element postępowania”[26]. Literaturoznawca stwierdza tym samym pewną niezbędność odniesienia do określonego korpusu tekstów, który wynika z wykształcenia autora. W przypadku Listu do Rzymian należałoby zatem zadać pytanie o to, czy Księga Mądrości należała do kanonu tekstów św. Pawła, gdzie przez kanon rozumieć będziemy tutaj nie tyle kanon Biblii Hebrajskiej, który nie był jeszcze w pełni ukształtowany, ile zbiór tekstów znanych w środowisku ludzi wykształconych w świecie judeo-hellenistycznym. Jeśli odpowiedź na nie będzie pozytywna, wtedy – w myśl słów M. Głowińskiego – będzie można stwierdzić, że nawet jeśli w Liście do Rzymian odczytamy jedynie słabą reminiscencję tekstu Księgi Mądrości i określimy ją jako nieświadomą, to przez sam fakt uznania Pseudo-Salomonowego pisma za ważny tekst kultury, będzie można mówić o intencjonalności takiego odniesienia, gdyż – raz jeszcze podkreślmy – „założenie intencji stanowi nieunikniony, wręcz konieczny element postępowania”[27]. Podobny tok rozumowania można zaobserwować w artykule M. Pfistera. Badacz, opisując kryterium komunikatywności lub komunikowalności w określaniu stopnia intensywności odniesienia intertekstualnego, porusza aspekt intencjonalności nawiązania[28]. M. Pfister zaznacza, że również w przypadku nieświadomego nawiązania będzie można mówić o odniesieniu intertekstualnym, choć będzie to jego zdaniem nawiązanie o słabym stopniu intensywności[29]. Do pytania o kanoniczność Księgi Mądrości (zarówno w rozumieniu technicznym, jak i wyżej wspomnianym) powrócimy w dalszej części rozdziału.

---

[26] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 85-86.

[27] Tamże.

[28] W jej definiowaniu opiera się na trzech współgrających ze sobą elementach: a) świadomości (zamierzeniu) uczynienia odniesienia przez autora, jak również b) potencjale umiejętności odczytania odniesienia przez czytelnika i wreszcie c) wyrazistości tego odniesienia w tekście. Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 205.

[29] Niemniej „[…] twarde jądro maksymalnej intensywności stanowią te przypadki, w których autor intertekstualnego odniesienia jest świadomy, w których zakłada, że pre-tekst jest dobrze znany również odbiorcy, oraz przez świadome zaznaczenie w tekście wyraźnie i jednoznacznie na to wskazuje”. Tamże.

Ze względu na wpisanie w teorię badań konkretnego korpusu tekstów – czy to tekstów stanowiących podstawę wykształcenia, czy fundament wiary – podejścia intertekstualne i kanoniczne mogą mieć ze sobą wiele wspólnych elementów. S. Alkier napisze: „All canonical texts have an intertextual disposition independent from their intratextually perceptible references to other texts. The canon itself establishes this hermeneutical possibility. The biblical canon sets the individual writings in new relationships, and it is precisely this intertextual connection that alters the meaning potential of the individual writings”[30]. Chodzi zarówno o bezpośrednią możliwość odnoszenia do siebie poszczególnych ksiąg kanonicznych, jak i świadomość wspólnego kontekstu i repozytorium idei, słownictwa, figur itd.[31] Nie dziwi zatem fakt pojawiania się propozycji łączących obydwa podejścia. Wśród ich autorów można wskazać przynajmniej kilka nazwisk: Georg Steins[32], Gregory K. Beale[33], Stefan Alkier[34] czy Jordan M. Scheetz[35].

---

[30] S. Alkier, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 11-12. Por. również tenże, *Reading the canon intertextually. The decentralization of meaning*, w: *Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, ed. M. Bauks, W. Horowitz, A. Lange, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, s. 300. Podobnie wypowiada się również m.in. J. A. Sanders: „Reading Scripture dialogically through intertextulairy provides rich lodes within Scripture rarely explored. Since Scripture is intertextual in nature, it has depths that can reach into the very essence of the human experience”; S. Moyise: „It is easy to see how «canonical» approaches can make use of such theories. As each new text is added to the authoritative collection, there is an inevitable repositioning or reconfiguring of what has gone before” czy też J. M. Scheetz: „The term «intertextuality» in canonical intertextuality speaks of the dialogue inherent in the canonical text because of the canon and canonical process”. J. A. Sanders, *Intertextuality and dialogue*, BTB 29 (1999) 42; S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 138; J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality and the Book of Daniel*, James Clarke & Co., Cambridge 2012, s. 33.

[31] Por. J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality…*, dz. cyt., s. 33.

[32] G. Steins, *Die „Bindung Isaaks” im Kanon…*, dz. cyt.

[33] Por. G. K. Beale, *We become what we worship…*, dz. cyt., s. 22-27. Propozycja G. K. Beale’a stanowi jedyną wspomnianą przez S. Emadiego. Por. S. Emadi, *Intertextuality in New Testament scholarship: significance, criteria, and the art of intertextual reading*, CBR 14 (2015) no. 1, s. 15.

[34] S. Alkier, *Reading the canon…*, dz. cyt., s. 288–302.

[35] J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality…*, dz. cyt.

Jedną z najnowszych propozycji jest koncepcja intertekstualności kanonicznej (*canonical intertextuality*) Jordana M. Scheetza, który podejmuje w niej próbę pogodzenia radykalnej teorii intertekstualności z podejściem kanonicznym Brevarda S. Childsa. W połączeniu teorii literatury, w tym intertekstualności, i krytycyzmu kanonicznego (*canon criticism*) biblista widzi możliwość zrozumienia relacji między tekstami wchodzącymi w skład Biblii – zarówno wewnątrz Starego Testamentu, jak i między Starym i Nowym Testamentem. J. M. Scheetz poruszy również kwestię wzajemnego odniesienia tekstów biblijnych i pozabiblijnych, choć w polu jego zainteresowania pozostaną przede wszystkim relacje ksiąg w ramach kanonu[36].

Jednym z jego wstępnych argumentów, który wydaje się słuszne uwypuklić w ogólnym uzasadnieniu badań nad relacją między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, jest naturalność odczytywania i szukania odniesień do innych ksiąg wchodzących w skład tego samego kanonu. Stawiając pytanie o właściwy kontekst odczytywania tekstów biblijnych, naukowiec ten zwraca uwagę na to, że już samo określenie „biblijny" przywodzi na myśl czytelnikowi i badaczowi kontekst najbardziej naturalny. Zauważa również, że to właśnie ten sposób interpretowania Pisma Świętego był dominujący aż do czasów krytyki historycznej, która pejoratywnie odniosła się do podobnego stanowiska[37]. Potwierdza to zarysowane wcześniej elementy egzegezy patrystycznej i stanowisko Kościoła.

Takie ujęcie kwestii kanoniczności jest spójne z jednym z przyjętych przez nas założeń zaczerpniętym z teorii intertekstualności – stwierdzeniem, że to tekst wskazuje na swój intertekst[38]. Na poziomie ogólnym, bez odnoszenia się do konkretnych argumentów wywiedzionych z tekstu, wydaje się, że sam fakt kanoniczności może zostać odczytany jako wskazanie jednego tekstu na inny tekst lub teksty w liczbie mnogiej. Jeśli do tego przyjmiemy rozumienie kanonu jako ram, w których poszczególny tekst może zostać zrozumiany na tle innych (nie zaś jedynie jako ram

---

[36] Por. tamże, s. 3.

[37] Por. tamże, s. 7-8.

[38] Por. np. M. Riffaterre, *L'intertexte inconnu*, dz. cyt., s. 5; M. Riffaterre, *Intertextuality vs. Hypertextuality*, dz. cyt., s. 781-782; U. Eco, *The Role of the Reader…*, dz. cyt., s. 9.

ilościowych ksiąg autorytatywnych), jak to definiował B. S. Childs[39], wskazanie na inne teksty kanoniczne przez sam fakt współistnienia w kanonie staje się tym wyraźniejszy i istotniejszy.

Naturalność wzajemnych nawiązań intertekstualnych między księgami biblijnymi streścił dobrze J. M. Scheetz. Opisując krytycyzm kanoniczny (*canonical criticism*) w odniesieniu do Starego Testamentu, badacz stwierdza, że nie postrzega ksiąg wchodzących w skład kanonu biblijnego jako zwykłego zbioru tekstów pochodzących z różnych epok. Raczej widzi całość Starego Testamentu jako stopniowo rosnący zbiór tekstów wzajemnie się do siebie odnoszących i powstających w swoim kontekście[40]. Można to odnieść również do tekstów wchodzących w skład Nowego Testamentu, a tym bardziej do relacji między Starym i Nowym. Dostatecznym argumentem za powyższym twierdzeniem jest ogromna liczba cytatów i odwołań do tekstów starotestamentowych u autorów ksiąg Nowego Testamentu.

Wskazywaliśmy wcześniej na niekompatybilność postmodernistycznego intertekstualizmu z ideą kanonu, dlatego w opisie metodologii J. M. Scheetza może dziwić nawiązanie do prac J. Kristevej jako fundamentu teoretycznego – w szczególności *Desire in language*[41] oraz *Revolution in poetic language*[42]. Czytając jednak paragraf podsumowujący jego podejście, wydaje się, że myśli zaczerpnięte z dzieł bułgarsko-francuskiej teoretyk literatury są przynajmniej do pewnego stopnia pozbawione kontekstu i powiązania z szerszą koncepcją badaczki, a w szczególności jej

---

[39] Por. B. S. Childs, *The church's guide…*, dz. cyt., s. 26.

[40] Por. J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality…*, dz. cyt., s. 2. B. S. Childs akcentuje teocentryczny wymiar kształtowania kanonu. Historyczny i teologiczny proces wyboru, zbierania i porządkowania pism, który prowadzi do nowego rozumienia i nowych interpretacji istniejących ksiąg, stanowi w ujęciu podejścia kanonicznego odpowiedź Izraela (odnosi się do Starego Testamentu) na Boże objawienie. Kształtowanie kanonu jest naznaczone ciągłym procesem interpretacji, jak również świadomością kanoniczną. Por. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1979, s. 58-60.

[41] J. Kristeva, *Desire in language: a semiotic approach to literature and art*, Columbia University Press, New York 1980.

[42] J. M. Scheetz powołuje się na angielskie tłumaczenie pozycji: J. Kristeva, *Revolution in poetic language*, transl. M. Waller, Columbia University Press, New York 1984. Wydanie w języku oryginalnym: J. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, dz. cyt.

ideologią[43]. Mając to na uwadze, w naszym podejściu wyraźnie zaznaczyliśmy włączenie się w nurt teorii reakademizujących postmodernistyczno-dekonstruktywistyczne teoretyczne idee pierwszych intertekstualistów.

Wcześniejsza próba połączenia teorii literaturoznawczej i podejścia kanonicznego, której autorem jest G. Steins[44], spotkała się z podobną krytyką. G. Steins, choć również przywołuje J. Kristevą, to zdaniem J. M. Scheetza skupia się w większej mierze na odniesieniu do dialogiczności M. Bachtina niż do samej koncepcji Kristevańskiej[45]. Niemniej B. S. Childs skrytykuje podejście G. Steinsa za oparcie się na teorii postmodernistycznej bez względu na to, czy akcent jest w nim położony w większym stopniu na myśli J. Kristevej, czy też na M. Bachtina, z której kontekstu wyrasta teoria intertekstualna tej pierwszej. B. S. Childs wskaże przede wszystkim na powstające sprzeczności w negowaniu autorytatywności określonego korpusu tekstów wynikającego z myśli postmodernistycznej i interpretacji kanonicznej[46]. Mimo krytyki, amerykański pionier podejścia kanonicznego zaznaczy również mocne strony podejścia G. Steinsa: „[…] Steins' book marks a new stage in the continuing debate over the relations of the Biblical canon to exegesis"[47] i dalej, pisząc o impasie w próbach dokładnego sformułowania relacji między podejściem kanonicznym a interpretacją historyczno-krytyczną,

---

[43] Por. J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality…*, dz. cyt., s. 32-34.

[44] Por. G. Steins, *Die „Bindung Isaaks"…*, dz. cyt.

[45] Por. J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality…*, dz. cyt., s. 29. Por. również B. S. Childs, *Critique…*, dz. cyt., s. 175.

[46] „The theological problem in applying his post-structural models to his canonical interpretation of the Bible arises immediately from his theory of reception and intertextuality. […] Then again, the role of defining intertextuality within his postmodern categories is a major concern of Steins". I dalej: „The initial theological difficulty with this proposal is that it runs directly in the face of the very concept of canon as it was developed in both Judaism and Christianity. […] When Steins' theory of intertextuality eliminates foe privileged status of the canonical context and removes all hermeneutical value from any form of authorial intent, an interpretive style emerges that runs directly contrary to foe function of an authoritative canon which continues to serve a confessing community of faith and practice". B. S. Childs, *Critique…*, dz. cyt., s. 176, 177. Ten aspekt krytyki podejścia G. Steinsa przez B. S. Childsa szczególnie podkreśli D. R. Driver. Por. D. R. Driver, *Brevard Childs, biblical theologian: for the church's One Bible* (FAT 2. Reihe, 46), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 77.

[47] B. S. Childs, *Critique…*, dz. cyt., s. 173.

doda: „One of the major contributions of Steins' book is his new and bold attempt to overcome the impasse respecting the exact nature of a canonical interpretation within the scope of modern biblical exegesis"[48].

Jednak, jak zauważy Daniel R. Driver, rozumienie tego, czym jest intertekstualność jako taka przez Brevarda S. Childsa oraz intertekstualność w wydaniu Georga Steinsa wyraźnie od siebie odbiegają[49]. B. S. Childs skupia się w dużej mierze na figuratywności, co zresztą potwierdza zamienne stosowanie przez niego tych terminów. Z kolei G. Steins przyjmie stanowisko, że intertekstualna lektura kanoniczna nie ma nic wspólnego z figuratywnością, a stare narzędzia, takie jak analogia, przykład czy typologia, nie powinny wywierać istotnego wpływu na refleksję metodologiczną dotyczącą hermeneutyki kanonu[50]. Pokazuje to istotną różnicę nie tylko w samej metodologii, ale również w odniesieniu do kontekstu egzegezy pierwszych wieków. Skupienie na figuratywności w rozumieniu intertekstualności przez amerykańskiego pioniera podejścia kanonicznego stanowi wyraźne docenienie egzegezy patrystycznej, której duża część opiera się na metodzie alegorycznej[51]. To właśnie w koherentnych i powracających figurach wyrażających się w języku B. S. Childs widzi narzędzie kształtowania i rozwoju kanonu przez świadome sygnalizowanie zależności i powinowactwa między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością[52]. Powołując się na dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r., na podstawie tej samej przesłanki Stanisław Mędala wskaże na tekstualne źródło jedności pism w ramach kanonu[53]: „Do jedności Biblii w dużej mierze przyczyniło się bazowanie

---

[48] Tamże, s. 174.

[49] Por. np. D. R. Driver, *Brevard Childs…*, dz. cyt., s. 141.

[50] Por. G. Steins, *Die „Bindung Isaaks"…*, s. 128, cyt. za D. R. Driver, *Brevard Childs…*, dz. cyt., s. 153.

[51] Szczególnie mowa o tzw. szkole aleksandryjskiej. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (MT, 26), tłum. T. Skibiński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000; por. również np. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny…*, dz. cyt., s. 62-65, zwł. 64.

[52] Por. B. S. Childs, *Critique…*, dz. cyt., s. 177; por. D. R. Driver, *Brevard Childs…*, dz. cyt., s. 77.

[53] Chodzi o określenie źródła spójności pism w ramach kanonu na podstawie argumentów odnoszących się do historycznego procesu powstawania ksiąg. Większość biblistów chrześcijańskich sytuujących się w ramach podejść konfesyjnych, w tym podejścia

na wcześniejszych tekstach przy pisaniu tekstów późniejszych. Teksty późniejsze nieraz uwydatniają całkowicie nowe treści w dawniejszych formułach, innym razem sięgają do nich, aby pogłębić ich sens lub wskazać na ich aktualność lub realizację”[54].

Należy tutaj wspomnieć, że do figuratywności odnosił się również R. B. Hays w koncepcji echa intertekstualnego, której elementy omawialiśmy wcześniej[55]. Być może również to zakorzenienie w praktyce i hermeneutyce patrystycznej sprawi, że Tremper Longman III określi całą egzegezę kanoniczną jako kładącą nacisk na odczytywanie Starego Testamentu w świetle Nowego, o czym pisaliśmy wcześniej[56].

Warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie podejścia kanonicznego reprezentowanym m.in. przez B. S. Childsa, które jest bliskie podejściu przyjętemu przez nas w niniejszych badaniach. Chodzi o chrystocentryzm naszych założeń hermeneutyczno-metodologicznych. Jak pisze amerykański uczony, jego koncepcja kanonu Nowego Testamentu

---

kanonicznego i podejść odnoszących się do egzegezy patrystycznej, za nadrzędny argument za jednością pism będą uważać Boga, jako autora obydwu testamentów, na co wskazywaliśmy już wcześniej. Por. np. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 244.

[54] S. Mędala, *Charakterystyczne cechy interpretacji katolickiej*, STV 33 (1995) nr 2, s. 173-174. Por. „Jedyna w swoim rodzaju wewnętrzna spójność Biblii jest skutkiem faktu, że późniejsze teksty biblijne opierają się często na tekstach wcześniejszych. Nawiązują do nich aluzjami, proponują «relektury», które uwidoczniają nowe aspekty sensu, czasami bardzo różne od pierwotnych, albo też powołują się na nie wyraźnie, czy to aby pogłębić znaczenie, czy potwierdzić spełnienie się”. *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 67-68; por. IBK, III.A.1.

[55] Zresztą podejście R. B. Haysa i nadmierne akcentowanie Starego Testamentu jako depozytu figur i obrazów skrytykował B. S. Childs: „However, to characterize the Old Testament as a deposit of imagery which freely reverberates as «echoes» within the New Testament does not do justice to the relation of text and substance within the Christian canon”. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 243. Podobną redukcję koncepcji R. B. Haysa przez B. S. Childsa krytykuje F. Watson. Por. F. Watson, *Paul and the hermeneutics of faith*, Bloomsbury T&T Clark, London 2016[2], s. 21, przyp. 47.

[56] Por. T. Longman III, *Reading Wisdom Canonically*, w: *Canon and biblical interpretation* (Scripture and hermeneutics series, 7), ed. C. G. Bartholomew, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015, s. 367. T. Longman zdaje sobie sprawę z uproszczenia, które czyni tak charakteryzując podejście kanoniczne. Dlatego zaznaczy, że istnieją wyjątki od tej reguły i poda za przykład prace B. S. Childsa, w ujęciu którego jest możliwe czytanie Starego Testamentu jako osobnej całości. Por. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 616.

wywodzi się ostatecznie z chrystologii, jaką się posługuje. „The Christian church confessed the uniqueness of the incarnation of Jesus Christ, who entered fully into human time and space and thus rendered that historical activity unique and eternal in its salvific effect”[57]. Jest to o tyle zbieżne z opisanym przez nas teologicznym modelem intertekstualnej interpretacji[58], że również i nasze podejście znajduje swoje podstawy w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa. Bez tego punktu oparcia i odniesienia zarówno chrześcijańskie podejście kanoniczne, jak i intertekstualizm w naszym wydaniu utraciłyby swoje fundamenty.

Aspekt chrystologiczny zaakcentował również Kevin J. Vanhoozer, którego wypowiedź przywołujemy *in extenso*: „By imagination I mean the power of synoptic vision – the ability to synthesize heterogeneous elements into a unity. The imagination is a cognitive faculty by which we see as whole what those without imagination see only as unrelated parts. […] The purpose of exegesis is not to excavate but to explore canonically embodied truth by becoming apprentices to the literary forms, and this involves more than mastering the propositional content. By learning imaginatively to follow and indwell the biblical texts, we see through them to reality as it really is «in Christ»”[59]. Myśl K. J. Vanhoozera wydaje się możliwa do przełożenia na opisany przez nas teologiczny model interpretacji intertekstualnej, w której dopiero w Chrystusie możliwe jest dostrzeżenie powiązań między tekstami. Nie sprawia to jednak, że rola czytelnika zostaje zanegowana. Przeciwnie – podobnie jak w myśli K. J. Vanhoozera i innych badaczy odnoszących się w mniejszym lub większym stopniu do podejścia kanonicznego – perspektywa czytelnicza znajduje swoje dowartościowanie[60].

---

[57] B. S. Childs, *The church's guide…*, dz. cyt., s. 25.

[58] Zob. wyżej rozdz. I pkt 4.1.2.

[59] K. J. Vanhoozer, *Lost in interpretation*, JETS 48 (2005) no 1, s. 109. Por. również R. P. O'Dowd, *Wisdom as Canonical Imagination: Pleasant Words for Tremper Longman*, w: *Canon and biblical interpretation* (Scripture and hermeneutics series, 7), ed. C. G. Bartholomew, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015, s. 389-390.

[60] „The hermeneutical task of interpreting scripture requires also an act of construal on the part of the reader. This interaction between text and reader comprises every true interpretation”. B. S. Childs, *The New Testament as canon…*, dz. cyt., s. 40.

Chrystocentryzm podejścia kanonicznego raz jeszcze przekonuje o tym, że ten sposób czytania i interpretowania Biblii ma wiele wspólnego z tradycją egzegezy patrystycznej, w której Chrystus stanowił nie tylko element jednoczący obydwa Testamenty, ale również najważniejszy klucz interpretacyjny. Żadna lektura nie mogła być pozbawiona odniesienia do zmartwychwstałego Jezusa[61]. Jest to aspekt zbieżny z przyjętym przez nas w niniejszej pracy podejściem.

2.2.1. Zarzut dotyczący zawężania spektrum badań przez ograniczenie się do tekstów kanonicznych

W tym świetle zarzut zbytniego zawężania spektrum badań do określonego korpusu tekstów, przywoływany niekiedy przez komentatorów prac intertekstualnych podejmowanych w biblistyce, wydaje się niemożliwy do utrzymania w ramach przyjętych założeń. Dobitnie pisał o tym G. Aichele: „Canonical intertextuality breaks the flow of semiosis that is opened up by writing. The purpose of the biblical canon is not only to identify the extent of the authoritative texts, the «Scriptures», but also to limit the range of appropriate meanings that may be ascribed to them. The canon provides and authoritative context for the correct understanding of each of the biblical texts"[62]. Z pewnym rozczarowaniem intertekstualizmem w biblistyce Vernon K. Robbins krytykował Willema S. Vorstera, Jamesa W. Voelz'a, Jeana Delorme'a i innych autorów publikujących w pracy zbiorowej pt. *Intertextuality in Biblical writings* (1989 r.) za ich ograniczanie się w opisywaniu relacji intertekstualnych tekstów

[61] Ciekawie opisuje ten aspekt Tremper Longman III, który wskazuje na biblijne podstawy podobnej hermeneutyki. Powołując się na tekst Łk 24,44-49, zwraca uwagę na opisanego tam Jezusa, przypominającego poirytowanego profesora (*peeved professor*), którego wykładu nie zrozumieli uczniowie. Dlatego daje im jeszcze jedną lekcję – lekcję hermeneutyki – i wskazuje, że odtąd wszystko, a zatem również i Stary Testament, mają odczytywać w świetle zmartwychwstania. Por. T. Longman III, *Reading Wisdom…*, dz. cyt., s. 368.

[62] G. Aichele, *Canon as Intertext: Restraint or Liberation?*, w: *Reading the Bible intertextually*, ed. R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, TX 2009, s. 145.

biblijnych jedynie do pism mieszczących się w ramach kanonu[63]. Nawet jeśli kanon byłby niekiedy poszerzony o nieliczne teksty niekanoniczne z tych samych kręgów kulturowych (chrześcijaństwo, judaizm), to wciąż wydaje się to V. K. Robbinsowi niewystarczające ze względu na zbytnie zawężenie badań do tego, co określa mianem „canonic culture"[64]. Badacz przywołuje również dobrze oddającą ten zarzut wypowiedź T. Morgan, która pisała: „[…] intertextuality is finally a conservative theory and practice. Like the methodology of sources, influence, and biography which it replaces, the location of intertexts, intratexts, and autotexts takes place within a circumscribed field of literature that overlaps significantly with the canon or tradition proposed by early modern critics […]"[65].

B. S. Childs, nie negując wagi odnoszenia się w badaniu tekstów biblijnych do kontekstu zewnętrznego, tj. pozakanonicznego, podkreśla prawomocność poszukiwań jedynie wewnętrznej logiki kanonu, który dał świadectwo wiary Kościoła pierwszych wieków[66]. Następuje tutaj docenienie aspektu konfesyjnego, który jest konstytutywny dla podejścia kanonicznego[67] i który stanowi również założenie podjętych badań nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości.

Jednak nawet bez respektowania aspektu religijnego kanonu, jako wyrazu wiary, nie można zaprzeczyć naturalności wzajemnego odniesienia między księgami kanonicznymi. Wynika ona z założenia znajomości tekstów uznanych za autorytatywne nie tylko w ramach danej religii, ale i kultury, czym powracamy do wspomnianej wcześniej myśli M. Głowińskiego. Dlatego zarzut ograniczania się, jaki formułuje m.in. V. K. Robbins, i chęć, by na równi traktować relację tekstów biblijnych do innych pism kanonicznych i na przykład do tekstów filozofów antycznych czy tragedii greckich, wydaje nam się niemożliwy do utrzymania.

---

[63] Por. V. K. Robbins, *The tapestry…*, dz. cyt., s. 109. Do krytyki V. K. Robbinsa odnosiliśmy się już wcześniej. Zob. wyżej rodz. I pkt 3.1.

[64] Por. V. K. Robbins, *The tapestry…*, dz. cyt., s. 143.

[65] T. Morgan, *The Space of Intertextuality*, dz. cyt., s. 272.

[66] „Nevertheless, the dialectical relation between an inner and outer context of the biblical text does not call into question the integrity of a search for the logic of the canon which gave witness to the faith of the early church". B. S. Childs, *The New Testament as canon…*, dz. cyt., s. 39.

[67] Por. np. B. S. Childs, *The church's guide…*, dz. cyt., s. 17, 26.

Zaprzeczyć można również stwierdzeniu, że kanoniczność badań intertekstualnych nad Biblią stanowi pewną formę fundamentalizmu lub choćby nawet zamknięcia możliwości interpretacyjnych, co zdawkowo zaznaczyliśmy już przy opisie naszego podejścia. Celnie odpowiada na podobny zarzut S. Alkier, który określa przestrzeń kanonu nie jako zawężającą interpretację, ale przeciwnie – jako pole gry, na którym z ograniczonego inwentarza znaków może wyłonić się niezliczona liczba możliwych kombinacji i znaczeń[68]. Zgadzamy się z S. Alkierem, w którego ujęciu zorientowana kanonicznie intertekstualność w biblistyce nie musi być dogmatyczna, a raczej staje się strategią czytelniczą zrozumiałą i posiadającą sens w ramach konfesji akceptującej dany kanon[69]. Biblista napisze: „Intertextuality aims for a pluralistic way of cooperation that gives room to traditions and developed identities and, at the same time, being intertextually grounded, stands on guard against every exclusivist fundamentalism"[70]. Jest to spójne z myślą B. S. Childsa, który w opisie podejścia kanonicznego zwracał uwagę na to, że sam kanon jest dynamicznym medium, przez które zmartwychwstały Pan kieruje, poucza i karmi lud przez Ducha Świętego, nie zaś skostniałym i niepodlegającym nowym interpretacjom depozytem tradycji z przeszłości. Amerykański badacz napisze wręcz o imperatywie i potrzebie ciągłej interpretacji[71] oraz o wciąż pobudzanej chęci odkrywania sensu tekstu w ramach otrzymanego kontekstu wiary[72]. Stanowi to tym samym dowartościowanie roli czytelnika.

Wreszcie raz jeszcze dochodzi do głosu wymiar konfesyjny prowadzonych tutaj badań. Warto jednak przywołać w tym miejscu ciekawy przykład, który łączy wymiar konfesyjny z docenieniem perspektywy czytelniczej i jednocześnie pokazuje dynamiczny charakter kanonu. S. Moyise w artykule pt. *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament* pisze, że czytając Septuagintę, pierwsi chrześcijanie wręcz musieli wcielać nowe znaczenia do starych tekstów: „Imagine

---

68 „[…] from a limited inventory of signs, there emerges in the act of reading an unlimited number of possible combinations and effects of meaning". Por. S. Alkier, *Intertextuality…*, dz. cyt., s. 12.

69 Por. tamże.

70 Tamże, s. 13.

71 Por. B. S. Childs, *The church's guide…*, dz. cyt., s. 26

72 Por. tenże, *The New Testament as canon…*, dz. cyt., s. 39.

what it must have been like to find χριστός and εὐαγγελίζω appearing in the ancient texts”[73].

Jakkolwiek podkreślamy tutaj uprzywilejowany charakter odwoływania się do innych ksiąg biblijnych ujętych w ramy kanonu, to oczywistym jest, że nie stanowią one jedynego możliwego miejsca odniesienia dla autorów nowotestamentowych. Zgadzamy się z myślą L. A. Huizengi, którą celnie streszcza S. Emadi: „[…] the «symbolic field [of the] single great textual precursor»[74] of the New Testament documents cannot be restricted merely to the Old Testament. Instead, the cultural encyclopedia [w rozumieniu U. Eco; MK] of the New Testament «breaks the boundaries of the MT canon and necessitates the consideration of extrabiblical texts and traditions»”[75]. Mimo doceniania przez nas intertekstualnych badań nad Biblią wychodzących poza ramy kanonu katolickiego czy też tego, co V. K. Robbins określał jako „canonic culture”, z racji na sformułowany problem badawczy nie będą one stanowiły pola naszego zainteresowania. T. K. Beal, pisząc o pracach M. A. Fishbane’a z 1985 r. i R. B. Haysa z 1989 r., stwierdza, że choć otwierają pewne możliwości interpretacji relacji intertekstualnych, to z góry przyjmują pewien korpus pism jako tekstów kanonicznych i wzmacniają granice kanoniczności[76]. Wydaje się,

---

[73] S. Moyise, *Intertextuality and the Study*…, dz. cyt., s. 15.

[74] R. B. Hays, *Echoes*…, dz. cyt., s. 15.

[75] S. Emadi, *Intertextuality*…, dz. cyt., s. 18; por. L. A. Huizenga, *The new Isaac*…, dz. cyt., s. 74. Należy tutaj zaznaczyć, że L. A. Huizenga ma na myśli kanon Biblii Hebrajskiej. Zatem odczytując jego myśl dosłownie, jesteśmy w stanie uznać sformułowaną przez niego tezę za wzmacniającą tę o możliwości wykorzystania Księgi Mądrości przez św. Pawła. W ramach, w których porusza się badacz, Pseudo-Salomonowe pismo trzeba bowiem włączyć do grona pozakanonicznych tekstów należących do kulturowej encyklopedii. Por. „The idea of the encyclopedia as the totality of a culture’s knowledge prevents us from assigning undue influence to the form of the Hebrew-based Protestant canon of the Old Testament when we explore citations, allusions, and typologies; it makes room for legends and traditions operative in early Judaism that are not found in the MT version of the Old Testament. The MT tradition of the Old Testament was part of the ancient Jewish cultural encyclopedia – but only a part. That encyclopedia comprised not only the Old Testament text but other Old Testament texts and traditions of interpretation not found in what modern Jews or Christians consider canonical texts”. L. A. Huizenga, *The new Isaac*…, dz. cyt., s. 71.

[76] Por. T. K. Beal, *Intertextuality*, dz. cyt., s. 129. Podobną myśl na gruncie niebiblijnych badań literackich wyraziła m.in. T. Morgan: „Like the methodology of source, infuence, and biography which it replaces, the location of intertexts, intratexts, and

że z perspektywy przyjętych założeń możemy te słowa bez wahania powtórzyć w odniesieniu do naszej pracy, z tą różnicą, że nie będzie to stanowiło w naszym mniemaniu o słabości teorii ani zarzutu wobec niej, a raczej istotny argument na korzyść badań wewnątrzkanonicznych. Raz jeszcze przywołajmy tutaj myśl S. Alkiera: […] it is hermeneutically justifiable to read and interpret every biblical writing in light of every other biblical writing"[77].

2.3. Podsumowanie

B. S. Childs pisze o „osobliwej intertekstualności kanonu" (*peculiar intertextuality of the canon*), która łączy w sobie teologiczny, literacki i historyczny wymiar[78]. Wydaje się to dobrze określać wskazane tutaj elementy egzegezy patrystycznej wraz z przywołanymi dokumentami Magisterium Kościoła Katolickiego oraz elementy podejścia kanonicznego, które są spójne z przyjętym przez nas teologicznym modelem intertekstualnej interpretacji. Należy wśród nich raz jeszcze przytoczyć: a) przekonanie o jedności Biblii, b) chrystocentryzm interpretacji, c) docenienie kanonu jako najbardziej naturalnego kontekstu ksiąg biblijnych, a przez to uznanie miejsca w kanonie jako wskazania na możliwe interteksty w innych księgach kanonicznych, wreszcie d) docenienie roli czytelnika – i w tak zarysowanych ramach interpretacyjnych – uznanie prawomocności nawiązań między księgami kanonicznymi, nawet jeśli nie opierają się one na argumentach tekstualnych rangi cytatu.

Na podstawie wskazanych aspektów, badania nad wzajemną relacją Listu do Rzymian i Księgi Mądrości z wykorzystaniem opisanego modelu interpretacji opartego na osobie Chrystusa-Interpretanta znajdują swoje

---

autotexts takes place within a circumscribed field of literature that overlaps significantly with the canon or tradition proposed by early modern critics such as Matthew Arnold and T. S. Eliot. In effect, the «best that is known and thought in the world» is redefined as that set of text(s) on which the greatest number of intertexts converge". T. Morgan, *The Space of Intertextuality*, dz. cyt., s. 272.

[77] S. Alkier, *Intertextuality.…*, dz. cyt., s. 12.

[78] B. S. Childs, *The New Testament as canon.…*, dz. cyt., s. 39.

uzasadnienie i poparcie w praktyce lektury Ojców Kościoła, Tradycji oraz w podejściu kanonicznym. Z uwagi na wiele elementów wspólnych z podejściem kanonicznym odwołania do podejścia kanonicznego, w szczególności do myśli B. S. Childsa, będą się pojawiały również w dalszej części rozdziału. Ponadto w ramach przyjętych założeń również interpretacja starszych tekstów w świetle tekstów późniejszych staje się hermeneutycznie zasadna, co często budziło sprzeciw społeczności akademickiej[79].

Wreszcie oparcie się w metodologii niniejszej pracy w dużej mierze na teorii literatury jest spójne z myślą B. S. Childsa dotyczącą podejścia kanonicznego, w którym – według badacza – nie chodzi o powrót do tradycyjnego, przed-oświeceniowego rozumienia tego, czym jest Biblia. Za amerykańskim badaczem uważamy podobne dążenia nie tylko za błędne w swoich założeniach, ale również niemożliwe do realizacji[80], z tego względu dołożyliśmy starań, by włączyć w nasze podejście myśl współczesnych teoretyków literatury.

[79] Por. G. K. Beale, *We become…*, dz. cyt., s. 27.
[80] Por. B. S. Childs, *The New Testament as canon…*, dz. cyt., s. 35.

3. Weryfikacja historycznej możliwości istnienia zależności tekstualnej między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości (kryterium dostępności)

Weryfikację istnienia historycznej zależności tekstualnej między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości można oprzeć na Haysowskim kryterium dostępności[81]. W myśl tego testu należy zbadać, czy z historycznego punktu widzenia tekst aleksandryjskiej księgi mógł być wykorzystany przez św. Pawła w redakcji jego listu. Innymi słowy – czy Apostoł mógł mieć dostęp do Księgi Mądrości. Poruszymy tutaj w szczególności dwie kwestie – po pierwsze problem datacji Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości, po drugie – to, co można określić mianem „kanoniczności" Księgi Mądrości. W najszerszym ujęciu drugi z poruszanych tematów może wykraczać poza ścisłe ramy kryterium dostępności, a wpisywać się w kryterium historycznego prawdopodobieństwa. Jednak postawione pytanie dotyczyłoby już wtedy nie tyle samej możliwości, ile motywów wykorzystania intertekstu – prawdopodobieństwa nawiązania. Dlatego, pytając o autorytatywność Księgi Mądrości w początkach chrześcijaństwa, skupimy się na razie jedynie na próbie znalezienia odpowiedzi na pytanie, jakie dane zewnętrzne względem tekstu Listu do Rzymian mogą wskazywać na możliwość dostępu św. Pawła do tekstu aleksandryjskiej księgi.

---

[81] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 29-30.

3.1. Czas powstania

W ramach weryfikacji możliwości istnienia historycznej relacji badanych tekstów w kluczu kryterium dostępności należy na początku zwrócić uwagę na datację omawianych tekstów. Argumentem, na którym można oprzeć przyjętą hipotezę albo który może ją obalić, jest zbadanie czasu powstania obydwu pism. Przy określeniu najbardziej prawdopodobnej daty spisania Księgi Mądrości jako późniejszej niż daty powstania Listu do Rzymian, w oczywisty sposób hipoteza upada. W odwrotnym przypadku jej zbadanie staje się uzasadnione, a suponowana relacja hipertekstualna teoretycznie możliwa.

3.1.1. Czas powstania Listu do Rzymian

Czas spisania Listu do Rzymian jest kwestią rzadko dyskutowaną[82]. Richard N. Longenecker we wstępie do swojego komentarza umieszcza problem datowania wśród tematów zasadniczo niekwestionowanych[83]. Thomas R. Schreiner stwierdzi: „Dating ancient letters is notoriously difficult, but in the case of Romans we can safely locate the letter between A.D. 55 and 58”[84]. Jakkolwiek niektórzy badacze nie zgodziliby się w pełni ze zdaniem tego ostatniego odnośnie przedziału czasowego, to większość przyznaje, że określenie przynajmniej szerszych ram

---

[82] Dokładniejsze omówienie kwestii datacji Listu do Rzymian prezentują w swoich komentarzach np. R. Jewett, J. A. Fitzmyer czy R. N. Longenecker. Por. R. Jewett, *Romans: a commentary*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2006, s, 18-21; J. A. Fitzmyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary* (AYBC), Yale University Press, New Haven–London 2008, s. 87; R. N. Longenecker, *Introducing Romans*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2011, s. 43-50. Por. również np. J. Murray, *The Epistle to the Romans* (NICNT), vol. 1, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1965, s. xv-xvii; K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 47-48; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC, 38A), Word Books, Dallas, TX 1988, s. xliii-xliv; J. Cambier, *Paul (Vie et doctrine de saint)*, w: DBSup 1966, vol. 7, s. 306-307; A. Feuillet, *Romains…*, dz. cyt., s. 739-863; C. D. Meyers Jr., *Romans, Epistle to the*, w: AYBD, vol. 5, s. 816-830.

[83] R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 4.

[84] T. R. Schreiner, *Romans* (BECNT, 6), Baker Books, Grand Rapids, MI 1998, s. 3.

czasowych spisania listu nie przysparza większych trudności. Niemniej dokładny rok powstania Listu do Rzymian wymyka się dokładnemu ustaleniu[85]. Być może brak szeroko zakrojonej dyskusji na ten temat jest spowodowany również stosunkowo niewielkim wpływem określenia z pełną precyzją roku powstania Pawłowego tekstu na jego egzegezę[86]. Jednak, jak to zaznaczyliśmy wyżej, może mieć to znaczenie dla uzasadnienia prowadzonych badań intertekstualnych nad zależnością Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Z tego powodu wydaje się potrzebne przynajmniej w zarysie przedstawić prawdopodobną datę powstania pisma.

Określenie czasu spisania Listu do Rzymian oscyluje w pracach egzegetycznych między 47 a 59 r.[87] Najczęściej jednak wskazuje się o wiele węższy przedział czasowy – między 55 a 58 r.[88] Na możliwość stosunkowo precyzyjnego określenia daty spisania listu mają wpływ dane zawarte zarówno w samym tekście Listu do Rzymian, jak i w pozostałych listach oraz w Dziejach Apostolskich. Na podstawie zebranych informacji o podróżach misyjnych św. Pawła, miejscach i czasie pobytu, jak również dzięki wspomnieniu konkretnych osób istnieje szansa dość dokładnego odtworzenia działalności misyjnej Apostoła. Informacje te wspierane są danymi pozabiblijnymi, z których do najważniejszych należy odnaleziona i datowana na 52 r. inskrypcja Galliona, prokonsula Achai. Na jej podstawie istnieje możliwość dokładnego osadzenia zrekonstruowanego przebiegu podróży misyjnych św. Pawła na osi czasu, a tym samym wskazanie, kiedy powstawały listy św. Pawła – w tym również List do Rzymian.

---

[85] „[…] an exact date for Paul's writing of his letter to the Christians at Rome has proven to be somewhat elusive […]". R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 5-6.

[86] J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. xliii.

[87] Za najpóźniejszym rokiem datacji opowiada się np. C. H. Dodd, choć doda, że rok lub dwa wcześniej również stanowią prawdopodobną datę. Por. C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, dz. cyt., s. 19. D. J. Moo opowie się za 57 r. Por. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1996, s. 3.

[88] W obszernej pracy poświęconej w dużej mierze Pawłowej chronologii R. Riesner określa datę spisania Rz jeszcze dokładniej na 56/57 r. Por. R. Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, and Theology*, transl. D. Stott, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998, s. 322.

Bezpośrednie datowanie listu jest związane z określeniem miejsca jego spisania. Podobnie jak w kwestii datacji, nie ma zasadniczo sporów odnośnie twierdzenia, że List do Rzymian powstał w Koryncie w trakcie drugiej wizyty św. Pawła w Grecji, czyli podczas trzeciej podróży misyjnej[89]. Do najważniejszych argumentów za tym przemawiających należy wskazanie przez św. Pawła w liście, że udaje się do Jerozolimy ze „składką na rzecz świętych" (por. Rz 15,25-26). Jak informuje tekst Dziejów Apostolskich, św. Paweł zamierzał płynąć do Jerozolimy właśnie z Koryntu. Takie określenie miejsca jest zbieżne z informacjami o dwóch osobach związanych z Kościołem w Koryncie, które zostały zawarte w treści Listu do Rzymian. W Rz 16,1 wspominana jest Feba, która była diakonisą Kościoła w Kenchrach, wschodnim porcie Korynckim[90], zaś w Rz 16,23 – Gajus, u którego Paweł miał się zatrzymać, a który prawdopodobnie jest tożsamy z Gajusem wymienionym w 1 Kor 1,14[91].

Jeśli chodzi natomiast o sam czas przebywania św. Pawła w Koryncie w trakcie trzeciej podróży misyjnej, na który przypada spisanie Listu do Rzymian, oblicza się go na podstawie danych z Dziejów Apostolskich opartych na dacie pełnienia urzędu prokonsula Achai przez Galliona. W ten sposób, biorąc pod uwagę rozbieżności możliwe do zaistnienia na podstawie analizy opisu Dziejów, najczęściej wskazywana data oscyluje między 55 a 58 r.

Z datacją Listu do Rzymian wiąże się również rozpatrywanie kwestii integralności listu, w szczególności miejsca Rz 16, jak również

---

[89] Inaczej twierdzi np. J. R. Richards, który na podstawie porównania treści Listu do Rzymian oraz 1 Listu do Koryntian stwierdza, że ten pierwszy musiał zostać napisany wcześniej. Na tej podstawie badacz stwierdza, że św. Paweł napisał List do Rzymian nie z Koryntu, a z Efezu. Biblista przesuwa również datę spisania listu na 54 r., czyli o kilka lat wcześniej niż najczęściej przyjmowana teoria. J. R. Richards uważa Rz 16 za późniejszy dodatek, a więc eliminuje w swojej hipotezie argumenty dotyczące wskazania na Febę i Gajusa w tekście Listu do Rzymian. Teoria nie spotkała się z uznaniem innych biblistów. Por. J. R. Richards, *Romans and I Corinthians: Their Chronological Relationship and Comparative Dates*, NTS 13 (1966) no. 1, s. 26-27, 30. Krytycznie o teorii J. R. Richardsa wypowiedział się np. A. Feuillet. Por. A. Feuillet, *Romains…*, dz. cyt., s. 746.

[90] Por. Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς (Rz 16,1).

[91] Por. ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως καὶ Κούαρτος ὁ ἀδελφός (Rz 16,23); zob. εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον (1 Kor 1,14).

Rz 15 w strukturze pisma. Jest to temat szeroko dyskutowany, a samo podanie w wątpliwość integralności znajduje uzasadnienie w najstarszych świadkach tekstu[92]. Jednak z uwagi na to, że jego omówienie nie zmienia zasadniczo wskazanego wyżej przedziału lat jako najbardziej prawdopodobnego czasu spisania przynajmniej większości Pawłowego pisma, nie będziemy się tutaj do niego szerzej odnosić.

W niniejszej pracy nie będziemy opowiadać się za konkretnym rokiem spisania Listu do Rzymian. Jakkolwiek daty spisania Pawłowego tekstu i Księgi Mądrości są istotne dla uzasadnienia możliwości wykorzystania tej ostatniej w liście św. Pawła – w kluczu kryterium dostępności – to stosunkowo wąski przedział czasowy czterech lat, z jakim mamy w tym przypadku do czynienia, wydaje się w zupełności wystarczający wobec trudności z określeniem dokładnej daty spisania Księgi Mądrości. Dlatego jako prawdopodobną datę spisania Listu do Rzymian przyjmujemy przedział lat 55-58.

3.1.2. Czas powstania Księgi Mądrości

Jeśli w przypadku Listu do Rzymian mieliśmy do czynienia z zasadniczą zgodnością badaczy odnośnie czasu jego spisania, a przedział lat, w których mógł powstać tekst, zamykał się w najszerszych ramach bliskich jednej dekadzie, to w próbie określania czasu powstania Księgi Mądrości będziemy mieli do czynienia z sytuacją odwrotną[93].

---

[92] Chodzi m.in. o świadectwo P^{46}, gdzie sekwencja tekstu Listu do Rzymian zawiera przesunięcie doksologii z Rz 16,25-27 na koniec rozdziału Rz 15 – prezentuje się ona następująco: 1,1-15,33, 16,25-27, 16,1-23. Niektórzy świadkowie tekstu nie posiadają w zupełności Rz 16,1-23. Temat integralności listu i historii redakcji jego tekstu wraz ze szczegółowym omówieniem kwestii interpolacji opisał bodaj najszerzej H. Y. Gamble. Por. H. Y. Gamble, *The textual history of the Letter to the Romans* (Studies and documents, 42), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1977. Por. również np. D. J. Moo, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 6-7, K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 39-45.

[93] Stosunkowo najdokładniejszą analizę czasu powstania Księgi Mądrości przedstawia C. Larcher w swoim komentarzu, na gruncie polskim zaś jako dobre opracowanie tematu należy wskazać artykuł B. Poniżego z 2010 r. Por. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (EBib Nouvelle Série, 1), vol. 1, Libraire Lecofre

Prawdopodobną datę spisania Księgi Mądrości można określić z jednej strony na podstawie argumentów literackich (gatunkowych, stylistycznych i leksykalnych), które polegają zarówno na porównaniu stylu starotestamentowych ksiąg mądrościowych ze stylem Pseudo-Salomona, jak i na dokładnej analizie wykorzystanego słownictwa i zestawieniu go z innymi zachowanymi źródłami. Konkretne terminy wykorzystane w Księdze Mądrości porównuje się zarówno z pismami Filona z Aleksandrii oraz Józefa Flawiusza, jak również odnosi się je do realiów panowania rzymskiego w Egipcie[94]. Należy jednak zaznaczyć, że datowanie na podstawie danych filologicznych pozostawia spory margines błędu, co wykazał dobitnie Kazimierz Romaniuk na przykładzie terminu κράτησις[95].

J. Gabalda, Paris 1983, s. 141-161; B. Poniży, *Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania*, RBL 63 (2010) nr 4, s. 297-313. Por. również m.in. R. Cornely, *Commentarius in Librum Sapientiae* (Cursus scripturae sacrae), éd. F. Zorell, Lethielleux, Parisiis 1910, s. 5-7; A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 5-17; E. Osty, *Le Livre de la Sagesse* (La Sainte Bible), Éditions du Cerf, Paris 1957², s. 13-14; K. Romaniuk, *Księga Mądrości* (PŚST, 8), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1969, s. 17-21; J. M. Reese, *The Book of Wisdom, Song of Songs*, M. Glazier, Wilmington 1983, s. 16-17; G. Scarpat, *Libro della Sapienza: Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica Testi e Studi, 1), vol. 1, Paideia, Brescia 1989, s. 16-24; J. Vílchez Líndez, *Sapienza: traduzione e comment* (Commenti biblici), Borla, Roma 1990, s. 59-70; D. Doré, *Livre de la Sagesse* (CahEv, 113), 2000, s. 9; B. Poniży, *Kiedy powstała Ksiega Mądrości?*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą: księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2000, s. 264-277; A. T. Glicksman, *Wisdom of Solomon 10* (DCLS, 9), De Gruyter, Berlin–New York 2011, s. 14-24; B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 31-40; L. Mazzinghi, *Wisdom*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2019, s. 28-30.

[94] W szczególności porusza się kwestię wykorzystania takich terminów, jak θρησκεία, σέβασμα, μισοξενία, κράτησις, διάγνωσις, które stają się lepiej zrozumiałe w kontekście panowania rzymskiego w Egipcie. Por. np. G. Scarpat, *Ancora sull'autore del Libro della Sapienza*, RivB 15 (1967) num. 2, s. 172-180; C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, vol. 1, s. 149, 154-155; B. Poniży, *Księga Mądrości: Od egzegezy do teologii* (UAM WT BPN, 17), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2000, s. 300-307; tenże, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 33-39. Szczegółowo o terminie διάγνωσις pisze G. Scarpat. Por. G. Scarpat, *Ancora sulla data di composizione della „Sapientia Salomonis": il termine diagnōsis (Sap 3,18; At 25,21)*, RivB 36 (1988) num. 3, s. 363-375.

[95] Por. K. Romaniuk, *More about the Author of the Book of Wisdom. Una riposta al Prof. G. Scarpat*, RivB 15 (1967) num. 5, s. 543-545.

Z drugiej strony datacja opiera się na argumentach treściowych, polegających na osadzeniu księgi w kontekście wydarzeń historycznych. Porusza się tutaj przede wszystkim kwestię prześladowań żydów w Aleksandrii oraz stosunku do kultów pogańskich.

Na przestrzeni lat pojawiały się różne koncepcje datacji Księgi Mądrości, które – jak stwierdza Bogdan Poniży – można uszeregować w siedem grup[96]. W określeniu najbardziej prawdopodobnego czasu powstania księgi hipotezy te oscylują między połową III w. przed Chr. (tak chcą starsze komentarze, m.in. Corneliusa Lapide'a) a 130 r. po Chr. (propozycja W. L. Dulière'a). Jednak zdecydowanie najliczniejsza grupa badaczy określi jej spisanie na koniec I w. przed Chr. oraz początek I w. po Chr., czyli na czasy końca panowania dynastii ptolemejskiej i początek panowania rzymskiego.

Określenie najwcześniejszej możliwej daty spisania tekstu księgi opiera się na badaniu zawartych w niej cytatów starotestamentowych. Na podstawie analizy dosłownych odniesień do Pięcioksięgu, Księgi Izajasza czy Psalmów stwierdza się, że Księga Mądrości cytuje Biblię Hebrajską za pośrednictwem Septuaginty. Dlatego jako najstarszy *terminus a quo* wskazuje się czas bliski 285 r. przed Chr.[97]

Określenie *terminus ad quem* stwarza o wiele więcej trudności. Dla jednych przekonywający jest argument braku nawiązań do pism Filona z Aleksandrii, co powoduje ustalenie najpóźniejszej daty redakcji tekstu na rok 25 przed Chr. K. Romaniuk napisze: „Trudno przypuścić, by ta doktryna, wywierająca tak wielki wpływ na współczesne sobie umysły, nie była uwzględniona – w formie aprobaty lub odrzucenia – przez autora, który pisał tyle o Mądrości i o Słowie. Tak więc autor Mdr musiał żyć i działać w Aleksandrii przed Filonem"[98]. Na podobną datę wskazywałaby próba osadzenia prześladowań Żydów, których ślad da się odczytać w Księdze Mądrości, w czasach ostatnich władców dynastii ptolemejskiej. Niektórych badaczy przekonuje argument dotyczący

---

[96] Por. B. Poniży, *Autor Księgi Mądrości…*, dz. cyt., s. 298-299; tenże, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 31-32, przyp. 25.

[97] Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 18-19.

[98] K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 19. Za datacją Księgi Mądrości w odniesieniu do działalności pisarskiej Filona z Aleksandrii opowiedział się wcześniej m.in. E. Osty. Por. E. Osty, *Le Livre de la Sagesse*, dz. cyt., s. 13-14.

tego, że podbój Egiptu w 30 r. przed Chr. przez życzliwych Żydom Rzymian musiał zakończyć represje, dlatego nie należy przesuwać daty powstania Księgi Mądrości poza ten czas[99]. Dla innych dopiero dokładne badania lingwistyczne stanowią dostateczny argument. Współcześnie na ich podstawie najczęściej określa się spisanie Księgi Mądrości na okres panowania cesarza Augusta (27 przed Chr. – 14 po Chr.)[100], choć niektórzy wskazują nawet na panowanie Kaliguli (37-41 po Chr.) lub czasy jeszcze późniejsze[101]. Należy nadmienić również, że niektóre hipotezy dotyczące datacji dzielą Księgę Mądrości na kilka części, które powstawały w różnych okresach[102].

3.1.2.1. Hipoteza W. L. Dulière'a dotycząca datacji Księgi Mądrości na lata 130-180 po Chr.

Dla badań prowadzonych w niniejszej pracy ważne jest jednak odniesienie się do hipotezy, która *terminus a quo* spisania Księgi Mądrości przesuwa aż na 130 r. Jedynie taka data spisania w pełni uniemożliwiałaby wykorzystanie Pseudo-Salomonowego tekstu przez św. Pawła w trakcie pisania Listu do Rzymian, za datę powstania którego przyjęliśmy lata 55-58.

---

[99] Por. np. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, vol. 1, dz. cyt., s. 143.

[100] Do takiego wniosku dochodzi m.in. J. Vílchez Líndez. Por. J. Vílchez Líndez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 64-70.

[101] Za tym, że nie należy datować Księgi Mądrości na czasy poprzedzające epokę cesarza Augusta opowiadają się m.in. H. Graetz, W. F. Farrar, A. T. S. Goodrick, W. O. E. Oesterlay i B. Motzo. Por. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, vol. 1, s. 144. Z nazwisk niewymienionych w szczegółowym opracowaniu C. Larchera należy jeszcze nadmienić, że do późnej datacji przychylają się również M. Gilbert, D. Winston, S. Cheon czy B. Poniży. Por. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib, 53), Biblical Inst. Press, Rome 1973, s. 172; D. Winston, *The Wisdom of Solomon: a new translation with introduction and commentary* (AB, 43), Doubleday, Garden City, NY 1979, s. 23-24; S. Cheon, *The Exodus story in the Wisdom of Solomon: a study in Biblical interpretation*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, s. 13, 130; M. Gilbert, *Wisdom of Solomon and Scripture*, w: tenże, *La sagesse de Salomon: recuel d'études = The wisdom of Solomon: collected essays*, G&B Press, Roma 2011, s. 46; B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 40.

[102] Por. np. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, vol. 1, s. 149-161.

Powyższa koncepcja została opisana w 1959 r. przez W. L. Dulière'a w artykule pt. *Antinoüs et le Livre de la Sagesse*[103]. Biblista opiera się w nim na odniesieniu Mdr 14,15, gdzie czytamy: „Ojciec, w przedwczesnym żalu pogrążony, sporządził obraz młodo zabranego dziecka i odtąd jako boga zaczął czcić ongiś zmarłego człowieka, dla poddanych zaś ustanowił misteria i wtajemniczenia". Fragment ten interpretuje jako nawiązujący do pośmiertnego ubóstwienia przez cesarza Hadriana swojego kochanka – Antinoosa, który utonął w Nilu w 130 r.[104] W. L. Dulière opiera się w swojej hipotezie również na świadectwie Atanazego Wielkiego zawartym w dziele pt. *Przeciw Poganom* (ok. 320 r.). Biskup Aleksandrii, przywołując m.in. fakt deifikacji Antinoosa przez cesarza Hadriana, powoła się tam na tekst Mdr 14,12[105]. W. L. Dulière potraktuje fragment pisma Atanazego i powiązanie ubóstwienia Antinoosa z cytatem z Mdr 14,12 jako argument, który tłumaczy uderzający – jego zdaniem – werset z Księgi Mądrości. Tekst ten uzna nawet za glosę włączoną do tekstu w reakcji na oburzający akt cesarza Hadriana[106] i na tej podstawie określi najwcześniejszą datę spisania przynajmniej tego fragmentu księgi. Warto jednak nadmienić, że – jak stwierdza Michał Wojciechowski – „[…] wymieniony przykład dotyczy sytuacji odwrotnej: od rozpusty do deifikacji; w Mdr chodzi bowiem o to, że wizerunki

---

[103] W. L. Dulière, *Antinoüs et le livre de la sagesse*, ZRG 11 (1959), s. 201-227.

[104] Por. tamże, s. 222, por. argumentacja s. 209-220. Dla porównania w tym samym wersecie G. Scarpat, który datuje Księgą Mądrości na czas panowania cesarza Kaliguli, dopatrywał się aluzji do smutku cesarza po śmierci córki. Por. G. Scarpat, *Ancora sull'autore…*, dz. cyt., s. 180-186.
G. Scarpat zauważy również, że interpretacja Mdr 14,15 w kontekście deifikacji Antinoosa mogła przyjść W. L. Dulière'owi na myśl za sprawą M.-J. Lagrange'a. Biblista, pisząc o reakcji żydowskiej na religie grecko-egipskie, wspomina, że choć Mdr nie nada imienia ubóstwionemu w Mdr 14,15 człowiekowi, to kilka wieków później (M.-J. Lagrange opowiada się za dość wczesną datacją Mdr) Egipt stworzy „un type d'art. Fameux et un cas d'idolâtrie sans vergogne dans la personne du favori d'Hadrien, Antinoüs". M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (EBib), Gabalda, Paris 1931², s. 540. Por. G. Scarpat, *Ancora sull'autore…*, dz. cyt., s. 188.

[105] Atanazy Wielki, *Przeciw poganom* (PSP, 62), tłum. M. Wojciechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, s. 28.

[106] „Cette indignation pousse à l'exagération: elle fait dériver toute l'idolâtrie de la déification d'un jeune mort statufié partout". W. L. Dulière, *Antinoüs…*, dz. cyt., s. 221.

bogów stały się okazją do rozpusty, rozumianej bądź przenośnie, jak często w ST (synonim bałwochwalstwa), bądź dosłownie”[107].

Odniesienie do Antinoosa i jego pośmiertnego ubóstwienia stanowi przyczynek do określenia dokładnego czasu, po którym księga mogła zostać spisana. Nie jest to jednak jedyny motyw przemawiający za jej późną datacją w hipotezie W. L. Dulière’a. Badacz opiera późną datację Księgi Mądrości również na rzekomym braku odwołań do jej tekstu u autorów chrześcijańskich[108]. Zajmie stanowisko, że choć często próbuje się ustanowić pewne powiązania tekstu aleksandryjskiej księgi z pismami nowotestamentowymi, w szczególności z listami św. Pawła oraz z czwartą Ewangelią[109], to istnieją ku temu przeszkody. Biblista krytycznie odniesie się do najczęściej wskazywanych przez badaczy analogii aleksandryjskiej księgi z Listem do Rzymian – tj. Rz 1,18-32 i Mdr 14,22-31 oraz Rz 9,21 i Mdr 15,7[110]. W. L. Dulière skupi się nie tylko na nieobecności dosłownych cytatów, ale również na braku odwołań do teologii Księgi Mądrości w całym korpusie Nowego Testamentu. Zwróci uwagę na to, że choćby doktryna o nieśmiertelności czy przywoływanie cierpienia sprawiedliwego nie mogłyby przejść bez echa w pismach nowotestamentowych i musiałyby zostać wykorzystane w szeroki sposób przez pierwszych chrześcijan, również apologetów[111]. Co więcej, biblista zamieści w swoim artykule

---

[107] Atanazy Wielki, *Przeciw poganom*, dz. cyt., s. 28, przyp. 96.

[108] Szczególnie wskaże na trudny do wytłumaczenia brak odwołań do niej u Tertuliana, a jako jej pierwszego świadka jej znajomości wskaże dopiero Atanazego Wielkiego. Por. W. L. Dulière, *Antinoüs.…*, dz. cyt., s. 221. Szczegółowe badania C. Larchera doprowadzą jednak do innych wniosków. Por. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse.…*, dz. cyt., vol. 1, s. 39, 41, 146.

[109] “C’est généralement avec Paul et le quatrième évangile que l’on veut établir des comparaisons”. W. L. Dulière, *Antinoüs.…*, dz. cyt., s. 204.

[110] „[…] entre Rom. 1.21-32 et Sap. 14.22-31, la concordance est très vague. Entre Rom. 9.21 et Sap. 15.7, l’allusion au vase de colère, si caractéristique de Paul, fait défaut”. Tamże, s. 206.

[111] „Des passages de la Sagesse ont été écrits après l’enseignement et la mort de Jésus, puisqu’ils en témoignent. Mais ils ne pouvaient guère exister et être connus au temps des premiers apologistes du second siècle, qui n’auraient pas pu s’abstenir (pas plus que Paul et les Évangélistes) d’utiliser les arguments victorieux que leur aurait fourni un Salomon”. W. L. Dulière, *Antinoüs.…*, dz. cyt., s. 209. Por. tamże, s. 220. Por. również C. Larcher, *Le livre de la Sagesse.…*, dz. cyt., vol. 1, s. 145.

zestawienie szeregu cytatów z 1 Listu do Koryntian z fragmentami Księgi Mądrości, które – jak twierdzi – świadczą o niemożliwych do pogodzenia sprzecznościach[112].

Badacz wskaże wreszcie, że Księga Mądrości musiała zostać spisana po śmierci Jezusa, jako że m.in. wprost odwołuje się i streszcza polemikę żydowską z Jezusowym określeniem siebie jako Syna Boga. W. L. Dulière uzna też opis cierpień sprawiedliwego z drugiego rozdziału Księgi Mądrości za proroctwo *ex eventu*: „Il est donc difficile, pour peu qu'on y réfléchisse, de ne pas penser ici à une prophétie *ex eventu* se rapportant à Jésus de Nazareth"[113].

Powyższe argumenty prowadzą W. L. Dulière'a do przekonania, że Księga Mądrości nie istniała, przynajmniej w całości i w formie znanej dzisiaj, aż do II w. po Chr. A jako *terminus ad quem* wskaże 180 r., czyli datację *Kanonu Muratoriego*[114], w którym jej tekst został uwzględniony wśród pism kanonu Nowego Testamentu.

Hipotezę późnego datowania Księgi Mądrości przez W. L. Dulière'a krytycznie oceniają m.in. Giuseppe Scarpat[115] oraz Chrysostome Larcher[116]. Obydwaj autorzy uważają ją za nie dość dobrze ugruntowaną, podając w wątpliwość jego argumenty. C. Larcher zwróci uwagę na prawdopodobieństwo odniesień do Księgi Mądrości w tekstach nowotestamentowych, na czynione *explicite* lub *implicite* aluzje u pisarzy wczesnochrześcijańskich (wskazuje na Ireneusza i Tertuliana[117]) oraz na fakt, że umieszczenie księgi w *Kanonie Muratoriego* na końcu,

---

[112] Por. W. L. Dulière, *Antinoüs…*, dz. cyt., s. 205-206.

[113] Tamże, s. 207.

[114] Por. tamże, s. 209. W. L. Dulière przyjmuje wczesną datację *Kanonu Muratoriego*. Niektóre opracowania przesuwają czas powstania instrukcji na początek III w., ok. 200 r., jeszcze inne podają IV w. za teorią A. C. Sundberga. Por. np. G. A. Robbins, *Muratorian Fragment*, AYBD, vol. 4, s.v.

[115] G. Scarpat, *Ancora sull'autore…*, dz. cyt., s. 188-189.

[116] Por. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 1, s. 146.

[117] Por. tamże, s. 39, 41. Por. również G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment and the development of the canon*, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 204. G. M. Hahneman pisze, że Euzebiusz wskazuje na to, że Ireneusz ją cytuje (np. *Adv. Haer.* 4.38.3 – odwołanie do Mdr 6,19); w czwartym wieku była wyłączona z pism Starego Testamentu i niekiedy włączana w kanon Nowego lub przyjmowana jako drugorzędna – jak to czynią Euzebiusz, Atanazy, Epifaniusz i Rufin.

wśród pism Nowego Testamentu, wcale nie musi oznaczać uznawania tekstu księgi za późny[118]. K. Romaniuk napisze: „Zdawałoby się, że nikt już dziś nie traktuje poważnie hipotezy W. L. Dulière'a […]", a nowsze komentarze do Księgi Mądrości w ogóle nie wspominają o jego teorii datacji po 130 r.[119] Wydaje się, że należy przyznać rację badaczom odrzucającym tezę W. L. Dulière'a jako nieprawdopodobną. Zarówno oparcie datowania na bardzo wąskiej i jednostronnej interpretacji Mdr 14,15, jak i pozostałe argumenty nie są dostatecznie przekonywające.

Wobec odrzucenia hipotezy W. L. Dulière'a, która przesuwała czas spisania Księgi Mądrości o około sto lat po przyjętym przez nas przedziale lat 55-58 jako prawdopodobnym dla redakcji Listu do Rzymian, na potrzeby niniejszej pracy wydaje się wystarczające przyjąć datację aleksandryjskiego tekstu w najszerszym ujęciu współczesnych teorii egzegetycznych.

Bez wchodzenia w dyskusję z każdą z poszczególnych hipotez, przyjmujemy jako możliwy czas spisania Księgi Mądrości przedział lat od ostatniego trzydziestolecia końca I w. przed Chr. aż do zakończenia panowania cesarza Kaliguli, czyli do 41 r. po Chr.

3.1.2.2. Określanie daty spisania Księgi Mądrości na podstawie aluzji do niej w pismach nowotestamentowych

Należy zwrócić uwagę na fakt, że trudną do dokładnego ustalenia datację Księgi Mądrości opiera się niekiedy na argumentach dotyczących jej wykorzystania w pismach nowotestamentowych. Odczytane aluzje czy reminiscencje stanowiłyby argument przemawiający za wcześniejszym datowaniem Pseudo-Salomonowego tekstu. Dlatego badacze optujący za późniejszym czasem spisania aleksandryjskiej księgi będą utrzymywać brak bezpośrednich nawiązań. Co szczególnie ważne dla podjętych badań, wśród przywoływanych tekstów pisarzy Nowego Testamentu,

---

[118] Por. „Quand au Canon do Muratori, il ne considère pas Sag. comme une autorité récente: il lui attribue seulement une place à part parmi les écrits du N.T." C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 1, s. 146, por. również tamże, s. 40-41.

[119] Por. np. komentarze L. Mazzinghiego czy G. Scarpata.

którzy prawdopodobnie odwołują się do Księgi Mądrości, bez wyjątku pojawia się św. Paweł oraz jego List do Rzymian[120].

W hipotezie najpóźniejszej datacji Księgi Mądrości W. L. Dulière stwierdzał z całym zapałem, że niemożliwe jest jej wykorzystanie w tekstach nowotestamentowych. Podobne stanowisko zajmie G. Scarpat, który – mimo że przyjmuje datację związaną z czasami cesarza Kaliguli – będzie widział przeszkodę w późnej datacji dla odwołań w Nowym Testamencie. Skłonny jest on raczej przyznać, że rzekome aluzje do Księgi Mądrości wynikają raczej ze wspólnych źródeł niż z bezpośredniej zależności tekstualnej, w czym powoła się na zdanie C. Larchera: „[…] un esame più rigoroso nessuna reminiscenza sembra gofere dei caratteri evidenti della derivazione. Si tratta in genere di concetti e termini che provengono al N.T. come alla Sap. da fonti comuni. Anche une studioso che ha dedicato la vita ad approfondire il libro della Sap., il Larcher, afferma espolicitamente che «l'utilisation de Sap. par le N.T. n'apparaît nulle part absolument certaine» […]"[121]. Warto jednak nadmienić, że choć C. Larcher rzeczywiście stwierdzi w cytowanej pracy, że nie można mieć do czynienia z pewnością odnośnie nowotestamentowych aluzji do Księgi Mądrości, to wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich uważa za w dużym stopniu prawdopodobne.

W opozycji do stanowiska W. L. Dulière'a czy Giuseppego Scarpata można umiejscowić na przykład zdanie Williama Horburego czy Franka Zimmermanna. Pogląd tego ostatniego o tyle dobrze ilustruje tezę, że odnośnie datacji Księgi Mądrości badacz zadowala się argumentem dotyczącym Pawłowego wykorzystania jej tekstu w listach, gdy pisze: „It is well recognized that Paul made use of Wisdom and whether directly or not is a matter of dispute but certainly he read it […]"[122]. Podobnie wypowiadał się William Horbury, zwracając szczególną uwagę na związki myśli Księgi Mądrości z Rz 1,18-32 oraz

---

[120] Por. zwłaszcza opracowanie K.-W. Niebuhra, który rozpoczyna kwestię datacji od zależności Księgi Mądrości z Listem do Rzymian. Por. *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, hrsg. von K.-W. Niebuhr u.a., Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 30-31.

[121] G. Scarpat, *Ancora sulla data…*, dz. cyt.. s. 374-375; tenże, *Libro della Sapienza*, dz. cyt.. s. 21. Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 29.

[122] F. Zimmermann, *Book of Wisdom: its Language and Character*, part 2, JQR 57 (1966) no. 2, s. 134. Szerzej omawiając teorię F. Zimmermanna, K. Romaniuk stwierdzi,

Rz 9,19-23[123]. Zazwyczaj jednak w toku określania daty powstania aleksandryjskiej księgi nie wykorzystuje się podobnych argumentów. Być może dlatego, że wykorzystanie Księgi Mądrości przez pisarzy nowotestamentowych nie może być uznane za absolutnie pewne, a przez to też nie sposób na tej podstawie określić z dostateczną dozą obiektywności daty jej powstania jako poprzedzającej spisanie tekstów Nowego Testamentu[124].

Wydaje się, że przynajmniej w niektórych pracach utrzymywanie braku bezpośredniej zależności między Pseudo-Salomonowym tekstem i pismami nowotestamentowymi stanowi nie tyle argument w datacji, ile jej wynik[125]. Można odnieść podobne wrażenie, czytając zestawienie sprzecznych treściowo tekstów z 1 Listu do Koryntian oraz z Księgi Mądrości, jakie prezentuje W. L. Dulière[126]. Stwierdzenie, że autor pisma odwołujący się do innego tekstu musi zgodzić się z każdym jego fragmentem, a istnienie niezgody nawet w kwestiach istotnych zaprzecza potencjalnej aluzji – co leży, jak się wydaje, u podstaw porównania tekstów w artykule W. L. Dulière'a – jest stanowiskiem trudnym do przyjęcia. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne w kontekście podjętych tutaj badań intertekstualnych i krótkiej analizy teorii intertekstualności, gdzie proces dialogiczności czy transpozycji jest niemal nieodzowny.

Również stanowisko G. Scarpata odnośnie podobieństw między tekstami Nowego Testamentu i Księgą Mądrości jest zawarte nie

---

że jego datacja Księgi Mądrości (pierwsze ćwierćwiecze I w. po Chr.) nie jest dostatecznie ugruntowana. Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 47-51.

[123] Por. W. Horbury, *The Christian use and the Jewish origins of the Wisdom of Solomon*, w: *Wisdom in ancient Israel: essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. Day, R. P. Gordon, H. G. M. Williamson, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1995, s. 184-185.

[124] Por. np. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt.,s. 29.

[125] Można w ten sposób zinterpretować m.in. uwagę E. Lipińskiego, który pisze: „Lecz dr W. L. Dulière nie bierze poważnie pod uwagę szeregu aluzji Listu do Rzymian do księgi Mądrości (zob. Rzym. 1,18nn.; por. Mądr. 13,1nn; Rzym. 9,21; por. Mądr. 15,7), co przemawia przeciwko jego hipotezie". E. Lipiński, *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*, RBL 13 (1960) nr 3-4, s. 196.

[126] Por. W. L. Dulière, *Antinoüs…*, dz. cyt., s. 205-206.

w treści argumentacji dotyczącej datacji, a jedynie na jej końcu[127]. Czytelnik odnosi wrażenie, że – w teorii, która oparta jest w swoich zrębach na argumentach lingwistycznych – funkcjonuje ono na zasadach wytłumaczenia potencjalnego zarzutu wobec późnej datacji. Zarzut wysunięty przez krytyków mógłby dotyczyć konieczności wytłumaczenia licznych paraleli Księgi Mądrości z tekstami Nowego Testamentu.

3.1.3. Podsumowanie

Określanie czasu powstania Księgi Mądrości na podstawie potencjalnych zależności z Listem do Rzymian byłoby w niniejszych paragrafach pracy tautologiczne i nie mogłoby stanowić argumentu uzasadniającego badanie relacji między tymi pismami. Niemniej taki sposób datowania aleksandryjskiego pisma jest godny odnotowania, ponieważ wskazuje na to, że zależność pism nowotestamentowych od Księgi Mądrości, w tym w sposób szczególny listów Pawłowych i Listu do Rzymian, jest tematem poruszanym w pracach biblistycznych. Ponadto, jak to zaznaczyliśmy wyżej, opieranie datacji Pseudo-Salomonowego tekstu na relacji z pismami Nowego Testamentu stanowi zazwyczaj jedynie argument dodatkowy lub też odparcie potencjalnej krytyki w przypadku późnego datowania.

Dla uzasadnienia badania relacji między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości nie jest konieczne wskazywanie na precyzyjne daty spisania obydwu pism. Z tego względu nie zajmujemy się tutaj szerzej kwestią oceny teorii spisania aleksandryjskiego tekstu, które dzielą go na kilka różnie datowanych części. Kluczowe jest jedynie określenie, czy Pseudo-Salomonowe pismo w formie znanej dzisiaj zostało zredagowane wcześniej niż Pawłowy list. Wobec przedstawionych teorii i przyjęcia lat 55-58 jako najbardziej prawdopodobnego czasu redakcji Listu do Rzymian oraz o wiele szerszych ram – od końca I w. przed Chr. aż 41 r. po Chr. – dla Księgi Mądrości, można odpowiedzieć pozytywnie na postawione pytanie.

---

[127] Por. G. Scarpat, *Ancora sulla data…*, dz. cyt., s. 374-375.

3.2. Kanoniczność Księgi Mądrości

Z jednej strony Éric Junod stwierdzi, że „Dans l'histoire de la formation et de la composition de l'A.T. au sein de l'Église grecque, tout fait problème ou presque"[128]. Zarówno początek kształtowania się kanonu najpierw „Pism", potem „Starego Testamentu", jego etapy pośrednie, jak i punkt dojścia pozostają w dużej mierze trudne do wytłumaczenia[129]. Z drugiej strony Ronald E. Heine napisze: „The church has never been without Scripture even though the Pauline epistles, the earliest writings that constitute our present New Testament, were not composed for two or more decades after the resurrection of Jesus"[130]. Pytanie, które należy sformułować na potrzeby omawianego problemu uzasadnienia badań intertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, brzmi następująco: Czy w ramach Pisma rodzącego się chrześcijaństwa znalazła się Księga Mądrości? Czy należała ona do grupy pism autorytatywnych i była włączona do kanonu?

Mając w pamięci liczne trudności związane z opisywaniem procesu kształtowania się kanonu, w odpowiedzi na powyższe pytanie poruszymy pokrótce trzy kwestie – po pierwsze wskażemy na Septuagintę jako na Biblię św. Pawła i pierwotnego Kościoła, po drugie zarysujemy możliwe wykorzystanie Księgi Mądrości przez autorów nowotestamentowych oraz omówimy problem braku dosłownych cytatów z jej tekstu, po trzecie odniesiemy się do pierwszych świadectw autorytatywności i kanoniczności wyrażanych *explicite* we wczesnym chrześcijaństwie.

3.2.1. Septuaginta jako Biblia św. Pawła

Złożoność problemu kanonu Starego Testamentu w judaizmie w czasach św. Pawła oraz procesu jego formowania nie może być tutaj poruszona

---

[128] É. Junod, *La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles*, w: *Le Canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire* (Le monde de la Bible 10), éd. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, Labor et Fides, Genève 1984, s. 106.

[129] Tamże.

[130] R. E. Heine, *Reading the Old…*, dz. cyt., s. 31.

szczegółowo[131]. Badacze są jednak zgodni, że w czasach, gdy rodził się Kościół, kanon ksiąg Biblii Hebrajskiej w judaizmie nie był ostatecznie zamknięty[132] – odnosi się to w szczególności do ostatniej części kanonu, czyli Pism (Ketuvim)[133]. Grupa tekstów zaliczanych do Pism mogła się różnić w zależności od środowiska i regionu[134]. Istnieje zatem możliwość włączenia do grupy pism dyskusyjnych lub ubiegających się o status

---

[131] W kontekście wczesnochrześcijańskim temat zamknięcia kanonu pism judaizmu omawia m.in. A. C. Sundberg. Por. A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Reprint, Kraus Reprint Co., New York 1969, s. 107-128.
Zdajemy sobie również sprawę z anachroniczności pisania o Starym Testamencie w odniesieniu do czasów św. Pawła. Niemniej będziemy się niekiedy posługiwać tym terminem z perspektywy współczesnej dla określenia konkretnego korpusu ksiąg włączonych w kanon Kościoła Katolickiego. Na trudności w nazewnictwie i anachroniczność określenia „Stary Testament" zwraca uwagę m.in. Dennis L. Stamps. Jego zdaniem zamiast wykorzystywać formułę „pisma hebrajskie" (*Hebrew Scriptures*) w miejsce nieprecyzyjnego i historycznie nieadekwatnego określenia „Stary Testament", dokładniejszym określeniem tekstów autorytatywnych, do których odnosili się pisarze nowotestamentowi, byłoby „żydowskie święte pisma" (*Jewish sacred writings*) lub „pisma Izraela" (*scriptures of Israel*) – zarówno pierwszą, jak i drugą alternatywę badacz pisze małą literą. W tym ostatnim jednak widzi niepotrzebny rys polityczny czy też nacjonalistyczny. Por. D. L Stamps, *The use of the Old Testament in the New Testament as a rhetorical device: a methodological proposal*, w: *Hearing the Old Testament in the New Testament*, ed. S. E. Porter, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006, s. 10-11, 11, przyp. 3.

[132] Dla opracowania kwestii zamknięcia kanonu pism w judaizmie por. np. A. C. Sundberg, *The Old Testament…*, dz. cyt., s. 107-128; por. również J. N. D. Kelly, *Początki doktryny…*, dz. cyt., s. 58; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (PWTWr, Rozprawy Naukowe 46), Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2003, s. 135; D. L. Stamps., *The use…*, dz. cyt., s. 11; J. M. Scheetz, *The concept of canonical intertextuality…*, dz. cyt., s. 32; M. Rosik, *Church and synagogue (30-313 AD): parting of the ways* (ESTPHR, 20), Peter Lang, Berlin 2019, s. 264.

