

Ks. Janusz KACZMAREK

ANALIZA INTERTEKSTUALNA APOKALIPSY METODOLOGIA I PRZYKŁADY ZASTOSOWANIA

Treść: 1. Metodologia analizy intertekstualnej; 1.1. Problematyka metody intertekstualnej; 1.2. Zasady metodologiczne analizy intertekstualnej; 2. Przykłady zastosowania analizy intertekstualnej wobec fenotekstu Ap 6,12-17; 2.1. Ap 6,12-17 i Rdz 3; 2.2. Ap 6,12-17 i 1 Krl 19,1-18; 2.3. Ap 6,12-17 i Jl 3; Dz 2,14-41; 2.4. Podsumowanie studium intertekstualnego Ap 6,12-17.

Apokalipsa jest szczególną księgą biblijną. Jej wyjątkowość polega, między wieloma innymi cechami, na niezwyklej ilości aluzji i cytatów starotestamentalnych (ostatnie krytyczne wydanie tekstu Nowego Testamentu Nestle-Alanda sugeruje ich w sumie 734), na analogiach do różnych tekstów biblijnych, apokryficznych, a być może również innych. Wydaje się, że w obrębie pism nowotestamentalnych, i chyba w ogóle biblijnych, Apokalipsa jest najlepszą ilustracją tezy klasyków metody intertekstualnej mówiącej, że „każdy tekst zbudowany jest jak mozaika cytatów; każdy tekst jest absorpcją i transformacją innego”¹, lub innymi słowami: „tekst jest tkaniną cytatów zaczerpniętych z niezliczonych środowisk kultury”². Stajemy w ten sposób wobec pokusy egzegetycznego studium tekstu Apokalipsy według metody, której – z zastrzeżeniami, o których niżej – można by przypisać przymiotnik „intertekstualna”, a więc studium „dialogiczności”³ elementów mozaiki czy tkaniny tekstualnej z całym wszechświatem innych tekstów.⁴

¹ J. KRISTEWA, "Word. Dialog and Novel", w: *The Kristeva Reader*, red. T. MOI, New York 1986, 35-36.

² R. BARTHES, *Image, Music, Text*, New York 1977, 146.

³ Zob. M. BACHTIN, *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986; M. BACHTIN, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982.

⁴ Warto zauważyć w tym miejscu, że poza aluzjami starotestamentalnymi w tekście Apokalipsy znajduje się mnóstwo sygnałów odsyłających do innych tekstów i sugerujących lekturę intertekstualną. Dobrym przykładem są tutaj rzeczowniki poprzedzone rodzajnikiem określonym anaforycznym. Chodzi o wyrażenia, które występują w tekście po raz pierwszy, ale mimo to zostają poprzedzone rodzajnikiem określonym. Zjawisko to odsyła czytelnika do znanych mu innych tekstów, gdzie wyrażenia te mają swoje konwencjonalne, dobrze znane, techniczne niemal, znaczenie; przykładowo: siedmiu aniołów, którzy są przed Bogiem (8,2), tęcza (10,1), siedem grzmotów (10,3), dwóch świadków (11,3), orzeł (12,14), nierządnicza (17,1). Innym zjawiskiem wywołującym przy lekturze Apokalipsy intertekstualne skojarzenia może być użycie stałych, schematycznych formuł literackich, które odsyłają czytelnika do określonego, charakterystycznego tekstu lub grupy tekstów. Zob. D.E. AUNE, "Intertextuality and the

Istnieje już wiele publikacji, które podejmują temat cytatów starotestamentalnych w Apokalipsie⁵. Czynią to jednak stosując zasadniczo metodę historyczno-krytyczną (diachroniczną). W literaturze zagranicznej można też znaleźć kilka artykułów, które próbują ukazać pewne aspekty Apokalipsy w świetle intertekstualności⁶. Niniejszy artykuł będzie próbą skorzystania z tej otwierającej się dopiero perspektywy metodologicznej, aby wzbogacić rozumienie tekstu osiągalne w zakresie egzegezy historyczno-krytycznej. By jednak nie utonąć w niebezpiecznym strumieniu metody intertekstualnej – strumieniu w pierwszej, pełnej wirów i zamętu, fazie swego biegu, który jednocześnie przejawia tendencję do przeradzania się w nową ontologię – musimy zdefiniować bardzo realistycznie i precyzyjnie metodologiczne zasady, których będziemy się trzymać w naszym studium⁷.

