

DARIUSZ BAWOŁ
Łódź*

„Święta poezja” starożytnych Hebrajczyków. O literackiej lekturze Biblii

**“Sacred poetry” of the Ancient Hebrews.
On the Reading the Bible as Literature**

Abstract

This paper presents considerations on reading the Bible as a literary work of art. The literary value of the Bible was recognized by ancient and renaissance authors, and especially in the eighteenth century by R. Lowth. However only in the second half of the twentieth century did some scholars start to study biblical texts using methods associated with modern literary criticism. It is possible, because, as contemporary theologians claim, the Bible has two dimensions: sacred (theological) and anthropological (literary). On the one hand, the Bible transcends the anthropological dimension to reveal the sacred, but on the other the sacred dimension is revealed by the work of man: literary forms. So if we want to better know the sacred, we need to recognize and study literary forms of the Bible. This approach allows to take into account the literariness of the biblical texts without reducing them to something secular. Furthermore, as a multifunctional text, the Bible has an aesthetic function among others. Even if this function is not in the foreground, the fact that we can distinguish it give us a good reason to read the Bible as a work of art. Thus it is not surprising, that the Bible occupies a significant position in the Western literary canon. Not only because of its cultural importance, but also for its literary, *resp.* aesthetic, value.

* e-mail: d.bavol@yahoo.co.uk

Literacka lektura Biblii ma szacowną, bo sięgającą antyku, tradycję. Już Filon Aleksandryjski, Józef Flawiusz, Klemens z Aleksandrii, Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Hieronim dostrzegali pewne analogie pomiędzy poezją Greków i Hebrajczyków¹. Konsekwentnie Mojżesza, Dawida i proroków uważano za poetów. Jan Chryzostom (*In Gen. Hom.* 2, 2) i Aureliusz Augustyn (*In Ps* 30; *Sermo* 2, 1; *De civ.* 17, 6), choć widzieli w Biblii „wielki list” Boga przekazany za pośrednictwem natchnionych autorów, to jednocześnie przyznawali, że posługuje się ona ludzkim sposobem wyrażania (Langkammer 1994: 22; Alonso-Schökel 1983: 90). Hieronim (347–420) w *Liście do Paulina* pisze: *David Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus atque Serenus* (*Ad Paulin.* 53, 8, 17; Hieronymus 1910: 461). „Dla Hieronima więc Biblia — komentuje tę wypowiedź Ernst R. Curtius — to nie tylko świadectwo zbawienia, lecz również utwór literacki, który nie wzdraga się przed zestawieniem go ze skarbami *gentilitas*” (Curtius 2005: 80). To rozpoznanie jej wartości literackiej pociąga za sobą przekonanie, że „księgi Biblii trzeba interpretować jako pomniki literatury”, co w konsekwencji sprawia, że „otwarta została droga do gramatyczno-retorycznej analizy tekstu Biblii” (Curtius 2005: 463–464). Kodyfikacją tego podejścia stał się traktat hermeneutyczny Augustyna (354–430) *De doctrina Christiana*, gdzie podkreśla on retoryczny kunszt autorów biblijnych i stara się uzasadnić konieczność zwrócenia przez egzegetów uwagi na tropy i figury jako niezbędny warunek rozumienia sensu Pisma (Kugel 1981a: 159–162)². Powiada biskup Hippony, że „w pismach mężów Bożych nie brak niczego, co jako bardzo ważne wpajają szkoły gramatyczne i retoryczne” (*De doctr. Christ.* 4, XX, 41; Święty Augustyn 1989: 231). Napotkać tam zatem można „przykłady wszelkich tropów” (*De doctr. Christ.* 3, XXIX, 40; Święty Augustyn 1989: 157) oraz „sporo pięknych i podobających się form wymowy” (*De doctr. Christ.* 4, XX, 41; Święty Augustyn 1989: 233).

¹ Dotyczyło to głównie przekonania o występowaniu kompozycji metrycznej oraz struktury genologicznej, która podobna była do znanych z antyku greckiego gatunków, jak hymn, oda, pieśń, stosowaniu tropów i figur, alegoryzacji i zasad retorycznej konstrukcji tekstu (Kugel 1981a: 135–156; Heschel 2001: 470; Curtius 2005: 226).

² Na literackie własności Biblii zwracali uwagę też poeci i uczeni żydowscy: Abraham ibn Ezra (ok. 1089–1164), Szlomo Iechaki (1040–1105), Samuel ben Meir (ok. 1085–ok. 1174), Mojżesz ibn Ezra (ok. 1070–1138), Juda Halewi (zm. 1149), Jehuda Al-Harizi (zm. ok. 1235), Izaak Abravanel (1437–1508), Azariasz Dei Rossi (ok. 1511–ok. 1578), Samuel Archevolti (zm. 1611), Samuel ibn Tibbon (ok. 1165–1232), Mojżesz ibn Habib (1654–1696) (Kugel 1981a: 164–203, 236–247).

Te Augustyńskie poglądy podzielać będą Kasjodor (ok. 487–580), Izydor z Sewilli (zm. ok. 636), Beda Venerabilis (672–735). Szczególne znaczenie zyskają jednak one w epoce renesansu. Wówczas to bowiem wielu autorów będzie wskazywać wprost na literackość Biblii.

Już prekursor humanizmu, Franciszek Petrarka (1304–1374), uważał Biblię za dzieło literackie, rodzaj poezji natchnionej, co pozwoliło mu na porównanie Dawida — jako autora, wedle tradycji, Księgi Psalmów — z Homerem i Wergiliuszem (*Bucolicum carmen I: Parthenias*). W znanym liście, będącym apologią poezji, do grona poetów zaliczył ponadto Mojżesza, Hioba, Salomona i Jeremiasza. Jako miłośnik dzieł Augustyna, którego *De doctrina christiana* znał, swój sąd o literackości biblijnych utworów oparł na obserwacji, iż zostały one napisane alegorycznym i figuratywnym językiem, oraz na przekonaniu o metrycznej konstrukcji Psalmów (*Fam. X, 4*; Petrarka 1982: 69–70).

Podobną opinię o literackiej naturze Biblii wyrażać będą inni autorzy, jak współczesny mu Giovanni Boccaccio (1313–1375) czy nieco późniejsi humaniści, jak Antonio S. Minturno (1500–1574), Anton Maria de'Conti (1514–1555), George Puttenham (1532–1590), Philip Sidney (1554–1586) czy Thomas Lodge (ok. 1558–1625). A. M. de'Conti (1514–1555) w *De arte poetica* (ok. 1550), powołując się na Józefa Flawiusza, Euzebiusza i Hieronima, nazywa Mojżesza, Hioba, Dawida, Izajasza i Salomona „najsławniejszymi poetami”, którzy „wszystkie swoje dzieła pisali najpiękniejszymi wierszami” (de'Conti 1982: 220). G. Puttenham w *The Arte of English Poesie* (1589) pisał: „Król Dawid, a także jego syn Salomon, oraz wielu innych świętych proroków składali wiersze i zwykli byli śpiewać swe utwory przy dźwiękach harfy, chociaż wielu z nas, nie obznajmionym z językiem i zwrotami hebrajskimi i nie dość baczny na kształt owych wypowiedzi, utwory te wydają się tylko prozą” (Puttenham 1982: 464). Ph. Sidney (1554–1586), kiedy broni w *An Apology for Poetry* (1580–81) literatury, odwołuje się między innymi do literackiej natury Biblii, jako szczególnie wymowne przykłady wymieniając Psalm, Pieśń nad Pieśniami, Księgi Przypowieści, Koheleta, Hioba, nazwane hymnami: pieśń Debory (Sdz 5) oraz kanyk Mojżesza (Wj 15). Psalm określa mianem „boskiego poematu”. I zauważa: „nawet nazwa psalmy, jeśli odpowiednio ją pojmujemy, nie oznacza nic innego, jak pieśni (*songs*) (...). (...) są one w całości pisane wierszem, jak przyznają wszyscy uczeni hebraiści, chociaż ich reguły nie są jeszcze w pełni odkryte”. Poezję biblijną, pisaną figuratywnym i poetyckim stylem, charakteryzuje, jego zdaniem, „niewymowne i wiecznotrwałe piękno” (Sidney 2001: 329; Ryken 1993: 53–54).

Zarówno poglądy owych humanistów, którzy uważali autorów biblijnych za natchnionych poetów i inicjatorów twórczości poetyckiej, jak też poetyckie przekłady Psalmów, tekstów biblijnych o szczególnym estetycznym ukształtowaniu, odegrały ważną rolę w uświadomieniu artystycznej wartości Biblii (Sarnowska-Temeriusz 1995: 274, 301–304; Adamczyk 1981: 32).

Na gruncie polskim wyraz tej świadomości dał Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595–1640). W traktatach *Characteres lyrici, seu Horatius et Pindarus* i *De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus* także on uznaje „boskich wieszczów” Mojżesza, Dawida, Hioba, Salomona (jako autora, wedle tradycji, Pieśni nad Pieśniami), Izajasza i Habakuka za natchnionych poetów i zestawia ich z wybitnymi twórcami literatury antyku grecko-rzymskiego. Ponadto przypisuje liryczną jakość pieśni Debory (Sdz 5), *Magnificat* (Łk 1: 46–55) i kanykowi Zachariasza (Łk 1: 68–79) (*De perf.* 1, II, 20–30; 6, IX, 10–20; Sarbiewski 1954: 23, 383; *Lyr.* 3, XI, 15–25; Sarbiewski 1958: 317).

Poza przedstawionymi pokrótce poglądami poetów i autorów poetyk, sprzyjający kontekst dla pogłębienia świadomości literackiej natury Biblii miały badania filologiczne, zapoczątkowane w okresie renesansu przez takich humanistów, jak Lorenzo Valla (1407–1457)

czy Erazm z Rotterdamu (1466–1536). Skierowały one bowiem uwagę egzegetów przede wszystkim na sens literalny, gramatyczno-historyczny, czemu towarzyszyło zainteresowanie retorycznym kształtem Pisma Świętego. W rozprawach gramatycznych i hermeneutycznych z zakresu biblistyki, np. *Institutiones Habraicae* Santesa Pagninus (1520), *Clavis Scripturae Sacrae* Matthiasa Flaciusa Illyricus (1567), *Thesaurus Grammaticus linguae Sanctae Hebraeae* Johanesa Buxtorfa (1609), *Veteris Testamenti Prophetiae* Johannesa Clericus (1731), uwzględniano w konsekwencji figury i tropy oraz podzielano przekonanie o poetyckiej (metrycznej) formie niektórych ksiąg biblijnych (Kugel 1981a: 226–233, 242, 247–251, 258).

W tym nurcie trzeba umieścić „poetykę Pisma Św.”, dzieło Franciscusa Gomarus *Davidis Lyra* (1637), którego koncepcja oparta jest na założeniu, iż „hymny i pieśni” biblijne napisane zostały „wzniosłym i poetyckim stylem” (Gomarus 1637: 4).