[133] Por. np. A. C. Sundberg, *The Old Testament…*, dz. cyt., s. 129; C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 33; M. Rosik, *Judaizm u początków…*, dz. cyt., s. 144.
Stwierdza to również Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*: „[…] wydaje się, że w czasach, gdy rodziło się chrześcijaństwo, zamknięte zbiory ksiąg Prawa i proroków istniały w formie tekstowej substancjalnie identycznej z kształtem naszego aktualnego Starego Testamentu. Natomiast zbiór «Pism» nie był tak w pełni określony w Palestynie i w diasporze żydowskiej co do liczby ksiąg i formy ich tekstu". Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Verbum, Kielce 2002, nr 16, s. 34.

[134] „Mais le contenu du troisième groupe d'Écrits restait encore dans une certaine indétermination; il variait selon les milieux et les régions". C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 34.

autorytatywnych również Księgi Mądrości. Moyna McGlynn wskazuje na przykład, że na zasadzie analogii do Księgi Syracha, Pseudo-Salomonowe pismo mogło być początkowo zaliczane w judaizmie diaspory do grupy pism, które „nie czynią rąk nieczystymi”[135]. Rozpatrując kwestie kanoniczności tekstów biblijnych, należy pamiętać o szerokiej i niejednorodnej perspektywie judaizmu wraz z respektowaniem nurtów obecnych w diasporach – perspektywie, która stanowi grunt dla rodzącego się Kościoła.

Na potrzeby niniejszej pracy niezwykle przydatne może okazać się stwierdzenie z klasycznej pozycji Bruce'a M. Metzgera, który pisał, że dla chrześcijan wywodzących się z judaizmu na Biblię składały się nie tylko księgi Starego Testamentu, ale również niektóre żydowskie pisma apokryficzne[136], do których możemy zaliczyć teksty pisanie nie tylko w języku hebrajskim, ale również greckim. Może to stanowić odpowiedź na pytanie postawione przez M. McGlynn o to, czy jest możliwe wpisanie się Księgi Mądrości w perspektywę rodzącego się Kościoła nawet jeśli jej tekst nie był poważany w kręgach żydowskich przed narodzeniem się chrześcijaństwa. Powyższe twierdzenie B. M. Metzgera współgra z popartym licznymi badaniami przekonaniem, że Pismem Świętym chrześcijan pierwszych wieków był grecki tekst Septuaginty[137]. Znajduje to potwierdzenie również w listach św. Pawła, gdzie większość cytatów ze Starego Testamentu wykazuje dużą zgodność z ich

---

[135] Por. M. McGlynn, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom* (WUNT 2. Reihe, 139), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, s. 236.

[136] Por. B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its origin, development, and significance*, Clarendon, Oxford 1987, s. 72. Por. również J. N. D. Kelly, *Początki doktryny…*, dz. cyt., s. 49-50.

[137] Już Henry B. Swete stwierdzał, że Septuaginta była Biblią, tj. podstawowym źródłem cytowania tekstów starotestamentowych dla przynajmniej niektórych pisarzy nowotestamentowych. Por. H. B. Swete, H. S. J. Thackeray, *An introduction to the Old Testament in Greek*, The University Press, Cambridge 1902, s. 392; por. również m.in. E. E. Ellis, *Paul's use of the Old Testament*, Oliver and Boyd, Edinburgh, London 1957, s. 16; S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 2-3; M. Rosik, I. C. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, TUM Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2009, s. 265-268; B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 234, 238; Y. Lee, *Paul, scribe of old and new: intertextual insights for the Jesus-Paul debate* (Library of New Testament studies, 512), Bloomsbury, London 2015, s. 24.

zachowanymi tłumaczeniami na język grecki[138]. Zależność Apostoła od greckiego tłumaczenia Biblii Hebrajskiej poparta jest ponadto świadectwem stylu. Przynajmniej zdaniem R. B. Haysa nawet samo słownictwo i rytm tekstów św. Pawła charakteryzuje się głębokim zakorzenieniem w tekście Septuaginty[139]. Christopher D. Stanley podkreśli z kolei, że jedynie pięć cytatów z listów św. Pawła wykazuje pewien stopień zgodności z tekstem masoreckim[140]. Coraz większą popularność zyskuje również pogląd, że w przypadku cytatów odbiegających od tradycji Septuaginty św. Paweł korzystał z „hebraizującej" rewizji wersji starogreckiej lub nawet z jeszcze innego tłumaczenia[141], nie zaś z tekstu hebrajskiego.

Należy podkreślić jednak, że jeśli mowa o niezamknięciu kanonu Biblii Hebrajskiej w połowie I w. po Chr., to analogicznie nie może być mowy o istnieniu w pełni określonego korpusu tekstów, które dzisiaj

---

[138] K. H. Jobes i M. Silva napiszą: „Although the dependence of the NT writers on the LXX is most obvious in their OT quotations and in their use of theological terms, one could argue that the deepest and most pervasive impact of the LXX is to be found elsewhere", mając tu na myśli aluzje do tekstu Septuaginty. Por. K. H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2005, s. 201. C. D. Stanley podkreśla natomiast: „A careful study of the textual affinities of Paul's assured quotations shows agreements with a wide variety of manuscripts and text-types of the Greek Jewish Scriptures. Though his primary text is clearly that Greek translation known today as the «Septuagint» (LXX), a number of Paul's quotations agree with readings preserved in only a minority tradition within the text-history of the LXX". C. D. Stanley, *Paul and the language of Scripture: citation technique in the Pauline epistles and contemporary literature* (SNTSMS, 74), Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 254, 340. Por. również np. E. E. Ellis, *Paul's use…*, dz. cyt., s. 4, 12-14. C. D. Stanley wskaże, że już od XVII w. pojawiały się podobne stwierdzenia. Por. C. D. Stanley, *Paul and the language…*, dz. cyt., s. 6, przyp. 10. Cytowanie Biblii Greckiej stanie się dla S. E. Portera argumentem za „greckością" św. Pawła. Por. S. E. Porter, *Paul as Jew, Greek, and Roman: an Introduction*, w: *Paul: Jew, Greek, and Roman*, ed. S. E. Porter, Brill, Leiden 2009, s. 2.

[139] „The vocabulary and cadences of Scritpure – particularly of the LXX – are imprinted deeply on Paul's mind, and the great stories of Israel continue to serve for him as a fund of symbols and metaphors that condition his perception of the world". R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 16.

[140] „[…] show a measure of agreement with the Masoretic text over against the Septuagint tradition, and even these five are accompanied by deviations from the Masoretic traditon that make direct resort to the Hebrew unlikely". C. D. Stanley, *Paul and the language…*, dz. cyt., s. 67.

[141] Por. tamże.

określane są mianem Septuaginty. C. D. Stanley zaznacza, że nie ma dowodów na to, że istniał w czasach św. Pawła zbiór tekstów greckich manuskryptów zawierający w sobie cały Stary Testament. Jest raczej bardziej prawdopodobne, że miał on dostęp do tekstów w postaci pojedynczych zwojów, a Septuaginta nie istniała jako pojedynczy wolumin aż do II w. po Chr.[142] Poświadczają to badania nad starotestamentowymi cytatami w listach św. Pawła, które sugerują, że Apostoł miał dostęp do różnych greckich przekładów Pism Izraela i że niekiedy odwoływał się do żydowskich rewizji Septuaginty. Nie może być mowy o pełnej jednorodności tradycji tekstualnej Septuaginty[143]. Choć, jak stwierdzi C. D. Stanley, w większości przypadków badania poświadczają istnienie jednego głównego tłumaczenia żydowskich Pism na grekę[144]. Niemniej zarówno o dostępności pojedynczych tekstów, jak i sposobie, w jaki docierały do św. Pawła, można jedynie spekulować z większym lub mniejszym stopniem prawdopodobieństwa[145].

Celnie krytykuje podobne anachroniczne podejście do Septuaginty C. D. Stanley, który formułuje i krytykuje dziewięć założeń tradycyjnie przyjmowanych przez badaczy odnośnie tego, w jaki sposób św. Paweł i jego kościoły wchodziły w interakcję z tekstami biblijnymi[146]. S. Moyise, przywołując krytykę C. D. Stanleya[147], streszcza dziewięć założeń w trzech punktach, z których pierwszy dotyczy właśnie błędnego

---

[142] C. D. Stanley zaznacza również, że było wątpliwe, żeby ktokolwiek miał dostęp do całego zbioru pism żydowskich po grecku, m.in. ze względu na ówczesną cenę zwojów, a mogło to być tym trudniejsze dla Pawła ze względu na napięcia pomiędzy synagogą a chrześcijanami. Por. C. D. Stanley, *"Pearls before swine": did Paul's audiences understand his biblical quotations?*, NovT 41 (1999) no. 2, s. 127, przyp. 7. Por. również S. E. Porter, *Paul and His Bible…*, dz. cyt., s. 121.

[143] Por. np. C. D. Stanley, *Paul and the language…*, dz. cyt., s. 259.

[144] Por. np. tamże, s. 340.

[145] „We can make judgments about matters such as levels of literacy, access to the text of the LXX in its various forms, and the nature of oral performance and reception in the Greco-Roman world. Even here, however, our information is very limited". S. E. Fowl, *The use of scripture in Philippians*, w: *Paul and Scripture: Extending the Conversation* (Early Christianity and its literature, 9), ed. C. D. Stanley, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2012, s. 163-164.

[146] Por. C. D. Stanley, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, T & T Clark, London–New York 2004, s. 40, 38-61.

[147] Por. S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 41-44.

postrzegania Septuaginty jako wydanej i dostępnej na półce w bibliotece książki[148]. Yongbom Lee pisze jednak, że bez względu na to, że nie potrafimy dokładnie zidentyfikować, w jakiej postaci dotarły do św. Pawła teksty Septuaginty, istnieje ogólny konsensus dotyczący tego, że Apostoł z niej korzystał[149]. Przywołajmy tutaj zdanie Anthony'ego T. Hansona, który pisze: „Even if Paul used Scripture only as illustration and not as proof (which of course we deny), his frequent scriptural references can hardly be dismissed as mere pyrotechnics; he really believed the Romans would appreciate his references […] Paul was constantly engaged in deep and prolonged study of the Scriptures. He must have had with him a Greek translation of the Torah, the Prophets, and the Writings"[150].

Ciekawy przykład roli, jaką odegrała Septuaginta w teologicznej refleksji Pawła przytoczą Karen H. Jobes i Moisés Silva. Wskażą oni, że w przypadku różnic tekstualnych między tekstem masoreckim a greckim tłumaczeniem Paweł nie wzbrania się niekiedy przed przejęciem wersji greckiej[151]. Autorzy zaznaczą również, że w kontekście transmisji tekstu Biblii Greckiej czasami ma miejsce sytuacja odwrotna, gdzie

---

[148] Por. S. E. Porter, *Paul and His Bible…*, dz. cyt., s. 120-121; S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 43.

[149] Por. Y. Lee, *Paul, scribe…*, dz. cyt., s. 24. Należy w tym miejscu nadmienić, że w badaniu tematu napotykamy na trudność związaną z terminologią i nakładaniem się określeń Septuaginta (LXX) oraz Stary Testament. Nie zawsze jest bowiem do końca jasne, czy dany badacz, pisząc o tekście Septuaginty, ma na myśli jedynie księgi tłumaczone z języka hebrajskiego na grecki czy również te napisane oryginalnie po grecku. Z podobną niejasnością mamy na przykład do czynienia w jednym z interesujących nas haseł w *Słowniku teologii św. Pawła – Stary Testament u Pawła*. Por. np. M. Silva, *Stary Testament u Pawła*, dz. cyt., s. 779. Dla porównania rozróżnienie zaznacza nader wyraźnie m.in. D. M. Allen we wstępie do 38. tomu *Journal for the study of the New Testament*. Por. D. M. Allen, *Introduction…*, dz. cyt., s. 3-16, zwł. 6.

[150] A. T. Hanson, *Studies in Paul's technique and theology*, SPCK, London 1974, s. 199.

[151] Chodzi o cytat z Iz 40,13 w 1 Kor 2,16, gdzie u Pawła znajdziemy νοῦς za tłumaczeniem LXX zamiast πνεῦμα, co stanowiłoby dokładniejsze tłumaczenie hebrajskiego חוּר. Por. Iz 40,13a: הֲוֵהִי חוּר־תָּא נֵכֵת־יִמ (BHS); τίς ἔγνω νοῦν κυρίου (Rahlfs LXX). Zdaniem badaczy wybór Apostoła był intencjonalny: „His choice not to do so was probably intentional, and it gives us an important insight into Paul's use of Scripture, namely, the role played by the LXX in his theological reflection". K. H. Jobes, M. Silva, *Invitation…*, dz. cyt., s. 198.

można prześledzić wpływ tekstów Pawłowych na niektóre manuskrypty Septuaginty[152].

Bez względu na to, w jakiej formie św. Paweł miał styczność z tekstami włączonymi później w zbiór określany dzisiaj mianem Septuaginty, fakt, że to właśnie teksty greckie Starego Testamentu, a nie hebrajskie, stanowią dla św. Pawła punkt odniesienia, wraz ze świadomością niezamknięcia kanonów, może stanowić cenny argument za wykorzystaniem Księgi Mądrości w toku pisania listów, w tym Listu do Rzymian.

Powyższe spostrzeżenie potwierdza teza o tym, że wobec obecnie posiadanej wiedzy na temat judaizmu w I w. po Chr. niemożliwy jest do utrzymania podział na judaizm palestyński i judaizm hellenistyczny. Martin Hengel w sposób przekonywający pisał o tym, do jakiego stopnia kultura hellenistyczna – język, edukacja, filozofia i literatura – przenikały do świata judaistycznego Palestyny. Badacz stwierdza: „On the whole, it emerges that Hellenism also gained ground as an intellectual power in Jewish Palestine early and tenaciously. From this perspective the usual distinction between Palestinian and Hellenistic Judaism needs to be corrected. […] From about the middle of the third century BC all Judaism must really be designated 'Hellenistic Judaism' in the strict sense […]"[153]. M. Hengel wymieni szereg postaci, które określi mianem „Jewish Greco-Palestinians" – dwujęzycznych żydów wychowanych i wykształconych w Palestynie, posługujących się zarówno językiem greckim, jak i aramejskim. Wśród wymienionych imion pojawi się również postać Pawła[154].

Skoro można utrzymywać znajomość greckich tekstów literackich i filozoficznych wśród wyższej klasy żydów wykształconych w Palestynie[155], to tym bardziej prawdopodobna staje się możliwość styczności z tekstami włączonymi do Septuaginty, a zatem i z Księgą Mądrości.

---

[152] Chodzi o zmianę cytatu z Iz 28,16 w manuskrypcie 407: „The likely chain of events is fairly evident: (1) in Rom. 10:11 Paul modified the quotation of Isa. 28:16 to highlight his hermeneutical point; (2) subsequently, a scribe altered Romans 9:33 under the influence of the parallel in 10:11; (3) finally, the scribe of LXX manuscript 407, influenced by Romans, added the word to his copy of Isaiah". K. H. Jobes, M. Silva, *Invitation…*, dz. cyt., s. 193.

[153] M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic period*, transl. J. Bowden, SCM Press, London 1974, s. 104.

[154] Por. tamże, s. 104-105.

[155] Por. tamże, s. 83-102.

3.2.1.1. Hipoteza znajomości Księgi Mądrości przez św. Pawła dzięki Apollosowi

W próbie odpowiedzi na pytanie, czy św. Paweł mógł znać Księgę Mądrości, nie sposób nie odnieść się do tezy, którą bodaj jako pierwszy postawił w 1857 r. Ludwig Noack. Opierając się m.in. na narracji Dziejów Apostolskich, egzegeta stwierdza, że Paweł mógł poznać aleksandryjskie pismo dzięki Apollosowi. Wspomina o nim tekst Dz 18,24, gdzie czytamy o jego przybyciu do Efezu: „Pewien Żyd, imieniem Apollos, rodem z Aleksandrii, człowiek uczony i znający świetnie Pisma, przybył do Efezu". Chronologicznie ma to miejsce między drugą a trzecią podróżą misyjną św. Pawła. Dokładne prześledzenie narracji Dziejów Apostolskich prowadzi do przekonania, że do spotkania między dwoma misjonarzami mogło dojść nie tyle w Efezie, skąd Apollos wraz z Pryską i Akwilą udali się do Koryntu przed przyjazdem Pawła, ile raczej w Koryncie. Poświadczałby to 1 List do Koryntian, w którym rozpatrywana jest kontrowersja podziału chrześcijan i przynależności do konkretnego ewangelizatora[156]. W swojej hipotezie L. Noack będzie podkreślał różnice między dwoma misjonarzami – Pawłem i Apollosem; stwierdzi nawet, że cała krytyka mądrości ludzkiej jest wymierzona właśnie w Apollosa, którego uzna za autora Księgi Mądrości[157].

Myśl o zaznajomieniu Pawła z Księgą Mądrości za pośrednictwem Apollosa przytoczy również m.in. Henry S. J. Thackeray. Bez opowiadania się za ani przeciw tezie L. Noacka, zwróci uwagę na to, że Listy do Koryntian oraz List do Rzymian zostały napisane w niedługim czasie po spotkaniu Pawła i Apollosa: „It has been suggested that St. Paul's acquaintance with the Book of Wisdom was due to his intercourse with the learned Alexandrian Jew, Apollos; however that may be, it is certain that shortly after the time in which St. Paul came into contact with him, at the time when the letters to the Corinthians and Romans were written […]"[158].

---

[156] Por. 1 Kor 1,12; 3,4-6.

[157] Por. L. Noack, *Der Ursprung des Christenthums*, Bd. 2, Fleischer, Leipzig 1857, s. 244. cyt. za A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 43-44, 44 przypis „a".

[158] H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought: an essay to which was awarded the Kaye prize for 1899*, Macmillan, London 1900, s. 135.

Teza o tym, że św. Paweł poznał Księgę Mądrości dzięki Apollosowi, jakkolwiek ciekawa, nie znajduje potwierdzenia w innych zachowanych źródłach. Rzadko jest też ona przywoływana w literaturze przedmiotu. Nie sposób jednak nie zauważyć, że sam fakt zetknięcia się dwóch misjonarzy stanowi silny argument za możliwością znajomości mądrościowego tekstu przez Apostoła Narodów. Wskazuje bowiem na to, że kontakty między Aleksandrią i innymi ówczesnymi ośrodkami rozwoju myśli i kultury, do których można zaliczyć z całą pewnością Efez w Azji Mniejszej, nie należały do rzadkości.

3.2.2. Odniesienia do Księgi Mądrości w tekstach nowotestamentowych

W linii powyższego rozumowania dotyczącego procesu kanonizacji judaistycznych tekstów apokryficznych, argumentem za uznaniem Księgi Mądrości za jedno z pism Biblii pierwszych chrześcijan, tj. za włączeniem jej do grupy autorytatywnych żydowskich pism apokryficznych, o których wspomina B. M. Metzger, może być w pierwszej kolejności fakt odwoływania się do niej przez św. Pawła w innych listach oraz aluzje i reminiscencje dające się wychwycić w pozostałych tekstach nowotestamentowych. Szczegółowy stan badań dotyczący aluzji i reminiscencji do Księgi Mądrości w Liście do Rzymian zostanie omówiony w dalszej części pracy. Tutaj wskażemy jedynie w sposób ogólny na możliwość istnienia nawiązań w innych księgach Nowego Testamentu. Co ciekawe, już Samuel Holmes zaznaczał, że ugruntowanie zależności pism św. Pawła od Księgi Mądrości sprawia, że o wiele bardziej prawdopodobne staje się jej wykorzystanie w innych pismach nowotestamentowych[159].

[159] Por. S. Holmes, *Wisdom of Solomon*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books*, vol. 1, ed. R. H. Charles, Clarendon, Oxford 1968 (1913[1]), s. 527. W naszej pracy w celu uniknięcia argumentu tautologicznego obieramy kierunek odwrotny – ukazanie możliwego wykorzystania Księgi Mądrości w pismach nowotestamentowych poza *Corpus Paulinum* sprawi, że jej wykorzystanie przez św. Pawła stanie się bardziej prawdopodobne.

Jedno z najbardziej szczegółowych omówień poruszanego tematu przedstawił C. Larcher w opublikowanej pół wieku temu pracy pt. *Études sur le Livre de la Sagesse*[160]. Proporcjonalnie najwięcej miejsca poświęca na zestawienie aleksandryjskiej księgi z listami św. Pawła oraz z Ewangelią wg św. Jana. Wśród listów wymienia przede wszystkim odniesienia do Listu do Rzymian oraz 1 Listu do Koryntian, choć wskaże również na podobieństwa z 2 Listem do Koryntian, Listem do Kolosan, Listem do Efezjan i Listem do Tesaloniczan. C. Larcher zasugeruje również możliwość istnienia związków z ewangeliami synoptycznymi, Listami św. Jana, Listem do Hebrajczyków, Listem św. Jakuba czy 1 Listem św. Piotra[161]. Trzy ostatnie pisma akcentował Alfred T. S. Goodrick, zwracając uwagę m.in. na zbieżność języka Księgi Mądrości z Listem do Hebrajczyków[162]. Między innymi K. Romaniuk odniesie się do tematu zależności między aleksandryjską księgą i Apokalipsą[163]. C. Larcher napisze o św. Łukaszu, że „mógł znać" Księgę Mądrości[164]. B. Poniży stwierdzi, że „trudno zrozumieć soteriologię Pawła bez uwzględnienia Księgi Mądrości"[165] i doda w kontekście prologu Ewangelii wg św. Jana: „Łatwo tu dostrzec analogię między «Słowem» z Prologu (J 1,1-18) a «Mądrością» (Mdr 7,22; 7,25-30; 8,1)"[166].

---

[160] Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 11-30. Na gruncie biblistyki polskiej najlepsze opracowanie tematu przedstawił K. Romaniuk. Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 245-260. Wagę polskiego opracowania autorstwa K. Romaniuka podkreśli szerokie odwołanie się do tej pracy przez J. Vílcheza Líndeza w jego komentarzu do Księgi Mądrości. Por. J. Vílchez Líndez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 120-121.

[161] Por. również C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 1, s. 146.

[162] „The coincidence – to call it nothing more – of the language of the Epistle to the Hebrews with that of Wisdom is remarkable, and indeed gave rise to somewhat extravagant theories, hereafter to be mentioned". A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 8; por. też tamże, s. 44, 69. Przy opisie potencjalnej zbieżności języka Listu do Hebrajczyków z Księgą Mądrości badacz odnosi się do artykułu H. S. J. Thackeraya. Por. H. S. J. Thackeray, *Rhythm in the Book of Wisdom*, JTS 6 (1905) no. 22, s. 232-237.

[163] Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 260.

[164] „Luc a *pu* [kursywa autora; MK] connaitre le Livre de la Sagesse et cette possibilite s'appuie sur plusierus series d'indices". C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14.

[165] B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 77. Por. również B. Poniży, *Księga Mądrości: Od egzegezy…*, dz. cyt., s. 222-223.

[166] Tenże, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 77.

Powyższe twierdzenia biblistów mogą wywołać wrażenie, że potencjalne związki i podobieństwa da się odnaleźć w niemal każdym piśmie Nowego Testamentu. Nie ulega jednak wątpliwości, że najczęstsze miejsce dla poszukiwania aluzji i reminiscencji będą stanowiły właśnie Ewangelia wg św Jana oraz listy św. Pawła[167]. Poza konkretnym słownictwem, niejednokrotnie opierającym się na terminach będących nowotestamentowymi *hapaxlegomena*[168], duża część zestawień opiera się na porównaniu myśli i doktryny. Ta druga część porównania jest zdaniem C. Larchera o wiele istotniejsza niż same zależności słowne[169] – w przypadku św. Pawła szczególnie często podkreślane będą: antropologia, soteriologia i chrystologia, które są bliskie myśli autora Księgi Mądrości.

Przykłady wypowiedzi pozytywnie oceniających zależność Nowego Testamentu od Księgi Mądrości można by tutaj mnożyć. Nie wszyscy są jednak równie optymistyczni co Gottfried Kühn, który z dużym przekonaniem pisał na początku XX w. o istnieniu dokładnych danych świadczących o tym, że Pseudo-Salomonowe pismo było znane i wysoko cenione przez autorów Nowego Testamentu[170]. Wielu biblistów będzie obstawało przy przekonaniu, że wykorzystanie Księgi Mądrości, a nawet jej znajomość nie są możliwe do udowodnienia. Takie stanowisko zajmie na przykład G. Scarpat, który w wykorzystaniu księgi przez autorów nowotestamentowych widział problem związany z późną datacją księgi, o czym wspominaliśmy wcześniej[171]. Podobnie podsumuje kwestię Luca

---

[167] Podobną tendencję obserwuje się w niemal każdym komentarzu do Księgi Mądrości czy ekskursie dotyczącym jej wykorzystania przez pisarzy nowotestamentowych. Por. np. A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 8-10; C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 11; A. Schenker, *Il libro della Sapienza* (Guide spirituali all'Antico Testamento), trad. P. Piffaretti, Città Nuova Editrice, Roma 1996, s. 16; B. Poniży, *Księga Mądrości: Od egzegezy…*, dz. cyt., s. 221-231; tenże, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 77; L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 40-41.

[168] Por. E. Gärtner, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Mayer & Müller, Berlin 1912, s. 107-229, cyt. za K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 245, przyp. 1.

[169] Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 30.

[170] Por. G. Kühn, *Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit*, ZNW 28 (1929) Nr. 1, s. 338-339.

[171] Por. G. Scarpat, *Ancora sulla data…*, dz. cyt., s. 374-375; tenże, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., vol. 1, s. 21.

Mazzinghi w najnowszym komentarzu do Księgi Mądrości[172]. Wobec odrzucenia zależności między tekstami, podobieństwa i bliskość tematyczną tłumaczy się najczęściej wspólnym kontekstem lub źródłem.

Należy zgodzić się z twierdzeniem, że wobec braku bezpośrednich cytatów (a do pewnego stopnia nawet gdyby były one obecne) pewność dowodu bezpośredniej zależności między tekstami nie jest możliwa do osiągnięcia. Odniesienie, nawet bezpośrednie, zawsze może wynikać ze wspólnego źródła czy podobieństwa kontekstu. Przyznaje to również C. Larcher, który zaznaczy, że wykorzystanie księgi w Nowym Testamencie „n'apparait nulle part absolument certaine"[173]. Egzegeta będzie się z tego powodu dystansował od wykorzystania argumentu o użyciu Pseudo-Salomonowego tekstu przez autorów nowotestamentowych w datacji Księgi Mądrości. Podobne stanowisko zostało przyjęte również w niniejszej pracy, lecz z nieco innych powodów, o czym pisaliśmy wyżej[174]. C. Larcher stwierdzi jednak – i jesteśmy z nim co do tego zgodni – że nie sposób zlekceważyć uderzającego podobieństwa myśli i słownictwa, co sugeruje, że przynajmniej niektórzy pisarze ksiąg Nowego Testamentu znali tekst Księgi Mądrości[175]. Lee Martin McDonald wskaże na 111 miejsc Nowego Testamentu, w których można się dopatrywać aluzji do Księgi Mądrości[176].

Choć potrafimy wskazać na szereg możliwych odniesień, to w całym korpusie tekstów nowotestamentowych nie znajdziemy ani jednego

---

[172] Por. L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 40.

[173] C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 29.

[174] Zob. wyżej rozdz. II pkt 3.1.3.

[175] Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 29. Podobne stanowisko zajął na początku XX w. A. T. S. Goodrick: „In dealing with quotations by New Testament writers it is hardly necessary to premise that great care is necessary in eliminating all apparent correspondences which may proceed from a source common to both authors; of this striking instances will be found in the additional note on St. Paul's supposed references to Wisdom; and, indeed, we can hardly ever be sure that such a common source does not exist in any given case. Nevertheless, the resemblances of language and of ideas are here too striking to be neglected". A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 8.

[176] Liczby nawiązań w poszczególnych księgach nowotestamentowych prezentują się zdaniem McDonalda nastepująco: Mt: 6; Mk: 3; Łk: 4; J: 11; Dz: 19; Rz: 14; 1 Kor: 10; 2 Kor: 3; Ga: 1; Ef: 6; Flp: 2; 1 Tes: 5; 2 Tm: 1; Tt: 1; Hbr: 9; Jk: 6; 1 P: 2; 2 P: 2; Jud: 1; Ap: 5. Por. L. M. McDonald, *The biblical canon: its origin, transmission, and authority*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2007[3], s. 452-464.

bezpośredniego cytatu z Księgi Mądrości. Z tego powodu trudno o pewność nawiązań w tekstach nowotestamentowych, a w rozpatrywaniu statusu księgi jako kanonicznej często stanowi to argument przeciw jej autorytatywności. Może to również przedstawiać niejaką trudność w uzasadnianiu daleko posuniętych badań nad relacją Listu do Rzymian i Księgi Mądrości jako nieugruntowanych na poziomie tekstualnym. Niemniej w poruszanym kontekście – trwającego procesu kształtowania się korpusu autorytatywnych tekstów odniesienia dla chrześcijaństwa pochodzących z Biblii Hebrajskiej i żydowskich tekstów apokryficznych – warto przywołać stanowisko B. M. Metzgera. Amerykański egzegeta stwierdza, że w pierwszych wiekach nie istniała koncepcja obowiązku dokładnego cytowania z ksiąg, które nie były jeszcze w pełnym tego słowa znaczeniu kanoniczne[177]. P. Phillips celnie stwierdzi: „We seem to project modem theories of scholarship back onto biblical authors, expecting them to believe in «citationism» as much as we do"[178]. W ten sposób zarzut nieobecności cytatów z Księgi Mądrości w pismach Nowego Testamentu znajdowałby wytłumaczenie w kontekście niezakończonego procesu określania kanonu pism chrześcijaństwa. Mógłby to potwierdzać brak cytowania oraz przyznawania autorytetu przez Nowy Testament pismom apokryficznym; jak zaznacza Roger T. Beckwith – nie znajdziemy w nim dokładnego cytatu z żadnego z pism apokryficznych (w rozumieniu protestanckim)[179]. Takie twierdzenie nie jest jednak prawdziwe, ponieważ – choć nieliczne – dosłowne odniesienia do ksiąg apokryficznych można wskazać m.in. w Liście

---

[177] „Furthermore, there was as yet no conception of the duty of exact quotation from books that were not yet in the full sense canonical". B. M. Metzger, *The Canon…*, dz. cyt., s. 72. K. Romaniuk doda, że pisarze starożytni w ogóle dość rzadko cytowali dosłownie. Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 253.

[178] P. Phillips, *Biblical studies and intertextuality…*, dz. cyt., s. 44.

[179] Por. R. T. Beckwith, *The Old Testament canon of the New Testament church and its background in early Judaism*, Wipf & Stock, Eugene, OR 1985, s. 387. Badacz zaznaczy wprawdzie zaraz po przywołanym twierdzeniu: „All one can say is that there is an occasional correspondence of thought which suggests a knowledge of some of them"; a w przypisie – co ciekawe – na pierwszym miejscu wskaże paralele niektórych tekstów nowotestamentowych z Księgą Mądrości, w tym z Listem do Rzymian. Por. tamże, s. 387, 426, przyp. 199.

Judy[180]. Pisma nowotestamentowe nie są pozbawione również mniej wyraźnych odniesień do tych pism, takich jak aluzje czy uderzające podobieństwo idei. W publikacji z 2007 r. L. M. McDonald wyliczy szereg przykładów aluzji do tekstów apokryficznych i deuterokanonicznych obecnych w tekstach nowotestamentowych[181].

Brak dosłownych cytatów w księgach nowotestamentowych z nie w pełni jeszcze kanonicznego tekstu Księgi Mądrości można wytłumaczyć – przynajmniej w przypadku św. Pawła[182] – również poprzez odniesienie do żydowskiej praktyki interpretacyjnej czasów redakcji tekstów Nowego Testamentu. M. A. Fishbane, rozwijając ważną na polu intertekstualnych studiów nad Biblią koncepcję egzegezy wewnątrzbiblijnej (*inner-biblical exegesis*), pisze: „One may say that the entire corpus of Scripture remains open to these invasive procedures and strategic reworkings up to the close of the canon in the early rabbinic period, and so the received text is complexly compacted of teachings and their subversion of rules and their extensions, of topoi and their revisions. Within ancient Israel, as long as the textual corpus remained open, Revelation and Tradition were thickly interwoven and interdependent, and the received Hebrew Bible is itself, therefore, the product of an interpretive tradition"[183]. Brak zamkniętego kanonu umożliwiałby nie tylko swobodniejszy niż w przypadku Tory i Proroków sposób czynienia do nich aluzji, ale również pozwalałby – w myśl koncepcji M. A. Fishbane'a – na wchodzenie w otwarty dialog z ich treścią.

---

[180] Por. np. Jud 1,14-15, gdzie znajdujemy cytat z Księgi Henocha 1,9. C. Larcher wskaże już na pozycję J. Goettsbergera z 1928 r., gdzie uczony wylicza cytaty z ksiąg niekanonicznych obecne w Nowym Testamencie. Por. J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Herder, Freiburg im Bresgau 1928, s. 372-374; por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 29.

[181] Por. L. M. McDonald, *The biblical canon…*, dz. cyt., s. 452-464. W pozycji autorstwa Craiga A. Evansa wydanej dwa lata wcześniej znajdziemy podobną listę, jednak wzbogaconą o teksty grecko-rzymskie, rabiniczne czy wczesnochrześcijańskie. Por. C. A. Evans, *Ancient texts for New Testament studies: a guide to the background literature*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2005, s. 342-409.

[182] Temat zbieżności praktyki pisarskiej i interpretacyjnej św. Pawła z egzegezą żydowską poruszymy nieco dokładniej w dalszej części pracy. Zob. niżej rozdz. II pkt 4.2. oraz rozdz. II pkt 4.3.

[183] M. A. Fishbane, *Inner Biblical Exegesis…*, dz. cyt., s. 36.

Wydawać by się mogło, że pogląd ten stanowi argument na niekorzyść uznania Księgi Mądrości za autorytatywną, skoro ma być ona przedmiotem przepracowania i dyskusji. Jednak w kontekście opisywanej przez badacza praktyki żydowskiej egzegezy wewnątrzbiblijnej należy raczej zająć stanowisko przeciwne – jeśli przyznamy, że na podjęcie prób reinterpretacji, aktualizacji czy, zbliżając się do języka teorii intertekstualności, transpozycji decydowano się jedynie wobec ważnych tekstów, tj. tekstów przynajmniej do pewnego stopnia autorytatywnych. Dlatego czynienie odniesień i wchodzenie w dialog z Księgą Mądrości w Liście do Rzymian stanowiłoby raczej argument potwierdzający rangę tekstu.

Nie jest możliwe uzyskanie pełnej pewności odnośnie tego, czy autorzy nowotestamentowi znali tekst Księgi Mądrości oraz czy mieli do niej dostęp. Dlatego trudno jest przyjąć stanowisko w pełni pozytywne w sprawie jej wykorzystania w tekstach Nowego Testamentu. Wydaje się to jednak więcej niż prawdopodobne, o czym przekonują niektóre opracowania tematu. Nie wahamy się zatem powtórzyć twierdzenia C. Larchera, który pisał: „Certains écrits du N.T. peuvent fort bien s'en inspirer"[184].

3.2.3. Świadectwa autorytatywności i kanoniczności Księgi Mądrości w początkach Kościoła

Argumentem przemawiającym za pozytywną weryfikacją Haysowskiego kryterium dostępności Księgi Mądrości w redakcji Listu do Rzymian może być w pewnym stopniu świadectwo jej autorytatywności i kanoniczności w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Przy założeniu, że Kościół od samego początku uważał Księgę Mądrości za część Pisma Świętego staje się prawdopodobne, że czynił tak za sprawą pism nowotestamentowych, które odnosiły się do niej, potwierdzając tym samym jej status. W ten sposób świadectwa cytatów i odwołań, jak również potwierdzenie kanoniczności przemawiałoby za możliwością wykorzystania Księgi Mądrości przez św. Pawła.

---

[184] C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 1, s. 146.

Wskazaliśmy w poprzednim punkcie, że wykorzystanie Pseudo-Salomonowego tekstu przez autorów nowotestamentowych, choć w wielu przypadkach niezwykle prawdopodobne, nie może być przyjęte z całkowitą pewnością. Wskazanie najstarszych świadectw pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz manuskryptów stanowiących najstarszych świadków tekstu może stanowić nie tylko argument za autorytatywnością Księgi Mądrości. Pośrednio może przedstawić również motyw za tym, że odczytanie aluzji i odniesień do jej tekstu w pismach nowotestamentowych nie jest jedynie wynikiem prac biblistów począwszy od XVIII czy XIX w., ale opiera się na uznanym w starożytności statusie tekstu.

3.2.3.1. Świadectwa pisarzy wczesnochrześcijańskich

B. Poniży napisze: „Za pośrednictwem NT dziedzictwo Księgi Mądrości przejął pierwotny Kościół. Trzeba przy tym podkreślić, że od początków Kościoła tekst Mdr cieszył się wielkim autorytetem. Wczesnochrześcijańscy pisarze cytują ją z rozmachem”[185]. Inną perspektywę przyjął W. Horbury, dla którego rozpowszechnienie Pseudo-Salomonowego tekstu wśród pisarzy chrześcijańskich w II w. jest przesłanką, by podkreślać nie tyle jego obecność w Nowym Testamencie, ale by opowiedzieć się za jego cyrkulacją i szacunkiem w kręgach żydowskich[186].

R. E. Heine stwierdzi, że Orygenes i inni Ojcowie Kościoła obszernie wykorzystywali jej tekst[187], podobnie wypowiadał się pod koniec XX w. Geoffrey M. Hahneman[188]. Jednak nie należy zapominać, że już C. Larcher w swojej pracy z 1969 r. krytykuje nadmierny entuzjazm w odnajdywaniu śladów Pseudo-Salomonowej księgi wśród pism autorów wczesnochrześcijańskich, gdy stwierdza, że są one „réelles mais moins nombreuses ou moins nettes qu’on ne le prétend souvent”[189].

Księga Mądrości jest przywoływana *explicite* i *implicite* przez wiele tekstów początków chrześcijaństwa oraz przez Ojców Kościoła. Wymienić można tutaj świadectwa pism Klemensa Rzymskiego, *Didache*,

---

185 B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 77.
186 Por. W. Horbury, *The Christian use…*, dz. cyt., s. 184-185.
187 Por. R. E. Heine, *Reading the Old…*, dz. cyt., s. 40-41.
188 Por. G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 201.
189 C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 36.

Pasterza Hermasa, *Listu Barnaby*[190] czy *Kanonu Muratoriego*. Ponadto odnoszą się do niej Ojcowie Kościoła: Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski[191], Cyprian, Orygenes, Ojcowie Kapadoccy i Antiocheńscy[192]. W późniejszych czasach szczególnie gorliwym adwokatem autorytatywności był św. Augustyn z Hippony, który cytuje Księgę Mądrości blisko 800 razy[193].

Jeden z najstarszych świadków zbioru pism uznawanych za autorytatywne dla chrześcijaństwa – *Kanon Muratoriego* datowany zazwyczaj na koniec II w. po Chr.[194] – zalicza Księgę Mądrości do pism kanonicznych. Dokument stwierdza: „[…] a «Mądrość» przez przyjaciół Salomona ku jego czci została napisana”[195]. Trudności przysparza jednak fakt, że księga zostaje wymieniona nie wśród pism starotestamentowych, a wraz z nowotestamentowymi[196]. Analizę tego niecodziennego miejsca w kanonie B. M. Metzger kwituje: „Why this intertestamental book should be included in a list of Christian gospels and epistles is a puzzle that has never been satisfactorily solved”[197].

---

[190] Por. np. B. M. Metzger, *The Canon…*, dz. cyt., s. 57.

[191] Na dużą zbieżność słownictwa Klemensa Aleksandryjskiego w dziele Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας z tekstem Księgi Mądrości wskaże m.in. M. McGlynn. Por. M. McGlynn, *Divine Judgement…*, dz. cyt., s. 235-236.

[192] Nie mające sobie równych pod względem szczegółowości opracowanie możliwych nawiązań do Księgi Mądrości w tekstach Ojców Apostolskich, pierwszych apologetów oraz Ojców Kościoła przedstawia C. Larcher w pracy z 1969 r. Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 36-63. Por. również J. Vílchez Líndez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 122-124; M. McGlynn, *Divine Judgement…*, dz. cyt., s. 237-243; B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 77; R. E. Heine, *Reading the Old…*, dz. cyt., s. 40-41. Dobre opracowanie ogólne tematu świadectw dotyczących kanoniczności ksiąg w pismach pierwszych wieków chrześcijaństwa – od Klemensa Rzymskiego do Atanazego Wielkiego – przedstawił É. Junod. Por. É. Junod, *La formation…*, dz. cyt., s. 110-130.

[193] Por. B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 78; G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 201.

[194] Por. np. G. A. Robbins, *Muratorian Fragment*, dz. cyt., s.v.

[195] Niektórzy wnioskowali z tego urywka autorstwo Księgi Mądrości i wskazywali na Filona z Aleksandrii, widząc w sformułowaniu „przez przyjaciół” błąd tłumacza z greki na łacinę. Por. B. M. Metzger, *The Canon…*, dz. cyt., s. 198, przyp. 21; G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 201.

[196] Stało się to jednym z argumentów za późną datacją Księgi Mądrości w hipotezie W. L. Dulière’a. Zob. wyżej rozdz. II pkt 3.1.2.1.

[197] B. M. Metzger, *The Canon…*, dz. cyt., s. 198.

G. M. Hahneman stwierdzi, że w czwartym wieku Księga Mądrości była wyłączona z pism Starego Testamentu, a niekiedy włączana w kanon nowotestamentowy lub też przyjmowana jako drugorzędna, jak mieli czynić Euzebiusz z Cezarei, Atanazy Aleksandryjski, Epifaniusz z Salaminy i Rufin[198].

Odnotowanie Księgi Mądrości w jednej z najstarszych list pism kanonicznych nie oznacza, że nie pojawiały się wątpliwości odnośnie jej kanoniczności. O podobnych wahaniach świadczą m.in. pisma Epifaniusza z Salaminy i Atanazego Aleksandryjskiego z IV w.

Epifaniusz w *Panarionie* raz dodaje Księgę Mądrości na koniec przytaczanego przez siebie spisu ksiąg, zaznaczając, że jest ona dyskutowana[199], innym razem wlicza ją do ksiąg Pisma Świętego na końcu kanonu pism Nowego Testamentu, co przywodzi na myśl świadectwo *Kanonu Muratoriego*[200]. Jak relacjonuje G. M. Hahneman, również w dziele *Miary i ciężary* Epifaniusz określi miejsce Księgi Mądrości w kanonie jako niepewne[201].

Ciekawym przykładem jest świadectwo Atanazego Wielkiego, który ostatecznie wyłącza Księgę Mądrości z pism kanonicznych, choć uznaje ją za pożyteczną do czytania dla katechumenów[202]. Wykluczenia Pseudo-Salomonowego tekstu poza ramy kanonu Atanazy dokonuje w 39. liście wielkanocnym, gdzie czytamy: „Lecz dla większej dokładności dodaję także to, pisząc z konieczności, iż istnieją pewne inne księgi nie podane

---

198 Por. G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 204.

199 „[…] εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι παρ’ αὐτοῖς δύο βίβλοι ἐν ἀμφιλέκτῳ ἡ Σοφία τοῦ Σιρὰχ καὶ ἡ τοῦ Σολομῶντος […]” („And they have two more books of disputed canonicity, the Wisdom of Sirach and the Wisdom of Solomon […]”). Por. Epifaniusz, *Panarion*, 8.6 (PG 41:213); tłum. ang. za: *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II and III (Sects 47-80, De Fide)* (Nag Hammadi Studies, 36), transl. F. Williams, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 26.

200 „[…] καὶ ἐν τῇ τοῦ Ἰωάννου Ἀποκαλύψει, ἔν τε ταῖς Σοφίαις, Σολομῶντός τέ φημι καὶ υἱοῦ Σιράχ, καὶ πάσαις ἁπλῶς Γραφαῖς θείαις […]” („[…] and in the Revelation of John, and in the Wisdom books, I mean those of Solomon and of the son of Sirach 5 – in short, all the divine writings […]”). Por. Epifaniusz, *Panarion*, 76.5 (PG 42:561); tłum. ang. F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, InterVarsity Press, Downers Grove, ILL 1988, s. 213.

201 Por. Epifaniusz, *De mens. et pond.* 23 (PG 43:277-280); cyt. za G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 179.

202 Por. tamże, s. 204.

w kanonie, lecz ustalone przez Ojców do czytania przez tych, którzy dopiero co przyłączyli się do nas i chcieliby być pouczeni w słowie pobożności: Księga Mądrości Salomona, Mądrości Syracha, Estery, Judyty, Tobiasza, Nauka Apostołów (Didache) oraz Pasterz. Lecz te poprzednie, bracia moi, zawarte są w kanonie, te ostatnie są tylko do czytania […]”[203]. Jest to zaskakująca decyzja wobec wcześniejszych pism biskupa Aleksandrii, gdzie Księga Mądrości jest cytowana, co wskazywałoby na traktowanie jej jako Pisma Świętego[204]. W dziele *Przeciw poganom* przywołany jest obszerny cytat z Mdr 14,12-21[205]. Przynajmniej część swojego wywodu św. Atanazy opiera na tym fragmencie Księgi Mądrości, jako że ten stosunkowo długi cytat jest antycypowany wcześniejszym przywołaniem jego pierwszego wersetu (por. Mdr 14,12 w nr. 9), zaś werset ostatni zostaje ponownie zacytowany w dalszej części pisma (por. Mdr 14,21 w nr. 17). Ten ostatni cytat poprzedzony jest sformułowaniem „jak rzekło pismo”[206], co potwierdzałoby uznanie księgi za Pismo Święte. Niejednokrotnie Księga Mądrości jest również przywoływana przez Atanazego Wielkiego w znanym dziele zatytułowanym *O wcieleniu Słowa*[207]. M. Wojciechowski, tłumacz cytowanych pism biskupa Aleksandrii, zaznaczy: „[…] u św. Atanazego […], Księga Mądrości jest cytowana jako Pismo Święte: tak też ją sklasyfikował synod w Aleksandrii w 338 r.; nie jest jasne, czemu w 39 liście wielkanocnym (367 r.) św. Atanazy wbrew swojej praktyce ograniczył listę ksiąg ST do kanonu hebrajskiego”[208].

---

[203] Przekład na j. polski: J. Sałacki, http://www.literatura.hg.pl/athanas.htm (dostęp: 8 maja 2019), za: Athanase, *Nicene and Post-Nicene Fathers: a select library of the Christian Church. Second series*, vol. 4, ed. P. Schaff, H. Wace, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1999, s. 551-552.

[204] Por. np. Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, I.4.6: „Jako powiada Mądrość: «Poszanowanie jej praw gwarancją niezniszczalności»” (por. Mdr 6,18) lub też: tamże, I.5.2: „Dzięki będącemu z nimi Słowy naturalny rozkład nie zbliżyłby się do nich, jako powiada Mądrość: «Bóg stworzył człowieka dla niezniszczalności i na obraz własnej wieczności; przez zawiść diabła śmierć weszła jednak na świat»” (por. Mdr 2,23-24). Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa* (PSP, 61), tłum. M. Wojciechowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 26. Por. również tenże, *O wcieleniu Słowa*, I.4.4, III.11.4; tenże, *O wcieleniu Słowa* (PSP, 61), s. 25, 33.

[205] Por. tenże, *Przeciw poganom*, dz. cyt., nr 11, s. 32.

[206] Tamże, nr 17, s. 39.

[207] Por. np. tenże, *O wcieleniu Słowa* (PSP, 61), I.4.4 s. 25, I.4.6 s. 26, I.5.2 s. 33.

[208] Tenże, *Przeciw poganom*, s. 29, przyp. 96.

Z dokumentów wspomnianego przez M. Wojciechowskiego synodu w Aleksandrii w 338 r. rzeczywiście można wnioskować o autorytatywności Księgi Mądrości – jest ona cytowana w *Apologii przeciw arianom* (3,4)[209]. Niemniej nie mamy tutaj do czynienia z orzeczeniem o jej kanoniczności, a jedynie możemy się tego domyślać na podstawie dosłownego odniesienia do tekstu księgi. Dopiero pod koniec IV w. temat kanoniczności Księgi Mądrości podjęto w sposób bezpośredni na synodach biskupów w północnej Afryce – w Hipponie (393 r.[210]) oraz w Kartaginie (397 r.[211] oraz 418 r.). Jak wskazuje C. Larcher, pierwszym dokumentem Kościoła rzymskiego, który odnosi się bezpośrednio do kwestii, jest list papieża Innocentego I skierowany do Eksuperiusza, biskupa Tuluzy, z dnia 20 lutego 405 r., w którym biskup Rzymu broni autorytatywności kwestionowanych przez św. Hieronima ksiąg deuterokanonicznych[212]. Jednak ostateczne zamknięcie kanonu w Kościele zachodnim, a wraz z tym uznanie Księgi Mądrości za kanoniczną, dokona się dopiero w XVI w. na Soborze w Trydencie poprzedzonym Soborem we Florencji[213]. Słusznie stwierdza G. M. Hahneman, że określenie kanonu ksiąg Starego Testamentu w Kościele było o wiele dłuższym i bardziej skomplikowanym procesem niż wcześniej przypuszczano, a Kościół na zachodzie był szczególnie powolny w zajmowaniu się tą kwestią[214].

---

[209] Tenże, *Apologia przeciwko arianom*, tłum. J. Ożóg, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, 1), oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 94.

[210] Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku* (Synody i Kolekcje Praw, 4), oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 60-60*.

[211] W kanonie 36. *Breviarium Hipponense* pośród ksiąg zaliczanych do kanonu biblijnego synod wymienia „pięć Ksiąg Salomona", do których zalicza się m.in. Księgę Mądrości. Por. *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 80*.

[212] Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 36.

[213] Por. J. Vílchez Líndez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 124. J. Vílchez Líndez zaznaczy również, że konieczność określenia stosunku do kanoniczności Księgi Mądrości była spowodowana Reformacją, która negowała jej kanoniczność.

[214] Na wschodzie miało być inaczej, gdzie wpływ zamknięcia kanonu w judaizmie miał o wiele bardziej bezpośredni wpływ, co poświadczają spisy ksiąg Starego Testamentu obecne np. u Melitona z Sardes (por. Euzebiusz, *Hist. eccl.*, IV.26.13-14) czy u Orygenesa (Euzebiusz, *Hist. eccl.*, VI.25.1-2). Por. G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 203. Co ważne, Meliton z Sardes wliczy do ksiąg kanonicznych również Księgę Mądrości. Por. np. R. E. Heine, *Reading the Old…*, dz. cyt., s. 40.

Jednak badacz przyznaje, że od początku, gdy temat był podejmowany, zazwyczaj Księga Mądrości była wliczana do kanonu[215].

3.2.3.2. Świadectwa najstarszych manuskryptów Księgi Mądrości

Z pierwszymi orzeczeniami dotyczącymi kanoniczności Księgi Mądrości spójne są najstarsze zachowane chrześcijańskie kodeksy majuskułowe Starego Testamentu[216]. Już te datowane na IV w. – *Codex Sinaiticus* oraz *Codex Vaticanus* – zawierają Księgę Mądrości przekazaną w całości lub we fragmentach obok innych ksiąg starotestamentowych[217]. Świadectwem autorytatywności mogą być najstarsze fragmenty tekstu zachowane w papirusach i pergaminach. Najstarsze teksty są datowane

---

Należy jednak wspomnieć w tym kontekście również zdanie L. M. McDonalda, który stwierdza błędność założenia dotyczącego przywiązywania wagi do ustalenia zamkniętego kanonu pism biblijnych wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich. Por. L. M. McDonald, *Wherein Lies Authority? A Discussion of Books, Texts, and Translations*, w: *Exploring the origins of the Bible: canon formation in historical, literary, and theological perspective*, ed. C. A. Evans, E. Tov, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2008, s. 204.

[215] „When the churches did take up the matter, the Old Testament canon of the Western church usually included Wisdom […]". G. M. Hahneman, *The Muratorian fragment…*, dz. cyt., s. 203.

[216] W kontekście zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości temat najstarszych świadków tekstu Mdr poruszyliśmy w artykule opublikowanym w 2018 r. w czasopiśmie „Palaeobulgarica" Por. M. Krawczyk, *Did St. Paul Use the Book of Wisdom in His Writing of the Letter to the Romans? Arguments from Rom 2 in Support of the Hypothesis of Hypertextual Reworking*, „Palaeobulgarica" 42 (2018) no. 1, s. 137-139. Podobne zestawienie opublikowali również w 2018 r. R. Ceulemans i G. Verhasselt. W liście najstarszych greckich manuskryptów majuskułowych Księgi Mądrości autorzy podają jeszcze dwa inne zachowane fragmenty: a) textus inferior of MS Damascus, Umayyad Mosque, Treu nr. VIII = Rahlfs 826 oraz b) textus inferior of MS St Petersburg, Φ 906 = gr. 42 = Rahlfs 626. Nie zostały one uwzględnione w naszej liście z uwagi na to, że pierwszy z nich jest określony jako zaginiony, natomiast datacja drugiego jest niepewna. Por. R. Ceulemans, G. Verhasselt, *Fragments of the Wisdom of Solomon (10:8b-d and 10:15b-17d) from Khirbet Mird (P.Leuven Pam 21 = Rahlfs 888)*, ZPE 205 (2018), s. 109-110.

[217] a) Vaticanus (B; Gr. 1209; 4th c.; Biblioteka Watykańska, Rzym, Włochy); b) Sinaiticus (S = א; British Library Add MS 43725; 4th c.; Biblioteka Brytyjska, Londyn, Wielka Brytania); c) Alexandrinus (A; Royal MS 1 D V–VIII; 5th c.; Muzeum Brytyjskie, Londyn, Wielka Brytania); d) Ephraemi (C; Gr. 9; 5th c.; Biblioteka Narodowa, Paryż, Francja); e) Venetus (V; Gr 1; 8th c.; Biblioteka św. Marka, Wenecja, Włochy).

na III w.[218] Również w przypadku tych, niekiedy bardzo skąpych, urywków tekstu mamy jednak najprawdopodobniej do czynienia z fragmentami kodeksów, a nie osobnych zwojów. Stanowi to argument za tym, że Pseudo-Salomonowe pismo było włączane w zbiór tekstów i funkcjonowało jako część większej całości[219]. Dostępne dane sugerują również, że wszystkie z najstarszych zachowanych tekstów wyszły spod ręki chrześcijańskich, a nie żydowskich pisarzy[220]. Obydwie z powyższych przesłanek mogłyby wskazywać na kanoniczność pisma w początkach Kościoła.

C. Larcher zaznaczał w swoim komentarzu do Księgi Mądrości, że manuskrypty zawierające fragmenty Księgi Mądrości z II w. zostały odnalezione również w Khirbet Mird[221]. Badacz wspomina jednak, że za jego czasów nie zostały one opublikowane, a przez to „odsunięte"[222]. W 1991 r. Joseph Van Haelst opublikował część tekstów z Khirbet Mird – dwa teksty dokumentacyjne, dwa teksty liturgiczne oraz alfabety. W swoim artykule podaje informację, że publikację tekstów biblijnych pozostawia do artykułu dla czasopisma *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, jednak podobny artykuł nie został przez nas odnaleziony[223]. Ostatnio manuskrypty Księgi Mądrości z Khirbet Mird zostały

---

[218] Wśród najstarszych należy wymienić: a) Papirus 928 (Antinoopolis Papyrus No. 8) (Biblioteka Sacklera, Oxford, Wielka Brytania) Mdr 11,19-22; 12,8-11, III w.; b) Pergamin 856 (P. Oxy. 4444), Mdr 4,17-5,1, (Biblioteka Sacklera, Oxford, Wielka Brytania), IV w.; c) Pergamin 859 (P. Colon. Inv. 5849 = P. Köln IV 167), Mdr 17,5-20, (Kolonia, Niemcy), IV w.; d) Papirus 889 (P. Oxy. 2073), Mdr 4,12(?); 11,19, Papirus zaweira fragment homilii z cytatem z Księgi Mądrości, (Biblioteka Sacklera, Oxford, Wielka Brytania), IV w.; e) Papirus 950 (P. Vindob. G 39770 = P. Lit. theol 5), Mdr 1,1-2, 1,6-8, (Austriacka Biblioteka Narodowa, Wiedeń, Austria), IV-V w.

[219] Por. R. Ceulemans, G. Verhasselt, *Fragments…*, dz. cyt., s. 110.

[220] „The difficulties of deciding between Jewish or Christian provenance of early Septuagint fragments are commonly known. One of the elements that are believed to be possibly indicative of religious provenance, is the difference between the scroll and codex format". Tamże.

[221] O publikacjach tekstów odnalezionych w Khirbet Mird por. *Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân*, RB 63 (1956) no 1, s. 49-51. Teksty Księgi Mądrości zostały oznaczone jako P.Leuven PAM 21 = Rahlfs 888.

[222] „[…] on l'aurait, paraît-il, égaré". C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 1, s. 55.

[223] J. Van Haelst, *Cinq textes provenant de Khirbet Mird*, „Ancient Society" 22 (1991), s. 302.

opracowane, a ich identyfikacja zrewidowana przez Reinharta Ceulemansa i Gertjana Verhasselta[224]. Badacze stwierdzają, że manuskrypt zawiera fragmenty Mdr 10,8b-d oraz 10,15b-17d, a nie – jak do tej pory sądzono – Mdr 10,8-9.17[225]. Istotnym dla podejmowanej tutaj dyskusji dotyczącej autorytatywności księgi mógłby być fakt, że – jak twierdzą R. Ceulemans i G. Verhasselt – odnalezione fragmenty tekstu sugerują, że najprawdopodobniej mamy w tym przypadku do czynienia z pozostałościami całej lub prawie całej księgi, a nie z zachowanym wyborem fragmentów[226]. Niemniej według G. Verhasselta manuskrypt P.Leuven PAM 21 to tekst nie z II w., ale o wiele późniejszy, tj. z ok. VII w.[227]

3.2.3.3. Podsumowanie

Zarówno świadectwa pisarzy wczesnochrześcijańskich wraz z dyskusją dotyczącą kanoniczności, jak i najstarsze zachowane manuskrypty Księgi Mądrości mogą przekonywać o tym, że była ona uważana za autorytatywną w wielu lub nawet w większości Kościołów chrześcijańskich. Niemniej odnośnie jej kanoniczności w sensie technicznym istniały pewne wątpliwości. Mimo to zazwyczaj w dyskusjach przyznawano Księdze Mądrości miejsce wśród tekstów Pisma Świętego, a przynajmniej należy zgodzić się ze stwierdzeniem W. Horburego, że należała ona do ksiąg akceptowanych, jeśli nie jako kanoniczne, to choćby jako „zewnętrzne" już od pierwszych wieków chrześcijaństwa[228]. Nie można jednak zapominać o tym,

---

[224] Por. R. Ceulemans, G. Verhasselt, *Fragments…*, dz. cyt.. s. 107-117.

[225] Por. tamże, s. 114. Wcześniejsza identyfikacja por. J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Série Papyrologie, 1), Publications de la Sorbonne, Paris 1976, s. 104.

[226] Por. R. Ceulemans, G. Verhasselt, *Fragments…*, dz. cyt., s. 111.

[227] Czas spisania określony na podstawie wykorzystanej w manuskrypcie majuskuły aleksandryjskiej. Informacje te nie zostały zawarte we wspomnianym artykule R. Ceulemansa i G. Verhasselta. G. Verhasselt udzielił ich nam bezpośrednio drogą mailową. Dla dokładnego omówienia majuskuły aleksandryjskiej zob. G. Cavallo, *Il calamo e il papiro: la scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, Gonnelli, Firenze 2005.

[228] „Recognition of Wisdom as an acceptable «outside» book is already implied in the ant-Nicene period by the treatment of Wisdom in Melito and Origen […]". W. Horbury, *The Christian use…*, dz. cyt., s. 187-188. W. Horbury zwróci uwagę również na fakt, że Księga Mądrości prawdopodobnie miała podobny status również wśród Żydów; z tą

że mówienie o kanoniczności w potrydenckim rozumieniu tego słowa w odniesieniu do sytuacji Kościoła pierwszych wieków zawsze będzie do pewnego stopnia anachronizmem, dlatego podchodzimy do tego określenia z właściwą rezerwą. Celnie takie spojrzenie krytykuje L. M. McDonald[229].

Ważne dla podejmowanego tutaj uzasadnienia badań intertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości jest zdanie przytoczone przez B. Poniżego, który stwierdził, że Kościół przejął dziedzictwo Księgi Mądrości za pośrednictwem pism nowotestamentowych[230]. Wobec braku bezpośrednich cytatów w pozostałych księgach Nowego Testamentu, wypowiedź ta sugerowałaby znajomość w środowiskach chrześcijańskich jedynie poszczególnych myśli autora księgi, do których czynią aluzje pisarze Nowego Testamentu, a nie jej tekstu. Natomiast w świetle świadectw wczesnochrześcijańskich oraz wskazania na najstarsze zachowane manuskrypty należałoby raczej mówić o znajomości samego tekstu Księgi Mądrości, nie zaś tylko jej dziedzictwa. Niemniej w myśli B. Poniżego znamienne jest zwrócenie uwagi na możliwy wpływ tekstów Nowego Testamentu na dyskusję dotyczącą autorytatywności Księgi Mądrości. Argumentem na korzyść kanoniczności mogłyby być – jeśli nie cytaty bezpośrednie – to przynajmniej aluzje, odwołania czy reminiscencje do tekstu aleksandryjskiej księgi. W ten sposób można spojrzeć na kanonizację interesującego nas pisma, odrzuconego ostatecznie przez kanon judaizmu, jako na wynik uznawania jej autorytetu przez teksty Nowego Testamentu.

W uzasadnianiu badań nad relacją między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości autorytatywność i kanoniczność Pseudo-Salomonowego pisma mogłyby przemawiać za tym, że pisarze nowotestamentowi odnosili się do niego w swoich tekstach. Na podstawie suponowanego odczytywania aluzji do Księgi Mądrości w Nowym Testamencie przez chrześcijan

---

różnicą, że – w przeciwieństwie do judaizmu – w późniejszych czasach chrześcijanie pełniej przyjęli jej nauczanie. Por. tamże, s. 188, 196.

229 „[…] some biblical scholars assume that the question of which books belong in the Bible was of special concern in the ancient world. If that is some, however, it is strange that the writes of antiquity left almost no record of such in interest and there is little trace of how and why some books were recognized and received but others were not. Even the scanty information that we do have cannot be assumed to have been widely or generally acknowledged in the early church". L. M. McDonald, *Wherein Lies Authority?*, dz. cyt., s. 204.

230 Por. B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 77.

pierwszych wieków można by wnioskować o powodzie włączenia jej do kanonu wbrew decyzjom podjętym w łonie judaizmu[231]. Tym samym wykorzystanie Księgi Mądrości przez św. Pawła stawałoby się prawdopodobne. Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że jest to mało przekonywający argument i może funkcjonować jedynie jako wsparcie dla silniejszych motywów. Nawet w przypadku istnienia bezpośrednich cytatów z Księgi Mądrości w Nowym Testamencie nie można by orzec z całą pewnością o kanoniczności, ani nawet o powszechnej autorytatywności jej tekstu[232]. Tym bardziej wnioskowanie o dostępności Pseudo-Salomonowego tekstu dla św. Pawła na podstawie odwołań do niego w pismach autorów wczesnochrześcijańskich oraz w pierwszych dokumentach dotyczących ustalania kanonu ksiąg świętych może stanowić jedynie bardzo słabą przesłankę za potencjalnym wykorzystaniem księgi w Liście do Rzymian.

3.2.4. Podsumowanie: odniesienia intertekstualne kształtujące korpus tekstów autorytatywnych

M. McGlynn pisała przekonywająco, że „Wisdom […] appears to have reached the new church in its early days”[233]. Zarówno określenie Septuaginty jako Biblii chrześcijaństwa, ilość tekstów nowotestamentowych, w których egzegeci dopatrują się aluzji i odniesień do Księgi Mądrości,

---

[231] Różnice w kanonach żydowskiej Biblii oraz chrześcijańskiego Starego Testamentu przez pewien czas tłumaczono teorią dwóch kanonów w judaizmie – palestyńskiego oraz aleksandryjskiego. Pierwsi chrześcijanie mieliby przejąć kanon szerszy, funkcjonujący w języku greckim w diasporze. Teorii tej nie da się jednak utrzymać, dlatego przedstawiony przez nas argument jest uzasadniony. Dla dokładnego omówienia hipotezy kanonu aleksandryjskiego zob. np. A. C. Sundberg, *The Old Testament…*, dz. cyt., s. 3-79; por. również C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 30-31; É. Junod, *La formation…*, dz. cyt., s. 106; M. Rosik, *Judaizm u początków…*, dz. cyt., s. 144-145, przyp. 312. Podobna myśl – podziału wpływów na palestyńskie i hellenistyczne – była przez pewien czas podtrzymywana w środowisku biblistycznym odnośnie pierwotnego Kościoła. Jest ona tym bardziej niemożliwa do utrzymania. Por. np. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 234.

[232] Wskazywaliśmy wcześniej na istnienie cytatów z pism apokryficznych na przykład w Liście Jakuba.

[233] M. McGlynn, *Divine Judgement…*, dz. cyt., s. 236.

jak i pierwsze świadectwa dotyczące określania autorytatywności i kanoniczności jej tekstu mogą stanowić istotny argument za dostępnością aleksandryjskiego pisma w działalności pisarskiej św. Pawła.

Wobec zarysowanego stanu rzeczy dotyczącego kanoniczności Księgi Mądrości kwestią wartą poruszenia ze względu na charakter niniejszej pracy jest proces świadomego kształtowania kanonu przez odniesienia intertekstualne. Temat ten bywa niekiedy przywoływany przez teoretyków literatury podczas rozpatrywania funkcji intertekstualności. Wspomnijmy myśl M. Głowińskiego *in extenso*: „Autorzy artykułu wprowadzającego do numeru «Littérature» poświęconego intertekstualności renesansowej [chodzi o nr 55 z 1984 r.; MK] twierdzą wręcz, że pewnego typu relacje intertekstualne służą świadomemu wyeliminowaniu odwołań innych, a więc kształtowaniu repertuaru (w epoce renesansu odwołania do literatury antycznej miały służyć odrzuceniu dawnego repertuaru «gotyckiego»). I dzieje się tak zwykle wówczas, gdy kształtowanie repertuaru wiąże się z zasadniczymi zmianami obejmującymi samą koncepcję literatury, tak jej właściwości strukturalne, jak funkcje. Postać i zakres tego repertuaru nie jest jednak nigdy faktem obojętnym, z jego formowaniem łączy się tak ogólne podejście do literatury przeszłości, jak wizja literatury znajdującej się w trakcie kształtowania. Intertekstualność rozpatrywana w tej perspektywie jest swego rodzaju aktem wartościującym, a przemiany tego, co się składa na zakres i charakter repertuaru, stanowią oznakę ewolucji literackiej”[234]. Nietrudno tutaj o analogię do pierwszych wieków po Chrystusie, kiedy kanon Biblii Hebrajskiej przybierał ostateczny kształt w judaizmie oraz gdy w chrześcijaństwie był określany korpus tekstów uznawanych za Stary Testament.

W tej perspektywie jest możliwa do sformułowania teza, że obecne u św. Pawła odwołania do tekstu aleksandryjskiej księgi z diaspory mogłyby stanowić wyraz uznawania tego pisma za autorytatywne i przedstawiać argument za późniejszym włączeniem go do kanonu[235]. Nawet

---

[234] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 97.

[235] Przyznając możliwość wykorzystywania niekanonicznych tekstów żydowskich przez św. Pawła, E. E. Ellis dojdzie do odmiennego wniosku: „Whatever the extent of their [non-canonical Jewish writings; MK] use by the apostle, it was in the nature of a vehicle or intermedium to the OT; they did not serve as a seat of authoritaty in themselves”. Należy tutaj jednak zwrócić uwagę, że w przypadku Księgi Mądrości

jeśli nie byłoby to bezpośrednią intencją autora Listu do Rzymian, to być może aluzje i odniesienia do Księgi Mądrości przyczyniły się do tego, że po czasie rozejścia się dróg chrześcijaństwa i synagogi jej tekst znalazł się ostatecznie w Piśmie Świętym. Potwierdzają to zarówno jedne z najstarszych pism autorów wczesnochrześcijańskich, jak i zachowane fragmenty papirusów i pergaminów, które stanowią najprawdopodobniej urywki kodeksów chrześcijańskich. Chrześcijanie już od samego początku mogli zacząć uznawać teksty nieautorytatywne w judaizmie za ważny kontekst dla ich wiary. Z krótkiego przeglądu ksiąg Nowego Testamentu, które mogą się odnosić do Księgi Mądrości, wydaje się, że pismo to mogło ze względu na swoją myśl pomagać zarówno w zrozumieniu przesłania Biblii Hebrajskiej w świecie hellenistycznym, jak i stanowić podbudowę pod teologię nowotestamentową.

Jednocześnie – przy założeniu, że w przypadku Księgi Mądrości mamy do czynienia z tekstem znanym pierwotnym czytelnikom Listu do Rzymian – dochodzi tu do głosu spostrzeżenie J. Czerskiego, na które zwracaliśmy uwagę wcześniej. Mamy na myśli stwierdzenie, że w przypadku tekstów znanych, autor tekstu późniejszego może pominąć wyraźne sygnały intertekstualne – tj. na przykład bezpośrednie wskazanie na intertekst[236]. Przytoczone przez nas argumenty świadczące o autorytatywności i kanoniczności Pseudo-Salomonowego pisma mogą w tym kontekście tłumaczyć brak bezpośredniego wskazania na jej tekst przez Pawła. Nie zmienia to jednak faktu, że mniej bezpośrednie odniesienia będą widoczne w Liście do Rzymian, do czego przejdziemy pod koniec tego rozdziału w opisie kluczowego połączenia interpretacyjnego.

---

mamy do czynienia z tekstem, którego autorytatywność w chrześcijaństwie jest uznana, a kanoniczność zostanie ostatecznie potwierdzona w wielu Kościołach. Jednocześnie nie można mówić w przypadku czasów powstania Listu do Rzymian o niekanoniczności Księgi Mądrości jako takiej ze względu na fakt niezamknięcia kanonu, w szczególności części Pism. E. E. Ellis, *Paul's use…*, s. 37.

[236] Por. J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 229. Biblista napisze, że z tzw. niskim progiem sygnałów, tj. sytuacją, gdy intertekst jest powszechnie znany czytelnikom, mamy do czynienia m.in. właśnie w Piśmie Świętym. Wskaże również, że podczas gdy w przypadku pierwotnych adresatów tekstów biblijnych rzeczywiście możemy mówić o niskim progu sygnałów, to w odniesieniu do czytelnika współczesnego – choćby ze względu na dzielącą czytelnika i teksty dużą rozpiętość czasu – należałoby mówić już o wysokim progu sygnałów.

4. Weryfikacja prawdopodobieństwa zależności między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w oparciu o praktykę pisarską i interpretacyjną Pawła (kryterium historycznego prawdopodobieństwa)

Obok badania, czy św. Paweł mógł mieć dostęp do Księgi Mądrości poprzez odwołanie się do jej czasu powstania oraz kanoniczności, innymi słowy weryfikacji Haysowskiego kryterium dostępności, warto zwrócić uwagę na to, czy suponowane nawiązywanie do Księgi Mądrości jest spójne z praktyką pisarską św. Pawła. Pytanie już nie o samą tylko możliwość, a o prawdopodobieństwo nawiązywania przez św. Pawła w Liście do Rzymian do tekstu aleksandryjskiej księgi osadzone w jemu współczesnym kontekście nurtów interpretacyjnych wpisuje się w dużym stopniu w ramy określone przez kryterium historycznego prawdopodobieństwa, które formułuje R. B. Hays[237].

4.1. Święty Paweł a Stary Testament

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 r. czytamy: „Wewnątrz Biblii chrześcijańskiej stosunki pomiędzy Nowym a Starym Testamentem są złożone. Kiedy chodzi o korzystanie z poszczególnych tekstów, autorzy Nowego Testamentu

[237] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 30-31.

naturalnie odwoływali się do znajomości metod interpretacji swojej epoki”[238].

W kontekście pierwszej części powyższej wypowiedzi warto zwrócić uwagę na dwie dominujące drogi w rozumieniu Pawłowego użycia tekstów starotestamentowych, na które wskazuje B. S. Childs. Pierwsza, którą reprezentowali m.in. Oscar Cullmann oraz Johannes Munck, podkreśla kontynuację między historią Starego Testamentu i jej analogią w Nowym Testamencie. Kontynuacja ta jest rozumiana w kluczu zapowiedzi lub proroctwa oraz ich wypełnienia. Druga, propagowana przez takich badaczy, jak Adolf von Harnack, Eduard Grafe, Christian Dietzfelbinger oraz Günter Klein, przyjmuje stosunkowo radykalne stanowisko, że Stary Testament nie jest w żaden sposób istotny dla orędzia nowotestamentowego, a jedynie stanowi swoiste repozytorium metafor dla Pawła[239]. Wydaje się, że również elementy teorii echa intertekstualnego w listach św. Pawła sformułowanej przez R. B. Haysa B. S. Childs sytuuje w drugim sposobie patrzenia na wykorzystanie tekstów starotestamentowych przez Apostoła. Sprawia to jednak wrażenie co najmniej redukcji i błędnej interpretacji zamiarów autora *Echoes of Scripture*[240].

Trudno się oprzeć myśli, że druga z propozycji stanowi narzędzie istotnej redukcji znaczenia tekstów starotestamentowych. Jako taka może być trudna do zaakceptowania wobec ogromnej liczby cytatów i odwołań do tekstów Biblii Hebrajskiej oraz do tekstów deuterokanonicznych, jakie spotykamy w tekstach św. Pawła. Tym bardziej w kontekście przyjętego założenia jedności obydwu Testamentów oraz uznania wydarzeń zbawczych dokonanych w osobie Jezusa Chrystusa za zwieńczenie historii zbawienia podobne ujęcie relacji między Starym i Nowym Testamentem nie jest możliwe do przyjęcia.

Zgadzamy się raczej ze stanowiskiem, które jest bliskie pierwszej propozycji, choć kładzie akcent na inny aspekt niż samo zestawienie obietnica–wypełnienie. Szerszej opisuje je m.in. Ulrich Wilckens, dla

---

[238] *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 70; por. IBK, III.A.2.

[239] Por. B. S. Childs, *The New Testament as canon…*, dz. cyt., s. 258-259; tenże, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 237. Dla analizy wykorzystania Starego Testamentu przez św. Pawła w ujęciu B. S. Childsa: por. tamże, s. 237-243.

[240] Por. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 243; F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 21, przyp. 47. Zob. wyżej rozdz. II pkt 2.2., przyp. 55.

którego teksty starotestamentowe stanowią nie tylko podstawę teologii chrześcijańskiej św. Pawła[241], ale również jedyne w swoim rodzaju medium, przez które zrozumienie rzeczywistości ukazanej i spełnionej w Chrystusie staje się możliwe[242]. Takie spojrzenie wykracza poza dość proste i z konieczności dychotomiczne ujęcie, w którym Nowy Testament staje się analogią Starego. Być może lepiej oddaje je określenie tekstów nowotestamentowych jako kontynuacji historii opisanej w Starym Testamencie, choć w myśli U. Wilckensa da się wyczytać również zwrócenie uwagi na księgi starotestamentowe jako kontekst dla przekazu Nowego Testamentu. Kontekst ten nie traci na znaczeniu, nawet jeśli nie zostanie w nim odczytana bezpośrednia obietnica, która się spełnia w Jezusie Chrystusie, ani też gdy tekst starotestamentowy nie znajduje bezpośredniej kontynuacji w treści ksiąg Nowego Testamentu. Na silne zakorzenienie w myśli starotestamentowej w głoszeniu orędzia ewangelicznego wskazywał również R. B. Hays, który stwierdza: „[…] [Paul] insistently sought to show that his proclamation of the gospel was grounded in the witness of Israel's sacred texts"[243].

Dopiero takie ujęcie nastawienia Apostoła Narodów wobec tekstów Starego Testamentu pozwala na pełniejsze zarysowanie odniesienia jego praktyki pisarskiej do współczesnych mu metod egzegezy żydowskiej. Nie jest przedmiotem zainteresowania niniejszej pracy dokładne opisanie zbieżności i różnic sposobu pisania tekstów św. Pawła z egzegezą rabiniczną. Temat ten był szeroko dyskutowany i omawiany już od początku XX w.[244] Istnieje dzisiaj niemal pełny konsensus dotyczący tego, że autor pierwszych pism nowotestamentowych wpisuje się, przynajmniej do

---

[241] Por. np.: „J. Schmid […] conclues that Paul did not get any of his theological ideas from the Old Testament text itself, but rather read his theology back into the Old Testament". B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 239; por. J. Schmid, *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior*, BZ 3 (1959), s. 162.

[242] U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKKNT, 6/1), Bd. 1, Benziger, Neukirchener Verlag, Köln–Neukirchen-Vluyn 1978, s. 64, cyt. za B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 237.

[243] R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 2.

[244] Podajemy tutaj jedynie przykładową literaturę przedmiotu dotyczącą tematu. Por. np. H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul…*, dz. cyt.; O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Sammlung wissenschaflicher Monographien, 18), Bertelsmann, Gütersloh 1929; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic*

pewnego stopnia, w nurt egzegezy żydowskiej[245]. Dlatego, przyjmując ten pogląd, postaramy się tutaj wskazać jedynie na te aspekty sposobu wykorzystania tekstów starotestamentowych w listach św. Pawła, które będą istotne dla interesującej nas relacji między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości.

4.2. Dialogiczność i reinterpretacja jako cecha żydowskiej egzegezy biblijnej

Często akcentowaną charakterystyką żydowskiej egzegezy Biblii, w szczególności rabinicznej, jest jej dialogiczność lub też reinterpretacja[246]. M. A. Fishbane wyraźnie zaznaczał, że cały korpus tekstów zaliczanych do Pisma był poddawany licznym przepracowaniom i reinterpretacjom aż do czasu zamknięcia kanonu ksiąg. Warto przytoczyć myśl badacza *in extenso*: „One may say that the entire corpus of Scripture remains open to these invasive procedures and strategic reworkings up to the close of the canon in the early rabbinic period, and so the received

---

Judaism: some Rabbinic elements in pauline theology, SPCK, London 1948; E. E. Ellis, *Paul's use…*, dz. cyt.

[245] Por. np. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 4; R. N. Longenecker, *Biblical exegesis in the apostolic period*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1999[2], s. 88-90; B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 237; F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 17. Ogólnie o praktyce egzegetycznej autorów nowotestamentowych zob. np. S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 125-126. S. Moyise wymieni również szereg technik autorów nowotestamentowych spójnych z technikami zanotowanymi w tekstach z Qumran: „typology, allegory, catch-word links, altering texts, reading texts in an unusual manner and borrowing from Jewish haggada legends". S. Moyise, *The Old Testament in the New…*, dz. cyt., s. 146. Również B. S. Childs zaznaczy istniejące zbieżności egzegezy św. Pawła z egzegezą alegoryczną Filona z Aleksandrii. Por. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 237.