1. Metodologia analizy intertekstualnej

1.1. Problematyka metody intertekstualnej

W ostatnich latach ukazały się dwa duże zbiory publikacji dotyczących intertekstualności na polu nauk biblijnych: w roku 1989 Festschrift poświęcony Basowi van Ierselowi i zatytułowany *Intertextuality in Biblical Writings*⁸ oraz w roku 1995 po-

Genre of the Apocalypse", w: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 30, red. E.H. Lovering, Atlanta 1991, 144-145.

⁵ Zob. A. LANCELLOTTI, «L'Antico Testamento nell'Apocalisse», *RivB* 14 (1966) 369-384; T.E. MCCOMISKEY, «Alteration of Old Testament Imagery in the Book of Revelation. Its hermeneutical and theological significance», *JETS* 36 (1993) 307-316; M. ADINOLFI, «Il libro della Genesi nell'Apocalisse», w: *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, ed. L. Padovese, Roma 1994, 97-104; A. GANGEMI, «L'utilizzazione di Deuteroseaia nell'Apocalisse di Giovanni», *Euntes Docete* 27 (1974) 109-144; 311-339; B. MARCONCINI, «L'utilizzazione del TM nelle citazioni Isaiane dell'Apocalisse», *RivB* 24 (1976) 113-136; J. DELIANA, «Utilizzazione del libro di Geremia», », *Lateranum* 48 (1982) 125-137; A. VANHOYE, «L'utilisation du livre d'Ez. dans l'Apocalypse», *Bib* 43 (1962) 436-476; J.M. VOGELGESANG, *The Interpretation of Ezechiel in the Book of Revelation*, Cambridge, MA 1985; G.K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham — New York — London 1984; G.K. BEALE, «A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse», *Bib* 67 (1986) 539-543; M. ADINOLFI, «Echi di Osea nell'Apocalisse di Giovanni», w: *Atti del III Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, ed. L. Padovese, Roma 1993, 83-88.

⁶ Zob. D.E. AUNE, «Intertextuality and the Genre of the Apocalypse», w: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 30, red. E.H. Lovering, Atlanta 1991, 142-160; S. MOYISE, «Intertextuality and the Book of Revelation», *ExpTim* 104 (1993) 295-298; J. van RUITEN, «The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b», *EstB* 51 (1993) 473-510; V.S. VORSTER, «"Genre" and the Revelation of John: A Study in Text, Context and Intertext», *Neot* 22 (1988) 103-123; S. FREYNE, «Reading Hebrews and Revelation intertextually», w: S. Draisma red., *Intertextuality in Biblical Writings*, Fs. B. van Iersel, Kampen 1989, 83-93.

⁷ Niniejszy artykuł oparty jest na badaniach związanych z rozprawą doktorską napisaną przez autora na Wydziale Teologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, której ekstrakt (jeden z ośmiu rozdziałów) opublikowany został jako J. KACZMAREK, *Il mistero del grande giorno dell'ira dell'agnello: Messaggio teologico del sesto sigillo dell'Apocalisse (Ap 6,12-7,17)* (estratto), Roma 2000.

⁸ S. DRAISMA (red.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Fs. B. van Iersel, Kampen 1989.

dwójny numer periodyku *Semeia* pod tytułem Intertextuality and the Bible⁹. Artykuły zebrane w tych dwóch pozycjach ukazują dość przekrojowo i sugestywnie wielowymiarowość i pluralizm metodologiczny nowego podejścia do studium tekstu biblijnego.

Terminu „intertekstualność” po raz pierwszy użyła J. Kristewa w roku 1986¹⁰. Jednak sama idea intertekstualności pojawia się w latach dwudziestych zeszłego wieku w pismach radzieckiego lingwisty M. Bachtina¹¹. Wbrew panującym we współczesnej mu krytyce literackiej tendencjom koncentrowania się na problemach immanentnych tekstu, Bachtin podniósł problem relacji tekstów literackich pomiędzy nimi samymi i pomiędzy nimi a społecznością. Zjawisko, które nazywa on „dialogicznością” polega na wchodzeniu powstającego tekstu w dialog z tekstami już istniejącymi i z rzeczywistością, w niekończący się dialog elementów tekstualnych, który tworzy przestrzeń dla niejednoznacznego i zróżnicowanego znaczenia tekstu. Tekst i jego znaczenie staje się dla Bachtina rzeczywistością pełną dynamizmu, pozbawioną sztywności i statyzmu charakterystycznych dla wcześniejszych ujęć.