Wyjątkowe znaczenie, jeśli idzie o literacką lekturę Biblii, przypisuje się wykładom Roberta Lowtha (1710–1787) — anglikańskiego biskupa i profesora poezji na Uniwersytecie Oksfordzkim — opublikowanym jako *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753/1787), który pomijając nieufną w stosunku do poezji scholastykę³, a idąc tropem renesansowych humanistów, nawiąże do patrystycznej „poetyki biblijnej” (Curtius 2005: 242–243), by przypomnieć, że hebrajskie słowo נְבִיא (nəbi’a) było używane nie tylko na określenie proroka, ale i tworzącego pod wpływem Bożej inspiracji poety czy muzyka, oraz konsekwentnie ująć teksty biblijne jako poezję (*resp.* literaturę) i zrekonstruować reguły jej tworzenia, analogiczne do reguł literatury antyku grecko-rzymskiego (Prickett 1990: 658–660; Prickett 1999: 26–27; MacDonald 1933: XIX–XX; Ryken 1993: 54–57; Kugel 1981a: 274–275)⁴. „Jego podkreślenie literackiej potencji i »wzniosłości« Biblii — pisze Stephen Prickett — stało się punktem odniesienia [...] dla poszukiwania nowych sposobów docenienia jej jako dzieła sztuki (*aesthetic work*)” (Prickett 1999: 29).

Niedługo później Hugh Blair (1718–1800), profesor retoryki i literatury pięknej na Uniwersytecie Edynburskim, będzie postulował w *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (1783): „jeśli chcemy odnaleźć piękno i powagę formy, adekwatne do wagi i doniosłości treści”, powinniśmy święte księgi „rozważać nie z punktu widzenia teologii, ale krytyki literackiej” (Blair 1833: 459).

Pod wpływem koncepcji Lowtha, Johann G. Herder (1744–1803) — który był nie tylko teologiem i filozofem, ale też krytykiem literackim — zaczął czytać pisma dawnych Hebrajczyków nie jako traktaty teologiczne, ale dzieła literackie powstałe w określonym historycznie czasie i kulturze. Przypisując im natchnienie podobne do artystycznego, właściwie nie różnicował w swojej praktyce hermeneutycznej tekstów na święte czy świeckie i teksty biblijne interpretował tak, jak dzieła Homera, *Eddę* czy *Pieśni Ojślane*⁵.

³ Według Tomasza z Akwinu (1225–1274) figuratywny język poezji, również ten obecny w Biblii, wprowadzając wieloznaczność i nieczłowieczność, destabilizował znaczenie i w konsekwencji utrudniał dostęp do prawdy i rzeczywistości (Thomas Aquinas 2001: 240–246).

⁴ Na podobną analogię, nie tożsamość, będzie wskazywał A. Farrer (Farrer 1948: 113–114).

⁵ Podobne uzasadnienie hermeneutycznego uniwersalizmu znajdziemy u Ch. B. Michaelisa, J. A. Ernestiego czy A. Boeckha. Według K. Kerényiego: „Boeckh powołuje się (...) na Pindara i antycznych Exegetai, których funkcją było »wykładanie rzeczy świętych«, wyjaśnianie świętych tradycji. Chodzi tu o samo zrozumienie, tłumaczone w owych wykładach. Nie czyni się przy tym w zasadzie żadnej różnicy pomiędzy hermeneutyką sakralną i świecką. Każda prawdziwie święta księga powinna być — na równi z każdym genialnym, z entuzjazmu zrodzonym dziełem — rozumiana na zasadzie obu zasadniczych swych źródeł. Mianowicie boskiego entuzjazmu, który jako natchnienie był zarówno ukryty w Ewangeliach, jak i w dziełach Platona, oraz ducha ludzkiego, umysłu, który według ludzkich wyobrażeń tworzy idee, choć wywodzi się od bogów” (Kerényi 1967a: 93).

Postulat, aby czytać Biblię jak inne dzieła literackie, można znaleźć też u B. Spinozy (1632–1677), J. A. Turretina (1671–1737) czy J. S. Semlera (1725–1792) (Maier 1994: 286–287).

W tym samym czasie poeta William Blake (1754–1827), czytając Biblię na sposób „duchowy”, a raczej gnostyczny, więc niezwykle idiomatycznie, będzie pisał o niej, iż jest „dziełem poetyckim (...) stworzonym przez wyobraźnię”, „oryginalnym tworem poetyckiego geniuszu”, „wieczną wizją i imaginariem wszystkiego, co istnieje”, „wielkim kodem sztuki” (W. Blake, cyt. za: Foster Damon 1988: 45).

Ta wzrastająca świadomość literackości Biblii miała zapewne wpływ, obok oświeceniowych tendencji desakralizacyjnych, na wyrażane w nurcie refleksji hermeneutycznej przekonanie, że może ona być czytana tak, jak każde inne dzieło literackie, w związku z czym rozróżnienie na *hermeneutica sacra* i *profana* zaczęło tracić rację bytu. W projektowanej przez Daniela F. Schleiermachera (1768–1834) — zarówno teologa, filozofa, jak i filologa klasycznego — hermeneutyce ogólnej nie istnieją już jakieś szczególne reguły, które mogłyby odnosić się tylko do Biblii. Hermeneutyka teologiczna zostaje podporządkowana owej ogólnej teorii sztuki rozumienia. Stwarza to możliwość takiej lektury Biblii, kiedy to nie obowiązują jakieś wyjątkowe reguły interpretacyjne, które uwzględniałyby jej religijną swoistość, jest więc ona wówczas czytana właśnie jak inne dzieła literackie⁶.

Czy jednak taka lektura, która sytuuje Biblię wśród dzieł literatury pięknej, oddaje sprawiedliwość jej sakralnej naturze? Czy nie zatracą jej teologicznego orędzia, umniejszając przez to jej pozycję w kulturze? Thomas S. Eliot (1888–1965), choć nie odmawiał Księdze wartości literackiej, to — kładąc nacisk na treść kerygmaticzną — wątpił w trafność czysto literackiego podejścia:

Ci, którzy mówią o Biblii jako o „pomniku angielskiej prozy” podziwiają ją tylko jako pomnik na grobie chrześcijaństwa. (...) Biblia wywiera wpływ literacki na literaturę nie dlatego, że ją rozważano jako literaturę, ale dlatego, że uważano ją za przekaz Słowa Bożego. I to, że ludzie pióra obecnie dyskutują o Biblii jako o literaturze, oznacza prawdopodobnie koniec jej wpływu na literaturę. (Eliot 1963: 108)

Wśród zwolenników egzegezy „duchowej” pojawiały się w związku z tym już znacznie wcześniej tendencje do obniżania wartości literackiego ukształtowania tekstów biblijnych. I tak Orygenes (ok. 185–254) pisał:

Skarbnica mądrości Bożej ukrywa się bowiem w marnych i niewykwintnych naczyniach słów (...) aby tym samym bardziej jaśniała moc Boskiej potęgi, ponieważ przesadna ozdobność ludzkiej mowy nie mieszała się z prawdą dogmatów. (...) Gdyby bowiem księgi nasze ułożone zgodnie z wymogami sztuki retorycznej albo filozoficznej umiejętności naklaniały ludzi do wiary, sądono by bez wątpienia, że wiara nasza opiera się na sztuce wymowy i na mądrości ludzkiej, a nie na mocy Bożej. (*De princip.* IV, 1, 7; Orygenes 1996: 328–329)

W podobnej perspektywie literacka lektura Biblii byłaby jej odczytaniem niejako wyłącznie „według ciała”, z pominięciem prawdy Objawienia. Rabbi Symeon, jeden z protagonistów *Sefer ha-Zohar* (XIII w.?), przestrzegał: „biada temu, kto twierdzi, że Tora zawiera proste opowieści i mówi o rzeczach przyziemnych” (*Zohar* 3, 152a; *The Kabbalistic Tradition* 2008: 32).

⁶ „Hermeneutyka jako sztuka rozumienia — pisze w wstępie F. D. Schleiermacher *Hermeneutik und Kritik*, formułując swój projekt — nie istnieje jeszcze na sposób ogólny, jest zamiast tego jedynie kilka form specyficznych hermeneutyk” (Schleiermacher 1998: 5; Grondin 2007: 87–88; R. N. Soulen and R. K. Soulen 2011a: 187–188; Prickett 1999: 32–33; Jeanrond 1999: 65–66). Według J. Grondina prekursorami w dziedzinie opracowania hermeneutyki jako ogólnej sztuki interpretacji byli J. Dannhauer, G. F. Meier i J. M. Chladenius (Grondin 2007: 14, 68–82).

Człowiek taki zatrzymuje się bowiem na tym, co zewnętrzne, co stanowi światową „szatę” Tory, bierze ciało za duszę, bo przecież „forma opowieści jest strojem Tory”. „Nie dostrzega tego, co kryje się pod szatą”, nie widzi duszy, „prawdziwej Tory” (Zohar 3, 152a; *The Kabbalistic Tradition* 2008: 33–34).

Z drugiej jednak strony, nawet jeśli przypisuje się tutaj Biblii jakieś sensy „duchowe” czy „mistyczne”, to przyznaje się, że nie może istnieć ona w tym świecie inaczej niż w „naczyniach” słów czy odziana w „szatę” opowieści. Podobnie jak „wino nie może przetrwać inaczej jak tylko w zwykłym naczyniu, tak i Tora nie może przetrwać inaczej jak tylko w swej szacie” (Zohar 3, 152a; *The Kabbalistic Tradition* 2008: 34).

W pewnym stopniu obawy T. S. Eliota się sprawdziły. Kiedy świadomość sakralnej natury Biblii zaczęła się w kulturze Zachodu zatracać, z archetypowej Księgi przekształciła się ona w tekst jak każdy inny, co spowodowało wygasanie jej kulturowego wpływu (Carruthers 2006: 254). Nowsza biblistyka pokazuje jednak, że uwzględnianie literackości Pisma Świętego, nie musi prowadzić do negacji wymiaru sakralnego. Przeciwnie, podkreśla się, iż literatura stanowi niezwykłe medium komunikacji Słowa natchnionego. Biblię postrzega się jako tekst teandryczny, na podobieństwo Wcielenia Słowa. Wyraża to już formuła Marcina Lutra (1483–1546), *Scriptura Sacra est Deus incarnatus*.

W wymiarze teologiczno-pneumatycznym Biblia jawiłaby się jako ostatecznie pochodząca z Boskiego źródła, skoro zarówno pisarzom biblijnym (2 P 1: 21), jak też ich pismom (2 Tm 3: 16), przysługiwałby charyzmat natchnienia. Hagiografowie nie wyrażaliby wówczas siebie czy swojego doświadczenia, ale „Słowo, które jest posłane z nieba” (Luther 1912: 193). W wymiarze antropologiczno-literackim byłaby natomiast efektem dopełniającej pracy pisarza, który nadaje Objawieniu formę literacką, tak że styl, kompozycję, gatunek literacki można uznać za dzieło osobowości twórczej. Jak to objaśniał Lowth:

Duch Boży w żaden sposób nie obejmował bez reszty w posiadanie umysłu proroka, tak że ujarzmione i wygaszone były osobowość i geniusz człowieka; przyrodzone moce umysłu były jedynie uwzniośnione i udoskonalone, nie były wykorzenione czy też całkowicie stłumione; i choć pisma Mojżesza, Dawida i Izajasza zawsze noszą ślad Bożej inspiracji, możemy mimo to wyraźnie w nich dostrzec indywidualny styl poszczególnych autorów. (Lowth 1829: 129)

Natchnienie zatem nie niszczy osobowej indywidualności, pozostawiając w stanie nienaruszonym intelektualne i twórcze potencje autora (Maier 1994: 128). Taka byłaby racja literackiego zróżnicowania ksiąg biblijnych, które dostrzega już talmudyczna *baraita*, mówiąc o indywidualnych cechach stylu w opisach wizji u Izajasza i Ezechiela:

Rawa mówi: wszystko, co widział Ezechiel, widział też Izajasz. Kogo przypomina Ezechiel? Prostaka, który zobaczył króla. A kogo przypomina Izajasz? Człowieka z miasta, który zobaczył króla. (*Chag*. 13b; *Talmud Babiloński. Traktat Chagiga* 2010: 128)

Z uwagi na teandryczną i, jak podkreślał to już Johann G. Hamann (1730–1788)⁷, kenotyczną naturę Biblii, tę różnorodność można wyjaśnić teologicznie jako:

(...) łaskawe zniżenie się Boga i Jego miłość, bo udzielając światu niebiańskiej doktryny za pośrednictwem tylu różnych pisarzy, którzy zwracają się do nas na tyle różnych sposobów, Pan uczynił swoje Słowo tak zrozumiałym i przystępnym dla ludzkości, jak tylko to jest możliwe.