[246] Wspomina o tym aspekcie również dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* w punkcie poświęconym *Podejściu przez odwoływanie się do żydowskich tradycji interpretacji*: „Różnorodność form (przypowieści, alegorie, antologie i centony, relektury, peszer, zbliżenia oddalonych tekstów, psalmy i hymny, wizje, objawienia i sny, kompozycje mądrościowe) jest wspólna dla Starego i Nowego Testamentu, jak również dla literatury wszystkich środowisk żydowskich przed Jezusem i po Jego czasach". *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 43; por. IBK, I.C.2.

text is complexly compacted of teachings and their subversion of rules and their extensions, of topoi and their revisions. Within ancient Israel, as long as the textual corpus remained open, Revelation and Tradition were thickly interwoven and interdependent, and the received Hebrew Bible is itself, therefore, the product of an interpretive tradition"[247]. W tym nurcie można spojrzeć na praktykę interpretacyjną św. Pawła, którego wykorzystanie Starego Testamentu w listach Ernst Käsemann określił jako „violent and fantastic"[248]. Owa agresywność reinterpretacji traci jednak swój pejoratywny charakter wobec faktu, że nie stanowiło to precedensu w ówczesnej interpretacji biblijnej, a proces spotykany i akceptowany w żydowskim środowisku egzegetycznym. Wykorzystanie tekstów starotestamentowych przez Pawła wpisuje się w nurt interpretacji żydowskiej, która podkreślała eschatologiczny charakter Pisma, choćby jego wnioski były skrajnie odmienne z racji dostrzeżenia w Jezusie Mesjasza[249].

R. B. Hays napisze wręcz, że od św. Pawła możemy się nauczyć kwestionować „the ideal of a perspicuous authoritative text that contains an unchangeable meaning", który – jeśli zostanie przyjęty – z konieczności eliminuje „the necessary contribution of the reader and the reader's community in the act of interpretation"[250].

Nie chodzi nam w tym miejscu o to, żeby zaprzeczyć praktyce przywoływania tekstów starotestamentowych przez św. Pawła w charakterze pism autorytatywnych. Chcemy jedynie wskazać na to, że w wielu przypadkach, mimo że były to bardzo ważne teksty odniesienia (lub może właśnie z tego powodu), możliwa była ich reinterpretacji i wejście z nimi w dialog. Podobną praktykę potwierdzają niektóre żydowskie metody interpretacyjne, żeby wspomnieć tutaj tylko midrasz czy gezera szawa.

Jednocześnie Francis Watson, odwołując się do myśli Richarda B. Haysa, napisze o modelu „konwersacji" („*conversation" model*) w Pawłowej interpretacji Pisma Świętego, która daleka jest od negacji

---

[247] M. A. Fishbane, *Inner Biblical Exegesis…*, dz. cyt., s. 36.

[248] Por. E. Käsemann, G. W. Bromiley, *Commentary on Romans*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1980, s. 285. Por. również B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 239-240.

[249] Por. E. Käsemann, G. W. Bromiley, *Commentary on Romans*, dz. cyt., s. 285.

[250] R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 189.

tekstu jako takiego[251]. Święty Paweł respektuje jego integralność, znajduje kontynuację między Torą a Ewangelią w hermeneutyce czytającej Pismo w szczególności jako narrację o Bożym wybraniu i obietnicy. Owo respektowanie integralności tekstu nie stanie jednak na przeszkodzie daleko posuniętej antytetyczności Pawłowej egzegezy. Zdaniem egzegety będzie chodziło tutaj również o wyśledzenie konfliktu interpretacyjnego istniejącego w ramach samego tekstu i wskazanie na istniejące w nim napięcia[252].

Być może na tym tle można spojrzeć na relację Listu do Rzymian i Księgi Mądrości w następujący sposób – List do Rzymian stanowiłby odpowiedź na zaobserwowane napięcia w tekście Księgi Mądrości. Święty Paweł nie zaneguje integralności Pseudo-Salomonowego pisma, niemniej wskaże na istniejące w niej sprzeczności i konflikt, przez jej reinterpretację dokonaną w treści Listu do Rzymian.

Przydatne okazuje się tutaj rozróżnienie między alegacją i intertekstualnością, na które wskazuje M. Głowiński. Pierwszą sytuację definiuje w następujący sposób: „[…] przywołany tekst traktowany jest jako autorytatywny, obowiązujący, a priori słuszny i wartościowy; w konsekwencji tekst cytujący zostaje podporządkowany tekstowi cytowanemu. Pierwszy ma się stać autorytatywny za sprawą autorytatywności drugiego”[253]. Typowym przykładem wykorzystania alegacji może być kontekst religijny[254]. Jednak wystarczy jedynie pobieżnie spojrzeć na praktykę nawiązywania przez św. Pawła do tekstów starotestamentowych, żeby zobaczyć, że często mamy tu do czynienia z innym nastawieniem autora. Przekonuje o tym również Pawłowy charakter cytowania autorytatywnych pism żydowskich.

---

[251] Por. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 21.

[252] Por. „Pauline hermeneutics is fundamentally antithetical […]. This antithetical hermeneutics relates not only to tensions within scripture but also to the interpretative disagreements that they engender. The Pauline hermeneutic thus acknowledge the ongoing reality of interpretative conflict, and traces it back to tensions within the texts themselves”. Tamże, s. 22.

[253] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 91.

[254] „[…] przypadek alegacji stanowią cytaty z tekstów świętych występujące w wypowiedziach głosiciela zasad danej religii”. Tamże.

4.3. Pawłowe odwołania do tekstów starotestamentowych na przykładzie praktyki cytowania

S. Moyise wyliczył, że w samym Liście do Rzymian św. Paweł 60 razy cytuje bezpośrednio Stary Testament[255]. I choć przywoływane przez uczonych liczby cytatów różnią się nieznacznie między sobą[256], to należy stwierdzić, że na tle innych pism nowotestamentowych listy Pawłowe zawierają najwięcej bezpośrednich odniesień do Starego Testamentu.

Najczęściej podaje się dwa wytłumaczenia podobnego stanu rzeczy. Pierwszym jest sugestia, że św. Paweł był tak głęboko zakorzeniony i osadzony w Pismach z racji swojego wykształcenia, że gdy tylko mógł, wpadał w manierę mówienia cytatami biblijnymi[257], a pozostawanie w sferze symboliki i języka biblijnego było dla niego czymś w pełni naturalnym[258]. Drugie wytłumaczenie opiera się na przekonaniu, że Paweł nauczał zakładane przez siebie Kościoły, posługując się pismami żydowskimi. Miał on uważać, że poganie pochodzący spoza kultury żydowskiej muszą poznać Pisma, żeby móc w pełni zrozumieć przesłanie chrześcijańskie. W niektórych pracach biblistycznych w parze z powyższym idzie stwierdzenie, że dla zrozumienia wplecionego przez św. Pawła cytatu starotestamentowego konieczna okazywała się znajomość oryginalnego kontekstu danego cytatu[259].

Zarówno pierwsze, jak i drugie skrytykował C. D. Stanley. Odnośnie pierwszego badacz zadaje krytyczne pytanie: Dlaczego – wobec maniery cytowania – św. Paweł nie cytuje bezpośrednio przy okazji poruszania każdego z kluczowych tematów swoich listów?[260] Odnośnie drugiego wyjaśnienia biblista wysuwa poparty licznymi przykładami zarzut, że Pawłowe cytaty często odcinają się od oryginalnego kontekstu.

---

[255] Por. S. Moyise, *The Old Testament…*, dz. cyt., 2015², s. 117, 146.

[256] Dla przykładu R. Longenecker wymieni o sześć cytatów mniej. Por. R.N. Longenecker, *Biblical exegesis…*, dz. cyt., s. 92-93. Jeszcze mniejszą liczbę poda E. E. Ellis w o wiele wcześniejszym spisie Pawłowych cytowań. Por. E. E. Ellis, *Paul's use…*, dz. cyt., s. 150-151.

[257] „[…] [Paul] naturally lapsed into «Biblespeak»". C. D. Stanley, *Arguing…*, dz. cyt., s. 1.

[258] Por. tamże.

[259] Por. tamże, s. 2, 38-39.

[260] Cytuje bezpośrednio tylko w Gal 1 i 2 Kor oraz Rz. Por. tamże, s. 2.

Druga propozycja wytłumaczenia charakteru Pawłowej praktyki cytowania jest dla C. D. Stanleya również mało prawdopodobna z powodu stosunkowo niskiej umiejętności czytania i pisania w ówczesnym świecie. Oczekiwanie wśród odbiorców listów św. Pawła zdolności literackich umożliwiających im zrozumienie cytatu w taki sposób, w jaki autor to założył, może stanowić istotny błąd w ocenie ich kompetencji[261].

Warto przytoczyć tutaj jeden z wniosków podsumowujących pracę C. D. Stanleya, który może okazać się cenny również w przypadku nawiązań mniej wyraźnych niż cytat. Badacz stwierdza, że uznawanie Pism żydowskich za autorytatywne i odnoszenie się do tekstów biblijnych dla wzmocnienia własnej argumentacji nie sprawia, że Paweł musiał zakładać, że każdy użyty przez niego cytat zostanie odczytany i w pełni doceniony. W ten sposób badacz wyraźnie skłania się ku zaakcentowaniu perspektywy odbiorców w zajmującym go pytaniu dotyczącym ich kompetencji. Na istotność zbadania kompetencji odbiorców listów św. Pawła wskazywali również m.in. Steve Moyise i J. Ross Wagner[262].

Z jednej strony wyraźne jest skłonienie się w teorii C. D. Stanleya ku koncepcji alegacji – pisze, że nadrzędną cechą cytatów obecnych u Pawła jest poparcie własnego stanowiska, dodanie głosu Boga. Rola ta miałaby być spełniona nie tylko w miejscach, gdzie mamy do czynienia z „proof text", czyli swoistym świadectwem prawdziwości objawienia Chrystusa zaczerpniętym ze Starego Testamentu[263].

Biblista, powołując się na pracę Gillian Lane-Mercier[264], pisze o „zabawie", „grze" (*play*), jako nieodzownie wpisanej w praktykę cytowania: „[…] a high regard for the authority of Scripture does not

---

[261] Por. tamże, s. 3, 38. Pytanie o znajomość Septuaginty przez czytelników św. Pawła stawia (obok pytania o możliwość noszenia ze sobą jej tekstu podczas podróży misyjnych) również m.in. H. Ulonska w swojej dysertacji. Por. H. Ulonska, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen*, Kramer, Münster 1963, s. 27, 64.

[262] „Paul's letters are real communication between an author and a set of recipients. One cannot therefore discuss the «meaning» of Paul's quotations without considering how the recipients would have understood them". S. Moyise, *Evoking Scripture…*, dz. cyt., s. 43. Por. również J. R. Wagner, *Heralds…*, dz. cyt., s. 33-36.

[263] Por. C. D. Stanley, *Arguing…*, dz. cyt., s. 181-182.

[264] Zob. G. Lane-Mercier, *Quotation as a Discoursive Strategy*, „Kodikas/Code. Ars Semeiotica. International Journal of Semiotics" 14 (1991) no. 3-4, s. 199-214.

necessitate a consistently «serious» attitude toward the interpretation and application of Scripture"[265]. Literaturoznawczyni pisze o dwojakiej funkcji cytatu: autorytatywnej i parodystycznej. Każda z nich zakłada konkretny światopogląd, filozofię języka: „The words of the other are used as a springboard for the words of the self, [so that] «originality» shifts from the quoted utterance to the framing utterance"[266]. Dzięki cytatowi język staje się formą i przestrzenią zabawy[267]. Jak tłumaczy G. Lane-Mercier, chodzi o odrzucenie imitacji – podobieństwa – na rzecz innowacji – różnicy i tego co jeszcze-nie-powiedziane.

Warto zaznaczyć, że dwupodział literaturoznawczyni na cytat autorytatywny i parodiujący odpowiada w pewnej mierze naśladowaniu i transformacji G. Genette'a[268]. Różnica leży m.in. w tym, że w myśli G. Genette'a zabiegi te są opisane nie tylko w odniesieniu do cytatów – są zatem mniej ograniczone i można je odnieść do tekstów również wszędzie tam, gdzie nie znajdziemy cudzysłowu. Jak zaznaczaliśmy wcześniej, w Liście do Rzymian (ani w żadnej z pozostałych ksiąg kanonicznych Nowego Testamentu) nie znajdziemy żadnego bezpośredniego cytatu z Księgi Mądrości. Wydaje się, że – paradoksalnie – nie musi to stanowić argumentu przeciw badaniu suponowanej relacji.

Niekiedy właśnie brak cytatu może świadczyć o istotności nawiązania. Pisał o tym L. Jenny, dla którego prosta aluzja czy reminiscencja, a tym bardziej bezpośredni cytat stanowią świadectwo słabej intertekstualności, podczas gdy dopiero transformacja i zmiana zapożyczanego tekstu będzie określała intertekstualność mocną[269]. O tym, że dokładny cytat nie jest konieczny dla rozpoznania sygnału oraz dla rozpoczęcia procesu aktualizacji tekstów pisała Z. Ben-Porat w kontekście swojej koncepcji aktualizacji aluzji literackiej[270].

---

[265] Por. C. D. Stanley, *Arguing…*, dz. cyt., s. 183.

[266] G. Lane-Mercier, *Quotation…*, dz. cyt., s. 201-202, cyt. za C. D. Stanley, *Arguing…*, dz. cyt., s. 33.

[267] „[…] quotation allows for the emergence of a discursive space within which […] true parodic creativity is deployed". G. Lane-Mercier, *Quotation…*, dz. cyt., s. 201, cyt. za C. D. Stanley, *Arguing…*, dz. cyt., s. 33.

[268] Por. G. Genette, *Palimpsesty…*, dz. cyt., s. 34.

[269] Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 271-273, 291.

[270] Por. Z. Ben-Porat, *Poetyka aluzji literackiej*, dz. cyt., s. 324.

W tym miejscu należy dodać, że niektórzy badacze twierdzą, że skrybowie w starożytności rzadko mieli możliwość bezpośredniego konsultowania zwojów w trakcie pisania: „[…] it is increasingly clear how much of Israelite literature is likewise «intertextual». But it is not intertextual in the sense that early Israelite authors were constantly engaged in a process of visually consulting, citing, and interpreting separate writer texts”[271]. A nawet gdy nadarzała się taka sposobność, nie było to konieczne, jako że dobrze wykształcony pisarz często mógł dosłownie przywołać zapamiętany fragment z cytowanego tekstu autorytatywnego[272]. Z tego powodu według Davida M. Carra to raczej rozumienie intertekstualności zaczerpnięte z teorii literatury stanowi często trafniejsze określenie wykorzystania tekstów przez skrybów biblijnych niż aluzja czy egzegeza wewnątrzbiblijna[273].

Inni badacze stwierdzają, że jeśli chodzi o praktykę cytowania św. Pawła, prawdopodobnie opierał się on na własnych zbiorach cytatów, które spisywał w trakcie zdobywania wykształcenia. Istnienie prywatnej antologii przydatnych tekstów z Pism C. D. Stanely argumentuje udokumentowaniem podobnej praktyki w starożytności. Prywatny zbiór cytatów miałby również tłumaczyć pewne trudności związane z cytowaniem, jak np. cytowanie tekstu bez uwzględniania jego kontekstu[274].

---

[271] D. M. Carr, *Writing on the tablet of the heart: origins of Scripture and literature*, University Press, Oxford 2005, s. 159.

[272] „Nevertheless, well-educated scribes often could write out verbatim, memorized form of an older authoritative text, so faithfully reproducing it that its borders and clashes with other material would still be visible in the final product. […] Though occasionally an author might have consulted an earlier locus in a scroll, such echoing did not require visual copying. An author could construct elaborate (semi)repetitions through memorization skills learned in having multiple texts «inscribed on [his or her] heart»”. Tamże, s. 159-160. Por. również C. Edenburg, *Intertextuality, Literary Competence…*, dz. cyt., s. 134. Inaczej wydaje się myśleć A. T. Hanson, który stwierdza, że Paweł musiał mieć ze sobą podczas swoich podróży greckie tlumaczenienie Tory, proroków i Pism. Por. A. T. Hanson, *Studies in Paul's…*, dz. cyt., s. 199.

[273] Wydaje się, że D. M. Carr zdaje sobie w pełni sprawę z bagażu dekonstruktywistycznego pojęcia intertekstualności na gruncie teorii literatury, co nie stanowi dla niego problemu w sformułowaniu przytoczonego osądu. Por. D. M. Carr, *Writing…*, dz. cyt., s. 292.

[274] „Not only were his [Paul's; MK] finances often precarious, but it seems improbable that he would have attempted to carry a bulky collection of scrolls with him throughout

Dlaczego wobec podobnych teorii nie znajdziemy w Liście do Rzymian ani jednego cytatu z Księgi Mądrości? Wydaje się, że dostatecznym argumentem jest wskazanie – co uczyniliśmy już wcześniej – na fakt niezamknięcia kanonu Starego Testamentu w czasach spisywania Listu do Rzymian oraz na to, że w przypadku tekstów o nie w pełni jeszcze ugruntowanej autorytatywności nie istniał obowiązek dosłownego cytowania[275]. Nie znaczy to jednak, że badanie odwołań do Pseudo-Salomonowego tekstu jest bezpodstawne. Ostatecznie wydaje się, że o randze nawiązania powinna decydować nie jego dosłowność, a implikacje, jakie wywiera na tekst i jego odbiór. Mniejsze znaczenie może mieć dosłowny cytat, który funkcjonuje jedynie jako „proof text", niż niedosłowne nawiązanie, na którym autor zbuduje trzon swojej argumentacji. Jesteśmy również zgodni z myślą L. Jenny'ego w tym, że im wyższy stopień przepracowania tekstu zapożyczonego, tym może się on okazać ważniejszy. Można tym samym zaryzykować stwierdzenie, że dosłowny cytat z Księgi Izajasza w Liście do Rzymian byłby słabszym nawiązaniem intertekstualnym niż nieliteralne odniesienie do Księgi Mądrości w Rz 1,18-32, które jest kontynuowane tematycznie w kolejnym rozdziale Listu do Rzymian i które stanowi nie tylko punkt odniesienia, ale również sygnał umożliwiający aktywizację literacką całości tekstów.

Przy odniesieniu się do Pawłowej praktyki cytowania została poruszona kwestia świadomości i predyspozycji odbiorców. Nie jest ona bez znaczenia również dla badanej przez nas relacji Listu do Rzymian i Księgi Mądrości. Przy założeniu wysokich kompetencji odbiorczych łatwiej bowiem uznać, że nawet subtelne odniesienie może odgrywać istotną rolę w tekście. Tym samym szczegółowe badania dotyczące nawiązań i aluzji stałyby się tym bardziej zasadne.

J. Czerski, komentując sformułowane przez M. Pfistera kryterium komunikatywności lub komunikowalności w określaniu stopnia intensywności odniesienia intertekstualnego, podkreśli, że ujęcie to kładzie nacisk m.in. na potencjalną umiejętność odczytania zawartego w tekście

his arduous travel. […] Paul and other educated Christians probably relied on personal notebooks into which they had copied key verses from". C. D. Stanley, *Pearls before…*, dz. cyt., s. 127-128. Por. również tenże, *Paul and the language…*, dz. cyt., s. 73-79, 257; S. E. Porter, *Paul and His Bible…*, dz. cyt., s. 121.

[275] Zob. wyżej rozdz. II pkt 3.2.1. oraz rozdz. II pkt 3.2.2.

nawiązania przez odbiorców. M. Pfister napisze, że „[…] twarde jądro maksymalnej intensywności stanowią te przypadki, w których autor intertekstualnego odniesienia jest świadomy, w których zakłada, że pre-tekst jest dobrze znany również odbiorcy, oraz przez świadome zaznaczenie w tekście wyraźnie i jednoznacznie na to wskazuje”[276]. J. Czerski przeniesie tę refleksję na grunt badań Pisma Świętego i stwierdzi, że jest to wysoce odpowiadające sytuacji, z którą mamy do czynienia podczas odniesień czynionych przez autorów biblijnych, ponieważ „autorowie ksiąg Pisma Świętego zakładali bowiem znajomość Biblii u czytelnika”[277]. Podobnie twierdzi F. Watson, który widzi tym większą otwartość na dialog z tekstami starotestamentowymi w kontekście Pawłowych reinterpretacji, że – jak stwierdza – teksty te były dostępne wspólnocie czytającej listy[278]. Na polu badań literackich równie optymistyczną wizję świadomego czytelnika, który zna teksty odniesienia dla autora i jest dzięki temu wyposażony w narzędzia odbioru aluzji i nawiązań intertekstualnych, przyjmuje W.–D. Stempel[279].

Słuszne wydaje się postawienie tutaj pytania o to, czy nie jest to nazbyt wyidealizowana wizja czytelnika i czy rzeczywiście można ją odnieść do pierwszego wieku chrześcijaństwa, który nas interesuje w przypadku relacji Listu do Rzymian i Księgi Mądrości. Nadrzędny problem stanowi tutaj fakt oparcia się na rekonstrukcji, z jaką mamy w tym przypadku nieodzownie do czynienia. Zaś zdaniem niektórych zrekonstruowana wiedza odnośnie znajomości tekstów biblijnych przez ówczesnych odbiorców jest wątpliwym argumentem – nie jest dostateczną podstawą dla twierdzenia o wykorzystaniu przez autora nowotestamentowego fragmentu tekstu Starego Testamentu[280].

---

[276] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 205.

[277] J. Czerski, *Metody interpretacji…*, dz. cyt., s. 231.

[278] Por. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 21.

[279] „Po stronie czytelnika znajduje się więc zapewne większy materialny potencjał komunikacyjny, na którym bazować może autor, niż mogłoby się zrazu wydawać”. W.-D. Stempel, *Intertekstualność i recepcja*, dz. cyt., s. 348.

[280] Por. np. S. E. Porter, *The use of the Old Testament…*, dz. cyt., s. 95. Słusznie zauważył S. Fowl, że informacje pozwalające na rekonstrukcję ówczesnego stanu rzeczy są bardzo ograniczone. Por. S. E. Fowl, *The use of scripture in Philippians*, dz. cyt., s. 163-164.

Z jednej strony przychylamy się częściowo do tego stanowiska i zgadzamy się z niemożliwością dokładnego określenia, na ile odbiorcy św. Pawła mieli dostateczną wiedzę i umiejętności, by odczytać nie tylko bezpośrednie nawiązania, ale i o wiele subtelniejsze aluzje czy echa. Z drugiej strony nie można bagatelizować ówczesnej żydowskiej praktyki interpretacyjnej i pisarskiej, która daje świadectwo po pierwsze daleko posuniętej dialogiczności tekstów, co wymagało ich dobrej znajomości, po drugie wysoce rozwiniętej kulturze pamięciowej.

W tym kontekście M. Silva stwierdza: „[…] pisma [rabinów; MK] są bardzo zwięzłe: dwa czy trzy słowa mogą przywodzić na myśl cały fragment Pisma, inne podobne fragmenty, a do tego jeszcze korpus tradycji, która łączy te fragmenty z prezentowanym właśnie zagadnieniem. Podobnie nasza niezdolność do zidentyfikowania wszystkich kroków logicznych, które mogły przywieść Pawła do użycia pewnego tekstu starotestamentalnego w pewnym konkretnym celu, może być jedynie wyrazem naszej ignorancji”[281]. Należy w tej wypowiedzi zwrócić uwagę na połączenie dwóch aspektów – z jednej strony akcentowana jest żydowska praktyka egzegetyczna, z drugiej nacisk pada na intencję św. Pawła jako autora tekstu oraz jego motywacje. Apostoł powinien być postrzegany najpierw jako odbiorca tekstów starotestamentowych, a dopiero w konsekwencji jako nadawca własnego tekstu. Jego odbiór zaś naznaczony jest reinterpretacją w kontekście zastanej rzeczywistości. M. Silva napisze dalej: „[…] Paweł nigdy nie zadowala się zwykłym powtórzeniem oryginalnego, historycznego znaczenia starotestamentalnego tekstu, tylko odnosi go do swojej obecnej sytuacji […]”[282]. Jest to poniekąd spójne z myślą niektórych intertekstualistów, którzy podkreślają pierwszeństwo odniesienia do rzeczywistości względem odniesienia do tekstu. W tym duchu pisał o intertekstualności m.in. M. Pfister, który zaznaczał, że jeśli chodzi o wtórne odniesienie do tradycji literackiej i jego sposoby „[…] w sposób immanentnie wartościujący, na pierwszym miejscu wymienia się

[281] M. Silva, *Stary Testament u Pawła*, dz. cyt., s. 789; por. również tenże, *The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority*, w: *Scripture and truth*, ed. D. A. Carson, J. D. Woodbridge, Academic Books, Grand Rapids, MI 1983, s. 159-161.

[282] Tenże, *Stary Testament u Pawła*, dz. cyt., s. 789.

zawsze odniesienie antagonistyczne”[283]. Jest to zresztą spójne z wizją dialogiczności M. Bachtina.

Pierwszeństwo odniesienia do rzeczywistości znajduje odbicie w nauce Kościoła, która widzi istnienie i ciągłą potrzebę dialogiczności między Pismem i wspólnotą wierzących. Pisze o tym m.in. Papieska Komisja Biblijna w przywoływanym już kilkukrotnie dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Nie chodzi tutaj już tyle o badanie dotyczące tego, czy współcześni św. Pawłowi odbiorcy potrafili odczytać jego subtelne nawiązania do tekstów starotestamentowych, ile raczej o potrzebę nieustannego odnoszenia tekstu do rzeczywistości i konkretnej wspólnoty ludzi wierzących. Słuszne wydaje się odniesienie tej myśli nie tylko do wspólnot pierwotnych adresatów pism Pawłowych oraz do odbiorców listów w kolejnych pokoleniach aż do dzisiaj, ale również do samego św. Pawła i jego stosunku do Starego Testamentu. W ten sposób uwydatniona zostaje potrzeba reinterpretacji tekstów Starego Testamentu w świetle wydarzenia Chrystusa.

Wobec powyższego kwestia świadomości i umiejętności odczytania nawiązań Pawłowych przez grono jego pierwotnych odbiorców ustąpi w naszych badaniach miejsca analizie samej praktyki reinterpretacji tekstu Księgi Mądrości przez Apostoła w Liście do Rzymian.

Jednocześnie istotne jest uznanie pewnego stopnia własnej ignorancji – o której pisał M. Silva – w próbie rekonstrukcji konkretnych kroków logicznych prowadzących św. Pawła do zacytowania lub choćby uczynienia aluzji do któregoś ze starotestamentowych tekstów[284]. Ignorancja ta rozciąga się również na ocenianie kompetencji czytelniczych współczesnych Pawłowi odbiorców. Niemniej może stać się ona argumentem zachęcającym do szukania nawiązań między tekstami biblijnymi, choćby były one ulotne i niepewne. Chodzi tu o etap ustanawiania intertekstualności „na próbę”, która następnie ma zostać poddana weryfikacji, o której pisze R. Nycz jako o koniecznym elemencie pracy intertekstualisty.

---

[283] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 184.

[284] Por. M. Silva, *Stary Testament u Pawła*, dz. cyt., s. 789; por. również tenże, *The New Testament Use…*, dz. cyt., s. 159-161.

4.4. Chrystologiczność podejścia św. Pawła do autorytatywnych pism żydowskich

Dialogiczność, reinterpretacja oraz swego rodzaju model „konwersacji" odniesień do autorytatywnych tekstów żydowskich zbiegają się w listach św. Pawła z charakterem chrystologicznym. W komentarzu do Listu do Rzymian E. Käsemann pisał: „What seems most violent and fantastic to our mode of thinking results logically from the basic principle that Scripture is to be interpreted eschatologically […] and that it proclaims the christological events in advance. This is a Jewish principle even if the consequences drawn from it are no longer so. We should neither weaken the procedure […] nor dismiss it as extravagant from a modern standpoint […]. In the eyes of the historical critic the violation of the literal sense of Scripture in the introduction to vv. 6ff. is scarcely to be outdone. […] But this, too, is valid on Paul's hermeneutical presuppositions"[285]. Zasady, na których opiera się chrystologiczność, jak również aspekt eschatologiczny Pawłowej reinterpretacji tekstów starotestamentowych, nie są zatem czymś zupełnie nowym w kontekście egzegezy żydowskiej. Przeciwnie – można interpretować odczytywanie tekstów Starego Testamentu w świetle wydarzenia Chrystusa jako konieczne do zaistnienia wobec oczekiwań i zapowiedzi zawartych w tekstach Starego Testamentu, a przez to również jako spójne z żydowską praktyką egzegetyczną.

Również B. S. Childs zwraca szczególną uwagę na chrystologiczny punkt wyjścia dla pism Pawła i jego wymiar eschatologiczny. Powołuje się na rozróżnienie Nilsa A. Dahla między proroctwem a obietnicą i wskazuje, że to właśnie obietnica, jako pojęcie kładące nacisk na słowo Boga, stanowiące Jego osobiste zaangażowanie i które domaga się wykonania, charakteryzuje dobrze podejście Pawła do Starego Testamentu[286]. Opisanie Pawłowego stosunku do tekstów starotestamentowych, jako stanowiących obietnicę doprowadzonego w Jezusie do pełni

---

[285] E. Käsemann, G. W. Bromiley, *Commentary on Romans*, dz. cyt., s. 285.

[286] Por. B. S. Childs, *The New Testament as canon…*, dz. cyt., s. 259. B. S. Childs nieznacznie myli się w swojej pozycji w numeracji stron przywoływanej pozycji N. A. Dahla. Interesujący rozdział (*Promise and Fulfillment*) znajduje się na s. 121-136. Por. N. A. Dahl, *Studies in Paul: theology for the early christian mission*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN 1977, s. 121-136.

dzieła zbawienia, raz jeszcze przekonuje o tym, że to Stary Testament kształtuje ramy wydarzenia Chrystusa. Wydarzenie to potrzebuje kanwy interpretacyjnej, tj. mediacji tekstów starotestamentowych, choćby miały być one poddane radykalnej reinterpretacji w świetle życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa[287].

Ujęcie chrystologiczne reinterpretacji starotestamentowych tekstów w tekstach św. Pawła wydaje się tym samym raz jeszcze przekonywać o jego zakorzenieniu w żydowskiej tradycji interpretacyjnej. Susan E. Docherty pisała jednak w artykule otwierającym 57. numer „Novum Testamentum" o tym, że nie można patrzeć na teksty Nowego Testamentu jedynie jako na wyraz egzegezy chrystologicznej: „[…] New Testament scriptural interpretation, like other forms of early Jewish exegesis, was in large part a response to perceived difficulties within the text, which challenges commentators to regard it as something more than purely «christological» exegesis"[288].

Jest to o tyle istotne, że zaobserwowanie trudności wewnątrz samego tekstu Księgi Mądrości jest w stanie ukazać motyw jej przepracowania w Liście do Rzymian. Bez wątpienia będzie to przepracowanie w duchu chrystologicznym, a dialogiczność będzie tym silniejsza, że istnieje ogromne napięcie między Starym i dopiero powstającym Nowym Testamentem ze względu na wydarzenie Chrystusa. Jednocześnie w podejściu do badania tekstów podobne nastawienie czyni krok w stronę legitymizacji dwukierunkowej interpretacji intertekstualnej – wzajemnej aktywizacji tekstów. Już nie tylko tekst późniejszy jest interpretowany w kontekście wcześniejszego, ale również akcent pada na wewnętrzne napięcie tekstu wcześniejszego, na które ma wpływ tekst późniejszy.

Należy raz jeszcze podkreślić, że odniesienie to – a więc i wzajemna aktywizacja – wydają się spójne z nastawieniem św. Pawła, który ugruntowuje swoje nauczanie w żydowskich pismach autorytatywnych,

---

[287] „In Paul, scripture is not overwhelmed by the light of an autonomous Christ-event needing no scriptural mediation. It is scripture that shapes the contours of the Christ-event, and to discern how it does so is to uncover the true meaning of scripture itself. Pauline theology is thus intertextual theology: explicit scriptural citations are simply the visible manifestations of an intertextuality that is ubiquitous and fundamental to Pauline discourse". F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 16.

[288] S. E. Docherty, *"Do you understand what you are reading?"…*, dz. cyt., s. 19.

mimo istniejącego napięcia między orędziem Starego i Nowego Testamentu. Zaznacza to m.in. R. B. Hays: „However great the tension between his heritage and his new Christian convictions, he insistently sought to show that his proclamation of the gospel was grounded in the witness of Israel's sacred texts"[289]. Nie zmienia to faktu, że bez względu na to, jak silnie praktyka egzegetyczna św. Pawła może być zakorzeniona w żydowskiej praktyce egzegetycznej, najważniejszym punktem odniesienia w reinterpretacjach tekstów starotestamentowych będzie dla niego sam Chrystus oraz Jego Kościół. Będzie się to z konieczności objawiało istotnym odcięciem od kontekstu rabinicznego również w kwestiach hermeneutycznych[290].

4.5. Konieczność uwzględnienia kontekstu hellenistycznego

Należy wreszcie zwrócić uwagę, choćby zdawkowo, na jeszcze jedną myśl, która może stanowić legitymizację badań nad relacją Listu do Rzymian i Księgi Mądrości w kontekście interpretacji przesłania Starego Testamentu. Dennis L. Stamps podkreśla konieczność uwzględnienia nie tylko kontekstu żydowskich metod interpretacyjnych, które bez wątpienia stanowią punkt odniesienia dla Pawła, ale również kontekstu hellenistycznego dla zrozumienia wykorzystania Starego Testamentu w Nowym. W odniesieniu do wszystkich pism nowotestamentowych badacz napisze: „Even where the NT uses or draws upon Jewish interpretative practice, its effectiveness as a persuasive strategy in a Greco-Roman context and among Greco-Roman readers may have depended on the Hellenistic perspective of giving regard to ancient authoritative

[289] R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 4.

[290] Celnie ujmuje to E. E. Ellis, jeden z bardziej zasłużonych badaczy cytowań w *Corpus Paulinum*: „While rabbinic Judaism has influenced the mechanics of Pauline citation, one must look to the apostolic Church and to Christ Himself to find the primary source of the apostle's understanding and use of the OT. The emphases, applications and hermeneutics of Paul's quotations mark him as one with the apostolic Church in contrast to this rabbinic background". E. E. Ellis, *Paul's use…*, dz. cyt., s. 1.

tradition. […] More work needs to be done to understand how the use of the OT in the NT was persuasive from the perspective of its Hellenistic context"[291]. D. L. Stamps zwraca uwagę w dużej mierze na samą możliwość docenienia przez chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego faktu powoływania się na pisma autorytatywne jako takie, choćby były one obce ich kulturze i wykształceniu – w tym przypadku Pisma Izraela. Nawet jeśli nie potrafiliby ich tak dobrze zidentyfikować jak chrześcijanie wywodzący się z judaizmu, to – zdaniem egzegety – byli z pewnością w stanie rozpoznać miejsce nawiązania czy też naśladownictwo stylu starotestamentowego, a przez to uznać elokwencję autora[292]. Dobrze oddaje to A. T. Hanson, gdy komentuje sposób wykorzystywania Pisma przez Pawła: „Even if Paul used Scripture only as illustration and not as proof (which of course we deny), his frequent scriptural references can hardly be dismissed as mere pyrotechnics; he really believed the Romans would appreciate his references […]"[293].

Wydaje się jednak, że w interesującym nas kontekście zależności między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości można tę myśl w pewien sposób poszerzyć. Kontekst hellenistyczny w postaci konkretnego tekstu – Pseudo-Salomonowego pisma – może funkcjonować bowiem jako swoiste medium pośredniczące między tekstami Starego i Nowego Testamentu. K. Romaniuk napisze: „Całą historię stworzenia i upadku człowieka odczytał św. Paweł nie wprost z ksiąg historycznych Starego Testamentu, lecz poprzez refleksje teologiczne autora Księgi Mądrości. To teologiczne spojrzenie na fakty należące już do historii harmonizuje doskonale z założeniami hermeneutyki Pawła […]"[294]. Myśl tę wyraził również Stanislas Lyonnet[295]. W kontekście podobnych wypowiedzi uprawnione staje się stwierdzenie, że wykorzystanie hellenistycznej

---

[291] D. L. Stamps, *The use…*, dz. cyt., s. 32-33.

[292] Por. tamże, s. 33.

[293] A. T. Hanson, *Studies in Paul's…*, dz. cyt., s. 199.

[294] K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 260.

[295] „[…] épître aux Romains présente plus d'une allusion au livre de la Sagesse […]. En bonne méthode, une exégèse de Rom., V, 12 doit donc tenir grand compte de Sap., II, 24: reproduire le texte même du livre de la Sagesse, c'était équivalemment se référer à ce passage qui constituait d'ailleurs à ses yeux le plus authentique commentaire du récit de la Genèse". S. Lyonnet, *Péché. Dans le Nouveau Testament*, DBSup, vol. 7, s. 536.

Księgi Mądrości dla przekazu treści starotestamentowych może stanowić świadome działanie św. Pawła umożliwiające łatwiejszy odbiór Listu do Rzymian przez wspólnoty chrześcijan nieposiadające dostatecznego zakorzenienia w kulturze i tradycji skrypturystycznej Izraela. Innymi słowy Apostoł wykorzystałby elementy dokonanej już wcześniej transpozycji Starego Testamentu na grunt kultury hellenistycznej w postaci Księgi Mądrości.

4.6. Podsumowanie

Spojrzenie na Pawłową praktykę interpretacyjną jest o tyle istotne w odniesieniu do podjętych w niniejszej pracy badań nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, że wskazuje na ugruntowanie przyjętej metodologii i elementów hermeneutycznych w charakterystyce działalności pisarskiej Apostoła. Jakkolwiek jest to myśl spójna z nastawieniem R. B. Haysa[296], to wnioski są odmienne.

Po pierwsze przepracowanie jednego tekstu w drugim, stanowiące postawioną w pracy hipotezę, jest prawdopodobne w świetle charakteru egzegezy żydowskiej, którą określiliśmy wyżej jako posiadającą wyraźne cechy dialogiczności i niejednokrotnie skłaniającą się ku reinterpretacjom. Reinterpretacje dotyczyły tekstów autorytatywnych lub przynajmniej istotnych jako punkt odniesienia, co nie stanowiło przeszkody w wejściu z nimi w dyskusję. Również listy św. Pawła oraz jego praktykę pisarską można analizować w odniesieniu do żydowskich metod interpretacji. Wynika to z jego stosunku do tekstów starotestamentowych – głębokiego zakorzenienia w Pismach oraz przekonania, że są one jedynym w swoim rodzaju medium tłumaczącym wydarzenie Chrystusa.

Zaznaczyliśmy również element egzegezy żydowskiej, który kładzie nacisk na respektowanie integralności tekstu stanowiącego przedmiot odniesienia. W ten sposób dialog i przepracowanie tekstu wcześniejszego w późniejszym nie musi oznaczać dekonstrukcji tekstu, do którego czyni się nawiązanie.

---

[296] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 188.

Ponadto, jeśli przynajmniej w niektórych przypadkach Pawłowa praktyka cytowania i czynienia odniesień do tekstów starotestamentowych zbliża się w swoim wydźwięku do opisanej przez C. D. Stanleya gry, a tym samym oddala się od alegacji, może to stanowić istotny argument dla rozumienia relacji między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości. W świetle myśli G. Lane-Mercier Pseudo-Salomonowy tekst należałoby określić w takim ujęciu, przynajmniej do pewnego stopnia, jako ramy Listu do Rzymian[297]. Zestawienie myśli teologiczno-biblistycznej z literaturoznawczą wskazuje, że reinterpretacja Księgi Mądrości w popaschalnym kontekście musi pociągnąć za sobą dialog z tekstem jako pismem autorytatywnym lub znanym z racji wykształcenia i ważnym jako kontekst, ale jednocześnie trudno przyjąć, że jest zupełnie pozbawiona elementu zabawy z tekstem, która świadczy o jego literackości.

Uwypuklenia domaga się również element chrystologiczny, który w pewnym sensie wynika z żydowskiej praktyki egzegetycznej, a który stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla reinterpretacji podejmowanych przez św. Pawła. Zbiega się on z uznaniem pierwszeństwa odniesienia do rzeczywistości względem odniesienia do tekstu w Pawłowym antytetycznym dialogu z tekstami starotestamentowymi. Współgra to również z obrazem Księgi Mądrości jako raczej kontekstu i ram dla Listu do Rzymian niż tekstu stanowiącego repozytorium nieomylnych prawd. Jest to tym samym o wiele szersze ujęcie tekstu odniesienia, niż „proof text" cytowany w kontekście obietnicy i wypełnienia.

Wreszcie w kontekście potrzeby uwzględnienia kultury hellenistycznej przydatne może się okazać spojrzenie na Księgę Mądrości jako swoiste medium pośredniczące między księgami Starego Testamentu a pismami nowotestamentowymi. Odnosząc się do jej treści, Paweł wykorzystywałby wykonaną przez jej autora pracę transpozycji orędzia Pism Izraela na język i myśl lepiej zrozumiałą dla odbiorcy osadzonego w kulturze hellenistycznej.

W świetle powyższych argumentów suponowana relacja między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości oddala się od alegacji i zbliża jednocześnie coraz wyraźniej ku intertekstualności. „Podobieństwa

---

[297] Por. G. Lane-Mercier, *Quotation…*, dz. cyt., s. 201-202, cyt. za C. D. Stanley, *Arguing…*, dz. cyt., s. 33.

między alegacją i intertekstualnością mają charakter jedynie zewnętrzny, w istocie różnią się one pod każdym względem”[298] – pisał M. Głowiński. Co więcej, wydaje się, że przynajmniej częściowo moglibyśmy mieć tu do czynienia z intertekstualnością fakultatywną, tj. niekonieczną dla zrozumienia głównych myśli Pawłowego tekstu. Na takie opisanie relacji omawianych ksiąg ma wpływ z jednej strony docenienie aspektu gry/zabawy, z drugiej podnoszone wątpliwości odnośnie kompetencji odbiorców.

Jednocześnie wskazanie na nieodzowną przestrzeń hipotetyczną w rekonstrukcji – zarówno w kwestii świadomości literackiej odbiorców, jak i dokładnej praktyki egzegetycznej i pisarskiej św. Pawła[299] – skłania ku podjęciu badań nad relacją między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości na zasadzie ustanowienia relacji intertekstualnych „na próbę”. Wskazane powiązania międzytekstowe zostaną następnie poddane weryfikacji zgodnie z określonymi kryteriami.

---

[298] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 91.

[299] Krytycznej ocenie powinny zostać poddane również twierdzenia dotyczące tego, czy św. Paweł miał świadomość pisania listów mających stanowić część Pisma Świętego. Por. np. „Paul did not think of himself as a writer of Scripture; he was writing pastoral letters to fledgling churches, interpreting Scripture (by which he meant the texts that Christians later began to call the «Old Testament») to guide these struggling communities as they sought to understand the implications of the gospel”. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 5.

5. Weryfikacja prawdopodobieństwa zależności między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w świetle kryterium historii interpretacji z odniesieniem do kryterium powracania, czyli stanu badań

Stwierdziliśmy wyżej, że – choćby z uwagi na brak bezpośrednich cytatów – nie można mieć absolutnej pewności odnośnie wykorzystania Księgi Mądrości przez autorów nowotestamentowych. Niemniej wydaje się to być rzeczą bardzo prawdopodobną, a jako teksty, w których najczęściej doszukiwano się śladów i reminiscencji pseudosalomonowej księgi, wskazuje się listy św. Pawła oraz pisma Janowe. Obok obydwu Listów do Koryntian, to właśnie List do Rzymian stanowi tekst, którego zależność od Księgi Mądrości poruszano bodaj najczęściej spośród pism *Corpus Paulinum*. Nietrudno znaleźć twierdzenia egzegetów piszących, że Paweł dość często powołuje się na aleksandryjską księgę. Wybitny badacz św. Pawła, C. H. Dodd, wskazuje ją w komentarzu do Listu do Rzymian jako jedno z trzech najważniejszych źródeł myśli zawartej w liście – obok Deutero-Izajasza oraz 2 Księgi Ezdrasza[300]. K. Romaniuk pisze w komentarzu do Pawłowego listu, że Księga Mądrości „szczególnie często dochodzi do głosu właśnie w Liście do

[300] „So far as this epistle is concerned, three books may be said to stand more than any others for the formative influences upon his mind: Deutero-Isaiah in the Old Testament, the Wisdom of Solomon among Hellenistic Jewish writings, and 2 Esdras among the productions of native, Aramaic-speaking Judaism". C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 25.

Rzymian”[301]. Podobnie stwierdza André Feuillet, gdy zauważa: „D’une manière générale la lettre de Paul aux Romains exploite assez souvent le livre de la Sagesse sans d’ailleurs le citer textuellement […]”[302].

Nie znaczy to jednak, że wśród badaczy nie pojawiły się głosy bardziej sceptyczne. Brak choćby jednego bezpośredniego cytatu[303] może mieć na to istotny wpływ, dlatego że utrudnia dokładne ustalenie charakteru zależności między tekstami. Mimo to trudno jest nie dostrzec licznych nawiązań i aluzji do Księgi Mądrości w tekście Listu do Rzymian[304]. Nierzadko jednak – również w ostatnim czasie – są one tłumaczone wspólną tradycją: biblijną, żydowską i chrześcijańską[305]. Argumentem za takim stanem rzeczy może być również niepewna datacja Księgi Mądrości, która – jak to przedstawiliśmy wcześniej – jest coraz częściej przesuwana na drugie ćwierćwiecze I w. po Chr.[306] Wskazaliśmy już jednak, że nawet tak późna datacja nie musi stanowić przeszkody dla Pawłowego wykorzystania Księgi Mądrości, jak twierdzą niektórzy[307], i nie może być traktowana jako ostateczny argument.

Postaramy się teraz pokazać w sposób szczegółowy, jak – chronologicznie, począwszy od końca XVIII w. – rozwijała się dyskusja dotycząca zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Przedstawienie szczegółowego stanu badań, jak to wskazywaliśmy w zarysie

---

[301] K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 104.

[302] A. Feuillet, *Romains*, dz. cyt., s. 774.

[303] Kwestię zależności Rz 5,12 od Mdr 2,24, gdzie niektórzy dopatrują się cytatu, poruszymy niżej. Zob. rozdz. II par. 6.

[304] „Nowhere does Paul cite explicitly from the Apocrypha, which supports his use of the Jewish canon, but indirect allusions, especially to the Wisdom of Solomon, are thought by many to be present”. B. S. Childs, *Biblical theology…*, dz. cyt., s. 238.

[305] „But whatever might be hypothesized regarding the original provenance of what now appears in Rom 1:19-32, or whatever might be thought about the content of these verses, it needs always to be recognized that Paul drew for his theme statement of 1:18 from a much broader biblical, Jewish, and Christian tradition than merely Wisdom of Solomon”. R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 195.

[306] Por. m.in. D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt., s. 23-24; S. Cheon, *The Exodus story…*, dz. cyt., s. 13, 130; G. Scarpat, *Ancora sulla data…*, dz. cyt., s. 374-375; tenże, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., vol. 1, s. 21; L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 40. Zob. wyżej rozdz. II pkt 3.1.2.

[307] Jest to m.in. stanowisko G. Scarpata. Por. G. Scarpat, *Ancora sulla data…*, dz. cyt., s. 374-375; tenże, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., vol. 1, s. 21.

naszej metodologii, może zostać odniesione do dwóch testów weryfikacji echa intertekstualnego, określonych przez R. B. Haysa jako historia interpretacji oraz powracanie[308] i tym samym stanowić argument za prawdopodobieństwem przedstawionej w pracy hipotezy.

5.1. Zależność między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w pracach biblistycznych od końca XVIII w. do 1894 r.

Jako czas rozpoczęcia dyskusji na temat bezpośredniej zależności Pawłowego Listu do Rzymian od Księgi Mądrości wskazuje się zazwyczaj połowę lat 90. XVIII w.[309] W latach 1794 oraz 1795 zostały wydane dwie prace, które podejmują ten temat – pierwsza autorstwa Christiana Gottlieba Kühnöla[310], druga – Johanna Gottfrieda Eichhorna[311]. Zestawienie paralelnych wersetów z Listu do Rzymian i Księgi Mądrości znalazło miejsce w ich dziełach ze względu na zainteresowanie apokryfami[312] Starego Testamentu. A. T. S. Goodrick napisze, że praca C. G. Kühnöla stanowiła pierwsze systematyczne zestawienie wersetów obydwu pism[313]. Jest to zdanie prawdziwe, jednak być może słusznie nie wspomina o niej C. Larcher[314], dlatego że znajdujemy tam jedynie wskazanie na kilka zbieżności terminologicznych, bez szerszego komentarza ani dokładnej

---

[308] Por. R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 29-32.

[309] Por. np. J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 14; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 193. Najpełniejszy spis pierwszych publikacji biblistycznych dotyczących tematu paraleli pism Pawłowych i Księgi Mądrości (do 1892 r.) przedstawia w swoim artykule E. Grafe. Por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt.

[310] C. G. Kühnöl, *Christiani Theophili Kuinoel Prof. Lips. Observationes Ad Novum Testamentum Ex Libris Apocryphis V.T.*, Feindius, Lipsiae 1794.

[311] J. G. Eichhorn, *Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments*, Weidmann, Leipzig 1795.

[312] W protestanckim ujęciu.

[313] Por. A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 398. Na pionierski charakter pracy C. G. Kühnöla wskaże również m.in. E. Grafe. Por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 253.

[314] Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14-20.

analizy. Co więcej, jedynie jeden z przytoczonych przez C. G. Kühnöla przykładów, mianowicie odniesienie Rz 9,21 do Mdr 15,7, będzie wspominany przez badaczy w późniejszych pracach jako ważna paralela między tekstami[315].

R. N. Longenecker w wydanym w 2016 r. komentarzu do Listu do Rzymian, który stanowi jedną z najbardziej aktualnych publikacji poruszających temat, choćby nawet tylko zdawkowo[316], stwierdza: „It was, however, Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), often considered «the father of Old Testament criticism», who first highlighted resemblances between Wisdom and Romans in his study of the OT apocrypha"[317]. Autor komentarza nie podaje wprawdzie nazwiska J. G. Eichhorna w bibliografii ani w przypisach swojego komentarza, niemniej z pewnością można stwierdzić, że chodzi o wydaną w Lipsku pracę z 1795 r. o tytule: *Einleitung in die apokryphischen Bücher des Alten Testaments*[318]. Według R. N. Longeneckera praca J. G. Eichhorna stanowiła pierwsze podobne opracowanie, w którym badacz wskazał przede wszystkim na podobieństwa między Mdr 13-15 a Rz 1-2[319], jak również między Mdr 12,12-18

---

[315] W wykazie paraleli Listu do Rzymian z pismami apokryficznymi C. G. Kühnöl wskaże m.in. na cztery analogie z Księgą Mądrości: a) Rz 3,16 – Mdr 3,3 (s. 97); b) Rz 7,15 – Mdr 4,1 (s. 98); c) Rz 9,21 – Mdr 15,7 (s. 99); d) Rz 11,22 – Mdr 5,20 (s. 103-104). Z powyższych jedynie Rz 9,21 – Mdr 15,7 będzie akcentowana przez innych badaczy jako ważne miejsce możliwej zależności, Rz 3,16 – Mdr 3,3 oraz Rz 11,22 – Mdr 5,20 pojawią się okazjonalnie, zaś Rz 7,15 – Mdr 4,1 (gdzie podobieństwo ma dotyczyć czasownika γινώσκειν) nie zostało przez nas odnotowane w innych pracach jako potencjalna zależność między tekstami. Dla Rz 3,16 – Mdr 3,3 por. np. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. i opr. J. Salij, W drodze, Poznań 1987, nr 288, s. 61; K. Siwek, *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologicznokulturowej interpretacji Mdr 1-5* (Lingua Sacra. Monografie 6), Bractwo Słowa Bożego, Apostolicum, Warszawa, Ząbki 2016, s. 394-395: K. Siwek stwierdzi, że jest to „interesująca paralela", choć zaznaczy, że św. Paweł cytuje Iz 59,7. Dla Rz 11,22 – Mdr 5,20 por. np. J. Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, ed. and transl. J. Owen, Baker Books, Grand Rapids, MI 2005, s. 373.

[316] W komentarzu R. N. Longeneckera do Listu do Rzymian ekskurs dotyczący możliwej zależności z Księgą Mądrości znajduje się w ścisłym kontekście sekcji dotyczącej Rz 1,18-32. Zob. R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 193-195.

[317] Tamże, s. 193.

[318] Zob. J. G. Eichhorn, *Einleitung…*, dz. cyt.

[319] Porównywane teksty są przytoczone przez J. G. Eichhorna *in extenso* w jednym z przypisów. Por. tamże, s. 202, przyp. „o".

a Rz 9. Amerykański biblista nie wspomina, że w pionierskiej pracy zestawione zostają również teksty tematycznie zbieżnych wersetów Mdr 9,13 i Rz 11,34[320]. R. N. Longenecker kwituje interesujący go aspekt pracy J. G. Eichhorna stwierdzeniem, że odtąd sprawa paraleli Księgi Mądrości i Listu do Rzymian – przynajmniej w aspekcie fragmentu Rz 1,19-32 i Mdr 13,1-14,31 – przez wielu biblistów została uznana za zamkniętą[321]. C. Larcher wskaże jednak, że dla J. G. Eichhorna istotne były jedynie wzajemne powiązania idei. Wybitny badacz Księgi Mądrości zaznaczy, że J. G. Eichhorn dystansuje się od podejścia akcentującego paralele terminologiczne i wyrażeniowe[322]. Co więcej, wydaje się, że przytoczony wniosek R. N. Longeneckera może zostać podany w wątpliwość, ponieważ niemiecki badacz sam stwierdzi, że podobieństwa między Księgą Mądrości a Listem do Rzymian mogą wynikać z podobnego źródła. J. G. Eichhorn dopuszcza nawet sytuację, w której źródło to byłoby nie pisane, a mówione[323]. Choć paralela rzeczywiście będzie przyjmowana przez niemal wszystkich egzegetów do tego stopnia, że nie sposób nie mówić o fragmencie Rz 1,18-32 bez odwołania do Księgi Mądrości, to trudno uznać kwestię za zamkniętą w końcu XVIII w. i jednym z pierwszych dzieł dotyczących tematu. Po publikacji J. G. Eichhorna wciąż pozostaje wiele pytań, które domagają się odpowiedzi. Można tu wspomnieć choćby zagadnienia możliwości bezpośredniego dostępu św. Pawła do tekstu Księgi Mądrości oraz określenia stopnia prawdopodobieństwa celowego nawiązania do jej tekstu.

Po pracach C. G. Kühnöla i J. G. Eichhorna – pionierskich i w dużej mierze zdawkowych jeśli chodzi analizę paraleli między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości – jako posiadające wartość dla historii badania relacji pism najczęściej wskazuje się na komentarz do Księgi Mądrości autorstwa Johanna C. C. Nachtigala[324] z 1799 r. oraz dwie

---

320 Por. tamże, s. 203, przyp. „r".

321 Por. R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 193.

322 Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14.

323 „Paulus konnte sie daher mit dem Buch der Weisheit durch eine mundliche und schriftliche Quelle gemein haben". Por. J. G. Eichhorn, *Einleitung…*, dz. cyt., s. 203, przyp. „q".

324 J. C. C. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth und als Vorbereitung zum Studium des N.T. bearbeitet von J. C. C. Nachtigal*, Gebauer, Halle 1799.

publikacje Ewalda R. Stiera[325] z 1828 i 1853 r. J. C. C. Nachtigal, podkreślając podobieństwa między księgami, wskaże na 27 fragmentów z Księgi Mądrości, do których można znaleźć odwołania we wszystkich listach św. Pawła[326]. A. T. S. Goodrick krytycznie skomentuje pracę J. C. C. Nachtigala i wyrazi się dość zachowawczo odnośnie tak dużej liczby wskazanych podobieństw między tekstami. Nazwie niektóre z nich „fantazyjnymi", „dziwacznymi" i podkreśli, że nawet sam autor nie wypowiada się w sposób pewny na temat tego, czy św. Paweł czytał Księgę Mądrości, czy też przejął pewne idee ze szkoły Gamaliela[327]. Pisząc o pracy E. R. Stiera, który również opowiadał się za daleko posuniętym podobieństwem między listami Pawłowymi i Księgą Mądrości[328], należy zaznaczyć rolę, jaką miało odegrać akcentowanie istniejących zbieżności w uznaniu kanoniczności pseudosalomonowego pisma. Dodanie przez niego kolejnych możliwych miejsc styczności i paraleli wpisuje się w dyskusję toczoną w łonie protestantyzmu nad włączeniem ksiąg uznawanych za apokryficzne – do których zaliczana była Księga Mądrości – do kanonu Pisma Świętego Starego Testamentu[329]. Prace J. C. C. Nachtigala i E. R. Stiera są pierwszymi, które posuwają możliwą zależność między interesującymi nas tekstami o wiele dalej niż tylko zauważenie trzech czy czterech podobieństw. Mimo to należy podkreślić raz jeszcze pewną zachowawczość tego pierwszego, który widział możliwe źródło podobieństw w wykształceniu żydowskim św. Pawła oraz – przynajmniej do pewnego stopnia – nastawienie apologetyczne tego drugiego, który

---

[325] E. R. Stier, *Beiträge zur biblischen Theologie*, Hartmann, Leipzig 1828; tenże, *Die Apokryphen: Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, Schwetschke, Braunschweig 1853.

[326] Wymieni je E. Grafe w jednym z przypisów. Por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 263-263, przyp. 3.

[327] „The latter collected an imposing series of passages (twenty-seven in Wisdom and thirty in St. Paul), in which he detected resemblances, often quite fanciful […]". A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 398.

[328] Tak charakteryzuje jego prace np. C. Larcher. Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14.

[329] Por. np. B. R. Gaventa, *The Rhetoric of Death in the Wisdom of Solomon and the Letters of Paul*, w: *The listening heart* (JSOTSup 58), ed. K. G. Hoglund, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987, s. 127; A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 398.

optował za włączeniem pseudosalomonowej księgi do kanonu. Przeciwwagą dla powyższych prac może być na przykład komentarz Carla L. W. Grimma[330] do Księgi Mądrości z 1860 r. Egzegeta, wykazując się o wiele większą zachowawczością, stwierdzi, że podobieństwa z listami św. Pawła sprowadzają się do ogólnych prawd, które jako takie pozostają obce Biblii lub też da się je wytłumaczyć wspólnym środowiskiem żydowskim i starotestamentowym oraz użyciem tych samych fragmentów Starego Testamentu[331].

Mimo podejmowania przez egzegetów tematu zależności listów św. Pawła, w tym Listu do Rzymian, od Księgi Mądrości dopiero artykuł E. Grafego z 1892 r.[332] odegrał na tym polu bardziej znaczącą rolę. Słusznie można nazwać go kamieniem milowym w badaniu relacji między pismami Pawła i pseudosalomonowym tekstem[333]. Badacz w sposób dokładny i krytyczny analizuje w swoim artykule wszystkie wskazywane wcześniej paralele między tekstami. W kontekście badań Listu do Rzymian E. Grafego bibliści najczęściej zwracają uwagę jedynie na dwie myśli, które zdaniem niemieckiego badacza pozostają pod bezpośrednim wpływem Księgi Mądrości[334]. Po pierwsze podkreślane jest przejęcie przez św. Pawła doktryny o predestynacji (Mdr 12-15 – Rz 9,19-23), po drugie pseudosalomonowego stosunku i sposobu opisu idolatrii (Mdr 13,1-9 – Rz 1,18-32)[335].

---

[330] C. L. W. Grimm, *Das Buch der Weisheit* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes, Bd. 6), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1860.

[331] Por. tamże, s. 35-36; cyt. za C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14. Por. również A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 399.

[332] E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 253-286.

[333] Por. m.in. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14-15; A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 399; E. E. Ellis, *Paul's use…*, dz. cyt., s. 77; J. R. Dodson, *The "powers" of personification…*, dz. cyt., s. 5-6; J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 13-14.

[334] Tak np. A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 402; J. R. Dodson, *The "powers"…*, dz. cyt., s. 5; J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 14.

[335] E. Grafe przywołuje jako paralelne m.in. następujące teksty z Księgi Mądrości i Listu do Rzymian: a) Mdr 12,12b – Rz 9,19; b) Mdr 12,12a – Rz 9,20; c) Mdr 12,20 – Rz 9,22; d) Mdr 15,7 – Rz 9,21; e) Mdr 13,6 – Rz 1,20; f) Mdr 14,12.22nn – Rz 1,24-32; g) Mdr 14,23-26 – Rz 1,29-31. Por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 265-274, zwł. 267-268. Zob. też C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 15.

Wydaje się jednak, że w kontekście przyjętej w niniejszej pracy metodologii – w szczególności elementów teorii Z. Ben-Porat dotyczącej wzajemnej aktywizacji tekstów na podstawie oznaki[336] oraz koncepcji kluczowego połączenia interpretacyjnego, co opisał m.in. C. Beetham[337] – nie można przemilczeć wnikliwej uwagi C. Larchera. Komentując pracę E. Grafego, francuski biblista pisze: „[…] la preuve d'une dépendance de Paul par rapport à Sag. repose essentiellement sur trois notions communes et complémentaires, Puisées respectivement en Sg. xi-xii et Rom. ix. Et c'est en s'appuyant sur ces rapports décisifs que les autres points de contact prennent toute leur signification […]"[338]. Chodzi o następujące trzy myśli wspólne Listowi do Rzymian i Księdze Mądrości: 1. nieograniczona wszechmoc Boża i nicość człowieka wobec niej (Mdr 11,22; 12,12nn – Rz 9,19-23), 2. cierpliwość Boża względem wrogów mimo wiedzy, że ci i tak nie skorzystają z Jego dobroci i łagodności (Mdr 12,8.10.11a.20a – Rz 9,22) oraz 3. antyteza przeciwstawiająca sobie los bezbożnych i los dzieci Bożych (Mdr 12,20-22 – Rz 9,22-23)[339]. Należy podkreślić również fakt, że podobieństwo myśli ma charakter konsekutywny – ich sekwencja w obydwu pismach jest bliźniacza. To również może stanowić istotny argument za zależnością Listu do Rzymian od Księgi Mądrości.

Zauważenie oraz wnikliwa analiza powyższych podobieństw doprowadziły E. Grafego do przekonania, że jest bardzo prawdopodobne, że św. Paweł czytał Księgę Mądrości[340]. Z jednej strony zaznaczy, że „zależność jest bardziej formalna niż realna"[341] – zapożyczenia dotyczą jego zdaniem zarówno słów oraz wyrażeń, jak i obrazów, które wykorzystał dla przekazania idei zaczerpniętych skądinąd – z drugiej jednak podkreśli również zależność od samej myśli autora Księgi Mądrości[342]. Zdaniem

---

336 Zob. rozdz. I pkt 2.2.2.3.

337 Por. C. A. Beetham, *Echoes…*, dz. cyt., s. 27-34.

338 C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 15.

339 Por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 265, 278. Zob. też C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 15.

340 E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 285.

341 „Zwar darf von vornherein gesagt werden, die Abhängigkeit ist mehr eine formelle als eine sachliche". Tamże, s. 285-286.

342 „So entlehnt er auch Sap. eine Fülle von Worten, Vorstellungen, Bildern und verwendet sie zum Ausdruck seiner schon anderswoher gewonnenen Gedanken und Ueberzeugungen". Tamże, s. 286.

E. Grafego Paweł pozostaje pod bezpośrednim wpływem Pseudo-Salomona przynajmniej jeśli chodzi o tematy predestynacji, eschatologii czy osądu nad bałwochwalstwem i bożkami[343]. Stanowisko badacza zostało przyjęte przez wielu biblistów, co ukaże dalsza część opisu stanu badań.

5.2. Zależność między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w pracach biblistycznych od 1895 r. do 1970 r.

Kontynuatorami myśli E. Grafego byli William Sanday i Arthur C. Headlam[344], którzy we wspólnym komentarzu z 1895 r. również będą podkreślali paralele między Rz 1,20-29 i Mdr 13-14 oraz między Rz 9,19-23 i fragmentami 11., 12. i 15. rozdziału Księgi Mądrości. By pokazać stopień zbieżności zarówno językowej, jak i tematycznej, autorzy przytoczą podobne wersety w synopsie[345]. Poza wskazaniem na detale W. Sanday i A. C. Headlam zaobserwują podobieństwo formy literackiej między szerszymi partiami tekstów – Rz 9-11 oraz Mdr 10-19. Formę tę określą jako pewnego rodzaju filozofię historii (*Philosophy of History*)[346].

Przy egzegezie pierwszego z fragmentów stwierdzą w ślad za E. Grafem, że „[…] the resemblance is so strong both as to the main lines of the argument […] and in the details of thought and to some extent of expression as to make it clear that at some time in his life St. Paul must have bestowed upon the Book of Wisdom a considerable amount of study”[347]. Jednak mimo licznych paraleli podkreślą, że nie

---

[343] Por. tamże, s. 286.

[344] W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical…*, dz. cyt.

[345] Dla Rz 1,20-29 W. Sanday i A. C. Headlam wskazują następujące paralele w Księdze Mądrości: Rz 1,20 – Mdr 13,1.5; 2,23; 18,9; 13,8; Rz 1,21 – Mdr 13,1; Rz 1,22 – Mdr 12,24; Rz 1,23 – Mdr 12,1; 14,8; 13,10.13-14; Rz 1,25 – Mdr 13,17; 14,11.21; Rz 1,24 – Mdr 14,12; Rz 1,26 – Mdr 14,16.22-24; Rz 1,29-31 – Mdr 14,25-27. Dla Rz 9,19-23 następujące: Rz 9,19-20 – Mdr 11,21; 12,12; Rz 9,22-23 – Mdr 12,10.20; Rz 9,21 – Mdr 15,7. Por. W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical…*, dz. cyt., s. 51-52, 267-269.

[346] Por. tamże, s. 268.

[347] Tamże, s. 52.

może być tu mowy o bezpośrednich cytatach[348]. Z kolei zestawienie tekstu Rz 9,19-23 z fragmentami Księgi Mądrości uwypukli ich zdaniem ogromną różnicę, jaka istnieje między myślą Pawła i Pseudo-Salomona. Tego ostatniego określą jako nacjonalistę skupionego na własnym narodzie, podczas gdy w postawie Apostoła będą widzieć rysy o wiele bardziej uniwersalistyczne[349].

W kolejnych latach myśl E. Grafego podejmie również H. S. J. Thackeray[350], w pracy opublikowanej w 1900 r. H. S. J. Thackeray przywoła m.in. teorię zaznajomienia św. Pawła z tekstem Księgi Mądrości za pośrednictwem Apollosa[351] i choć nie zajmie wobec niej wyraźnego stanowiska, to stwierdzi, że „jest pewne", że Apostoł uważnie studiował Księgę Mądrości w niedługim czasie po spotkaniu z nim[352]. Zauważy również, że chronologicznie zbiega się to z czasem powstania dwóch Listów do Koryntian oraz Listu do Rzymian, w których można odnaleźć najwięcej odniesień do Księgi Mądrości. Biblista wskaże ponadto na podobieństwa między Księgą Mądrości a listami św. Pawła – ze szczególnym uwzględnieniem Listu do Rzymian – w Pawłowych opisach upadku Adama i wkroczenia śmierci na świat[353] oraz w metaforze ciała jako ziemskiego namiotu i określeniu duszy jako będącej przez nie obciążonej. W tym ostatnim kontekście podobieństwo będzie również widoczne w sposobie poruszenia tematu nieśmiertelności duszy oraz doktryny dotyczącej Ducha[354]. Godne uwagi jest również to,

---

[348] Błędnie stwierdza J. R. Dodson: „Sanday and Headlam place what they see as direct quotations from Wisdom side by side with verses in Romans 1". J. R. Dodson, *The "powers"*…, dz. cyt., s. 6.

[349] „If St. Paul learnt from the Book of Wisdom some expressions illustrating the Divine power, and a general aspect of the question: he obtained nothing further. His broad views and deep insight are his own. And it is interesting to contras a Jew who has learnt many maxims which conflict with his nationalism but yet retains all his narrow sympathies, with the Christian Apostle full of broad sympathy and deep insight, who sees in human affairs a purpose of God for the benefit of the whole world being worked out". W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical*…, dz. cyt., s. 269.

[350] H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul*…, dz. cyt., s. 131-135, 223-231.

[351] Zob. wyżej rozdz. II pkt 3.2.1.1.

[352] Por. H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul*…, dz. cyt., s. 135.

[353] Por. tamże, s. 31.

[354] H. S. J. Thackeray uczyni tutaj jednak szczególne odniesienie nie do Rz, a do 2 Kor. Por. tamże, s. 131-135, 230-231.

że praca H. S. J. Thackeraya stanowi kolejną, która dla udowodnienia postawionej tezy o istnieniu rzeczywistej relacji między tekstami Listu do Rzymian i Księgi Mądrości odwoła się do synoptycznego ich zestawienia. Badacz porówna ze sobą kolejno następujące teksty i tematy[355]: a) Rz 9,19 i Mdr 12,12 (oraz Mdr 12,21) – temat Bożej mocy, której nie można się oprzeć; b) Rz 9,22-23 i Mdr 12,17-18,20 – temat ograniczenia Bożej wszechmocy miłosierdziem; c) Rz 9,21 i Mdr 15,7 – metafora garncarza[356].

H. S. J. Thackeray napisze wreszcie, że przez połączenie elementów aleksandryjskiej myśli, skłaniającej się ku aspektom duchowym, z bardziej materialistycznymi poglądami rabinizmu św. Paweł oddał wielką przysługę procesowi formacji doktryny chrześcijańskiej[357]. Tym samym badacz raz jeszcze stwierdzi bezpośredni wpływ pseudosalomonowego tekstu na myśl Apostoła. I choć napisze: „St. Paul's acquaintance with the Book of Wisdom has been established"[358], to zgodzi się ostatecznie z wnioskiem komentarza W. Sandaya i A. C. Headlama, że Paweł przejął z Księgi Mądrości jedynie konkretne wyrażenia i ogólne idee[359].

O wpływie publikacji Eduarda Grafego na temat zależności między Księgą Mądrości i Pawłem świadczy porównanie dwóch wydań pracy

---

[355] Por. tamże, s. 226-230.

[356] H. S. J. Thackeray zaznaczy, że choć metafora garncarza jest zaczerpnięta z Iz 45,8-10, to jednak Rz 9,21, gdzie podkreśla się wolność garncarza do tworzenia naczyń szlachetnych i nieszlachetnych, znajduje najbliższą sobie paralelę w Mdr 15,7, bez względu na fakt, że w Księdze Mądrości jest ona umieszczona w innym kontekście – tj. gdy Pseudo-Salomon porusza temat głupstwa idolatrii. Por. tamże, s. 228.

[357] „It has been suggested that St. Paul's acquaintance with the Book of Wisdom was due to his intercourse with the learned Alexandrian Jew, Apollos; however that may be, it is certain that shortly after the time in which St. Paul came into contact with him, at the time when the letters to the Corinthians and Romans were written (in which the most marked similarities occur), he had made a careful study of that book, the language of which rather largely moulded his forms of expression on certain topics, if it did not actually transform some of his ideas. The combination of the more material views of Rabbinism with the larger and more spiritual views of Alexandria may be considered to be one of the great services which St. Paul rendered to the formulation of Christian doctrine". Tamże, s. 135.

[358] Tamże, s. 231.

[359] Por. tamże, s. 230; W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical…*, dz. cyt., s. 269. Por. również H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul…*, dz. cyt., s. 135.

Otto Pfleiderera[360] pt. *Das Urchristentum: seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang* – z 1887 r. i z 1902 r. – oraz książki Hansa Lietzmanna[361] z 1906 r. Podczas gdy w pierwszym wydaniu *Das Urchristentum* O. Pfleiderera wpływ Księgi Mądrości na teologię Pawła jest zaznaczony jedynie zdawkowo (choć wspomniana będzie na przykład hipoteza o zaznajomieniu z Księgą Mądrości za pośrednictwem Apollosa)[362], w drugiej temat zostanie potraktowany nieco szerzej wraz z rozległym przytoczeniem cytatu z pracy E. Grafego[363], którego argumentacja przekonuje badacza[364]. Pogląd Otto Pfleiderera dotyczący wpływów aleksandryjskich na św. Pawła, a tym samym wykorzystania przez Apostoła Księgi Mądrości, zostanie poddany ostrej krytyce przez Alexandra B. Bruce'a[365]. Wydaje się jednak, że krytyka dotyczy nade

---

[360] O. Pfleiderer, *Das Urchristentum: seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Georg Reimer, Berlin 1887[1], 1902[2].

[361] H. Lietzmann, *An die Römer*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1906.

[362] Por. „Die Vermuthung liegt nahe, dass Paulus in Ephesus durch Apollos, mit welchem er damals freundschaftlich verkehrte, für die spiritualistische Zukunftshoffnung der Weisheitslehre des Alexandriners gewonnen wurde. Jedenfalls ist das Weisheitsbuch das Mittelglied gewesen, durch welches der platonische Idealismus seine den hebräischen Realismus stark modificirende Einwirkung auf die Gestaltung des christlichen Hoffens und Glaubens geübt hat; und zwar schon von Paulus an, dessen Abhängigkeit vom Weisheitsbuch in dieser Hinsicht von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. […] Weniger direkt auf die paulinische Christologie, um so mehr aber auf die deuteropaulinische hat das Weisheitsbuch Einfluss geübt durch seine Lehre von der objektiven göttlichen Weisheit, welche als Bildnerin des Alls, als Hauch der Allmacht, Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers, Abglanz des ewigen Lichtes, Spiegel der Kraft und Bild der Güte Gottes beschrieben wird […]". O. Pfleiderer, *Das Urchristentum…*, dz. cyt., 1887[1], s. 161-162.

[363] Por. O. Pfleiderer, *Das Urchristentum…*, dz. cyt., 1902[2], s. 58-59.

[364] Przekonaniu o związkach myśli Pawłowej z pseudosalomonową O. Pfleiderer da również wyraz w drugim wydaniu *Der Paulinismus* z 1890 r. Porównanie samych wstępów wydań *Der Paulinismus* z 1873 r. i z 1890 r. pokazuje, że w pierwszym z nich związki myśli Pawła ze źródłami aleksandryjskimi nie były poruszone, podczas gdy w kolejnym – wydanym po pracy E. Grafego – ich omówienie znalazło stosunkowo dużo miejsca. Por. O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Reisland, Leipzig 1873[1], s. 1-32, zwł. 28; tenże, *Der Paulinismus*, Reisland, Leipzig 1890[2], s. 1-45, zwł. 26-30. Odnośnie Rz 1 por. również tenże, *Der Paulinismus*, dz. cyt., 1890[2], s. 83-84. W kontekście myśli O. Pfleiderera dot. zależności Pawła od Księgi Mądrości por. również A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 399.

[365] Por. np.: „Still less justifiable is the hypothesis of dependence in reference to Hellenism. Even Pfleiderer admits that possibly St. Paul was not acquainted with Philo, and

wszystko możliwej redukcji oryginalności myśli Pawłowej przez wskazywanie na jej źródła niż samych zależności z tekstem Pseudo-Salomona[366]. Jakkolwiek mamy tu do czynienia raczej z ogólnym opracowaniem i jego krytyką niż konkretnym studium poświęconym relacji Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, to wspominamy o tych pracach z tego względu, że odniesienie do zależności omawianych pism stanowi dla badacza i jego krytyka kluczowy argument. A. B. Bruce, nie stroniąc zresztą od pewnej dozy ironii, podda bowiem w wątpliwość przytoczone przez O. Pfleiderera twierdzenie o zależności Rz 1 od Księgi Mądrości[367].

Z kolei praca H. Lietzmanna warta jest uwagi przede wszystkim ze względu na to, że po raz pierwszy odnotowujemy w niej tezę, że podczas gdy w Rz 1,18-32 Paweł podąża wiernie tropem Mdr 13-14 naśladując ją, to w Rz 2,1 następuje w jego myśleniu zwrot i odwrócenie

---

his contention is not that the apostle drew from the great Alexandrian philosopher, but that he derived some of his characteristic doctrines from the Book of Wisdom, which is a literary product of the same Greek spirit. It is in the power of anyone by perusal of the book to test the value of the assertion, and for myself I put it at a low figure. Speaking generally, I distrust this whole method of accounting for Paulinism by eclectic patchwork. It attaches far too much importance to contemporary intellectual environment, and far too little to the creative personality of the man. The true key to the Pauline theology is that personality as revealed in a remarkable religious experience. And if we are to go outside that experience in order to account for the system of thought, I should think it less likely to turn out a wild goose chase to have recourse to the Hebrew Scriptures, and especially to the Apostolic Churchy than to the Jewish synagogue or the literature of Hellenism". A. B. Bruce, *St. Paul's conception of Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York 1909, s. 218-219.

[366] Por. tamże, s. 216-217.

[367] „It is a mistake to be constantly on the outlook for sources of Pauline thought in previous or contemporary literature. Pfleiderer is a great offender here. According to him one part of St. Paul's theology comes from Alexandria and the other from the Jewish synagogue, and the original element, if it exists at all, is reduced to a minimum. He cannot even credit the apostle with the power to describe the vices of Paganism as he does in Romans 1. without borrowing from the Book of Wisdom". Tamże, s. 133.
A. B. Bruce wskaże też, że kwestią zależności Pawła od Księgi Mądrości zajął się brat O. Pfleiderera – Edmund Pfleiderer, który wskazywał jednak nie na zależność z Listem do Rzymian, ale z 2 Listem do Koryntian. Por. E. Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee Nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christlichen Literatur*, Georg Reimer, Berlin 1886, s. 296, cyt. za A. B. Bruce, *St. Paul's conception…*, dz. cyt., s. 218, przyp. 1.

myśli zawartej w Mdr 15,1-6[368]. Idea ta zostanie następnie podniesiona m.in. przez Heinricha Daxera[369] i Charlesa H. Dodda[370] oraz rozwinięta w komentarzu Andersa Nygrena, o czym jeszcze wspomnimy szerzej.

W 1913 r. wydane zostały trzy[371] pozycje, o których należy tutaj skrótowo wspomnieć: Eduarda Nordena[372], Freidricha Focke'a[373] oraz Alfreda T. S. Goodricka[374]. E. Norden będzie podkreślał przede wszystkim paralelę między Rz 1,18-23 i Mdr 12,27-13,9, rozwijając tym samym argumentację E. Grafego, która jego zdaniem nie była dostateczna[375]. F. Focke jako pierwszy po szeregu prac rozwijających teorię zależności i mnożących paralele między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości wykaże się większą dozą sceptycyzmu. Konkludując krytykę artykułu i argumentacji E. Grafego, stwierdzi, że Pawłowe wykorzystanie aleksandryjskiego tekstu nie zostało jeszcze udowodnione[376]. Wreszcie w komentarzu do Księgi Mądrości A. T. S. Goodricka znajdziemy ekskurs dotyczący wykorzystania pseudosalomonowego pisma w listach Pawłowych[377]. Autor, nie powołując się na pracę F. Focke'a, podzieli jego sceptycyzm odnośnie wykorzystania tekstu przez św. Pawła. A w odniesieniu m.in. do dzieła Heinricha Ewalda[378] wypomni Kościołowi Katolickiemu przesadną egzaltację w podkreślaniu apokryfów oraz ich

---

368 Por. H. Lietzmann, *An die Römer*, dz. cyt., s. 12, cyt. za A. J. Lucas, *Unearthing an intra-Jewish interpretive debate? Romans 1:18-2:4; Wisdom of Solomon 11-19; and Psalms 105(104)-107(106)*, „Annali di storia dell'esegesi" 27 (2010) num. 2, s. 81.