Po czterdziestu latach J. Kristewa we Francji nawiązuje do idei Bachtina i je rozwija. Kristewa zawęży dialog intertekstualny do samych tekstów, ale jednocześnie pojęcie tekstu w jej ujęciu przekracza zakres znaczeniowy literatury i zatacza coraz szersze kręgi, aż po objęcie całej rzeczywistości. Kristewa nie studiuje relacji intertekstualnej z punktu widzenia jednego tekstu ku innemu (jak robił Bachtin), lecz z punktu widzenia wszechświata kulturowego, który zawiera wszystkie teksty jednocześnie. Rozwój intertekstualności w kręgach poststrukturalistów i postmodernistów¹² doprowadził do jeszcze większego rozszerzenia pojęcia tekstu: każdy tekst jest częścią powszechnego strumienia kultury, w którym ginie podmiotowość autora, a odbiorca w procesie czytania określa znaczenie tekstu. Wszystko staje się tekstem, włącznie z samym odbiorcą, jego doświadczeniem życiowym i osobistą historią. Pojęcie intertekstualności zostaje rozciągnięte w nieskończoność i zabsolutyzowane jako zbiór wszystkich możliwych relacji.¹³

W tym kontekście T.R. Hatina, w swoim niedawnym artykule, poddał w wątpliwość zasadność użycia terminu „intertekstualność” przez biblistów, szczególnie w

⁹ *Semeia* 69/70 (1995).

¹⁰ Zob. przypis 1.

¹¹ Zob. przypis 3.

¹² Jak P. Sollers, R. Barthes, J. Derrida, S. Fish, H. Bloom, P. De Man, U. Eco, M. Rifaterre i inni.

¹³ Szerszy przegląd historii i zasad ideologicznych intertekstualności zob np. w: G. AICHLE - G.A. PHILLIPS, «Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis» *Semeia* 69-70 (1995) 7-18; G. SNYMAN, «Who is Speaking? Intertextuality and Textual Influence», *Neot* 30 (1996) 427-449; E. van WOLDE, «Text with Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives», *Biblical Interpretation* 5 (1997) 1-3. Jestem wdzięczny ks. prof. dr hab. S. Mędałi za wskazanie mi polskojęzycznej literatury specjalistycznej dotyczącej intertekstualności w lingwistyce. Składają się na nią następujące pozycje: W. BOLECKI, *Pre-teksty i teksty*, Warszawa 1998², M. GŁOWIŃSKI, «O intertekstualności», *Pamiętnik Literacki* 77 (1986) 75-100; W. KALAGA, «Intertekstualność a ontologia tekstu», *Studia Neofilologiczne* 41 (1999) 169-176; R. NYCZ, «Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy», w: R. NYCZ, *Tekstowy świat*, Kraków 2000², 79-109.

odniesieniu do studium korzystania ze Starego Testamentu w Nowym. W badaniach biblistyki termin ten służy najczęściej do opisu poszukiwania i analizy świadomych i nieświadomych aluzji do pism starotestamentalnych w Nowym Testamencie. Hatina natomiast zauważa, że intertekstualność w sensie, w jakim definiowana jest zwykle przez poststrukturalistów, jest metodologią wrogą i przeciwstawną wobec badań historyczno-krytycznych¹⁴: pierwszym problemem jest ideologiczne „nasylenie” intertekstualności ideami poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu¹⁵, drugim pojęcie tekstu rozszerzone na całą rzeczywistość¹⁶, trzecim, wreszcie, antagonizm pomiędzy intertekstualnością a wpływem literackim o charakterze przyczynowym¹⁷

Ostrożność i dystans w stosunku do intertekstualności w sensie klasycznym są bez wątpienia uzasadnione. Wydaje się jednak, że można skorzystać z niektórych szczęśliwych intuicji spojrzenia intertekstualnego bez przyjmowania jego ideologicznych i filozoficznych założeń¹⁸. Takie spojrzenie mogłoby poszerzyć widzenie i analizę tekstu badanego metodami egzegezy historyczno-krytycznej. W sytuacji nieustannego rozwoju intertekstualności, która jeszcze nie okrzepła i nie stała się metodą egzegetyczną ścisłą i koherentną, będziemy używali terminów właściwych intertekstualności w sensie pragmatycznie zawężonym, w nadziei, że w naszym przypadku nie chodzi jedynie o modę lub wygodę¹⁹, ale o merytoryczny wkład w badanie tekstu²⁰

¹⁴ Zob. T.R. HATINA, «Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?» *Biblical Interpretation* 7, 1 (1999) 28-29: «Pragmatically, the term [intertextualità] is used as a substitute category for uncovering and investigating conscious or unconscious allusions to scripture in the New Testament (...). In this study I argue that intertextuality, as it is commonly understood in the poststructuralist context, is inimical to current historical-critical inquiry».