⁷ Dla J. G. Hamanna spisanie Objawienia wiązało się z łaskawym uniżeniem Boga (Maier 1994: 345–346).

Gdyby Bóg przemówił do nas w języku, którego używa się w niebie, to nikt na świecie nie mógłby zrozumieć Jego Słowa i poznać drogi zbawienia. (Mueller 2008: 201)

Bóg za każdym razem przemawia do człowieka w sposób dla niego zrozumiały, czyniąc język, styl, kompozycję i gatunek stosownym medium Objawienia.

Poszczególne księgi biblijne różnią się w pewnym stopniu między sobą ze względu na styl i narrację, bo Duch Święty w procesie przekazywania Słowa światu dostosowywał się zawsze do pisarzy biblijnych, którymi posługiwał się w tym dziele. To jest »ludzka strona« Pisma we właściwym sensie. (Mueller 2008: 200)

Owi pisarze, każdy na swój sposób, mogli dbać zatem, jak zwrócił uwagę Leland Ryken (1984: 9; 1993: 49–50), o to, aby nadać biblijnym dziełom artyzm, kunsztowność czy estetyczne piękno. Świadczyłby o tym choćby „metaliteracki” tekst z Księgi Koheleta (Koh 12: 10), gdzie autor wyraża troskę nie tylko o to, by „właściwie spisać słowa prawdy” (דְּבַרֵּי אֱמֶת וְיִשְׁרָוּ, *deberi emet uysrawu*), ale i uczynić to za pomocą „słów, które budzą upodobanie” (דְּבַרֵּי-חֶפֶץ) ⁸. Także ten artystyczny aspekt tekstu obejmuje natchnienie. Jest ono wówczas działaniem „głębokim, wewnętrznym i cudownym”, które dotyczy nie tylko objawianych treści, ale też „wyzwała (...) twórcze zdolności literackie” u hagiografa (Alonso-Schökel 1983: 69). Można powiedzieć, że w Biblii natchnienie poetyckie jest funkcją natchnienia religijnego (Frankowski 1975: 12).

Jeśli tak, to rację ma Laura H. Wild, pisząc, że „objawienie nie może być w pełni docenione, kiedy pomijamy piękno jego ekspresji. (...) Nie tylko zatem nie zatracamy religijnego przekazu Biblii, ale przeciwnie, badając jego literacki wyraz, pełniej dostrzegamy rzeczywisty sens” (1922: 16). Nie chodzi więc o to, że jak znowu obawia się Abraham J. Heschel, „docenienie aspektu estetycznego staje się substytutem wiary w Bożą inspirację” (2001: 474) ⁹. Raczej trzeba przyjąć za Austinem Farrerem, że literatura i religia są w Biblii ze sobą ściśle powiązane, co implikuje konieczność czytania jej w taki sposób, by uwzględnić literackie konwencje i działanie wyobraźni, czyli również jako poezję i narrację (Farrer 1948: 113–131; Jasper 1999: 53).

Takie podejście do tekstu biblijnego ma konsekwencje hermeneutyczne, bo wymaga pochylenia się nad „rzemieślniczą pracą proroka” (Alonso-Schökel 1983: 69), nawet jeśli towarzyszyło jej natchnienie, z czym wiąże się zastosowanie nie tylko narzędzi filologii, ale także krytyki literackiej (Alonso-Schökel 1983: 98). Chociaż zatem w wymiarze teologicznym Biblia pozostaje tekstem natchnionym i sakralnym, to w wymiarze antropologiczno-literackim może być czytana jak inne teksty. Biblia czytana w tym literackim wymiarze podlega takim samym regułom interpretacyjnym, jak pozostała literatura. Można tutaj widzieć analogię do reguł egzegezy gramatycznej i historycznej, które są także wspólne dla wszelkiej literatury. Literacka lektura Biblii byłaby, jak zauważa Ryken, jedynie logicznym rozwinięciem metody gramatyczno-historycznej (Ryken 1984: 12–13). Jeśli tak, to aplikowanie na gruncie hermeneutyki biblijnej sposobów czytania wypracowanych nie tylko w filologii i retoryce, ale również

⁸ Tekst Biblii cytowany za: *Biblia hebraica stuttgartensia* 1997.

⁹ Niekiedy podkreśla się, że nie ma sprzeczności pomiędzy podejściem literackim do Biblii, które traktuje ją jako „zbiór pism wytworzonych przez konkretnych ludzi, którzy żyli w pewnym historycznym czasie”, a podejściem religijnym, gdzie jest ona uznawana za „napisaną pod bezpośrednim natchnieniem Boga i dana jest człowiekowi, by służyć jako przewodnik w ich wierze i postępowaniu” (Gabel, Wheeler i York 2000: 1). Możliwe jest to dlatego, iż, jak zauważa J. Frankowski, Biblia jest jednocześnie „utworem literackim i przekazem religijnym, tzn. przekazem religijnym wyrażonym w poetyckiej formie” (Frankowski 1975: 6).

w późniejszym, nawet tym zorientowanym estetycznie, literaturoznawstwie, wydaje się czymś, co może co najmniej wzbogacać nasze jej odczytanie o jakości artystyczne, jak postulowali to już R. Lowth i J. G. Herder.

Niemniej zawsze pamiętać trzeba, że Biblia pozostaje źródłowo księgą sakralną. „W przeciwieństwie do wszystkich innych ksiąg na świecie Pismo Święte jest Słowem Bożym” (Muel-ler 2008: 185; Maier 1994: 21–22). Bez uwzględnienia tego przekonania trudno byłoby traktować ją jako jednolite, wyodrębnione spośród innych tekstów, dzieło. Sakralność jest bowiem istotna dla ustanowienia kanonu. Także w perspektywie literaturoznawczej tekst kanoniczny jako „zbiór pism objawionych” wyróżnia „bezpośrednia ingerencja sił numinotycznych w świadomość człowieka wygłaszającego lub zapisującego tekst prawnie uznany” (Cieślakowska 1995a: 191). Wedle teologii kanon tworzą jedynie te pisma, które zostały rozpoznane jako natchnione, czyli pochodzące z Boskiego źródła. Świętość owego źródła nadaje im właśnie znamię sakralności, zaś jego jedyność (wyłącznie Bóg jako *causa principalis*) wyróżnia się jako racja ich jedności, wyprzedzając wszelkie analogie tematyczne czy strukturalne. Nie gramatyka zatem czy poetyka Księgi czynią z niej dzieło wyjątkowe, ale przekonanie o natchnionym i sakralnym charakterze. To przekonanie, jak zaznacza teolog Robert D. Preus, jest pierwszą i fundamentalną regułą hermeneutyczną interpretacji teologicznej (Preus 1973: 5).

Będąc księgą kanoniczną, czyli natchnioną i sakralną, projektuje Biblia specyficzny typ lektury, której „głównym zainteresowaniem jest wiedza o Bogu i komunია z Nim” (Soulen R. N. i Soulen R. K. 2011b: 214; Maier 1994: 55). Egzegeta staje tutaj wobec Boskiego Ty. W horyzoncie wiary Biblia jawi się jako Słowo Boże, które objawia człowiekowi tajemnicę Zbawienia. O ile *sensus grammaticus et historicus* podlega ogólnym regułom interpretacyjnym, o tyle *sensus typologicus, propheticus* czy *spiritualis* wymagają hermeneutyki szczególnej, która zakłada otwarcie się na działanie Ducha i wewnętrzną przemianę interpretatora.

Zainteresowanie dla literackich wartości tekstów biblijnych, jak zapewniają Robert Alter i Frank Kermode, przeżywa pewien renesans, który wiąże się z zastosowaniem metod wypracowanych na gruncie badań literatury świeckiej (Alter i Kermode 1987: 1–2). O ile dla stosowanego od czasów oświecenia podejścia historyczno-krytycznego ważniejsze było kto, gdzie, w jakich okolicznościach historycznych, społecznych, religijnych i dla kogo napisał daną księgę oraz, ewentualnie, z jakich źródeł podczas jej redagowania korzystał, to literacka lektura Biblii zwraca się ku pytaniom: jaka jest konstrukcja tekstu, w jaki sposób funkcjonuje jako dzieło literackie, jaki jest jego całościowy sens. Tło kulturowe, jakie wylania się z badań archeologicznych i historycznych, stanowi tutaj jedynie kontekst, który pomaga w odczytywaniu znaczeń zawartych w samym tekście (Breed 2009).

Ryken mówi nawet o „cichej rewolucji w studiach nad Biblią”, w której „centrum znajduje się wzrost świadomości, że Biblia jest dziełem literackim i że metody literaturoznawstwa są koniecznym elementem kompletnych studiów biblijnych” (1984: 11)¹⁰. Wykorzystywanie tych metod „jest dowodem istnienia w Biblii autentycznej literatury, dowodem biblijnej »literac-

¹⁰ Właściwie już J. Wellhausena „krytyka źródeł” była próbą spojrzenia na tekst biblijny z perspektywy historyczno-literackiego rozwoju. W tej tradycji sytuują się prace H. Gressmanna, H. Gunkela, K. L. Schmidta, M. Dibeliusa, R. Bultmanna, biblistów „szkoły skandynawskiej” (G. Widengren, S. Mowinckel, A. S. Kapelrud, H. Birkeland, A. Bentzen, I. Engnell, J. Pedersen, H. S. Nyberg, E. Nielsen, J. C. Lindblom), M. Notha, którzy zastosowali metody pokrewne genetycznym ujęciom historyczno-literackim i komparatystycznym, zwracając uwagę na powstawanie tekstów biblijnych od przekazu oralnego po ostateczny kształt literacki, historyczno-religijne pochodzenie, relację do dzieł innych literatur starożytnego Bliskiego Wschodu, wędrowni tematów i motywów oraz formę genologiczną (w aspekcie socjokulturowym).

kości» (Szymik 1994: 49). I to literatury rozumianej nawet niekiedy jako *imaginative writing*, skoro przekazuje określone treści, nie tyle informując nas o nich za pomocą abstrakcyjnych pojęć, co kreując ich reprezentacje w formie narracji czy poetyckich obrazów (Ryken 1984: 12–23; Ryken i Longman III: 1993: 16–17)¹¹. Skoro tak, to Biblia staje się, jak to ujmuje teolog Marie-Dominique Chenu, „księgą obrazów” literackich, której plan wyrażania oparty jest na „grze metafor”, dziejącej się w porządku symbolicznym, co decyduje, iż jest księgą formalnie poetycką, więc pod względem formy należy do literatury (Szymik 1994: 47). Ta literacka forma Biblii, jak podkreśla Czesław Bartnik, nie jest niczym przypadkowym, ale koniecznym, skoro ma wyrazić Tajemnicę (Bartnik 1987: 22; Szymik 1994: 8–9). W immanencji prawda objawiona, która pochodzi z transcendentnego źródła, obecna jest właśnie jako literatura. „Duch Święty — powiada J. G. Hamann — dał nam Księgę, aby przekazać swoje Słowo” (1950: 43).