369 Por. tamże.

370 C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 26-27, 32-33.

371 Komentarz do Księgi Mądrości S. Holmes'a wydany w tym samym roku również zawiera ekskurs dotyczący zależności pisarzy nowotestamentowych od aleksandryjskiej księgi, jednak – choć wspomni on relację z Listem do Rzymian – nie wniesie do dyskusji żadnych nowych argumentów. Por. S. Holmes, *Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 525-527.

372 E. Norden, *Agnostos Theos*, Teubner, Leipzig–Berlin 1913.

373 F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos: ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 22), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913, s. 113-126.

374 A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt.

375 Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, dz. cyt., s. 128, cyt. za C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 15-16, zwł. 15, przyp. 7.

376 Por. tamże, s. 16.

377 A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 398-403.

378 H. Ewald, *The history of Israel*, vol. 1-5, transl. J. E. Carpenter, Longmans, Green and Co., London 1874.

wpływu na teksty nowotestamentowe[379]. W kontekście interesującej nas zależności z Listem do Rzymian podda krótkiej krytyce najważniejsze punkty argumentacji E. Grafego. W swoich wnioskach autor skłania się ku możliwości wykorzystania wspólnej tradycji starotestamentowej, jak również będzie podkreślał istniejące różnice między tekstami, co miałoby świadczyć na niekorzyść teorii zależności. Ekskurs zakończy, cytując konkluzję E. Grafego, którą określi jako „doskonałą": „The dependenceis more formal than real. A man of experience with a sharp eye for practical needs, St. Paul took good things where they presented themselves to him. And thus he borrowed from Wisdom a store of words, of ideas, and of metaphors, and applied them to the expression of thoughts and convictions elsewhere acquired"[380]. Badacz nie podkreśli jednak dalszej części podsumowania E. Grafego, który opowiada się za bezpośrednim wpływem Pseudo-Salomona na św. Pawła w ujęciu tematów predestynacji, eschatologii czy osądu nad bałwochwalstwem i bożkami[381].

Rok później, w 1914 r., Hans Windisch[382] wykaże się z kolei o wiele mniejszą zachowawczością, gdy stwierdzi, że wystarczy jedynie dowieść zaznajomienia Pawła ze światem myśli Księgi Mądrości[383]. Dużym atutem jego pracy będzie natomiast skupienie się na pokazaniu zależności Pawłowej chrystologii od doktryny Pseudo-Salomona.

Stosunkowo ważny dla stanu badań w kwestii zależności Pawłowego Listu do Rzymian od Księgi Mądrości będzie również artykuł Gottfrieda Kühna[384] z 1929 r. opublikowany w czasopiśmie „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft". Badacz przywoła w jednym z przypisów szereg podobieństw między tekstami, wśród

---

379 Por. A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 399, przyp. „b".

380 Tamże, s. 403; por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 285-286.

381 „In einigen nicht unwesentlichen Punkten zeigt er sich aber auch sachlich von Sap. beeinflusst, so in der Lehre von der Prädestination, in der Eschatologie und in der Beurtheilung des Heidenthums und seines Götzendienstes". Por. E. Grafe, *Das Verhältniss…*, dz. cyt., s. 286.

382 H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, w: Neutestamentliche Studien: Georg Henrich zu seinem 70. Geburtstag*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1914, s. 220-234.

383 Tamże, s. 223, za C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 16.

384 G. Kühn, *Beiträge zur Erklärung…*, dz. cyt., s. 334-341.

których znajdą się następujące odniesienia: Rz 1,20-21 – Mdr 13,1-9; Rz 1,24-32 – Mdr 14,22-27; Rz 5,12 – Mdr 2,24; Rz 9,17-18 – Mdr 12,12; Rz 9,21 – Mdr 15,7; Rz 9,22 – Mdr 12,20; Rz 11,33 – Mdr 17,1; Rz 13,10 – Mdr 5,17-19[385]. Niemniej temat konkretnych zależności nie zostanie w znacznej większości przypadków rozwinięty[386]. Ponadto zdanie biblisty odnośnie wykorzystania pseudosalomonowego tekstu przez pisarzy nowotestamentowych ze św. Pawłem na czele będzie w kolejnych latach cytowane przez innych egzegetów[387].

W niniejszej pracy, która stawia tezę o hipertekstualności Księgi Mądrości i Listu do Rzymian, należy podkreślić wagę komentarza do Listu do Rzymian autorstwa A. Nygrena[388] z 1944 r., który dodaje cenny argument do dyskusji na temat Pawłowej zależności od pseudosalomonowego pisma. Podkreślając podobieństwa Rz 1,18-32 do Mdr 13-14, stwierdzi, że nie są one wystarczające, by dowieść rzeczywistej relacji między pismami. O wiele silniejszy argument biblista dostrzega w Rz 2, który odczytuje w kontekście Mdr 11-15[389]. Chodzi tu nie tyle nawet o bezpośrednie podobieństwo wersetów, ile o wskazanie teksu Księgi Mądrości jako tła, na którym 2. rozdział Listu do Rzymian zyskuje o wiele bardziej wyraziste odczytanie. Jednocześnie A. Nygren podąży za myślą H. Lietzmanna (choć być może niezależnie od niego) w stwierdzeniu, że Rz 2 ma stanowić polemikę z ideami Pseudo-Salomona, których wymieni cztery, popierając je cytatami: „(1) the wrath of God rests on the Gentiles, but not on the Jews. (2) It is the Jews' knowledge of God and His will which saves them from His wrath. (3) Even in His condemnation God is forbearing, to give His foes opportunity

---

[385] Por. tamże, s. 339, przyp. 1.

[386] Badacz napisze kilka słów więcej o zależności między Rz 5,12 – Mdr 2,24. Por. tamże, s. 339.

[387] Por. np. K. Romaniuk, *Le Livre de la Sagesse…*, dz. cyt., s. 498.

[388] Komentarz został opublikowany po raz pierwszy w języku szwedzkim w 1944 r., następnie w języku niemieckim w 1947 r., a dwa lata później drukiem ukazało się tłumaczenie na język angielski. A. Nygren, *Commentary on Romans*, transl. C. C. Rasmussen, Muhlenberg Press, Philadelphia 1949. Por. A. J. Lucas, *Unearthing an intra-Jewish…*, dz. cyt., s. 81, przyp. 37.

[389] Por. A. Nygren, *Commentary on Romans*, dz. cyt., s. 114.

to do better. (4) When the Jew judges others, he ought to remember the goodness and mercy of God”[390].

Stanowisko A. Nygrena jest o tyle istotne, że wykracza on w swojej analizie poza szukanie podobieństw i zapożyczeń, co aż do czasu jego pracy stanowiło przeważający nurt w badaniu relacji między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości. Co więcej, warte podkreślenia jest, że argumentem przekonywającym dla badacza są nie tyle podobieństwa – słów, konstrukcji czy idei – ile właśnie różnice. Posługując się językiem G. Genette’a, można by mówić tutaj o transformacji, przepracowaniu tekstu, a nie jedynie o zapożyczeniu. Skupienie nie na podobieństwach, a na różnicach i polemice, jako argumencie kluczowym dla opisywania relacji między tekstem Pawłowym i pseudosalomonowym, zbliża podejście A. Nygrena do stanowiska niektórych literaturoznawców zajmujących się intertekstualnością. Między innymi L. Jenny twierdził, że dopiero w przypadku transformacji intertekstu możemy mieć do czynienia z mocną intertekstualnością[391]. M. Pfister, konstruując kryteria określania intensywności odniesienia intertekstualnego, wprost stwierdzał, że intensywność wyższa będzie zachodziła nie w przypadku bezpośredniego cytatu oraz zgody ideologicznej i semantycznej, a wtedy, gdy intertekst zostanie przepracowany oraz gdy będziemy mieli do czynienia z konfliktem między tekstem i pre-tekstem[392]. Z tego powodu komentarz A. Nygrena – przynajmniej w kontekście podejścia przyjętego w niniejszej pracy – może stanowić punkt zwrotny, a jego myśl bezpośrednio odsyła do początków koncepcji intertekstualności i opisu dialogiczności w ujęciu M. Bachtina.

W dwadzieścia lat po publikacji komentarza A. Nygrena do Listu do Rzymian do dyskusji dotyczącej zależności myśli św. Pawła i Listu do Rzymian od Księgi Mądrości doda cenny głos polski uczony – K. Romaniuk. W artykule wydanym w 14. tomie „New Testament Studies” w języku francuskim[393], a rok później opublikowanym po polsku jako

---

[390] Tamże, s. 114-115. Na s. 115 przywoła do każdej z wyszczególnionych idei konkretne fragmenty Księgi Mądrości; będą to kolejno – ad 1: Mdr 11,9-10; 12,22; ad 2: Mdr 15,2-3; ad 3: Mdr 11,23; 12,10-11; ad 4: Mdr 12,22.

[391] Por. L. Jenny, *Strategia formy*, dz. cyt., s. 273.

[392] M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 207.

[393] K. Romaniuk, *Le Livre de la Sagesse…*, dz. cyt., s. 498-514.

ekskurs w komentarzu do Księgi Mądrości[394], dokładnie przebada temat obecności odniesień do Księgi Mądrości w Nowym Testamencie. Jako teksty Listu do Rzymian noszące możliwe ślady Księgi Mądrości wymieni[395]: a) Rz 1,23 – Mdr 12,24; b) Rz 1,26nn[396] – Mdr 14,23-26; c) Rz 1,18-2,2 – Mdr 13-14; d) Rz 2,4 – Mdr 11,23-27; e) Rz 3,25 – Mdr 11,23; f) Rz 5,12 – Mdr 2,24; g) Rz 9,20 – Mdr 15,7; h) Rz 11,33 – Mdr 17,1; i) Rz 13,8-9 – Mdr 6,18. Co ważne – jedynie dwa ostatnie przykłady pozostawi bez komentarza.

Po pierwsze należy podkreślić, że Kazimierz Romaniuk – powołując się na prace Louisa Ligiera i Stanislasa Lyonneta – określa zależność między formułą εἰσῆλθεν θάνατος εἰς τὸν κόσμον w Rz 5,12 i w Mdr 2,24 jako cytat dosłowny[397]. Egzegeta jest jednak odosobniony w tym twierdzeniu. Jakkolwiek wielu biblistów przyznaje, że powiązanie Rz 5,12 z Mdr 2,24 stanowi jeden z najsilniejszych argumentów za zależnością tekstualną, to niemal nikt nie posunie się aż do określenia synonimicznej formuły jako cytatu[398].

Istotne jest również zwrócenie przez K. Romaniuka uwagi na daleko posunięte podobieństwa w paralelnych fragmentach

---

[394] Tenże, *Księga Mądrości…*, dz. cyt., s. 245-260. Ekskurs zawarty w komentarzu do Księgi Mądrości z 1969 r., choć stanowi tłumaczenie artykułu opublikowanego w „New Testament Studies", wydaje się pod kilkoma względami bardziej dopracowany. Dla przykładu w artykule w języku francuskim mylący może być błąd edytorski, gdzie zgodnie z zamieszczonymi siglami fragment Rz 1,18-2,2 miałby być porównany tylko z jednym wersetem Księgi Mądrości – Mdr 13,14 – a nie z dwoma jej rozdziałami – Mdr 13-14, jak jest w tekście polskim i co zgadza się z treścią obydwu publikacji. Ponadto w artykule w „New Testament Studies" K. Romaniuk nie poda dwóch dodatkowych przykładów możliwych zależności między Rz i Mdr, które są obecne w ekskursie do komentarza z 1969 r.: Rz 11,33 – Mdr 17,1 oraz Rz 13,8-9 – Mdr 6,18. Przykładów tych autor wprawdzie nie omawia, niemniej samo ich zamieszczenie w tekście w języku polskim może stanowić przyczynek do dyskusji. Por. K. Romaniuk, *Le Livre de la Sagesse…*, dz. cyt., s. 506; tenże, *Księga Mądrości..*, dz. cyt., s. 255.

[395] Por. tenże, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 253-256.

[396] K. Romaniuk nie określa dokładnie perykopy z Rz, posługując się skrótem „nn". Na podstawie artykułu należy jednak wnioskować, że biblista rozciąga w tym przypadku zależność tekstu Listu do Rzymian od Księgi Mądrości aż do Rz 2,2. Świadczą o tym ogólniejsze ramy, które przytaczamy wyżej w pkt. „c". Por. tamże, s. 255-256.

[397] Por. tamże, s. 252.

[398] Poruszymy ten temat odrobinę szerzej w dalszej części pracy – przy wskazaniu na kluczowe połączenie interpretacyjne. Zob. niżej rozdz. II par. 6.

Rz 1,18-2,2 – Mdr 13-14. Badacz zaznaczy, że można we wskazanej perykopie z Listu do Rzymian znaleźć dokładne odpowiedniki terminów użytych w Księdze Mądrości (poda sześć przykładów); zwróci również uwagę na konsekutywność przytaczanych argumentów w paralelnym schemacie rozumowania[399]: a) wynaturzenie związane z idolatrią, ubóstwieniem rzeczy stworzonych (Mdr 13,1-9 – Rz 1,19-20); b) opis natury i form idolatrii (Mdr 13,10-14,11 – Rz 1,21-24); c) potępienie idolatrii (Mdr 14,12-31 – Rz 1,25-28)[400]. Ten ostatni argument nabiera dużego znaczenia w kontekście przyjętego przez nas podejścia, jako że konsekutywność nawiązań do intertekstu stanowi jeden z silniejszych argumentów przemawiających za istnieniem relacji hipertekstualnej między tekstami.

W rok po publikacji artykułu K. Romaniuka w „New Testament Studies" ukaże się książka pt. *Études sur le Livre de la Sagesse* autorstwa C. Larchera. Zostanie w niej dość szczegółowo omówiony ogólny stan badań dotyczący wykorzystania Księgi Mądrości w Nowym Testamencie[401], w tym w listach Pawła[402], które w zgodzie z poprzedzającymi go badaczami określi jako zawierające najwięcej śladów zależności od Księgi Mądrości[403]. Autor wymieni również wszystkie najważniejsze paralele z Listem do Rzymian zauważone przez biblistów. To stosunkowo krótkie, lecz szczegółowe omówienie prowadzi francuskiego badacza do wniosku, że choć dane zawarte w tekstach nie pozwalają na osiągnięcie niezbitej pewności, to przynajmniej sprawiają, że znajomość Księgi Mądrości przez św. Pawła jest bardzo prawdopodobna: „En définitif, tout cet ensemble d'indices de valeur inégale est, malgré tout, impressionnant

---

399 Podobnie na paralelność w argumentacji Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości, jednak w kontekście zależności Rz 9,19-23 oraz Mdr 11-12, zwracał uwagę E. Grafe, o czym pisaliśmy wcześniej.

400 Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254.

401 Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 11-30.

402 Por. tamże, s. 14-20.

403 Por. tamże, s. 29. C. Larcher nie uwzględni jednak wkładu polskiego biblisty – K. Romaniuka. Wydaje się, że artykuł musiał pozostać mu nieznanym w toku pisania części *Études sur le livre de la Sagesse* poświęconej obecności Księgi Mądrości w Nowym Testamencie. Dla porównania w wydanym w latach 80. trzytomowym komentarzu do Księgi Mądrości (tomy ukazywały się kolejno w 1983 r. , 1984 r. i 1985 r.) artykuł K. Romaniuka znajdzie się w obszernej bibliografii. Por. tenże, *Le livre de la Sagesse…*, vol. 1, s. 38.

et finit par prendre valeur d'une présomption très forte: s'il n'aboutit pas à une celtitude véritable, il rend du moins très vraisemblable ou probable la connaissance de Sag. par Paul"[404].

Być może prawdziwa jest uwaga Jeana-Noëla Alettiego, że wielu egzegetów (szczególnie północnoamerykańskich) nie czyta publikacji w języku francuskim[405], jako że zarówno artykuł Kazimierza Romaniuka, jak i fragment pracy Chrysostomego Larchera nie są zazwyczaj uwzględniane w opisie stanu badań dotyczącym zależności Listu do Rzymian i Księgi Mądrości[406]. Jakkolwiek nie mamy w tym przypadku do czynienia z monografiami w całości poświęconymi tematowi, to wydaje się słuszne podkreślenie ważności tych dwóch tekstów, jako ugruntowujących przekonanie o pewnej – jak chciał K. Romaniuk – lub przynajmniej bardzo prawdopodobnej – jak twierdził z nieco większą dozą zachowawczości C. Larcher – zależności Pawła od pseudosalomonowego tekstu.

5.3. Zależność między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w pracach biblistycznych od 1971 r.

Wśród dotąd wymienionych prac większość omawiała temat Pawłowej zależności od Księgi Mądrości w sposób ogólny. Autorzy w publikacjach starali się raczej zarysować spektrum możliwego odniesienia różnych tekstów Pawłowych, nie skupiali się zaś na bardzo dokładnej analizie poszczególnych fragmentów tekstów ani rozwinięciu konkretnej metody badawczej. Sytuacja ta zmienia się od czasu nieopublikowanej pracy doktorskiej Paula-Gerharda Keysera[407] z 1971 r., która stanowi pierwsze monograficzne omówienie niektórych aspektów relacji między tekstem Księgi Mądrości i Listem do Rzymian.

Niestety, jak stwierdza Jonathan A. Linebaugh, jedną z dwóch największych wad pracy Paula-Gerharda Keysera jest jej niedostępność

---

[404] C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 20.

[405] Por. J.-N. Aletti, *The Rhetorical Approach: A Better Method for Interpreting the Letters of Paul? Rom 1:18-3:20 as a Test Case*, „Biblica", 100 (2019) no. 1, s. 105.

[406] Por. m.in. J. A. Linebaugh, J. R. Doddson.

[407] P.-G. Keyser, *Sapientia Salomonis und Paulus…*, dz. cyt.

z uwagi na to, że dysertacja nie została wydana, a przez to jej nieznajomość w środowisku biblistycznym[408]. Nie sposób jednak nie wspomnieć o niej choćby kilkoma zdaniami[409].

Godne uwagi są już choćby pewne elementy metodologiczne, na które zwraca uwagę P.-G. Keyser. Jak referuje Joseph R. Dodson, powodem, dla którego według Paula-Gerharda Keysera istnieje możliwość porównania tekstów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, jest sam fakt, że obydwa teksty interpretują perykopy starotestamentowe, mówią o tym samym Bogu, są pisane po grecku, utrzymują Bożą władzę nad całą ludzkością, dzielą ludzkość na dwie grupy – wybranych i niewybranych – omawiając w nich zarówno aspekt indywidualny, jak i grupowy, wreszcie podkreślają te same koncepcje[410]. J. A. Linebaugh zaś doda: „For Keyser, the rationale for comparing Romans and Wisdom is not lost if a direct literary relationship is denied […]”[411]. Już te elementy podejścia metodologicznego sprawiają, że istnieją pewne punkty wspólne pomiędzy dysertacją P.-G. Keysera a niniejszą pracą. Sami twierdzimy, że istniejące podobieństwa między tekstami sprawiają, że możliwa jest aktywizacja tekstów i ich wzajemne odczytanie, choćby rzeczywista relacja między nimi nie była możliwa do udowodnienia. Jeśli chodzi natomiast o zdanie badacza odnośnie samej zależności, to z jednej strony w porównaniu Rz 9,4-5 z fragmentami Księgi Mądrości P.-G. Keyser opowie się za istnieniem wpólnej tradycji myślowej (*Begriffsmaterial*) dla myśli Pawła i Pseudo-Salomona[412], z drugiej natomiast stwierdzi, że w czasie pisania Listu do Rzymian w Koryncie wiosną 56 r., Paweł miał aleksandryjską księgę w zasięgu ręki i posługiwał się nią zarówno przyjmując, jak i zaprzeczając jej myśli[413].

---

408 J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 17.

409 Dla omówienia pracy por. np. N. Walter, *Sapientia und Paulus…*, dz. cyt., s. 83-108.

410 Por. J. R. Dodson, *The “powers”…*, dz. cyt., s. 8.

411 J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 16.

412 Por. J. R. Dodson, *The “powers”…*, dz. cyt., s. 9.

413 „Paulus bei der Abfassung des Römerbriefs in Korinth im Frühjahr 56 die Sap zur Hand gehebt und sich mit ihr in Aufnahme und Widerspruch auseinandergesetzt hat”. Por. F. Blischke, *Die Sapientia Salomonis und Paulus*, w: *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, von K.-W. Niebuhr u. a., Tübingen 2015, s. 275.

J. R. Dodson napisze, że w głównym polu zainteresowania niemieckiego biblisty znalazła się antropologia, zaś Księga Mądrości i List do Rzymian zostały porównane w świetle konkretnych tematów omawianych przez obydwa teksty[414]. Warto przytoczyć jeszcze konkluzję pracy P.-G. Keysera, którą J. R. Dodson streszcza w następujący sposób: „[…] Keyser states that both authors struggle with God's universal compassion and his seeming lack of mercy upon Israel. While both authors wrestle with the same question, they come up with two very different answers"[415].

W 1987 r. Beverly R. Gaventa[416] opublikuje artykuł, który będzie w całości poświęcony porównaniu tematu retoryki śmierci w Księdze Mądrości i w listach św. Pawła[417]. Po określeniu skrótowego stanu badań oraz docenieniu studium E. Grafego biblistka zauważy, że po serii pierwszych prac z XVIII w. i XIX w., w których stawiano pytanie o relację i charakter zależności między Pawłem a Księgą Mądrości, temat przestał być poruszany, zaś komentarze[418] jedynie wskazują na podobne wersety bez analizowania możliwej zależności. Badaczka będzie się dystansowała od określenia swojej pracy jako porównania podobnych motywów, ponieważ, jak stwierdzi – „death is no mere motif in either Wisdom or Paul"[419] – określając śmierć jako o wiele bardziej pojemną koncepcję porządkującą obydwa teksty.

Choć celem pracy nie jest wykazanie zależności literackiej[420] między Księgą Mądrości i listami, to B. R. Gaventa zaznaczy, że teksty

---

[414] J. R. Dodson wymieni w polu zainteresowania pracy P.-G. Keysera osiem tematów: „1. Universal aspects; 2. The righteous; 3. The ungodly; 4. The advantages of Israel; 5. The decimation of Israel; 6. The rejection of Israel; 7. The problem of God's righteousness; 8. Divine mercy". Por. J. R. Dodson, *The "powers"*…, dz. cyt., s. 8.

[415] Por. tamże, s. 9.

[416] B. R. Gaventa, *The Rhetoric*…, dz. cyt., s. 127-145.

[417] B. R. Gaventa uwzględni nie tylko List do Rzymian, ale również będzie się powoływała na fragmenty 1-2 Kor, Ga, Flp, 1 Tes.

[418] Badaczka przytoczy przykład komentarza D. Winstona do Księgi Mądrości z 1979 r. Por. D. Winston, *The Wisdom*…, dz. cyt.

[419] B. R. Gaventa, *The Rhetoric*…, dz. cyt., s. 130. „[…] we can minimize the problems of motif research by asking not merely what is said about death, but what place that discussion occupies in the text at hand. What function does death have? How is it related to other important features of the text? In other words, we ask not merely about the bricks but about the building as well". Tamże, s. 131.

[420] Por. tamże, s. 131.

posiadają wiele wspólnych motywów. Jednak – co istotne również w kontekście przyjętej przez nas metodologii – największy nacisk położy nie na podobieństwa między sposobem ujęcia i funkcją motywu śmierci, a na różnice, jakie da się między nimi zaobserwować[421]. W sposób ogólny określi ujęcie pseudosalomonowe jako mądrościowe, opierające się na abstrakcyjnym pojęciu nieśmiertelności i związane z pytaniem o teodyceę, zaś Pawłowe jako apokaliptyczne, w którym motyw śmierci ma uwydatnić nowość orędzia ewangelicznego. W Księdze Mądrości śmierć stanowi zagadkę, którą należy rozwikłać, u Pawła pojęcie nieśmiertelności jest osadzone w micie[422]. W ten sposób, choćby motyw śmierci otrzymał podobne ujęcie literackie w porównywanych tekstach, to jego cel i rozumienie są zgoła odmienne.

Kolejna praca, na którą należy zwrócić uwagę w omówieniu stanu badań dotyczącego relacji Księgi Mądrości i Listu do Rzymian, to wydane w 1993 r. w formie książkowej wykłady Jamesa Barra[423] wygłoszone na Uniwersytecie w Edynburgu. Biblista szeroko poruszy temat podobieństw i zależności aleksandryjskiego pisma i Pawłowego Listu do Rzymian w rozdziale poświęconym teologii naturalnej w tradycji żydowskiej[424]. W tym kontekście napisze: „[…] we will give pride of place to one particular document, the Wisdom of Solomon; for it show san unusually high similarity to aspects of Paul's language and thought"[425]. Jakkolwiek J. Barr stwierdzi, że nie wiemy, czy św. Paweł znał i czytał Księgę Mądrości, to jak wielu badaczy tematu przyzna, że wydaje się to prawdopodobne. Biblista nie wyklucza jednak możliwości przynależności Apostoła do bardzo podobnego Księdze Mądrości nurtu tradycji myślowej[426].

---

421 Por. tamże, s. 139-140.

422 „Death constitutes a puzzle which he attempts to unravel. By contrast, even Paul's notion of immortality has its locus in mythos (1 Cor 15), not in an abstract notion of the immortality of wisdom". Tamże, s. 140.

423 J. Barr, *Biblical faith and natural theology: The Gifford Lectures for 1991, delivered in the University of Edinburgh*, Clarendon Press, Oxford 1993.

424 Tenże, *Naural Theology in the Jewish Tradition*, w: tenże, *Biblical faith and natural theology: The Gifford Lectures for 1991, delivered in the University of Edinburgh*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 58-80.

425 Tamże, s. 58; por. również tamże, s. 62-63.

426 Por. tamże, s. 58; por. również tamże, s. 69, 78.

Cenne okaże się podkreślenie przez niego podobieństwa między tekstami w odniesieniu do opisu pierwszego człowieka, Adama, w kontekście śmierci i nieśmiertelności[427]. J. Barr wskaże na elementy, które – choć mogą wydawać się zaczerpnięte wprost z Księgi Rodzaju – to w rzeczywistości mogą mieć swoje źródło w jej reinterpretacji przez Księgę Mądrości, a samej narracji Pięcioksięgu pozostają obce. Może do nich należeć choćby myśl o sprowadzeniu śmierci na człowieka przez czyn pierwszych rodziców czy też o pierwotnej nieśmiertelności człowieka. „Wisdom's understanding of Genesis is in this regard the same one that is basic to Paul; and like Pal's use of the passage, it works from a broad generalization and fails to pay attention to the numerous details in Genesis which point very clearly in a different direction"[428].

J. Barr zwróci ponadto uwagę na łudząco podobny styl katalogu wad w Rz 1 i Mdr 14 oraz na to, że argument przeciw idolatrii w obydwu tekstach opiera się na idei stworzenia. W tekstach mamy do czynienia z uwypukleniem faktu zastąpienia miejsca Stwórcy przez stworzenie, co – jak wskaże – nie jest obecne w kanonicznych pismach hebrajskich. Zarówno u Deutero-Izajasza, jak i w większości pism starotestamentowych nie znajdziemy teorii, która wskazywałaby na bezpośrednie powiązania i przejścia między stworzeniem a idolatrią oraz między idolatrią a upadkiem moralnym. Dokładnie taki tok rozumowania przedstawią Księga Mądrości i List do Rzymian[429].

Mamy tu zatem do czynienia po raz kolejny – po metaforze garncarza, która choć wywodzi się z Księgi Izajasza, to w Liście do Rzymian posiada wiele bliskich paraleli z Księgą Mądrości – ze zwróceniem uwagi na mediacyjną funkcję pseudosalomonowego tekstu Między Starym Testamentem a Listem do Rzymian. Opisany przez J. Barra przypadek odniesienia do Księgi Rodzaju za pośrednictwem Księgi Mądrości stanowi rozwinięcie postawionej wcześniej tezy, o której pisał już S. Lyonnet w *Dictionnaire de la Bible. Supplément* w 1966 r. w kontekście nie tyle idolatrii, ile nauki o grzechu pierworodnym: „[…] épître aux Romains

---

[427] Typologia Adama i Chrystusa, jak wskaże J. Barr, jest w Nowym Testamencie obecna tylko u św. Pawła. Por. tamże, s. 58.

[428] Tamże, s. 62; por. tamże, s. 60-62.

[429] Por. tamże, s. 63-66.

présente plus d'une allusion au livre de la Sagesse […]. En bonne méthode, une exégèse de Rom., V, 12 doit donc tenir grand compte de Sap., II, 24: reproduire le texte même du livre de la Sagesse, c'était équivalemment se référer à ce passage qui constituait d'ailleurs à ses yeux le plus authentique commentaire du récit de la Genèse"[430]. Podobnie wypowiadał się K. Romaniuk w swoim komentarzu do Księgi Mądrości, gdzie stwierdza nawet, że „[…] Apostoł, przedstawiając swoją teologię pierwszego upadku, uznał tę księgę za źródło bardziej przydatne niż Księga Rodzaju"[431].

Badacz zauważy wreszcie, że teologia naturalna z Listu do Rzymian, jeśli można tak nazwać myśl tam zawartą, wydaje się o wiele bliższa Księdze Mądrości niż Pawłowemu monologowi na Areopagu z Łukaszowej narracji Dziejów Apostolskich. J. Barr ma tutaj na myśli m.in. szczególną emfazę idolatrii w odniesieniu do obrazów zwierząt obecną w obydwu tekstach[432]. Dość, że werset Mdr 14,12: „Wymyślenie bożków – to źródło wiarołomstwa, wynalezienie ich – to zatrata życia" określi jako niezwykle Pawłowy[433].

---

[430] S. Lyonnet, *Péché. Dans le Nouveau Testament*, dz. cyt., s. 536. W pewnej opozycji do tego typu wypowiedzi należy sytuować zdanie biblistów, którzy dystansują myśl św. Pawła od wpływów judaistycznych, umniejszając ich wartość na rzecz skupienia się jedynie na wydarzeniu Chrystusa i odniesieniu do nauki pierwotnego Kościoła jako czynnikach konstytutywnych dla teologii pawłowej. Wyrazistym przykładem może być tutaj wypowiedź E. E. Ellisa: „While rabbinic Judaism has influenced the mechanics of Pauline citation, one must look to the apostolic Church and to Christ Himself to find the primary source of the apostle's understanding and use of the OT. The emphases, applications and hermeneutics of Paul's quotations mark him as one with the apostolic Church in contrast to this rabbinic background". Jakkolwiek zgadzamy się z E. E. Ellisem, to wydaje się nam, że ukazanie daleko idących wpływów myśli judaistycznej (choć w naszym przypadku nie rabinicznej), w tym myśli interpretującej Stary Testament – jak to czyni J. Barr – nie musi się kłócić z ujęciem Chrystusa jako centralnego miejsca Pawłowej myśli. Por. E. E. Ellis, *Paul's use…*, dz. cyt., s. 1.

[431] K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 259. Por. też „[…] Paweł patrzył na upadek pierwszego człowieka poprzez Mdr […]. Całą historię stworzenia i upadku człowieka odczytał św. Paweł nie wprost z ksiąg historycznych Starego Testamentu, lecz poprzez refleksje teologiczne autora Księgi Mądrości. To teologiczne spojrzenie na fakty należące już do historii harmonizuje doskonale z założeniami hermeneutyki Pawła […]". Tamże, s. 259-260. Por. również K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 313.

[432] Por. J. Barr, *Naural Theology…*, dz. cyt., s. 69-70.

[433] Por. tamże, s. 67.

Kolejną[434] pozycją, która częściowo odnosi się do problemu zależności Księgi Mądrości i Listu do Rzymian, jest publikacja F. Watsona z 2004 r., która ze względu na swoją wagę i docenienie jej w środowisku naukowym doczekała się ponownego wydania w 2016 r.[435] Interesująca nas zależność jest omówiona przez autora m.in. w kontekście nawiązania do Księgi Liczb obecnego w obydwu tekstach – pseudosalomonowym i Pawłowym. Tekstami odniesienia dla F. Watsona będą rozdziały Mdr 16-18 oraz 1 Kor 10,6-8 i Rz 7,7-11, w których znajdzie wspólne odniesienie i interpretację m.in. do narracji o zesłaniu przez Boga przepiórek podczas pobytu Izraela na pustyni (por. Lb 11,1-34)[436]. Autor zaznaczy, że to właśnie z tego opowiadania Paweł wywodzi motyw niedozwolonego pragnienia, które stanie się dla niego kluczem do rozumienia po-Synajskich buntów na pustyni. Zdaniem F. Watsona to pragnienie zostało wywołane przez zakaz Prawa, a jego efektem stała się śmierć, o czym pisze Paweł w Rz 7,7-11[437]. Porównanie tej interpretacji wydarzeń opisanych w Księdze Liczb z interpretacją Księgi Mądrości okaże się zupełnie odmienne – dla Pseudo-Salomona przepiórki będą znakiem Bożej hojności w kontraście do wykorzystania innych zwierząt dla ukarania Egipcjan. Dla niniejszej pracy jest istotne zauważenie faktu, że wniosek wyciągnięty przez F. Watsona różni się znacząco względem wskazanej wyżej konkluzji J. Barra, dotyczącej odczytania przez Pawła narracji starotestamentowej przez pryzmat Księgi Mądrości. Autor stwierdzi: „The main point that Paul and the author of Wisdom have in common is simply that they have reflected on some of the same scriptural texts”[438]. Rzeczywista zależność między tekstami i jej rozpatrywanie nie będzie odgrywała tutaj istotnej roli, choć samo porównanie interpretacji Pawłowej i pseudosalomonowej okaże się płodne we wnioski teologiczne.

---

[434] W 2000 r. w książce polskiego autora – B. Poniżego *Księga Mądrości: Od egzegezy do teologii* – natrafimy wprawdzie na fragment poświęcony wykorzystaniu Księgi Mądrości przez autorów nowotestamentowych, z uwzględnieniem niektórych paraleli w Liście do Rzymian, jednak publikacja nie wnosi wiele do dyskusji w kontekście publikacji zagranicznych. Por. Poniży B., *Księga Mądrości: Od egzegezy…*, dz. cyt., s. 221-231, zwł. 225-227.

[435] F. Watson, *Paul and the hermeneutics…*, dz. cyt., 2016[2].

[436] Por. tamże, s. 349-353.

[437] Por. tamże.

[438] Tamże, s. 349.

F. Watson porówna również Rz 1,18-32 z Mdr 13-15 – co w świetle opisu niniejszego stanu badań raczej nie dziwi z uwagi na to, że jest to najczęściej wspominana i najlepiej ugruntowana zależność między tekstami – jak również odniesie się do interpretacji Rz 2 ze szczególnym uwzględnieniem obecnej tam krytyki Żydów[439]. W tym przypadku jego wnioski będą inne niż te wyciągnięte z wcześniejszej analizy – mądrościowej u Pseudo-Salomona i apokaliptycznej u Pawła – interpretacji relacji Księgi Liczb o przepiórkach. Biblista przyzna, że Paweł podąża za tokiem argumentacji Księgi Mądrości, o czym pisał już wcześniej m.in. K. Romaniuk: Apostoł nie tylko powtarza pojedyncze punkty rozumowania, ale również całą konstrukcję argumentu[440]. W porównaniu początkowych wersetów Rz 2 z Księgą Mądrości F. Watson w pewien sposób podąży za tezą A. Nygrena, dla którego Rz 2 miało stanowić polemikę z postawą Żydów, jaką reprezentuje autor Księgi Mądrości – uznania niezbywalnej wyższości Izraela w tym, że ze względu na wybranie podlega on gniewowi Bożemu w o wiele mniejszym stopniu niż poganie. F. Watson wykaże, że gdy w paralelnym miejscu Księgi Mądrości względem Listu do Rzymian autor poruszy temat Bożej dobroci i cierpliwości oraz miłosierdzia, w Rz 2 nastąpi nieoczekiwany atak na krytyków[441]. Atak ten zostanie ujęty w słownictwo i myśl autora Księgi Mądrości – Mdr 15,1-4 oraz Mdr 12,23. F. Watson uzna użycie języka Księgi Mądrości „przeciwko niemu”[442] za świadomy zabieg św. Pawła: „Thus, having shadowed the author of Wisdom so closely in Romans 1, Paul now turns to him and denounces him – or rather, he denounces the outlook that the earlier author represents”[443].

Egzegeta podsumuje opisane przez siebie zależności między Pawłem i Księgą Mądrości, podkreślając wspólny grunt narracji Pięcioksięgu dla opisu natury zbawczego działania Boga. Zaznaczy jednak istotną różnicę w jego interpretacji przez Pseudo-Salomona i Apostoła: podczas gdy pierwszy skupi się na zarysowaniu różnicy między stosunkiem do Narodu Wybranego i pogan, Paweł nie ukryje faktu, że dar otrzymany

---

439 Por. tamże, s. 371-378.
440 Por. tamże, s. 375.
441 Por. tamże, s. 376.
442 Tamże, s. 377.
443 Tamże.

przez Izraelitów na Synaju doprowadził niemal bezpośrednio do odejścia od Boga, co stanie się przyczynkiem i tłem dla kolejnych rozdziałów Listu do Rzymian i nauki o usprawiedliwieniu[444].

Choć analizy porównawczej między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości w pracy F. Watsona nie można określić jako nader obszernej na tle całości publikacji, to nie bez znaczenia jest jej wkład w omawiany temat. Potrzeba zestawienia fragmentów pseudosalomonowego pisma z tekstem Listu do Rzymian dla zrozumienia teologii i hermeneutyki Apostoła pokazuje, że niekiedy dopiero kontekst Księgi Mądrości jest w stanie pełniej ukazać myśl Pawła.

Po pracy doktorskiej P.-G. Keysera kolejnym studium w całości poświęconym problemowi relacji Księgi Mądrości i Listu do Rzymian będzie dopiero wydana w 2008 r. monografia J. R. Dodsona pt.: *The "powers" of personification: rhetorical purpose in the "Book of wisdom" and the letter to the Romans*[445]. Wydaje się, że należy się zgodzić ze zdaniem Aleca J. Lucasa, że – przynajmniej do wydania pozycji Jonathana A. Linebaugh'a w 2013 r. – stanowiła ona „the most extensive treatment in English of two works which scholars have long related to one another"[446]. Praca ta stawia sobie za cel nie tyle systematyczne porównanie tekstów, ile skupia się na analizie zabiegu personifikacji oraz jego implikacji teologicznych kolejno: Śmierci, Stworzenia, Logosu, Gniewu oraz Mądrości w Księdze Mądrości[447], jak również Grzechu i Śmierci, Prawa, Łaski i Sprawiedliwości oraz Stworzenia i Mocy Ducha w Liście do Rzymian[448]. Najbardziej interesująca okazuje się jednak sekcja czwarta dzieła, w której egzegeta zestawia wspólne obydwu autorom personifikacje: Zła oraz Stworzenia.

W omówieniu personifikacji Zła J. R. Dodson posłuży się przede wszystkim porównaniem tekstów Mdr 1,13-16 oraz Mdr 2,23-24 z Rz 5,12-14.21, Rz 6,9.12-14, Rz 7,9 oraz Rz 7,14.17. Analiza doprowadzi

---

[444] Por. tamże, s. 353, 378.

[445] J. R. Dodson, *The "powers"*…, dz. cyt.

[446] A. J. Lucas, *J. R. Dodson, The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the "Book of Wisdom" and the Letter to the Romans*, „Early Christianity", 2 (2011) no. 1, s. 133.

[447] Sekcja II: por. J. R. Dodson, *The "powers"*…, dz. cyt., s. 51-118.

[448] Sekcja III: por. tamże, s. 119-181.

biblistę do wniosku, że obydwaj hagiografowie wykorzystują uosobienie Zła dla wyraźniejszego ukazania przedstawianych przez siebie dróg do zbawienia. Zdaniem J. R. Dodsona zarówno mędrzec, jak i Paweł ukażą ludzkość jako mogącą przynależeć albo do Śmierci, albo do Boga. Podczas gdy pierwszy podkreśli obcość Śmierci w Bożym planie, by skłonić czytelnika do przyjęcia raczej zbawienia oferowanego przez Mądrość, Paweł wskaże, że wierzący zostali już uwolnieni spod władzy Grzechu i Śmierci, choć mogą do niego należeć: „Whereas Wisdom employs personification so that the audience would embrace salvation, Paul employs personification in order to explain the implications of the salvation that his audience already possessed"[449].

W personifikacji Stworzenia różnice między tekstami Listu do Rzymian i Księgi Mądrości[450] zostaną jeszcze wyraźniej zaznaczone przez biblistę. Choć obaj autorzy będą się opierali w uosobieniu na tekstach starotestamentowych, to dla Pseudo-Salomona Stworzenie przyjmie postać wojownika-bohatera walczącego w obronie świętych, z kolei u Pawła będzie ono raczej ofiarą cierpiącą razem z nimi[451].

Wreszcie badacz zestawi ze sobą również niektóre teksty Księgi Mądrości i Listu do Rzymian w omówieniu kwestii grzechu Izraela i Bożej sprawiedliwości[452]. Również tutaj zaobserwowana zostaje istotna różnica – mędrzec posłuży się personifikacją Gniewu, by oczyścić Izraela z zarzutów, podczas gdy Paweł uczyni coś wprost przeciwnego – przez uosobienie Prawa pokaże potępienie Narodu Wybranego i podkreśli, że nie było ono w stanie zbawić Izraela[453].

Choć praca J. R. Dodsona posiada słabe strony, do których można zaliczyć choćby kilka dość istotnych błędów w opisie stanu badań[454], to jako jej istotny atut należy wskazać przynajmniej zajęcie się porównaniem

---

[449] Tamże, s. 193.

[450] Porównane zostają teksty Mdr 1,14-15 z Rz 8,20-21 oraz Mdr 5,20-23 z Rz 8,19.22-23.

[451] Por. J. R. Dodson, *The "powers"*…, dz. cyt., s. 194, 201.

[452] J. R. Dodson zestawi ze sobą teksty Mdr 18,20-25 i Rz 3,19; 5,20; 7,1.4-6; 10,5-8.

[453] Por. J. R. Dodson, *The "powers"*…, dz. cyt., s. 212-213, 220.

[454] Celnie wypunktowuje je A. J. Lucas w recenzji książki opublikowanej w „Early Christianity". Por. A. J. Lucas, *J. R. Dodson, The "Powers" of Personification*…, dz. cyt., s. 137.

tekstu Rz 5-8 z fragmentami Księgi Mądrości. Rozdziały te nie były do tej pory szerszej omawiane przez żadnego z badaczy. Również sam klucz tematyczny opracowania przyjęty przez egzegetę – personifikacje i ich funkcje w tekstach Listu do Rzymian i Księgi Mądrości – stanowi cenną kontrybucję.

W 2010 r. John M. G. Barclay[455] opublikował artykuł, w którym stawia tezę, że podobnie do paralelnego odczytania Rz 1-2 w kontekście Mdr 13-14, również fragment Rz 9,6-24 może być czytany w kontekście Księgi Mądrości – Mdr 10-12. Po przeglądowym opisie treści Księgi Mądrości egzegeta zwróci uwagę na elementy zbieżne z Rz 9-11. Wymieni wśród nich m.in.: twierdzenie, że Bóg nie porzucił swojego ludu, odwoływanie się do Bożych obietnic, podobieństwo w sposobie Bożego działania w historii czy też wspólne tematy łaskawości, mocy i sprawiedliwości Bożej oraz Bożej cierpliwości i powołania[456]. Jednak to różnice stanowią o wadze dokonanego porównania. W zestawieniu Księgi Mądrości i Listu do Rzymian okazuje się, że Paweł wkłada wiele wysiłku w podważenie moralnych i racjonalnych fundamentów, na których Pseudo-Salomon konstruuje swoje odczytanie historii Izraela. J. M. G. Barclay określi tę próbę jako „brutalną" i „bezpośrednią"[457]. Stwierdzi nawet, że Pawłowa argumentacja wręcz zaprasza czytelnika do pozytywnej odpowiedzi na retoryczne pytanie z Rz 9,14 o to, czy Bóg jest niesprawiedliwy (μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;). Wszystko po to, by ostatecznie dać pierwszeństwo nie sprawiedliwości, a koncepcji Bożego wybrania dzięki łasce.

J. M. G. Barcay nie pozostawi bez odpowiedzi bodaj najważniejszego pytania o powód tak dziwnego[458] ujęcia historii Izraela w Liście do Rzymian. Wyjaśnienie, które być może lepiej określić mianem tezy wciąż pozostającej do udowodnienia z uwagi na ograniczone ramy artykułu[459],

---

[455] J. M. G. Barclay, *Unnerving grace: approaching Romans 9-11 from the wisdom of Solomon*, w: *Between Gospel and Election: explorations in the interpretation of Romans 9-11* (WUNT, 257), ed. F. Wilk, J. R. Wagner, F. Schleritt, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 91-109.

[456] Por. tamże, s. 104-105.

[457] Por. tamże, s. 105.

[458] „[…] quite bizarre notion of Israel's story […]". Tamże, s. 108.

[459] Por. J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 19.

stanowi wskazanie na zmianę rozumienia „daru", które z kolei redefiniuje znaczenie pojęć χάριςoraz ἔλεος. Darem tym jest wydarzenie Chrystusa (*Christ-event*), przez które ludzie zostali usprawiedliwieni. J. M. G. Barcay podsumowuje artykuł, tłumacząc jednocześnie jego tytuł: „Approaching Romans from The Wisdom of Solomon helps us to see how unnerving Paul's understanding of history has become, and how he undermines the meanings that gave stability to the world in the mind of any thoughtful theist"[460].

Również w 2010 r., w czasopiśmie „Annali di storia dell'esegesi", ukaże się artykuł A. J. Lucasa, w którym zostanie poruszony temat zależności Rz 1,18-32 od Mdr 13-15. A. J. Lucas odniesie się pokrótce m.in. do pracy E. Grafego, zauważając, że wysunięty przez niego argument o mediacyjnej roli pamięci Pawła w przekazie Księgi Mądrości stawia przed badaczem problem niemożliwości rozróżnienia, czy mamy w danym przypadku do czynienia z literacką zależnością czy raczej ze wspólną tradycją[461]. Jest to istotna uwaga wobec głównej tezy artykułu. Jest nią wskazanie, że w tekście Rz 1,18-2,4, dialogującym z Księgą Mądrości, Paweł może się odnosić do wewnątrzżydowskiej dyskusji dotyczącej żydowskiej tożsamości[462]. Wskazywałaby na to aluzja do Ps 106(105),20 w Rz 1,23. Dyskusja ta jest widoczna zdaniem A. J. Lucasa dzięki zestawieniu Mdr 11-19 z Psalmami 105(104)–107(106), gdzie dochodzą do głosu dwa różne sposoby budowania tożsamości. Pierwszy, reprezentowany przez Mdr 11-19, ma charakter apologetyczny i jest związany z diasporą – będzie w nim podkreślona odrębność Żydów i pogan, w szczególności w kontekście idolatrii, jak również włożony wysiłek w odparcie zarzutów stawianych wobec Żydów. Drugi, który da się odczytać z Ps 105(104)–107(106), będzie raczej akcentował biblijny

---

[460] J. M. G. Barclay, *Unnerving grace…*, dz. cyt., s. 108.

[461] Por. A. J. Lucas, *Unearthing an intra-Jewish…*, dz. cyt., s. 80-81. A. J. Lucas zaznaczy również w kontekście samego odniesienia Rz 1,18-2,4 do Mdr 13-15, że nie sposób pominąć milczeniem innych pism żydowskich, w których również widoczna jest krytyka idolatrii wśród pogan: „[…] the parallels with Hellenistic Jewish excoriations of Gentile idolatry and immorality, not just Wis 13 – 15, but Sib. Or. 3.8-45; Decal. 52 - 81; Let. Aris. 128 - 171 as well suggest that Paul is employing a well known Jewish topos in Rom 1,18-32 […]". A. J. Lucas, *Unearthing an intra-Jewish…*, dz. cyt., s. 76.

[462] Por. tamże, s. 82-83.

schemat grzechu, wygnania, skruchy i odnowienia. W drugim przypadku konieczne jest przyznanie, że grzech – w tym idolatria – miał również miejsce wewnątrz Izraela, co pozostaje obce narracji Księgi Mądrości[463].

Artykuł A. J. Lucasa, nie negując związków Rz 1,18-2,4 z Mdr 13-15, idzie o krok dalej i stara się zarysować szersze tło dla możliwego przepracowania przez św. Pawła myśli zawartej w Księdze Mądrości.

A. J. Lucas podejmie temat zależności między Rz 1,18-32 a Mdr 13-15 raz jeszcze w artykule z 2011 r. Skupi się tam tym razem nie na tle dla badania zależności między tekstami, a na samym porównaniu wskazanych fragmentów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości w kontekście tematu paralelnego rozwoju znajomości Boga. Co istotne, badacz będzie się dystansował od rozpatrywania zależności literackiej między pismami, co jego zdaniem miało niekorzystne skutki dla egzegezy m.in. przez ograniczone spojrzenie na księgi jako całość, na rzecz skupienia na konkretnych ich fragmentach[464]. A. J. Lucas podkreśli różnice w ujęciu tematu poznania Boga w Liście do Rzymian i w Księdze Mądrości – choćby fakt, że podczas gdy w myśli św. Pawła poznanie Boga stanowi pierwotny stan ludzkości, który jednak zostaje utracony przez idolatrię, u Pseudo-Salomona ludzie oddający cześć naturze znajomości Boga nigdy nie osiągnęli. Jednak porównanie rozwoju motywu poznania Boga w całości pism prowadzi biblistę do wniosku, że teksty posiadają istotne elementy wspólne. Zaznaczy przede wszystkim, że zarówno w Liście do Rzymian, jak i w Księdze Mądrości czas obecny jest określony jako okres – cytujemy – „universal natural human ignorance of God"[465], choć jej przyczyny będą inaczej określone przez hagiografów. Drugim kluczowym miejscem styku teologii tekstów jest – mimo stanu obecnej niewiedzy – możliwość odzyskania (Rz) lub osiągnięcia (Mdr) poznania Boga. Podobnie jak różniły się przyczyny niewiedzy, również

---

[463] Por. tamże, s. 89-90.

[464] Por. A. J. Lucas, *Distinct portraits and parallel development of the knowledge of God in Romans 1:18-32 and Wisdom of Solomon 13-15*, w: *Christian body, Christian self concepts of early Christian personhood* (WUNT, 284), ed. C. K. Rothschild, T. W. Thompson, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, s. 61-62, 81. Swoją krytykę A. J. Lucas skieruje m.in. pod adresem J. A. Linebaugh'a w kontekście jego artykułu z 2011 r. Por. J. A. Linebaugh, *Announcing the human*…, dz. cyt., s. 214-237.

[465] A. J. Lucas, *Distinct portraits.*…, dz. cyt., s. 81.

i tu autorzy przedstawią inne sposoby na osiągnięcie poznania: Paweł wskaże na przyjęcie odkupiającej śmierci Chrystusa, Pseudo-Salomon na dar Mądrości[466].

Dużym atutem pracy A. J. Lucasa jest próba całościowego spojrzenia na teksty ksiąg, nie zaś jedynie na wybrane perykopy. Metodologicznie znamienne jest też, że dystansowanie się od rozpatrywania zależności literackiej między tekstami nie przeszkodzi bibliście w zbliżeniu tekstów i nawiązaniu między nimi dialogu, który – nawet jeśli nie jest w ustach egzegety odniesieniem do teorii M. Bachtina – zaowocuje ciekawym wnioskiem[467].

Po pracach P.-G. Keysera i J. R. Dodsona kolejną monografią w całości poświęconą porównaniu Listu do Rzymian i Księgi Mądrości[468] będzie praca doktorska J. A. Linebaugh'a pisana pod kierownictwem J. M. G. Barclaya pt.: *God, grace, and righteousness in wisdom of Solomon and Paul's letter to the Romans*. Szósty rozdział pracy został wydany w 2011 r. w formie artykułu[469], zaś całość doczekała się druku w dwa lata później – w 2013 r.[470] W pierwszym rozdziale J. A. Linebaugh wskaże zdawkowo na podejście stosowane w pracy. Co ciekawe, odniesie się na pierwszym miejscu do myśli M. Bachtina: „The basic methodological orientation of this study is captured by Mikhail Bahktin: «The text lives only by coming into contact with another text… Only at the point of this contact between texts does a light flash, illuminating both the posterior

---

[466] Dar Mądrości jest jednak w pseudosalomonowym tekście odnoszony jedynie do Izraela, przez co dokonuje się wykluczenie pogan. Por. tamże.

[467] „This approach to the knowledge of God in Romans and Wisdom, I suggest, respects the integrity of each text while at the same time benefiting from bringing them into dialogue with one another". Tamże, s. 82.

[468] Myli się S. Krauter, pisząc w recenzji publikacji: „Indeed, it is the first monograph to be published on this topic". Jakkolwiek praca P.-G. Keysera nie doczekała się publikacji, to nie można pominąć książki J. R. Dodsona, która podobnie jak dysertacja J. A. Linebaugh'a, powięcona jest w całości porównaniu Listu do Rzymian i Księgi Mądrości. Por. S. Krauter, *Jonathan A. Linebaugh, God, Grace, and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans*, „Early Christianity" 5 (2014) no. 2, s. 249-252.

[469] J. A. Linebaugh, *Announcing the human…*, dz. cyt., s. 214-237.

[470] Tenże, *God, grace…*, dz. cyt. Z uwagi na tożsamość artykułu z 2011 r. oraz 6. rozdziału publikacji z 2013 r. będziemy się tutaj odnosić jedynie do tej ostatniej.

and anterior, joining a given text to a dialogue»"[471]. Niestety odwołanie do myśli prekursora intertekstualizmu kończy się na tym jednym cytacie, zaś autor przechodzi kolejno do analizy tekstu Księgi Mądrości, Listu do Rzymian oraz ich wzajemnego porównania. Na zestawienie tekstów, które okazuje się z perspektywy niniejszej pracy najistotniejszą częścią publikacji, składają się trzy rozdziały: 6. – *Announcing the Human: Israel Against and As the Ungodly in Wisdom 13-15 and Romans 1.18-2.11*, 7. – *Soteriological Semantics: Righteousness and Grace in Wisdom and Romans*, 8. – *With the Grain of the Universe: History and Hermeneutics*[472].

W pierwszym z nich (6.) biblista postawi tezę, że nie tylko Rz 2,1-5 jest polemiczne względem tekstu Księgi Mądrości, co było już kilkukrotnie zaznaczane w historii interpretacji, ale również perykopa Rz 1,18-32, która zazwyczaj jest określana jako spójna treściowo z tekstem Mdr 13-14. Jakkolwiek badacz przyzna, że myśl Pawła z Rz 1,18-32 ma wiele wspólnego z tekstem Mdr 13-14 – zarówno na poziomie słownictwa, treści, jak i sposobu argumentacji – to jako zasadniczą funkcję tekstu wskaże dążenie do negacji podziału ludzkości na „Żyda i Greka" pod wspólnym mianownikiem: człowiek grzeszny (*homo peccator*). Pseudosalomonowy tekst natomiast służy wzmocnieniu podziału między Izraelem a poganami[473].

W drugim z wymienionych rozdziałów (7.) biblista zajmuje się różnym rozumieniem pojęć łaski (χάρις) i sprawiedliwości (δικαιοσύνη) u Pseudo-Salomona i Pawła: „[…] the authors of Wisdom and Paul are both theologians of grace and righteousness, but the grace and righteousness about which they theologise are ultimately incommensurable"[474]. J. A. Linebaugh dochodzi do wniosku, że w Księdze Mądrości mamy do czynienia z logicznym modelem Bożej sprawiedliwości opartym na przedstworzeniowym porządku moralnym (*precreational moral order*), a ugruntowanym w wydarzeniu *Exodusu* jako przykładzie

---

[471] Tamże, s. 20. Por. M. Bachtin, *Toward a Methodology for the Human Sciences*, w: *Speech Genres and Other Late Essays*, transl. V. W. McGee, ed. C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press, Austin 1986, s. 162.

[472] Por. kolejno J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 93-121, 123-176, 177-226.

[473] Por. tamże, s. 120.

[474] Por. tamże, s. 124.

reprezentatywnym[475]. Dla Pseudo-Salomona obdarowanie łaską jest aktem Bożej sprawiedliwości: łaska, choć niezasłużona, okazuje się wytłumaczalna w akcie obdarowania nią przez Boga ludzi odpowiednich do jej przyjęcia. U Pawła natomiast nie będziemy mieli do czynienia z przykładem demonstrującym łaskę i sprawiedliwość Bożą, jak to czyni Księga Mądrości w opisie *Exodusu*. J. A. Linebaugh napisze: „[…] righteousness and grace are Pauline ways of describing the divine act that is the single and saving history of Jesus"[476]. Dlatego powiązanie łaski i sprawiedliwości jest u św. Pawła na tyle ścisłe, że można wręcz mówić o nich zamiennie. Obydwa pojęcia wynikają i dają się opisać jedynie dzięki osobie Chrystusa jako daru (*Christ-gift*)[477]. W ten sposób następuje radykalna redefinicja pojęć względem ich opisu w Księdze Mądrości.

W trzecim z rozdziałów (8.) poświęconych porównaniu Księgi Mądrości i Listu do Rzymian J. A. Linebaugh skupia się na odczytaniu Rz 9-11 w kontekście pytania o to, dlaczego i w jaki sposób Pawłowe odczytanie tekstów starotestamentowych różni się od pseudosalomonowego. Wychodząc z założenia – opisanego m.in. przez F. Watsona – że obydwaj autorzy czytają Pisma, jednak czynią to w różny sposób[478], wskazuje na tezę, że różnica w odczytaniu wynika z Pawłowego pisania *post Christum*[479]. Jakkolwiek nie jest to myśl nowatorska[480], to cenne jest szczegółowe ukazanie przez J. A. Linebaugh'a, do jakiego stopnia interpretacja w kontekście osoby i wydarzenia Chrystusa różni się od tej przedstawionej w tekście Księgi Mądrości, która jako wydarzenie paradygmatyczne przyjmuje *Exodus*.

Konstatacja ta staje się nadrzędną myślą i wnioskiem całej dysertacji, który dobrze streszcza następujące zdanie autora: „In this way, the various anthropological, semantic and hermeneutical differences between Wisdom and Romans point to and are generated by a single,

---

[475] Według J. A. Linebaugh'a sam *Exodus* staje się wydarzeniem ukazującym Bożą sprawiedliwość *per se*. Por. tamże, s. 162-163.

[476] Tamże, s. 176.

[477] Por. tamże.

[478] Por. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. xi, xxii, 25-26.

[479] Por. J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 180.

[480] Sam autor przytacza ku temu świadectwo. Por. tamże, s. 180, przyp. 11.

material contrast: Wisdom's theology is governed by and reflective of the nuclear significance of the protological order σοφία fashioned, sustains and reveals; the theology of Romans is determined by and radiates from the generative and centrifugal significance of the divine act that is the event, impact and proclamation of Jesus Christ"[481].

Jako słabą stronę opublikowanej dysertacji Jonathana A. Linebaugh'a Stefan Krauter wskaże m.in. stosunkowo zachowawcze podejście i dystansowanie się od tzw. New Perspective on Paul. Recenzent napisze nawet: „[…] when interpreting central passages of Romans he gets caught in a stiff, dogmatic language"[482]. Wydaje się, że podobną uwagę można uczynić odnośnie omawianych przez autora fragmentów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości – w pracy trudno doszukać się wzajemnego odnoszenia do siebie dotąd nieporównywanych tekstów. Badacz poddaje raczej szczegółowej analizie teologicznej teksty Pawłowego listu uznane przez większość badaczy tematu za możliwe do powiązania z Księgą Mądrości: przede wszystkim Rz 1,18-32 (szerzej Rz 1-2) oraz Rz 9-11. Niemniej praca J. A. Linebaugh'a stanowi naszym zdaniem najlepsze jak do tej pory teologiczne opracowanie zależności między Księgą Mądrości i Listem do Rzymian.

W 2015 r. pod redakcją Bena C. Blackwella, Johna K. Goodricha i Jasona Mastona została wydana praca zbiorowa pt. *Reading Romans in context: Paul and Second Temple Judaism*. Znalazły się w niej dwa krótkie i raczej popularnonaukowe opracowania autorów wskazanych wyżej monografii poświęconych relacji Listu do Rzymian i Księgi Mądrości – J. R. Dodsona[483] oraz J. A. Linebaugh'a[484]. Przygotowane przez obydwu egzegetów artykuły stanowią streszczenie wybranych wątków z wydanych przez nich wcześniej prac.

---

[481] Tamże, s. 231.

[482] S. Krauter, *Jonathan A. Linebaugh…*, dz. cyt., s. 251.

[483] J. R. Dodson, *Wisdom of Solomon and Romans 6:1-23: slavery to personified powers*, w: *Reading Romans in context: Paul and Second Temple Judaism*, ed. B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, J. Maston, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015, s. 87-92.

[484] J. A. Linebaugh, *Wisdom of Solomon and Romans 1:18-2:5: God's Wrath against All*, w: *Reading Romans in context: Paul and Second Temple Judaism*, ed. B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, J. Maston, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015, s. 38-45.

J. R. Dodson zwraca uwagę na podobieństwo personifikacji Łaski, Grzechu i Śmierci w Liście do Rzymian z personifikacją Mądrości i Śmierci w Księdze Mądrości[485]. Wskaże na paralelę przeciwieństwa służenia albo Sprawiedliwości, albo Grzechowi w Pawłowym tekście z kontrastem podążania albo za Mądrością, albo za Śmiercią w myśli Pseudo-Salomona. Opisując różnicę między pismami, podkreśli, że Paweł przez wskazanie na Ewangelię Jezusa Chrystusa i chrzest wzmocni argument za tym, by podążać drogą świętości[486]. W tym kluczu – wydarzenia Chrystusa jako ostatecznego miejsca interpretacji i argumentacji Pawłowej – J. R. Dodson postrzega relację między Księgą Mądrości i Listem do Rzymian jako swego rodzaju przedłużenie i wzmocnienie argumentu zawartego w aleksandryjskim tekście w liście Pawłowym. Rz 6 może jego zdaniem funkcjonować na zasadzie modelu żydowskiej praktyki interpretacyjnej określanej jako *qal wahomer* na trzech płaszczyznach: 1. jeśli autor Księgi Mądrości argumentuje za tym, że ludzie powinni szukać Boga ze względu na czystość świata i plan nieśmiertelności przewidziany dla Adama, *to tym bardziej* (formuła charakterystyczna dla interpretacji *qal wahomer*) wierzący chrześcijanie powinni to czynić w świetle Bożej łaski ujawnionej w posłuszeństwie Chrystusa; 2. jeśli hipotetyczny konstrukt autora Księgi Mądrości dotyczący zabicia Syna Bożego (chodzi tutaj o mesjańską interpretację Mdr 2,1-20) służy jako racja, by odrzucić śmierć, *to tym bardziej* wierzący powinni odrzucić grzech i śmierć w świetle odkupienia dokonanego w śmierci krzyżowej Jezusa; 3. podczas gdy autor Księgi Mądrości uosabia Mądrość i Śmierć w wezwaniu odbiorców do opowiedzenia się po stronie Mądrości, Paweł przedstawia Łaskę, Grzech i Śmierć, by wytłumaczyć wierzącym znaczenie zbawienia, które już posiadają; *o ileż bardziej* absurdalne zatem jest dla wierzących życie w więzach Grzechu i Śmierci, gdy zostali wyzwoleni przez Bożą Łaskę[487].

Mimo że ogólne wnioski pracy doktorskiej J. A. Linebaugh'a były ze wszech miar chrystologiczne, to artykuł opublikowany w *Reading Romans in context* – być może ze względu na konieczność ograniczenia

---

[485] Por. J. R. Dodson, *Wisdom of Solomon…*, dz. cyt., s. 88.
[486] Por. tamże, s. 90-91.
[487] Por. tamże, s. 91-92.

objętości – nie uwypuklił tego w sposób równie wyrazisty co tekst J. R. Dodsona. Biblista poruszył w nim kwestię włączenia przez Pawła Izraela do grzesznej ludzkości i opowiedzenia się przeciw podziałowi dostrzegalnemu w Księdze Mądrości na nie-Izraelitów, jako bałwochwalców i niemoralnych, oraz na Izraela – posłusznego i sprawiedliwego, stroniącego od idolatrii[488]. Jako dowód przedstawionej tezy wskazał następnie dość szczegółowo na szereg podobieństw i różnic między tekstami Rz 1,18-2,5 oraz Mdr 13-15[489].

Również z 2015 r. pochodzi stosunkowo obszerne opracowanie tematu zależności wszystkich listów św. Pawła i Księgi Mądrości autorstwa Folkera Blischkego[490], które ukazało się w publikacji *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)* pod redakcją Karla-Wilhelma Niebuhra.

Należy w tym miejscu jeszcze wspomnieć o artykule wydanym w 2017 r. w czasopiśmie „HTS Teologiese Studies/Theological Studies" autorstwa Jeremy'ego Punta[491], w którym poruszone zostają po raz kolejny perykopa Rz 1,18-32 oraz fragment Mdr 14. W tekście podkreślone są pewne elementy paralelne Księgi Mądrości i Listu do Rzymian – autor wskazuje choćby na fakt, że w obydwu przypadkach idolatria jest związana z nierządem[492]. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że w artykule nie mamy do czynienia z egzegezą tekstu, a raczej ze studium kulturowo-historycznym dotyczącym powiązań między religią, polityką

---

488 Por. J. A. Linebaugh, *Wisdom of Solomon…*, dz. cyt., s. 39-41.

489 Wśród podobieństw wskaże na cztery elementy: 1. możliwe do osiągnięcia dzięki stworzeniu poznanie Boga zostało zaprzepaszczone (Mdr 13,1-9; Rz 1,19-20); 2. zmarnowana okazja do poznania prawdziwego Boga wyraża się w fałszywych religiach (Mdr 13,10-14,11; 14,15-21, 15,7-13; Rz 1,21-23); 3. zwrócenie się ku idolatrii jest związane z upadkiem moralności (Mdr 14,12-14, 14,22-29; Rz 1,24-31); 4. stosowny sąd Boży czeka na winnych idolatrii i niemoralności (Mdr 14,30-31; Rz 1,32). Z kolei różnice określi następująco: 1. winą pogan w Księdze Mądrości jest głupota, ignorancja – mogli poznać Boga, a nie poznali; w Liście do Rzymian ludzie poznali Boga (por. Rz 1,19), winą jest natomiast to, że zgrzeszyli – odeszli od Niego; 2. w Księdze Mądrości niemoralność jest kwestią naturalnej ewolucji wobec braku poznania Boga i idolatrii; u Pawła niemoralność jest Bożą karą za idolatrię; 3. Księga Mądrości wyklucza Izraela z grzesznej ludzkości; List do Rzymian z kolei włącza go w nią. Por. tamże, s. 41-44.

490 F. Blischke, *Die Sapientia Salomonis…*, dz. cyt., s. 273-292.

491 J. Punt, *Religion, sex and politics: Scripting connections in Romans 1:18-32 and Wisdom 14:12-14*, „HTS Teologiese Studies/Theological Studies" 73 (2017) no. 4, s. 1-8.

492 Por. tamże, s. 3.

i seksualnością opartym na krytyce stereotypowego postrzegania tych tematów. Zresztą sam autor zaznacza, że artykuł ma na celu wskazanie, że Imperium Rzymskie stanowi ramy dla tekstów Księgi Mądrości i Listu do Rzymian[493]. Głównym wnioskiem artykułu J. Punta z punktu widzenia tekstu biblijnego jest stwierdzenie, że zarówno Paweł, jak i autor Księgi Mądrości wykorzystują stereotypowe ujęcie „Innego" (bałwochwalcy, zdeprawionego, itd.) w celu budowania tożsamości mniejszościowej grupy, którą reprezentują[494]. Ujęcie to łączy aspekty polityczne, które widoczne są w tekstach m.in. w ich charakterze bliskim narracjom dotyczącym upadku cywilizacji, z pojęciami idolatrii i nierządu: „Politically charged invectives such as Romans 1 and Wisdom 14 are not descriptive accounts but protreptic discourses, encouraging towards a new way of life using stereotyping to define Self and Other through alleged connections between idolatry and fornication"[495].

Niestety twierdzenia te funkcjonują w artykule raczej jedynie na zasadzie postawienia tezy, z uwagi na to, że nie są poparte egzegezą tekstu, a nawet skrótowym przywołaniem konkretnych jego fragmentów. Z tego powodu artykuł nosi znamiona arbitralności i – choć jest jedną z najbardziej aktualnych publikacji poruszających temat[496] – nie wnosi wiele do dyskusji na temat zależności i relacji Księgi Mądrości i Listu do Rzymian.

---

[493] Por. tamże, s. 5.

[494] „Paul and Wisdom made use of what was available in their own socio-rhetorical contexts. Although these documents stem from cultural minority groups, they show how marginal groups availed themselves of contemporary processes of identity construction, defining themselves through stereotyping of the Others. Wisdom relies upon the almost standard triad of atrocities namely human sacrifice, cannibalism and sexual perversion as far as the mysteries of outsiders (e.g. Greeks, Romans and Egyptians) are concerned […]. Paul's particular stereotypical tirade in Romans 1 also made use of the interweaving of religion and sex. […] Like Wisdom earlier, Paul also stereotyped those he saw as opponents, accusing them of idolatry-induced (excessive) feminine behaviour which violated natural sexual conduct ('use') and thereby posed a danger to society at large […]". Tamże, s. 5.

[495] Tamże, s. 6.

[496] W 2018 r. ukazał się również artykuł naszego autorstwa, w którym skrótowo przedstawiliśmy niektóre z możliwych zależności między Rz 2 a Księgą Mądrości. Zostaną one omówione w kolejnym rozdziale. Zob. niżej rozdz. III par. 3-8. Por. M. Krawczyk, *Did St. Paul…*, dz. cyt., s. 136-151.

5.4. Podsumowanie

Od czasu zaobserwowania i opisania pierwszych podobieństw między Księgą Mądrości i Listem do Rzymian trudno jest zbagatelizować temat. Na przestrzeni niemal stu lat – od prac C. G. Kühnöla i J. G. Eichhorna aż do E. Grafego – bibliści przedstawili, nawet jeśli niekiedy dość lakonicznie lub jedynie w formie przypisu, pierwsze wypowiedzi i zestawienia tekstów, dowodząc tym samym możliwości istnienia realnej zależności między nimi. Koniec XIX w. i XX w. aż do lat 60. przyniosły z jednej strony rozwój obserwacji odniesień Pawła do tekstu Pseudo-Salomona wraz z ugruntowaniem możliwości istnienia zależności, z drugiej ich kontestację i krytykę wraz z zaprzeczeniem istnienia relacji między tekstami. Jednak pierwsze monografie dotyczące omawianej zależności – nie licząc nieopublikowanej pracy doktorskiej P.-G. Keysera – ukazały się dopiero w 2008 r. (J. R. Dodson) i 2013 r. (J. A. Linebaugh).

Dwa fragmenty Listu do Rzymian – Rz 1-2 oraz Rz 9 – których relacja z Księgą Mądrości jest najczęściej i najobszerniej opisywana, stanowią dla większości decydujący argument za zależnością między pismami. Raz jeszcze należy podkreślić znaczenie, nie tylko egzegetyczne, ale i metodologiczne, pracy A. Nygrena, który znacząco przesunął akcent z podkreślania podobieństw Rz 1,18-32 na polemikę Rz 2 z tekstem Mdr 11-15, rozwijając tym samym tezę H. Lietzmanna. Niemniej powyższy przegląd publikacji, które podjęły interesujący nas temat, przekonuje o tym, że pełny konsensus nie został osiągnięty. Nawet ci bibliści, którym zawdzięczamy najbardziej znaczące publikacje, często dodają, że nie można mieć niezachwianej pewności odnośnie nawiązań do Księgi Mądrości w Liście do Rzymian – jest to jedynie wysoce prawdopodobne[497].

J. A. Linebaugh cytuje w swojej pracy M. McGlynn, która pisała w publikacji z 2001 r.: „The coincidences of topics between Paul's Epistle to the Romans and Wisdom: the corruption of idolatry (Rom 1:18-32), the judgement of God (Rom 2:1-11), the problem of sin and Adam's fall (Rom 5:12-21), the glory inherent in creation (Rom 8:18-27), and the long struggle with the place of Israel (Rom 9-11), have never been adequately

[497] Podobnie wypowiada się m.in. L. Mazzinghi w najnowszym komentarzu do Księgi Mądrości. Por. L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 40.

studied and compared"[498]. J. A. Linebaugh kwituje wypowiedź badaczki stwierdzeniem, że pozostaje ono w mocy. Wydaje się, że w kilka lat po wydaniu najnowszej monografii dotyczącej zależności między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości z 2013 r. wciąż można konstatację tę podtrzymać.

Kolejną rzeczą godną uwagi jest to, że publikacje poświęcone omawianej zależności nie skupiają się na rozwijaniu podejścia metodologicznego, które mogłoby lepiej posłużyć badaniu relacji między pismami, a jedynie zajmują się aplikacją istniejących i niekiedy dość ogólnych modeli komparatywnych.

We wstępie do opisu stanu badań zaznaczyliśmy również, że będziemy starali się odnieść go do dwóch z Haysowskich kryteriów weryfikacji istnienia relacji intertekstualnej – historii interpretacji oraz powracania. W świetle przedstawionych i pokrótce skomentowanych prac poruszających temat zależności między Listem do Rzymian, czyli tekstem, oraz Księgą Mądrości, czyli intertekstem, wydaje się w pełni uzasadnione stwierdzenie, że ewaluacja zarówno pierwszego, jak i drugiego kryterium daje wynik pozytywny. W egzegezie na przestrzeni lat obserwowane były podobieństwa między tekstami (test historii interpretacji) oraz wskazywane coraz to nowe punkty styczności Listu do Rzymian z Księgą Mądrości (powracanie). Choćby niektórzy badacze utrzymywali, że nie mamy tu do czynienia z rzeczywistą zależnością, to i oni przyznają, że nie sposób nie dostrzec istotnych podobieństw zarówno w warstwie leksykalnej, jak i ideowej. Analiza powyższego stanu badań prowadzi nas jednak do przekonania, że w przypadku Listu do Rzymian i Księgi Mądrości – przynajmniej w dwóch najczęściej analizowanych przez egzegetów fragmentach, tj. Rz 1,18-32 oraz Rz 9,19-23 – możemy mówić o intertekstualności intencjonalnej, tj. o znajomości i świadomym nawiązywaniu przez św. Pawła do aleksandryjskiego tekstu.

---

[498] M. McGlynn, *Divine Judgement…*, dz. cyt., s. 222.

6. Kluczowe połączenie interpretacyjne

Zgodnie z przedstawionymi wcześniej etapami pracy mającej na celu weryfikację prawdopodobieństwa postawionej hipotezy, chcemy w tym miejscu odnieść się jeszcze do tego, co C. Beetham nazwał kluczowym połączeniem interpretacyjnym[499]. Wykorzystujemy właśnie to pojęcie ze względu na to, że zostało ono sformułowane na polu badań biblijnych. Jak na to wskazywaliśmy już kilkukrotnie, nie jest to jednak koncepcja nowa i można ją odnieść bezpośrednio choćby do prac Z. Ben-Porat („oznaka"), M. Riffaterre'a („ślad intertekstu") czy R. Nycza („wykładnik intertekstualny"). W nawiązaniu do koncepcji aktualizacji aluzji literackiej tej pierwszej, należy stwierdzić, że wskazanie na kluczowe połączenie interpretacyjne będzie stanowiło ostatni z elementów wstępnie weryfikujący postawioną hipotezę oraz umożliwi przejście do ostatniej części pracy polegającej na wzajemnym ożywieniu obydwu tekstów – Listu do Rzymian i Księgi Mądrości – przez zastosowanie zaproponowanego przez nas teologicznego modelu interpretacji intertekstualnej.

Jako kluczowe połączenie interpretacyjne należałoby zatem wskazać fragment Listu do Rzymian, w którym zależność od Księgi Mądrości jest najpewniejsza i najbardziej dosłowna. W kontekście przedstawionego stanu badań wydawać by się mogło, że podobnym miejscem styku pism będzie Rz 5,12 oraz Mdr 2,24, w którym K. Romaniuk dopatruje się wręcz nawiązania dosłownego – cytatu[500]. Możliwość zestawienia tych

---

[499] Por. C. A. Beetham, *Echoes…*, s. 27-34.

[500] Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 252. Por. również tenże, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 137.

tekstów w interpretacji Listu do Rzymian zauważało wielu egzegetów, jednak większość z nich – słusznie naszym zdaniem – nie jest skłonna widzieć w nawiązaniu cytatu z Księgi Mądrości[501]. W rzeczywistości mamy tu bowiem do czynienia z pewną różnicą: w Mdr 2,24 czytamy – φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον (Göttingen LXX), podczas gdy w Rz 5,12 formuła brzmi nieco inaczej – δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Obrazuje to Tabela 1.

Tabela 1. Zależność formuły εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν w Rz 5,12 od paralelnego sformułowania w Mdr 2,24

Mdr 2,24		Rz 5,12	
Götingen LXX	**BT5**	**NA28**	**BT5**
φθόνῳ δὲ διαβόλου **θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον** πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες	**A śmierć weszła na świat** przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą.	Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου **ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,** καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον·	Dlatego też jak przez jednego człowieka **grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć,** i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli

Źródło: opracowanie własne.

[501] Por. np. A. C. Thiselton, *Discovering Romans: content, interpretation, reception* (Discovering biblical texts), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2016, s. 136; S. Lyonnet, *Les épitres de Saint Paul aux Galates, aux Romains* (La Sainte Bible), Cerf, Paris 1959², s. 90; tenże, *Le péché originel en Rom 5,12 et le concile de Trente*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1961, s. 8, 25; tenże, *Péché. Dans le Nouveau Testament*, dz. cyt., s. 535-537; C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 1, s. 271; A. Grześkowiak, *Grzech według trzech pierwszych rozdziałów Listu do Rzymian*, DTPress, Podkowa Leśna 2009, s. 135. Również redaktor komentarza św. Tomasza z Akwinu do Listu do Rzymian odeśle czytelnika do tekstu Mdr 2,24. Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia raczej z luźną aluzją Akwinaty, a zależność wskazana przez redaktora tekstu nie pociąga za sobą implikacji egzegetycznych. Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., nr 407, s. 83.

Niemniej nie ulega wątpliwości, że obserwujemy tu nie tylko zbieżność myśli, ale również wykorzystanie paralelnego słownictwa. Jest to tym bardziej istotne, że nie znajdziemy innego miejsca w tekstach biblijnych, które można by tak ściśle porównać z przytaczaną formułą. Jedynie Pseudo-Salomon raz jeszcze użyje formuły εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον w Mdr 14,14 – będzie tam jednak mowa nie o przyczynie wejścia na świat śmierci, a o powodzie zjawienia się na nim idoli.

Mimo unikatowego charakteru formuły obecnej w Rz 5,12 oraz Mdr 2,24 należy zaznaczyć, że mamy w tu do czynienia jedynie z bardzo partykularnym miejscem styku obydwu tekstów. Jakkolwiek trudno przyznać, że podobna zbieżność – nie tylko terminologiczna, ale i treściowa – jest dziełem przypadku, to nie uważamy za dostateczne oparcie dalszych badań jedynie na tym elemencie. W naszym odczuciu, by uznać podobieństwo danych fragmentów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości za rzeczywiście „kluczowe" połączenie interpretacyjne, konieczne jest wskazanie na istotniejsze powiązanie tekstów.