¹⁵ Zob. Tamże, 31-32: «Intertextuality supplants traditional models of influence which have been basic to the humanistic tradition of learning. It radically transforms the premises upon which the literature had been studied and conceptualized. The major premises which are discarded include: (1) the potential of language to create the stable meaning; (2) the existence of meaning within established forms; (3) the artist's control of meaning; (4) a work's closure and (5) the ancillary activity of criticism as separate from literature (...).».

¹⁶ Zob. Tamże, 33: «Text among poststructuralists and deconstructionists is not restricted to written material as an object of textual criticism. In fact it is not even an object; it is a productive and subversive process. At the heart of text is an aversion to the concept of communication and the confined nature of common sense».

¹⁷ Zob. Tamże, 38.41: «In poststructuralist circles, influence and intertextuality have commonly been separated; in fact the former has been discarded (...). At this stage in the debate I regard the two concepts as being mutually antagonistic to a large degree».

¹⁸ Wydaje się, że istnieje możliwość leksykalnego rozróżnienia pomiędzy samym zjawiskiem lingwistycznym, które nas interesuje i które konsekwentnie będziemy nazywać intertekstualnością, a pomiędzy ideologią i alternatywną ontologią, które są na nim nabadowywane i mogłyby zostać nazwane intertekstualizmem (analogicznie do pary ewolucja – ewolucjonizm).

¹⁹ Zob. T.R. HATINA, *dz. cyt.*, 41-42: «The term has gained popularity in historically oriented biblical scholarship for at least two reasons. First, it is fashionable. A second reason (...): it serves as a convenient category».

²⁰ Wątpliwości co do spełnienia tej nadziei wyraził ks. prof. dr hab. S. Mędała w nieopublikowanej recenzji notyfikacyjnej mojej pracy doktorskiej (zob. przypis 7) na UKSW w Warszawie, datowanej na 3 lutego 2001 roku. Na str. 6 pisze on: «Powiązanie Apokalipsy z tekstami starotestamentalnymi stanowi punkt wyjścia do jakichkolwiek badań tego dzieła. Natomiast zastosowanie intertekstualności jako metody badawczej implikuje pewne założenia co do natury tekstu i jasnego rozgrani-

Stopień i sposób wykorzystania w naszym studium metody intertekstualnej zbiega się ze stanowiskiem prezentowanym przez E. van Wolde, która pisze:

Pojęcie intertekstualności, w której wszystko stało się intertekstem, rozwinęło się w ideę o zakresie tak szerokim, że przestało funkcjonować jako pojęcie odrębne i autonomiczne. Termin „intertekstualność” może być używany w odniesieniu do narzędzia analizy i sposobu interpretacji tylko wówczas, gdy zostanie ściślej zdefiniowany i gdy powtarzalność elementów, do których odnosi się [metoda] jest wyraźnie określona. (...) By owocnie korzystać z intertekstualności, posłużyć się trzeba jej ograniczoną metodologicznie wersją²¹

Wydaje się, że sposób tego ograniczenia zaproponowany przez cytowaną wyżej autorkę w pierwszej części jej artykułu²² jest bardzo trafny i dlatego w obecnym studium będziemy korzystać właśnie z niego.

Przede wszystkim ograniczenie metody intertekstualnej, jakie proponuje E. van Wolde, zawęża badanie do dających się obiektywnie wykazać relacji pomiędzy tekstami literackimi. Zwykle relacje te wyłaniają się z powtórzeń zdań, części tekstu bądź jego motywów. Innym czynnikiem relacji intertekstualnej jest przemiana (transformacja) elementów tekstualnych, które zostają powtórzone w trakcie tworzenia nowego tekstu.

W procesie tworzenia tekstu odnoszącego się do innego tekstu, już istniejącego, tekst tworzony nazywamy fenotekstem, tekst zaś, do którego ten się odnosi – genotekstem. Relacja intertekstualna między nimi może być studiowana z punktu widzenia obydwu tekstów. Badanie z punktu widzenia genotekstu jest analizą mającą za przedmiot powstawanie fenotekstu, proces pisania. Jest to studium diachroniczne lub inaczej historyczne, które koncentruje się na aktywności jednego lub wielu autorów lub edytorów tekstu. Badana jest intencja autora i źródła (genoteksty) użyte przez niego w tworzeniu fenotekstu. W tej perspektywie genoteksty, historycznie wcze-