Świadomość przynależności Biblii do literatury wyrażać się może dwojako. Można mówić nie tylko o Biblii jako literaturze, tj. takim jej czytaniu, które koncentruje się na jej literackich własnościach, ale też o Biblii w literaturze, tj. badaniu wpływu, jaki ona wywarła na literacką twórczość Zachodu (Crain 2010: 13). Trudno wyobrazić sobie historię literatury światowej czy powszechnej z pominięciem Biblii. Hasła jej poświęcone znajdziemy w słownikach historii i teorii literatury. Literackość Biblii ujawnia się już w związku z możliwością jej funkcjonowania jako tekstu dla naszej kultury fundamentalnego, który stał się m. in. źródłem i pierwowzorem dla dzieł późniejszych. W *Encyklopedii literatury światowej* czytamy:

Biblia pełni nie tylko funkcję religijną, ale także kulturotwórczą; jest bezcennym źródłem historycznym oraz wielkim dziełem literackim, stanowiącym także dzisiaj źródło motywów oraz wzorzec form rodzajowych (np. liryka, literatura mądrościowa) i gatunkowych (np. hymn, list, lamentacja, przypowieść, alegoria, przysłowie). (Dąbrowski 2005: 305)

Według *Encyclopedia of World Writers*, Biblia „jest jedną z najczęściej czytanych i najbardziej wpływowych książek, jakie kiedykolwiek napisano” (*Bible, Hebrew* 2005: 47; Crain 2010: 6). Jest nie tylko księgą wiernych, ale należy do całej ludzkości. Nie tylko mistycy czy teologowie czerpali z niej natchnienie, ale jest ona źródłem inspiracji i tematów dzieł wielu poetów i artystów (Dupont-Sommer 1955: 292). Jest to możliwe, gdyż wywodzą się z niej obrazy, które zaczęły funkcjonować jako, jak je określa Ryken, „budulce literackiej wyobraźni — formy, ku którym ciąży imaginacja, kiedy organizuje rzeczywistość i ludzkie doświadczenie” (2007: 26). Stąd „Biblia od średniowiecza jawi się jako »Księga«. Stając się w ten sposób pierwowzorem literatury i sztuki Zachodu, jest niewyczerpanym źródłem nie tylko obrazów, symboli, archeotypów, ale też form narracyjnych i poetyckich” (Armel 2005: 33). Jak pisze George Steiner:

Inny nurt literackich badań nad Biblią wykorzystuje metody formalne, jak analiza stylistyczna (L. Alonso-Schökel, J. Radermakers), retoryczna (J. Muilenburg, A. Wilder, G. A. Kennedy, Y. Gitay, B. Standaert, R. Meynet), strukturalno-semiotyczna i narratologiczna (A. de Pury, E. Güttgemanns, R. C. Culley, H. Jason, E. Leach, R. Barthes, D. Jobling, R. Polzin, J. Delorme, D. Patte, M. Sternberg, R. Alter).

Niekiedy można spotkać się z przeciwstawieniem literackiego podejścia do Biblii, które koncentruje się na samym tekście w jego ostatecznym kształcie, dawnemu historycznemu, opartemu na metodzie historyczno-krytycznej, paradygmatawi, gdzie zajmowano się głównie wyodrębnianiem źródeł, ich tradycją, ustaleniem autorstwa i czasowym usytuowaniem (Beck 2008: 8–9; Crain 2010: 16–17). Jednak, jak trafnie zauważa T. Longman III, jest to również rodzaj krytyki literackiej, która powinna być postrzegana w kontekście ówczesnie panujących w literaturoznawstwie metod genetycznych i diachronicznych (Longman III: 108–109).

¹¹ L. Ryken zauważa jednakże, iż nie we wszystkich biblijnych tekstach ten literacki aspekt równie dobitnie się ujawnia. Wyróżnia też takie, w których kładzie się nacisk na przekaz teologicznych, moralnych prawd czy wiadomości o historycznych wydarzeniach, co nie wyklucza wszakże występowania w nich jakości literackich (Ryken 2007: 11–14).

Jakże nagie byłyby ściany naszych muzeów оголоcone z dzieł sztuki ilustrujących, interpretujących lub odnoszących się do biblijnych tematów. Jak wiele milczenia byłoby w naszej zachodniej muzyce, od śpiewu gregoriańskiego do Bacha, od Händla do Strawińskiego i Brittena, jeśli byśmy usunęli biblijne teksty, adaptacje i motywy. Toż samo dotyczy literatury Zachodu. Nasza liryka, dramat, epika byłyby nieczytelne, jeśli przeoczylibyśmy stałą obecność Biblii.

(Steiner 1996: 82)

To jej kulturowe i literackie usytuowanie szczególnie uwidacznia się dzięki przywołaniu kategorii intertekstualności (Cieślukowska 1995a: 194–196). Jako że dzieła literackie wchodzą w rozmaite relacje intertekstualne z tekstami biblijnymi, okazuje się, iż bez znajomości Biblii szereg cytatów, aluzji, parafraz, stylizacji pozostawałoby nierozpoznanych, zaś wiele struktur genologicznych, motywów, wątków i tematów — niewłaściwie odczytanych. Mając to na uwadze, trzeba przyznać rację Witoldowi Nawrockiemu, historykowi literatury, gdy stwierdza, że „bez niej nie do pomyślenia jest jakakolwiek »wiedza o literaturze«” (Nawrocki 1998: 8).

Wreszcie Biblia sama jawi się jako Księga-archetyp:

To księga, która, nie tylko w kulturze Zachodu, definiuje pojęcie tekstu. Wszystkie nasze inne książki, jakkolwiek odmienne pod względem treści i metody, odnoszą się, choć niebezpośrednio, do tej księgi ksiąg. (...) zawarte w nich historie, imaginacyjne narracje, kodeksy praw, traktaty moralne, poematy liryczne, dialogi dramatyczne, medytacje teologiczno-filozoficzne, są jak iskry, (...), daleko rozpraszane przez nieustanne tchnienie centralnego ognia. (Steiner 1996: 40)

Instytucja zachodniej „literatury”, która obejmuje zarówno tworzenie, jak studia nad wybitnymi dziełami, jak podkreśla Jo Carruthers, zawdzięcza swoje istnienie właśnie Biblii. Z niej wywodzi się nie tylko nasze rozumienie tego, czym jest literatura, ale też praktyka lektury, tak że współczesne studia literaturoznawcze można uznać za świecką wersję hermeneutyki biblijnej (Carruthers 2006: 253–254).

Jeśli rację mają rabini i kabaliści, a za nimi romantycy, i Biblia (w szczególności Tora) nie tylko przedstawia archetyp twórczości artystycznej w postaci *fiat* Boga, ale też jest owym archetypem, co opiera się na przekonaniu, że Bóg wyryl w niej świat i ustanowił ją wyrazem Swej kosmogonicznej mocy, to jest jedyną księgą, która spełnia, niedościgły przecież dla człowieka, ideał kreacji, będąc fundamentem, energią, wzorcem i twórczym Stworzenia (Scholem 1978: 169–170; 1996: 51–54; Dohmen i Stemmerger 2008: 96, 100–101; Eco 2002: 38–41).

Nie może zatem dziwić, że Biblia znajduje miejsce w projekcie literatury światowej. Richard Moulton, teoretyk literatury i interpretacji, odróżnił trzy sposoby czytania Biblii: teologiczny, który traktuje ją jako fundament wiary i dogmatu, historyczno-krytyczny, który kładzie nacisk na historyczną genezę, i literacki, który zwraca uwagę na formy literackie, szczególnie na strukturę genologiczną. I zaproponował właśnie literacką lekturę Biblii w ramach projektu *world literature*, gdzie postuluje badanie literatury jako takiej i jako pewnej całości, odróżnionej od literatury jako sumy wszystkich literatur, w oderwaniu od historycznych, a nawet językowych uwarunkowań. Literatura hebrajska, obok greckiej, jest wówczas literaturą ancestralną, jednym z dwóch korzeni naszej kultury (Moulton 1901: 1–3; 1909: IV–V, XII–XIII; 1919: 2–4, 6, 13, 21–22, 98).

Trzeba pamiętać, jak przypomina Teresa Cieślukowska, że „pojęcie zbiorowe »literatura antyczna« w rzeczywistości obejmuje kilka literatur narodowych — hebrajską, grecką, rzymską, nie mówiąc już o infiltracjach greckiej literatury z kulturą terenów wschodnich opianych przez Greków” (Cieślukowska 1995b: 175). Trudno więc byłoby wyobrazić sobie

historię czy kanon literatury światowej/powszechnej bez Biblii, której księgi należą do antyku hebrajskiego. Sytuuje się ona zresztą w tym kanonie na czołowych pozycjach, nie tylko pod względem ważności, ale i wartości¹². Moulton w *World Literature* wyróżnił dzieła literackie, które stanowią pięć „biblii”, czyli grup dzieł mających szczególne znaczenie w kulturze Zachodu. Na pierwszym miejscu umieścił właśnie Pismo Święte¹³.

Praktycznym wyrazem świadomości literackiego wymiaru Biblii stało się podejmowanie interpretacji pochodzących z niej tekstów przez wielu literaturoznawców¹⁴.

Niekiedy z pozycji „świadomości estetycznej”, odwołując się do takich kategorii, jak „fikcja”, „autoteliczność” czy „autoreferencyjność”, próbuje się metodycznie determinować przedmiot materialny i formalny badań literackich. W ramach hermeneutyki próbę taką podjął Peter Szondi. Píše on: „hermeneutyka literacka powinna uczynić estetyczny charakter tekstu założeniem interpretacji. Wynika stąd, że tradycyjne reguły i kryteria interpretacji filologicznej muszą być zrewidowane w świetle współczesnego rozumienia literatury” (1995: 4). Swoje rozważania oparł na ograniczonej, modernistycznej koncepcji estetycznej, która w dziele sztuki widzi zamknięty na rzeczywistość obiekt, będący czystą kreacją. W świetle takiej koncepcji literackość Biblii mogłaby wzbudzać wątpliwości. Nie można jednak budować hermeneutyki „literackiej”, która rościłaby sobie pretensje do uniwersalizmu, jak chciałby Szondi, na koncepcjach estetycznych, jakie nie miałyby uniwersalnego, transhistorycznego i transkulturowego obowiązywania (Szondi 1995: 12–13)¹⁵. Taka bowiem hermeneutyka byłaby teorią interpretacji wyłącznie literatury nowoczesnej europejskiego kręgu kulturowego. Poza jej zasięgiem znalazłyby się nie tylko literatury pozaeuropejskie, ale nawet europejski antyk. Poeta antyczny bowiem nie był tylko twórcą artefaktów, które miałyby jedynie wzbudzać wydestylowane spośród innych celowości doznania estetyczne, bo piękno, prawda i dobro nie były jeszcze rozdzielone, ale był działającym pod natchnieniem tłumaczem bóstw, rewelatorem wyższej prawdy (προφήτης) (Kerényi 1967b: 83–84; Sonek 2009: 94, 198)¹⁶, nie był jedynie „wytwórcą” (ποιητής) poematu, ale także natchnionym śpiewakiem (αοιδός) (MacDonald 1933: 13–14).