Między innymi z tego względu decydujemy się w naszej pracy przyjąć za kluczowe połączenie interpretacyjne odwołanie do Księgi Mądrości (w szczególności Mdr 13-14) obecne we fragmencie Rz 1,18-32[502]. Przedstawiony wcześniej szczegółowy stan badań, stanowiący weryfikację prawdopodobieństwa zależności między tekstami w kluczu Haysowskiego kryterium historii interpretacji, dowodzi, że obok odczytywania śladów Księgi Mądrości w Rz 9, powyższa zależność jest jedną z najlepiej udokumentowanych i opracowanych – zarówno tekstowo, jak i teologicznie. Teksty były interpretowane w zestawieniu m.in. już przez św. Augustyna[503],

[502] Wielu spośród badaczy rozciąga zależność dającą się zaobserwować w Pawłowym tekście aż do Rz 2,5, a niektórzy piszą ogólnie o argumencie Apostoła, który jest kontynuowany również w Rz 3. Z racji na charakter kluczowego połączenia interpretacyjnego postanowiliśmy dokonać tutaj zawężenia do fragmentu uwzględnianego przez wszystkich, którzy wskazują na zależność od Księgi Mądrości.

[503] Święty Augustyn wskazuje na kontrast i różnicę w paralelnej interpretacji tekstów Rz 1,22 oraz Mdr 13,9: „Paul's words: The wrath of God is revealed from heaven upon all impiety and following, has a different meaning than the statement in the Wisdom of Solomon about the wise of this world, If they knew so much that they could evaluate the world, why did they not more easily discover the Lord and Creator of this world? (Wis 13:9). Those whom Solomon accuses failed to recognize the creator throught the creature; those whom the Apostle accuses did recognize the creator but did not give

Ambrozjastra[504] czy św. Tomasza z Akwinu[505], zaś w późniejszych czasach, w badaniach biblijnych posiadających również charakter naukowy, na paralelność wskazywali egzegeci począwszy od pierwszych prac dotyczących Pawłowej zależności od Pseudo-Salomonowego tekstu, tj. od końca XVIII w. (J. G. Eichhorn). Odniesienie Pawła do Mdr 13-14 podkreślił w swoim przełomowym artykule E. Grafe, a później rozwinęli je, umieszczając w synopsie paralelne teksty, m.in. W. Sanday i A. C. Headlam[506]. W pracach egzegetycznych traktujących o Rz 1,18-32 w kolejnych latach trudno nie znaleźć – choćby zdawkowego – wspomnienia o treściowym lub formalnym podobieństwie tego fragmentu do myśli zawartej w Księdze Mądrości[507]. Poniżej przedstawiamy sigla najczęściej zestawianych przez badaczy tekstów (Tabela 2).

---

thanks; claiming to be wise, they became foolish and fell into the worship of idols". Tłumaczenie na j. angielski za: *Romans: interpreted by early Christian commentators* (The Church's Bible, 4), ed. and transl. J. P. Burns, C. Newman, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 31.

[504] Komentując Rz 1,21-23, Ambrozjaster napisze: „Abandoning the living God, they proffered the dead, among whom they themselves should be classed, according to a text in the Wisdom of Solomon: *A dead person makes with wicked hands a dead thing* (Wis 15:17)". Tłumaczenie na j. angielski za: *Romans…*, dz. cyt., s. 31.

[505] Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 34 (nr 134), 36 (nr 135), 38 (nr 154-156), 39 (nr 159)

[506] Por. W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical…*, dz. cyt., s. 51-52.

[507] O tym, że nie niemal nie sposób pisać o omawianym fragmencie Listu do Rzymian bez wspomnienia kontekstu Księgi Mądrości, dobrze świadczą nie tylko prace obszerniej poruszające temat zależności, ale również te, które – wspominając jedynie zdawkowo o Rz 1,18-32 – nie omieszkają przytoczyć paralelnych wersetów z Mdr 13-14. Jakkolwiek wzmianki te są zazwyczaj lakoniczne, to jednak sam fakt ich obecności świadczy o szerokim uznaniu w środowisku możliwości i prawdopodobieństwa zależności Pawłowego tekstu od pisma Pseudo-Salomona lub choćby niekwestionowanej zbieżności tematycznej i formalnej. Niżej przedstawiamy jedynie przykładowy wybór literatury, w której autorzy odnoszą się do tekstów Rz 1,18-32 oraz Mdr 13-14 jako paralelnych – zarówno komentarzy do Listu do Rzymian oraz do Księgi Mądrości, jak również innych opracowań, gdzie wzmianki o możliwej zależności znajdą się jedynie w przypisach. Por. np. H. Lesêtre, *Le Livre de la Sagesse* (La Sainte Bible), P. Lethielleux, Paris 1884, s. 104-107; A. C. Thiselton, *Discovering Romans*, dz. cyt., s. 81, 83, 87, 90, 92; M.-J. Lagrange, *Saint Paul, Épitre aux Romains* (EBib), Librairie Victor Lecoffre, Paris 1922², s. 26; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (LD, 33), Editions du Cerf, Paris 1962, s. 31, 378-379; C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 53; S. Lyonnet, *Péché. Dans le Nouveau Testament*, dz. cyt., s. 536; C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 15; K. Romaniuk, *Księga*

Tabela 2. Zestawienie sigli paralelnych tekstów z Rz 1,18-32 oraz Księgi Mądrości ze szczególnym uwzględnieniem Mdr 13-14

Rz 1,20	Mdr 13,1.5; 2,23; 18,9; 13,8
Rz 1,21	Mdr 13,1
Rz 1,22	Mdr 12,24
Rz 1,23	Mdr 12,1; 14,8; 13,10.13-14
Rz 1,23[a]	Mdr 12,24
Rz 1,24	Mdr 14,12
Rz 1,25	Mdr 13,17; 14,11.21
Rz 1,26 (Rz 1,26-2,2[b])	Mdr 14,16.22-26
Rz 1,29-31	Mdr 14,25-27

[a] Na zbieżność Rz 1,23 – Mdr 12,24 zwrócił uwagę K. Romaniuk. Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 253-254.

[b] K. Romaniuk nie określa dokładnie perykopy z Listu do Rzymian, do której się odnosi, gdy posługuje się skrótem „nn". Na podstawie artykułu należy jednak wnioskować, że biblista rozciąga w tym przypadku zależność tekstu Listu do Rzymian od Księgi Mądrości aż do Rz 2,2. Świadczą o tym ogólniejsze ramy, które przytaczamy wyżej w pkt. „c" (zob. s. 236). Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 255-256.

Źródło: opracowanie własne.

O tym, że rzeczywiście mamy w tym przypadku do czynienia z nawiązaniem do Księgi Mądrości, a nie – jak twierdzą niektórzy badacze – jedynie z dziedziczeniem wspólnej tradycji myślowej[508], świadczą przede wszystkim trzy przesłanki. Po pierwsze i nade wszystko

Mądrości, dz. cyt., s. 253-255; tenże, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 90, 93, 96; D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt., s. 249, 280; C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 3, s. 834-835; J. D. Newsome, *Greeks, Romans, Jews: currents of culture and belief in the New Testament world*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, s. 367; B. Byrne, *Romans* (SP, 6), Liturgical Press, Collegeville, MN 1996, s. 64-65; J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998, s. 85; M. Gilbert, *Mądrość Salomona* (MT, 37), t. 1, tłum. S. Kobiałka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 17-18, 179; tenże, *Mądrość Salomona* (MT, 38), t. 2, tłum. S. Kobiałka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 44; J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 272, 274, 279-281; A. Grześkowiak, *Grzech według…*, dz. cyt., s. 48, 65-66, 103; T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and self in the Apostle Paul*, Oxford University Press, Oxford–New York 2010, s. 25-26, 59-60, 217; H. C. Waetjen, *The letter to the Romans: salvation as justice and the deconstruction of law*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, s. 74, 77-81.

[508] W szczególności mamy na myśli tych biblistów, którzy – opowiadając się za późną datacją Księgi Mądrości – uważają rzeczywisty związek między listami św. Pawła i aleksandryjskim pismem za niemożliwy. Nie jest to w tym przypadku wniosek oparty na analizie tekstu Rz 1,18-32 i Mdr 13-14, a raczej ogólne założenie. Por. np. G. Scarpat.

spójność tematyczna i treściowa, po drugie sekwencyjność czynionych przez św. Pawła nawiązań do tekstu Mdr 13-14 oraz po trzecie wspólne słownictwo i elementy formalne tekstów.

Spójność tematyczną można ująć w co najmniej dwóch zasadniczych punktach, które okazują się wspólne tekstom Rz 1,18-32 oraz Mdr 13-14 i jednocześnie unikatowe na tle innych tekstów biblijnych – a) możliwość poznania Boga z rzeczy stworzonych, przez obserwację świata oraz b) zależność między idolatrią i niemoralnością. Sekwencyjność czynionych nawiązań na poziomie budowania przez św. Pawła argumentu w Rz 1,18-32 dokładnie przedstawił K. Romaniuk, na co zwracaliśmy uwagę już wcześniej. Raz jeszcze warto w tym miejscu przytoczyć trzy konsekutywne elementy rozumowania obydwu autorów, na które wskazał badacz: a) wynaturzenie związane z idolatrią, ubóstwieniem rzeczy stworzonych (Mdr 13,1-9 – Rz 1,19-20); b) opis natury i form idolatrii (Mdr 13,10-14,11 – Rz 1,21-24); c) potępienie idolatrii (Mdr 14,12-31 – Rz 1,25-28)[509]. Trzecia przesłanka – wspólne słownictwo oraz elementy formalne tekstu – wynika z pierwszych dwóch i może stanowić ostateczne potwierdzenie literackiej zależności między tekstami. Jako podobieństwa formy należy wskazać tutaj, poza przywołaną wcześniej paralelną argumentacją, również podobny katalog czynów niemoralnych obecny zarówno w Rz 1,29-31, jak i w Mdr 14,23-26. Choć K. Romaniuk nie ujmie tego w ten sposób, to można widzieć w enumeracji wykroczeń przeciw moralności czwarty element paralelnej struktury tekstów. Wzmacnia to twierdzenie dotyczące konsekutywności nawiązań lub, lepiej, sekwencyjnego przepracowania tekstu Księgi Mądrości w Liście do Rzymian. Natomiast do zbieżności terminologicznych można zaliczyć m.in. następujące pojęcia i podobne konstrukcje[510] (Tabela 3).

Abstrahując od podobnego, uogólniającego rozumowania, warto zaznaczyć, że C. Larcher wymieni wśród badaczy odrzucających w zupełności bądź sceptycznych wobec relacji między wskazanymi tekstami H. Lietzmanna, P. Huby'ego oraz O. Michela. Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 17, przyp. 8.

[509] Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254. Podobnie na paralelność w argumentacji Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości, jednak w kontekście zależności Rz 9,19-23 oraz Mdr 11-12, zwracał uwagę E. Grafe, o czym pisaliśmy wcześniej.

[510] Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254.

Tabela 3. Zbieżności terminów i konstrukcji między Rz 1,18-32 oraz Księgą Mądrości ze szczególnym uwzględnieniem Mdr 13-14

Rz	Mdr
δύναμις (Rz 1,20)	δύναμιν και ἐνέργειαν (Mdr 13,4)
ἀσέβεια (Rz 1,18)	ἀσέβεια (Mdr 14,9)
ἐπιγνώσει (Rz 1,28)	ἐπέγνωσεν (Mdr 13,1)
νοούμενα (Rz 1,20)	νοησάτωσαν (Mdr 13,4)
ἀσύνετος (Rz 1,21)	ἀσυνέτων (Mdr 11,15)
ἀναπολογήτους (Rz 1,20)	οὐδ᾽αὐτοὶ συγγνωστοί (Mdr 13,9)

Źródło: opracowanie własne.

Co więcej, uważamy za słuszne wskazać tutaj na jeszcze jeden aspekt, który umożliwia potraktowanie zależności Rz 1,18-32 od Mdr 13-14 jako kluczowego połączenia interpretacyjnego, uprawomocniającego dalszą wzajemną aktywizację tekstów. Mamy tutaj na myśli miejsce nawiązania przez św. Pawła do Pseudo-Salomonowej księgi – czyli niemal sam początek listu, zaraz po części wstępnej Rz 1,1-15 (*exordium*) – oraz Rz 1,16-17 (*propositio*)[511]. Jakkolwiek w teorii hipertekstualności G. Genette'a nie jest konieczne, by autor hipertekstu, w naszym przypadku św. Paweł, wskazywał *explicite* na hipotekst, tj. Księgę Mądrości, to rozpoczęcie pisma od wyraźnego i wielopoziomowego nawiązania może zostać odebrane jako celowe wskazanie przez autora na źródło myśli oraz na punkt odniesienia dla czytelnika. Jeśli w tym kluczu odczytamy przepracowanie fragmentów Księgi Mądrości w Rz 1,18-32, to prawomocne wydaje się postawienie hipotezy o tym, że również dalsza część Listu do Rzymian nie będzie pozbawiona aluzji do Pseudo-Salomonowego tekstu.

Powyższe zestawienie elementów świadczących o daleko idących podobieństwach tekstów Rz 1,18-32 oraz Mdr 13-14 stanowi naszym zdaniem dostateczny argument na korzyść zależności Pawłowego tekstu od Księgi Mądrości. Zbieżności są na tyle liczne i znaczące, że trudno przypuszczać, byśmy mieli tu do czynienia z czerpaniem ze wspólnej tradycji obecnej w judaizmie ówczesnej epoki. Jednocześnie zaakcentowanie

[511] Por. np. P. Rolland, *Épître aux Romains: texte grec structuré*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1980, s. 9.

początku listu jako miejsca nawiązania może sugerować, że również w dalszej części pisma autor będzie się odnosił do wskazanego intertekstu. Z tego względu nie wahamy się uznać tekstów Rz 1,18-32 oraz Mdr 13-14 za kluczowe połączenie interpretacyjne, które umożliwi podjęcie dalszej analizy komparatywnej tekstów.

7. Podsumowanie: ugruntowanie postawionej hipotezy badawczej

Przedstawione w niniejszej części pracy uzasadnienie podjętych badań oraz weryfikacja możliwości i prawdopodobieństwa zależności między tekstami Listu do Rzymian i Księgi Mądrości stanowią ugruntowanie postawionej hipotezy dotyczącej hipertekstualnego przepracowania tekstu Pseudo-Salomona w Pawłowym liście. W ramach przyjętych w pracy założeń analiza dwóch ksiąg i ich wzajemnej relacji jest zasadna już z samej racji włączenia ich w kanon Pisma Świętego Kościoła Katolickiego. Staraliśmy się to uwidocznić przez odniesienie do patrystycznej praktyki interpretacyjnej oraz dzięki zestawieniu niektórych elementów teorii intertekstualności z podejściem kanonicznym w egzegezie biblijnej. Odnieśliśmy się również do zarzutu nierespektowania szerszego tła intertekstualnego analizowanego tekstu przez zawężanie go do konkretnej grupy pism autorytatywnych pochodzących z jednego środowiska kulturowego. Hipertekstualne odczytanie Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości mogłoby bez wątpienia spotkać się z podobnym zarzutem.

Po stwierdzeniu ogólnej prawomocności zaproponowanych badań w ramach przyjętych założeń podjęliśmy pracę, mającą na celu weryfikację możliwości oraz prawdopodobieństwa wykorzystania Pseudo-Salomonowego pisma w Liście do Rzymian. Dokonaliśmy tego w kluczu czterech kryteriów weryfikacji echa intertekstualnego sformułowanych przez R. B. Haysa – kryterium dostępności, kryterium historycznego prawdopodobieństwa oraz kryterium historii interpretacji wraz z kryterium powracania.

Porównanie teorii dotyczących czasu powstania Księgi Mądrości i Listu do Rzymian wykazało, że nie ma dostatecznych powodów, by

twierdzić, że tekst aleksandryjskiej księgi został zredagowany po latach 55-58, który to przedział przyjęliśmy za najbardziej prawdopodobny dla spisania Pawłowego pisma. Hipotezę W. L. Dulière'a, w myśl której Pseudo-Salomonowy tekst został ukończony w znanej nam obecnie formie najwcześniej po 130 r., należy wykluczyć wobec braku przekonywającej argumentacji. Również analiza świadectw dotyczących autorytatywności Księgi Mądrości w początkach chrześcijaństwa pokazała, że historycznie jest możliwe, by Paweł znał aleksandryjski tekst. Stwierdziliśmy, że nie można oprzeć się w tym względzie jedynie na hipotezie zaznajomienia Apostoła z pismem Pseudo-Salomona dzięki mediacji Apollosa z uwagi na brak pozabiblijnych danych potwierdzających tezę zbudowaną na odczytaniu fragmentów narracji Dziejów Apostolskich i 1 Listu do Koryntian. O dostępności aleksandryjskiego tekstu o wiele lepiej przekonują zarówno status Septuaginty jako Biblii chrześcijan w pierwszych wiekach, ślady możliwego wykorzystania Księgi Mądrości obecne na kartach Nowego Testamentu, jak również świadectwa autorytatywności i kanoniczności Księgi Mądrości wywiedzione z tekstów pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz danych archeologicznych dotyczących najstarszych zachowanych manuskryptów zawierających jej tekst. Stwierdziliśmy zatem brak przeszkód, by Paweł mógł znać i wykorzystać tekst Księgi Mądrości w redakcji Listu do Rzymian.

Również weryfikacja w kluczu kryterium historycznego prawdopodobieństwa potwierdza możliwość wykorzystania Księgi Mądrości przez św. Pawła. Poświadcza to zarówno Pawłowy stosunek do Starego Testamentu, jak i analiza niektórych elementów Pawłowej praktyki interpretacyjnej – dialogiczności, reinterpretacji i chrystologiczności – oraz konieczność uwzględnienia kontekstu hellenistycznego dla zrozumienia Pawłowego wykorzystania pism starotestamentowych w listach.

Wreszcie prawdopodobieństwo hipotezy zostało zweryfikowane przez przedstawienie stanu badań dotyczącego zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości, czyli Haysowskie kryterium historii interpretacji. Uwzględniliśmy w opisie nie tylko nieliczne prace monograficzne w całości poświęcone tematowi relacji dwóch omawianych pism – P.-G. Keysera, J. R. Dodsona oraz J. A. Linebaugh'a – ale również artykuły naukowe oraz niektóre z ważniejszych opracowań ogólnych, w których zwróciliśmy uwagę na interesujący nas aspekt. Przedstawione

prace wraz z wyszczególnieniem fragmentów tekstów Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości, w których egzegeci dopatrują się możliwych miejsc styczności i wpływu pisma Pseudo-Salomona oraz jego myśli na św. Pawła, stanowią silny argument za prawdopodobieństwem postawionej hipotezy. Wskazana liczba fragmentów Pawłowego listu noszących ślady aleksandryjskiej księgi jest znaczna i stanowi tym samym weryfikację Haysowskiego kryterium powracania. Opisany stan badań oraz jego krytyczna analiza doprowadziły nas do wniosku, że w przypadku Księgi Mądrości i Listu do Rzymian możemy mówić z dużą dozą prawdopodobieństwa, przynajmniej w zasadniczych miejscach styczności, tj. Rz 1,18-32 oraz Rz 9,19-23, o intertekstualności intencjonalnej, tj. o świadomym wykorzystaniu tekstu tej pierwszej w redakcji Pawłowego listu.

Na tej podstawie wskazaliśmy na kluczowe połączenie interpretacyjne, za które uznaliśmy zaobserwowane w Rz 1,18-32 odniesienia do tekstu Mdr 13-14. Liczne podobieństwa między tekstami utwierdziły nas w przekonaniu, że mamy w tym przypadku do czynienia z intertekstualnością intencjonalną. W tym kontekście zaakcentowanie miejsca uczynienia nawiązania, tj. początku Listu do Rzymian, skłoniło nas ku twierdzeniu, że możemy mieć tu do czynienia z zabiegiem wskazania przez autora na intertekst. Dlatego też prawdopodobne jest istnienie kolejnych odniesień do Księgi Mądrości w Pawłowym piśmie, co zresztą potwierdził już wyżej opisany stan badań.

W ten sposób kluczowe połączenie interpretacyjne – odniesienie do Mdr 13-14 w Rz 1,18-32 – wpisuje się w ramy, jakie zarysował dla fenomenu intertekstualności M. Głowiński, gdy pisał o niej jako o świadomie zamierzonej przez autora, stanowiącej element strukturalny oraz widoczny w tekście – a tym samym możliwy do odbioru przez czytelnika[512]. Stanowi jednocześnie ostateczną podstawę dla przyjęcia i dalszej ewaluacji hipotezy dotyczącej hipertekstualnego przepracowania tekstu Księgi Mądrości w Liście do Rzymian.

[512] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 77, 85.

Rozdział III
Odczytanie, weryfikacja i interpretacja zależności hipertekstualnych między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości

„Those who would be faithful to Paul's word must take the risks of interpretive freedom"[1].

[1] R. B. Hays, *Echoes…*, dz. cyt., s. 189.

1. Wstęp

W jednym z ostatnich paragrafów drugiego rozdziału niniejszej pracy wskazaliśmy na kluczowe połączenie interpretacyjne, które stanowią dla nas powiązania tekstualne między Rz 1,18-32 i Mdr 13-14[2]. Opisane zależności tematyczne, terminologiczne oraz strukturalne sprawiają, że związek między drugą częścią pierwszego rozdziału Listu do Rzymian a Mdr 13-14 jest trudny do podważenia[3]. Postawiona przez nas hipoteza dotycząca hipertekstualności Pawłowego i Pseudo-Salomonowego tekstu każe jednak przypuszczać, że zależność ta jest możliwa do odczytania również w dalszej części Listu do Rzymian.

Nietrudno znaleźć badaczy, którzy skłonni będą rozciągać wpływ Księgi Mądrości na 2. rozdział Listu do Rzymian. Począwszy od pracy H. Lietzmanna[4] oraz rozwinięcia jego myśli w komentarzu A. Nygrena[5], stosunkowo łatwo znaleźć w literaturze przedmiotu stwierdzenia, że św. Paweł, zwracając się w Rz 2 do żydowskiego interlokutora, myśli w kategoriach, jakie prezentuje autor Księgi Mądrości[6]. James D. G. Dunn, odnosząc się do Andersa Nygrena, napisze: „We will not

---

[2] Zob. wyżej rozdz. II par. 6.

[3] Por. np. H. Lesêtre, *Le Livre de la Sagesse*, dz. cyt., s. 104-105; L. Cerfaux, *Le chrétien…*, dz. cyt., s. 31; C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 15-17; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254; tenże, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 90, 93, 296; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 53; B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 64-65; J. D. G. Dunn, *The theology…*, dz. cyt., s. 85; M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, dz. cyt., t. 1, s. 17; T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and self…*, dz. cyt., s. 217.

[4] H. Lietzmann, *An die Römer*, dz. cyt.

[5] A. Nygren, *Commentary on Romans*, dz. cyt.

[6] Por. np. „Thus, when Paul addresses his Jewish interlocutor, he thinks in terms of the mode of Jewish existence depicted in the Book of Wisdom”. J. A. Fitzmyer, *Romans*,

go far wrong if we assume that it was the attitude expressed particularly in Wisd Sol 15:1-6 which Paul «heard» being expressed by his Jewish interlocutor and as requiring the strong response of v. 4 […]”[7]. Brendan Byrne podsumuje tę kwestię w następujący sposób: „So close, in fact, are the contacts in language and ideas that it is hard to believe that Paul is not writing with Wisdom specifically in mind”[8]. Również m.in. F. Watson stwierdzi z przekonaniem, że powiązanie Rz 1,18-32 z Mdr 13-14 ma istotne implikacje w analizie 2. rozdziału Listu do Rzymian, szczególnie dla interpretacji początku rozdziału[9]. Należy zaznaczyć również, że niektórzy bibliści pozostawiają kwestię możliwości przyjęcia Księgi Mądrości za tło dla odczytania 2. rozdziału Listu do Rzymian jedynie w przestrzeni nie określanego przez nich bliżej prawdopodobieństwa[10].

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że jeśli mamy do czynienia z opowiedzeniem się na korzyść zależności między tekstami, to w pracach egzegetycznych i teologicznych jest to czynione jedynie w formie dość ogólnego stwierdzenia o możliwości istnienia odniesienia do Księgi Mądrości w 2. rozdziale Pawłowego pisma lub tylko wskazania aleksandryjskiego tekstu jako możliwego tła dla myśli ujętej przez Apostoła[11]. Bibliści rzadko kiedy przedstawiają bardziej szczegółową analizę. Sprawia to, że jedną z najdokładniejszych pozycji zestawiających tekst Rz 2 z Księgą Mądrości pozostaje komentarz do Listu do Rzymian A. Nygrena z lat 40. XX w.[12] Skłania nas to do podjęcia się bliskiego spojrzenia na

---

dz. cyt., s. 298. Por. również m.in. J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 78, 82-83, 90; B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 81.

[7] J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 82.

[8] B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 81.

[9] Por. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 375.

[10] Na przykład R. N. Longenecker stwierdzi jedynie, że rozdziały Mdr 13-15 „[…] contain the bulk of the material of concern for study of Rom 1:18-32 (and perhaps of Rom 2:1ff)”. R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 193.

[11] Reprezentatywnym przykładem jest praca L. Cerfaux z 1962 r., w której czytamy jedynie w jednym z przypisów następujące zdanie: „Les trois premiers chapitres de Rom. Sont parallèles à Sap., 13 ss.” Autor nie zestawia jednak żadnych konkretnych elementów z Rz 2-3 z Księgą Mądrości, które tłumaczyłyby to stwierdzenie. L. Cerfaux, *Le chrétien…*, dz. cyt., s. 32.

[12] Por. A. Nygren, *Commentary on Romans*, dz. cyt., s. 114-115. Zob. wyżej rozdz. II pkt 5.2.

2. rozdział Listu do Rzymian i wzajemnej aktywizacji semantycznej jego tekstu oraz tekstu Księgi Mądrości w trzecim rozdziale naszej pracy.

Niżej wskażemy na sześć potencjalnych zależności hipertekstualnych między analizowanym fragmentem Pawłowego pisma i Pseudo-Salomonowym tekstem: użycie słowa ὁ κρίνων w Rz 2,1 jako odniesienie do Mdr 1,1 (paragraf 3. niniejszego rozdziału); motyw Bożego działania mającego prowadzić człowieka do nawrócenia na przykładzie tekstów Rz 2,4 i Mdr 11,23.26, 12,2.10.20-22, 15,1-6 (par. 4.); dychotomię Żyd–Grek w Rz 2 oraz Izraelici–poganie w Księdze Mądrości (par. 5.); użycie terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7 jako odniesienie do Mdr 6,18-19 (par. 6.); motyw zarzucania adwersarzom chlubienia się Bogiem w Rz 2,17.23 oraz Mdr 2,16 (par. 7.) oraz motyw zarzucania przekraczania Prawa w Rz 2,12.21-23 oraz Mdr 2,12 (par. 8.). Zgodnie ze wskazanymi przez nas krokami metodologicznymi każda z możliwych zależności zostanie najpierw pokrótce opisana wraz ze wskazaniem – jeśli będzie to możliwe – na konkretny wykładnik intertekstualny, ślad intertekstu, następnie zaś poddana weryfikacji, w której zostaną uwzględnione m.in. Haysowskie kryteria głośności oraz zgodności tematycznej.

Po zweryfikowaniu przyjętych „na próbę" zależności hipertekstualnych przejdziemy do opisu i interpretacji Pawłowych transformacji elementów i motywów Księgi Mądrości w Liście do Rzymian. Wskazanie na prawdopodobny cel transformacji i ich interpretacja zostanie dokonana w odniesieniu do przyjętego przez nas interpretanta – Chrystusa-Słowa. Ten ostatni etap pracy można określić m.in. jako weryfikację kryterium historycznego prawdopodobieństwa sformułowanego przez R. B. Haysa.

Zanim jednak przejdziemy do opisu potencjalnych zależności hipertekstualnych między 2. rozdziałem Listu do Rzymian i Księgą Mądrości, wskażemy na jeszcze jedną przesłankę, która przemawia za tym, by poświadczoną przez badaczy zależność Rz 1,18-32 od Mdr 13-14 rozciągnąć również na dalszy fragment Pawłowego pisma.

2. Przesłanka za możliwością kontynuacji nawiązywania do Księgi Mądrości w Rz 2: spójnik διό (Rz 2,1)

Obok kluczowego połączenia interpretacyjnego, które w ramach przyjętych założeń umożliwia i uprawomocnia zestawienie tekstów Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, wydaje się słuszne na samym początku zwrócenie uwagi na jeszcze jeden aspekt tekstu, który przemawia na korzyść przedłużenia zależności Rz 1,18-32 od Księgi Mądrości. Może nim być naszym zdaniem już sam fakt użycia przez autora listu spójnika διό w Rz 2,1:

	NA28	BT5
Rz 2,1	Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.	Przeto nie możesz wymówić się od winy, człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, [w tej] sam na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz.

W polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia (wyd. 5), które cytujemy powyżej, spójnik διό oddany jest za pomocą słowa „przeto", z kolei Biblia Paulistów użyje terminu „dlatego". Zarówno pierwsze, jak i drugie tłumaczenie polskie właściwie oddaje wynikowy charakter greckiego spójnika[13].

[13] Angielskie leksykony i słowniki tłumaczą greckie διό przez: *therefore, for this reason* (BDAG, s.v.) *wherefore, on which account* (LSJ, s.v.; THA, s.v.); *for which cause,*

Oznacza to, że myśl podjęta przez św. Pawła w 2. rozdziale Listu do Rzymian nie stanowi nowego wątku, a raczej kontynuację tego, o czym pisał do swoich adresatów wcześniej.

Nie istnieje jednak pełny konsensus odnośnie takiego określenia funkcji spójnika διό w Rz 2,1. Słusznie pisał Charles K. Barrett: „At the beginning of the paragraph the connection of thought is difficult”[14]. Głosem w pewien sposób podważającym zasadność powyższej analizy leksykograficznej jest twierdzenie, które można znaleźć w jednym z przypisów do *Komentarza do Listu do Rzymian* Jana Kalwina. John Owen, redaktor i tłumacz komentarza, zaznacza, że w użyciu διό w wersecie 2,1 mamy do czynienia z hebraizmem, przez co διό nie odwoływałby się do tego, co spójnik poprzedza, a raczej do następującej po nim dalszej partii tekstu. W ten sposób spójnik nie pełniłby tutaj rzeczywistej funkcji spójnika: „[…] the illative, διò[15], at the beginning of the verse can hardly be accounted for. The inference from the preceding is not very evident. It is, in my view, an instance of Hebraism; and the reference is not to what has preceded, but to what is to come”[16]. Choć podobna myśl pojawi się również w pracach innych badaczy, to zazwyczaj w o wiele bardziej wyważonej formie.

Mimo trudności z określeniem rzeczywistej roli spójnika, na którą wskazywał już C. K. Barrett, bibliści będą zazwyczaj wskazywali na powiązania tematyczne i językowe między początkiem drugiego rozdziału Listu do Rzymian a rozdziałem pierwszym. Na przykład B. Byrne, choć określi funkcję spójnika jako wprowadzającą nową sekcję tekstu, to wskaże na bardzo wyraźne powiązanie Rz 2,1 do Rz 1,32. Zasadność Pawłowego oskarżenia tych, którzy sądzą (πᾶς ὁ κρίνων) z Rz 2,1, napisze badacz, opiera się m.in. na poprzedzającym je wersecie Rz 1,32[17]. C. K. Barrett wskazywał również na możliwość odczytania wynikowości

---

therefore, wherefore (J. Strong, *Strong's exhaustive concordance of the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2012, s.v.).

[14] C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2011 (1962[1]), s. 42. Por. również np. D. J. Moo, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 129.

[15] W cytowanym tekście przypisu spójnik διό zapisany jest z akcentem *gravis*, nie zaś *acutus*, jak należałoby przypuszczać.

[16] J. Calvin, *Commentaries…*, dz. cyt., s. 84, przyp. 1.

[17] B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 83.

spójnika διό w kontekście całej sekcji Rz 1,18-23, zawierającej wyliczenie wykroczeń moralnych, jako podkreślenie, że rzeczywiście nikt nie może wymówić się od winy[18].

Innym przykładem dobrze obrazującym ciągłość treści, a przez to wynikowy charakter spójnika διό w Rz 2,1, jest użycie przymiotnika ἀναπολόγητος w tym samym wersecie. Termin ten pojawił się już wcześniej w Rz 1,20, a sądząc z rzadkości jego występowania w tekstach Pawłowych – jedynie dwa razy: we wspomnianych wersetach Rz 1,20 oraz 2,1 – zasadne wydaje się stwierdzenie, że nie są to użycia od siebie niezależne. Przeciwnie – można założyć, że św. Paweł świadomie łączy Rz 2,1 z poprzedzającą partią tekstu, znajdując w niej oparcie dla myśli zawartej w drugim rozdziale[19]. Tym samym wydaje się słuszne odrzucenie stwierdzenia J. Owena o niewłaściwym użyciu spójnika, tym bardziej, że nie tłumaczy on, w jaki sposób διό miałoby stanowić hebraizm.

Jeśli zatem przyjmiemy, że poprzedzająca Rz 2,1-24 partia tekstu zawierała w sobie nawiązanie do Księgi Mądrości oraz że spójnik jest użyty właściwie przez autora Listu do Rzymian, wykorzystanie słowa διό w tym miejscu może stanowić dodatkową przesłankę za tym, że odwołanie do najmłodszej księgi Starego Testamentu jest rozciągnięte również na kolejny rozdział Listu do Rzymian. Przesłankę tę traktujemy jako wsparcie opisanego wcześniej kluczowego połączenia interpretacyjnego i argument za prawdopodobieństwem kontynuowania nawiązania do Księgi Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian.

---

[18] Por. C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 42.

[19] Por. np. J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 79; B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 83.

3. Użycie słowa ὁ κρίνων w Rz 2,1 jako odniesienie do Mdr 1,1

3.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną

Proces aktywizacji tekstu 2. rozdziału Listu do Rzymian w kontekście Księgi Mądrości prowadzi nas do zaobserwowania podobieństwa z Pseudo-Salomonowym tekstem już w Rz 2,1. Chodzi o użycie słowa ὁ κρίνων, które może przywoływać na myśl pierwszy werset Księgi Mądrości, gdzie w apostrofie otwierającej pismo autor posłużył się tym samym terminem:

Mdr 1,1		Rz 2,1	
Göttingen LXX	**BT5**	**NA28**	**BT5**
Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην **οἱ κρίνοντες** τὴν γῆν φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἁπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.	Umiłujcie sprawiedliwość, **sędziowie** ziemscy! Myślcie o Panu właściwie i szukajcie Go w prostocie serca!	Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, **ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων·** ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.	Przeto nie możesz wymówić się od winy, **człowiecze, kimkolwiek jesteś,** gdy zabierasz się do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, w [tej sam] na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz.

Choć w tłumaczeniu na język polski zbieżność jest trudniej dostrzegalna[20], to zarówno w Rz 2,1, jak i w Mdr 1,1 użyte zostało to samo słowo – imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej od czasownika κρίνω (sądzić, osądzać[21]) w mianowniku. Fakt, że termin jest morfologicznie niemal identyczny stanowi jeden z pierwszych elementów zbliżających do siebie obydwa teksty. Jedyną różnicę stanowi odmienność liczby: u autora Listu do Rzymian będzie to liczba pojedyncza (ὁ κρίνων), podczas gdy autor Księgi Mądrości posłużył się liczbą mnogą (οἱ κρίνοντες).

Kolejną przesłanką świadczącą o tym, że ὁ κρίνων z Rz 2,1 może stanowić intertekstualne nawiązanie do Mdr 1,1, jest podobieństwo wyrażenia, w którym słowo to występuje w obydwu tekstach. Wyraża się ono w fakcie, że zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku mamy do czynienia z analogiczną figurą retoryczną – apostrofą. Termin ὁ κρίνων w obydwu przypadkach określa adresatów apostrofy.

W ten sposób termin wykorzystany w obydwu tekstach – w analogicznej figurze literackiej, dodajmy – można określić jako wykładnik intertekstualny, który sprawia, że teksty Rz 2,1 oraz Mdr 1,1 zostają ze

---

[20] Greckie sformułowanie ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων zostało oddane bardziej opisowo przez „człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia" (BT wyd. 4 i 5); „kimkolwiek jesteś, człowieku, który podejmujesz się sądzenia" (EP); „o człowiecze! który osądzasz" (BG); „o człowiecze! który osądzasz" (NP). Podobnie czynią niektóre tłumaczenia angielskie: „every one of you who passes judgment" (NAB); „O man, whoever you are who judge" (NKJV); „O man, whoever you are, when you judge" (NRSV).

[21] R. Popowski przywołuje wiele znaczeń czasownika κρίνω: 1. rozróżniać, oddzielać; 2. sądzić, myśleć, uważać, zwracać uwagę; 3. podejmować decyzję, postanawiać, zamierzać; 4. (jako termin sądowniczy) rozsądzać, rozstrzygać; potępiać, skazywać, pozywać przed sąd, oddawać pod sąd, wymierzać sprawiedliwość, sądzić; 5. (o etycznym osądzaniu innych) sądzić, osądzać, wyrokować; osądzać negatywnie, krytykować, oskarżać, potępiać. W omawianym wersecie chodzi, jego zdaniem, o to ostatnie. Por. κρίνω, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, (Seria Biblijna Vocatio), Vocatio, Warszawa 1995², s.v.
J. Calvin rozumie czasownik po prostu jako „sądzić", jednak J. Owen, edytor jego komentarza, pisze, zgodnie z analizą leksykograficzną, że to nie wystarcza, że należy włączyć w znaczenie czasownika ideę potępiania: „The verb, κρίνω, has here the idea of condemning, or of passing judgement; to *jugde* [kursywa oryginalna; MK] is not sufficiently distinct". J. Calvin, *Commentaries*…, dz. cyt., s. 84.

sobą zestawione. W świetle przyjętej hipotezy badawczej należy postawić pytanie o to, czy rzeczywiście możemy mieć tu do czynienia z Genette'owską hipertekstualnością. Czy Paweł, posługując się w apostrofie z Rz 2,1 słowem ὁ κρίνων, dokonuje transformacji tekstu Mdr 1,1? W próbie odpowiedzi na to pytanie, a tym samym weryfikacji wskazanej zależności intertekstualnej, wydaje się słuszne przeanalizować podmioty obecne w obydwu wersetach – zarówno postaci osądzających, jako że stanowią one główny motyw powiązania tekstów, jak również osądzanych.

3.2. Weryfikacja

Na podstawie samego terminu i jego prawdopodobnych konotacji w Starym i Nowym Testamencie można by już w tym miejscu wysunąć zastrzeżenie, że – mimo użycia tego samego słowa – adresaci określeni mianem ὁ κρίνων w Rz 2,1 to prawdopodobnie inna grupa niż οἱ κρίνοντες z Mdr 1,1. Remigiusz Popowski zaznacza, że w Rz 2,1 wszystkie trzy słowa pochodzące od czasownika κρίνω (dwukrotne ὁ κρίνων oraz κρίνεις[22]), a więc również interesujący nas imiesłów z pierwszej części wersetu, są użyte w znaczeniu etycznego osądu względem innych w sensie negatywnym – potępiania[23]. Wydaje się to oczywiste chociażby w kontekście potępienia idolatrii czy obecności katalogu występków moralnych w Rz 1,18-32 oraz w obliczu eschatologicznego sądu Boga nad ludźmi, który stanowi tło Pawłowej myśli w Liście do Rzymian. Z kolei, mówiąc o początku Księgi Mądrości, znaczeniem, które na pierwszym miejscu nasuwa się na myśl, jest odwołanie do starotestamentowych sędziów, pełniących funkcję przywódczą i militarną[24]. W Mdr 1,1 pod terminem οἱ κρίνοντες autor miałby zatem na myśli raczej ludzi rządzących niż osądzających w znaczeniu moralnym[25], co odpowiadałoby

[22] R. Popowski pomija w wyliczeniu czasownik κατακρίνεις, który – choć o podobnym źródłosłowie – pochodzi jednak od innego czasownika: κατακρίνω.

[23] Por. κρίνω, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v.

[24] Por. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 84.

[25] Por. K. Siwek, *Honor sprawiedliwego…*, dz. cyt., s. 263, 266.

w wysokim stopniu praktyce tłumaczenia hebrajskiego שפט omawianym terminem przez tłumaczy Biblii Hebrajskiej w Septuagincie[26].

Podobne rozróżnienie – między znaczeniem osądu moralnego a rozumieniem politycznym imiesłowu utworzonego od czasownika κρίνω – wydaje się rysować Krzysztof Siwek. Biblista, bez implikowania relacji intertekstualnej między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości, zestawi – pośród innych sigli biblijnych – οἱ κρίνοντες z Mdr 1,1 z ὁ κρίνων z Rz 2,1 w jednym z przypisów swojej pracy pt.: *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologicznokulturowej interpretacji Mdr 1-5*. Opierając się na pracach G. Scarpata oraz B. Poniżego, stwierdza dalej, że οἱ κρίνοντες z Mdr 1,1 ma znaczenie uniwersalne, odnosi się do wszystkich władców[27]. Z kolei jako podmiot ὁ κρίνων z Rz 2,1 (oraz Rz 2,3) K. Siwek wskaże po prostu „człowieka”[28]. Odmienność polegałaby nie tyle na fakcie, że w jednym przypadku mamy do czynienia z aktantem boskim, a w drugim z ludzkim, ile właśnie na akcentowaniu „władców” w odróżnieniu od „człowieka” jako takiego. Może to sugerować istnienie rozbieżności między podmiotami stojącymi za omawianymi terminami.

Rozróżnienie to oddalałoby od siebie teksty Mdr 1,1 oraz Rz 2,1, w których powiązanie leksykalne, opierające się na użyciu tego samego imiesłowu, pozostawałoby jedynie na poziomie morfologicznym, nie zaś semantycznym. Byłby to zatem argument przeciwny stawianej hipotezie, w której św. Paweł odwoływałby się do Księgi Mądrości poprzez w wykorzystanie przez siebie terminu ὁ κρίνων. To ogólne spojrzenie domaga się jednak dokładniejszej analizy – dopiero ona będzie mogła stanowić weryfikację wskazanego powiązania intertekstualnego.

---

[26] Por. też: „The LXX mostly has κίρνω for legal terms”. F. Büchsel, V. Herntrich, κίρνω, w: TDNT, s.v.

[27] „Autor Mdr kieruje swoje słowa w prologu do wszystkich władców, nie tylko tych wybranych i naznaczonych przez Boga. Zatem użyte przez niego wrażenie οἱ κρίνοντες ma tutaj znaczenie uniwersalne”. K. Siwek, *Honor sprawiedliwego…*, dz. cyt., s. 266. Por. również np. B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 137.

[28] Por. K. Siwek, *Honor sprawiedliwego…*, dz. cyt., s. 263, przyp. 115.

3.2.1. Określenie podmiotów[29] sądzącego (ὁ κρίνων) i osądzanego (ὁ ἕτερος) w Rz 2,1

Jeśli przyjrzymy się dokładniej adresatom zarówno Pseudo-Salomonowej, jak i Pawłowej apostrofy, łatwo dojść do wniosku o daleko idących podobieństwach. Dokładne wskazanie, do kogo zwraca się św. Paweł w Rz 2,1, wydaje się nie nastręczać trudności. Czytelnikowi tłumaczenia Biblii Tysiąclecia podpowiadają to sami tłumacze, pisząc wprost: „Chodzi o Żydów, którzy ze względu na niemoralne życie nazywali pogan psami (Mt 15,16), choć sami podobnych występków się dopuszczali (Rz 2,21nn), mimo iż chlubili się znajomością Prawa (2,23)”[30]. Twierdzenie to znajduje poparcie w analizach autorów komentarzy do Listu do Rzymian, którzy zazwyczaj z dużą dozą pewności (czy wręcz „oczywistością”, jak to czyni na przykład C. H. Dodd[31]) utrzymują, że sądzącymi z Rz 2,1 są Żydzi[32]. J. D. G. Dunn napisze jednak w swoim komentarzu, że mogłoby tu chodzić na przykład o wykształconego Greka lub osobę o stoickich poglądach: „Possibly in view here is the sophisticated Greek like Juvenal, Sat. 15.1ff, who could mock the animal idols of the Egyptians as heartily as the Jews (1:23); or the Stoic who would agree that such vices as those listed in 1:29-31 were «unfitting»”[33]. Biblista doda jednak zaraz, że tekst Rz 1,18-32 na tyle silnym echem odbija polemikę przeciw idolatrii charakterystyczną dla hellenistycznego środowiska żydowskiego, że najprawdopodobniej Paweł ma na myśli przede wszystkim Żydów[34]

---

[29] Technicznie rzecz ujmując, należałoby mówić tutaj o podmiocie osądzającym oraz o przedmiocie osądu. Niemniej z racji na to, że przedmiot osądu stanowi grupa ludzi, właściwsze wydaje się określenie przedmiotu osądu jako podmiotu. Taka nomenklatura została przyjęta tutaj i w kolejnych podpunktach.

[30] BT[5], przyp. do Rz 2,1.

[31] „The person who «poses as a judge» is of course the Jew who is scandalized by the sinfulness of idolatry, as becomes clear in the development of the argument”. C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 57.

[32] Zob. np.: „The majority of modern commentators, however, agree that the interlocutor is a Jew who judges himself superior to the pagan because of his people’s privileges”. J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 297.

[33] J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 79.

[34] Por. tamże, s. 79. Por. również B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 80.

oraz tych spośród adresatów listu, którzy dobrze znali i przyjmowali jako swoją żydowską polemikę zobrazowaną w rozdziale pierwszym[35].

Wskazanie na Żydów jako na podmiot kryjący się pod Pawłowym ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων z Rz 2,1 można oprzeć nie tylko na kontekście uprzednim (wspomniana wyżej polemika przeciw bałwochwalstwu z Rz 1,18-32), ale również m.in. na Rz 2,17, gdzie autor Listu do Rzymian napisze wprost: „Jeżeli jednak ty dumnie nazywasz siebie Żydem […]" (Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ). Joseph A. Fitzmyer stwierdzi wręcz, że cały fragment Rz 2,1-16 poprzedzający bezpośrednie wskazanie na Żydów, stanowi implicytne postawienie ich w stan oskarżenia[36]. Z kolei Rz 2,17-24 będą stanowiły już otwartą krytykę hipokryzji obecnej w postępowaniu Żydów, co umacniałoby określenie ich jako podmiotu osądzającego z Rz 2,1.

Wydaje się jednak istotne, że w samym wersecie Rz 2,1, który stanowi przedmiot naszej analizy, podmiot nie jest precyzyjnie określony przez autora[37], a tego, o kim pisze św. Paweł, czytelnik może się jedynie domyślać. Uzasadniona wydaje się zatem interpretacja, w której człowiekiem, który sądzi, może być każdy – również poganin czy, mówiąc językiem Pawłowym, po prostu Grek. Takie opisanie podmiotu wydaje się uprawnione z co najmniej trzech powodów.

Po pierwsze wskazuje na to już sam fakt, że podmiot osądzający zostanie bezpośrednio określony dopiero w Rz 2,17. Po drugie zaakcentowania domaga się również konstrukcja, jakiej używa Apostoł: „o człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia" (ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων). Formuła ta bywa określana przez niektórych biblistów jako niezręczna (*awkward*), co stanowi przyczynek do tego, by sądzić, że została wykorzystana przez autora celowo[38]. Posługując się językiem M. Riffaterre'a, należałoby stwierdzić, że mamy w tym przypadku do czynienia z agramatycznością, która domaga się wyjaśnienia i która może

---

35 Por. J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 90.

36 „Consequently, vv 1-16 constitute an implicit indictment of Jews, which becomes overt in v 17". J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 297.

37 Por. np. J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 89–90; B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 80; F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 375.

38 Por. np. D. J. Moo, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 130, przyp. 16.

wskazać na intertekst, lub – jak to określał R. Nycz – anomalią[39]. Autor mógłby przecież użyć prostszej i mniej problematycznej językowo formuły i zwrócić się do swojego interlokutora w słowach: πᾶς ὁ κρίνων lub też πᾶς ἄνθρωπε ὁ κρίνων[40], czy jeszcze ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων[41]. Obydwa sformułowania celnie wskazywałyby na osądzanych jako adresatów wypowiedzi. Wydaje się zatem, że św. Paweł celowo nie decyduje się na prostszą i bardziej intuicyjną konstrukcję, a wykorzystuje w apostrofie formę dłuższą. W kontekście interpretacji podmiotu osądzającego w Rz 2,1 jako zarówno Żyda, jak i Greka, tj. każdego człowieka, funkcję niezręcznej formuły ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων można określić jako uogólniającą. Święty Paweł, nawet jeśli – jak zostało to wyżej wskazane – ma na myśli przede wszystkim Żydów, nie zdradza tej intencji i celowo poszerza możliwe spektrum adresatów. D. J. Moo celnie napisze: „Paul invites anyone who might judge another to include himself or herself in the scope of his accusation"[42].

Trzecim argumentem, umożliwiającym wpisanie w postać sądzących z Rz 2,1 również pogan, jest fakt spójności takiego ujęcia kwestii z myślą rozwijaną przez św. Pawła w Rz 2. Szanse Żydów i pogan, zarówno jeśli chodzi o otrzymanie kary, jak i nagrody, zostają tam zrównane, co poświadcza tekst Rz 2,6-11:

	NA28	BT5
Rz 2,6-11	[θεὸς] ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον, τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός. θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος· δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι· οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ.	[Bóg] odda każdemu według uczynków jego: tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne; tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie. Ucisk i utrapienie spadnie na każdego człowieka, który dopuszcza się zła, najpierw na Żyda, a Rz potem na Greka. Chwała zaś, cześć i pokój spotka każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka. Albowiem u Boga nie ma względu na osobę.

39 Por. R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy*…, dz. cyt., s. 99.

40 Taką formułę wskazuje D. J. Moo w swoim komentarzu. Por. D. J. Moo, *The Epistle*…, dz. cyt., s. 130, przyp. 16.

41 Ostatnią z formuł posłuży się św. Paweł dwa zdania dalej w Rz 2,3.

42 D. J. Moo, *The Epistle*…, dz. cyt., s. 130.

Na kontekst wersetów Rz 2,9-10 dla determinacji ὁ κρίνων zwróci uwagę m.in. C. K. Barrett, który w słowach: „[…] it is very difficult to accept the view that only Jews are in mind here”[43] wskaże na trudność czy wręcz niemożliwość zawężania podmiotu osądzającego jedynie do grupy Żydów.

Wobec przedstawionej analizy podmiotu osądzającego, jaki ma na myśli św. Paweł w Rz 2,1, można stwierdzić, że jest to najpierw każdy człowiek, który osądza postępowanie krytykowane w Rz 1,18-32. Nie ulega jednak wątpliwości, że choć myśl posiada silny aspekt uniwersalistyczny, który zostaje wzmocniony i zaakcentowany „niezręczną” językowo formułą wykorzystaną przez autora, to przede wszystkim skierowana jest do Żydów[44]. Przekonuje o tym kontekst późniejszy – w drugiej części rozdziału Paweł zwróci się do nich wprost, bezpośrednio wskazując na interlokutora w Rz 2,17 oraz hipokryzję sposobu, w jaki osądzają w Rz 2,17-24: Żydów piętnujących pogan za ich występki.

Na tej podstawie z większą łatwością można określić podmiot osądzany. Przypuszczenie, że chodzi tu nade wszystko o pogan potwierdza nie tylko wskazany kontekst potępienia idolatrii z Rz 1,18-32 i bezpośrednia determinacja osądzających jako Żydów w Rz 2,17, ale również związki syntagmatyczne w tekście. Wprawdzie sam imiesłów ὁ κρίνων nie posiada dopełnienia, to jednak zaraz po nim następuje fraza: ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, która wskazuje czytelnikowi na przedmiot sądu – jest nim ὁ ἕτερος. Termin ten występujący z rodzajnikiem może oznaczać zarówno drugiego przynależącego do tej samej grupy, drugą osobę z pary, jak również występować w funkcji porównywania czy wręcz kontrastowania grup[45]. Na to, że w omawianym przez nas przypadku mamy do czynienia raczej z drugim rozumieniem, wskazuje w szczególności sam kontekst, czyli nade wszystko rozwijana przez św. Pawła w Rz 2 opozycja Żyd–Grek.

---

43 C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 42.

44 Por. np. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 375.

45 Por. np. THA, s.v.; LSJ, s.v.; FRI, s.v. Por. np. ὁ ἕτερος w Dz 23,6.

Jeśli określiliśmy ὁ κρίνων jako podmiot najpierw uniwersalny – każdy człowiek osądzający – następnie zaś Żydów, to również ὁ ἕτερος domaga się podwójnej determinacji. Odnosząc się do kontrastującego rozumienia terminu, wydaje się słuszne określić podmiot osądzany najpierw jako każdego człowieka popełniającego wykroczenia moralne, choćby te opisane w Rz 1,24-32, następnie zaś jako nieznającego Prawa poganina. Na taki sposób określenia ὁ ἕτερος w opozycji do Żydów wskazuje m.in. Rz 2,17-24, gdzie zarysowany jest kontrast między znającymi Prawo, choć nie przestrzegającymi go, Żydami, a „ślepymi", „pozostającymi w ciemności", „nieumiejętnymi" i „prostaczkami" (por. Rz 2,19-20). Wreszcie taki podmiot osądu sugeruje również ostatnia część rozdziału, gdzie wprost dojdzie do głosu kwestia obrzezania i znajomości Prawa (por. Rz 2,25-29). Ilustruje to Tabela 4.

Tabela 4. Determinacja podmiotów sądzącego i osądzanego w Rz 2,1

	Pierwsza determinacja podmiotu	Druga determinacja podmiotu
ὁ κρίνων	każdy człowiek osądzający	Żydzi
ὁ ἕτερος	każdy człowiek popełniający wykroczenia moralne	poganie

Źródło: opracowanie własne.

3.2.2. Określenie podmiotów sądzącego (οἱ κρίνοντες) i osądzanego (ἡ γῆ) w Mdr 1,1

Następnym krokiem na drodze weryfikacji możliwości zależności intertekstualnej między Rz 2,1 a Mdr 1,1 jest określenie, kogo ma na myśli Pseudo-Salomon, gdy pisze o οἱ κρίνοντες τὴν γῆν. Jak się okazuje, sytuacja czytelnika jest tutaj podobna do tej z Listu do Rzymian – podmiot nie jest od razu konkretnie określony, a precyzyjne wskazanie, do kogo zwraca się autor Księgi Mądrości opiera się na dalszym kontekście i wiedzy czytającego.

Dla K. Romaniuka najbardziej prawdopodobne jest, że apostrofa z początku księgi była skierowana do „Żydów prześladowanych niesprawiedliwie i oczekujących pociechy duchowej albo narażonych na

niebezpieczeństwa religijne ze strony pogan"[46], co argumentuje zgodnością tej interpretacji z Syr 4,15. Zdaniem egzegety jest możliwe, że do tej grupy adresatów włączeni są również Żydzi, którzy ulegli wpływom pogańskim – autor Księgi Mądrości żywiłby wobec nich nadzieję powrotu do prawowierności[47].

W jednym z najbardziej aktualnych komentarzy do Księgi Mądrości, autorstwa L. Mazzinghiego, określenie adresatów przez K. Romaniuka do wszystkich Żydów zostaje zawężone. Włoski biblista stwierdzi, że – mając w tym przypadku do czynienia z fikcją królewską (*royal fiction*) – rzeczywistymi adresatami są władcy/przywódcy Żydowscy: „The rulers, therefore, are the actual recipients of the book of Wisdom, those Jewish young men of Alexandria who are being invited to live out a «political» virtue, that is, justice. This is necessary for then if they are to take on their responsibility as leader of their local Jewish community"[48].

Uzasadnione wydaje się również odczytanie zwrotu z Mdr 1,1 w duchu uniwersalistycznym, który niejednokrotnie będzie przenikał treść całej księgi[49]. Grupa adresatów zostałaby zatem poszerzona również na pogan. Pozostając przy opowiedzeniu się za determinacją οἱ κρίνοντες jako władców, K. Siwek stwierdzi, że w Mdr 1,1 autor zwraca się „do wszystkich władców, nie tylko wybranych i naznaczonych przez Boga. Zatem użyte przez niego wyrażenie οἱ κρίνοντες ma tutaj znaczenie uniwersalne"[50].

Jeszcze inaczej interpretuje termin David Winston, który z kolei z dużą dozą pewności wyłącza spośród „wszystkich władców" – rządzących świata judaistycznego[51]. Biblista, opierając się m.in. na 1 Krl 5,14

---

46 K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 85.

47 Por. tamże.

48 L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 50.

49 Jako nadrzędną podstawę uniwersalizmu Księgi Mądrości A. M. Dubarle wskaże doktrynę dotyczącą stworzenia: „L'universalisme de la Sagesse s'appuie sur une doctrine optimiste de la création […]". A. M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse?*, RSTP 37 (1953), s. 434-436. Por. również m.in. B. Poniży, *Księga Mądrości: Od egzegezy…*, dz. cyt., s. 215-216, 220; M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, dz. cyt., t. 1, s. 13. Por. również zwłaszcza w kontekście Mdr 18,4: C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 112-113.

50 K. Siwek, *Honor sprawiedliwego…*, dz. cyt., s. 266.

51 „The author is clearly addressing the pagan world-rulers". D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt., s. 101.

oraz 1 Krl 10,23-24, twierdzi, że pseudonimiczne autorstwo księgi wymaga tego, by Salomon zwracał się z pouczeniem do pogańskich królów i władców[52]. Przywołajmy teksty, do których odnosi się D. Winston: „Przychodzili więc ze wszystkich narodów i spośród wszystkich królów ci, którzy dowiedzieli się o mądrości Salomona, aby przysłuchiwać się jego mądrości" (1 Krl 5,14) oraz „Dzięki temu król Salomon bogactwem i mądrością przewyższył wszystkich królów ziemi. Wszyscy więc udawali się do Salomona, aby posłuchać jego mądrości, jaką Bóg obdarzył jego serce" (1 Krl 10,23-24).

Cytowany przez D. Winstona kontekst 1 Krl 5,14 oraz 1 Krl 10,23-24 mógłby rzeczywiście sugerować odczytanie οἱ κρίνοντες z Mdr 1,1 jako pogańskich władców. Choć K. Romaniuk opowiadał się za określeniem adresatów jako poddanych prześladowaniu Żydów, to również i on dojrzy podobną możliwość w swoim komentarzu. Zaznaczając Pseudo-Salomonowe autorstwo księgi, biblista napisze: „[…] wypada, iżby właśnie on [Salomon; MK], cieszący się tak wielkim uznaniem nie tylko w swym kraju, ale i poza jego granicami, pouczał pogańskich władców o sprawiedliwości i mądrości"[53].

Jakkolwiek teza, którą przedstawia D. Winston, jest literacko prawdopodobna, to trudno oprzeć się wrażeniu, że w sposób do pewnego stopnia zawężający określa οἱ κρίνοντες z Mdr 1,1 na podstawie dwóch fragmentów z 1 Księgi Królewskiej bez szerszego respektowania samego kontekstu Księgi Mądrości. Teza o możliwości uniwersalnego odczytania terminu – bez wykreślania z grupy adresatów władców Żydowskich – wydaje się bardziej prawdopodobna. Dokładniejsza lektura Księgi Mądrości wydaje się jednak nasuwać wniosek, że w οἱ κρίνοντες z apostrofy otwierającej pismo należy widzieć nade wszystko Żydów, za czym optował m.in. K. Romaniuk. Silnym argumentem za taką determinacją podmiotu osądzającego może być tutaj zestawienie treści pierwszego wersetu księgi z Mdr 3,8. Co więcej, odniesienie Mdr 1,1 do Mdr 3,8 rzuca jednocześnie nowe światło na określenie podmiotu sądzonego, który ujawnia się w dopełnieniu imiesłowu: οἱ κρίνοντες *τὴν γῆν*.

---

52 Tamże.

53 K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 85.

Mdr 1,1		Mdr 3,8	
Göttingen LXX	**BT5**	**Göttingen LXX**	**BT5**
Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην **οἱ κρίνοντες τὴν γῆν** φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἁπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.	Umiłujcie sprawiedliwość, **sędziowie ziemscy**! Myślcie o Panu właściwie i szukajcie Go w prostocie serca!	**κρινοῦσιν ἔθνη** καὶ κρατήσουσιν λαῶν καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας	Będą **sądzić ludy**, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki.

Przez treść Mdr 3,8 dopełnienie οἱ κρίνοντες z Mdr 1,1, a więc podmiot osądzany – ἡ γῆ – zostaje dookreślony w słowie τά ἔθνη. Już *Analytical lexicon of the Greek New Testament* Timothy'ego i Barbary Fribergów oraz Nevy F. Mille zaznaczał możliwość metonimicznego rozumienia ἡ γῆ jako całej ludzkości lub świata[54]. Termin τὸ ἔθνος jest w Septuagincie odpowiednikiem hebrajskiego גוֹי i w takim znaczeniu, jak należy przypuszczać, występuje w Mdr 3,8[55]. Należy stwierdzić, że odnosi się on tutaj do pogan. Jakkolwiek w literaturze żydowskiej okresu hellenistycznego τὸ ἔθνος stanowi niekiedy również określenie Izraela – czyni tak m.in. Józef Flawiusz[56] – to jednak dodatkowym argumentem za zawężeniem w tym miejscu treści terminu jedynie do pogan jest wykorzystanie w tym samym wersecie słowa ὁ λαός. Dwupodział, jaki widoczny jest w Mdr 3,8, przywołuje na myśl tendencję charakterystyczną dla pisarzy Septuaginty, by termin ὁ λαός odnosił się do Narodu Izraela, w odróżnieniu od τά ἔθνη zarezerwowanego jedynie dla narodów pogańskich[57].

Z jednej strony zestawienie Mdr 1,1 oraz Mdr 3,8 wraz z zanotowanym dwupodziałem daje podstawę, by stwierdzić, że ἡ γῆ określa zarówno pogan, jak i Żydów. Jednak z drugiej strony związki syntagmatyczne w Mdr 3,8 mogą skłaniać ku zawężeniu rozumienia terminu określającego

---

54 *Mankind, world*. Por. FRI, s.v.

55 Por. LSJ, s.v.; G. Bertram, K. L. Schmidt, ἔθνος, w: TDNT, s.v.

56 Por. H. Strathmann, R. Meyer, ὁ λαός, w: TDNT, s.v.

57 Por. tamże.

podmiot sądzony z Mdr 1,1 jedynie do pogan. Zwracamy w tym miejscu uwagę na wykorzystanie przez Pseudo-Salomona w Mdr 3,8 dwóch różnych czasowników: κρίνω oraz κρατέω (brać w posiadanie; ująć, uchwycić; osiągnąć; podtrzymywać, trzymać; powstrzymywać, zatrzymywać; panować nad kimś[58]). Przy założeniu, że mamy tu do czynienia z rozróżnieniem celowym, w zestawieniu apostrofy z początku Księgi Mądrości z wersetem 3,8 – z racji na wykorzystanie tego samego czasownika (w Mdr 1,1 w formie imiesłowu, w Mdr 3,8 w czasie przyszłym) – należy uwypuklić porównanie z pierwszym członem:

Mdr 1,1	Mdr 3,8
οἱ κρίνοντες τὴν γῆν	κρινοῦσιν ἔθνη

W ten sposób prawdopodobną determinacją podmiotów osądzającego i osądzanego wydaje się wskazanie na Żydów sądzących pogan. Warto tutaj nadmienić, że również dalszy kontekst Księgi Mądrości, w której znajdziemy opisy sądu nad ludem Egiptu, jest spójny z takim rozumieniem postaci sędziów z apostrofy otwierającej pismo. Mamy tu na myśli na przykład Mdr 12,22, gdzie Naród Wybrany wprost zostaje określony imiesłowem κρίνοντες: ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριότητι μαστιγοῖς ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος („Kiedy nas karcisz – wrogów naszych chłoszczesz tysiąckrotnie, byśmy pamiętali o dobroci Twojej, gdy sądzimy, i oczekiwali miłosierdzia, gdy na nas sąd przyjdzie”).

Jednocześnie nie można zapominać o tym, że przedstawiliśmy tutaj analizę respektującą dalszy kontekst Księgi Mądrości. Czytelnik, rozpoczynając lekturę jej tekstu, nie zna jeszcze jej dalszej treści. Dlatego uważamy, że uniwersalne odczytanie οἱ κρίνοντες nie może być w prosty sposób odrzucone. Słuszne wydaje się zatem stwierdzenie, że najpierw – z punktu widzenia odbiorcy tekstu – pod terminem οἱ κρίνοντες można rozumieć zarówno Żydów, jak i pogan, a dopiero później, gdy treść zacznie na to bezpośrednio wskazywać, jedynie Żydów. Analogicznie – przed

[58] Por. κρατέω, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v.

zawężeniem ἡ γῆ jedynie do pogan na podstawie wskazanego dwupodziału ludzkości obecnego w Mdr 3,8 – pojęcie to może wskazywać na wszystkich ludzi podlegających sądowi. Być może również tutaj mamy do czynienia z pewnym napięciem między uniwersalizmem i partykularyzmem w tekście Księgi Mądrości, o czym wspomina m.in. A. J. Lucas: „The tension between universalism and particularism in Wisdom has been the subject of considerable discussion”[59]. Sprawy te porusza Tabela 5.

Tabela 5. Determinacja podmiotów sądzącego i osądzanego w Mdr 1,1

	Pierwsza determinacja podmiotu	Druga determinacja podmiotu
ὁ κρίνων	każdy człowiek osądzający	Żydzi
ὁ ἕτερος	każdy człowiek popełniający wykroczenia moralne	poganie

Źródło: opracowanie własne.

3.2.3. Analiza podobieństwa określenia podmiotów sądzącego i osądzanego z Rz 2,1 oraz Mdr 1,1

Powyższa analiza podmiotów z Rz 2,1 oraz Mdr 1,1 ukazuje bliskość treściową i formalną omawianych tekstów. Może tym samym stanowić argument na korzyść tezy o tym, że w użyciu w Rz 2,1 słowa ὁ κρίνων przez św. Pawła mamy do czynienia ze świadomym nawiązaniem intertekstualnym do tekstu Księgi Mądrości.

W obydwu przypadkach termin ὁ κρίνων oraz οἱ κρίνοντες można najpierw odczytać na sposób uniwersalny – w Liście do Rzymian nade wszystko przez użyte „niezręczne” określenie pozwalające na włączenie każdego w grupę ludzi osądzających: „człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia” – ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων. W Księdze Mądrości z kolei rozumienie pod terminem οἱ κρίνοντες zarówno Żydów, jak i władców pogańskich możliwe jest przez brak dokładnego wskazania, do kogo zwraca się Pseudo-Salomon, przez pozostawienie kwestii otwartą. Następnie jednak powyższe rozumienie ulega zawężeniu – św. Paweł

[59] A. J. Lucas, *Distinct portraits…*, dz. cyt., s. 74.

wskazuje w dalszej części 2. rozdziału Listu do Rzymian bezpośrednio na Żydów (Rz 2,17), przez co czytelnik w pewien sposób jest skłonny rzutować późniejsze rozumienie na wcześniejsze, uniwersalne odczytanie formuły z Rz 2,1. Podobną sytuację spotykamy w Księdze Mądrości, gdzie dopiero Mdr 3,8 oraz treść kolejnych rozdziałów coraz bardziej przekonują czytelnika o tym, że sądzącymi, o których pisze autor w Mdr 1,1, są Żydzi, zaś sądzonymi poganie.

W zestawionych tekstach dostrzegalna jest tożsamość nie tylko podmiotów osądzających, ale i osądzanych. Bezpośrednia identyfikacja Żydów jako sądzących w Rz 2,17 idzie w parze z zarysowaniem opozycji między Żydem i Grekiem, między posiadającymi Prawo członkami Narodu Wybranego i poganami nieznającymi Prawa, o czym świadczy w szczególności Rz 2,12-14 oraz Rz 2,25-27. Jak to wyżej wspomnieliśmy, do podobnych wniosków można dojść również w przypadku Księgi Mądrości. Prowadzi do nich nade wszystko zestawienie Mdr 1,1 z Mdr 3,8 – terminu ἡ γῆ z τά ἔθνη – oraz kontekst sądu nad ludami Egiptu i Kanaanu z dalszej części Księgi Mądrości. Analogicznie do sytuacji w omawianym fragmencie Listu do Rzymian, powyższa analiza Mdr 1,1 staje się przyczynkiem do zawężenia określenia podmiotu osądzanego do pogan.

Opisując przyczynek do aktywizacji tekstów Rz 2,1 oraz Mdr 1,1, wskazaliśmy na początku na zbieżności formalne, które określiliśmy jako wykładniki intertekstualne. Zaliczyliśmy do nich, po pierwsze, tożsamość morfologiczną słowa – w obydwu przypadkach jest to imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej z jedyną różnicą w liczbie pojedynczej lub mnogiej oraz, po drugie, wykorzystanie tej samej figury retorycznej – apostrofy. W tej perspektywie analiza podmiotów osądzającego i osądzanego, która wykazała możliwość zarysowania daleko idących podobieństw ich określenia w obydwu tekstach, stanowi naszym zdaniem wystarczający argument, by określić wynik weryfikacji przyjętej „na próbę" zależności intertekstualnej jako pozytywny. W świetle przyjętej hipotezy badawczej i na podstawie weryfikacji nawiązania intertekstualnego wydaje się zatem prawdopodobne określenie przedstawionej zależności jako hipertekstualnej.

4. Motyw Bożego działania mającego prowadzić człowieka do nawrócenia (Rz 2,4 i Mdr 11,23.26; 12,2.10.20-22; 15,1-6)

4.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną

Dalsza lektura 2. rozdziału Listu do Rzymian i Księgi Mądrości oraz aktywizacja ich tekstów prowadzi do obserwacji podobnego motywu obecnego w obydwu pismach. Mamy tu na myśli poruszany zarówno przez Pseudo-Salomona, jak i Pawła temat Bożego działania mającego prowadzić człowieka do nawrócenia. W Pawłowym tekście myśl ta dochodzi do głosu w sposób najbardziej bezpośredni w Rz 2,4, podczas gdy z licznych fragmentów Księgi Mądrości wydaje się słuszne uwypuklić, jako reprezentatywny, tekst Mdr 15,1. Zestawienie tekstów prezentujemy poniżej:

Mdr 15,1		Rz 2,4	
Göttingen LXX	**BT5**	**NA28**	**BT5**
σὺ δέ ὁ θεὸς ἡμῶν *χρηστὸς* καὶ ἀληθής *μακρόθυμος* καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα	Ty zaś, Boże nasz, jesteś dobry i wierny, cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkim.	ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει	A może gardzisz bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia?

Streszczenie głównej idei zawartej w tych wersetach mogłoby brzmieć w następujący sposób: Bóg jest pełen cierpliwości i łaskawości wobec grzesznika, które wyrażają się w Bożej aktywności, mającej na celu skierowanie człowieka ku Niemu – doprowadzenie go do nawrócenia. Podczas gdy w Mdr 15,1 treść ta wyrażona jest bezpośrednio, to nie bez znaczenia okaże się fakt, że myśl w ujęciu autora Listu do Rzymian przyjmie formę pytania retorycznego skierowanego do ludzi osądzających innych (por. Rz 2,1.3), na co wskażemy w dalszej części analizy.

Podobna myśl nie jest jednak obca wielu księgom Starego Testamentu. Przeciwnie – należałoby tu wspomnieć nie tylko teksty zawarte w Pięcioksięgu czy w księgach prorockich, ale również liczne fragmenty psalmów[60]. Wydaje się zatem, że nie ma powodu, by widzieć w podjęciu motywu przez Pawła bezpośredniego nawiązania do Księgi Mądrości, a raczej uznać wskazaną ideę za właściwą starotestamentowemu myśleniu o Bogu i sposobie Jego działania, które wyraża również Pseudo-Salomon. Dlatego konieczna jest weryfikacja opisanej zależności intertekstualnej, którą oprzemy z jednej strony na analizie podmiotów Bożego działania wiodącego do nawrócenia w szerszym kontekście 2. rozdziału listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości, z drugiej – na analizie podobieństw strukturalnych i leksykalnych między Rz 2,4 oraz Mdr 15,1.

4.2. Weryfikacja

4.2.1. Analiza podobieństwa tematycznego: powszechność Bożego działania prowadzącego do nawrócenia

Tym, co na pierwszym miejscu umożliwia i uzasadnia bezpośrednie zestawienie idei obecnej w Rz 2,4 z tekstem z Księgi Mądrości, jest możliwość odniesienia jej zarówno do Żydów, jak i do pogan. Jak to stwierdziliśmy

[60] Por. np. Wj 34,6; Lb 14,18; Ps 25,8; Ps 33(32),5; Ps 34(33),9; Ps 86(85),5.15; Iz 30,18, 63,7; Jer 3,12. Co ciekawe, na przykład w greckim tłumaczeniu Septuaginty podobieństwo Ps 32,5 do idei zawartej w Rz 2,4 jest jeszcze bardziej dostrzegalne niż w hebrajskim oryginale czy też polskim tłumaczeniu: ἀγαπᾷ ἐλεημοσύνην καὶ κρίσιν τοῦ ἐλέους κυρίου πλήρης ἡ γῆ (Ps 33(32),5).

wcześniej, określenie adresatów Pawłowej apostrofy z Rz 2,1 przyjmuje najpierw charakter uniwersalny – odnosi się do wszystkich ludzi sądzących „innego" (ὁ ἕτερος). Dopiero dalsza część rozdziału, począwszy w szczególności od Rz 2,17, sprawia, że podmiot sądzący zostaje zawężony wprost do Żydów, a tym samym również podmiot osądzany zyskuje dokładniejsze określenie przez skontrastowanie Żyda i Greka. Podobną sytuację obserwowaliśmy w Pseudo-Salomonowym tekście, gdy analizowaliśmy podmioty z Mdr 1,1. Fakt ten wydaje się mieć znaczenie również dla analizowanego przykładu zależności intertekstualnej między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości w kontekście motywu Bożego działania prowadzącego człowieka do nawrócenia.

Należy stwierdzić, że gdy Paweł po raz pierwszy odnosi się do omawianego motywu w Rz 2,4, dychotomia nie jest jeszcze silnie określona, a swoje słowa kieruje do „każdego człowieka, który osądza". Wskazuje na to – obok opisu podmiotów z Rz 2,1 – w szczególności drugie z pytań retorycznych zawarte w Rz 2,3:

	NA28	BT5
Rz 2,3	λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ	Czy myślisz, człowiecze, co osądzasz tych, którzy się dopuszczają takich czynów, a sam czynisz to samo, że ty unikniesz potępienia Bożego?

Dwa pytania retoryczne, z Rz 2,3 oraz Rz 2,4, stanowią wstęp do podkreślenia Bożej bezstronności w następującej bezpośrednio po nich dalszej partii tekstu. Autor listu wykorzysta tam formułę: [θεὸς] ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ („[Bóg] odda każdemu według uczynków jego") (Rz 2,6), która przywodzi na myśl niektóre teksty starotestamentowe – w szczególności Ps 62(61) i Prz 24,12[61]. Po niej

[61] W greckim tłumaczeniu Septuaginty w Ps 61,13 oraz Prz 24,12 wykorzystana formuła jest obecna w niemal identycznym brzmieniu: ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Ps 61,13; Rahlfs-Hanhart LXX); ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Prz 24,12; Rahlfs-Hanhart LXX). Analogiczną, choć nie identyczną, formułę można znaleźć również m.in. w Mądrości Syracha 16,14 czy w Księdze Jeremiasza 39,19: ἕκαστος

nastąpi rozwinięcie tematu w wersetach Rz 2,7-10: „[…] tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne; tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie. Ucisk i utrapienie spadnie na każdego człowieka, który dopuszcza się zła, najpierw na Żyda, a potem na Greka. Chwała zaś, cześć i pokój spotka każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka". Wreszcie sekcja Rz 2,5-11 zostaje zwieńczona stwierdzeniem: οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ („Albowiem u Boga nie ma względu na osobę").

W przytoczonym fragmencie tekstu warto zwrócić uwagę przynajmniej na dwie kwestie. Po pierwsze – nie tylko z samego faktu zwracania się w tekście do każdego człowieka osądzającego, ale również z wyrażenia tego *explicite* w formułach z Rz 2,6 oraz Rz 2,11, wynika, że Boże działanie, mające na celu nawrócenie, jest adresowane do wszystkich, nie zaś tylko do wybranych. Po drugie – autor Listu do Rzymian powraca tutaj do wprowadzonego po raz pierwszy w Rz 1,16[62] dualizmu Żyd–Grek, który będzie stanowił klucz do interpretacji jego myśli. Jednak dualizm ten stanowi na razie nie tyle medium podziału ludzkości, ile raczej jej połączenia przez podkreślanie Bożej bezstronności.

Ten sam motyw – Boga kierującego zarówno pogan, jak i Żydów ku nawróceniu – obecny jest również w Księdze Mądrości. Nie jest czymś zaskakującym, że zarówno św. Paweł w Liście do Rzymian i pozostałych swoich listach, jak również inne teksty Nowego Testamentu rozszerzają możliwość zbawienia na narody pogańskie. Jednak łagodność i cierpliwość Boga względem Egipcjan i Kananejczyków oraz zagwarantowanie im przestrzeni do nawrócenia obecne w Księdze Mądrości stanowią aspekt w dużej mierze nowy dla Starego Testamentu. Choć m.in. już w księgach prorockich, ze szczególnym uwzględnieniem Księgi Izajasza, pojawią się teksty zawierające wzmianki uniwersalizujące ideę zbawienia

---

κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ εὑρήσει (Syr 16,14; Rahlfs-Hanhart LXX); δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ (Jr 39,19; Rahlfs-Hanhart LXX).

[62] Por. Rz 1,16: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι („Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka").

i rozszerzające ją poza Naród Wybrany[63], to jednak w przypadku Księgi Mądrości mamy do czynienia bezpośrednio z akcentowaniem działania Boga ukierunkowanego na nawrócenie pogan. Sprawia to, że powiązanie między Rz 2 a Księgą Mądrości zyskuje o wiele solidniejsze podstawy – suponowana zależność intertekstualna znajduje weryfikację. Łagodność i cierpliwość Boga względem pogan poświadcza szereg wersetów z rozdziałów 11-12, z których dla przykładu przywołać należy przynajmniej kilka najbardziej wyrazistych fragmentów.

Pseudo-Salomonowy opis pełnego cierpliwości i dobroci działania Boga względem Egipcjan celnie charakteryzują teksty Mdr 11,23.26[64] oraz Mdr 12,2.

	Göttingen LXX	**BT5**
Mdr 11,23	ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν	Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili.
Mdr 11,26	φείδῃ δὲ πάντων, ὅτι σά ἐστιν, δέσποτα φιλόψυχε·	Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Władco, miłujący życie!
Mdr 12,2	διὸ τοὺς παραπίπτοντας κατ᾽ ὀλίγον ἐλέγχεις καὶ ἐν οἷς ἁμαρτάνουσιν ὑπομιμνῄσκων νουθετεῖς, ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ, κύριε	Dlatego nieznacznie karzesz upadających i strofujesz, przypominając, w czym grzeszą, by wyzbywszy się złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli.