czenia między tekstem a pre-tekstem. Ks. Kaczmarek ogranicza jednak swoje badania do analizy relacji między elementami perykopy jako ściśle zamkniętej i ograniczonej całości oraz analogii między tekstem analizowanej perykopy a innymi tekstami w celu ustalenia kodów językowych i literackich. W takim wypadku mówienie o intertekstualności stanowi wprowadzenie do egzegezy biblijnej terminów technicznych z teorii literatury w dość dowolnym znaczeniu. Według W. Kalagi («Intertekstualność a ontologia tekstu», *Studia Neofilologiczne* 41(1999) z. 3-4, 169-176), gdy nieświadomie lub metodologicznie podziela się przeświadczenie, że dzieło literackie jest zamkniętą całością, wprowadzenie do aparatu pojęciowego „intertekstualności” jest nadużyciem. „Dialogiczność tekstu jest w takim wypadku jedynie pozorna, a jego relacja z zewnątrz pozostaje w istocie jednokierunkowa i monologiczna” (*art. cyt.*, 172). W tytule drugiej części [*Analisi esegetico-teologica delle visioni del sesto sigillo dell'Apocalisse*] Autor posługuje się terminologią, która zakłada tradycyjną egzegezę biblijną. Przy stosowaniu analizy intertekstualnej w połączeniu z egzegezą tradycyjną konieczne jest sprecyzowanie intertekstualności nie tylko na poziomie wzajemnych powiązań (stopnia referencjalności), ale także na poziomie komunikatywności, stopnia strukturalności (np. autorefleksyjność), formy dialogiczności (np. selektywność) itp».

²¹ E. van WOLDE, *dz. cyt.*, 3-4; zob. także S. FREYNE, «Reading Hebrews and Revelation intertextually», w: *Intertextuality in Biblical Writings*, *dz. cyt.*, 84: «In his desire to avoid reducing intertextuality to source or comparative criticism as conventionally practised, Culler [*Presuppositions and Intertextuality*], w: *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, London 1981, 100-118] is aware that he has set himself and others an impossible task. The success of his enterprise, he admits, depends on projects which distort and restrict the original programme».

²² Por. E. van WOLDE, *dz. cyt.*, 4-8.

śniejsze, zostają użyte przez autora w ściśle określony sposób i wpływają na kształt fenotekstu bezpośrednio i przyczynowo. Fenotekst jest postrzegany jako system indeksów (tekstów określonych przez teksty już istniejące). Takie podejście charakteryzuje generalnie metodę egzegezy historyczno-krytycznej.

W studium intertekstualnym, dokonywanym z punktu widzenia fenotekstu, uwaga skupia się na procesie czytania, percepcji tekstu przez odbiorcę. W centrum znajduje się czytelnik, który poprzez lekturę dokonywaną w konkretnych okolicznościach swojego życia przypisuje tekstowi jedno z wielu możliwych znaczeń, jakie tekst sam w sobie oferuje.

W konsekwencji, – pisze van Wolde – hipotetyczny proces historyczny powstawania tekstu nie jest już ważny, liczy się raczej sam końcowy tekst zestawiony z innymi tekstami we wzajemnych relacjach synchronicznych. W ten sposób odrzucona zostaje też zasada przyczynowości, a jej miejsce zajmuje zasada analogii. Słowa nie są już postrzegane jako słowa-indeksy, ale jako słowa-ikony. Ikoniczność oznacza zasadę, według której zjawiska są analogiczne bądź izomorficzne. Teksty podobne i przeciwstawne nie są analizowane jako wpływające na siebie bezpośrednio, diachronicznie czy też przyczynowo, ale jako odnoszące się do siebie w sposób pośredni, dzielące podobną lub ikoniczną jakość bądź obraz. O ile indeksowość funkcjonuje w oparciu o zasadę następstwa przyczynowo-skutkowego, o tyle ikoniczność opiera się na jednoczesności i analogii. Ten rodzaj lektury intertekstualnej jest lekturą synchroniczną. Zestawiając ze sobą dwa teksty czytelnik percepuje analogie albo powtórzenia i przekształcenia pomiędzy nimi²³

Schematycznie można przedstawić omówione wyżej typy studium intertekstualnego w następujący sposób:

genotekst	fenotekst
powstawanie tekstu	odbiór tekstu
autor	czytelnik
diachroniczność	synchroniczność
źródła	funkcje
przyczynowość	analogia
indeksowość	ikoniczność
relacje określone	relacje potencjalne

W obecnym studium będziemy próbowali stosować podejście synchroniczne, które skupia się na relacjach intertekstualnych z punktu widzenia fenotekstu i koncentruje się na procesie lektury (odbioru tekstu przez słuchacza).

1.2. Zasady metodologiczne analizy intertekstualnej

W konkretnym zastosowaniu wyżej zaprezentowanej metody oprzemy się przede wszystkim na sugestiach E. van Wolde²⁴ i J.W. Voelz'a²⁵. Pierwszym krokiem anali-

²³ Tamże, 6.