Starożytni Hebrajczycy nie czynili wyraźnych dystynkcji pomiędzy fikcyjnym i niefikcyjnym (Alter 1987: 15), co zresztą nie wydaje się czymś wyjątkowym dla twórców i odbiorców literatury w kulturach oralnych czy wczesnopiśmiennych. W rozstrzyganiu zatem, czy tekst biblijny jest literacki, nie sposób się odwoływać do nowoczesnej kategorii fikcji, ale raczej, jak proponuje Adele Berlin, zwrócić można wagę choćby na „kunsztowność ekspresji słownej” (Berlin 1982: 324). Jak dobitnie stwierdził Farrer, z faktu, iż Biblia jest odmienna niż postrenewsowska literatura, nie wynika, że w ogóle dziełem literackim nie jest (Farrer 1948: 124–126).

¹² W ankiecie pod tytułem *Bibliothèque idéale*, przeprowadzonej przez R. Queneau, wśród kilkudziesięciu pisarzy Biblia znalazła się, obok W. Shakespeare’a, na czele listy (Étiemble 1997: 74).

¹³ Na kolejnych pozycjach znajdują się: klasyczna epika i tragedia (m.in. Homer i Wergiliusz), Shakespeare, Dante i Milton oraz historia Fausta (Ch. Marlow, C. de la Barca, J. W. Goethe, P. Bailey) (Moulton 1919: 59 i nn.).

¹⁴ Analiz i interpretacji tekstów biblijnych podejmowali się m. in.: E. Auerbach, R. Barthes, J. Starobinski, H. Bloom, F. Kermode, R. Alter, L. Ryken, G. Hartman, G. Josipovici, M. Bal, U. Eco, J. Kristeva, J. Hillis Miller, H. Cixous, T. Eagleton.

¹⁵ P. Szondi odwołuje się jedynie do historycznego usytuowania interpretatora, gdy powinno się również uwzględnić historyczno-kulturowe usytuowanie literatury.

¹⁶ Bez względu na to, w jaki sposób to natchnienie pojmować. Zastrzeżenia co do przypisywania prorokom natchnienia mantycznego czy *furor poeticus* wyrażał A. J. Heschel (Heschel 2001: 482–497). Według autor chrześcijańskich hagiografów nie działali w stanie transu czy ekstazy, ale zachowując pełną świadomość i indywidualność (Maier 1994: 126–127).

Literackość Biblii może pozostawać też kontrowersyjna, jeśli kłaść będziemy szczególny nacisk na teologiczne przesłanie Biblii, jej wymiar sakralny i kerygmaticzny¹⁷. Northrop Frye, nie godząc się na łatwą identyfikację Biblii z literaturą, ujawnia wyjątkowość jej sytuacji w tym względzie. Powiada, że z jednej strony Biblia jest „czymś więcej” niż literaturą, więc wymyka się wszelkim kryteriom literackim. Z drugiej jednakże strony nie odrzuca całkowicie literackiego podejścia do Biblii, bowiem, jak przyznaje, posiada ona wartości literackie (Frye 1989: 31). Nie jest przecież traktatem doktrynalnym, ale zawiera opowieści. Posługuje się także językiem poetyckim: „w sporej części Starego Testamentu możemy dostrzec koncepcję języka, który jest poetycki i »hieroglificzny«, w sensie nie zapisu przy pomocy znaków, ale posługiwania się słowami jako szczególnym rodzajem znaków” (Frye 1989: 41). Posiadanie owych własności nie jest jednak dlań wystarczające, by w prosty sposób zaklasyfikować Biblię do literatury: „poetyckie użycie języka oczywiście nie zamyka jej w kategorii literackiej” (Frye 1989: 59). Takie ujęcie czyni z Biblii pod względem literackości dzieło problematyczne i paradoksalne:

Biblia nie jest literaturą, mimo że posiada wszelkie cechy literatury. (Frye 1989: 85)

Biblia (...) nie jest ani literacka, ani nieliteracka, bądź też, bardziej po prostu, jest tak literacka jak to tylko możliwe, nie będąc naprawdę literaturą. W Biblii znaczenie dosłowne jest znaczeniem poetyckim, po pierwsze przez tautologię, w kontekście, w którym wszelkie znaczenie dosłowne jest dośrodkowe i poetyckie; po drugie, w dość szczególnym sensie stawiania nas twarzą w twarz z jawnie metaforycznymi i w inny sposób wyraźnie poetyckimi formami wypowiedzi. (...) A mimo to nie możemy postąpić z Biblią tak, jak postąpilibyśmy z Homerem lub Dantem, i poprzestać na jawnie poetyckiej wypowiedzi jako kategorii wystarczającej. (Frye 1989: 87)

Nawet gdy wydaje się językowym nadużyciem mówienie o Biblii jako o dziele literackim, pozostaje faktem, że w większości, włączając prawie wszystkie prorockie teksty, jest napisana literackim językiem mitu i metafory. (Frye 1990: 99)

Biblia nosi wszelkie cechy literatury, zdaje się twierdzić Frye, więc w pewnym stopniu sposób czytania literatury, zwłaszcza jeśli idzie o sens wyrazowy, musi być modelem czytania Biblii, nie możemy jej jednak czytać wyłącznie tak, jak czyta się literaturę (Frye 1991a: 93, 97), co jest skądinąd postulatem słusznym.

Frye dzieli z New Criticism przekonanie o autoreferencyjności słowa poetyckiego, na którym opiera swoje rozumienie literackości, co ogranicza jego perspektywę i wywołuje wątpliwości, czy można jednak Biblię do literatury zaliczyć. W dziele literackim, pisze, „metafory są tylko słownymi skojarzeniami”. Wskutek figuratywnego użycia języka, „Biblia jest wyrażenie antyreferencjalna w swojej strukturze i rozmyślnie nie pozwala na uobecnienie jakiegokolwiek zewnętrznego świata” (Frye 1991b: 231), co zbliża ją do literatury. Z drugiej strony, biblijna koncepcja **דבר** „jest znacznie szersza od mówionego czy pisanego języka i zapewne metaforyczna struktura Biblii może być tak samo bardziej pojemna, skoro odsyła do pewnych egzystencjalnych sensów przez metaforę sugerowanych” (Frye 1991a: 106). W rezultacie, choć Biblia „używa języka, który jest tak poetycki, jak tylko być może bez stania się dziełem literackim (*poem*)”, „nie jest dziełem literackim (*poem*)” (1991b: 232). Odmienny ma ostatecznie cel. Teleologia tekstu biblijnego jest intencjonalnie nie tyle estetyczna, co retoryczno-

¹⁷ Na takim gruncie przeciw idei Biblii jako literatury argumentował J. L. Kugel (1981b: 218–219). Na jego zarzuty odpowiedziała A. Berlin (1982: 323–324).

-kerymatyczna (Frye 1991b: 232). Jednym słowem Biblia, według Frye'a, wciąż wymyka się literackości, bądź to wykraczając poza formalny, lingwistyczny i semantyczny immanentyzm, bądź poza estetyzm.

Współczesne negowanie literackości Biblii może być niekiedy rezultatem widzenia literatury w takiej perspektywie „załamania przymierza między słowem a światem” (Steiner 1997: 79)¹⁸, która cechuje m. in. wszelkie literaturoznawcze formalizmy. Jeśli jednak uznamy, wraz z G. Steinerem, że „estetyka jest przeniesieniem epifanii w formę” (1997: 186), znów bliżej będzie Biblii do literatury.

Wszelka dobra sztuka i literatura — pisze dalej G. Steiner — zaczyna się od immanencji. Nie zatrzymuje się tam jednak. Możemy więc bardzo wyraźnie powiedzieć, że zadaniem i przywilejem estetyki jest ożywianie, aż stanie się rozświetloną obecnością, owego *continuum* między przemijalnością a wiecznością, między materią a duchem, między człowiekiem a „Innym”. I w tym właśnie powszechnym i ścisłym sensie *poiesis* otwiera się na religię i metafizykę, znajduje w nich swoje potwierdzenie. (Steiner 1997: 187)

Biblia bowiem, także jako literatura, nieodmiennie otwiera przed nami rzeczywistość, a dzięki funkcji rewelatorskiej (Sonek 2009: 32) jednoczy immanencję z transcendencją. Dlatego choć w immanencji może być widziana jako literatura artystyczna, to będąc jednocześnie Objawieniem i mediacją, jest zawsze owym „czymś więcej”. Jednak pamiętać trzeba zawsze, że to „coś więcej” dane jest nam, egzystującym w immanencji, właśnie jako literatura. Nie ma innej drogi dotarcia do owego „czegoś więcej” niż rzeczywistość literacka (Moulton 1909: IV; Alonso-Schökel 1983: 93). „Stąd Biblia *jest* literaturą, nawet jeśli jest *czymś więcej* niż literaturą” (Sonek 2009: 12). Nadto owa literackość jest niezbywalna:

Ponieważ [Pismo Święte] jest językiem literackim nie należy go przekładać na terminologię techniczną, lecz zachować jego symbole, obrazy, jego konkretność, które odsłaniają i zaslaniają tajemnicę bez racjonalizowania (teologia). (Alonso-Schökel 1983: 124)

Niewątpliwie Biblia jest czymś więcej niż literaturą, o ile sytuujemy literackość wyłącznie w perspektywie formalno-estetycznej. Kiedy Zygmunt Kubiak rozważa fenomen piękna Biblii, pisze: „Formalistyczna interpretacja Księgi wydaje mi się tak samo niemożliwa jak formalistyczna interpretacja piękności przyrody” (2001: 141). Zapewne „teoretycy abstrakcyjnych »sztuk poetyckich«” (Kubiak 2001: 141) niewiele ciekawego mieliby do powiedzenia na temat Biblii. Ale i też niewiele, poza propedeutyką, mają do powiedzenia na temat dzieł Homera czy Shakespeare’a, obok których Kubiak stawia Księgę. Taka ograniczona perspektywa przestała już jednak wystarczać badaczom twórczości literackiej. Wyzwalając się z formalistycznych okowów, skłonni są przyznawać, że „literatura (prawdziwa), jest zawsze czymś więcej niż tylko literaturą” (Nycz 2007: 47). Takie na pozór paradoksalne stwierdzenia są właśnie efektem literaturoznawczego formalizmu, który spowodował zapomnienie, iż literatura jest też władna, według formuły Farrera, „wyrazić teksturę ludzkiej egzystencji” (1948: 117). Jak się okazuje, wąskie spojrzenie nie wystarcza szczególnie, ale przecież nie tylko, jeśli mamy do czynienia z dziełami specyficznymi, które pozostając literackie, a więc realizując

¹⁸ W tej afereencyjnej, formalistycznej perspektywie próbuje się niekiedy czytać również teksty biblijne (Longman III 1996: 128–131).

„funkcję estetyczną”, nadto realizują przez nią funkcję inną np. religijną¹⁹. Inaczej, nie tylko są „opowieścią”, ale zawierają nieodłącznie „naukę i obietnicę” (Auerbach 1968: 64). Do tego typu dzieł właśnie można odnieść sugestię Bultmanna, że analiza formalna dzieła literackiego z czysto estetycznego punktu widzenia nie sięga nigdy poziomu autentycznego rozumienia, nawet jeśli może je przygotować (Bultmann 1984: 79–80).