Trzy wersety przytoczone wyżej odnoszą się do Egipcjan i kary zesłanej na nich przez Boga za bałwochwalstwo. Mimo że autor Księgi Mądrości nie wspomni *explicite* nazwy ludu egipskiego czy też Egiptu,

[63] Por. np. S. Szymik, *Biblia o powszechności zbawienia*, „Forum Teologiczne", 5 (2004), s. 7-21.

[64] Na prawdopodobną relację tekstu Mdr 11,23-27 oraz Rz 2,4 wskazywał już K. Romaniuk w artykule opublikowanym w czasopiśmie „New Testament Studies" w 1968 r. oraz w ekskursie dotyczącym obecności Pseudo-Salomonowego pisma w tekstach Nowego Testamentu zawartym w komentarzu do Księgi Mądrości. Por. K. Romaniuk, *Le Livre de la Sagesse…*, dz. cyt., s. 506-507; tenże, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254-255. Por. również tenże, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 101.

to dokładna identyfikacja jest możliwa dzięki bezpośredniemu kontekstowi[65]. Zresztą już sam zabieg antonomazji może świadczyć o próbie uniwersalizacji przesłania księgi, co wydaje się spójne z opisywanym motywem cierpliwości Boga i jego działania ku nawróceniu nie tylko Żydów, ale i pogan[66].

Na możliwość stwierdzenia, że w przytoczonych wersetach mowa jest o Egipcjanach wskazuje to, że w kontekście poprzedzającym Pseudo-Salomon pisze o zesłanej na faraona i Egipcjan pladze zamiany wody Nilu w krew w Mdr 11,6-8 oraz prawdopodobnie odnosi się do plag żab, komarów i much w Mdr 11,15[67]:

	Göttingen LXX	**BT5**
Mdr 11,6-8	ἀντὶ μὲν πηγῆς ἀενάου ποταμοῦ αἵματι λυθρώδει ταραχθέντος εἰς ἔλεγχον νηπιοκτόνου διατάγματος ἔδωκας αὐτοῖς δαψιλὲς ὕδωρ ἀνελπίστως δείξας διὰ τοῦ τότε δίψους πῶς τοὺς ὑπεναντίους ἐκόλασας	Zamiast prądu rzeki nie wysychającej, krwią brudną zamąconej, będącej karą za nakaz dzieciobójczy, dałeś im[a] niespodziewanie wodę obfitą, pokazawszy im wtedy przez to, że mieli pragnienie, jak pokarałeś ich wrogów.

[65] Brak wykorzystania w tekście nazwy własnej nie dziwi w kontekście Pseudo-Salomonowego pisma, w którym nie pojawiają się również na przykład imiona patriarchów, choć są oni opisani w sposób pozwalający na ich dokładne określenie (por. Mdr 10).

[66] Inaczej twierdzi J. M. G. Barclay, dla którego zabieg antonomazji nie świadczy o uniwersalizacji przesłania Księgi Mądrości, a raczej o chęci wskazania, że zbawienie oraz potępienie zależą od ludzkiego działania, nie zaś od przynależności etnicznej: „The lack of ethnic labels is not (as some think) to render Wisdom's categories universal, or the people of Israel «paradigmatic» of others, but to indicate that God's people are saved, and their enemies punished, not because of their ethnicity (i.e., not *qua* Israelites or Egyptians) but because in moral or rational terms they *deserved* their respective fates". J. M. G. Barclay, *Unnerving grace…*, dz. cyt., s. 99. Wydaje nam się jednak, że spostrzeżenie owo nie może być utrzymane wobec stwierdzenia Pseudo-Salomona z Mdr 12,10, o którym jeszcze napiszemy, oraz uprzywilejowanej pozycji Izraelitów, jaka wybrzmiewa z treści pisma.

[67] Zob. Wj 7,14-22 oraz Wj 7,26-8,28.

	Göttingen LXX	BT5
Mdr 11,15	ἀντὶ δὲ λογισμῶν ἀσυνέτων ἀδικίας αὐτῶν ἐν οἷς πλανηθέντες ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετὰ καὶ κνώδαλα εὐτελῆ ἐπαπέστειλας αὐτοῖς πλῆθος ἀλόγων ζῴων εἰς ἐκδίκησιν	A za nierozsądne wymysły ich nieprawości, którymi zwiedzeni czcili nierozumne gady i nędzne stworzenia, zesłałeś na nich w odwet mnóstwo bezrozumnych zwierząt.

[a] Chodzi o Izraelitów.

Wskazanie na karę tych czterech plag staje się dla Pseudo-Salomona przyczynkiem do refleksji nad tym, że kara Boża nie jest surowa. Choć w kontraście do próby braku wody na pustyni i pragnienia zesłanej na Izraela autor stwierdzi, że Egipcjanie zostali utrapieni przez Boga, który ich osądził „jak król nieubłagany" (Mdr 11,10), to jednak wydaje się, że ostateczna ocena Bożego działania będzie miała inny wydźwięk. W ustach Pseudo-Salomona Pan jawi się dzięki karze, która jest wielokrotnie łagodniejsza niż ta, do której jest zdolny, jako litościwy i zamykający oczy na grzechy (por. Mdr 11,23), oszczędzający wszystko (por. Mdr 11,26) oraz karzący nieznacznie (por. Mdr 12,2). Wszystko jest bowiem w Jego mocy, a – by ukarać Egipcjan – nie potrzebuje On plag i innych środków, bo może zmieść wszystkich samym już tylko tchnieniem swojej mocy (por. Mdr 11,20). Dlatego autor Księgi Mądrości uznaje zsyłane plagi za swoistą działalność pedagogiczną Boga, który pragnie napomnieć grzeszących ludzi, nie zaś ich wyniszczyć. Zauważyć można tu istotną zmianę akcentu, której dokonuje w swojej relekturze Księgi Wyjścia autor Księgi Mądrości. W Księdze Wyjścia plagi stanowią w pierwszej mierze karę za zatwardziałość faraona i brak jego zgody na wyjście Izraelitów na pustynię, jak również element nacisku, mający na celu uwolnienie Narodu Wybranego. W Księdze Mądrości natomiast piętnowane jest raczej bałwochwalstwo Egipcjan, przez które ściągają na siebie wyrok potępiający. Jednocześnie plagi stanowią nieznaczną karę, której celem jest nawrócenie grzeszących pogan do Boga. W wersecie Mdr 12,2 autor pisze *explicite*, że celem i pragnieniem Pana jest to, by grzeszący, czyli w tym przypadku Egipcjanie (jak sugeruje kontekst), uwierzyli w Niego. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że jest to myśl nowa i odbiegająca od tego, co spotykamy w innych księgach Starego Testamentu. Ten charakter uniwersalizujący tekstu Księgi Mądrości, który zbliża ją do tekstu Nowego Testamentu, zauważył już C. Larcher.

Nawiązując do pierwszego z wyżej przytoczonych wersetów – Mdr 11,23 – biblista napisze w swoim trzytomowym dziele pt. *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*: „Les parallèles les plus précis, avec une même ouverture universaliste, se rencontre dans le N.T."[68]. Badaczowi nie umknie również paralela z tekstem Listu do Rzymian – w dalszej części komentarza wspomni, obok tekstów z Dz 17,30 oraz 2 P 3,9, właśnie werset Rz 2,4[69].

Z kolei łagodność i cierpliwość Boga względem Kananejczyków w Księdze Mądrości można zilustrować na przykładzie tekstu Mdr 12,10. Podobnie jak w przypadku Egipcjan, Kananejczycy nie są tu nazwani wprost, niemniej w tekście pojawiają się określenia umożliwiające ich jednoznaczną identyfikację[70].

	Göttingen LXX	**BT5**
Mdr 12,10	κρίνων δὲ κατὰ βραχὺ ἐδίδους τόπον μετανοίας οὐκ ἀγνοῶν ὅτι πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα	Lecz karząc powoli, dawałeś miejsce nawróceniu, chociaż dobrze wiedziałeś, że ich pochodzenie nikczemne, a złość ich jest wrodzona i nie odmieni się ich usposobienie na wieki.

W powyższym wersecie w jeszcze bardziej bezpośredni sposób dochodzi do głosu myśl o dobroci Bożego postępowania względem pogan. Niemniej nie może umknąć uwadze, że tekst ten jest trudniejszy w interpretacji, a to z racji przeświadczenia o niemożności nawrócenia Kananejczyków, które jest wyrażone w słowach: ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα. W kontekście uniwersalizmu Bożego działania prowadzącego do nawrócenia tekst ten może dziwić czytelnika – powrócimy jeszcze do niego w dalszej części analizy. Bez wchodzenia tutaj w szerszą dyskusję na temat przyczyn i implikacji powyższego przekonania, można stwierdzić, że mimo wszystko Bóg decyduje się na stopniową i łagodną karę, zanim ześle ostateczny wyrok potępiający.

---

68 C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., vol. 3, s. 692.

69 Por. tamże.

70 Zob. np. Mdr 12,3: „[…] dawnych mieszkańców Twojej świętej ziemi".

W ten sposób pierwszym miejscem weryfikacji relacji intertekstualnej między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości zaobserwowanej w kontekście motywu Bożego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu jest wykazanie, że w obydwu tekstach działanie to rozciąga się nie tylko na Żydów, ale również na pogan. Nie jest to myśl powszechna dla tekstów starotestamentowych, dlatego prowadzi ona do zbliżenia Pawłowego pisma i Pseudo-Salomonowej Księgi.

4.2.2. Analiza podobieństw leksykalnych i strukturalnych Rz 2,4 i Mdr 15,1

W ważnej pozycji dotyczącej teologii i hermeneutyki św. Pawła pt. *Paul and the hermeneutics of faith* F. Watson, zwracając uwagę na podobieństwo między motywem Bożej cierpliwości i wielkoduszności z 2. rozdziału Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, napisze, że Paweł celowo posługuje się słownictwem, które ma odsyłać czytelnika do Pseudo-Salomonowego tekstu. Biblista ma w szczególności na myśli paralele terminologiczne widoczne w Rz 2,4[71]. Dlatego – obok opisanego wyżej podobieństwa tematycznego dotyczącego powszechności Bożego działania prowadzącego człowieka do nawrócenia oraz wskazania na dochodzącą do głosu w różnicach w sposobie tego działania dychotomię Izraelici–poganie – podkreślimy tutaj podobieństwa leksykalne i strukturalne między Rz 2,4 i Mdr 15,1.

Mdr 15,1		**Rz 2,4**	
Göttingen LXX	**BT5**	**NA28**	**BT5**
σὺ δέ ὁ θεὸς ἡμῶν *χρηστὸς* καὶ ἀληθής *μακρόθυμος* καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα	Ty zaś, Boże nasz, jesteś dobry i wierny, cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkim.	ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει	A może gardzisz bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia?

[71] Por. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 377.

W Mdr 15,1 autor Księgi Mądrości określa Boga w sposób bezpośredni trzema przymiotami – χρηστός, ἀληθής, μακρόθυμος – oraz pośrednio rzeczownikiem ἔλεος. Ostatni termin, użyty w zdaniu jako *dativus modi*, określa bezpośrednio sposób Bożego zarządzania (διοικέω[72]). Dwa z wyżej wymienionych przymiotników określających Boga oraz Jego działanie z Mdr 15,1: χρηστός oraz μακρόθυμος znajdują swoje odbicie w formie rzeczownikowej w tekście Rz 2,4. Wydaje się, że te zbieżności terminologiczne zauważył już m.in. A. Nygren, który odnosi w swoim komentarzu z 1944 r. Mdr 15,1-2 do tekstu Rz 2,4. Badacz wprawdzie nie przywoła greckiego tekstu Mdr 15,1 (ani samych terminów), jednak nie bez znaczenia jest, że zwróci uwagę czytelnika na bliskość wersetów[73]. W komentarzach z lat późniejszych natomiast o tożsamości terminologicznej i zależności między tekstami wprost będą wspominać (choćby tylko w formie przypisu) liczni egzegeci[74].

Z racji na możliwość oddania terminów określających przymioty Boga w tłumaczeniu na język polski na różne sposoby, identyczność przynajmniej jednego ze słów w obydwu tekstach wymyka się czytelnikowi polskich tłumaczeń, a widoczna jest dopiero na poziomie języka greckiego. Jakkolwiek nowsze polskie tłumaczenia Pisma Świętego (BT wyd. 5; EP) zgodnie oddają χρηστός użyte w Księdze Mądrości oraz χρηστότης z Listu do Rzymian jako „dobry" lub „dobroć"[75], co pozwala na zaobserwowanie zbieżności leksykalnej już na poziomie polskiego

---

[72] Por. M. Gilbert, *La critique des dieux…*, dz. cyt., s. 175-177. Termin może zostać przetłumaczony również jako *manage, control a person*, jak to czyni leksykon Liddella-Scotta. Por. διοικέω, w: LSJ (Supplement), s.v.

[73] Por. A. Nygren, *Commentary on Romans*, dz. cyt., s. 17, 19-20.

[74] Por. np. C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 43; C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 58; B. Byrne, *Romans…*, dz. cyt., s. 81-82; J. D. G. Dunn, *The theology…*, dz. cyt., s. 86, przyp. 24; F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 376-377. Większą dozę rezerwy w stwierdzaniu zależności leksykalnej między tekstem Rz 2,4 a Mdr 15,1 zachowuje J. A. Fitzmyer: „He [Paul; MK] may be alluding to Wis 15:1-3, where these qualities of God are mentioned in tandem". J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 280. Do pewnego stopnia dziwi, że K. Romaniuk w artykule poświęconym obecności Księgi Mądrości w pismach nowotestamentowych, choć powoła się w przypisie na H. W. Schmidta oraz G. Kühna, którzy zaobserwowali omawianą zależność terminologiczną, to decyduje się raczej na zestawienie w synopsie tekstu Rz 2,4 z Mdr 11,23-27. Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254-255, 255, przyp. 51.

[75] Por. χρηστός, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v.

tłumaczenia, to μακρόθυμος z Mdr 15,1 oddane jest za pomocą słowa „cierpliwy", podczas gdy μακροθυμία w Rz 2,4 za pomocą terminu „wielkoduszność". Wydaje się, że przyczyn rozbieżności tłumaczenia na język polski słowa μακρόθυμος oraz μακροθυμία w Rz 2,4 oraz Mdr 15,1 można dopatrywać się choćby w bliskoznaczności występujących obok siebie pojęć ἀνοχή oraz μακροθυμία w Rz 2,4. Tłumacz zdecydował się oddać pierwsze z nich słowem „cierpliwość" przez co, prawdopodobnie w celu uniknięcia powtórzenia, drugie z pojęć przełożył jako „wielkoduszność".

Warto w tym miejscu zauważyć, że w translacji terminu χρηστός z Mdr 15,1 w 5. wydaniu BT tłumacz wprowadza zmianę względem 4. wydania. Jak to zaznaczyliśmy, słowo χρηστός zostaje przetłumaczone jako „dobry", podczas gdy we wcześniejszej wersji czytelnik znajdował termin „łaskawy". Wobec tego, że zarówno pierwszy, jak i drugi z polskich terminów poprawnie oddają greckie pojęcie, to zasadne wydaje się postawienie pytania o to, czy na zmianę tłumaczenia mogło mieć wpływ uznanie zależności między omawianymi tekstami Rz 2,4 i Mdr 15,1. Choć teza ta jest prawdopodobna wobec obecnych w komentarzach do Listu do Rzymian i Księgi Mądrości wzmiankach o zależności, to wydaje się, że motyw zmiany tłumaczenia musiał być inny, skoro w translacji drugiego ze zbieżnych terminów – μακρόθυμος z Mdr 15,1 i μακροθυμία z Rz 2,4 – tłumacz nie zdecydował się na użycie tego samego pojęcia polskiego.

Na możliwość werbalnego nawiązywania przez św. Pawła do tekstu Księgi Mądrości w Rz 2,4 wskazuje zatem na pierwszym miejscu zbieżność dwóch wskazanych wyżej terminów, które w formie przymiotnikowej (Mdr 15,1) lub rzeczownikowej (Rz 2,4) pojawiają się u obydwu autorów. Jak to wspomnieliśmy wyżej, fakt ten został zauważony przez komentatorów Listu do Rzymian. Jednak analiza intertekstualna tekstów wykazuje, że analogiczne może być nie tylko samo użycie dwóch takich samych pojęć przez autora Księgi Mądrości oraz św. Pawła. Paralelne zestawienie ze sobą omawianych wersetów ujawnia również zbieżności strukturalne, które pozwalają na zaobserwowanie dalszych podobieństw omawianych wersetów. Zarówno tekst z Księgi Mądrości, jak i z Listu do Rzymian zawierają w sobie trzy proste określenia oraz czwarte o bardziej rozbudowanej, opisowej formie, wskazujące na sposób działania Boga. Zestawienie tekstów prezentujemy poniżej (Tabela 6).

Tabela 6. Zestawienie tekstów Mdr 15,1 oraz Rz 2,4

	Mdr 15,1	Rz 2,4
	σὺ δέ ὁ θεὸς ἡμῶν	ἢ τοῦ πλούτου
a	**χρηστὸς**	**τῆς χρηστότητος** αὐτοῦ
b	καὶ ἀληθής	καὶ τῆς ἀνοχῆς
c	**μακρόθυμος**	καὶ **τῆς μακροθυμίας** καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς
d	καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα	μετάνοιάν σε ἄγει

Źródło: opracowanie własne.

Kolejnymi elementami zbliżającymi do siebie teksty Mdr 15,1 oraz Rz 2,4 jest kolejność, jak również samo miejsce występowania terminów χρηστός i χρηστότης oraz μακρόθυμος i μακροθυμία w omawianych wersetach. W obydwu przypadkach dobroć Boga (χρηστότης) stanowi punkt wyjścia dla wyliczenia Jego przymiotów, po której – na trzecim miejscu – następuje cierpliwość (μακροθυμία). Różnice widoczne są w wyborze drugiego z triady przymiotów Boga – w Rz 2,4 zostaje użyta ἀνοχή w miejsce ἀληθής – oraz w ostatnich częściach wersetów.

Paralelne zestawienie wersetów i zaobserwowanie odpowiedniości w strukturze tekstów ich ostatnich części, stanowiących bardziej rozbudowane opisanie przymiotu Boga przez wskazanie na sposób Jego działania, pozwala na podkreślenie kolejnego podobieństwa między Rz 2,4 a Mdr 15,1. Choć zakończenia wersetów Rz 2,4 oraz Mdr 15,1 znacząco się od siebie różnią na poziomie leksykalnym, to wobec opisanego paralelizmu strukturalnego wydaje się możliwe ich odczytanie we wzajemnym kontekście. W ten sposób Pseudo-Salomonowe miłosierne rządzenie, opiekowanie się wszystkimi (ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα) odpowiadałoby w Liście do Rzymian Bożej dobroci mającej przywieść człowieka ku nawróceniu (τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει). Obydwa stwierdzenia w wysokim stopniu sobie odpowiadają na poziomie ideowym. Można w związku z tym poczynić tutaj uwagę, że miłosierne opiekowanie się każdym człowiekiem przez Boga z Mdr 15,1 znajduje bezpośredni wyraz właśnie w prowadzeniu go ku nawróceniu. Taka przynajmniej może być Pawłowa interpretacja Pseudo-Salomonowego pisma, która jest spójna z kontekstem idei powszechności Bożego działania – zarówno względem Izraelitów, jak i pogan – obecnej w Księdze Mądrości.

Różnica leksykalna może być motywowana względami retorycznymi i pragmatycznymi, jakie przyświecają Apostołowi w 2. rozdziale Listu do Rzymian, gdzie, pisząc o Bożej dobroci, jednocześnie gani i wypomina zatwardziałość i niechęć do nawrócenia (por. Rz 2,5). Służy temu już forma pytania retorycznego, którym się posługuje w Rz 2,4. Takie wzajemne odczytanie zakończenia obydwu omawianych wersetów nie wydaje się sprzeczne z kontekstem obydwu tekstów oraz dobrze odpowiada przekazywanej przez autorów treści. Pokazuje jednocześnie, że zaobserwowane na przykładzie terminów χρηστός oraz μακρόθυμος podobieństwo leksykalne pozwala na wskazanie dalszych zbieżności międzytekstowych.

Dokładna analiza występowania dwóch zbieżnych dla Rz 2,4 i Mdr 15,1 określeń Boga w innych pismach staro- i nowotestamentowych przekonuje, że rzeczywiście możemy mieć w tym przypadku do czynienia z Pawłowym nawiązaniem literackim do Księgi Mądrości. Należy zaznaczyć, że same terminy χρηστός oraz μακρόθυμος (oraz ich rzeczownikowe odpowiedniki) nie należą ani do najczęstszych, ani do najrzadziej używanych w Piśmie Świętym[76]. Jednak poza Rz 2,4 oraz Mdr 15,1 można je spotkać w tym samym wersecie jedynie w trzech innych miejscach *Corpus Paulinum*: 2 Kor 6,6, Gal 5,22 oraz Kol 3,12.

	NA28	BT5
2 Kor 6,6	ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν **μακροθυμίᾳ**, ἐν **χρηστότητι**, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ	przez czystość i umiejętność, przez **wielkoduszność** i **łagodność**, przez [objawy] Ducha Świętego i miłość nieobłudną
Gal 5,22	ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, **μακροθυμία χρηστότης** ἀγαθωσύνη, πίστις	Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, **cierpliwość**, **uprzejmość**, dobroć, wierność

[76] Χρηστός oraz χρηστότης pojawiają się 61 razy, z czego najczęściej w Psalmach (28 razy) oraz w Liście do Rzymian (7 razy). Z kolei obecność terminów μακροθύμος i μακροθυμία jest potwierdzona 56 razy lub 57 razy (licząc użycie w Dn 4,27 w tekście rewizji Teodocjona) – najczęściej w dziele mądrościowym ST (7 razy w Księdze Przysłów oraz 6 razy w Mądrości Syracha). Co ciekawe, zarówno pierwszy, jak i drugi termin w tekście Księgi Mądrości pojawiają się jedynie raz.

	NA28	BT5
Kol 3,12	Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ **χρηστότητα** ταπεινοφροσύνην πραΰτητα **μακροθυμίαν**	Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne współczucie, w **dobroć**, pokorę, cichość, **cierpliwość**

Zarówno w Drugim Liście do Koryntian, jak i w Liście do Galatów terminy występują w odwrotnej kolejności niż w Rz 2,4 i Mdr 15,1. Jedynie w Kol 3,12 kolejność użycia jest zbieżna z tą w Mdr 15,1 oraz Rz 2,4. Co więcej, istotniejsza różnica jest widoczna w tym, że terminy te nie określają w tych trzech przypadkach bezpośrednio przymiotów Boga lub Jego działania, jak to ma miejsce w Rz 2,4, i Mdr 15,1. W 2 Kor 6,6 i Kol 3,12 pojęcia odnoszą się do zachowania ludzi – sług Boga (θεοῦ διάκονοι; por. 2 Kor 6,4) lub wybrańców Bożych (ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ; por. Kol 3,12) – i są postawione tam za wzór postępowania, do którego chrześcijanin z racji na swoją godność powinien dążyć. Z kolei w Ga 5,22 mowa jest o owocach Ducha Świętego.

W formie czasownikowej obydwa terminy można spotkać w swoim sąsiedztwie w jeszcze jednym tekście Pawłowym – tzw. hymnie o miłości z 1 Kor 13. Również i w tym przypadku kolejność terminów jest różna od tej z Mdr 15,1 i Rz 2,4, zaś pojęcia są wykorzystane w celu scharakteryzowania miłości.

	NA28	BT5
1 Kor 13,4	Ἡ ἀγάπη **μακροθυμεῖ**, **χρηστεύεται** ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται	Miłość **cierpliwa jest**, **łaskawa jest**. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą

Wobec powyższego przytoczenia innych miejsc pism nowotestamentowych, w których spotykamy obydwa interesujące nas terminy, należy stwierdzić, że poza Rz 2,4 i Mdr 15,1 podobny paralelizm tekstualny nie występuje. Argumenty formalne za możliwością nawiązania

w Rz 2,4 do tekstu Mdr 15,1 wykraczają poza proste użycie tych samych terminów. Zestawienie tekstów przekonuje, że mamy tu do czynienia również z użyciem paralelnej struktury wersetów, w której χρηστός i χρηστότης oraz μακρόθυμος i μακροθυμία zajmują odpowiadające sobie miejsca. Co więcej, podobna zbieżność pojęciowa w odniesieniu do Boga i charakteryzująca Jego działanie nie występuje w żadnym innym tekście biblijnym. Ponadto w przypadku Rz 2,4, i Mdr 15,1 możemy mówić również o wykorzystaniu w tym samym kontekście tematycznym, co w kontekście porównania struktur tekstów legitymizuje nas do stwierdzenia, że ostatnia część wersetu Rz 2,4 stanowi nawiązanie do końca Mdr 15,1.

Jakkolwiek sama idea Bożego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu nie jest z pewnością ani oryginalna, ani też unikalna dla Księgi Mądrości, to Mdr 15,1 jest tekstem reprezentatywnym dla ukazania tej myśli zarówno na tle całej księgi, która szeroko porusza tę kwestię, jak i innych tekstów biblijnych. Gdy na zbieżność tematyczną Rz 2,4 oraz Mdr 15,1 nakłada się szereg podobieństw formalnych – zarówno leksykalnych, jak i strukturalnych – w sposób naturalny może zrodzić się pytanie o możliwość świadomego nawiązania przez autora Listu do Rzymian do wcześniejszego tekstu Pseudo-Salomona. Opisane wyżej podobieństwa formalne i tematyczne stanowią istotny argument przemawiający za taką możliwością i uprawniają nas do uznania, że mamy w tym przypadku do czynienia z intencjonalną relacją intertekstualną.

Nie może jednak umknąć uwadze czytelnika, że Paweł jako jedyny z autorów nowotestamentowych upodobał sobie w wykorzystaniu terminów χρηστός oraz μακρόθυμος we wzajemnym sąsiedztwie (zarówno w formach przymiotnikowych, rzeczownikowych, jak i czasownikowych). Jeśli prawdziwa jest teza poparta przedstawionymi wyżej argumentami, że w przypadku Rz 2,4 mamy do czynienia ze świadomym nawiązaniem do tekstu Mdr 15,1, to należy stwierdzić, że być może również w przypadku innych listów, w których wykorzystane są obydwa pojęcia, Paweł może pozostawać pod pewnym wpływem tekstu Księgi Mądrości. Niemniej pozostałe przytoczone instancje nie noszą śladów głębszej zależności niż samo wykorzystanie analogicznych terminów.

5. Dychotomia Żyd–Grek w Rz 2 oraz Izraelici–poganie w Księdze Mądrości

5.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną

Zestawienie idei uwypuklonej w Rz 2,4 z tekstem Księgi Mądrości znajduje uprawomocnienie również w swoistym dualizmie – Izraelici–poganie lub też Żyd–Grek – który można zaobserwować zarówno w omawianym tekście Pawłowym, jak również w licznych miejscach Księgi Mądrości. Obserwacja ta stanowi kolejny wynik wzajemnej aktywizacji tekstów Listu do Rzymian i Pseudo-Salomonowego pisma, a samą dychotomię można określić w tym przypadku jako wykładnik intertekstualny. Istnienie tego dualizmu w tekstach Listu do Rzymian i Księgi Mądrości wykazała już wcześniej analiza podmiotów osądzającego i osądzanego w apostrofach zawartych w Rz 2,1 oraz Mdr 1,1[77]. Dychotomia dochodzi do głosu jednak jeszcze wyraźniej w kontekście motywu Bożej dobroci i cierpliwości prowadzącej człowieka ku nawróceniu. Dlatego weryfikacja, czy mamy w tym przypadku do czynienia z szerszym podobieństwem, będzie polegała przede wszystkim na analizie sposobu Bożego działania względem Żydów i pogan w obydwu tekstach. W analizie odniesiemy się m.in. do następujących tekstów: Rz 2,12-16 oraz Mdr 11,10, Mdr 12,19-22 i Mdr 15,1-6.

---

[77] Zob. wyżej rozdz. III par. 3.

5.2. Weryfikacja: analiza sposobu Bożego działania względem Żydów i pogan

Skoro Boże działanie prowadzące człowieka ku nawróceniu staje się w Liście do Rzymian udziałem zarówno Żyda, jak i Greka, to wydaje się słuszne zadać pytanie o sposób realizacji tego działania. Za prawomocne możemy uznać stwierdzenie, że św. Paweł poświęca odpowiedzi na nie (czy też wprowadzeniu idei, która pozwoli na udzielenie pełnej odpowiedzi w dalszej części pisma) perykopę Rz 2,12-16.

	NA28	BT5
Rz 2,12-16	Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται·	Bo ci, którzy bez Prawa zgrzeszyli, bez Prawa też poginą, a ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni.
	οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ’ οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.	Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni.
	ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος·	Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem.
	οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων,	Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające.
	ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.	Okaże się to w dniu, w którym Bóg sądzić będzie przez Jezusa Chrystusa ukryte czyny ludzkie według mojej Ewangelii.

Odczytując ten tekst w kontekście Bożego działania prowadzącego człowieka do nawrócenia, wydaje się możliwe dwojakie spojrzenie na

sposób, w jaki uobecnia się Boża aktywność. Względem Izraela autor wydaje się uznawać za do pewnego stopnia oczywiste, że Bóg kieruje Narodem Wybranym za pośrednictwem Prawa, daru otrzymanego na Synaju. Mniej oczywiste – przynajmniej wobec obrazu Żyda, jaki zarysowuje na przestrzeni 2. rozdziału Listu do Rzymian św. Paweł – jest twierdzenie, że Prawo nie ustrzeże Żydów od kary, jeśli nie będą go przestrzegać. W wyraźnych słowach przedstawia to autor w Rz 2,5-11, stwierdzając Bożą bezstronność, o czym pisaliśmy wcześniej. J. A. Fitzmyer celnie oddaje ten opis Pawłowej relacji między Prawem a zbawieniem: „Possession of the law, even that given by God to his chosen people through Moses, will not save such people from divine wrath, unless that law is observed”[78].

Mniej oczywiste wydaje się wskazanie na to, w jaki sposób Boże działanie może mieć wpływ na pogan, którzy tego daru – Prawa otrzymanego za pośrednictwem Mojżesza – nie posiadają. Paweł wprowadza tutaj najpierw pojęcie natury (ἡ φύσις), które sprawia, że również poganie mogą czynić to, czego nakazuje Prawo (τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν). Trudno o zgodę wśród egzegetów odnośnie tego, czy autor Listu do Rzymian ma tu na myśli to, co można określić mianem „prawa naturalnego” – koncepcję przejętą ze stoicyzmu lub innego greckiego nurtu filozoficznego – czy też nie[79]. Nie rozstrzygając, czy jest to myśl zakorzeniona w greckiej filozofii, wydaje się słuszne wskazanie na kontekst Rz 1,19-21, unikatowy na skalę Nowego Testamentu tekst, w którym Paweł wskazuje na możliwość poznania Boga z rzeczy stworzonych: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się [oni] wymówić od winy, ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce”. Niejednokrotnie wspominaliśmy już o tej kwestii w omówieniu stanu badań, jak również w opisie kluczowego połączenia interpretacyjnego, jako że

[78] J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 305.
[79] Por. tamże, s. 306.

mamy tu do czynienia z jedną z najważniejszych paraleli między tekstami Listu do Rzymian i Księgi Mądrości[80].

Następnie ἡ φύσις zostaje dopełnione wprowadzeniem pojęcia sumienia (ἡ συνείδησις) w Rz 2,15. Można powiedzieć, że przez zestawienie natury i sumienia jako zastępujących poganom Prawo lub – dokładniej – sprawiających, że również i oni mogą wypełniać to, co przez Prawo jest nakazane, św. Paweł definiuje drugi ze sposobów Bożego działania, które ma przywieźć ludzi do nawrócenia. Schematycznie można przedstawić to w sposób, w jaki podaje Tabela 7.

Tabela 7. Sposób oraz wynik Bożego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu w Rz 2

	Sposób Bożego działania	Wynik
Żydzi	Prawo dane na Synaju	nawrócenie lub pozostanie w grzechu (zależne od człowieka)
poganie	Prawo dane w naturze i sumieniu	nawrócenie lub pozostanie w grzechu (zależne od człowieka)

Źródło: opracowanie własne.

Dychotomia Żyd–Grek dochodzi do głosu w różnicy Bożego działania, która leży tutaj jedynie w sposobie, w jaki człowiek jest prowadzony do nawrócenia, a nie w jego efekcie. Bezstronność Bożego działania zostaje potwierdzona: św. Paweł wyraźnie zaznacza w Rz 2,12, że zarówno Żydów, jak i pogan może spotkać kara. Daje jednocześnie wyraz temu, że wypełnianie Prawa może przynieść usprawiedliwienie, jednak Prawo to nie jest już definiowane wąsko – jedynie jako przekazane przez Mojżesza przykazania – ale w sposób o wiele szerszy.

W nieco inny sposób zostaje ukazana dychotomia Izraelici–poganie w kontekście cierpliwości i dobroci Bożej prowadzącej ludzi do nawrócenia w Księdze Mądrości. Przytoczone w poprzednich paragrafach fragmenty tekstu Księgi Mądrości – Mdr 11,23.26, Mdr 12,2 oraz Mdr 12,10 – wskazywały na charakter działania Boga względem pogan – Egipcjan i Kananejczyków. Działanie to polegało na pedagogicznej, nieznacznej karze, która

[80] Zob. wyżej rozdz. II par. 5 oraz 6.

miała skierować jej adresatów ku zmianie postępowania. Boże czyny można określić jako przeniknięte litością, cierpliwością, łagodnością i dobrocią.

Należy w tym miejscu zadać pytanie o sposób, w jaki Bóg prowadzi ku nawróceniu Izraela. Po pierwsze jest to działanie o takim samym charakterze, jak w stosunku do pogan – łagodne karanie w celu zmiany postępowania. Choć tekst Księgi Mądrości przekonuje o tym, że kara, która spotyka Izraelitów, jest o wiele mniejsza niż ta dotykająca choćby Egipcjan. Świadczy o tym m.in. fragment Mdr 11,5-14, gdzie autor pisze o próbie cierpienia pragnienia na pustyni przez Naród Wybrany. Jednak Pseudo-Salomon podkreśla o wiele wyraźniej inny sposób Bożego działania w celu nawrócenia swojego ludu. Jest to – po drugie – posłużenie się przykładem kary zsyłanej przez Boga na pogan, co ma stanowić świadectwo i pouczenie dla Izraela. Przekonują o tym m.in. następujące teksty:

	Göttingen LXX	**BT5**
Mdr 11,10	τούτους μὲν γὰρ ὡς πατὴρ νουθετῶν ἐδοκίμασας ἐκείνους δὲ ὡς ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων ἐξήτασας	Ich[a] bowiem doświadczałeś, ostrzegając jak ojciec, tamtych[b] utrapiłeś, skazując jak król nieubłagany.
Mdr 12,19-22	ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου ὅτι διδοῖς ἐπὶ ἁμαρτήμασιν μετάνοιαν. εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ μετὰ τοσαύτης ἐτιμωρήσω προσοχῆς καὶ διέσεως δοὺς χρόνους καὶ τόπον, δι᾽ ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου, ὧν τοῖς πατράσιν ὅρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας ἀγαθῶν ὑποσχέσεων; ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριότητι μαστιγοῖς, ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες, κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος	Nauczyłeś lud swój tym postępowaniem, że sprawiedliwy powinien miłować ludzi. I wlałeś synom swym wielką nadzieję, że po występkach dajesz nawrócenie. Jeśli bowiem wrogów swych dzieci, choć na śmierć zasługiwali, karałeś z taką oględnością i pobłażaniem, dając czas i miejsce, by się od zła odwrócili, z jakże wielką troską osądziłeś swych synów, których przodkom dawałeś przysięgi i przymierza, pełne wspaniałych obietnic. Nas wychowując, wrogów naszych chłoszczesz tysiąckrotnie, byśmy pamiętali o dobroci Twojej, gdy my sądzimy, i oczekiwali miłosierdzia, gdy na nas sąd przyjdzie.

[a] Chodzi o Naród Izraela.
[b] To jest Egipcjan.

Nie ulega wątpliwości, że również w Księdze Mądrości mamy do czynienia z dwoma różnymi sposobami Bożego działania – jeden odnosi się do pogan, drugi do Izraelitów – co ujawnia istniejącą w tekście dychotomię. Różnica leży po pierwsze w tym, że kara zsyłana na pogan staje się na swój sposób służebna wobec działania względem Izraela. Po drugie – choć zarówno poganie, jak i Żydzi są traktowani przez Boga z łagodnością i otrzymują wezwanie do nawrócenia, to wydaje się, że jedynie Żydzi mogą zmienić swoje postępowanie. Dobitnie świadczy o tym tekst Mdr 12,10, który cytowaliśmy wyżej, oraz jego kontynuacja i jeszcze twardsze słowa zawarte w Mdr 12,11a: σπέρμα γὰρ ἦν κατηραμένον ἀπ᾽ ἀρχῆς („bo to było plemię od początku przeklęte"). W tym kontekście można by zaryzykować stwierdzenie, że – wobec braku szansy na nawrócenie wśród pogan – Boża aktywność pedagogiczna podejmowana w celu zmiany postępowania pogan ma na celu jedynie napomnienie Izraela. Wydaje się jednak, że takie twierdzenie nie jest zgodne z myślą Pseudo-Salomona, który wyraźnie i niejednokrotnie akcentuje dobroć Boga względem wszystkich. To, że Egipcjanie i Kananejczycy nie odmienią swojego postępowania nie wydaje się w żaden sposób negować autentyczności Bożych kar i napomnień dla nawrócenia narodów pogańskich.

Przyznanie możliwości nawrócenia jedynie Izraelitom wpisuje się w schemat myślenia autora Księgi Mądrości, który niejednokrotnie podkreśla uprzywilejowaną pozycję Narodu Wybranego[81], co zostało nawet określone przez W. Sandaya i A. Headlama w ich komentarzu jako silny nacjonalizm[82]. Na tak ostre sformułowanie miał wpływ z pewnością początek 15. rozdziału Księgi Mądrości, gdzie dochodzi bardzo wyraźnie do głosu przekonanie Izraelitów o ich wyższości nad ludami pogańskimi, a jednocześnie o pozostaniu wiernymi Bogu przez odrzucenie idolatrii:

---

[81] Zob. „Typical of Wisdom of Solomon is the confident assumption that God's mercy is upon his elect (3:9; 4:15), with a clear distinction drawn between God's mercy to his own […] and with repentance seen as something which the Gentiles need to be granted more than Israel (11:23; 12:8-11, 19-22)". J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 82. Por. również C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 58.

[82] „Occasionally we find wide universalist sentiments, but he [autor Księgi Mądrości; MK] always comes back to a strong nationalism". W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical…*, dz. cyt., s. 268. Por. również H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul…*, dz. cyt., s. 228-230.

	Göttingen LXX	BT5
Mdr 15,1-6	σὺ δέ, ὁ θεὸς, ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα. καὶ γὰρ ἐὰν ἁμάρτωμεν, σοί ἐσμεν, εἰδότες σου τὸ κράτος˙ οὐχ ἁμαρτησόμεθα δέ, εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα. τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη, καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας. οὔτε γὰρ ἐπλάνησεν ἡμᾶς ἀνθρώπων κακότεχνος ἐπίνοια οὐδὲ σκιαγράφων πόνος ἄκαρπος, εἶδος σπιλωθὲν χρώμασιν διηλλαγμένοις, ὧν ὄψις ἄφροσιν εἰς ὄρεξιν ἔρχεται, ποθεῖ τε νεκρᾶς εἰκόνος εἶδος ἄπνουν. κακῶν ἐρασταὶ ἄξιοί τε τοιούτων ἐλπίδων καὶ οἱ δρῶντες καὶ οἱ ποθοῦντες καὶ οἱ σεβόμενοι.	Ty zaś, Boże nasz, jesteś dobry i wierny, cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkim. Nawet gdy zgrzeszymy, Twoimi jesteśmy, świadomi Twojej mocy; ale nie będziemy grzeszyć, świadomi tego, żeśmy za Twoich poczytani. Ciebie znać – oto sprawiedliwość doskonała; pojąć Twą moc – oto korzeń nieśmiertelności. Nie zwiódł nas ani niecny ludzki wymysł, ani bezużyteczne dzieło malarzy – wizerunek upstrzony rozmaitymi barwami, których widok roznamiętnia głupich pożądaniem bezdusznego piękna martwego obrazu. W złych rzeczach się kochają, takich nadziei też są warci ich twórcy, miłośnicy, czciciele.

Powyższy tekst może stanowić pewne podsumowanie sposobu myślenia, jaki autor reprezentuje w tekście Księgi Mądrości, jak również z pewnością przekonania szerszej grupy Izraelitów mieszkających w diasporze i nie tylko[83]. Ma to odzwierciedlenie w opisie różnych sposobów Bożego działania prowadzącego do nawrócenia względem narodów pogańskich i Narodu Wybranego, co analogicznie do schematu, jaki przedstawiliśmy wyżej w odniesieniu do 2. rozdziału Listu do Rzymian, można opisać następująco (Tabela 8).

[83] J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, dz. cyt., s. 82; J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 298.

Tabela 8. Sposób oraz wynik Bożego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu w Księdze Mądrości

	Sposób Bożego działania	Możliwy rezultat
Izrael	kara pedagogiczna (łagodniejsza niż w przypadku pogan) oraz karanie pogan	nawrócenie lub pozostanie w grzechu (zależne od człowieka)
Egipcjanie / Kananejczycy	kara pedagogiczna (cięższa niż w przypadku Izraela)	pozostanie w grzechu (niezależne od człowieka)

Źródło: opracowanie własne.

Przedstawiona analiza sposobu Bożego działania mającego prowadzić człowieka do odwrócenia się od zła raz jeszcze podkreśliła istniejącą w obydwu pismach dychotomię: Żyd–Grek w Liście do Rzymian oraz Egipcjanie/Kananejczycy–Izraelici w Księdze Mądrości. Dychotomia ujawnia się w tym przypadku przede wszystkim w różnicach w sposobie podejmowanej przez Boga próby zwrócenia człowieka ku sobie. Analiza może stanowić kolejny element weryfikacji przyjętej „na próbę" zależności intertekstualnej. Już ten etap badania ujawnił nie tylko podobieństwa między tekstami, ale również bardzo istotną różnicę – podczas gdy w Pseudo-Salomonowym tekście narody pogańskie nie mogą odwrócić się od zła i skierować ku Bogu, Paweł nie widzi ku temu przeszkód, gdy w 2. rozdziale Listu do Rzymian stawia na równi przestrzeganie Prawa otrzymanego na Synaju oraz podążanie za naturą i sumieniem, tj. Prawem wpisanym w serca pogan. Do różnicy tej i jej znaczenia powrócimy w dalszej części pracy, w opisie przepracowania hipertekstualnego i w toku szukania sensu transformacji.

6. Użycie terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7 jako odniesienie do Mdr 6,18-19

6.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną

Kolejnym elementem 2. rozdziału Listu do Rzymian, który może wskazywać na bliski związek Listu do Rzymian z Księgą Mądrości, jest użycie przez św. Pawła terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7. To samo pojęcie trzykrotnie pojawia się również w Księdze Mądrości – w Mdr 2,23 oraz w Mdr 6,18 i 6,19:

<table>
<tr><th colspan="2">Mdr 2,23</th><th colspan="2">Rz 2,7</th></tr>
<tr><th>Göttingen LXX</th><th>BT5</th><th>NA28</th><th>BT5</th></tr>
<tr><td>ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν</td><td>Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności.</td><td rowspan="2">τοῖς μὲν καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον</td><td rowspan="2">tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne</td></tr>
<tr><th colspan="2">Mdr 6,18-19</th></tr>
<tr><td>ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ</td><td>miłość zaś – to przestrzeganie jej praw, a poszanowanie praw to rękojmia nieśmiertelności, a nieśmiertelność przybliża do Boga</td></tr>
</table>

Najbardziej znane polskie tłumaczenia Pisma Świętego niemal jednomyślnie oddają ἀφθαρσία przez „nieśmiertelność”[84], jedynie Biblia

[84] Por. np. BT[4], EP, BUG, NP[3].

Gdańska z 1632 r. używa tłumaczenia „nieskazitelność”[85]. W słowniku R. Popowskiego można znaleźć, obok częstszej w polskich wydaniach Nowego Testamentu „nieśmiertelności”, jeszcze słowo „niezniszczalność”, które autor umieszcza zresztą na pierwszym miejscu[86]. Konsultacja leksykonów angielskich nie wnosi do dyskusji nowych znaczeń: najczęściej tłumaczą one grecki termin przez *incorruption* (*incorruptiblitity*), *immortality*[87], niektóre dodają jeszcze *imperishability*[88].

Paralelne odczytanie wskazanych wersetów z Listu do Rzymian i Księgi Mądrości, które dokonuje się w toku aktywizacji tekstów, jest dodatkowo motywowane w tym przypadku już samą obecnością tego terminu. Pojęcie można uznać za wykładnik intertekstualny zbliżający do siebie obydwa pisma. W toku weryfikacji, czy rzeczywiście możemy mieć tu do czynienia ze świadomym nawiązaniem do Księgi Mądrości, które czyni św. Paweł przez użycie słowa ἡ ἀφθαρσία, należy zbadać przede wszystkim świadectwa pisane użycia terminu ἡ ἀφθαρσία poprzedzające spisanie Listu do Rzymian – w celu wskazania na prawdopodobieństwo istnienia innego źródła dla Pawłowego wykorzystania pojęcia – oraz podobieństwo kontekstów użycia terminu w Rz 2,7 i w Mdr 2,23 oraz Mdr 6,18-19.

6.2. Weryfikacja

6.2.1. Analiza użycia słowa ἀφθαρσία oraz słów z rdzeniem „ἀφθαρ” w księgach Pisma Świętego oraz tekstach pozabiblijnych

Na możliwe powiązanie Pawłowego języka z Księgą Mądrości w wykorzystaniu terminów ἡ ἀφθαρσία oraz ἡ ἀθανασία wskazywał już

[85] Por. BG.
[86] ἀφθαρσία, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v.
[87] ἀφθαρσία, w: LSJ s.v.; FRI s.v.; BDAG s.v.
[88] UBS s.v.

A. Feuillet w odniesieniu do Listu do Rzymian i 1 Listu do Koryntian. Biblista zwracał uwagę na stosunkową rzadkość terminu zarówno w grece świeckiej, jak i w obydwu Testamentach Biblii[89]. Badacz nie myli się w tej kwestii – epikurejski termin[90] ἀφθαρσία w Piśmie Świętym jest terminem występującym jedynie 12 razy, z czego 5 razy w tekście Septuaginty w jej późnych, pisanych oryginalnie po grecku księgach: 4 Księdze Machabejskiej oraz Księdze Mądrości (4 Mach 9,22; 17,12; Mdr 2,23; 6,18.19); oraz 7 razy w Nowym Testamencie w *Corpus Paulinum* (Rz 2,7; 1 Kor 15,42.50.53.54[91]; Ef 6,24; 2 Tm 1,10). Również przymiotnik odrzeczownikowy nie jest terminem częstym – odnajdziemy go jedynie 10 razy na kartach biblijnych: 2 razy w Septuagincie w Księdze Mądrości (Mdr 12,1; 18,4) oraz 8 razy w Nowym Testamencie, z czego, co warte uwagi, 4 kolejne użycia w *Corpus Paulinum* (Rz 1,23; 1 Kor 9,25; 15,52; 1 Tm 1,17 oraz Mk 16,8[92]; 1 P 1,4.23; 3,4).

Obecność terminu ἀφθαρσία w Septuagincie jedynie w 4 Księdze Machabejskiej oraz w Księdze Mądrości świadczy o jego silnym zakorzenieniu w myśli greckiej[93]. Jeśli chodzi natomiast o Nowy Testament – św. Paweł jako jedyny z jego autorów korzysta z pojęcia w formie

---

[89] Por. A. Feuillet, *Romains*, dz. cyt., s. 774-775.

[90] Por. D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt., s. 121.

[91] Obecność terminu w 1 Kor 15,54 nie jest poświadczona przez szereg ważnych świadków tekstu: $\mathfrak{P}^{46}$ א* 088 0121a 0243 1739* it^{ar} vg cop$^{sams, bo}$ goth eth Marcion Irenaeus$^{gr, lat}$ *al*. Niemniej wydaje się słuszna uwaga B. M. Metzgera, że pominięcie w nich słów τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ wytłumaczyć można przeoczeniem podczas kopiowania, spowodowanym przez homoioarcton lub homoioteleuton względem wersetu 1 Kor 15,53. Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002, s. 502.

[92] Należy zaznaczyć tutaj, że występowanie terminu w Mk 16,8 może być poddane w wątpliwość, jako że słowo pojawia się w mniej wiarygodnej wersji tekstu Markowego stanowiącego dłuższą wersję wersetu zawierającą tekst: Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι᾽ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν. Wersja ta jest poświadczona, jak pisze B. M. Metzger, „by four uncial Greek manuscripts of the seventh, eighth, and ninth centuries (L Y 099 0112 al), as well as Old Latin k, the margin of the Harclean Syriac, several Sahidic and Bohairic manuscripts, and not a few Ethiopic manuscripts". Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary…*, dz. cyt., s. 103.

[93] Znaczące jest, że Septuaginta nie tłumaczy tym słowem żadnego z hebrajskich terminów, co tym dobitniej świadczy o przynależności słowa do świata myśli greckiej.

rzeczownikowej; jedynie w przypadku przymiotnika zdarzają się pojedyncze i dość przygodne wyjątki od tej reguły w 1 Liście św. Piotra i w Ewangelii według św. Marka. Już te dane pozwalają na stwierdzenie z brakiem lęku o błąd, że jeśli autor Listu do Rzymian zapożycza to słowo z którejś z dwu ksiąg Septuaginty, które się nim posługują, bardziej prawdopodobne jest, że czyni to za pośrednictwem Księgi Mądrości. Można to stwierdzić choćby na podstawie przedstawionej wcześniej weryfikacji możliwości i prawdopodobieństwa zależności między tekstami Listu do Rzymian i Pseudo-Salomonowego pisma. W literaturze przedmiotu trudno znaleźć równie przekonywające argumenty odnośnie wykorzystania przez Pawła Ksiąg Machabejskich.

Jednak by móc stwierdzić z większą pewnością, skąd św. Paweł zapożycza termin, trzeba odwołać się nie tylko do literatury biblijnej, ale również pozabiblijnej[94]. Słowo ἡ ἀφθαρσία znajdziemy u następujących pisarzy starożytnych: Epikura, Filodemosa z Gadary, Strabona, Filona z Aleksandrii, Plutarcha, Diogenesa z Ojnoandy, Klemensa Aleksandryjskiego, Diogenesa Laertiosa, Euzebiusza z Cezarei, św. Bazylego Wielkiego, Jana Damasceńskiego. D. Winston, wymieniając wśród źródeł pozabiblijnych zaledwie Epikura, Filodemosa i Filona z Aleksandrii, napisze, że termin jest częsty u tego ostatniego[95].

Natomiast formę przymiotnikową terminu – ἄφθαρτος – spotykamy u Arystotelesa, Diodora Sycylijskiego, Dionizjusza z Halikarnasu, Diona Chrysostoma, Józefa Flawiusza, Barnaby, Achillesa Tatiosa, Pseudo-Plutarcha, Filotostratesa Ateńczyka oraz Juliana Apostaty.

Z powyższych autorów starożytnych przed latami 55-58 – przyjętymi jako najbardziej prawdopodobny czas spisania Listu do Rzymian w Koryncie[96] – żyli: Arystoteles (384-322 r. przed Chr.; używa ἄφθαρτος wielokrotnie w *Metafizyce*), Epikur (341-270 r. przed Chr.), Filodemos z Gadary (110-35 r. przed Chr.), Diodor Sycylijski (ok. 90-30 r.

---

[94] Poniższe dane podaję za informacjami zebranymi w LSJ oraz za portalem http://www.perseus.tufts.edu. Por. ἀφθαρσία, w: LSJ s.v.; http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=a)fqarsi%2Fa (dostęp: 29 czerwca 2017); http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=a)%2Ffqartos (dostęp: 29 czerwca 2017).

[95] D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt., s. 121.

[96] Zob. wyżej rozdz. II pkt 3.1.1.

przed Chr.), Dionizjusz z Halikarnasu (ok. 60 r. przed Chr. – po 7 r. po Chr.), Strabon (64/63 r. przed Chr. – ok. 24 r. po Chr.) oraz Filon z Aleksandrii (ok. 25 przed Chr. – ok. 50 po Chr.).

Należy założyć, że św. Paweł – gdy pisze List do Rzymian – zna pisma, a przynajmniej idee, greckich filozofów z co najmniej dwóch powodów: swojego wykształcenia oraz pobytu w Grecji, szczególnie zaś w Atenach. Mógł też być zaznajomiony z niektórymi z pism Filona z Aleksandrii już z tej racji, że drogi obydwu pisarzy mogły się przeciąć[97]. Gdy chodzi jednak o nawiązania międzytekstowe, jest o wiele bardziej powszechną praktyką wśród autorów Nowego Testamentu, by odwoływać się do tekstu Starego Testamentu (za pośrednictwem tłumaczenia Septuaginty) niż do literatury pozabiblijnej. Większość badaczy uznaje też, że św. Paweł na pewnym etapie swojego życia poświęcił się studiowaniu Księgi Mądrości, co poświadczył opisany wcześniej stan badań[98], podczas gdy podobne stwierdzenie dotyczące dzieł Arystotelesa, Filona czy też innego z filozofów nie jest powszechnie przyjęte[99]. Dlatego, nawet bez szczegółowej analizy fragmentów dzieł greckich filozofów czy też pism Filona z Aleksandrii, o wiele bardziej prawdopodobne jest stwierdzenie, że autor Listu do Rzymian zaczerpnął je z Księgi Mądrości.

---

[97] Z pism Józefa Flawiusza oraz samego Filona wiemy, że aleksandryjski pisarz przebywał nie tylko w Egipcie, ale i w Rzymie oraz Jerozolimie. Por. Józef Flawiusz, *Ant. Iud.*, 18.8.1; Filon z Aleksandrii, *De Prov.*, 2.64.

[98] Por. np. H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul…*, dz. cyt., s. 27; A. B. Bruce, *St. Paul's conception…*, dz. cyt., s. 216-217; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 258-259; C. Larcher, *Études…*, dz. cyt., s. 14-20; K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 104; B. Poniży, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 70. Dla szczegółowego opracowania tematu zob. wyżej rozdz. II par. 5.

[99] Choć tematowi zależności Listu do Rzymian od pism Filona z Aleksandrii poświęcono o wiele mniej miejsca niż relacji Pawłowego tekstu i Księgi Mądrości, to nie może umknąć uwadze, że niektórzy badacze suponują również i tę pierwszą zależność. O wpływie pism Filona na List do Rzymian w kontekście Rz 1,26 i nauki o moralności seksualnej pisał m.in. D. J. Moo, w kontekście Rz 2,22 o analogiach z Filonem wspomina choćby C. K. Barrett. Por. D. J. Moo, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 115, przyp. 119; C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 54.

6.2.2. Analiza kontekstu użycia terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7 oraz w Mdr 2,23; 6,17-21

Gdy spojrzymy na wszystkie występowania słowa „nieśmiertelność" w Liście do Rzymian oraz w Księdze Mądrości, należy zauważyć, że ἡ ἀφθαρσία zawsze odnosi się do człowieka i określa jego możliwe przeznaczenie. W 2. rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł opisuje sprawiedliwy sąd Boga, który jednych ludzi obdarza życiem wiecznym, a na drugich zsyła gniew i oburzenie. Nieśmiertelność z Rz 2,7 stanowi zwieńczenie triady – chwały, czci i nieśmiertelności – przedmiotów poszukiwania człowieka sprawiedliwego. Sposobem tego poszukiwania, działania jest „wytrwałość w dobrych uczynkach". Nagrodą zaś życie wieczne otrzymane od Boga.

W wyżej przytoczonych tekstach z Księgi Mądrości czytamy o nieśmiertelności opisanej w podobny sposób. W Mdr 2,23 jest ona określona jako cel życia człowieka – dla niej Bóg stworzył człowieka, jako obraz „swej własnej wieczności". Dodatkowe światło na użycie terminu w Mdr 2,23 może rzucić odczytanie wersetu wraz z poprzedzającym go fragmentem – w szczególności samym wersetem Mdr 2,22:

	Göttingen LXX	**BT5**
Mdr 2,21-22	ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν ἀπετύφλωσεν γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν	Tak pomyśleli – i pobłądzili, bo własna złość ich zaślepiła. Nie pojęli tajemnic Bożych, nie spodziewali się nagrody za prawość i nie docenili odpłaty dusz czystych. Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności.

Czytając omawiany werset w bezpośrednim kontekście poprzedzającym, nietrudno dojść do wniosku, że to właśnie nieśmiertelność staje się w myśl autora Księgi Mądrości „nagrodą za prawość i odpłatą

dusz czystych" (por. Mdr 2,22). Pisze o tym m.in. C. Larcher, który wskazuje w przypadku użycia terminu ἡ ἀφθαρσία w Mdr 2,23 na kontekst pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju[100]. Wydaje się to spójne z tekstem Rz 2,7, gdzie podkreślana jest wytrwałość w dobrych uczynkach jako sposób dążenia do nieśmiertelności i, w ostatecznym wyniku, do otrzymania życia wiecznego. Różnica możne polegać na tym, że z tekstu Mdr 2,23 da się wywnioskować, że termin ἡ ἀφθαρσία oznacza nagrodę, o której mowa w Mdr 2,22, podczas gdy w Liście do Rzymian ἡ ἀφθαρσία stanowi jedynie środek do osiągnięcia celu – „życie wieczne" i „nieśmiertelność" najwyraźniej nie są przez Pawła utożsamiane. Zagadnienie to ilustruje Tabela 9.

Tabela 9. Zestawienie sposobu dążenia do nagrody oraz zwieńczenia dążeń w Mdr 2,21-23 oraz Rz 2,7

	Mdr 2,21-23	Rz 2,7
Sposób dążenia do nagrody	prawość, czystość duszy	wytrwałość w dobrych uczynkach
Nagroda / zwieńczenie dążeń	nieśmiertelność (ἡ ἀφθαρσία)	życie wieczne (ἡ ζωὴ αἰώνιος)

Źródło: opracowanie własne.

Jeszcze bardziej zbieżny treściowo z Rz 2,7 jest tekst 6. rozdziału Księgi Mądrości. W pierwszej części rozdziału (por. w szczególności Mdr 6,3-8) raz jeszcze powraca kontekst sądu, następnie zaś znajdziemy pochwałę Mądrości (por. Mdr 6,12-21), która jest zwieńczona wersetami Mdr 6,17-21 i zawiera znaną greckiej logice figurę retoryczną określaną mianem sorytu, ciągu sylogizmów[101]: rozumowania logicznego, dotyczącego w tym przypadku dążenia ku Mądrości, które jest opisane w formie utożsamiania ze sobą kolejnych elementów ciągu logicznego. Rozpoczyna się ono od pragnienia nauki, następnie przechodzi przez miłość i przestrzeganie jej praw, by wreszcie dojść do nieśmiertelności. Całość zwieńczona jest słowami: „a nieśmiertelność przybliża do Boga.

[100] Por. C. Larcher, *Études…*, dz. cyt. s. 282-284, zwł. 283.
[101] Por. np. L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt. s. 173.

Tak więc pragnienie Mądrości wiedzie do królestwa" (Mdr 6,19-20). W ten sposób, opierając się tym razem nie na tle Księgi Rodzaju, a na kontekście hellenistycznym, Pseudo-Salomon wskaże na Mądrość jako gwarantującą nieśmiertelność. Raz jeszcze powołajmy się tu na francuskiego badacza aleksandryjskiego pisma – C. Larcher ujmuje powyższą konstatację w słowach: „La Sagesse divine occupe la scène et c'est en se mettant à son école, en se laissant instruire et former par elle, que l'homme possède finalement une «garantie d'incorruptibilité»"[102].

Graficzne zestawienie tekstów z Rz 2,7 i Mdr 6,17-20 ukazuje pewne zbieżności formalne, które z kolei pozwalają na podkreślenie zbieżności kontekstu użycia terminu ἡ ἀφθαρσία. Gdy porównamy ze sobą powyższe teksty, które dotykają tematu nieśmiertelności, wydaje się możliwe wskazanie na trzy elementy obecne w obydwu wywodach, które wymieniamy w kolejności opisanej przez Pawła: a) sposób poszukiwania, b) przedmiot poszukiwania oraz c) rezultat poszukiwania. Ich obecność w Rz 2,7 można przedstawić w następujący sposób (Tabela 10).

Tabela 10. Przedstawienie trójdzielnej struktury Rz 2,7

	Rz 2,7	
	NA28	**BT5**
a) Sposób poszukiwania	τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ	tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają
b) Przedmiot poszukiwania	δόξαν καὶ τιμὴν καὶ **ἀφθαρσίαν** ζητοῦσιν	chwały czci i **nieśmiertelności** –
c) Rezultat poszukiwania	**ζωὴν αἰώνιον**	**życie wieczne**

Źródło: opracowanie własne.

Z kolei w tekście Mdr 6,17-21 elementy przedstawiają się następująco (Tabela 11).

[102] C. Larcher, *Études…*, dz. cyt. s. 284.

Tabela 11. Przedstawienie trójdzielnej struktury Mdr 6,17-21

	Mdr 6,17-21	
	Göttingen LXX	**BT5**
a) Sposób poszukiwania	ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς[a] ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία φροντὶς δὲ παιδείας ἀγάπη ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις **ἀφθαρσίας** ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ	Początkiem jej[b] najprawdziwszym – pragnienie nauki, a staranie o naukę – to miłość, miłość zaś – to przestrzeganie jej praw, a poszanowanie praw to rękojmia **nieśmiertelności**, a nieśmiertelność przybliża do Boga.
b) Przedmiot poszukiwania	[ἡ σοφία]	[Mądrość]
c) Rezultat poszukiwania	ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ **βασιλείαν** εἰ οὖν ἥδεσθε ἐπὶ θρόνοις καὶ σκήπτροις τύραννοι λαῶν τιμήσατε σοφίαν ἵνα **εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε**	Tak więc pragnienie Mądrości wiedzie do **królestwa**. Zatem jeśli wam miłe trony i berła, o władcy ludów, czcijcie Mądrość, byście **królowali na wieki**.

[a] To jest mądrości.
[b] Jak wyżej.

Źródło: opracowanie wasne.

We fragmencie Mdr 6,17-21 przedmiot poszukiwania – Mądrość – zaznaczony jest zaimkiem osobowym αὐτή w Mdr 6,17. Zaimek ten odnosi się do Mądrości, wprowadzonej w pierwszym wersecie całej sekcji Mdr 6,12-21: λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτὴν καὶ εὑρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν („Mądrość jest wspaniała i niewiędnąca: ci łatwo ją dostrzegą, którzy ją miłują, i ci ją znajdą, którzy jej szukają"). Mądrość powraca *explicite* również w Mdr 6,21, stanowiąc tym samym inkluzję, ramy całego fragmentu. Rezultat poszukiwania – ἡ βασιλεία (królestwo) – który Pseudo-Salomon przedstawia czytelnikowi już w Mdr 6,20, zostaje w ostatnim wersecie dookreślony przez wskazanie na wieczność królowania: εἰς τὸν αἰῶνα (na wieki). Należy podkreślić również, że po raz kolejny zatem „nieśmiertelność" pojawia się w kontekście dążeń człowieka prawego. Tekst Mdr 6,12-21 wskazuje na to pośrednio w Mdr 6,16, gdzie autor zaznacza, że Mądrość szuka ludzi jej godnych (τοὺς ἀξίους αὐτῆς αὐτὴ περιέρχεται ζητοῦσα).

Powyższe zestawienie pokazuje, że w myśli autora Listu do Rzymian nieśmiertelność, stanowiąc przedmiot poszukiwań, wieńczy triadę, do której dąży człowiek sprawiedliwy przez wytrwałość w dobrych uczynkach. Nieco inaczej rzecz ma się w aleksandryjskiej księdze, gdzie w myśl Pseudo-Salomona nieśmiertelność stanowi najdoskonalszy, ostatni przejaw drogi ku Mądrości przez przybliżenie do Boga – jest zatem nade wszystko wyrazem sposobu dążenia, nie zaś bezpośrednio przedmiotem poszukiwania. Jednak czytając tekst Mdr 6,12-21 w kontekście Rz 2,7, trudno oprzeć się wrażeniu, że cztery przedstawione przez autora Księgi Mądrości elementy – pragnienie nauki, miłość, przestrzeganie praw Mądrości[103] oraz nieśmiertelność – stanowią kolejne kroki stopniowego zbliżania się ku Mądrości. Z tego względu również one mogą i powinny być postrzegane jako przedmiot ludzkiego poszukiwania, nawet jeśli będzie to przedmiot podrzędny względem Mądrości. Wydaje się też, że nieśmiertelność stanowi ostatni człon sorytu zależny od człowieka – po nim następuje już tylko zbliżenie się do Boga. Jednocześnie należy podkreślić, że – jak się wydaje – do pewnego stopnia możemy mówić o istniejącym w tekście Pseudo-Salomona jeśli nie utożsamieniu, to przynajmniej bliskoznacznemu zestawieniu osoby Boga i Mądrości oraz królestwa. Wzajemne odniesienie Boga i Mądrości znajduje potwierdzenie w tekście całej Księgi, gdzie ta ostatnia jest określana m.in. jako przebywająca z Bogiem i dzieląca z nim tron (por. np. Mdr 9,4; Mdr 9,9-10).

I choć istnieje różnica w posłużeniu się terminem ἡ ἀφθαρσία przez obydwu autorów – dla św. Pawła stanowi bezpośredni przedmiot poszukiwań, podczas gdy dla Pseudo-Salomona będzie to raczej sposób dążenia lub też przedmiot jedynie pośredni na drodze ku Mądrości – to warto zwrócić uwagę na to, co zbliża do siebie wykorzystanie słowa

[103] Jakkolwiek składnia umożliwia tutaj odniesienie zaimka osobowego αὐτή również do „miłości", to jednak kontekst sprawia, że należy tutaj go rozumieć raczej jako wskazującego na Mądrość. Wydaje się to oczywiste, dlatego komentatorzy zazwyczaj nie poświęcają temu tematowi miejsca w swoich pracach. Por. np. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt. s. 146; D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt. s. 155. O tym, że mamy tu do czynienia z prawami Mądrości, wprost stwierdzi m.in. L. Mazzinghi. Por. L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 174.

w Rz 2,7 i Mdr 6,12-21. Jest to z pewnością fakt, że nieśmiertelność stanowi w obydwu przypadkach pewne zwieńczenie: Pawłowej triady lub przedostatni, umiejscowiony tuż przed bliskością z Bogiem, krok sorytu z Księgi Mądrości. Jak to wskazaliśmy wcześniej, większy dystans między nieśmiertelnością a wskazaniem na rezultat poszukiwań w Księdze Mądrości jest jedynie pozorny z uwagi na bliskość osoby Boga i Mądrości oraz królestwa. Przekonuje o tym jeden z dalszych wersetów pisma, gdzie nieśmiertelność, choć określona terminem ἡ ἀθανασία w miejsce ἡ ἀφθαρσία, jest opisana jako będąca w „zażyłości z Mądrością". W Mdr 8,17 czytamy: ταῦτα λογισάμενος ἐν ἐμαυτῷ καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας („Gdym sobie nad tym pomyślał i rozważyłem to w sercu, że w zażyłości z Mądrością leży nieśmiertelność"). Dlatego uważamy, że ἡ ἀφθαρσία może być postrzegana jako ostatni zależny od człowieka element bezpośrednio poprzedzający osiągnięcie rzeczywistego celu dążenia człowieka, tj. życia wiecznego lub, jak chce Pseudo-Salomon, królestwa/królowania na wieki.

Można zatem stwierdzić, że zarówno w Rz 2,7, jak i Mdr 2,22-23 oraz Mdr 6,12-21 ἡ ἀφθαρσία jest osadzona w niemal bliźniaczym kontekście i rozumie się ją w analogiczny sposób. Analiza drugiego przykładu z Księgi Mądrości w zestawieniu z tekstem Pawłowym pokazała, że mimo pewnych różnic między wykorzystaniem terminu w Rz 2,7 oraz Mdr 6,18-19, nieśmiertelność w obydwu przypadkach pojawia się kontekście drogi prowadzącej człowieka do osiągnięcia jego dążeń, jako ostatni, poprzedzający go element. Zaznaczyliśmy tym samym również istniejące zbieżności formalne między tekstami. Z tego względu twierdzenie, że słowo ἡ ἀφθαρσία wraz z jego kontekstualnie określonym znaczeniem św. Paweł mógł znać i zapożyczyć z Księgi Mądrości, nie zaś z innego dostępnego mu źródła, wydaje się być uzasadnione, a weryfikacja zależności intertekstualnej pozytywna.

7. Motyw zarzucania adwersarzom chlubienia się Bogiem w Rz 2,17.23 oraz Mdr 2,16

7.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną

W toku aktywizacji tekstów 2. rozdziału Listu do Rzymian i Księgi Mądrości zostaje zaobserwowane kolejne podobieństwo – w obydwu tekstach można wskazać na motyw chlubienia się Bogiem. W Pawłowym liście dochodzi on do głosu dwukrotnie w sekcji Rz 2,17-24 – w wersecie 17 oraz 23 – stanowiąc tym samym swoistą inkluzję dla myśli w niej zawartej. W pierwszym z wersetów Apostoł odniesie czynność chlubienia się do Boga, następnie zaś doda drugi jej przedmiot – Prawo. Z kolei w aleksandryjskim piśmie należy wskazać przede wszystkim na bezpośrednie opisanie myśli w toku tzw. mowy bezbożnych z Mdr 2,1-24. Autor włoży w niej w usta ludzi bezbożnych zarzut chełpienia się Bogiem jako ojcem, skierowany w pod adresem człowieka sprawiedliwego (ὁ δίκαιος). Zestawienie tekstów prezentujemy poniżej:

<table>
<tr><th colspan="2">Mdr 2,16</th><th colspan="2">Rz 2,17</th></tr>
<tr><th>Göttingen LXX</th><th>BT5</th><th>NA28</th><th>BT5</th></tr>
<tr><td rowspan="3">εἰς κίβδηλον ἐλογίσθημεν αὐτῷ καὶ ἀπέχεται τῶν ὁδῶν ἡμῶν ὡς ἀπὸ ἀκαθαρσιῶν μακαρίζει ἔσχατα δικαίων καὶ ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν</td><td rowspan="3">Uznał nas za coś fałszywego i stroni od dróg naszych jak od nieczystości. Kres sprawiedliwych ogłasza za szczęśliwy i chełpi się Bogiem jako ojcem.</td><td>Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ</td><td>Jeżeli jednak ty dumnie nazywasz siebie Żydem, całkowicie zdajesz się na Prawo, chlubisz się Bogiem</td></tr>
<tr><th colspan="2">Rz 2,23</th></tr>
<tr><td>ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις</td><td>Ty, który chlubisz się Prawem, przez przekraczanie Prawa znieważasz Boga.</td></tr>
</table>

W toku weryfikacji odniesiemy się w szczególności do wykorzystanych przez obydwu autorów terminów określających czynność chlubienia się Bogiem oraz do podmiotów – wysuwającego zarzut i poddanego zarzutowi.

7.2. Weryfikacja

7.2.1. Analiza wykorzystanych czasowników określających czynność chlubienia się

Użyty przez autora grecki czasownik ἀλαζονεύομαι oznacza „przechwalanie się, fałszywe pretensje”[104], co odpowiada rzeczownikowi ἀλαζονεία określającemu „fałszywą dumę, próżność, zarozumialstwo”[105], czy też – jak doda R. Popowski – „samochwalstwo, fanfaronadę”[106]. K. Romaniuk – za klasyczną już, wśród komentarzy do Księgi Mądrości, pozycją R. Cornelego – napisze odnośnie tego słowa, że oznacza ono „przechwalanie się nie tylko tym, co się rzeczywiście posiada, lecz także i tym,

[104] ἀλαζονεία, w: LSJ s.v.
[105] ἀλαζονεία, w: FRI s.v.
[106] ἀλαζονεία, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v.

czego się nie ma. Chodzi tu zatem o przechwalanie się, będące synonimem kłamstwa […]”[107].

Analiza kontekstu spisania Księgi Mądrości może prowadzić do wniosku, że autor księgi, pisząc o ludziach bezbożnych (ἀσεβεῖς) w Mdr 1,16 i czyniąc ich podmiotem mowy niezależnej w wypowiedzi zawartej w Mdr 2,1-20, ma na myśli w szczególności Żydów apostatów, tj. Żydów przyjmujących zwyczaje hellenistyczne sprzeczne z Torą i tym samym odchodzących od ortodoksyjnej wiary żydowskiej[108]. Mielibyśmy więc do czynienia z sytuacją, gdy Żydzi bezbożni zarzucają Żydom sprawiedliwym – niesłuszne ich zdaniem – chlubienie się Bogiem. Okaże się to ważne przy zestawieniu tekstu Mdr 2,16 z tekstem Rz 2,17.

W tekście Listu do Rzymian św. Paweł nie posługuje się tym samym terminem, który wykorzystał Pseudo-Salomon. Apostoł nie użyje tam czasownika ἀλαζονεύομαι, który zaobserwowaliśmy w Księdze Mądrości, natomiast dwukrotnie posłuży się terminem καυχάομαι. Pojęcie to stanie się zresztą rozpoznawalne dla myśli i stylu Pawłowych listów na tle innych ksiąg Nowego Testamentu oraz całego Pisma Świętego[109]. Czasownik można przetłumaczyć na język polski jako „chlubić się” (tak samo jak jedno z tłumaczeń ἀλαζονεύομαι) lub innymi bliskoznacznymi

---

[107] K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 110, por. R. Cornely, *Commentarius in Librum Sapientiae*…, dz. cyt.

[108] Por. np. B. Poniży, *Księga Mądrości na dziś*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2014, s. 31-32, tenże, *Księga Mądrości: Od egzegezy*…, dz. cyt., s. 31; Por. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, dz. cyt., t. 1, s. 36-38; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 100; E. Osty, *Le Livre de la Sagesse*, dz. cyt., s. 34-35. Jak dodaje większość z wymienionych autorów, takie postrzeganie grupy osób kryjących się za określeniem ἀσεβής nie wyklucza włączania w nią również pogan, co również znajdzie poparcie w ówczesnych warunkach społecznych Aleksandrii.

[109] Święty Paweł używa terminu najczęściej ze wszystkich autorów Nowego Testamentu – na 64 miejsca, w których go użyto (oraz pochodnych: καύχημα, καύχησις, ἐγκαυχάομαι, κατακαυχάομαι), 58 przypada na *Corpus Paulinum*. Również porównanie z częstotliwością użycia słowa w całej Septuagincie (82 razy, licząc występowanie w Psalmach Salomona, Odach oraz 3 Księdze Machabejskiej; 73 razy bez wyżej wymienionych ksiąg) pokazuje, że św. Paweł posługuje się słowem najczęściej spośród wszystkich autorów Pisma Świętego. Por. καυχάομαι, w: BDAG s.v.

określeniami: „chwalić się, chełpić się, przechwalać się”[110]. Istotna różnica odcieni znaczeniowych tych słów polega na tym, że o ile ἀλαζονεύομαι ma zawsze wydźwięk negatywny, o tyle καυχάομαι może być odczytane zarówno pozytywnie – jako chlubienie się tym, do czego ma się prawo, postawa pokładania ufności w Bogu – jak i negatywnie – w kontekście pychy człowieka[111]. Wydawać by się mogło zatem, że nie mamy tu do czynienia z w pełni synonimicznym terminem. Nie można jednak zapomnieć o fakcie, że w przypadku wykorzystania terminu ἀλαζονεύομαι w Mdr 2,16 mamy wciąż do czynienia z mową niezależną – przytoczony werset stanowią słowa, które Pseudo-Salomon wkłada w usta ludzi bezbożnych. To w ich rozumieniu chlubienie się Bogiem jako ojcem stanowi fałszywe przechwalanie się, podczas gdy w rzeczywistości termin zyskuje zabarwienie pozytywne. Na tę ironię w odwróceniu negatywnego znaczenia terminu wskazał celnie choćby L. Mazzinghi[112].

Z tym zastrzeżeniem istnieje podstawa, by uznać dwa czasowniki (przynajmniej w tym kontekście) za synonimy. Możemy zatem mówić o pierwszym i zasadniczym punkcie styczności między tekstami, który przekonuje o podobieństwie motywu obecnego w Rz 2,17.23 i Mdr 2,16.

7.2.2. Analiza przedmiotu chlubienia się oraz zestawienie podmiotów zarzucającego chlubienie się oraz chlubiącego się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17.23

Subtelna różnica może być widoczna również we wskazaniu na przedmiot chlubienia się, o czym wspomnieliśmy wyżej. Podczas gdy tekst Księgi Mądrości wskazuje na „Boga jako ojca” (πατέρα θεόν), w Liście do Rzymian będzie to nie tylko Bóg, ale również Prawo. Wydaje się jednak, że w kontekście Rz 2,17-24 można uznać chlubienie się Prawem za do pewnego stopnia synonimiczne z chlubieniem się Bogiem. Potwierdza

---

[110] καυχάομαι, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v. Podobnie tłumaczą anglojęzyczne słowniki: *speak loud, boast, vaunt oneself, take pride in something, pride oneself, glory, brag, be proud of*. καυχάομαι, w: LSJ s.v.; BDAG s.v. Por. również καυχάομαι, w: G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Clarendon Press, London 1961, s.v.

[111] Por. np. καυχάομαι, w: FRI s.v.

[112] Por. L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 84.

to pierwszy z wersetów, gdzie καυχᾶσαι ἐν θεῷ zostaje umieszczone przez autora tuż po stwierdzeniu: ἐπαναπαύῃ νόμῳ („całkowicie zdajesz się[113] na Prawo"). Znajomość Boga i znajomość Prawa idą tutaj ze sobą w parze – Prawo pochodzi od Boga, człowiek jest nim pouczony (por. Rz 2,18), a jego łamanie Boga obraża (por. Rz 2,23). Zagadnienie to obrazuje Tabela 12.

Tabela 12. Zestawienie użytego czasownika oraz przedmiotu chlubienia się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23

	Mdr 2,16	Rz 2,17 i Rz 2,23
Wykorzystany czasownik	ἀλαζονεύομαι	καυχάομαι
Przedmiot chlubienia się	Bóg jako ojciec	Bóg i Prawo

Źródło: opracowanie własne.