²⁴ Por. Tamże, 7-8.

zy według metodologii van Wolde jest studium intratekstualne, w którym uwagę poświęca się tekstom samym w sobie, „jako strukturom intratekstualnym lub systemom znaczeń, w których elementy tekstu otrzymują swoje znaczenie i funkcjonują w interakcji z czytelnikiem”²⁶. Elementy tekstualne poddane analizie tworzą różne poziomy tekstu²⁷. Najbardziej podstawowym z nich jest poziom sensu dosłownego, który wyłania się z analizy morfologicznej syntaktycznej i semantycznej. Drugi poziom to poziom „znaczenia czynności wyrażonych przez słowa jako znak(i) (w przypadku narracji) i/lub pojęć wyrażonych przez słowa jako znak(i) (w przypadku traktatów, listów, itp.)”²⁸. W przypadku Apokalipsy na tym poziomie tekstu pojawia się zjawisko języka symbolicznego i problem jego dekodyfikacji. Trzecim, wreszcie, poziomem jest to wszystko, co tekst zawiera w odniesieniu do jego autora piszącego w konkretnych, specyficznych dla niego, okolicznościach.²⁹

Drugi etap analizy – niezwykle ważny ze względu na naukowy (weryfikowalny) charakter studium – polega na dokładnym określeniu powtórzeń (i przekształceń) elementów tekstualnych studiowanych tekstów. Elementy te mogą znajdować się na pierwszym poziomie tekstu (słowa, wyrażenia, pola semantyczne, itd.), na drugim (symbole, pojęcia, itd.) bądź na trzecim (osobiste doświadczenie autora zawarte w tekście). Relacje intertekstualne mogą łączyć dwa analogiczne elementy tekstualne z różnych poziomów tekstu (np. słowo – symbol, pole semantyczne – doświadczenie autora zawarte w tekście, itd.)³⁰

Trzeci etap, po zbadaniu znaczenia fenotekstu w jego spotkaniu z genotekstem, koncentruje się na nowej rzeczywistości tekstualnej, która wyłoniła się z interakcji (dialogu) tych dwóch tekstów. Dopelnieniem analizy intertekstualnej może być też wzięcie pod uwagę relacji pomiędzy tą nową rzeczywistością literacką a fenotekstem³¹

Pozostaje jeszcze problem czytelnika – podmiotu, który odbiera tekst i nadaje mu znaczenie w oparciu o inne teksty literackie i poza-literackie, z jego osobistym doświadczeniem egzystencjalnym włącznie. Na początku naszych uwag metodologicznych ograniczyliśmy nasze pole badawcze wyłącznie do tekstów literackich (idąc za E. van Wolde, która z kolei odwołuje się do M. Riffaterre, P. Claes’a i G. Genette³²). W związku z tym nie będziemy traktowali czytelnika jako genotekstu, mimo, że w intertekstualności w sensie szerszym stanowi on niezwykle istotny element we

²⁵ Por. J.W. VOELZ, «Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality», *Semeia* 69-70 (1995) 149-164.

²⁶ E. van WOLDE, *dz. cyt.*, 7.

²⁷ Por. J.W. VOELZ, *dz. cyt.*, 151-156.

²⁸ Tamże, 151.

²⁹ W naszym obecnym artykule – ze względu na jego ograniczone rozmiary – opuszczamy opis analizy intratekstualnej odsyłając do istniejących i dostępnych komentarzy i opracowań.

³⁰ Por. J.W. VOELZ, *dz. cyt.*, 152-156; E. van WOLDE, *dz. cyt.*, 7-8.

³¹ Por. E. van WOLDE, *dz. cyt.*, 8.

³² Por. Tamże, 5 n.6.

wszechświecie intertekstów³³ Musimy jednak pamiętać, że w przypadku Apokalipsy mamy do czynienia z czytelnikiem domyślnym, którego obecność wyraziście i jednoznacznie wyłania się z samego tekstu: jest nim zgromadzenie liturgiczne chrześcijan zebranych na niedzielnym świętowaniu³⁴ W trakcie studium intertekstualnego, które zawsze dokonuje się z punktu widzenia czytelnika, (nie traktując go jako autonomicznego genotekstu) będziemy musieli o tej charakterystyce całej Apokalipsy i danej perykopy nieustannie pamiętać.