Mając to na względzie, można mieć nawet nadzieję, że Biblia, należąc do dzieł „wielofunkcyjnych”²⁰, o ile nie zakwestionujemy jej literackości, może poszerzać nasze rozumienie literatury (Moulton 1919: 97–98).

By rozpoznać w takich dziełach teksty literackie i czytać je adekwatnie do ich „wielofunkcyjności”, konieczne jest odejście od formalistycznego ekskluzywizmu ku tradycyjnemu inkluzywizmowi filologii i hermeneutyki oraz propozycji Stefani Skwarczyńskiej, by przedmiotem literaturoznawczej refleksji mógł być wszelki „sensowny twór słowny” (Skwarczyńska 1954: 72–75)²¹ w całym bogactwie jego możliwych aspektów i funkcji.

Warto w związku z tym zauważyć, że nawet jeśli w dziele na pierwszy plan wybija się np. teleologia retoryczna, nie musi ona być sprzeczna z celem estetycznym i pociągać za sobą wykluczenia dzieła jako przedmiotu zainteresowania literaturoznawcy. Według Skwarczyńskiej, to, co nazywa „funkcją impresywną”, realizującą się jako wpływ na „stan świadomości” odbiorcy, jego „postawę” i „stosunek do życia”, jest niezwykle istotne w przypadku literatury (1954: 61). Przeżycie estetyczne często zbliża się do innych przeżyć, jak zachwyt, przerażenie, podziw, ekstaza. Dzieło literackie wpływa nie tylko na emocje, ale i na intelekt czy działanie etyczne. Dlatego „funkcja estetyczna”, jako jedna z możliwych funkcji dzieła, mieści się w ramach „funkcji impresywnej”. Owe wielofunkcyjności odpowiada wieloaspektowość, tak że aspekt estetyczny nie jest jedynym i wyłącznym aspektem tekstu literackiego. Obok bowiem piękna może się w nim realizować także prawda i dobro (Skwarczyńska 1954: 63–67).

Mógłby jednak ktoś wątpić, czy w przypadku Biblii w ogóle można mówić o aspekcie estetycznym. By rozwiązać te wątpliwości, warto przypomnieć opinie, wedle których Biblia przewyższa pod tym względem dzieła o estetyczności niekwestionowanej. I tak niektórzy osiemnastowieczni krytycy literaccy, jak Anthony Blackwell, Joseph Addison, Edward Young, John Dennis i Robert Lowth uważali, że poezja Hebrajczyków bywa piękniejsza i bardziej wzniosła od dzieł Greków (Monk 1962: 78, 80; Walsh 1997: 765–766). Ten pierwszy pisał:

Stary Testament jest bogatą skarbnicą wszelkiej wzniosłości myśli, poruszającej głębi uczuć oraz żywiołowej siły wyrazu. (...) Metafory w tej godnej podziwu księdze są stosowne i żywe; obrazują prawdy przez nie wyrażane i wzbudzają zachwyt czytelnika. (...) Nie byłoby trudne dla człowieka uczonego i mającego dobry smak, zaawansowanego zarówno w hebrajskich, jak i klasycznych studiach, udowodnić, że Biblia Hebrajska ma wszelakie piękno i doskonałość, które można znaleźć u greckich i rzymskich autorów; i to w o wiele większym stopniu i wyrażonej niż u jakiegokolwiek z najbardziej podziwianych klasyków. (Blackwell 1727: 9–10)

¹⁹ J. Mukařovský w związku z tym pisze: „Można powiedzieć, że w sztuce kościelnej (a w pewnej mierze i w całej sferze odnośnego kultu) istnieją równocześnie dwie funkcje dominujące, z których jedna — religijna, czyni z drugiej — estetycznej, środek swej realizacji; chodzi więc raczej o kontaminację, a nie hierarchizację funkcji” (Mukařovský 1970: 61).

²⁰ Na tę wielofunkcyjność Biblii zwraca uwagę T. Longman III. Autor ten wymienia funkcje: historyczną, teologiczną, doksologiczną, dydaktyczną, estetyczną i rozrywkową. Spełniając więcej funkcji niż estetyczna, jest tekst biblijny wszakże niezbywalnie wyposażony w literackie własności (Longman III 1996: 130–131, 137).

²¹ Że S. Skwarczyńska nie wahała się umieścić Biblii wśród dzieł literackich, może świadczyć np. odwoływanie się do tekstów biblijnych jako egzemplifikacji omawianych technik literackich.

Hamann pisał, że „tajemnicza technika świętej poezji starożytnych Hebrajczyków (2007: 92)” ma większą wartość estetyczną niż, będący wzorem „dobrego smaku”, styl francuskiego klasycyzmu. François R. de Chateaubriand (1768–1848) powiada: „w gatunku lirycznym Hebrajczycy przewyższają inne ludy starożytne” (2003: 262).

Okazuje się, że estetyczności można poszukiwać w Biblii zarówno na planie teleologicznym (wzniosłość, piękno), jak i strukturalnym (gatunek, technika). Ryken w *How to Read the Bible as Literature* i *Words of Delight* pisze, że współczesne literackie podejście do Biblii wymaga zwrócenia uwagi na biblijne gatunki literackie, ukształtowanie języka oraz użyte techniki artystyczne, ujęcia tekstów biblijnych jako skończonych, wewnętrznie ustrukturuowanych całości²², zastosowania literaturoznawczej terminologii do badania biblijnych narracji i poematów, uwzględnienia jej estetycznej wartości oraz uwrażliwienia na imaginacyjne i emocjonalne oddziaływanie (Ryken 1984: 11, 23–31; 2007: 14–15; Ryken i Longman III 1993: 18–19). Jeśli chodzi o opowieści biblijne ma się na uwadze nadto kwestie, które wchodzą w obręb narratologii, tj. kreację narratora, formy narracyjne, chronotop, postaci, konstrukcję fabuły, punkt widzenia itp. W przypadku tekstów poetyckich bada się sposoby budowania wiersza, eufonie, figury stylistyczno-retoryczne, symbolikę itp.²³

Trzeba przy tym pamiętać, o czym już pisał H. Blair w *Lectures*, przywołując wykłady R. Lowtha, że w przypadku Biblii konwencje literackie są odmienne od tych, jakie znamy z literatury grecko-rzymskiej. Jej księgi „ukazują odmienne rodzaje twórczości, niezwykle różne od tych, które są nam dobrze znane, ale tak samo piękne” (Blair 1833: 459). Poetka Anna Kamieńska w esej *Biblia jako zakorzenienie* podobnie pisze, iż mamy tutaj do czynienia ze swoistym rodzajem piękna i specyficznym użyciem literackich środków: „Język Biblii posługuje się sposobami i formami poetyckimi właściwymi dla literatury semickiego Wschodu. (...) Formy te (...) wynikają z właściwego tej sferze kultury piękna” (Kamieńska 2004: 58)²⁴.

²² W odróżnieniu od metod historyczno-genetycznych, które starają się odsłonić proces redakcji i tradycji, czyniąc z tekstów biblijnych *patchwork* fragmentów.

²³ Jak zwykle się zaznacza, Biblia pod względem literackim nie jest jednolitym i spójnym tekstem. Składa się w wielu ksiąg powstałych w różnym czasie, pisanych przez różnych autorów, realizujących rozmaite gatunki literackie. Dla tego literackość (resp. estetyczność) może przysługiwać konkretnym tekstom w różnym stopniu (Alter 1987: 12, 16; Sonck 2009: 10). Księga Psalmów, Księga Hioba, Księga Jonasza byłyby tymi, w których literackość jest bardziej widoczna. Mniej wyraźna jest w przypadku tekstów prawnych czy kronikarskich. Jeśli jednak usytuujemy je w obrębie odpowiednich całości narracyjnych, ich literacka funkcjonalność może stać się wyraźniejsza (Alter 1987: 16).

²⁴ Niekiedy właśnie stawia się literackiemu podejściu do Biblii zarzut, że stosuje współczesne Zachodnie koncepcje i kategorie literackie do antycznej literatury semickiej, co skutkuje radykalnym zniekształceniem tekstu (Longman III 1996: 126–127). Podkreśla się, że „Biblia była napisana w społeczeństwie starożytnym, które miało fundamentalnie odmienne literackie konwencje od naszych” i dlatego „musi być [...] rozumiana zgodnie z tymi antycznymi konwencjami i gatunkami” (Brettler 2005: 13–14, 16–17). Podobnie J. L. Kugel (1981a: 206). Świadomość tego odmiennego, orientalnego charakteru poezji biblijnej miał już jednak R. Lowth. Przy zachowaniu owej świadomości, nie wydaje się metodologicznym błędem spojrzenie na odmienne kultury z punktu widzenia nie tylko uczestnika, ale i obserwatora (Longman III 1996: 127–128). L. Alonso-Schökel, zgadzając się, że autorzy biblijni mieli „odmienny zmysł literacki”, dodaje: „Pomyślmy o Pieśni nad Pieśniami — lub o jej mniejszych całościach — o Księdze Hioba — (nawet usuwając dodatki), o wstępie do Koheleta, o jakimś wybranym psalmie, o tylu stronicach u proroków. Jeżeli ich lektura porusza naszą wrażliwość artystyczną, to znaczy że nie chodzi tu o świat poetycki zupełnie obcy naszemu” (Alonso-Schökel 1983: 139). Warto nadto pamiętać, że lektura jest zawsze spotkaniem dwu horyzontów: horyzontu, w którym dzieło powstało, i horyzontu, w którym czytelnik usiłuje je sobie przyswoić. W takiej próbie asymilacji dzieła literaturoznawcze terminy i kategorie stanowią jedynie mniej lub bardziej użyteczne narzędzia interpretacyjne.

Zgodzić się można, że księgi biblijne nie dla celu estetycznego były pisane, ale ważniejsze są w ich przypadku cele teologiczne, prawne, historiograficzne, moralne, więc funkcja estetyczna nie jest w nich dominująca. Jednocześnie warto wszakże zauważyć, iż tworzenie z intencją czysto estetyczną (w skrajnym ujęciu jako „sztuka dla sztuki”) jest raczej w literaturze czymś wtórnym i wyjątkowym. To wielofunkcyjność literatury jest czymś pierwotnym, bo spotyka się ją już na etapie oralności. Jak pisze Walter J. Ong, wykonanie oralne „choć jest to oczywiście zdarzenie specjalne, odróżnialne od zdarzeń innego rodzaju, w specjalnym kontekście, to jego cel i/lub skutek rzadko, jeśli w ogóle, jest po prostu estetyczny; wykonanie epiki oralnej może np. stanowić jednocześnie akt uczenia, paideię lub pouczenie młodzieży, wzmocnienie tożsamości grupy, sposób zachowania wszelkich odmian wiedzy — historycznej, biologicznej, zoologicznej, socjologicznej, kupieckiej, żeglarskiej, religijnej — i służyć wielu innym jeszcze pożytkom” (Ong 2011: 237–238).

Tekst wielofunkcyjny wymaga dla odsłonięcia całego bogactwa zawartych w nim sensów wciąż ponawianego odczytywania. Gadamer przypisuje tę możliwość relektury tekstom wybitnym, artystycznym (1982: 341), zaś Bultmann i Alonso-Schökel również Biblii (Bultmann 1993: 32; Alonso-Schökel 1983: 123–124). Frye dowodzi, że ta hermeneutyczna produktywność zakorzeniona jest w literackiej strukturze Księgi (1991b: 231). Jeśli uznalibyśmy, że specyficzne, artystyczne ukształtowanie struktury tekstu odpowiada za jego estetyczne oddziaływanie, to relektura ukierunkowana na literacką strukturę Biblii może odsłonić jej estetyczność.