W przytoczonych tekstach mamy do czynienia z dwoma podmiotami: podmiotem zarzucającym chlubienie się oraz podmiotem, któremu chlubienie się jest zarzucane. Kolejnym miejscem spotkania obydwu tekstów i weryfikacji podobieństwa jest drugi z wyżej przytoczonych podmiotów. W Liście do Rzymian kwestia rozpoznania zarówno autora zarzutu, jak i jego adresatów jest łatwa do rozstrzygnięcia. Podmiotem czyniącym zarzut będzie sam autor – tekst Rz 1,1 przekonuje, że jest nim: Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος („Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł"). Z kolei określenie adresatów jego słów z omawianych wersetów 2. rozdziału Listu do Rzymian znajdziemy na początku wersetu Rz 2,17: „Jeżeli jednak ty dumnie nazywasz siebie Żydem […]". O determinacji podmiotów w omawianych fragmentach listu pisaliśmy już wcześniej, m.in. podczas analizy Rz 2,1. Gdy mamy do czynienia z określeniem podmiotu, któremu zarzucane jest chlubienie się Bogiem i Prawem, nie możemy już mówić o podwójnej determinacji – uniwersalistycznej i zawężonej jedynie do Żydów. Jedynie druga grupa stanowi tutaj bezpośrednich adresatów Pawłowej krytyki.

Nieco trudniejsze zadanie stoi przed czytelnikiem Księgi Mądrości słynącej z antonomazji, w której wszystkie nazwy postaci czy też

[113] Czasownik ἐπαναπαύομαι można przetłumaczyć również jako „polegasz na". Por. ἐπαναπαύομαι, w: R. Popowski, *Wielki słownik…*, dz. cyt., s.v.

narodów są zawsze zastępowane innymi określeniami[114]. W najprostszy i najdokładniejszy sposób należałoby określić podmiot zarzucający jako ludzi bezbożnych (ἀσεβεῖς), zaś tego, któremu zarzuca się nieprawomocne chlubienie się Bogiem jako ojcem, jako człowieka prawego (ὁ δίκαιος). To jednak wydaje się niewystarczające. Na pytanie, kto kryje się pod określeniem ἀσεβεῖς oraz ὁ δίκαιος w mowie bezbożnych z Mdr 2,1-20, można odpowiedzieć m.in. na podstawie znajomości kontekstu spisania księgi. Jak zaznaczono wyżej, najczęściej przyjmuje się, że tymi pierwszymi przede wszystkim są Żydzi apostaci, drudzy zaś to Żydzi sprawiedliwi[115]. Podobieństwo między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości widoczne jest zatem w szczególności w adresatach zarzutu chlubienia się Bogiem – w obydwu przypadkach mowa będzie o Żydach. Problem ten ilustruje Tabela 13.

Tabela 13. Zestawienie podmiotów zarzucającego chlubienie się oraz chlubiącego się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23

	Mdr 2,16	**Rz 2,17 i Rz 2,23**
Podmiot zarzucający chlubienie się	bezbożni (ἀσεβεῖς) / Żydzi apostaci	autor (św. Paweł)
Podmiot chlubiący się	sprawiedliwy (ὁ δίκαιος) / prawowierni Żydzi	Żydzi nieprzestrzegający Prawa

Źródło: opracowanie własne.

Wydaje się zatem, że przedstawione podobieństwa skłaniają ku temu, by twierdzić, że możemy mieć w tym przypadku do czynienia z nawiązaniem autora Listu do Rzymian do tekstu Księgi Mądrości.

[114] Przykład Mdr 10 jest jednym z najbardziej wyrazistych i reprezentatywnych. Każdy z czterech wymienianych tam kolejno patriarchów (Abraham, Lot, Jakub i Józef) jest określany mianem „Sprawiedliwy", mimo że rozpoznanie w ich opisach konkretnych postaci biblijnych nie stanowi trudności dla czytelnika znającego Księgę Rodzaju. Podobnie czyni autor Księgi Mądrości w przypadku wszystkich innych nazw – od osób aż po narody (np. Mojżesz, Izrael, Egipcjanie, Kananejczycy; zob. np. Mdr 11-12).

[115] Por. np. B. Poniży, *Księga Mądrości na dziś*, dz. cyt., s. 31-32, tenże, *Księga Mądrości: Od egzegezy…*, dz. cyt., s. 31; Por. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, dz. cyt., t. 1, s. 36-38; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 100; E. Osty, *Le Livre de la Sagesse*, dz. cyt., s. 34-35.

8. Motyw zarzutu przekraczania Prawa w Rz 2,12.21-23 oraz Mdr 2,12

8.1. Wskazanie na potencjalną zależność hipertekstualną

Opisane wyżej podobieństwo motywu chlubienia się Bogiem w Liście do Rzymian i w Księdze Mądrości prowadzi do dalszej aktywizacji tekstów i zauważenia kolejnego zbieżnego motywu. Mamy tu na myśli motyw zarzucania przekraczania Prawa, który obecny jest w tekstach Rz 2,12, Rz 2,21-23 oraz Mdr 2,12.

<table>
<tr><th colspan="2">Mdr 2,12</th><th colspan="2">Rz 2,12</th></tr>
<tr><th>Göttingen LXX</th><th>BT5</th><th>NA28</th><th>BT5</th></tr>
<tr><td rowspan="3">ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν καὶ ἐναντιοῦται τοῖς ἔργοις ἡμῶν καὶ ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν</td><td rowspan="3">Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny: sprzeciwia się naszemu działaniu, zarzuca nam przekraczanie Prawa, wypomina nam przekraczanie naszych [zasad] karności.</td><td>Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται·</td><td>Bo ci, którzy bez Prawa zgrzeszyli, bez Prawa też poginą, a ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni.</td></tr>
<tr><th colspan="2">Rz 2,21-23</th></tr>
<tr><td>ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις; ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις;
ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις; ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς;

ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις·</td><td>Ty, który uczysz drugich, sam siebie nie uczysz. Głosisz, że nie wolno kraść, a kradniesz. Mówiąc, że nie wolno cudzołożyć, cudzołożysz? Który brzydzisz się bożkami, okradasz świątynie?
Ty, który chlubisz się Prawem, przez przekraczanie Prawa zniewa-żasz Boga.</td></tr>
</table>

8.2. Weryfikacja: analiza podobieństwa motywu, determinacji podmiotu, wobec którego wysunięty jest zarzut, oraz podobieństw formalnych

Podczas gdy w Księdze Mądrości bezbożni zarzucają sprawiedliwemu nieuprawnione chełpienie się Bogiem jako ojcem, z ich monologu dowiadujemy się, że jest to na swój sposób odpowiedź na inny zarzut skierowany wcześniej pod ich adresem. W Mdr 2,12 czytamy o tym, że sprawiedliwy wypomina bezbożnym przekraczanie Prawa (ἁμαρτήματα νόμου) oraz „przekraczanie zasad karności", jak tłumacze 5. wydania Biblii Tysiąclecia oddają greckie wyrażenie ἁμαρτήματα παιδείας. Sam zwrot ἁμαρτήματα νόμου dosłownie może zostać przetłumaczony jako „grzechy prawa". Wydaje się, że rzeczownik ὁ νόμος został tutaj użyty w *genetivus obiectivus*, dlatego zwrot należy rozumieć jako „grzechy przeciw Prawu". Przytoczona w omówieniu motywu chlubienia się Bogiem determinacja podmiotów obecnych w tekście Mdr 2,1-20 – ἀσεβεῖς oraz ὁ δίκαιος[116] – pozwala na stwierdzenie, że mamy do czynienia z sytuacją, w której sprawiedliwy Żyd zarzuca Żydom apostatom odejście od Prawa Mojżeszowego.

Podobną myśl znajdujemy w Liście do Rzymian – już w pierwszym wersecie całego pisma, w którym zostaje wprowadzone pojęcie Prawa. Święty Paweł, czyniąc rozróżnienie na ludzi posiadających Prawo Mojżeszowe (Żydów) oraz tych, którzy nie mają dostępu do tego Prawa (pogan), silnie podkreśli powszechność ludzkiego grzechu. Wyraźnie zaznaczy położenie nacisku na ten element m.in. D. J. Moo, pisząc: „It is clear from these verses that Paul argues for universal human sinfulness, and a sinfulness of such a nature that condemnation must be the outcome"[117].

W tym kontekście pojawia się formuła ἐν νόμῳ ἥμαρτον, którą posługuje się Apostoł i która dosłownie może zostać przetłumaczona jako „zgrzeszyć w Prawie". Kontekst wprowadzenia po raz pierwszy w Liście do Rzymian tematu Prawa skłania nas do stwierdzenia, że chodzi tu nade wszystko o sam fakt posiadania lub nie, tj. znajomości, Prawa. Można by

---

[116] Zob. wyżej rozdz. III pkt 7.2.2.

[117] D. J. Moo, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 147.

zatem przetłumaczyć sformułowanie ἐν νόμῳ ἥμαρτον jako „zgrzeszyć pod Prawem", czyli podlegając Prawu.

Dopiero kolejne wersety – w szczególności Rz 2,21-23, które przytoczyliśmy wyżej – przekonują o tym, że mamy tu do czynienia nie tylko z rozróżnieniem na ludzi posiadających znajomość Prawa Mojżeszowego i tych, którzy go nie znają, ale również z ostrą krytyką samego przekraczania nakazów Prawa. W wersetach Rz 2,21-23 Paweł wprost wskazuje na czyny, przez które Żydzi łamią Prawo. Cztery wymienione przez niego występki – niepouczanie samego siebie, kradzież, cudzołóstwo, okradanie świątyń – zostają podsumowane w ostatnim, tj. przekraczaniu Prawa (ἡ παράβασις τοῦ νόμου). Tym samym zostają obnażone nie tylko wykroczenia wobec Bożych przykazań, ale również jest podkreślona hipokryzja Żydów, którzy choć Prawo znają, to go nie przestrzegają.

Mimo że wydaje się to na tym etapie analizy oczywiste, to warto wskazać na podmioty zarzucające łamanie Prawa i Prawo przekraczające również w przypadku cytowanych tekstów z Listu do Rzymian. Będzie to miało niemałe znaczenie w kolejnym etapie pracy, gdzie dokonamy analizy Pawłowego przepracowania tekstu Księgi Mądrości. Zestawienie podmiotów w obydwu tekstach można przedstawić następująco (Tabela 14).

Tabela 14. Zestawienie podmiotów zarzucającego przekraczanie Prawa oraz przekraczającego Prawo w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12 i Rz 2,21-23

	Mdr 2,12	Rz 2,12 i Rz 2,21-23
Podmiot zarzucający przekraczanie Prawa	sprawiedliwy (ὁ δίκαιος) / prawowierni Żydzi	autor (św. Paweł)
Podmiot przekraczający Prawo	bezbożni (ἀσεβεῖς) / Żydzi apostaci	Żydzi nieprzestrzegający Prawa

Źródło: opracowanie własne.

Jako element weryfikacji nawiązania intertekstualnego, warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na stosunkowo rzadkie postawienie obok siebie terminów ὁ νόμος oraz pojęć pochodnych od rzeczownika ἡ ἁμαρτία. Choć idea grzeszenia jako przekraczania nakazów Prawa będzie

często powracała Starym Testamencie[118], to poza Mdr 2,12 bezpośrednio w swoim sąsiedztwie wspomniane słowa pojawią się jeszcze jedynie w Kpł 6,18[119]. Tekst ten jednak wykorzystuje zestawienie słów – ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας – w technicznym rozumieniu ofiary przebłagalnej, nie zaś przekraczania Prawa. W tym kontekście podobieństwo wyrażeń użytych w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12 staje się tym bardziej znaczące (zob. Tabela 15).

Tabela 15. Zestawienie podobnego wyrażenia w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12

	Mdr 2,12	**Rz 2,12**
Wykorzystane wyrażenie	ἁμαρτήματα νόμου	ἐν νόμῳ ἥμαρτον

Źródło: opracowanie własne.

Należy zaznaczyć, że św. Paweł rozwija myśl dotyczącą przekraczania Prawa o wiele bardziej niż czyni to Księga Mądrości. Może mieć na to wpływ fakt, że w aleksandryjskim tekście mamy do czynienia z mową, jeśli można tak powiedzieć, podwójnie zależną lub – dokładniej – zależną w niezależnej. Raz jeszcze podkreślmy, że o zarzucie dowiadujemy się pośrednio – ze zdawkowego stwierdzenia włożonego przez Pseudo-Salomona w usta ludzi bezbożnych w ich monologu z Mdr 2,1-20. Apostoł natomiast zwraca się z zarzutami do swoich adresatów sam i w sposób bezpośredni. Jednak fakt rozwinięcia tematu nie dziwi, skoro Prawo i grzech będą stanowiły dla autora Listu do Rzymian jeden z najważniejszych tematów poruszanych w całym piśmie.

Wydaje się zatem, że przedstawione elementy – nadrzędna analogia samego motywu, podobna determinacja podmiotów, pod których adresem kierowany jest zarzut, oraz podobieństwa formalne wyrażeń użytych przez autorów w Mdr 2,12 i Rz 2,12 – przemawiają w sposób dostateczny na korzyść Pawłowej zależności od Pseudo-Salomonowego pisma.

---

[118] Por. np. Ne 9,26-29; Ps 119(118),53; Iz 42,24; Dn 9,11.

[119] Tłumacze Septuaginty oddają hebrajski oryginał w następujący sposób: λάλησον Ααρων καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ λέγων οὗτος ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τόπῳ οὗ σφάζουσιν τὸ ὁλοκαύτωμα σφάξουσιν τὰ περὶ τῆς ἁμαρτίας ἔναντι κυρίου ἅγια ἁγίων ἐστίν („Tak powiedz Aaronowi i jego synom: «To jest prawo odnoszące się do ofiary przebłagalnej. Na tym samym miejscu, na którym będzie zabijana ofiara całopalna, będzie także zabijana ofiara przebłagalna przed Panem. To jest rzecz bardzo święta!»”).

9. Hipertekstualne transformacje elementów Księgi Mądrości w Rz 2 oraz ich cel i interpretacja w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta

„[…] nie istnieją transpozycje niewinne – mam na myśli takie, które w ten czy inny sposób nie zmieniają znaczenia swego hipotekstu”[120].

Suponowana zależność drugiego rozdziału Listu do Rzymian od Księgi Mądrości nie jest tutaj rozumiana wąsko – jako proste czerpanie z konkretnych motywów czy też odwoływanie się do pewnych słów i konstrukcji w celu odesłania czytelnika do innego tekstu. W opisanej przez siebie teorii hipertekstualności, na której opieramy postawioną w niniejszej pracy główną hipotezę badawczą, G. Genette wskaże na ogólny podział praktyk hipertekstualnych ze względu na ich charakter – będzie to albo naśladowanie, albo transformacja[121]. W tej ostatniej autor hipertekstu (tekstu późniejszego) nie tyle dokonuje liniowego zapożyczenia z hipotekstu (tekstu wcześniejszego), ile raczej zmienia go w sposób twórczy. Wyżej wskazaliśmy przede wszystkim na podobieństwo szeregu elementów z Listu do Rzymian z fragmentami Księgi Mądrości. Jeśli jednak mamy w omawianym przypadku do czynienia z relacją hipertekstualną między Księgą Mądrości a Listem do Rzymian, to należy przyjąć założenie, że św. Paweł przepracowuje niektóre idee, konstrukcje czy fragmenty Księgi Mądrości i w ten sposób posługuje się jej tekstem, by przekazać własną myśl zawartą w Liście do Rzymian. Samo zauważenie podobieństw może świadczyć na razie jedynie o naśladowaniu lub słabej intertekstualności, jak to określał

---

[120] G. Genette, *Palimpsesty*…, dz. cyt., s. 321.

[121] Por. tamże, s. 34.

m.in. M. Pfister, opisując kryteria określania stopnia intensywności odniesienia intertekstualnego[122]. O intertekstualności mocnej zdecyduje dopiero transformacja – przepracowanie tekstu, wejście z nim w dialog (por. m.in. kryteria autorefleksyjności i dialogiczności M. Pfistera). M. Głowiński definiował różnicę między prostym badaniem źródeł a intertekstualnością jako opartą na zadaniu innych pytań względem tekstów[123]. W tej pierwszej badacza interesuje przede wszystkim geneza i dokładne wskazanie, na ile jest to możliwe, na miejsce, z którego tekst późniejszy czerpie motywy i formy. W intertekstualności natomiast w centrum zainteresowania postawione zostają pytania o sposób dokonania zapożyczenia lub przepracowania, ich znaczenie, cel i sens.

Sytuujemy niniejszą pracę w nurcie badań intertekstualnych, których koniecznym etapem jest wskazanie na źródła i ich weryfikacja. Jakkolwiek w poprzednich punktach – podczas weryfikacji przyjętych na próbę zależności intertekstualnych – do pewnego stopnia odpowiedzieliśmy już na pytania o sposób dokonania odniesienia intertekstualnego, to szerszego opisu wciąż domagają się sposób transformacji tekstu Księgi Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian oraz ich znaczenie, sens. Skupimy się na tych kwestiach poniżej. Jednocześnie próba zrozumienia sposobu i powodu dokonanego przepracowania będzie miejscem, w którym najwyraźniej dojdzie głosu przyjęty przez nas interpretant. Dlatego na końcu opisu szeregu działań transpozycyjnych podjętych przez autora Listu do Rzymian zadamy pytanie o ich sens i interpretowalność[124] w świetle osoby Chrystusa.

9.1. Opis transformacji elementów Księgi Mądrości w Rz 2

Opis transformacji tekstu Księgi Mądrości dokonywanych przez Pawła w 2. rozdziale Listu do Rzymian warto rozpocząć od miejsca, w którym dochodzi ona do głosu w sposób najbardziej widoczny. Wydaje się, że

---

[122] Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 203-207.
[123] Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 76-78.
[124] Por. D. R. MacDonald, *A Categorization of Antetextuality*, dz. cyt., s. 212.

transformację można zaobserwować najwyraźniej na przykładzie opisanego wyżej motywu Bożego działania prowadzącego człowieka do nawrócenia wraz z kontrastowym zestawieniem Izraelici–Egipcjanie/Kananejczycy oraz Żyd–Grek – dychotomii, na którą wskazywaliśmy wyżej.

W tekście Księgi Mądrości, jak to stwierdziliśmy, jedynie Żydzi mogą odmienić swoje postępowanie. Boże działania względem Egipcjan czy Kananejczyków – pełne łagodności i wyrozumiałości – mają stanowić swoiste świadectwo i służyć w dużej mierze jedynie za przykład i napomnienie dla Izraelitów (por. Mdr 12,20-21). Brak możliwości nawrócenia przez pogan Pseudo-Salomon stwierdza dobitnie w Mdr 12,10. Przywołajmy ten kluczowy dla naszego argumentu tekst raz jeszcze: ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα („złość ich jest wrodzona i nie odmieni się ich usposobienie na wieki"). W ten sposób w zestawieniu Izraelici–poganie widać wyraźną różnicę w możliwości lub niemożliwości nawrócenia.

Na podobne zestawienie wskazaliśmy w przypadku 2. rozdziału Listu do Rzymian, gdzie autor wyraźnie akcentuje dychotomię Żydzi–Grecy. Transformacja ujawnia się w odrzuceniu przez św. Pawła radykalnego stwierdzenia Księgi Mądrości o niemożności zmiany postępowania przez pogan, czyli w Pawłowej retoryce – Greków. Przeciwnie – w Rz 2,8-16 oraz już wcześniej w Rz 1,19-21 autor pisze wyraźnie, że poganie mogą nie tylko Boga poznać, ale i dostąpić chwały, czci i pokoju (por. Rz 2,10). Ostre słowa skierowane są natomiast nade wszystko pod adresem Żydów, którzy stanowią głównych adresatów przytoczonego wyżej wersetu Rz 2,4 zawierającego ideę Bożej dobroci i cierpliwości[125]. Co więcej, w kolejnym wersecie – Rz 2,5 – Paweł wspomni o zatwardziałości ludzi (σκληρότης), a ich serca określi jako niepoprawne[126], nieskłonne do nawrócenia[127] (ἀμετανόητος καρδία): κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου

[125] Jak to zostało stwierdzone podczas analizy adresatów apostrofy z Rz 2,1, termin ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων odnosi się przede wszystkim do Żydów, mimo że najpierw tekst skłania czytelnika do włączenia w to określenie każdego sądzącego człowieka. Zob. wyżej rozdz. III pkt 3.2.1.

[126] Zob. EP.

[127] Zob. BT[4].

καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ („Oto przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia skarbisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga"). Dalszy kontekst 2. rozdziału Listu do Rzymian skłania, by odczytać te ostre słowa jako skierowane przede wszystkim pod adresem Żydów.

Mimo że sama idea Bożej dobroci i cierpliwości oraz Jego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu jest wspólna zarówno Księdze Mądrości, jak i Listowi do Rzymian – świadczy raczej o naśladowaniu – to należy stwierdzić, że w analizie dychotomii Izraelici–Egipcjanie/Kananejczycy lub też, jak woli św. Paweł, Żyd–Grek, dochodzą do głosu również znaczące różnice. Jeśli św. Paweł celowo odnosi się w Rz 2 do sposobu, w jaki podział ludzkości został zarysowany w Księdze Mądrości, to zasadne jest stwierdzenie, że Pseudo-Salomonowa dychotomia została poddana przepracowaniu w Liście do Rzymian. Transpozycję można opisać naszym zdaniem jako działanie dwustopniowe. Pierwszy krok transpozycji opiszemy tutaj, zaś do drugiego powrócimy w dalszej części naszego wywodu.

Najpierw wydaje się, że można by tutaj mówić o odwróceniu ról, o ich inwersji, na co zdawkowo wskazywał już w pewnym stopniu w jednym z przypisów swojej pracy O. Pfleiderer[128]. Podczas gdy w Księdze Mądrości to poganie nie mogli dostąpić nawrócenia, w Liście do Rzymian Żydzi zostają postawieni po stronie zatwardziałych i o sercu nieskłonnym do nawrócenia. Mówiąc o transformacji hipertekstualnej, należy stwierdzić, że w przypadku Żydów będzie to transformacja o charakterze negatywnym, w przypadku pogan – pozytywnym. Proces ten można zilustrować w następujący sposób (Tabela 16).

[128] Por. O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, dz. cyt., 1890², s. 265-266, przyp. „*". Powoła się na niego również m.in. H. S. J. Thackeray. Por. H. S. J. Thackeray, *The relation of St. Paul…*, dz. cyt., s. 299-230.

Tabela 16. Transformacja hipertekstualna w kontekście dychotomii Żydzi-poganie w Mdr oraz Rz

	Mdr	Działanie hipertekstualne	Rz
Żydzi	są traktowani z łagodnością, mogą się nawrócić	transformacja negatywna	ich zachowanie jest poddane ostrej krytyce, pozostają zatwardziali
Poganie	są karani o wiele surowiej, nie mogą się nawrócić	transformacja pozytywna	mogą się nawrócić, idąc za naturą i sumieniem, a przez to wypełniając Prawo

Źródło: opracowanie własne.

F. Watson, podkreślając Pawłową zależność od Księgi Mądrości w tekście Listu do Rzymian, napisze: „Thus, having shadowed the author of Wisdom so closely in Romans 1, Paul now turns to him and denounces him – or rather, he denounces the outlook that the earlier author represents. Indeed, Paul appears consciously to use the language of the other text against it”[129]. Gdy F. Watson stwierdza, że św. Paweł świadomie wykorzystuje język Księgi Mądrości przeciwko niej, ma na myśli m.in. to, że w 2. rozdziale listu, czego dobitnym wyrazem jest Rz 2,4, następuje nieoczekiwany zwrot wywodu względem toku myśli Pseudo-Salomona. Zestawiając paralelnie obydwa teksty, spodziewalibyśmy się, że po sekcji Rz 1,18-32 i wyliczeniu licznych wykroczeń przeciw moralności ze szczególnym uwzględnieniem idolatrii pogan jako źródła zła, w dalszej części pisma Paweł zaznaczy Bożą łaskawość i cierpliwość względem Narodu Wybranego. Tak przynajmniej czyni Pseudo-Salomon w swoim wywodzie. W Liście do Rzymian spotykamy jednak sytuację odwrotną – Żydzi nie tylko nie są postawieni na uprzywilejowanej pozycji, ale spadają na nich słowa najcięższej krytyki. W tym kontekście należy wspomnieć, że w myśli św. Pawła wyraźnie zaznaczone jest, że grzech idolatrii stał się udziałem również Izraelitów, co tekst Księgi Mądrości, jak się wydaje, usilnie stara się

[129] F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 377.

przemilczeć[130]. Przekonuje o tym Rz 1,23, który stanowi aluzję do tekstu Ps 106(105),20[131]:

Rz 1,23		Ps 106 (105),20	
NA28	**BT5**	**Rahlfs-Hanhart LXX**	**BT5**
καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.	I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów.	καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον	Zamienili swą Chwałę na wizerunek cielca jedzącego siano.

W Rz 1,23 Paweł czyni wyraźne odniesienie do epizodu kultu złotego cielca opisanego w Wj 32. W kontekście krytyki hipokryzji Żydów oraz jednoczesnego wskazania na możliwość nawrócenia pogan tym dobitniej dochodzi do głosu transpozycja ról z Księgi Mądrości w Rz 2. Żydzi zostają postawieni po stronie ludzi zatwardziałych i nienawracających się, podczas gdy poganie, idąc za głosem sumienia, mogą się nawrócić.

W *Palimpsestach* G. Genette opisuje proces, który nazywa transpozycją diegetyczną[132] – tj. transpozycją dokonaną w świecie przedstawionym danego utworu[133]. Przykładem takiej transpozycji – jak wskazuje

[130] J. M. G. Barclay posunie się nawet do stwierdzenia, że Pseudo-Salomon manipuluje tekstem biblijnym: „One might think that these claims would be hard to sustain when interpreting the narratives of the wildcrncss experience of Israel, narratives that contain such incidents as the golden calf (Exod 32) and the plague (Num 16). It is here, in fact, that the author makes his most strenuous efforts to manipulate his biblical source. The golden calf episode is completely omitted (except for the remotest hint at Wis 15:1-4) […]". J. M. G. Barclay, *Unnerving grace…*, dz. cyt., s. 100.

[131] Por. F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 377.

[132] Od francuskiego terminu *diégèse*, który – jak podpowiadają tłumacze pozycji G. Genette'a – jest rozumiany jako „uniwersum czasoprzestrzenne, do którego odnosi się dyskurs narracyjny". Por. G. Genette, *Palimpsesty…*, dz. cyt., s. 468.

[133] Por. tamże, s. 321-330.

literaturoznawca – może być zmiana wieku danej postaci lub też jej płci[134]. Jakkolwiek już z racji na sam gatunek literacki trudno mówić o diegezie Księgi Mądrości w sensie ścisłym, a tym bardziej o diegezie Listu do Rzymian, to wydaje się, że sytuację, jaką obserwujemy w opisywanym tu przypadku różnic między tekstami, można odnieść do kategorii G. Genette'a. Zmianę, jaka zachodzi między tekstem Pseudo-Salomona a Pawłowym listem, należy opisać jako transpozycję ról, co można przedstawić w następujący sposób (Tabela 17).

Tabela 17. Odwrócenie ról w dychotomii Żydzi-poganie w Mdr oraz Rz

	Mdr	Działanie hipertekstualne	Rz
Możliwość nawrócenia	Izraelici	odwrócenie ról	poganie
Niemożliwość zmiany postępowania, zatwardziałość	Egipcjanie/ Kananejczycy		Żydzi

Źródło: opracowanie własne.

Odnosząc się do szeroko opisanej przez G. Genette'a teorii hipertekstualności, wydaje się, że możemy w tym kontekście mówić również o swoistej dewaloryzacji postępowania Żydów. Francuski literaturoznawca definiuje transwaloryzację (która dzieli się na człon pozytywny, negatywny i złożony – waloryzację, dewaloryzację i transwaloryzację) w następujący sposób: „Przez transwaloryzację nie rozumiem, a przynajmniej niekoniecznie ani bezpośrednio, Nietzscheańskiego «przewartościowania», całkowitego odwrócenia jakiegoś systemu wartości […], lecz ogólniej – a więc słabiej – całą operację typu aksjologicznego, dotyczącą wartości otwarcie lub domyślnie przypisywanej jakiemuś działaniu czy zespołowi działań, a więc najczęściej ciągu działań, postaw i uczuć, który charakteryzuje dana «postać»"[135].

Dewaloryzacja postępowania Żydów opiera się naszym zdaniem na odwróceniu aksjologicznej wartości osądzania. Ten zabieg autora Listu

[134] Por. tamże, s. 324-325.

[135] Tamże, s. 368. Szerzej na temat transformacji aksjologicznej por. tamże, s. 368-398.

do Rzymian wpisuje się w dużej mierze w opisywaną tu transpozycję ról. W Księdze Mądrości akt sądzenia, który staje się prerogatywą Izraela, jest opisywany w sposób pozytywny już choćby przez fakt zestawienia go z sądem Bożym w Mdr 12,22: ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριότητι μαστιγοῖς ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος („Kiedy nas karcisz – wrogów naszych chłoszczesz tysiąckrotnie, byśmy pamiętali o dobroci Twojej, gdy sądzimy, i oczekiwali miłosierdzia, gdy na nas sąd przyjdzie"). Boże działanie pełne łagodności i cierpliwości zostaje postawione przez Pseudo-Salomona za wzór dla ludzkiego sądu. Nic też w tekście aleksandryjskiego pisma nie wskazuje na to, by Izrael sprzeniewierzył się temu wzorowi. Przeciwnie, tekst Mdr 15,1-6 przekonuje o tym, że Naród Wybrany, przynajmniej w ustach autora księgi, pozostaje w łączności ze swoim Bogiem. Skoro Izrael nie zgrzeszył bałwochwalstwem, jak orzeka Pseudo-Salomon, ze słów wersetu Mdr 15,3 można wnioskować, że również sprawiedliwość jest udziałem Izraelitów: τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας („Ciebie znać – oto sprawiedliwość doskonała; pojąć Twą moc – oto źródło nieśmiertelności"). To zaś skłania ku legitymizacji i pozytywnej ocenie sądu przez nich dokonywanego.

Zgoła inną sytuację zarysowuje Paweł w 2. rozdziale Listu do Rzymian. Już samo otwarcie sekcji – Rz 2,1-3 – kładzie solidny fundament pod dalszą krytykę Żydów, w której podstawowy zarzut dotyczy ich hipokryzji. Szczególnie twarde słowa skierowane pod adresem Żydów (co, jak pisaliśmy, autor stwierdzi *explicite* w Rz 2,17) zawiera werset Rz 2,4 oraz wersety Rz 2,17-24. Bliskość tych tekstów ze wskazanymi fragmentami Księgi Mądrości nie umknęła uwadze uczonych[136]. Sytuacja

[136] Wielu z nich wprost stwierdza, że możemy mieć tu do czynienia z kontynuacją Pawłowego odniesienia do Księgi Mądrości rozpoczętego w Rz 1,18-32. Pisze tak np. C. H. Dodd: „We may turn back to the Book of Wisdom (which, as we have seen, Paul has been following closely)"; czy też B. Byrne, który podaje, że zbieżności zarówno leksykalne, jak i ideowe między fragmentami są na tyle wyraźne, że trudno nie przyznać, by św. Paweł, pisząc List do Rzymian, nie miał na myśli konkretnie tych tekstów z Księgi Mądrości. W pracach badaczy, którzy nie rozwijają tematu zależności między księgami, wskazania na zbieżność wyszczególnionych tekstów przybierają często jedynie formę odesłania do siglum paralelnego tekstu (niekiedy tylko w przypisie i bez szerszego komentarza). Por. C. H. Dodd, *The Epistle…*, dz. cyt., s. 58; B. Byrne, *Romans…*,

opisana w Mdr 15,1-6 zostaje diametralnie odwrócona, czego uderzający wyraz stanowią słowa Rz 2,24: τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι᾽ ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καθὼς γέγραπται („Z waszej to bowiem przyczyny – zgodnie z tym, jest napisane – poganie bluźnią imieniu Boga"). Nie tylko sami członkowie Narodu Wybranego odstąpili od Pana, ale również stają się przyczyną upadku pogan. Pozytywna działalność sądzenia z Księgi Mądrości staje się ze wszech miar negatywną w Liście do Rzymian (Tabela 18).

Tabela 18. Transformacja aksjologiczna aktu sądzenia przez Żydów w Mdr 12,22 i Mdr 15,1-6 oraz Rz 2,17-24

	Mdr 12,22; 15,1-6	Działanie hipertekstualne	Rz 2,17-24
Akt osądzania dokonywany przez Żydów	wydźwięk pozytywny przez akcentowanie łączności z Bogiem i sprawiedliwość	transformacja aksjologiczna: dewaloryzacja	wydźwięk negatywny osiągnięty przez akcentowanie hipokryzji osądu

Źródło: opracowanie własne.

Transpozycja ról Żyda i Greka w Liście do Rzymian względem Izraelitów i pogan z Księgi Mądrości zostaje zatem poparta dewaloryzacją działania tych pierwszych. W kontraście do tego działania hipertekstualnego wydaje się, że w myśli Pawła możemy mieć do czynienia również z transformacją aksjologiczną o charakterze pozytywnym – w odniesieniu do pogan. Mamy tu na myśli zmianę postrzegania roli sumienia narodów pogańskich, jaka zachodzi między Pseudo-Salomonowym a Pawłowym pismem. Temat ten staje się wyraźnie widoczny w zestawieniu Mdr 17,10 oraz Rz 2,15:

dz. cyt., s. 81. Por. również np. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse…*, dz. cyt., t. 3, s. 692; J. D. G. Dunn, *The theology…*, dz. cyt., s. 86; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 254-255; tenże, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 101; D. Winston, *The Wisdom…*, dz. cyt., s. 235; J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 301; E. Osty, *Le Livre de la Sagesse*, dz. cyt., s. 26.

Mdr 17,10		Rz 2,15	
Göttingen LXX	**BT5**	**NA28**	**BT5**
δειλὸν γὰρ ἰδίῳ πονηρία μάρτυρι καταδικαζομένη ἀεὶ δὲ προσείληφεν τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει	Tchórzliwa bowiem jest nieprawość, gdy sama się potępia i zawsze przymnaża trudności, dręczona sumieniem.	οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων	Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające.

Pojęcie sumienia (ἡ συνείδησις), które – jak twierdzi K. Romaniuk – Paweł najprawdopodobniej zaczerpnął również z Księgi Mądrości[137], jest wprowadzone w Pseudo-Salomonowym tekście w Mdr 17,10. Nie zgadzamy się z Adamem Grześkowiakiem, który twierdzi, że w wersecie tym pojawia się „jednoznaczny sens moralny złego sumienia”[138]. Przeciwnie – wydaje się, że stwierdzenie, iż „nieprawość sama się potępia” oraz że jest ona powodem „przymnażania trudności” za sprawą sumienia, które dręczy człowieka, dowodzi prawowierności samego sumienia, które napomina grzeszącego. Nie ulega jednak wątpliwości, że mimo sumienia, poganie – a dokładnie Egipcjanie, bo do nich odnosi się werset, na który się powołujemy – wciąż grzeszą. Dlatego sumienie przyjmuje tutaj do pewnego stopnia wydźwięk negatywny nie tyle z racji tego, że jest „złe”, ile dlatego, że jedynym jego działaniem jest dręczenie grzesznika.

Zgoła inny wydźwięk przyjmuje sumienie w Rz 2,15, gdzie stanowi wraz z podążaniem za naturą (ἡ φύσις) legitymizację Pawłowego

[137] Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 104. Ἡ συνείδησις jest terminem nieposiadającym ekwiwalentu w języku hebrajskim, również w Septuagincie występuje bardzo rzadko (poza Mdr 17,10 można wskazać jeszcze na Koh 10,20), stąd łatwo wysunąć wniosek, że jeśli Paweł zaczerpnął go z jednego z autorytatywnych pism Izraela, to najprawdopodobniej była nim Księga Mądrości.

[138] A. Grześkowiak, *Grzech według…*, dz. cyt., s. 60.

twierdzenia dotyczącego posiadania Prawa nie tylko przez „Żyda", ale również przez „Greka". Skoro sumienie zostaje postawione niemal na równi z Prawem Mojżeszowym – lub przynajmniej jako ekwiwalent tego Prawa dla pogan – to stanowi to o pozytywnym charakterze pojęcia w myśli autora Listu do Rzymian. Rolą sumienia nie będzie tym razem już tylko dręczenie i potępianie grzeszącego, ale również usprawiedliwianie go: μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων („myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające"). Nie ulega wątpliwości zatem, że również w tym przypadku możemy mówić o transformacji aksjologicznej – choć nie bezpośrednio w kontekście tego czy innego działania pogan, a w roli, jaką sumienie odgrywa w ich życiu. Schemat działania hipertekstualnego można przedstawić w następujący sposób (Tabela 19).

Tabela 19. Transformacja aksjologiczna roli sumienia pogan w Mdr 17,10 oraz Rz 2,15

	Mdr 17,10	Działanie hipertekstualne	Rz 2,15
Sumienie pogan	wydźwięk negatywny osiągnięty przez akcentowanie jedynie dręczenia grzesznika przez sumienie	transformacja aksjologiczna: waloryzacja	wydźwięk przede wszystkim pozytywny osiągnięty przez akcentowanie obecności Prawa w sercach pogan dzięki sumieniu
	sumienie jedynie potępia pogan		sumienie zarówno potępia, jak i uniewinnia pogan

Źdródło: opracowanie własne.

W kontekście tych dwóch transformacji aksjologicznych oraz transpozycji ról Żyda i Greka wydaje się słuszne zwrócić teraz myśl ku pierwszemu z elementów aktywizacji, który opisywaliśmy wcześniej – zestawieniu podmiotów sądzących z Rz 2,1 (ὁ κρίνων) oraz z Mdr 1,1 (οἱ κρίνοντες). Również i to intertekstualne powiązanie między tekstami nie pozostaje jedynie na poziomie naśladownictwa. Jak to stwierdziliśmy podczas weryfikacji zależności, w obydwu tekstach podmiot sądzący może zostać najpierw określony w sposób uniwersalistyczny jako każdy,

kto sądzi, dopiero potem następuje zawężenie podmiotu do grupy Żydów. Podążając jednak za myślą dotyczącą transpozycji ról oraz dewaluacji postępowania Żydów w tekście Listu do Rzymian, można bez trudu zauważyć, że św. Paweł rozciąga obydwa działania hipertekstualne również na kontekst samego sądu. Podczas gdy Pseudo-Salomon podkreślał prawomocność sądu Izraelitów, Paweł stwierdzi w Rz 2,27: καὶ κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου („I tak ten, który od urodzenia jest nieobrzezany, a wypełnia Prawo, będzie sądził ciebie, który, mimo że masz księgę [Prawa] i obrzezanie, przestępujesz Prawo"). W ten sposób nie tylko następuje dewaloryzacja aktów sądzenia dokonywanych przez Żydów, ale wręcz możemy mówić o utracie prawomocności ich sądu spowodowanej grzechem, łamaniem Prawa. Prerogatywa ta zostaje z kolei udzielona poganom, którzy wypełniają Prawo dzięki głosowi sumienia. Paweł potwierdzi tym samym to, o czym pisał w Rz 2,6-11, gdy stwierdzał Bożą bezstronność i sprawiedliwość: „ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· […] θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος·δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι· („odda każdemu według uczynków jego: […] Ucisk i utrapienie spadnie na każdego człowieka, który dopuszcza się zła, najpierw na Żyda, a potem na Greka. Chwała zaś, cześć i pokój spotka każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka").

Pawłowe spojrzenie na Żydów nie jest jednak pozbawione aspektów pozytywnych i dowartościowujących ich. Wskazuje na to już dwukrotne zaznaczenie w przywołanym wyżej tekście Rz 2,6-11 pierwszeństwa Żydów. Błędem byłoby absolutyzowanie przedstawionej wyżej transformacji dewaloryzującej. Podczas gdy prerogatywa sądzenia zostaje w pewien sposób Żydom odebrana za sprawą łamania przez nich Prawa, to wydaje się, że autor Listu do Rzymian nie zamierza uznać chlubienia się przez nich Bogiem i Prawem za nieuprawnione.

Obok wskazanych wcześniej podobieństw między motywem zarzucania adwersarzom chlubienia się Bogiem (Rz 2,17.23 i Mdr 2,16) oraz zarzucania przekraczania Prawa (Rz 2,12; Rz 2,21-23 oraz Mdr 2,12), cenne okazuje się również spojrzenie na różnice między nimi. Jeśli założymy, że

św. Paweł w sposób świadomy nawiązuje do mowy bezbożnych z Księgi Mądrości, dające się zaobserwować różnice w motywach zaczerpniętych z tekstu Księgi Mądrości można uznać za celowe zmiany dokonane przez autora Listu do Rzymian – przepracowanie hipertekstualne.

Zauważyliśmy wyżej, że podobieństwo między Rz 2,17.23 i Mdr 2,16 polega na analogii samej czynności chlubienia się Bogiem i fakcie, że stanowi ona przedmiot zarzutu. W obydwu tekstach uwzględnieni zostali również ci sami adresaci przedstawionego zarzutu. Warto raz jeszcze przywołać tutaj dokonaną wcześniej determinację podmiotów wysuwającego zarzut oraz podanego zarzutowi (Tabela 20).

Tabela 20. Zestawienie podmiotów zarzucającego chlubienie się oraz chlubiącego się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23

	Mdr 2,16	**Rz 2,17 i Rz 2,23**
Podmiot zarzucający chlubienie się	bezbożni (ἀσεβεῖς) / Żydzi apostaci	autor (św. Paweł)
Podmiot chlubiący się	sprawiedliwy (ὁ δίκαιος) / prawowierni Żydzi	Żydzi nieprzestrzegający Prawa

Źródło: opracowanie własne.

Przepracowanie motywu może zostać dostrzeżone w sposób najbardziej wyraźny w fakcie, że gdy św. Paweł, wcielając się w rolę ἀσεβεῖς z Księgi Mądrości, zarzuca Żydom chlubienie się Bogiem, zamienia czasownik ἀλαζονεύομαι na καυχάομαι. Opisane wcześniej subtelne różnice znaczeniowe między dwoma czasownikami, które można przetłumaczyć na język polski w ten sam sposób, streszczają się w stwierdzeniu, że pierwszy z nich zawsze uznaje chlubienie się za niesłuszne – postawę roszczeniową wobec czegoś, do czego prawa się nie posiada, podczas gdy drugi z czasowników może zostać użyty zarówno w znaczeniu negatywnym, jak i pozytywnym – dumy z czegoś, co stanowi naszą domenę. W Liście do Rzymian autor używa czasownika zawsze w drugim, pozytywnym znaczeniu[139].

[139] Zob. Rz 3,27; 4,3; 5,2.3.11; 15,17.

Celową zmianę Apostoła można dostrzec w tym, że jako urodzony, wykształcony i praktykujący Żyd uznaje on prawo Żydów do chlubienia się Bogiem. Jest To spójne z całością 2. rozdziału Pawłowego listu, gdzie podkreślane jest pierwszeństwo członków starotestamentowego Narodu Wybranego w odbieraniu zarówno nagrody, jak i kary (por. Rz 2,9-10: Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος· „najpierw na Żyda, a potem na Greka"). Podobnie w dalszej części listu, w wersetach Rz 3,1-2, Paweł napisze: Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν [γὰρ] ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ („Na czym więc polega wyższość Żyda? I jaki pożytek z obrzezania? Wielki pod każdym względem. Najpierw ten, że zostały im powierzone słowa Boże"). Nic nie wskazuje zatem na to, by Apostoł uznawał chlubienie się Bogiem oraz Prawem za akt samowoli Żydów. Przeciwnie – wydaje się widzieć solidne fundamenty takiej postawy, co stanowi wyraźną różnicę względem postawy bezbożnych z początku Księgi Mądrości. I choć Paweł stanie właśnie na pozycji ἀσεβεῖς z Mdr 2,1-20, to jego stosunek do prawomocności chluby w Bogu i Prawie będzie zbieżny z tym, jaki prezentuje Pseudo-Salomon. Wskazywaliśmy już na fakt, że w rzeczywistości termin ἀλαζονεύομαι w Mdr 2,16 zyskuje, paradoksalnie, zabarwienie pozytywne[140].

Niemniej wydaje się, że reminiscencja niesłusznego chlubienia się jest w jakiś sposób obecna również w 2. rozdziale Listu do Rzymian. Dochodzi ona do głosu w zarzucie przekraczania prawa. Mimo że Żydzi mają, zdaniem Apostoła, wszelkie podstawy, by chlubić się Bogiem, to również w Pawłowym tekście pojawi się wyrzut uczyniony pod ich adresem: mamy na myśli w szczególności sekcję Rz 2,17-24. Członkowie starotestamentowego Narodu Wybranego nie stają bowiem na wysokości powierzonej im godności i pierwszeństwa. Znieważają Boga przez łamanie Prawa, a ich czyny i pouczenia względem innych są pełne hipokryzji.

W ostrej krytyce Żydów św. Paweł wydaje się przyjmować inną rolę niż bezbożnych z Księgi Mądrości. Tym razem autor Listu do Rzymian wciela się w postać sprawiedliwego z Pseudo-Salomonowego pisma, który zarzuca bezbożnym ἁμαρτήματα νόμου καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα

[140] Por. L. Mazzinghi, *Wisdom*, dz. cyt., s. 84.

παιδείας ἡμῶν („przekraczanie Prawa, wypomina nam przekraczanie naszych [zasad] karności"). Zagadnienie to porusza Tabela 21.

Tabela 21. Zestawienie podmiotów zarzucającego przekraczanie Prawa oraz przekraczającego Prawo w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12 i Rz 2,21-23

	Mdr 2,12	Rz 2,12 i Rz 2,21-23
Podmiot zarzucający przekraczanie Prawa	sprawiedliwy (ὁ δίκαιος) / prawowierni Żydzi	autor (św. Paweł)
Podmiot przekraczający Prawo	bezbożni (ἀσεβεῖς) / Żydzi apostaci	Żydzi nieprzestrzegający Prawa

Źródło: opracowanie własne.

Odwołując się do pracy G. Genette'a, można powiedzieć, że mamy w tym przypadku do czynienia po pierwsze z podwójną transpozycją ról – Paweł zajmuje miejsce najpierw bezbożnych, następnie zaś sprawiedliwego – po drugie z jednym z rodzajów transformacji ilościowej, którą określa się mianem rozszerzania[141]. Francuski literaturoznawca opisuje tę ostatnią w następujący sposób: „Trzeba więc raczej traktować rozrost tematyczny i rozwinięcie stylistyczne jako dwie fundamentalne drogi ogólnego powiększania [*augmentation*; MK], które najczęściej polega na ich syntezie i współdziałaniu, a dla którego zarezerwowałem klasyczny termin rozszerzanie (*amplification*)"[142]. Stwierdzając, że w Pawłowym tekście mamy do czynienia z rozszerzaniem, wskazujemy w szczególności na fakt, że widzimy tu możliwość spojrzenia na Rz 2,17-24 jako na swoistą rekonstrukcję – choćby istniejącego jedynie jako hipotetyczne – wydarzenia/dialogu, o którym wspomina tekst Mdr 2,12. Podczas gdy w Księdze Mądrości zarzut łamania Prawa był przytoczony jedynie za pośrednictwem relacji bezbożnych – mieliśmy do czynienia z konstrukcją

[141] W odróżnieniu od kategorii rozwijania i rozrostu. Por. G. Genette, *Palimpsesty…*, dz. cyt., s. 290.

[142] Por. tamże. Por. „Il faut donc plutôt considérer l'extension thématique et l'expansion stylistique comme les deux voies fondamentales d'une augmentation généralisée, qui consiste le plus souvent en leur synthèse et en leur coopération, et pour laquelle je réservais le terme classique d'amplification". G. Genette, *Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 375.

mowy zależnej w mowie niezależnej[143] – w Liście do Rzymian zostaje on wyrażony już bezpośrednio. W pewien sposób wcześniejszy dialog sprawiedliwego z bezbożnymi, którego możemy się jedynie domyślać na podstawie Mdr 2,12, zostaje zrekonstruowany w Pawłowym liście.

Przez dokonanie powyższej transformacji tekstu (rozszerzenia) wespół z zajęciem przez autora pozycji bezbożnych w wyrażeniu chlubienia się Bogiem przez Żydów oraz za sprawą transpozycji ról tekst Pawłowy zyskuje inny charakter niż Pseudo-Salomonowy. W Liście do Rzymian Żydzi stają się jednocześnie sprawiedliwym z Księgi Mądrości – tymi, którzy są uprawnieni do uprzywilejowanej pozycji ze względu na Prawo i Boga – oraz bezbożnymi – tymi, którym jest wypominane przekraczanie Prawa. Takie przepracowanie sprawia, że zarzut Pawła w 2. rozdziale listu staje się o wiele bardziej dotkliwy.

Wreszcie należy zwrócić uwagę na sposób przepracowania jeszcze jednego motywu zaczerpniętego z Księgi Mądrości, o którym tutaj dotąd nie wspomnieliśmy. Mamy na myśli użycie terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7 jako stanowiące odniesienie do Mdr 6,18-19. Zaznaczyliśmy wcześniej wiele elementów wspólnych, w tym między wskazanymi tekstami, które dochodzą wyraźnie do głosu choćby w paralelnej strukturze Rz 2,7 oraz szerszego fragmentu Mdr 6,17-21, którą w obydwu przypadkach można opisać jako składającą się ze a) sposobu poszukiwania, b) przedmiotu poszukiwania oraz c) rezultatu poszukiwania. Niemniej tekst Rz 2,7 zawiera istotną różnicę względem Mdr 6,18-19, która warta jest uwypuklenia, a którą można określić naszym zdaniem jako świadomą zmianę dokonaną przez autora Listu do Rzymian.

Modyfikacja widoczna jest w trzecim z elementów struktury poruszanych tekstów – inny wydaje się sam rezultat poszukiwań – tj. nagroda – o której piszą obydwaj autorzy. Zwieńczeniem poszukiwań w Liście do Rzymian jest „życie wieczne", jak pisze św. Paweł, podczas gdy dla autora Księgi Mądrości będzie nim „królestwo/królowanie na wieki". Choć

[143] Mowę niezależną stanowi cały monolog bezbożnych z Mdr 2,1-20, podczas gdy mowę zależną samo stwierdzenie z Mdr 2,12: […] ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν („[…] zarzuca nam przekraczanie Prawa, wypomina nam przekraczanie naszych [zasad] karności").

również tutaj nie może umknąć czytelnikowi paralelizm w podobnym dookreśleniu obydwu z rezultatów przymiotnikiem „wieczny" (αἰώνιος; Rz 2,7) lub sformułowaniem „na wieki" (εἰς τὸν αἰῶνα; Mdr 6,21), to sam rezultat zdefiniowany jest w inny sposób (Tabela 22).

Tabela 22. Zestawienie zwieńczenia ludzkich poszukiwań w Mdr 6,21 oraz Rz 2,7

	Mdr 6,21	Rz 2,7
Zwieńczenie poszukiwań	królestwo (ἡ βασιλεία) / królowanie na wieki (εἰς τὸν αἰῶνα)	życie wieczne (ἡ ζωὴ αἰώνιος)

Źródło: opracowanie własne.

Wydaje się zatem, że również w przypadku Rz 2,7 oraz Mdr 6,18-19 możemy mieć do czynienia ze swego rodzaju transpozycją, w której w inny sposób definiowany jest ostateczny rezultat dążeń człowieka.

Nie tylko rezultat jest określony w różny sposób, ale również pośrednik na drodze do osiągnięcia tego rezultatu. W Liście do Rzymian życie wieczne jest konsekwencją uprzedzającego działania Chrystusa i Jego pośrednictwa. Warto odwołać się tutaj do tekstu Rz 5,10, gdzie czytamy: εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· („Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednanymi, dostąpimy zbawienia przez Jego życie"). W Księdze Mądrości natomiast to Mądrość uprzedza ludzkie intencje i działania (por. Mdr 6,12-13), również Mądrość zostaje opisana przez Pseudo-Salomona jako instancja pośrednicząca (por. Mdr 9,10-11) i źródło nieśmiertelności[144] (por. Mdr 8,13.17). Charakterystyka Mądrości i Chrystusa wydają się być w tym względzie niemal synonimiczne.

[144] Autor, pisząc o nieśmiertelności, wykorzystał tym razem termin ἡ ἀθανασία.

9.2. Cel i interpretacja hipertekstualnych transformacji w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta

Choć w 2. rozdziale Listu do Rzymian mamy do czynienia z dość ostrą krytyką Żydów, która ujawnia się w opisanych wyżej transformacjach, to sposób, w jaki Paweł ich określa, nie jest nawet w części tak radykalny, a przede wszystkim ostateczny, jak Pseudo-Salomonowe stwierdzenie o niemożliwości nawrócenia w odniesieniu do pogan z Mdr 12,10[145]. Wspomnieliśmy wcześniej – w odniesieniu do idei Bożej dobroci i cierpliwości oraz Jego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu – że naszym zdaniem Pawłowe transpozycje i transformacje hipertekstualne na przestrzeni 2. rozdziału Listu do Rzymian można odczytać jako działanie dwustopniowe. Dokładna analiza Pawłowej transformacji dychotomii Izraelici–poganie z Księgi Mądrości nie zatrzymuje się na tym, co określiliśmy jako odwrócenie ról, którego efektem było uznanie zdolności pogan do wypełniania Prawa dzięki sumieniu oraz wskazanie na łamanie Prawa przez Żydów i ich zatwardziałość. Odwrócenie to jest jedynie pozorne. W rzeczywistości transformacja polega nie tylko i nie tyle na zamianie miejsc Żydów i pogan, ile na włączeniu tych drugich w grupę ludzi, którzy mogą się nawrócić i przez to – paradoksalnie, bo wobec podkreślania podziału Żyd–Grek – na połączeniu ludzkości w jedno. Do podobnego wniosku może doprowadzić pytanie o powód – sens – dokonanej przez Pawła transformacji tekstu Księgi Mądrości. Dostateczna odpowiedź na nie nie jest możliwa w ramach przyjętych założeń bez wzięcia pod uwagę przyjętego przez nas interpretanta – Chrystusa-Słowa – i jego funkcji tłumaczenia relacji między tekstami.

Wydaje się, że nadrzędnym celem, jaki autor listu chce osiągnąć w 2. rozdziale, jest zrównanie pozycji Żydów i pogan oraz włączenie tych pierwszych w grzeszną ludzkość. Egzegeci, którzy opowiadają się za istnieniem relacji Rz 2 i Księgi Mądrości, najczęściej podkreślają właśnie ten fakt. Należy tu przede wszystkim przypomnieć pracę A. Nygrena,

[145] Można się tutaj odwołać wprawdzie do trudnego w egzegezie tekstu Rz 9,22 i konstrukcji „naczynia zasługujące na gniew, gotowe na zagładę" (σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν), jednak nic nie sugeruje, by należało ją w sposób jednoznaczny określić jako dotyczącą Żydów.

który – konstruując dla potrzeb swojego komentarza hipotetyczny dialog między św. Pawłem a Żydem reprezentującym myśl autora Księgi Mądrości – podkreślał utratę przez Żydów uprzywilejowanej pozycji względem pogan[146]. Podobne stwierdzenie wysunął niedawno w swojej pracy J. A. Linebaugh, który – odnosząc się do Rz 1,18-32 i Mdr 13-15 – pisze o narodzie Izraela jako podmiocie grzesznym. Przytoczmy jego konstatację *in extenso*: „[…] whereas Wisdom contrasts the idolatry and immorality of the non-Jewish world with the religious and moral innocence of Israel in order to reinforce the irreducible distinction between Israel *qua* the righteous and non-Israel *qua* the ungodly, Paul situates his accusation within the apostolic and apocalyptic kerygma and introduces a series of alterations into the polemical tradition that subtly includes Israel within the human history of sin and thereby reduces the Jew-Gentile binary to a single anthropological denominator *homo peccator*"[147].

Za połączeniem ludzkości w jedno przemawiają również ostatnie wersety 2. rozdziału listu – Rz 2,28-29 – gdzie Paweł dokonuje przedefiniowania rozumienia tego, kto jest „Żydem", innymi słowy, kto jest wybranym: οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ („Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery. I taki to otrzymuje pochwałę nie od ludzi, ale od Boga"). Zakończenie tej części pisma jest o tyle ciekawe i ważne dla naszego argumentu, że nie ma ono wydźwięku negatywnego, a raczej pozytywny. Nie skupia się raz jeszcze na grzeszności Żydów, ale na tym, kto może otrzymać pochwałę od Boga. A może nim być każdy człowiek.

Pytanie o powód i możliwość zanegowania istniejącego podziału ludzkości – niezwykle silnego w tekście Pseudo-Salomona – sugeruje, że między spisaniem Księgi Mądrości a Listu do Rzymian miało miejsce

---

[146] Por. A. Nygren, *Commentary on Romans*, dz. cyt., s. 116-118. Por. również np. J. A. Fitzmyer, *Romans*, dz. cyt., s. 297.

[147] J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 229. Por. również J. A. Linebaugh, *Wisdom of Solomon…*, dz. cyt., s. 44, gdzie podniesiony jest ten sam wniosek bez zaznaczenia możliwości odkupienia.

wydarzenie przełomowe, które umożliwiło tak radykalną zmianę myślenia. Nie dochodzi ono jeszcze do głosu *explicite* w 2. rozdziale Listu do Rzymian, niemniej jest w nim silnie obecne. Wydaje się, że fakt ten może zostać uwypuklony w próbie odczytania zależności intertekstualnej między Listem do Rzymian a Księgą Mądrości w kontekście Chrystusa-Słowa, przyjętego jako interpretanta. Wobec przyjętych założeń oraz w odniesieniu do funkcji Riffaterre'owskiego interpretantu jako definiującego sposób, w jaki zostaje napisany tekst w kontekście intertekstu[148], należy zbadać, w jaki sposób autor Listu do Rzymian dokonuje przewartościowania dzięki wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Kilka zdań dalej, w Rz 3,23-24, Paweł napisze: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·(„wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie"). Wiara w zbawcze dzieło wypełnione przez Chrystusa sprawia, że dla Pawła najpierw podkreślona zostaje ludzka grzeszność – fakt, że Prawo nie daje usprawiedliwienia; następnie zaś uwypuklona jest możliwość usprawiedliwienia – w łasce. Godne uwagi jest to, że działanie Chrystusa nie dotyczy wybranej grupy – jego skutki mogą stać się udziałem wszystkich wierzących.

W tym świetle należy stwierdzić, że nadrzędnym celem transformacji, jakich dokonuje Apostoł w 2. rozdziale względem tekstu Księgi Mądrości, jest nie tylko włączenie Żydów w grzeszną ludzkość, ale również – lub nawet przede wszystkim – włączenie pogan w ludzkość, która może dostąpić zbawienia. Stanowi to istotne *novum* względem myśli Pseudo-Salomona, którego wywód nie doprowadził do podobnego wniosku, a wszelkie inklinacje uniwersalistyczne, które da się zaobserwować w tekście, zostały w dużej mierze zanegowane w Mdr 12,10. Nowość ta staje się możliwa dzięki osobie Jezusa Chrystusa, w której wybranie przestaje dotyczyć jedynie Narodu Izraela, jak to – z małymi wyjątkami – odczytujemy w Starym Testamencie, a wszystkich ludzi.

[148] Por. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 314.

Konkluzja J. A. Linebaugh'a jest więc w jakiś sposób podobna do wysuniętego tutaj wniosku; z tą różnicą, że dla egzegety Żydzi i Grecy mogą być na równi określani jako „człowiek grzeszny" (*homo peccator*)[149], podczas gdy w świetle Jezusa Chrystusa jako interpretanta, wydaje się, że lepiej byłoby zaproponować określenie: „człowiek mogący się nawrócić"[150].

Podobnie podsumowuje porównanie Pawłowej interpretacji Lb 11,1-34 w Rz 7,7-11 i pseudosalomonowej w Mdr 16-18 oraz zestawienie Rz 1,18-32 z Mdr 13-15 F. Watson. I choć nie będzie się on odnosił szerzej do Rz 2, to stwierdzi: „Together, these texts speak not of the saving benefits bestowed on the holy nation, but of the justification of the ungodly"[151]. Ta konkluzja w pewien sposób łączy dwie perspektywy – z jednej strony podkreśla negację dychotomii i włączenie Narodu Wybranego w grzeszną ludzkość, z drugiej pokazuje, że nie stanowi to ostatecznego wniosku Pawła, dla którego podobne tło pozwoli tym wyraźniej ukazać, że wszyscy ludzie – i Żydzi, i Grecy – mogą zostać usprawiedliwieni.

W opisie elementów hermeneutycznych naszego podejścia oraz metodologii wskazaliśmy na to, że pośród funkcji, jakie spełnia interpretant w teorii M. Riffaterre'a, znajduje się tłumaczenie dostrzegalnych w tekście agramatyczności[152]. W jednym z pierwszych punktów niniejszego rozdziału zaznaczyliśmy z kolei swoistą niezręczność Pawłowego sformułowania ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων z Rz 2,1. Ta niezręczność, która może naszym zdaniem być postrzegana jako agramatyczność, mogłaby

---

149 Zob. J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 114-115.

150 Wniosek ten, choć oparty na innych przesłankach, jest bliższy stanowisku, jakie prezentują W. Sanday i A. C. Headlam w swoim komentarzu, gdzie podkreślą wąski nacjonalizm autora Mdr w kontraście do św. Pawła, w myśli którego Boży plan obejmuje również pogan: „And it is interesting to contrast a Jew who has learnt many maxims which conflict with his nationalism, but yet retains all his narrow sympathies, with the Christian Apostle, full of broad sympathy and deep insight, who sees in human affairs a purpose of God for the benefit of the whole world being worked out". W. Sanday, A. C. Headlam, *A critical…*, dz. cyt., s. 269.

151 F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 378.

152 Por. M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna…*, dz. cyt., s. 304; por. również M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 87, 94; K. Bartoszyński, *O integracji badań…*, dz. cyt., s. 191.

znajdować swoje wytłumaczenie właśnie w tym, że celem autora Listu do Rzymian jest wskazanie nie na podział ludzkości, a na jej zespolenie.

Zaznaczyliśmy wcześniej, że determinacja podmiotów tekstów Rz 2,1 (ὁ κρίνων) oraz Mdr 1,1 (οἱ κρίνοντες) wskazuje na to, że w obydwu przypadkach mowa najpierw o rozumieniu uniwersalistycznym, następnie zaś o zawężeniu do Izraelitów/Żydów. Jeśli tekst Rz 2,1 stanowi świadome odniesienie do Mdr 1,1, to formuła ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων może służyć tym silniejszemu zaakcentowaniu pierwszego z aspektów określenia podmiotów, podczas gdy w Księdze Mądrości silniej dochodzi do głosu uznanie jedynie Izraelitów za prawomocnych sędziów. Być może z tego powodu – z emfazą, o którą potyka się czytelnik tekstu – zostaje zaznaczony uniwersalistyczny charakter, w jaki można rozumieć adresata apostrofy otwierającej sekcję Rz 2,1-29. To, co na poziomie stylistycznym może zostać określone jedynie jako niezręczne, nabiera znaczenia w kontekście osoby Jezusa Chrystusa jako powodu dokonywanego przepracowania tekstu Księgi Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian.

W odniesieniu do interpretanta łatwo dostrzec również cel dewaloryzacji aktu osądzania przez Żydów oraz waloryzacji sumienia pogan. Dewaloryzacja może służyć nade wszystko jako swoiste medium dla ukazania hipokryzji Żydów, a przez to wskazać na konieczność włączenia również ich w grzeszną ludzkość. Jednocześnie, na co wskazywaliśmy wcześniej, Paweł nie neguje prawa członków Narodu Wybranego do chlubienia się Bogiem. Przeciwnie – prawo to zostaje potwierdzone przez użycie konkretnego terminu, a przez to krytyka hipokryzji i złego postępowania Żydów przyjmuje o wiele bardziej dotkliwy wydźwięk. Za pomocą tych dwóch zabiegów wyraźnie zostaje ukazane w tekście, że również Żydzi potrzebują usprawiedliwienia.

Jednak by ukazać jedność wszystkich ludzi i możliwość otrzymania usprawiedliwienia również przez pogan, konieczna była nie tylko dewaloryzacja działania Żydów, ale i waloryzacja sumienia Greków. Ukazując pozytywną rolę sumienia pogan, które może doprowadzić ich do nawrócenia, szanse Greka na usprawiedliwienie stają się równe szansom członków Narodu Wybranego Starego Testamentu. Podobna sytuacja, jak na to wskazywaliśmy, nie miała miejsca w myśli Pseudo-Salomona. Przez te zabiegi transformacyjne względem Księgi Mądrości

Paweł zbliża do siebie dwie skontrastowane grupy z opisanej dychotomii Żyd–Grek. Zbliżenie to pozwala na stworzenie nowej definicji tego, kto jest Żydem w końcowej myśli sekcji Rz 2,1-29: οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ. („Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery. I taki to otrzymuje pochwałę nie od ludzi, ale od Boga"). Raz jeszcze podkreślmy, że działania te znajdują swoje uzasadnienie w dziele zbawczym dokonanym przez Jezusa Chrystusa, które jest przyczyną radykalnej zmiany wizji świata w myśleniu św. Pawła jako wierzącego chrześcijanina.

Wreszcie trzeba tu jeszcze wspomnieć o sensie transformacji, którą opisywaliśmy w kontekście Rz 2,7 oraz Mdr 6,18-19 i paralelnego wykorzystania terminu ἡ ἀφθαρσία. Transpozycja została przez nas zauważona w kontekście rezultatu ludzkich poszukiwań – podczas gdy w Księdze Mądrości autor wskazywał na „królestwo" lub „królowanie na wieki", św. Paweł pisze o „życiu wiecznym". I choć można odczytać te rezultaty jako synonimiczne, to w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta wydaje się, że warto zaakcentować sens dokonanej transpozycji. Staje się ona zrozumiała przez odniesienie do samookreślenia się Jezusa Chrystusa, jakie odczytujemy z narracji Ewangelii wg św. Jana: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· („Ja jestem drogą i prawdą, i życiem"; J 14,6). Już w tym kontekście uzasadniona może być Pawłowa zamiana „królestwa" na „życie".

Jednak, jak to zaznaczyliśmy, głównym sensem dokonywanych przez Pawła transformacji elementów Księgi Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian jest wskazanie na możliwość udziału w usprawiedliwieniu wszystkich ludzi. Odnosząc się do Chrystusa jako interpretanta w tym kluczu, warto wskazać, że w Pawłowej teologii w Liście do Rzymian istnieje niemal ścisłe zespolenie usprawiedliwiającego działania Chrystusa oraz życia. W dalszej części pisma Apostoł napisze wprost: δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς· („czyn sprawiedliwy jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie

dające życie"; Rz 5,18), mając na myśli zbawczy czyn Jezusa[153]. W ten sposób można zinterpretować Pawłową transformację Mdr 6,18-19 w Rz 2,7 jako ściśle związaną z wprowadzoną dalej myślą dotyczącą usprawiedliwienia przez zbawcze dzieło Chrystusa. W tym kontekście nietrudno również zrozumieć transpozycję dotyczącą pośrednika na drodze do osiągnięcia ostatecznego celu – królestwa lub życia. W Liście do Rzymian nie będzie to już quasi-personifikowana Mądrość, ale osoba Jezusa Chrystusa, która zgodnie z Pawłową myślą teologiczną zajmuje jej miejsce i przejmuje charakterystykę opisaną w Pseudo-Salomonowym tekście. Podobnie twierdzi Ryan P. O'Dowd, który choć nie odnosił się bezpośrednio do Księgi Mądrości i jej zależności z omawianym przez nas listem Apostoła, to zauważa, że w kanonicznej lekturze Pisma Świętego należy dostrzec Mądrość, która nie znika w Chrystusie, ale która dojrzewa, by Chrystusa ukazać w swoim centrum[154].

Jeśli Chrystus jako interpretant definiuje sposób, w jaki List do Rzymian zostaje napisany w kontekście Księgi Mądrości, to nie może umknąć uwadze również to, że i Pseudo-Salomonowy tekst zyskuje nowy kod interpretacyjny. Stoi to w zgodzie z teorią aktywizacji aluzji literackiej Z. Ben-Porat, w której również tekst wcześniejszy chronologicznie może zostać na nowo odczytany w kontekście tekstu późniejszego. Wydaje się, że należy zaznaczyć przynajmniej fakt, że to dzięki opisaniu zarówno podobieństw, jak i – tym bardziej – różnic między tekstami i transpozycji o wiele wyraźniej dochodzi do głosu aspekt uniwersalistyczny Księgi Mądrości.

Dopiero odniesienie i skontrastowanie z myślą św. Pawła pokazuje, jak duża przepaść dzieli obydwa teksty. Podczas gdy u Pseudo-Salomona możliwość poznania Boga z rzeczy stworzonych pozostawała w odniesieniu do pogan jedynie hipotetyczną i – podkreślmy – niewykorzystaną możliwością, w Liście do Rzymian jest ona ukazana jako spełniona. Podczas gdy w Księdze Mądrości Boża cierpliwość i dobroć, choć ogarniała

---

[153] Por. również np. Rz 5,21.

[154] R. P. O'Dowd, *Wisdom as Canonical Imagination…*, dz. cyt., s. 390. Na temat utożsamiania Jezusa z Bożą Mądrością por. również T. Longman III, *Reading Wisdom…*, dz. cyt., s. 369-371.

wszystkich i wszystkich miała prowadzić ku nawróceniu, służyła jedynie Izraelitom, u Pawła każdy może mieć udział w jej owocach. Na tym tle – widząc spełnioną w Jezusie Chrystusie możliwość i zestawiając obydwa teksty nie po linii prostej, a przez Jego, interpretanta, pośrednictwo[155] – aspekty uniwersalistyczne aleksandryjskiego tekstu zostają o wiele bardziej uwypuklone. Jest to jednak uniwersalizm, jeśli można to tak ująć, chciany, lecz niespełniony. Wydaje się, że można postawić tezę, że w przypadku Księgi Mądrości mamy do czynienia z bardzo silną intuicją chrześcijaństwa. Z kontrastem między pragnieniem włączenia pogan w Boże wybranie i jednoczesną niemożliwością uczynienia tego – co jest wyrażone dobitnie w Mdr 12,10, a co jednocześnie może do pewnego stopnia dziwić czytelnika. Intuicja ta, owe uniwersalistyczne sentymenty, nie mogą – jak się wydaje – zostać wypełnione wobec braku kluczowego elementu, jakim jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Wniosek ten jest spójny z myślą niektórych z poprzedzających nas badaczy relacji między Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, którzy – mimo obserwacji licznych podobieństw – widzieli istotny rozdźwięk między Pawłem i Pseudo-Salomonem[156]. Przedstawione przez nas argumenty, analizy i wioski są zbieżne z tym, co pisze J. A. Linebaugh w najbardziej aktualnej pracy dotyczącej tematu: „[…] the author of Wisdom and the Paul of Romans read the same texts differently because Paul reads post Christum”[157].

---

[155] Por. Schemat 2. *Zależności między Chrystusem-Słowem jako Interpretantem (IC XC), intertekstem (T) i tekstem (T’) w zmodyfikowanym modelu M. Riffaterre’a*. Zob. wyżej rozdz. I pkt 4.1.2.

[156] „[…] Keyser states that both authors struggle with God’s universal compassion and his seeming lack of mercy upon Israel. While both authors wrestle with the same question, they come up with two very different answers”. J. R. Dodson, *The “powers”…*, dz. cyt., s. 9.

[157] J. A. Linebaugh, *God, grace…*, dz. cyt., s. 180.

10. Podsumowanie

Zestawienie ze sobą tekstów Księgi Mądrości i 2. rozdziału Listu do Rzymian – ich aktywizacja semantyczna – sprawiła, że zauważyliśmy sześć nieopisanych dotąd szerzej w literaturze przedmiotu podobieństw między pismami. Zależności te zostały poddane szczegółowej weryfikacji, którą można odnieść do Haysowskich kryteriów głośności oraz zgodności tematycznej.

Pierwsza zależność tekstualna – Rz 2,1 od Mdr 1,1 w użyciu słowa ὁ κρίνων – została potwierdzona przede wszystkim przez wskazanie na zbieżne aspekty formalne (m.in. forma apostrofy) oraz dzięki determinacji podmiotów sądzącego i osądzanego w obydwu wersetach. Druga zależność – motyw Bożego działania mającego prowadzić człowieka do nawrócenia przedstawiony na przykładzie tekstów Rz 2,4 i Mdr 11,23.26, 12,2.10.20-22, 15,1-6 – została poddana najpierw weryfikacji tematycznej, następnie leksykalnej i strukturalnej, które wykazały nie tylko daleko idące zbieżności, ale również różnice. Trzeci punkt styku tekstów Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości – dychotomię Żyd–Grek w Rz 2 oraz Izraelici–poganie w Pseudo-Salomonowym piśmie – zweryfikowaliśmy, badając sposób Bożego działania względem skontrastowanych ze sobą grup ludzi. Następną zależnością, jaką zaobserwowaliśmy w badanych tekstach, było wykorzystanie przez Pawła terminu ἡ ἀφθαρσία w Rz 2,7, które może stanowić odwołanie do Mdr 6,18-19. Wykazał to proces weryfikacji, w którym najpierw zbadaliśmy wykorzystanie terminu w tekstach biblijnych i pozabiblijnych, następnie zaś poddaliśmy analizie jego kontekst użycia. Ten ostatni etap doprowadził do wskazania na paralelizm strukturalny między Rz 2,7 oraz Mdr 6,17-21. Piątą obserwacją, stanowiącą wynik aktywizacji tekstów, było wskazanie na podobieństwo motywu zarzucania adwersarzom chlubienia się Bogiem w Rz 2,17.23 oraz Mdr 2,16. Weryfikacja tej potencjalnej zależności została oparta w szczególności na

analizie wykorzystanego czasownika oraz określeniu w tekście podmiotu zarzucającego chlubienie się Bogiem oraz tego, pod adresem którego zarzut jest czyniony. Ostatnią z przyjętych na próbę, a następnie weryfikowanych zależności hipertekstualnych był motyw zarzucania przekraczania Prawa, który można zaobserwować w Rz 2,12, Rz 2,21-23 oraz w Mdr 2,12. Również i ta zależność została potwierdzona m.in. dzięki obserwacji podobnego wyrażenia w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12 (ἁμαρτήματα νόμου / ἐν νόμῳ ἥμαρτον).

Jednak dopiero opis transformacji z wykorzystaniem teorii hipertekstualizmu G. Genette'a sprawił, że do głosu doszły już nie tylko podobieństwa, a przede wszystkim różnice i przepracowania. W ich kontekście może wydać się co najmniej zaskakujące, że Paweł, imitując Pseudo-Salomonowy tekst na wielu płaszczyznach, dokonuje daleko idących transformacji, które radykalnie zmieniają sens zaczerpniętych z Księgi Mądrości elementów i motywów. Sens tych transformacji pozostałby niezrozumiały, gdyby nie znalazły one wytłumaczenia w Jezusie Chrystusie. Odniesienie do przyjętego przez nas interpretanta sprawia, że czytelnik może z łatwością dojrzeć sens przepracowania Księgi Mądrości. Wskazanie na Jezusa Chrystusa jako interpretanta jest zresztą spójne z teologią Pawła, co dobrze ujął James W. Aageson, gdy pisał: „Christ [is] theologically central in Paul's symbolic worldview. As a result, the symbolic world of the scriptural text begins to reflect the christological symbolism of the apostle's view of divine activity. Interpretively, the sacred text and the christological context have focused to produce a new set of concepts and images, which in turn extend the meaning of the text. In this manner, the interpretive cycle is continued"[158]. Nasza analiza wykazała, że gdy Paweł czyta i reinterpretuje Księgę Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian, czyni to przez pryzmat Chrystusa. Przeprowadzone badania doprowadziły nas do wniosku, że nadrzędnym celem dokonywanych przez niego transpozycji hipertekstualnych elementów Pseudo-Salomonowego pisma jest wskazanie na możliwość usprawiedliwienia nie tylko Żydów, ale wszystkich ludzi. Jednocześnie przedstawione analizy i interpretacje potwierdzają postawioną na początku pracy hipotezę badawczą dotyczącą charakteru zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości jako relacji hipertekstualnej.

---

[158] J. W. Aageson, *Written also for our sake: Paul and the art of biblical interpretation*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1993, s. 127.

Zakończenie

„Różnojęzyczna mowa, wprowadzana do powieści (jakiekolwiek byłyby formy jej wprowadzania), jest cudzą mową w cudzym języku, służącą pośredniemu wyrażaniu intencji autorskich. Słowo takiej mowy jest szczególnym słowem dwugłosowym. Należy jednocześnie do dwóch mówiących i jednocześnie wyraża dwie różne intencje: bezpośrednią intencję postaci mówiącej i pośrednią – autorską. Łączą się w takim słowie dwa głosy, dwa sensy, dwie ekspresje”[159] – pisał M. Bachtin. List do Rzymian nie należy wprawdzie do gatunku powieści, jednak przytoczona wypowiedź dobrze oddaje sytuację, z którą ma do czynienia jego czytelnik. Słowa św. Pawła w 2. rozdziale Listu do Rzymian są do pewnego stopnia również słowami Pseudo-Salomona, choć poddanymi hipertekstualnej transformacji. Gdy dostrzeżemy przez pryzmat hipertekstu jego hipotekst, wtedy słowo Apostoła staje się w jakimś stopniu słowem dwugłosowym, które przekazuje sens o wiele wyraźniej, niż by to mogło uczynić samo.

Na początku tej pracy postawiliśmy śmiałą hipotezę badawczą dotyczącą hipertekstualnej zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości, w myśl której Paweł dokonuje transpozycji Pseudo-Salomonowego pisma w swoim liście. Nie było jednak możliwe przejście do badania i analizy tekstów biblijnych bez uprzedniego precyzyjnego opisania przyjętego przez nas podejścia. Pierwszy rozdział tej monografii poświęciliśmy zatem najpierw przybliżeniu tematu intertekstualności w badaniach literaturoznawczych i biblijnych. Na polu nauk biblijnych w Polsce była to praca pionierska – nie znaleźliśmy w dostępnej nam literaturze polskojęzycznej

---

[159] M. Bachtin, *Słowo w powieści*, dz. cyt., s. 161-162.

opracowania przybliżającego zagraniczne dokonania metodologiczne w zakresie intertekstualizmu ani ich krytycznego zestawienia z dyskusją toczoną przez literaturoznawców. Wykazało to istotne – naszym zdaniem – niedostatki istniejących podejść, wśród których na pierwszy plan wysuwa się częsty brak respektowania teologicznego wymiaru tekstu biblijnego w toku analizy intertekstualnej. Skłoniło nas to do wypracowania własnego podejścia, które opisaliśmy w ostatniej części pierwszego rozdziału monografii. Teologiczny model intertekstualnej interpretacji, który proponujemy – choć opiera się w znacznej mierze na pracach literaturoznawczych – stawia w swoim centrum Chrystusa-Słowo jako Riffaterre'owskiego interpretanta. Dwojakie ujęcie Chrystusa-Słowa – teologiczne i obiektywizujące – sprawia, że nasze podejście wyrastające na gruncie teologii i respektujące teologiczny charakter Pisma Świętego może zostać poddane koniecznej w nauce obiektywizacji. Teologiczny model intertekstualnej interpretacji został przez nas wypracowany na potrzeby hipertekstualnej analizy Listu do Rzymian i Księgi Mądrości. Niemniej posiada on o wiele szerszy potencjał badawczy i umożliwia zastosowanie go w analizie wzajemnej relacji innych ksiąg Biblii – zarówno nowotestamentowych w odniesieniu do starotestamentowych, jak i pism włączonych do jednego Testamentu. Przedstawienie własnego i oryginalnego podejścia w badaniu tekstu biblijnego stanowi pierwsze i jedno z najważniejszych osiągnięć przedstawionej pracy.