2. Przykłady zastosowania analizy intertekstualnej wobec fenotekstu

Ap 6,12-17

2.1. Ap 6,12-17 i Rdz 3

Interesującym genotekstem, którego centralny temat – ukrywanie się przed Bogiem – zbiega się z tematem Ap 6,12-17, jest epizod z Księgi Rodzaju mówiący o Adamie i Ewie, którzy po grzechu próbują ukryć się między drzewami ogrodu Eden, Bóg natomiast ich szuka – chodzi o Rdz 3,8-10 (w kontekście całego rozdziału Rdz 3 mówiącego o grzechu i jego konsekwencjach). Poza centralnym tematem w perykopie tej znajdują się jeszcze inne elementy, które wchodzą w dialog intertekstualny z naszym fenotekstem. Na poziomie semantycznym spotykamy wyrażenie kluczowe „ukrywać się przed Bogiem”: ἐκρύβησαν ὁ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ w Rdz 3,8 (LXX) i w Ap 6,16 κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου³⁵. Mamy też tu do czynienia z relacją przeciwieństwa między dwoma tekstami w odniesieniu do ich umiejscowienia czasowego w biegu historii zbawienia: w Księdze Rodzaju jesteśmy na samym jej początku, zaraz po stworzeniu świata i człowieka, w Apokalipsie natomiast znajdujemy się u jej eschatologicznego kresu, w momencie dekompozycji stworzonego wszechświata.

Genotekst wyraża wprost to, co w scenie apokaliptycznej pozostaje jedynie w domyśle: przerażenie i pragnienie ukrycia się przed Bogiem jest bezpośrednią konsekwencją grzechu będącego zerwaniem relacji miłości między Bogiem a człowiekiem. Paradygmatyczne opowiadanie o grzechu z Księgi Rodzaju rzuca inne jeszcze światło na fenotekst szóstej pieczęci Apokalipsy. Grzech człowieka dokonuje się w oparciu o fałszywy obraz Boga, który wężowi udało się zaszcześcić w umyśle ludzi – przekonał on ich, że Bóg nie jest ich ojcem (jako stwórca), który pragnie ich dobra i obdarowuje

³³ Por. np. J.W. VOELZ, *dz. cyt.*, 156-157.

³⁴ Por. «L'assemblea ecclesiale "soggetto interpretante" dell'Apocalisse» e «L'assemblea liturgica si purifica e discerne nel giorno del Signore», w: U. VANNI, *L'Apocalisse: Ermeneutica, esegesi, teologia*, SRivB 17, Bologna 1988, 73-97.

³⁵ Wyrażenie przyimkowe ἀπὸ προσώπου łączące się z dopełniaczem (obecne również poza Ap: Dz 3,20; 5,21; 7,45; 2 Tes 1,9; Barn 6,9; 11,4; 1 Klem 4,8.10) jest prawdopodobnie strukturą gramatyczną charakterystyczną dla języka Septuaginty, w której często tłumaczy hebrajskie przyimki złożone typu מִפְּנֵי, מִלְּפָנֵי i מִלְּפָנֶיךָ oznaczające „od, przed, wobec” W konsekwencji należy je tłumaczyć bez uwzględniania wartości semantycznej właściwej rzeczownikowi πρόσωπον samemu w sobie („oblicze, twarz, osoba, obecność”).

ich całym stworzonym światem, jest natomiast ich wrogiem obawiającym się zagrażającej Mu z ich strony konkurencji. Dramat ludzi występujących w wizji apokaliptycznej jest analogiczny: są przerażeni i ewidentnie nie potrafią rozpoznać w przychodzącym Bogu prawdziwego znaczenia postaci, w jakiej się objawia – Baranka (Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego również ze względu na nich). Postrzegają Boga jako odwiecznego nieprzyjaciela, który niesie ze sobą groźbę zniszczenia nie tylko zła, ale i złoczyńców.

W tym właśnie kierunku podąża interpretacja Ap 6,15-17 G.B. Cairda:

Są to ludzie, dla których kłamstwo stało się drugą naturą, tak, że stając w obliczu miłości i przebaczenia ofiarowanego Baranka, potrafią zobaczyć jedynie postać nieubłaganej zemsty. „Ucieka występny, choć go nikt nie goni” (Prz 28,1). Dla niego przerażenie jest bez wątpienia niezwykle konkretną, być może nawet jedyną i ostateczną, rzeczywistością; ale mimo wszystko jest to jednak parodia prawdy o Chrystusie³⁶

Interpretację tę cechuje być może pewne uproszczenie (czym lub kim w odbiorze tych ludzi jest postać Baranka? a co z dniem gniewu Boga, o którym w innych miejscach Apokalipsy mówi się często ustami świętych?), jednak udaje się jej uchwycić zasadniczy problem ludzi z apokaliptycznej wizji: niezdolność rozpoznania i przyjęcia prawdziwego obrazu przychodzącego Boga.