Skoro zatem w Biblii aspekt estetyczny da się wyodrębnić, mimo że nie jest on dominujący, może to stać się racją, dla której do gramatyczno-historycznych i teologicznych metod lektury Pisma Św. wypada dołączyć metody literaturoznawcze (Ryken 1984: 11).

W każdym razie nie sposób zignorować faktu, że Biblia jawi się nam jako dzieło literackie. To przekonanie bywa obecne nawet we współczesnej, zmagającej się z „załamaniem przymierza między słowem a światem”, świadomości literackiej, by powołać się znów na słowa Kamieńskiej:

Wielkie tchnienie poezji przepaja Biblię od pierwszego do ostatniego zdania. (...) I nie tylko odczuwana jest przez nas w tym sensie ogólnym jako poezja, ale też jako poezja musi być rozumiana. (Kamieńska 2004: 56)

Właśnie literatura stała się owym medium, poprzez które hebrajscy pisarze wyrażali teologiczne treści. Wprawdzie rację ma Heschel, kiedy pisze o prorokach, iż ich „główną troską jest przesłanie raczej niż forma” (2001: 496), to jednak z drugiej strony pamiętać trzeba, że to przesłanie dociera do nas jedynie za pośrednictwem formy. Nie sposób więc przeoczyć literackości Biblii, nawet jeśli jest ona „czymś więcej” niż literaturą, pod groźbą niezrozumienia treści, jakie mieli dawni pisarze do przekazania (Alter 1987: 21). Wiedział już o tym Samuel Coleridge (1772–1834), poeta, filozof i krytyk literacki, dla którego godność Księgi jako Słowa Bożego była efektem transmisji łaski i prawdy poprzez symbole w formie poetyckiej (Coleridge 1853: 436–437; Prickett 1990: 653–654). A więc, jeśli przekazuje ona pewne prawdy, to na sposób literacki, używając literackich form wyrazu. Dlatego, jak dobitnie, choć może z polemiczną przesadą, stwierdza Berlin: „Jeśli nie potrafimy czytać Biblii jako literatury, nie potrafimy czytać jej wcale” (1982: 324). Tekst biblijny przecież, jak każdy tekst literacki, komunikuje poprzez formę: gatunki, obrazy, figury, styl, narrację, przestrzeń, czas, postaci itp.

(Ryken 1984: 28–29; 2007: 20–21)²⁵. Zaznaczyć wypada jednakże, iż nie chodzi tutaj bynajmniej o estetyzm, uleganie któremu mogłoby spowodować ugrzęźnięcie lektury w owej formie. Poetyka i retoryka służą nie tylko opisowi, ale wespół z gramatyką, podporządkowane są dążeniu do odsłonięcia komunikowanego sensu.

Formalistycznej redukcji pozwala uniknąć podejście hermeneutyczne. Jak pisze Gadamer:

Czy doprawdy dzieło sztuki, powstałe w minionym albo obcym świecie i wprowadzone do naszego świata, świata kultury historycznej, staje się tylko obiektem estetyczno-historycznej konsumpcji i nie mówi już tego, co pierwotnie miało do powiedzenia? Czy „mówić coś”, „mieć coś do powiedzenia” to tylko metafory, których jedyną prawdą jest nieokreślona estetyczna wartość formy — czy też odwrotnie, owa estetyczna jakość formalna, to tylko warunek, przy którego spełnieniu dzieło samo w sobie nosi swoje znaczenie i ma nam coś do powiedzenia? (Gadamer 2000: 134)²⁶

Tę hermeneutyczną ramę wykorzystuje Krzysztof Sonek w *Truth, Beauty, and Goodness in Biblical Narratives*. Aby ogarnąć pełnię znaczeń, jakie niesie Biblia, postuluje on jej czytanie z estetycznego punktu widzenia, bez pomijania wszakże perspektywy poznawczej czy etycznej i przy zachowaniu świadomości, że mamy do czynienia z dziełem kultury antycznej. Choć zatem konsekwentnie stosuje do jej interpretacji podobne podejście hermeneutyczne jak do pozostałej literatury, czyni to z uwzględnieniem funkcji rewelatorskiej (Sonek 2009: 6–12, 20–31)²⁷. Wzięcie pod uwagę owej funkcji jest trafne o tyle, że bywa ona charakterystyczna dla najdawniejszej, nie tylko biblijnej, twórczości literackiej, kiedy to, jak powiada Wilhelm Dilthey (1833–1911), „poezja nie była oddzielona od języka, religii, mitu i myślenia metafizycznego” (1982: 216).

Biblia jest teo (θεός) – logiczna (λόγος) nie tylko jako mowa Boga, ale też dlatego, że mówi o Bogu. W tym drugim sensie jest „postrzegana i traktowana jako pouczające orędzie o Bogu i Jego woli oraz pełnych mocy dziełach sądu i łaski w historii. A celem owego orędzia jest budzenie wiary, ufności i nadziei” (Preus 1978: 20–21). Ten przekaz w horyzoncie wiary podlega, jak to ujmuje Preus, „zasadzie realizmu”, wedle której „zarówno doktryny objawione z Biblii, jak i dzieła Boga, o jakich opowiada, mają rzeczywistą podstawę i odniesienie” (Preus 1973: 31). Jeśli wszak tej odpowiedzi wiary brakuje, to dla literackiej lektury wystarczy przyjąć, że Biblia mówi o Bogu przynajmniej w tym ograniczonym i możliwym do przyjęcia dla każdego sensie bycia „protagonistą, bycia bohaterem Biblii jako całości” (Alonso-Schökel 1983: 231)²⁸, albo, jakby chciał Gianni Vattimo, bycia Bogiem Księgi, „który

²⁵ Już Wild pisała, że Biblia „może być badana jako literatura, by odkryć sztukę i piękno wyrazu, jaki stanowi medium, poprzez które wielkie idee, duchowe objawienia niezwykle wyjątkowego i utalentowanego ludu znalazły drogę ku światu” (Wild 1922: 18).

²⁶ W *Prawdzie i metodzie* Gadamer pokazuje jak subiektywizacja sądu estetycznego u Kanta prowadzi do autonomicznego rozumienia sztuki i tym samym redukcji zainteresowania poznawczym jej wymiarem, ustanawiając w konsekwencji formalistyczny estetyzm. Tenże estetyzm, jak sugeruje, jest zatem wytworem nowoczesnej „świadomości estetycznej” i niekoniecznie przystaje do sztuki epok dawnych (Gadamer 1993: 64–77, 100–118).

²⁷ Autor podaje racje zaliczenia Biblii do literatury: „Zakładam, że Pismo Święte może być nazwane *literaturą* w sensie ścisłym tego terminu, ponieważ spełnia cztery następujące kryteria: jest znaczące dla czytelnika w sposób nie ograniczony tylko przez treść; przekazuje informację, lecz także dokonuje *katharsis* i dostarcza rozrywki; domaga się ciągłej reinterpretacji; oraz, wreszcie, ujawnia estetyczne własności” (Sonek 2001: 201).

²⁸ Harold Bloom zwraca uwagę, że w tekście biblijnym kreowana jest pewna reprezentacja Boga, niezależnie od tego, czy poprzedza On tekst: „It is quite possible that J created YHWH, even though J did not invent him” (1991: 5).

objawia się nam jedynie w Księdze i nie »istnieje« jako rzeczywistość obiektywna poza zapowiedzią zbawienia” (2002: 8).

Niewątpliwie każdy tekst kultury „ma nam coś do powiedzenia”. Dlatego obok aspektu estetycznego równie ważne są jego aspekty etyczne, poznawcze, religijne i inne. W Biblii aspekty te stanowią jedność, co wyraża słowo **חֵן**, używane na określenie zarazem tego, co piękne, dobre, najlepsze, szlachetne, właściwe, słuszne, przyjemne, pożądane, fascynujące, pożyteczne itp. (Ravasi 2006: 9–10; Holladay 1988: 122; Briks 1999: 134).

Bibliografia

- Adamczyk Maria (1981), O „Biblii” i jej kulturotwórczej roli, „Nurt”, nr 12.
- Alonso-Schökel Luis (1983), *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, przeł. A. Malewski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.
- Alter Robert (1987), *Introduction to the Old Testament* [in:] *The Literary Guide to the Bible*, eds. R. Alter, F. Kermode, Harvard UP, Cambridge.
- Alter Robert, Kermode Frank (1987), *General Introduction* [in:] *The Literary Guide to the Bible*, eds. R. Alter, F. Kermode, Harvard UP, Cambridge.
- Armell Aliette (2005), *La Bible: le Livre des écrivains*, „Magazine littéraire” no. 12.
- Auerbach Erich (1968), *Blizna Odyseusza* [w:] *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, t. 1, PIW, Warszawa.
- Bartnik Czesław (1987), *Teologia „poetyczna”*, „Collectanea Theologica”, fasc. IV.
- Beck John A. (2008), *God as Storyteller: Seeking Meaning in Biblical Narrative*, Chalice Press, Saint Louis.
- Berlin Adele (1982), *On the Bible as Literature*, „Prooftexts”, vol. 2.
- Bible, Hebrew* (2005) [in:] *Encyclopedia of World Writers. Beginnings Through the 13th Century*, ed. Th. Boucquey, Facts On File, New York.
- Biblia hebraica stuttgartensia* (1997), hrsg. von K. Elliger, W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Blackwell Anthony (1727), *The Sacred Classics Defended and Illustrated*, C. Rivington, London.
- Blair Hugh (1833), *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, James Kay, Jun. and Brother, Philadelphia.
- Bloom Harold (1991), *The Hebrew Bible* [in:] *Ruins the Sacred Truths. Poetry and Beliefs from the Bible to the Present*, Harvard UP, Cambridge–London.
- Breed Brennan (2009), *Reading Glasses: Literary Criticism*, „Teaching the Bible”, vol. 1 (2) [online] http://www.sbl-site.org/assets/pdfs/TBReadingGlasses_BB.pdf [dostęp: 10.09.2014].
- Brettler Marc Zvi (2005), *How to Read the Bible*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.