W drugim rozdziale naszej monografii postawiliśmy sobie dwa zadania: po pierwsze – uzasadnienie badań hipertekstualnych nad Listem do Rzymian i Księgą Mądrości, po drugie – weryfikację możliwości i prawdopodobieństwa istnienia suponowanej przez nas w hipotezie badawczej zależności między tymi tekstami. Pierwsze z nich zostało zrealizowane dzięki odniesieniu do elementów egzegezy patrystycznej oraz przez zestawienie badań intertekstualnych z podejściem kanonicznym w egzegezie Pisma Świętego. Kanoniczna interpretacja Biblii może stanowić dla nas punkt odniesienia, jako że umiejscawiamy nasze badania w nurcie egzegezy Kościoła Katolickiego, którego kanon ksiąg biblijnych zawiera również Księgę Mądrości. Uznaliśmy ponadto za słuszne ustosunkować się do zarzutu dotyczącego zawężania spektrum badań intertekstualnych przez rysowanie sztywnych granic zamkniętego korpusu tekstów – kanonu jako takiego.

Przedstawione uzasadnienie wykazało, że badania nad wzajemną relacją Listu do Rzymian i Księgi Mądrości z wykorzystaniem opisanego przez nas modelu interpretacji opartego na osobie Chrystusa-Interpretanta jest prawomocne w świetle praktyki lektury Pisma Świętego przez Ojców Kościoła oraz w kontekście Tradycji. Uzasadnienie dowiodło również, że zarówno nasze podejście, jak i – szerzej – intertekstualizm może mieć wiele wspólnego z podejściem kanonicznym w interpretacji tekstu biblijnego.

Drugie z zadań zostało zrealizowane za pomocą analizy różnych aspektów obydwu tekstów w świetle czterech spośród kryteriów weryfikacji echa intertekstualnego zaproponowanych przez R. B. Haysa. Kryteria te zastosowaliśmy w ujęciu szerszym niż ewaluacja partykularnego przypadku nawiązania fragmentu jednego tekstu do innego, co proponował amerykański biblista. Podjęliśmy się weryfikacji w kluczu kryterium dostępności przez analizę czasu spisania Listu do Rzymian oraz Księgi Mądrości, jak również przez zbadanie „kanoniczności" Księgi Mądrości w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Następnie zweryfikowaliśmy prawdopodobieństwo zależności między omawianymi tekstami, opierając się na praktyce pisarskiej i interpretacyjnej Pawła, co można odnieść do kryterium historycznego prawdopodobieństwa. Wreszcie opracowaliśmy w sposób szczegółowy stan badań nad zależnością Listu do Rzymian od Księgi Mądrości począwszy od końca XVIII w., kiedy to pojawiają się pierwsze prace suponujące istnienie relacji i zależności między pismami, aż do czasów obecnych. Stanowiło to weryfikację w kluczu kryteriów historii interpretacji oraz powracania zdefiniowanych przez R. B. Haysa. Następnie w jednym z ostatnich paragrafów drugiego rozdziału wskazaliśmy na kluczowe połączenie interpretacyjne w postaci istnienia odniesień do Mdr 13-14 we fragmencie Rz 1,18-32.

Pomyślna weryfikacja samej możliwości istnienia zależności tekstu Listu do Rzymian od Księgi Mądrości w świetle wszystkich czterech kryteriów oraz wskazanie na kluczowe połączenie interpretacyjne między tekstami sprawiły, że postawiona przez nas hipoteza badawcza została ugruntowana. Umożliwiło to podjęcie dalszych badań w trzecim rozdziale pracy, które polegały na analizie hipertekstualnych zależności 2. rozdziału Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Przeprowadzone badania umożliwiły wskazanie sześciu potencjalnych zależności między

analizowanymi tekstami, które nie były dotąd szerzej opisane w literaturze przedmiotu. Pozytywna weryfikacja każdej z przyjętej „na próbę" zależności stanowi istotne osiągnięcie niniejszej pracy – wykazuje bowiem daleko idące podobieństwa i przekonuje o prawdopodobieństwie tekstualnej zależności Pawłowego listu od Pseudo-Salomonowego pisma.

Po dokonaniu weryfikacji przeszliśmy do ostatniego etapu pracy, który polegał na wskazaniu na sposób i cel dokonania hipertekstualnych transformacji elementów Księgi Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian oraz na ich interpretacji w świetle Chrystusa-Słowa jako interpretanta. Opis sposobu Pawłowego przepracowania Księgi Mądrości, w którym z powodzeniem zostały wykorzystane niektóre spośród kategorii transformacji wskazanych przez G. Genette'a w jego pracy, dowiódł, że w przypadku analizowanego przez nas fragmentu Listu do Rzymian możemy rzeczywiście mieć do czynienia z hipertekstualną zależnością od aleksandryjskiego pisma. Na tej podstawie możemy orzec, że postawiona przez nas na początku tej pracy hipoteza badawcza znalazła swoje potwierdzenie. Z kolei analiza celu transformacji oraz ich interpretacja w kluczu osoby Chrystusa jako interpretanta doprowadziła nas do stwierdzenia, że nadrzędną funkcją Pawłowego przepracowania tekstu Księgi Mądrości w 2. rozdziale Listu do Rzymian jest wskazanie na możliwość usprawiedliwienia nie tylko Żydów, ale wszystkich ludzi. Jest to wniosek niosący ze sobą istotną nowość, choć nie można zaprzeczyć, że do pewnego stopnia zbieżny ze stanowiskiem poprzedzających nas badaczy. Ci jednak skłonni byli raczej akcentować nie tyle powszechność usprawiedliwienia, co stanowi wynik naszych badań, ile samego grzechu. Niemniej przedstawiona analiza celu i sposobu dokonywanych przez Pawła hipertekstualnych transformacji stanowi potwierdzenie wysuwanej już wcześniej tezy o tym, że radykalna zmiana, z jaką mamy do czynienia w Liście do Rzymian względem tekstu Pseudo-Salomona ma swoje źródło w fakcie, że Paweł pisze *post Christum*.

F. Watson stwierdzi: „As he develops his argument in Romans 1-3, Paul at the same time constructs a hermeneutic – that is, an answer to the question how the scriptural texts are to be interpreted; how, at the most general level, sense is to be made of them. His hermeneutic purports to be grounded in scripture itself. Its scope is the law and the prophets: scripture in its twofold entirety, and the individual texts cited serve to represent

that twofoldness”[160]. Nasze badania nad tekstem 2. rozdziału Listu do Rzymian i Księgą Mądrości potwierdzają twierdzenie F. Watsona i jednocześnie w pewnym stopniu mu zaprzeczają – ugruntowują przekonanie dotyczące Pawłowego zakorzenienia w Piśmie, lecz wskazują dobitnie, że odniesienie Apostoła nie ogranicza się do Prawa i Proroków, przeciwnie – rozciąga się niekiedy dalej, obejmując przynajmniej jeszcze Księgę Mądrości. Jej tekst nie stanowi w 2. rozdziale omawianego listu jedynie dodatku, a raczej bardzo konkretną ramę interpretacyjną, dzięki której treść Listu do Rzymian – przez kontrast – staje się o wiele wyrazistsza.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że przeanalizowany przez nas 2. rozdział Pawłowego pisma pozostaje niezrozumiały bez odniesienia do Księgi Mądrości lub też jego rozumienie jest jawnie fałszywe, o czym pisał M. Głowiński: „To reguła, że intertekstualność, ściśle określona jako składnik tekstu, z punktu widzenia odbioru stanowi zjawisko ruchome, o niewyznaczonych ściśle granicach. We wszelkich rozważaniach o tej kwestii problemem podstawowym nie jest wyrysowanie tych granic (byłoby to zresztą zadanie niemożliwe do spełnienia), ale zdanie sprawy z tego, kiedy i w jakich warunkach niedostrzeżenie relacji intertekstualnej powoduje niezrozumienie tekstu lub rozumienie jawnie fałszywe, wchodzące w konflikt z jego charakterem i zawartością”[161].

Niemniej – dzięki potwierdzeniu postawionej hipotezy badawczej – bardzo istotnym osiągnięciem niniejszej pracy stało się wskazanie, że Pawłowy List do Rzymian czytany w zestawieniu z Księgą Mądrości otrzymuje nową wyrazistość. Jego przesłanie odczytane w kontekście aleksandryjskiej księgi staje się o tyle „głośniejsze”, o ile słyszy się w nim echo niespełnionego uniwersalizmu Pseudo-Salomona. Treść staje się bardziej doniosła, gdy w zaobserwowanym kontraście między hipertekstem i hipotekstem wskażemy na Chrystusa, który umożliwia ten niewyobrażalny zwrot – od zarezerwowania nawrócenia i zbawienia jedynie dla Izraela w Księdze Mądrości ku możliwości usprawiedliwienia wszystkich w Liście do Rzymian. Tym celniejsze zatem wydaje się w tym kontekście uwzględnienie w naszej pracy elementów metodologii

---

[160] F. Watson, *Paul…*, dz. cyt., s. 153.

[161] M. Głowiński, *O intertekstualności*, dz. cyt., s. 95.

i terminologii G. Genette'a, który bardzo silnie akcentował aspekt wzbogacenia lektury – „zysku" – jaki osiąga czytelnik przez dostrzeżenie hipotekstu[162].

Nasze badania potwierdzają postawioną na początku tej pracy hipotezę dotyczącą hipertekstualnej zależności Listu do Rzymian od Księgi Mądrości. Niemożliwe jednak okazało się objęcie analizą hipertekstualną wszystkich szesnastu rozdziałów Pawłowego pisma. Stanowi to nie tyle o braku przedstawionej pracy, ile raczej zarysowuje dalszą perspektywę badawczą. Choć analiza 2. rozdziału Listu do Rzymian z wykorzystaniem zaproponowanego teologicznego modelu intertekstualnej interpretacji potwierdziła hipotezę badawczą, to ważne i weryfikujące dotychczasowe wnioski może się okazać przeprowadzenie badań nad pozostałą częścią najdłuższego listu Apostoła.

Na koniec tej pracy raz jeszcze chcemy przywołać myśl G. Genette'a wypowiedzianą w kontekście hipertekstualności. Francuski literaturoznawca pisze: „[…] jeśli ktoś naprawdę kocha teksty, powinien od czasu do czasu zapragnąć pokochać (co najmniej) dwa na raz"[163]. Mam nadzieję, że podjęte w niniejszej pracy badania dają, choćby w nikłym stopniu, wyraz miłości, jaką żywię nie do jednej księgi biblijnej, a przynajmniej do dwóch.

---

[162] G. Genette, *Palimpsesty…*, dz. cyt., s. 420-421.

[163] Tamże, s. 422. Por. „[…] si l'on aime vraiment les textes, on doit bien souhaiter, de temps en temps, en aimer (au moins) deux à la fois". G. Genette, *Palimpsestes…*, dz. cyt., s. 452.

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Teksty biblijne w językach oryginalnych

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. E. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1997[5].

Novum Testamentum Graece. Greek-English New Testament, ed. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, I. D. Karavidopoulos et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2013[28].

Sapientia Salomonis, hrsg. von J. Ziegler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980[2].

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera, ed. A. Rahlfs, R. Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

1.2. Przekłady tekstów biblijnych

Biblia Gdańska, 1633, BibleWorks, v. 9.

Nowe Przymierze: Pismo Święte Nowego Testamentu, Ewangeliczny Instytut Biblijny: Liga Biblijna w Polsce, Poznań 2009, BibleWorks, v. 9.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opr. zespół pod. red. A. Jankowskiego i in., Pallottinum, Poznań 1984[4], BibleWorks, v. 9.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opr. zespół pod red. A. Jankowskiego i in., Pallottinum, Poznań 2008[5].

Revised Standard Version of the Bible, 2nd ed., Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, New York 1971, BibleWorks, v. 9.

The New American Bible with Revised New Testament and Revised Psalms, and with Roman Catholic Deutero-Canon, Confraternity of Christian Doctrine, Washington, DC 1991, BibleWorks, v. 9.

The New King James Version, Thomas Nelson, Nashville 1982, BibleWorks, v. 9.

1.3. Teksty pisarzy starożytnych

Atanazy Wielki, *Apologia przeciwko arianom*, tłum. J. Ożóg, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, 1), oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa* (PSP, 61), tłum. M. Wojciechowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.

Atanazy Wielki, *Przeciw poganom* (PSP, 62), tłum. M. Wojciechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000.

Athanase, *Nicene and Post-Nicene Fathers: a select library of the Christian Church. Second series*, vol. 4, ed. P. Schaff, H. Wace, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1999.

Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, PL 43.

Epifaniusz z Salaminy, *De Mensuris et Ponderibus*, PG 43.

Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, PG 41.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica*, PG 20.

Hieronim, *Commentaria in Epistolam ad Galatas*, PL 26.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, PG 7.

Filon z Aleksandrii, *De Providentia* w: tenże, *The works of Philo: complete and unabridged*, trans. C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, Peabody 1995.

Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela = Antiquitates Judaicae*, red. E. Dąbrowski, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1979.

The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II and III (Sects 47-80, De Fide) (Nag Hammadi Studies, 36), transl. F. Williams, E. J. Brill, Leiden 1994.

Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. i opr. J. Salij, W drodze, Poznań 1987.

1.4. Dokumenty Kościoła

Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*, 1920: EB 469.

Dokumenty synodów od 381 do 431 roku (Synody i Kolekcje Praw, 4), oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

Enchiridion Biblicum: documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, M. D'Auria Pontificius Editor; Editiones Comm. A. Arnodo, Neapoli–Romae 1961.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2018.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum", wprow. A. Jankowski, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele: dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (RSB, 4), tłum. R. Rubinkiewicz, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999.

Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Verbum, Kielce 2002.

2. Słowniki i leksykony

Bauer W., Danker F. W., Arndt W. F., Gingrich F. W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000, BibleWorks, v. 9.

Friberg T., Friberg B., Miller N. F., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Baker's Greek New Testament Library, 4), Baker Books, Grand Rapids, MI 2000, BibleWorks, v. 9.

Kittel G., Bromiley G. W., Friedrich G., *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1964.

Lampe G. W. H., *A patristic Greek lexicon*, Clarendon Press, London 1961.

Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones, Clarendon Press, Oxford 1996[9], BibleWorks, v. 9.

Newman B. M., Jr., *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, Stuttgart 1993, BibleWorks, v. 9.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Seria Biblijna Vocatio), Vocatio, Warszawa 1995[2].

Strong J., *Strong's exhaustive concordance of the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2012.

Thayer J. H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Corrected, American Book Company, New York, NY 1889, BibleWorks, v. 9.

3. Literatura przedmiotu

3.1. Opracowania na gruncie nauk literaturoznawczych

Almeida I., *Paysage intertextuel*, SémBib 15 (1979).

Anderson P. S., *Julia Kristeva (b. 1941)*, w: *The Postmodern God: A Theological Reader* (Blackwell Readings in Modern Theology), ed. G. Ward, Blackwell, Oxford 1997.

Bachtin M., *Problem gatunków mowy*, w: tenże, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, red. E. Czaplewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

Bachtin M., *Problem treści, materiału i formy w artystycznej twórczości językowej*, w: *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982.

Bachtin M., *Słowo w powieści*, w: *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982.

Bachtin M., *Toward a Methodology for the Human Sciences*, w: *Speech Genres and Other Late Essays*, transl. V. W. McGee, ed. C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press, Austin 1986.

Bachtin M., *Typy słowa prozatorskiego*, w: tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

Barthes R., *Teoria tekstu*, tłum. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.

Bartoszyński K., *O integracji badań nad tzw. komunikacją literacką*, PamLit 78 (1987) z. 1.

Beal T. K., *Intertextuality*, w: *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, ed. A. K. M. Adam, Chalice Press, St. Louis, MO 2000.

Ben-Porat Z., *Poetyka aluzji literackiej*, PamLit 79 (1988) z. 1.

Ben-Porat Z., *The Poetics of Literary Allusion*, PTL 1 (1976).

Bloom H., *Lęk przed wpływem: teoria poezji* (Horyzonty Nowoczesności), tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Universitas, Kraków 2002.

Bloom H., *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens*, Yale University Press, New Haven 1976.

Bloom H., *The Anxiety of Influence. Towards a Theory of Poetry*, Oxford University Press, New York 1973.

Bolecki W., *Intertekstualność, stylizacja i kolacja… [rec. S. Balbusa]*, „Teksty Drugie" (1991) nr 3 (9).

Broich U., *Formen der Markierung von Jntertextualität*, w: *Intertekstualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35), hrsg. von U. Broich, M. Pfister, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985.

Culler J., *Presupozycje i intertekstualność*, PamLit 71 (1980) z. 3.

Dallenbach L., *Intertexte et autotexte*, „Poetique" 27 (1976) no. 27.

Dialogizität: Symposium, Fachbereich Literaturwiss. d. Univ. Konstanz, 8.-11.7.1980 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Reihe A, Hermeneutik, Semiotik, Rhetorik, 1), hrsg. von R. Lachmann, Fink, München 1982.

Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, red. S. Collini, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

Eco U., *The Role of the Reader: explorations in the semiotics of texts* (Advances in semiotics), Indiana University Press, Bloomington, IN 1997 (1979[1]).

Eco U., *Two Problems in Textual Interpretation*, „Poetics Today" 2 (1980) no. 1a.

Genette G., *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Seuil, Paris 1982.

Genette G., *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*, tłum. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 4, cz. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.

Genette G., *Palimpsesty: Literatura drugiego stopnia*, tłum. T. Stróżyński, A. Milecki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2014.

Głowiński M., *O intertekstualności*, PamLit 77 (1986) z. 4 [= Głowiński M., *O intertekstualności*, w: tenże, *Intertekstualność, groteska, parabola: szkice*

ogólne i interpretacje (Klasycy Współczesnej polskiej myśli humanistycznej), red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2000, s. 5-33].

Górski K., *Aluzja literacka. Istota zjawiska i jego typologia*, „Twórczość" 17 (1961) nr 8.

Grivel C., *Serien textueller Perzeption. Eine Skizze*, w: *Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, 3.-5. Juni 1982* (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband, 11), hrsg. von W. Schmid, W.-D. Stempel, Wien 1983.

Grübel R., *Die Geburt des Textes aus dem Tode der Texte*, w: *Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, 3.-5. Juni 1982* (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband, 11), hrsg. von W. Schmid, W.-D. Stempel, Wien 1983.

Hollander J., *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, University of California Press, Berkeley 1981.

Hutcheon L., *Historiograficzna metapowieść. Parodia i intertekstualność historii*, PamLit 82 (1991) z. 4.

Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury, red. M. K. Frąckiewicz, A. J. Najda, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2016.

Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury. Cz. 2, red. M. K. Frąckiewicz, A. J. Najda, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2018.

In the second degree: paratextual literature in ancient Near Eastern and ancient Mediterranean culture and its reflections in medieval literature, ed. P. S. Alexander, A. Lange, R. J. Pillinger, Brill, Leiden 2010.

Jenny L., *La Stratégie de la forme*, „Poétique" 27 (1976).

Jenny L., *Strategia formy*, PamLit 79 (1988) z. 1.

Kristeva J., *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, „Critique" 33 (1967).

Kristeva J., *Desire in language: a semiotic approach to literature and art*, Columbia University Press, New York 1980.

Kristeva J., *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Editions du Seuil, Paris 1974.

Kristeva J., *Narration et transformation*, „Semiotica" 1 (1969) issue 4.

Kristeva J., *Ogień na ogień*, w: tejże, *Séméiotikè: studia z zakresu semanalizy*, tłum. T. Stróżyński, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017.

Kristeva J., *Problemy strukturowania tekstu*, PamLit 63 (1972) z. 4.

Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, w: *Bachtin: Dialog, język, literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, tłum. W. Grajewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.

Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, w: tejże, *Séméiotikè. Studia z zakresu semanalizy*, tłum. T. Stróżyński, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017.

Kristeva J., *The Kristeva reader*, ed. T. Moi, Columbia University Press, New York 1986.

Kristeva J., *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1969.

Kuźma E., *„Palimpsestes la littérature au second degré", Gérard Genette, Paris 1982: [recenzja]*, PamLit 78 (1987) z. 2.

Lane-Mercier G., *Quotation as a Discoursive Strategy*, „Kodikas/Code. Ars Semeiotica. International Journal of Semiotics" 14 (1991) no. 3-4.

Leitch V. B., *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, Columbia University Press, New York 1983.

Mai H.-P., *Bypassing Intertextuality. Hermeneutics, Textual Practice, Hypertext*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991.

Mai H.-P., *Intertextual Theory – A Bibliography*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991.

Maj K. M., *Intertekstualność*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia*, red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2018.

Markiewicz H., *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki" 29 (1988) z. 4-5.

Mettinger T. N. D., *Intertextuality: Allusion and Vertical Context Systems in Some Job Passages*, w: *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday* (JSOTSup 162), ed. H. A. McKay, D. J. A. Clines, JSOT Press, Sheffield, 1993.

Morgan T., *The Space of Intertextuality*, w: *Intertextuality and contemporary American fiction*, ed. P. O'Donnell, R. C. Davis, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1989.

Nycz R., *Intertekstualność i jej zakresy – teksty, gatunki, światy*, PamLit 81 (1990) z. 2.

Nycz R., *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: tenże, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, TAiWPN Universitas, Kraków 2000[2].

Nycz R., *Sylwy współczesne*, Universitas, Kraków 1996[2].

Panier L., *L'intertextualité dans la théorie de Mikail Bakhtine*, SémBib 15 (1979).

Pfister M., *Koncepcje intertekstualności*, PamLit 82 (1991) z. 4.

Pfister M., *Konzepte der Intertextualität*, w: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, hrsg. von U. Broich, M. Pfister, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985.

Plett H. F., *Intertextualities*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991.

Ricardou J. P., *Pour une thèorie du roman*, Éditions du Seuil, Paris 1971.

Riffaterre M., *Compulsory reader response: the intertextual drive*, w: *Intertextuality: theories and practices*, ed. M. Worton, J. Still, Manchester University Press, Manchester–New York 1991.

Riffaterre M., *Intertextuality vs. Hypertextuality*, „New Literary History", 25 (1994) no. 4.

Riffaterre M., *L'intertexte inconnu*, „Littérature" 41 (1981).

Riffaterre M., *Sémiotique intertextuelle: l'interprétant*, „Revue d'Esthétique" 1-2 (1979).

Riffaterre M., *Semiotyka intertekstualna – interpretant*, PamLit 79 (1988) z. 1.

Schulte-Middelich B., *Funktionen intertextueller Textkonstitution*, w: *Intertekstualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35), hrsg. von U. Broich, M. Pfister, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985.

Skwarczyńska S., *Kariera literacka form rodzajowych bloku silva*, w: taż, *Wokół teatru i literatury. Studia i szkice*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1970.

Stempel W.-D., *Intertekstualność i recepcja*, PamLit 79 (1988) z. 1.

Stierle K., *Werk und Intertextualität*, w: *Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, 3.-5. Juni 1982* (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband, 11), hrsg. von W. Schmid, W.-D. Stempel, Wien 1983.

3.2. Opracowania na gruncie nauk biblistycznych

Ageson J. W., *Written also for our sake: Paul and the art of biblical interpretation*, Westminster/John Knox Pr., Louisville, KY 1993.

Abasciano B. J., *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1-9: An Intertextual and Theological Exegesis* (Library of New Testament Studies, 301), T & T Clark International, London–New York 2005.

Adamczewski B., *Constructing relationships, constructing faces: hypertextuality and ethopoeia in the New Testament writings*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.

Adamczewski B., *Hypertextuality and historicity in the gospels* (ESTPHR, 3), Peter Lang, Frankfurt am Main 2013.

Adamczewski B., *Retelling the law: Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as sequential hypertextual reworkings of Deuteronomy* (ESTPHR, 1), Peter Lang, Frankfurt am Main 2012.

Adamczewski B., *The Gospel of John: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 17), Peter Lang, Berlin 2018.

Adamczewski B., *The Gospel of Luke: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 13), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2016.

Adamczewski B., *The gospel of Mark: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 8), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014.

Adamczewski B., *The Gospel of Matthew: a hypertextual commentary* (ESTPHR, 16), Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2017.

Aichele G., *Canon as Intertext: Restraint or Liberation?*, w: *Reading the Bible intertextually*, ed. R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, TX 2009.

Aichele G., Phillips G. A., *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, „Semeia", 69/70 (1995).

Aletti J.-N., *The Rhetorical Approach: A Better Method for Interpreting the Letters of Paul? Rom 1:18-3:20 as a Test Case*, „Biblica", 100 (2019) no. 1.

Alkier S., *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, w: *Reading the Bible intertextually*, ed. R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, TX 2009.

Alkier S., *Reading the canon intertextually. The decentralization of meaning*, w: *Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, ed. M. Bauks, W. Horowitz, A. Lange, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

Allen D. M., *Introduction: The study of the use of the Old Testament in the New*, JSNT 38 (2015) no. 1.

Barclay J. M. G., *Unnerving grace: approaching Romans 9-11 from the wisdom of Solomon*, w: *Between Gospel and Election: explorations in the interpretation of Romans 9-11* (WUNT, 257), ed. F. Wilk, J. R. Wagner, F. Schleritt, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

Bardski K., *Słowo oczyma Gołębicy: metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (Rozprawy Naukowe – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. Sekcja Św. Jana Chrzciciela, 3), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007.

Barr J., *Biblical faith and natural theology: The Gifford Lectures for 1991, delivered in the University of Edinburgh*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Barr J., *Naural Theology in the Jewish Tradition*, w: tenże, *Biblical faith and natural theology: The Gifford Lectures for 1991, delivered in the University of Edinburgh*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Barrett C. K., *The Epistle to the Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2011 (1962[1]).

Bartnicki R., Kłósek K., *Metody interpretacji Nowego Testamentu: wprowadzenie*, Petrus, Kraków 2014.

Barton J., *Déjà Lu: Intertextuality, Method or Theory?*, w: *Reading Job intertextually* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 574), ed. K. J. Dell, W. Kynes, Bloomsbury T & T Clark, New York–London 2013.

Beal T. K., *Ideology and intertextuality: surplus of Meaning and Controlling the Means of Production*, w: *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992.

Beale G. K., *We become what we worship: a biblical theology of idolatry*, IVP Academic, Downers Grove, ILL 2008.

Beale G. K., Carson D. A., *Introduction*, w: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale, D. A. Carson, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007.

Beckwith R. T., *The Old Testament canon of the New Testament church and its background in early Judaism*, Wipf & Stock, Eugene, OR 1985.

Beetham C. A., *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (BibInt, 96), Brill, Leiden–Boston 2008.

Bello F., *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Éditions du Cerf, Paris, 1974.

Berkley T. W., *From a broken covenant to circumcision of the heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29* (SBLDS, 175), Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000.

Blischke F., *Die Sapientia Salomonis und Paulus*, w: *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, hrsg. von K.-W. Niebuhr u. a., Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

Boyarin D., *The Song of Songs: Lock or Key? Intertextuality, Allegory and Midrash*, w: *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. R. M. Schwartz, Blackwell, Oxford 1990.

Brawley R. L., *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke--Acts* (Indiana studies in biblical literature), Indiana University Press, Bloomington, IND 1995.

Bruce A. B., *St. Paul's conception of Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York 1909.

Bruce F. F., *The Canon of Scripture*, InterVarsity Press, Downers Grove, ILL 1988.

Buchanan G. W., *Introduction to intertextuality*, Mellen Biblical Press, Lewiston, NY 1994.

Byrne B., *Romans* (SP, 6), Liturgical Press, Collegeville, MN 1996.

Calvin J., *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, ed. and transl. J. Owen, Baker Books, Grand Rapids, MI 2005.

Cambier J., *Paul (Vie et doctrine de saint)*, w: DBSup 1966, vol. 7.

Carr D. M., *Writing on the tablet of the heart: origins of Scripture and literature*, University Press, Oxford 2005.

Cavallo G., *Il calamo e il papiro: la scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, Gonnelli, Firenze 2005.

Cerfaux L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (LD, 33), Editions du Cerf, Paris 1962.

Ceulemans R., Verhasselt G., *Fragments of the Wisdom of Solomon (10:8b-d and 10:15b-17d) from Khirbet Mird (P.Leuven Pam 21 = Rahlfs 888)*, ZPE 205 (2018).

Cheon S., *The Exodus story in the Wisdom of Solomon: a study in Biblical interpretation*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

Childs B. S., *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, Philadelphia 1970.

Childs B. S., *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2011.

Childs B. S., *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*, ZAW 115 (2003).

Childs B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1979.

Childs B. S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress Press, Philadelphia 1985.

Childs B. S., *The church's guide for reading Paul: the canonical shaping of the Pauline Corpus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2008.

Childs B. S., *The New Testament as canon: an introduction*, Fortress Press, Philadelphia 1985.

Childs B. S., *The Old Testament as Scripture of the Church*, CThM 43 (1972).

Claassens L. J. M., *Biblical Theology as dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology*, JBL 122 (2003) no. 1.

Cornely R., *Commentarius in Librum Sapientiae* (Cursus scripturae sacrae), éd. F. Zorell, Lethielleux, Parisiis 1910.

Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997.

Dahl N. A., *Studies in Paul: theology for the early christian mission*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN 1977.

Davies W. D., *Paul and Rabbinic Judaism: some Rabbinic elements in pauline theology*, SPCK, London 1948.

Delorme J., *Intertextualities about Mark, w: Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989.

Delorme J., *Le discours de l'intertextualité dans le discours exégétique*, SémBib 15 (1979).

Docherty S. E., *"Do you understand what you are reading?" (Acts 8.30): current trends and future perspectives in the study of the use of the Old Testament in the New*, JSNT 38 (2015) no. 1.

Dodd C. H., *According to the scriptures: the substructure of New Testament theology*, Collins, London 1952.

Dodd C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, Collins, London, Glasgow 1965[4].

Dodson J. R., *The "powers" of personification: rhetorical purpose in the "Book of wisdom" and the letter to the Romans* (BZNW, 161), De Gruyter, Berlin–New York 2008.

Dodson J. R., *Wisdom of Solomon and Romans 6:1-23: slavery to personified powers*, w: *Reading Romans in context: Paul and Second Temple Judaism*, ed. B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, J. Maston, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015.

Doré D., *Livre de la Sagesse* (CahEv, 113), 2000.

Doty W. G., *Imaginings at the End of an Era: Letters as Fictions*, „Semeia" 69/70 (1995).

Driver D. R., *Brevard Childs, biblical theologian: for the church's One Bible* (FAT 2. Reihe, 46), Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

Dubarle A. M., *Une source du livre de la Sagesse?*, RSTP 37 (1953).

Dulière W. L., *Antinoüs et le livre de la sagesse*, ZRG 11 (1959).

Dunn J. D. G., *Romans 1-8* (WBC, 38A), Word Books, Dallas, TX 1988.

Dunn J. D. G., *The theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998.

Edenburg C., *Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations*, JSOT 35 (2010) no. 2.

Eichhorn J. G., *Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments*, Weidmann, Leipzig 1795.

Ellis E. E., *Paul's use of the Old Testament*, Oliver and Boyd, Edinburgh, London 1957.

Ellis E. E., *The Old Testament in early christianity canon and interpretation in the light of modern research* (WUNT, 54), Mohr, Tübingen 1991.

Emadi S., *Intertextuality in New Testament scholarship: significance, criteria, and the art of intertextual reading*, CBR 14 (2015) no. 1.

Engberg-Pedersen T., *Cosmology and self in the Apostle Paul*, Oxford University Press, Oxford–New York 2010.

Enns P., *Fuller meaning, single goal: A Christotelic Approach to the New Testament Use of the Old in Its First-Century Interpretative Environment*, w: *Three views on the New Testament use of the Old Testament*, ed. J. Lunde, K. Berding, S. N. Gundry, Zondervan, Grand Rapids, MI 2007.

Eslinger L., *Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: the Question of Category*, VT 42 (1992) no. 1.

Evans C. A., *Ancient texts for New Testament studies: a guide to the background literature*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2005.

Ewald H., *The history of Israel*, vol. 1-5, transl. J. E. Carpenter, Longmans, Green and Co., London 1874.

Feuillet A., *Romains (épître aux)*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 10, ed. L. Pirot, A. Robert, J. Briend, E. Cothenet, et a., Létouzey et Ané éditeurs, Paris 1985.

Fishbane M. A., *Biblical interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford 1985.

Fishbane M. A., *Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel*, w: *Midrash and literature*, ed. G. H. Hartman, S. Budick, Yale University Press, New Haven 1986.

Fishbane M. A., *Text and Texture: close readings of selected biblical texts*, Schocken Books, New York 1979.

Fitzmyer J. A., *Romans: a new translation with introduction and commentary* (AYBC), Yale University Press, New Haven–London 2008.

Floyd M. H., Boda M. J., *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), Sheffield Academic Press, Sheffield 2003.

Focke F., *Die Entstehung der Weisheit Salomos: ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 22), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913.

Foster P., *Echoes without resonance: critiquing certain aspects of recent scholarly trends in the study of the Jewish Scriptures in the New Testament*, JSNT 38 (2015) no. 1.

Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

Fowl S. E., *The use of scripture in Philippians*, w: *Paul and Scripture: Extending the Conversation* (Early Christianity and its literature, 9), ed. C. D. Stanley, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2012.

Gamble H. Y., *The textual history of the Letter to the Romans* (Studies and documents, 42), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1977.

Gaventa B. R., *The Rhetoric of Death in the Wisdom of Solomon and the Letters of Paul*, w: *The listening heart* (JSOTSup 58), ed. K. G. Hoglund, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987.

Gärtner E., *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Mayer & Müller, Berlin 1912.

Gilbert M., *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib, 53), Biblical Inst. Press, Rome 1973.

Gilbert M., *Mądrość Salomona* (MT, 37, 38), t. 1-2, tłum. S. Kobiałka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

Gilbert M., *Wisdom of Solomon and Scripture*, w: tenże, *La sagesse de Salomon: recuel d'études = The wisdom of Solomon: collected essays*, G&B Press, Roma 2011.

Girard M., *Dokument PKB 1993 – bilans i perspektywy*, VV 4 (2003).

Glicksman A. T., *Wisdom of Solomon 10* (DCLS, 9), De Gruyter, Berlin–New York 2011.

Goettsberger J., *Einleitung in das Alte Testament*, Herder, Freiburg im Bresgau 1928.

Goodrick A. T. S., *The Book of Wisdom* (Oxford church Bible commentary), Rivington's, London 1913.

Grafe E., *Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*, w: *Theologische abhandlungen: Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage 11. December 1892 gewidmet*, J. C. B. Mohr, Freiburg 1892.

Grech P., Segalla G., *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1978.

Green W. S., *Doing the Text's Work for It: Richard Hays on Paul's Use of Scripture*, w: *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83; SSEJC, 1), ed. J. A. Sanders, C. A. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

Grimm C. L. W., *Das Buch der Weisheit* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes, Bd. 6), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1860.

Grześkowiak A., *Grzech według trzech pierwszych rozdziałów Listu do Rzymian*, DTPress, Podkowa Leśna 2009.

Hahneman G. M., *The Muratorian fragment and the development of the canon*, Clarendon Press, Oxford 1992.

Hanson A. T., *Studies in Paul's technique and theology*, SPCK, London 1974.

Hanson A. T., *The New Testament interpretation of scripture*, Wipf & Stock, Eugene, OR 1980.

Hatina T. R., *Intertextuality and historical criticism in New Testament studies: is there a relationship?*, BibInt 7 (1999) no. 1.

Hays R. B., *Echoes of Scripture in the letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.

Hays R. B., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2005.

Heine R. E., *Reading the Old Testament with the ancient church: exploring the formation of early Christian thought*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007.

HENGEL M., *Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic period*, transl. J. BOWDEN, SCM Press, London 1974.

HOLMES S., *Wisdom of Solomon*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books*, vol. 1, ed. R. H. CHARLES, Clarendon, Oxford 1968 (1913[1]).

HORBURY W., *The Christian use and the Jewish origins of the Wisdom of Solomon*, w: *Wisdom in ancient Israel: essays in honour of J. A. Emerton*, ed. J. DAY, R. P. GORDON, H. G. M. WILLIAMSON, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1995.

http://www.perseus.tufts.edu.

HUIZENGA L. A., *The new Isaac: tradition and intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup, 131), Brill, Leiden 2009.

HUIZENGA L. A., *The Old Testament in the New, Intertextuality and Allegory*, JSNT 38 (2015) no. 1.

Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel, ed. S. DRAISMA, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989.

JEWETT R., *Romans: a commentary*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2006.

JOBES K. H., SILVA M., *Invitation to the Septuagint*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2005.

JUEL D., *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1988.

JUNOD É., *La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles*, w: *Le Canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire* (Le monde de la Bible 10), éd. J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER, Labor et Fides, Genève 1984.

KÄSEMANN E., BROMILEY G. W., *Commentary on Romans*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1980.

KELLY J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. MRUK, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.

KEYSER P.-G., *Sapientia Salomonis und Paulus: Eine Analyse der Sapientia Salomonis und ein Vergleich ihrer theologischen und anthropologischen Probleme mit denen des Paulus im Römerbrief*, Martin-Luther-Universität, 1971 [praca nieopublikowana].

KIESSEL M.-E., *Intertextualite et hypertextualite en Jn 11,1-12,11*, ETL 81 (2005).

Koszarek T., *Kapłańska narracja o plagach jako odwrócony porządek stwarzania według heksaemeronu. Próba intertekstualnego odczytania Wj 7,8-11,10* [praca nieopublikowana, manuskrypt udostępniony przez autora].

Krauter S., *Jonathan A. Linebaugh, God, Grace, and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans*, „Early Christianity" 5 (2014) no. 2.

Krawczyk M., *Did St. Paul Use the Book of Wisdom in His Writing of the Letter to the Romans? Arguments from Rom 2 in Support of the Hypothesis of Hypertextual Reworking*, „Palaeobulgarica" 42 (2018) no. 1.

Kugel J., *On the Bible and Literary Criticism*, „Prooftexts" 1 (1981).

Kugel J., Greer R. A., *Early biblical interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1986.

Kurz W., *Intertextual Use of Sirach 48:1-16 in Plotting Luke-Acts*, w: *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans, W. R. Stegner, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.

Kühn G., *Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit*, ZNW 28 (1929) Nr. 1.

Kühnöl C. G., *Christiani Theophili Kuinoel Prof. Lips. Observationes Ad Novum Testamentum Ex Libris Apocryphis V.T.*, Feindius, Lipsiae 1794.

Kwon J. J., *Scribal culture and intertextuality: literary and historical relationships between Job and Deutero-Isaiah*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

Kynes W., *Intertextuality – Method and Theory in Job and Psalm 119*, w: *Biblical interpretation and method: essays in honour of John Barton*, ed. K. J. Dell, P. M. Joyce, Oxford University Press, Oxford 2013.

Kynes W., *My Psalm has turned into weeping: Job's dialogue with the Psalms* (BZAW, 437), De Gruyter, Berlin 2012.

Lagrange M.-J., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (EBib), Gabalda, Paris 1931[2].

Lagrange M.-J., *Saint Paul, Épitre aux Romains* (EBib), Librairie Victor Lecoffre, Paris 1922[2].

Larcher C., *Études sur le Livre de la Sagesse* (EBib), Librairie Lecoffre J. Gabalda et Cie, Paris 1969.

Larcher C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (EBib Nouvelle Série. 1, 3, 5), vol. 1-3, Libraire Lecofre J. Gabalda, Paris 1983-1985.

Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân, RB 63 (1956) no. 1.

Lee Y., *Paul, scribe of old and new: intertextual insights for the Jesus-Paul debate* (Library of New Testament studies, 512), Bloomsbury, London 2015.

Leonard J. M., *Identifying inner-biblical allusions: Psalm 78 as a test case*, JBL 127 (2008) no. 2.

Lesêtre H., *Le Livre de la Sagesse* (La Sainte Bible), P. Lethielleux, Paris 1884.

Lietzmann H., *An die Römer*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1906.

Linebaugh J. A., *Announcing the human: rethinking the relationship between Wisdom of Solomon 13-15 and Romans 1.18-2.11*, NTS 57 (2011) no. 2.

Linebaugh J. A., *God, grace, and righteousness in wisdom of Solomon and Paul's letter to the Romans* (NovTSup, 152), Brill, Leiden 2013.

Linebaugh J. A., *Wisdom of Solomon and Romans 1:18-2:5: God's Wrath against All*, w: *Reading Romans in context: Paul and Second Temple Judaism*, ed. B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, J. Maston, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015.

Linke W., *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, RTWP 2 (2002).

Linke W., *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie: aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, CT 78 (2008) nr 4.

Lipiński E., *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*, RBL 13 (1960) nr 3-4.

Litwak K. D., *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (JSNTSup, 282), T & T Clark, London 2005.

Longenecker R. N., *Biblical exegesis in the apostolic period*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1999[2].

Longenecker R. N., *Introducing Romans*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2011.

Longenecker R. N., *The epistle to the Romans* (NIGTC), William B. Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2016.

Longman III T., *Reading Wisdom Canonically*, w: *Canon and biblical interpretation* (Scripture and hermeneutics series, 7), ed. C. G. Bartholomew, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015.

Lucas A. J., *Distinct portraits and parallel development of the knowledge of God in Romans 1:18-32 and Wisdom of Solomon 13-15*, w: *Christian body, Christian self concepts of early Christian personhood* (WUNT, 284), ed. C. K. Rothschild, T. W. Thompson, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

Lucas A. J., *Dodson J. R., The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the "Book of Wisdom" and the Letter to the Romans*, „Early Christianity", 2 (2011) no. 1.

Lucas A. J., *Unearthing an intra-Jewish interpretive debate? Romans 1:18-2:4; Wisdom of Solomon 11-19; and Psalms 105(104)-107(106)*, „Annali di storia dell'esegesi" 27 (2010) num. 2.

Lyonnet S., *Le péché originel en Rom 5,12 et le concile de Trente*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1961.

Lyonnet S., *Les épitres de Saint Paul aux Galates, aux Romains* (La Sainte Bible), Cerf, Paris 1959[2].

Lyonnet S., *Péché. Dans le Nouveau Testament*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 7, éd. L. Pirot, A. Robert, J. Briend, E. Cothenet et a., Létouzey et Ané éditeurs, Paris 1966.

MacDonald D. R., *A Categorization of Antetextuality in the Gospels and Acts: A Case for Luke's imitation of Plato and Xenophon to Depict Paul as a Christian Socrates*, w: *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice*, ed. T. L. Brodie, D. R. MacDonald, S. E. Porter, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006.

MacDonald D. R., *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*, Yale University Press, New Haven–London 2003.

Mazzinghi L., *Wisdom*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2019.

McDonald L. M., *The biblical canon: its origin, transmission, and authority*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2007[3].

McDonald L. M., *Wherein Lies Authority? A Discussion of Books, Texts, and Translations*, w: *Exploring the origins of the Bible: canon formation in historical, literary, and theological perspective*, ed. C. A. Evans, E. Tov, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2008.

McGlynn M., *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom* (WUNT 2. Reihe, 139), Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002.

Metzger B. M., *The Canon of the New Testament: Its origin, development, and significance*, Clarendon, Oxford 1987.

Meyers Jr. C. D., *Romans, Epistle to the*, w: AYBD, vol. 5.

Mędala S., *Charakterystyczne cechy interpretacji katolickiej*, STV 33 (1995) nr 2.

Mędala S., *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

MICHEL O., *Paulus und seine Bibel* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Sammlung wissenschaflicher Monographien, 18), Bertelsmann, Gütersloh 1929.

MILLER G. D., *Intertextuality in Old Testament research*, CBR 9 (2011) no. 3.

MISCALL P. D., *Isiah: New Heavens, New Earth, New Book*, w: *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary currents in biblical interpretation), ed. D. N. FEWELL, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992.

MISCALL P. D., *Texts, More Texts, a Textual Reader and a Textual Writer*, „Semeia" 69/70 (1995).

MOO D. J., *Paul's universalizing hermeneutics in Romans*, SBJT 11 (2007) issue 3.

MOO D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1996.

MOYISE S., *Evoking Scripture: seeing the Old Testament in the New*, T & T Clark, London 2008.

MOYISE S., *Intertextuality and Biblical Studies. A Review*, Verb. et Eccl. 23 (2002) issue 2.

MOYISE S., *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*, w: *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North* (JSNTSup, 189), ed. J. L. NORTH, S. MOYISE, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.

MOYISE S., *The Old Testament in the New: an introduction*, Continuum, New York–London 2015[2].

MURRAY J., *The epistle to the Romans* (NICNT), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1965.

NACHTIGAL J. C. C., *Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth und als Vorbereitung zum Studium des N.T. bearbeitet von J. C. C. Nachtigal*, Gebauer, Halle 1799.

NEUSNER J., *Canon and connection: Intertextuality in Judaism* (Studies in Judaism), University Press of America, Lanham–New York–London 1987.

NEWSOME J. D., *Greeks, Romans, Jews: currents of culture and belief in the New Testament world*, Trinity Press International, Philadelphia 1992.

NOACK L., *Der Ursprung des Christenthums*, Bd. 2, Fleischer, Leipzig 1857.

NOBLE P. R., *Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions*, VT 52 (2002) no. 2.

NORDEN E., *Agnostos Theos*, Teubner, Leipzig–Berlin 1913.

Nygren A., *Commentary on Romans*, transl. C. C. Rasmussen, Muhlenberg Press, Philadelphia 1949.

O'Dowd R. P., *Wisdom as Canonical Imagination: Pleasant Words for Tremper Longman*, w: *Canon and biblical interpretation* (Scripture and hermeneutics series, 7), ed. C. G. Bartholomew, Zondervan, Grand Rapids, MI 2015.

Osty E., *Le Livre de la Sagesse* (La Sainte Bible), Éditions du Cerf, Paris 1957[2].

Paul and the Scriptures of Israel (JSNTSup, 83; SSEJC, 1), ed. J. A. Sanders, C. A. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

Penchansky D., *Staying the Night: Intertextuality in Genesis and Judges*, w: *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992.

Pfleiderer E., *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee Nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christlichen Literatur*, Georg Reimer, Berlin 1886.

Pfleiderer O., *Das Urchristentum: seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Georg Reimer, Berlin 1887[1], 1902[2].

Pfleiderer O., *Der Paulinismus*, Reisland, Leipzig 1873[1], 1890[2].

Philipps G. A., *Sign/Text/Différance. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism*, w: *Intertextuality* (Research in Text Theory, 15), ed. H. F. Plett, Walter de Gruyter, Berlin 1991.

Phillips P., *Biblical studies and intertextuality: should the work of Genette and Eco broaden our horizons?*, w: *The intertextuality of the Epistles: explorations of theory and practice*, ed. T. L. Brodie, D. R. MacDonald, S. E. Porter, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006.

Poniży B., *Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania*, RBL 63 (2010) nr 4.

Poniży B., *Kiedy powstała Ksiega Mądrości?*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą: księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2000.

Poniży B., *Księga Mądrości* (NKB, 20), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012.

Poniży B., *Księga Mądrości na dziś*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2014.

Poniży B., *Księga Mądrości: Od egzegezy do teologii* (UAM WT BPN, 17), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2000.

Porter S. E., *Paul and His Bible: His Education and Access to the Scriptures of Israel*, w: *As it is written: studying Paul's use of Scripture* (SBLSymS, 50), ed. C. D. Stanley, S. E. Porter, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2008.

Porter S. E., *Paul as Jew, Greek, and Roman: an Introduction*, w: *Paul: Jew, Greek, and Roman*, ed. S. E. Porter, Brill, Leiden 2009.

Porter S. E., *The use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology*, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (JSNTSup, 148; SSEJC, 5), ed. J. A. Sanders, C. A. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

Punt J., *Religion, sex and politics: Scripting connections in Romans 1:18-32 and Wisdom 14:12-14*, „HTS Teologiese Studies/Theological Studies" 73 (2017) no. 4.

Rashkov I. N., *Intertextuality, Transference, and the Reader in/of Genesis 12 and 20*, w: *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary currents in biblical interpretation), ed. D. N. Fewell, Westminster John Knox, Louisville, KY 1992.

Reese J. M., *The Book of Wisdom, Song of Songs*, M. Glazier, Wilmington 1983.

Richards J. R., *Romans and I Corinthians: Their Chronological Relationship and Comparative Dates*, NTS 13 (1966) no. 1.

Riesner R., *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, and Theology*, transl. D. Stott, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998.

Robbins G. A., *Muratorian Fragment*, AYBD, vol. 4.

Robbins V. K., *The tapestry of early Christian discourse: Rhetoric, society and ideology*, Routledge, London 1996.

Rolland P., *Épître aux Romains: texte grec structuré*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1980.

Romaniuk K., *Księga Mądrości* (PŚST, 8), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1969.

Romaniuk K., *Le Livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, NTS 14 (1968) no 4.

Romaniuk K., *List do Rzymian* (PŚNT, 6), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1978.

Romaniuk K., *More about the Author of the Book of Wisdom. Una riposta al Prof. G. Scarpat*, RivB 15 (1967) num. 5.

Romans: interpreted by early Christian commentators (The Church's Bible, 4), ed. and transl. J. P. Burns, C. Newman, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge 2012.

Rosik M., *Church and synagogue (30-313 AD): parting of the ways* (ESTPHR, 20), Peter Lang, Berlin 2019.

Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (PWTWr, Rozprawy Naukowe 46), Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2003.

Rosik M., Rapoport I. C., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, TUM Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2009.

Sałacki J., http://www.literatura.hg.pl/athanas.htm

Sanday W., Headlam A. C., *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1902[5].

Sanders E. P., *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985.

Sanders J. A., *Canon and community: a guide to canonical criticism*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

Sanders J. A., *Intertextuality and dialogue*, BTB 29 (1999).

Sanders J. A., *Scripture in Its Historical Contexts. Volume I: Text, Canon, and Qumran*, ed. C. A. Evans, Mohr Siebeck, Tübingen 2018.

Sanders J. A., *Torah and Canon*, Fortress Press, Philadelphia 1972.

Sanecki A., *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B. S. Childs dal punto di vista cattolico* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 104), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004.

Sanecki A., *Canonical approach. Propozycja interpretacji biblijnej według Brevarda Springa Childsa*, „Rocznik Seminaryjny Stadniki" 4 (2004/2005).

Sapientia Salomonis, hrsg. von J. Ziegler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980[2].

Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos), hrsg. von K.-W. Niebuhr u. a., Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

Scarpat G., *Ancora sull'autore del Libro della Sapienza*, RivB 15 (1967) num. 2.

Scarpat G., *Ancora sulla data di composizione della „Sapientia Salomonis": il termine diagnōsis (Sap 3,18; At 25,21)*, RivB 36 (1988) num. 3.

Scarpat G., *Libro della Sapienza: Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica Testi e Studi, 1, 3, 6), vol. 1–3, Paideia, Brescia 1989-1999.

Scheetz J. M., *The concept of canonical intertextuality and the Book of Daniel*, James Clarke & Co., Cambridge 2012.

Schenker A., *Il libro della Sapienza* (Guide spirituali all'Antico Testamento), trad. P. Piffaretti, Città Nuova Editrice, Roma 1996.

Schmid J., *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior*, BZ 3 (1959).

Schökel L. A., Bravo Aragón J. M., *A manual of hermeneutics* (The Biblical Seminar, 54), ed. B. W. R. Pearson, transl. L. M. Rosa, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

Schreiner T. R., *Romans* (BECNT, 6), Baker Books, Grand Rapids, MI 1998.

Scott M., *The Hermeneutics of Christological Psalmody in Paul: An Intertextual Enquiry* (SNTSMS, 158), Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Shaw D. A., *Converted imaginations? The reception of Richard Hays's intertextual method*, CBR 11 (2013) no. 2.

Silva M., *Stary Testament u Pawła*, w: *Słownik teologii Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, tłum. L. Canghelaris i in., Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2010.

Silva M., *The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority*, w: *Scripture and truth*, ed. D. A. Carson, J. D. Woodbridge, Academic Books, Grand Rapids, MI 1983.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (MT, 26), tłum. T. Skibiński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

Siwek K., *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologicznokulturowej interpretacji Mdr 1-5* (Lingua Sacra. Monografie 6), Bractwo Słowa Bożego, Apostolicum, Warszawa, Ząbki 2016.

Sommer B. D., *A Prophet reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Contraversions Jews and other differences), Stanford University Press, Stanford, CA 1998.

Spivak G. C., *Introduction*, w: J. Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University, Baltimore 1976.

Stamps D. L., *The use of the Old Testament in the New Testament as a rhetorical device: a methodological proposal*, w: *Hearing the Old Testament in the New Testament*, ed. S. E. Porter, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006.

Stanley C. D., *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, T & T Clark, London–New York 2004.

Stanley C. D., *Paul and the language of Scripture: citation technique in the Pauline epistles and contemporary literature* (SNTSMS, 74), Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Stanley C. D., *"Pearls before swine": did Paul's audiences understand his biblical quotations?*, NovT 41 (1999) no. 2.

Steins G., *Die „Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22): Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22* (Herder's biblical studies, 20), Herder, Freiburg 1999.

Stier E. R., *Beiträge zur biblischen Theologie*, Hartmann, Leipzig 1828.

Stier R., *Die Apokryphen: Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, Schwetschke, Braunschweig 1853.

Sundberg A. C., *The Old Testament of the Early Church*, Reprint, Kraus Reprint Co., New York 1969.

Swete H. B., Thackeray H. S. J., *An introduction to the Old Testament in Greek*, The University Press, Cambridge 1902.

Szlaga J., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986.

Szymik S., *Biblia o powszechności zbawienia*, „Forum Teologiczne", 5 (2004).

Szymik S., *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, RT 49 (2002) nr 1.

Thackeray H. S. J., *Rhythm in the Book of Wisdom*, JTS 6 (1905) no. 22.

Thackeray H. S. J., *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought: an essay to which was awarded the Kaye prize for 1899*, Macmillan, London 1900.

Thiselton A. C., *Discovering Romans: content, interpretation, reception* (Discovering biblical texts), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2016.

Thompson M. B., *Clothed with Christ: the example and teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13* (JSNTSup, 59), Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.

Ulonska H., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen*, Kramer, Münster 1963.

Van Haelst J., *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Série Papyrologie, 1), Publications de la Sorbonne, Paris 1976.

Van Haelst J., *Cinq textes provenant de Khirbet Mird*, „Ancient Society" 22 (1991).

Vanhoozer K. J., *Lost in interpretation*, JETS 48 (2005) no. 1.

Vílchez Líndez J., *Sapienza: traduzione e comment* (Commenti biblici), Borla, Roma 1990.

Voelz J. W., *Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality*, w: *Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989.

WAETJEN H. C., *The letter to the Romans: salvation as justice and the deconstruction of law*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011.

WAGNER J. R., *Heralds of the good news: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans* (NovTSup, 101), Brill, Leiden 2002.

WALTER N., *Sapientia und Paulus. Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971*, w: *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie* (Biblisch-theologische Studien, 22), hrsg. von H. HÜBNER, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 1993.

WATSON F., *Paul and the hermeneutics of faith*, Bloomsbury T&T Clark, London 2004, 2016[2].

WATTS R. E., *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT, 88), Mohr Siebeck, Tübingen 1997.

WEYDE K. W., *Inner-biblical interpretation: methodological reflections on the relationship between texts in the Hebrew Bible*, „Svensk Exegetisk Årsbok" 70 (2005).

WILCKENS U., *Der Brief an die Römer* (EKKNT, 6/1), Bd. 1, Benziger, Neukirchener Verlag, Köln–Neukirchen-Vluyn 1978.

WINDISCH H., *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, w: *Neutestamentliche Studien: Georg Henrich zu seinem 70. Geburtstag*, J. C. HINRICHS, Leipzig 1914.

WINSTON D., *The Wisdom of Solomon: a new translation with introduction and commentary* (AB, 43), Doubleday, Garden City, NY 1979.

WOLDE VAN E., *Trendy Intertextuality?*, w: *Intertextuality in biblical writings: essays in honour of Bas van Iersel*, ed. S. DRAISMA, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989.

WYPYCH S., *Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej tekstów Pisma Świętego*, STV 42 (2004) nr 1.

YOON D. I., *The ideological inception of intertextuality and its dissonance in current biblical studies*, CBR 12 (2013) no. 1.

ZIMMERMANN F., *Book of Wisdom: its Language and Character*, part 2, JQR 57 (1966) no. 2.

ZMUDA M., *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?* (Hermeneutica et Judaica, 1), red. R. PINDEL, S. JĘDRZEJEWSKI, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008.

Summary of the Monograph

Hypothesis of a hypertextual dependency of the Letter to the Romans from the Book of Wisdom

Mateusz Krawczyk, PhD

Warsaw 2020

In the presented monograph, with the use of G. Genette's terminology, a hypothesis concerning the hypertextual dependency of the Letter to the Romans from the Book of Wisdom is put forward. The hypothesis states that Paul transposes Pseudo-Solomonic text in his letter. The objective of this monograph was to verify the hypothesis.

The first chapter of the monograph was dedicated to the discussion of methodological matters. Firstly, the intertextuality in the literary theory and in Bible studies was mapped out – a task that has not been executed in a broader manner in Polish Bible studies until now. Consecutively – due to observed deficiencies of existing methodological approaches in their application to the analysis of the biblical text – a new and original approach has been proposed and developed. The aim of presented approach is to underline the theological character of the Bible text during its scientific analysis. With reference to M. Riffaterre'a model of intertextual reading along with the need for an 'interpretant' to understand the meaning of the text, the approach developed in this monograph proposes to adopt Christ-Word as the Interpretant – both in the theological (personalist) conceptualization and objectivizing (textual) one.

The second chapter of the monograph discusses – firstly, the validation of conducted hypertextual research, and secondly, the verification of the possibility of the existence of supposed relation between the Letter to the Romans and the Book of Wisdom. The first task has been completed with the reference to the elements of patristic exegesis, as well as the juxtaposition of intertextual research with canonical approach in Bible studies. The monograph also takes a position towards the objection that an intertextual investigation within the limits of a canon impose a restraint on the research itself. The second task has been completed by the analysis of various aspects of both texts discussed in the light

of four amongst the criteria of verification of the intertextual echo proposed by R. B. Hays. Verification of the criteria of availability has been accomplished by the analysis of the time of the composition of the Letter to the Romans and of the Book of Wisdom, as well as by the examination of the 'canonicity' of the Pseudo-Solomonic text. Verification of the criteria of historical plausibility has been carried out by the study of Pauline interpretative and writing practice. A detailed state of research analyzed in the following paragraphs – from the end of XVIII c. until present times – presented the verification of R. B. Hays' criteria of the history of interpretation and recurrence. Eventually the key interpretative link has been indicated – a relation of Rom 1:18-32 to Wis 13-14, commonly acknowledged by scholars.

Positive verification of the possibility of the existence of relation between the texts of Letter to the Romans and Book of Wisdom in the light of all four criteria, along with the key interpretative link, showed that the hypothesis proposed is strongly founded in scientific data. This allowed to undertake the last part of the research – a hypertextual analysis of Rom 2 and the Book of Wisdom. Six points of possible dependencies of the Letter to the Romans from the Pseudo-Solomonic text have been observed and indicated. Consecutively, a detailed verification of those dependencies was undertaken.

After the verification of possible points of contact between the texts, the last stage of research was carried out – the analysis of manner and objective of the hypertextual transformations of the elements of the Book of Wisdom in Rom 2, as well as their interpretation in the light of Christ-Word as the Interpretant. The reworking of Pseudo-Solomonic text by Paul was described with the use of the categories of transformation indicated by G. Genette in his methodological work. This analysis proved that in the case of Rom 2 we can confirm the hypothesis of the hypertextual dependency of Rom 2 from the Book of Wisdom. Scrutiny of the objective of the transformations as well as their interpretation led to the ascertainment that the main function of Paul's reworking of the earlier text is to indicate the possibility of justification of every man, not only the Jews. This conclusion confirms the statement already put forward by some scholars before that the radical change and difference between the Book of Wisdom and the Letter to the Romans has its roots in the fact that Paul writes post *Christum*.

Spis schematów

Schemat 1. Zależności między interpretantem (I), intertekstem (T) i tekstem (T') w adaptacji trójkąta semiotycznego G. Fregego w koncepcji M. Riffaterre'a / 71

Schemat 2. Zależności między Chrystusem-Słowem jako Interpretantem (IC XC), intertekstem (T) i tekstem (T') w zmodyfikowanym modelu M. Riffaterre'a / 160

Schemat 3. Chrystus-Słowo (interpretant) zajmujący centralne miejsce w teologicznym modelu interpretacji intertekstualnej / 164

Spis tabel

Tabela 1. Zależność formuły εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν w Rz 5,12 od paralelnego sformułowania w Mdr 2,24 / 306

Tabela 2. Zestawienie sigli paralelnych tekstów z Rz 1,18-32 oraz Księgi Mądrości ze szczególnym uwzględnieniem Mdr 13-14 / 309

Tabela 3. Zbieżności terminów i konstrukcji między Rz 1,18-32 oraz Księgą Mądrości ze szczególnym uwzględnieniem Mdr 13-14 / 311

Tabela 4. Determinacja podmiotów sądzącego i osądzanego w Rz 2,1 / 333

Tabela 5. Determinacja podmiotów sądzącego i osądzanego w Mdr 1,1 / 338

Tabela 6. Zestawienie tekstów Mdr 15,1 oraz Rz 2,4 / 351

Tabela 7. Sposób oraz wynik Bożego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu w Rz 2 / 358

Tabela 8. Sposób oraz wynik Bożego działania prowadzącego człowieka ku nawróceniu w Księdze Mądrości / 362

Tabela 9. Zestawienie sposobu dążenia do nagrody oraz zwieńczenia dążeń w Mdr 2,21-23 oraz Rz 2,7 / 369

Tabela 10. Przedstawienie trójdzielnej struktury Rz 2,7 / 370

Tabela 11. Przedstawienie trójdzielnej struktury Mdr 6,17-21 / 371

Tabela 12. Zestawienie użytego czasownika oraz przedmiotu chlubienia się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23 / 378

Tabela 13. Zestawienie podmiotów zarzucającego chlubienie się oraz chlubiącego się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23 / 379

Tabela 14. Zestawienie podmiotów zarzucającego przekraczanie Prawa oraz przekraczającego Prawo w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23 / 382

Tabela 15. Zestawienie podobnego wyrażenia w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12 / 383

Tabela 16. Transformacja hipertekstualna w kontekście dychotomii Żydzi-poganie w Mdr oraz Rz / 388

Tabela 17. Odwrócenie ról w dychotomii Żydzi-poganie w Mdr oraz Rz / 390

Tabela 18. Transformacja aksjologiczna aktu sądzenia przez Żydów w Mdr 12,22 i Mdr 15,1-6 oraz Rz 2,17-24 / 392

Tabela 19. Transformacja aksjologiczna roli sumienia pogan w Mdr 17,10 oraz Rz 2,15 / 394

Tabela 20. Zestawienie podmiotów zarzucającego chlubienie się oraz chlubiącego się w Mdr 2,16 oraz Rz 2,17 i Rz 2,23 / 396

Tabela 21. Zestawienie podmiotów zarzucającego przekraczanie Prawa oraz przekraczającego Prawo w Mdr 2,12 oraz Rz 2,12 i Rz 2,21-23 / 398

Tabela 22. Zestawienie zwieńczenia ludzkich poszukiwań w Mdr 6,21 oraz Rz 2,7 / 400

Indeks nazwisk

A
Abasciano, B. J. 23
Aageson, J. W. 410
Adamczewski, B. 149, 150, 154, 183
Aichele, G. 96, 97, 102, 132, 165, 195
Aland, B. 23, 172
Aland, K. 172
Aletti, J.-N. 283
Alkier, S. 128, 130, 166, 188, 197, 199
Allen, D. 118, 129, 135
Almeida, I 105, 132
Arnold, M. 108

B
Bachtin, M. 18, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 52, 54, 57, 60, 62, 65, 69, 138, 143, 144, 145, 153, 154, 173, 191, 256, 280, 296, 411
Barclay, J. M. G. 293, 294, 296
Barett, C. K. 323
Barr, J. 286, 287, 288
Barrett, C. K. 332
Barthes, R. 28, 54, 60, 64, 67, 106, 107
Barton, J. 97, 102
Beal, T. K. 131, 166, 186, 198
Beale, G. K. 188
Beckwith, R. T. 228
Beetham, C. A. 22, 115, 116, 168, 271, 305
Ben-Porat, Z. 20, 32, 54, 63, 64, 65, 66, 69, 81, 85, 90, 99, 109, 134, 140, 143, 144, 145, 153, 155, 156, 173, 251, 271, 305, 407
Berkley, T. 115
Blackwell, B. C. 299
Blischke, F. 301
Bloom, H. 32, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 95, 138, 173
Brawley, R. 115
Broich, U. 138, 139, 140
Bruce, A. B. 275, 276
Buchanan, G. W. 95
Byrne, B. 320, 323

C
Carr, D. M. 252
Ceulemans, R. 238
Chevalier, A. 82
Childs, B. S. 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 200, 244, 257
Cornely, R. 375
Culler, J. 28, 31, 47, 57, 58, 59, 83, 107
Cullmann, O. 244
Czerski, J. 32, 79, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 153, 174, 242, 253, 254

D
Dahl, N. A. 257
Daxer, H. 277
Delorme, J. 98, 105, 122, 123, 174, 195
Derrida, J. 42, 95, 128, 166
Dietzfelbinger, C. 244
Docherty, S. E. 172, 258
Dodd, C. H. 104, 264, 277
Dodson, J. R. 21, 284, 285, 291, 292, 296, 299, 300, 301, 303, 314
Dostojewski, F. 35
Draisma, S. 127
Driver, D. R. 192
Dulière, W. L. 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 314
Dunn, J. D. G. 319

E
Eco, U. 130, 146, 154, 161, 198
Eichhorn J. G. 266, 267, 268, 303, 308
Eliot, T. S. 78
Emadi, S. 198
Eslinger, L. 133
Ewald, H. 277

F
Feuillet, A. 260, 281, 365
Fishbane, M. A. 95, 104, 133, 198, 229, 246
Fitzmyer, J. A. 330, 357
Focke, F. 277
Foster, P. 98
Foucault, M. 124
Frege, G. 66, 70, 158, 160
Freud, Z. 95
Friberg, B. 336
Friberg, T. 336

G
Gaventa, B. R. 285
Genette, G. 17, 29, 32, 54, 72, 73, 74, 75, 76, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 171, 173, 174, 251, 280, 311, 327, 384, 389, 390, 398, 410, 414, 416
Głowiński, M. 30, 32, 54, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 159, 173, 186, 187, 196, 241, 248, 263, 315, 385, 415
Goodrich, J. K. 299
Goodrick, A. T. S. 225, 266, 269, 277
Górski, K. 81
Grafe, E. 20, 244, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 285, 303, 307
Grimm, C. L. W. 270
Grivel, C. 84, 138, 139
Grześkowiak, A. 393

H
Haelst, J. V. 237
Hahneman, G. M. 231, 233, 235
Hanson, A. T. 221
Harnack von, A. 244
Hatina, T. R. 95, 97, 100
Hays, R. B. 19, 20, 22, 32, 98, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 134, 151, 152, 154, 156, 161, 163, 168, 169, 173, 174, 177, 193, 198, 219, 243, 244, 245, 247, 259, 261, 266, 313, 321, 413
Headlam, A. C. 272, 274, 308, 360
Heine, R. E. 216, 231
Hempfer, K. W. 139
Hengel, M. 222
Hollander, J. 107, 108, 109
Holmes, S. 224
Horbury, W. 213, 238
Huizenga, L. A. 44, 45, 97, 104, 115, 130, 154, 198

I
Iersel van, B. 94, 103

J
Jenny, L. 27, 29, 32, 48, 52, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 70, 83, 173, 251, 253, 280
Jobes, K. H. 221
Joyce, J. 78
Junod, É. 216

K
Käsemann, E. 247, 257
Keyser, P.-G. 21, 283, 284, 285, 291, 296, 303, 314
Klein, G. 244
Krauter, S. 299
Kristeva, J. 18, 28, 32, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 57, 60, 63, 65, 68, 72, 73, 93, 95, 101, 103, 106, 130, 133, 135, 136, 138, 141, 147, 154, 163, 173, 191
Kühn, G. 226, 278
Kühnöl, C. G. 266, 267, 268, 303
Kurz, W. 100
Kuźma, E. 48, 72, 75, 76
Kynes, W. 101, 127, 136

L
Lachmann, R. 52, 53, 60, 85, 138, 154
Lane-Mercier, G. 250, 251, 262
Lapide, C. 207
Larcher, C. 211, 213, 225, 226, 227, 230, 231, 237, 266, 268, 271, 282, 283, 346, 370
Lee, Y. 221
Leitch, V. 97
Lietzmann, H. 275, 276, 279, 303, 319
Ligier, L. 281
Linebaugh, J. A. 21, 283, 284, 291, 296 297, 298, 299, 300, 303, 304, 314, 402, 404, 408
Linke, W. 27, 32, 35, 36, 37, 43, 65, 87, 137, 143, 144, 145, 153, 154, 174
Litwak, K. 115
Longenecker, R. N. 202, 267, 268
Longman III, T. 193
Lucas, A. J. 291, 294, 295, 296, 338
Lyonnet, S. 260, 281, 287

M
MacDonald, D. R. 169
Markiewicz, H. 18, 30, 32, 54, 80, 83, 84, 85, 90, 109, 156, 173
Marks, K. 123
Maston, J. 299
Mathieu-Castellani, G. 80
Mazzinghi, L. 227, 334, 377
McDonald, L. M. 227, 229, 239
McGlynn, M. 218, 240, 303
Metzger, B. M. 218, 224, 228, 232
Mędala, S. 192
Mille, N. F. 336
Miller, G. D. 126, 132, 136
Miscall, P. D. 95, 134
Moo, D. J. 331, 381
Morgan, T. 98, 196
Moyise, S. 95, 100, 125, 126, 129, 133, 134, 135, 197, 220, 249, 250
Munck, J. 244

N
Nachtigal, J. C. C. 268, 269
Nestle, E. 23, 172
Neusner, J. 129, 148
Niebuhr, K.-W. 301
Nietzche, F. 95
Noack, L. 223
Norden, E. 277
Nycz, R. 30, 32, 54, 80, 85, 86, 87, 90, 140, 144, 155, 156, 164, 169, 173, 256, 305, 331
Nygren, A. 277, 279, 280, 290, 303, 319, 320, 401

O
O'Dowd, R. P. 407
Owen, J. 323, 324

P
Peirce, C. S. 66, 70, 86, 158, 159
Penchansky, D. 128, 129
Pfister, M. 31, 32, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 51, 54, 69, 77, 78, 79, 80, 83, 138, 139, 173, 187, 253, 254, 255, 280, 385
Pfleiderer, O. 275, 276, 387
Phillips, G. A. 96, 97, 102, 132, 165
Phillips, P. 146, 147, 148, 228
Plett, H. F. 49, 50, 148
Poniży, B. 207, 225, 231, 239, 328
Popowski, R. 327, 364 375
Porter, S. E. 96
Punt, J. 301, 302

R
Rabelais, F. 35
Rashkow, I. N. 94, 96, 129
Riffaterre, M. 20, 29, 32, 54, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 85, 86, 90, 104, 140, 150, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 171, 173, 305, 330, 404
Robbins, V. K. 97, 195, 196, 198
Romaniuk, K. 206, 212, 225, 260, 264, 280, 281, 282, 283, 290, 305, 310, 333, 334, 335, 375

S
Sanday, W. 272, 274, 308, 360
Scarpat, G. 211, 213, 214, 226, 328
Scheetz, J. M. 188, 189, 190
Schreiner, T. R. 202
Schulte-Middelich, B. 138, 139, 140
Shaw, D. A. 114, 171
Silva, M. 131, 221, 255, 256
Siwek, K. 328, 334
Skwarczyńska, S. 33
Stamps, D. L. 259, 260
Stanley, C. D. 219, 220, 249, 250, 252, 262
Steins, G. 188, 191, 192
Stempel, W.-D. 29, 30, 67, 87, 90, 156, 254
Stier, E. R. 269
Szlaga, J. 180

T
Thackeray, H. S. J. 223, 273, 274
Thompson, M. 114

V
Vanhoozer, K. J. 194
Verhasselt, G. 238
Voelz, J. W. 98, 125, 127, 195
Vorster, W. S. 98, 195

W
Wagner, J. R. 250
Watson, F. 247, 254, 289, 290, 291, 298, 320, 388, 404, 414, 415
Wilckens, U. 244, 245
Windisch, H. 278
Winston, D. 334, 335, 366
Wojciechowski, M. 234
Wolde van, E. 94, 98, 99, 122, 124, 125, 174

Y
Yeats, W. B. 108
Yoon, D. I. 102, 133

Z
Ziegler, J. 23, 172
Zimmermann, F. 213
Zmuda, M. 19, 137

Indeks miejsc biblijnych

Stary Testament

Wj	33,11	157
	32	389
Kpł	6,18	383
Lb	11,1-34	289, 404
1 Krl	5,14	334, 335
	10,23-24	335
Ps	106(105),20	294, 389
	105(104)-107(106)	294
	62(61)	342
Prz	24,12	342
Mdr	1,1	321, 325, 326, 327, 328, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 355, 394, 405, 409
	1,13-16	291
	1,16	376
	2,1-20	300, 376, 379, 381, 383, 397
	2,1-24	374
	2,12	321, 380, 381, 382, 383, 395, 398, 399, 410
	2,16	321, 374, 375, 376, 377, 379, 395, 396, 409
	2,21-22	368
	2,22	368, 369
	2,22-23	373
	2,23	363, 364, 365, 368, 369
	2,23-24	291

2,24	279, 281, 288, 305, 306, 307
3,8	335, 336, 337, 338, 339
5,17-19	279
6,3-8	369
6,12-13	400
6,12-21	369, 371, 372, 373
6,16	371
6,17	371
6,17-20	370
6,17-21	369, 371, 399, 409
6,18	281, 365
6,18-19	321, 363, 364, 373, 399, 400, 406, 407, 409
6,19	365
6,19-20	370
6,20	371
6,21	371, 400
8,13	400
8,17	373, 400
9,4	372
9,9-10	372
9,10-11	400
9,13	268
10,8b-d	238
10,8-9	238
10,15b-17d	238
10,17	238
10-12	293
10-19	272
11,5-14	359
11,6-8	345
11,10	346, 355, 359
11,15	345, 346
11,20	346
11,22	271
11,23	321, 340, 344, 346, 347, 358, 409
11,23-27	281, 344
11,26	321, 340, 344, 346, 358, 409
11-12	344
11-15	279, 303
11-19	294
12,1	365

12,2	321, 340, 344, 346, 358, 409
12,8	271
12,10	271, 321, 340, 347, 358, 360, 386, 401, 403, 408, 409
12,11a	271, 360
12,12	271, 274, 279
12,12-18	267
12,17-18,20	274
12,19-22	355, 359
12,20a	271
12,20	279
12,20-21	386
12,20-22	321, 340, 409
12,20-22	271
12,21	274
12,22	337, 391, 392
12,23	290
12,24	281
12,27-13,9	277
12-15	270
13,1-9	270, 279, 282, 310
13,10-14,11	282, 310
13-14	22, 268, 272, 276, 279, 281, 282, 293, 297, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 319, 320, 321, 413
13-15	267, 290, 294, 295, 301, 402, 404
14	287, 301
14,12	209, 234
14,12	288
14,12-21	234
14,12-31	282, 310
14,14	307
14,15	209, 212
14,21	234
14,22-27	279
14,22-31	210
14,23-26	281, 310
15,1	340, 341, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354
15,1-2	349
15,1-4	290
15,1-6	277, 321, 340, 355, 361, 391, 392, 409

	15,3	391
	15,7	210, 267, 274, 279, 281
	15,16	329
	16-18	289, 404
	17,1	279, 281
	17,10	392, 393
	18,4	365
Syr	4,15	334
Bar	3,38	157

Nowy Testament

Mk	16,8	365
J	14,6	406
	15,14-15	157
Dz	17,30	347
Rz	1	287
	1,1	378
	1,1-15	310
	1,16-17	310
	1,18-2,2	281, 282, 290
	1,18-2,4	294, 295
	1,18-2,5	301
	1,18-23	277
	1,18-32	22, 210, 213, 253, 268, 270, 276, 279, 204, 297, 299, 301, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 319, 320, 321, 322, 324, 327, 329, 332, 388, 402, 404, 413
	1,19-20	282, 310, 333
	1,19-21	357, 386
	1,19-32	268
	1,20-21	279
	1,20-29	272
	1,21-24	282, 310
	1,23	281, 294, 365, 388, 389
	1,24-32	179, 333
	1,25-28	282, 310

1,26nn	281
1,29-31	310
1,32	323
1-2	267, 293, 303
2	279, 290, 303, 319, 320, 321, 322, 331, 332, 344, 355, 358, 384, 385, 387, 389, 401, 404, 409
2,1	276, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 338, 339, 341, 342, 355, 378, 394, 404, 405, 409
2,1-3	391
2,1-5	297
2,1-16	330
2,1-24	324
2,1-29	405, 406
2,3	341, 342
2,4	281, 321, 340, 341, 342, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 388, 391, 409
2,5	352, 386
2,5-11	343, 357
2,6	342, 343
2,6-11	331, 395
2,7	321, 363, 364, 365, 368, 369, 370, 372, 373, 399, 400, 406, 407, 409
2,7-10	343
2,8-16	386
2,9-10	332, 397
2,10	386
2,11	343
2,12	321, 358, 380, 382, 383, 395, 410
2,12-14	339
2,12-16	355, 356
2,15	358, 392, 393
2,17	321, 330, 332, 339, 342, 374, 375, 376, 378, 379, 391, 395, 396, 409
2,17-24	330, 332, 333, 374, 377, 391, 392, 397, 398

2,18	378
2,20	324
2,21-23	321, 380, 382, 395, 398, 410
2,21nn	329
2,23	321, 374, 375, 377, 378, 379, 395, 396, 409
2,24	392
2,25-27	339
2,25-29	333
2,27	395
2,28-29	402
3,1-2	397
3,23-24	403
3,25	281
5,10	400
5,12	279, 281, 288, 305, 306, 307
5,12-14	291
5,18	407
5,21	291
5-8	293
6	300
6,9	291
6,12	291
6,14	291
7,7-11	289, 404
7,9	291
7,14	291
7,17	291
9	268, 303, 307
9,1-9	23
9,4-5	284
9,6-24	293
9,14	293
9,17-18	279
9,19	274
9,19-23	214, 270, 271, 272, 273, 304, 315
9,20	281

	9,21	210, 267, 274, 279
	9,22	271, 279
	9,22-23	271, 274
	9-11	272, 293, 298, 299
	11,33	279, 281
	11,34	268
	13,8-9	281
	13,10	279
	15	205
	15,25-26	204
	16	204
	16,1	204
	16,23	204
1 Kor	1,14	204
	4,16	111, 112
	9,25	365
	10,6-8	289
	13	353
	13,4	353
	15,42	365
	15,50	365
	15,52	365
	15,53	365
	15,54	365
2 Kor	6,6	352, 353
Ga	5,1	161
	5,22	352, 353
Ef	1,9	157
	2,18	157
	6,24	365
Kol	1,15	157
	3,12	352, 353

1 Tm	1,17	157, 365
	2,5	156
2 Tm	1,10	365
1 P	1,4	365
	1,23	365
	3,4	365
2 P	1,4	157
	3,9	347
	3,15	17

Apokryfy

4 Mach	9,22	365
	17,12	365