- Briks Piotr (1999), *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Bultmann Rudolf (1984), *The Problem of Hermeneutics* [in:] *New Testament and Mythology*, sel., ed. and transl. S. M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia.
- (1993), *Czy możliwa jest bezzałożeniowa egzegeza?* [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Carruthers Jo (2006), *Literature* [in:] *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, ed. J. F. A. Sawyer, Wiley–Blackwell, Oxford.
- Chateaubriand François René de (2003), *Geniusz chrześcijaństwa*, przeł. A. Loba, Ediciones Altaya & De Agostini, Poznań.
- Cieslikowska Teresa (1995a), *Kanon i recenzja (teoretycznoliterackie rozważania terminologiczne niezupełnie marginalne dla ewentualnego użytku badaczy innych dyscyplin o relacjach między terminami kanon i archetyp, kanon i recenzja, recenzja, redakcja, wersja, tekst i intertekst)* [w:] *W kręgu genologii, intertekstualności, teorii sugestii*, PWN, Warszawa–Łódź.
- (1995b), *Po co Homer?* [w:] *W kręgu genologii, intertekstualności, teorii sugestii, W kręgu genologii, intertekstualności, teorii sugestii*, PWN, Warszawa–Łódź.
- Coleridge Samuel (1853), *The Statesman's Manual* [in:] *The Complete Works*, ed. W. G. T. Shedd, vol. 1, Harper & Brothers, New York.
- Crain Jeanie C. (2010), *Reading the Bible as Literature: An Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Curtius Ernst R. (2005), *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Universitas, Kraków.
- Dąbrowski Mieczysław (2005), *Biblia* [w:] *Encyklopedia literatury światowej*, red. J. Maślanka, Zielona Sowa, Kraków.
- de'Conti Anton Maria (1982), *O sztuce poetyckiej*, przeł. J. Mańkowski [w:] *Poetyka okresu renesansu*, wyb., wstęp i oprac. E. Sarnowska-Temeriusz, Ossolineum, Wrocław.
- Dilthey Wilhelm (1982), *Wzobrażenia poety. Elementy poetyki* [w:] *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa.
- Dohmen Christoph, Stemberger Günter (2008), *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, przeł. M. Szczepaniak, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Dupont-Sommer André (1955), *Littérature hébraïque* [in:] *Histoire des littératures*, sous la dir. de R. Queneau, tome 1: *Littératures anciennes, orientales et orales*, Gallimard, Paris.
- Eco Umberto (2002), *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, przeł. W. Soliński, MARABUT—VOLUMEN, Gdańsk–Warszawa.
- Eliot Thomas S. (1963), *Religia i literatura*, przeł. H. Pręczkowska [w:] *Szkice literackie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Étiemble René (1997), *Czy należy zrewidować pojęcie Weltliteratur?* [w:] *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivaničkova, Instytut Kultury, Warszawa.
- Farrer Austin (1948), *The Glass of Vision*, Dacre Press, London.
- Foster Damon Samuel (1988), *A Blake Dictionary. The Ideas and Symbols of William Blake*, University Press of New England, Hanover–London.
- Frankowski Janusz (1975), *Biblia — przeżycie i słowo. U źródeł literackiego piękna i mocy ksiąg biblijnych*, „Więź”, nr 7–8.
- Frye Northrop (1989), *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Homini, Bydgoszcz.
- (1991a), *The Dialectic of Belief and Vision* [in:] *The Myth and Metaphor*, University of Virginia Press, Charlottesville–London.

- (1991b), *The Double Mirror* [in:] *The Myth and Metaphor*, University of Virginia Press, Charlottesville–London.
- (1990), *Words with Power: Being a Second Study of „The Bible and Literature”*, A Harvest/HBJ Book, San Diego–New York–London.
- Gabel John B., Wheeler Charles B., York Anthony D. (2000), *The Bible as Literature: An Introduction*, Oxford UP, New York–Oxford.
- Gadamer Hans-Georg (1982), *The Eminent Text and Its Truth*, transl. G. Waite [in:] *The Horizon of Literature*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków.
- (2000), *Estetyka i hermeneutyka*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa.
- Gomarus Franciscus (1637), *Davidis Lyra, seu Nova S. Scripturae Ars Poetica*, Ex Officina Ioannis Maire, Lugduni Batavorum [Leiden].
- Grondin Jean (2007), *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hamann Johann G. (2007), *Aesthetica in Nuce. A Rhapsody in Cabbalistic Prose* [in:] *Writings on Philosophy and Language*, transl., ed. K. Haynes, Cambridge UP, Cambridge.
- (1950), *Gedanken über meinen Lebenslauf* [in:] *Sämtliche Werke*, bd. 2: *Schriften über Philosophie / Philologie / Kritik 1758–1763*, Herder, Wien.
- Heschel Abraham J. (2001), *The Prophets*, HarperCollins, New York.
- Hieronymus (1910), *Ad Paulinum* [in:] *Epistulae*, p. I: *Ep. I–LXX*, ed. I. Hilberg, F. Tempsky–G. Freytag, Vindobonae–Lipsiae [Wien–Leipzig].
- Holladay William L. (1988), *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Eerdmans–Brill, Grand Rapids–Leiden.
- Jasper David (1999), *Literary Readings of the Bible: Trends in Modern Criticism* [in:] *Bible and Literature: A Reader*, ed. D. Jasper, S. Prickett, Blackwell Publishers, Oxford.
- Jeanrond Werner G. (1999), *Hermeneutyka teologiczna*, przeł. M. Borowska, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Kamieńska Anna (2004), *Na progu słowa. Siedem wykładów o poezji i Biblii*, W drodze, Poznań.
- Kerényi Károly (1967a), *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej*, przeł. M. Kurecka, „Poezja”, nr 9.
- (1967b), *Poezja antyczna*, przeł. M. Kurecka, „Poezja” 1967, nr 9.
- Kubiak Zygmunt (2001), *Poezja Biblii* [w:] *Półmrok ludzkiego świata*, Znak, Kraków.
- Kugel James L. (1981a), *Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, Yale UP, New Haven.
- (1981b), *On the Bible and Literary Criticism*, „Prooftexts”, vol. 1.
- Langkammer Hugolin (1994), *Stary Testament odczytany na nowo*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Longman III Tremper (1996), *Literary Approaches to Biblical Interpretation* [in:] *Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. M. Silva, Zondervan, Grand Rapids.
- Lowth Robert (1829), *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, Crocker & Brewster–J. Leavitt, Washington–Boston–New York.
- Luther Martin (1912), *Predigt am Sonabend nach Egidii [über das Evangelium Johannis] (6. September 1539)* [in:] this, *Werke*, bd. 47, Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar.
- MacDonald Duncan B. (1933), *The Hebrew Literary Genius*, Princeton UP, Princeton.
- Maier Gerhard (1994), *Biblical Hermeneutics*, transl. R. W. Yarbrough, Crossway Books, Wheaton.

- Monk Samuel H. (1962), *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-century England*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Moulton Richard (1901), *A Short Introduction to the Literature of the Bible*, D. C. Heath & Co., Boston.
- (1909), *The Literary Study of the Bible*, D. C. Heath & Co., Boston.
- (1919), *World Literature and Its Place in General Culture*, The Macmillan Company, New York.
- Mueller John Th. (2008), *Dogmatyka chrześcijańska*, przeł. M. Osęka, Lutheran Heritage Foundation, Warszawa.
- Mukařovský Jan (1970), *Estetyczna funkcja, norma i wartość jako fakty społeczne*, przeł. J. Baluch [w:] *Wśród znaków i struktur*, PIW, Warszawa.
- Nawrocki Witold (1998), *Wykłady o literaturze na Zachodzie i w Polsce. Antyk i Biblia*, Wydawnictwo Filii kieleckiej WSP w Piotrkowie Trybunalskim, Piotrków Trybunalski.
- Nycz Ryszard (2007), *Antropologia literatury — kulturowa teoria literatury — poetyka doświadczenia*, „Teksty Drugie”, nr 6.
- Ong Walter J. (2011), *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Wydawnictwa UW, Warszawa.
- Orygenes (1996), *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Petrarca Francesco (1982), *Letters on Familiar Matters. Rerum familiarum libri IX-XVI*, transl. A. S. Bernardo, The Johns Hopkins UP, Baltimore–London.
- Preus Robert D. (1973), *How Is the Lutheran Church to Interpret and Use the Old and New Testaments?*, „The Lutheran Synod Quarterly”, vol. 14, no. 1.
- (1978), *Biblical Authority in the Lutheran Confessions*, „Concordia Journal”, vol. 4.
- Prickett Stephen (1990), *Biblical Hermeneutics* [in:] *Encyclopedia of Literature and Criticism*, eds. M. Coyle et al., Routledge, London.
- (1999), *Biblical and Literary Criticism* [in:] *Bible and Literature: A Reader*, ed. D. Jasper, S. Prickett, Blackwell Publishers, Oxford.
- Puttenham George (1982), *Sztuka poezji angielskiej*, przeł. Z. Sinko [w:] *Poetyka okresu renesansu*, wyb., wstęp i oprac. E. Sarnowska-Temeriusz, Ossolineum, Wrocław.
- Ravasi Gianfranco (2006), *Piękno Biblii*, Salwator, Kraków.
- Ryken Leland (1984), *How to Read the Bible as Literature... and Get More Out of It*, Zondervan, Grand Rapids.
- (1993), *The Bible as Literature: A Brief History* [in:] *A Complete Literature Guide to the Bible*, ed. L. Ryken, T. Longman III, Zondervan, Grand Rapids.
- (2007), *Words of Delight. A Literary Introduction to the Bible*, Baker Academic, Grand Rapids.
- Ryken Leland, Longman III Tremper (1993), *Introduction* [in:] *A Complete Literature Guide to the Bible*, ed. L. Ryken, T. Longman III, Zondervan, Grand Rapids.
- Sarbiewski Maciej Kazimierz (1954), *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, przeł. M. Plezia, Zakład im. Ossolińskich — Wydawnictwo PAN, Wrocław.
- (1958), *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*, przeł. S. Skimina, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo PAN, Wrocław–Kraków.
- Sarnowska-Temeriusz Elżbieta (1995), *Przeżyłość poetyki. Od Platona do Giambattisty Vica*, PWN, Warszawa.
- Schleiermacher Daniel F. (1998), *Hermeneutics and Criticism* [in:] *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, transl., ed. A. Bowie, Cambridge UP, Cambridge.

- Scholem Gershom (1978), *Kabbalah*, A Meridian Book, New York.
- (1996), *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Znak, Kraków.
- Sidney Philip (2001), *An Apology for Poetry* [in:] *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, ed. V. B. Leitch, W. W. Norton & Company, New York.
- Skwarczyńska Stefania (1954), *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 1, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Sonek Krzysztof (2009), *Truth, Beauty, and Goodness in Biblical Narratives. A Hermeneutical Study of Genesis 21:1–21*, Berlin–New York.
- Soulen Richard N., Soulen R. Kendall (2011a), *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst* [in:] *Handbook of Biblical Criticism*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- (2011b), *Theological Interpretation/Criticism* [in:] *Handbook of Biblical Criticism*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Steiner George (1996), *A Preface to the Hebrew Bible* [in:] *No Passion Spent*, Yale UP–Faber and Faber, New Haven–London.
- (1997), *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, Instytut Kultury — Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Szondi Peter (1995), *Introduction to Literary Hermeneutics*, transl. M. Woodmansee, Cambridge UP, Cambridge.
- Szymik Jerzy (1994), *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Święty Augustyn (1989), *De doctrina christiana — O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Talmud babiloński. Traktat Chagiga* (2010), przekł., koment. G. Zlatkes, wstęp K. Pilarczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- The Kabbalistic Tradition* (2008), ed., transl. A. Unterman, Penguin Books, London.
- Thomas Aquinas (2001), *From „Summa Theologica”* [in:] *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, ed. V. B. Leitch, W. W. Norton & Company, New York.
- Vattimo Gianni (2002), *After Christianity*, transl. L. D’Isanto, Columbia UP, New York.
- Walsh Marcus (1997), *Biblical Scholarship and Literary Criticism* [in:] *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 4: *The Eighteenth Century*, eds. H. B. Nisbet, C. Rawson, Cambridge UP, Cambridge.
- Wild Laura H. (1922), *A Literary Guide to the Bible: A Study of the Types of Literature Present in the Old and the New Testaments*, George H. Doran Company, New York.
-