Z drugiej strony opowiadanie Księgi Rodzaju przedstawia Boga jako Tego, który po grzechu człowieka nie opuszcza go, lecz szuka go i woła (Rdz 3,8-9), by pośród niszczących konsekwencji grzechu obdarzyć go nadzieją zbawienia (Rdz 3,14-15). W tej perspektywie obraz Bożego gniewu (obecny w opowiadaniu o raj, choć nie nazwany po imieniu) przywołuje obraz ojca (stwórcy), który widząc swoje dzieci w śmiertelnym niebezpieczeństwie, reaguje bardzo energicznie, gwałtownie (gniewa się), aby przyjść im z pomocą, chronić, a przynajmniej zmniejszyć negatywne konsekwencje zagrożenia.

Ostatnia uwaga dotyczy powodu, dla którego ludzie (zarówno w Księdze Rodzaju jak i w Apokalipsie) ukrywają się przed Bogiem. Według niektórych komentatorów, jak chociażby G. Biguzzi³⁷, próba ukrycia się (mimo ewidentnie eschatologicznego kontekstu) dowodzi pre-eschatologicznego charakteru wizji Ap 6,12-17: jeśli realna wydaje się perspektywa ukrycia się, nie może chodzić o definitywny koniec historii. Jednak pragnienie ukrycia się (a szczególnie bycia przykrytym pagórkami i skałami, które spadają!) nie musi koniecznie oznaczać nadziei ucieczki – przeciwnie: może wyrażać postawę czystej rozpacz, która nie chce patrzeć na własne nieszczęście i nieuniknioną klęskę³⁸

³⁶ G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London 1984², 92-93.

³⁷ Por. G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse: Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, SRivB 31, Bologna 1996, 136: “[Ludzie] cercano nascodigli fuggendo da qualcosa che deve ancora accadere, e fanno la domanda e quindi anche l'ipotesi di chi o di come si possa sfuggire”.

³⁸ Zachowana w języku koptyjskim *Apokalipsa Eliasza* rzuca ciekawe światło na interpretację postawy ludzi z naszego tekstu Apokalipsy. Oto zapowiedź zagłady Egiptu w tekście apokryfu (ApEl 2,24b-25):

W tym miejscu przychodzi nam z pomocą inny jeszcze genotekst, bezpośrednio spokrewniony z kanoniczną narracją Księgi Rodzaju, apokryf, który znacznie ją rozszerza. Chodzi o *Apokalipsę Mojżesza*, apokryficzną księgę, która dotarła do nas (a być może i powstała) w języku greckim, datowaną na I w. przed Chr. – I w. po Chr.³⁹ Przytoczmy tekst w tłumaczeniu polskim podając istotne dla nas fragmenty również w wersji greckiej:

I zawołał Bóg Adama tymi słowami: „Adamie, gdzie się ukryłeś myśląc, że cię nie znajdę? Czyż dom może się ukryć przed tym, kto go wybudował? [manuskrypt C: κρυβήσεται (...) ἀπὸ προσώπου τῶ οικοδομήσαντι αὐτόν]”. Wówczas ojciec wasz odpowiedział: „Panie, nie ukrywamy się łudząc się, że nie będziemy przez Ciebie znalezieni, ale lękam się, ponieważ jestem nagi i wstydzę się Twojej mocy, o Władco (οὐχί, κύριε, κρυβόμεθα ὡς νομίζοντες ὅτι οὐχ εὕρισκόμεθα παρὰ σοῦ, ἀλλὰ φοβούμαι, ὅτι γυμνός εἰμι, καὶ αἰδέσθην τὸ κράτος σου, δέσποτα)” (ApMż 23,1-2)⁴⁰

Nie można chyba lepiej odpowiedzieć na wątpliwości dotyczące powodu ukrycia się przed Bogiem: nie w złudzeniu, że można uciec, że Bóg ich nie znajdzie, ale z lęku, jakiego ludzka nędza doświadcza wobec Bożej mocy. Tylko samoobjawienie Boga, który w tajemnicy zbawienia pochyła się nad nędzą ludzkiej grzeszności, objawienie Baranka przyjęte z ufnością, może ten paraliżujący lęk usunąć.

2.2. Ap 6,12-17 i 1 Krl 19,1-18

Kolejnym fragmentem tekstu, który chcielibyśmy wprowadzić w intertekstualny dialog z Ap 6,12-17 jest 1 Krl 19,1-18. Chodzi o ucieczkę proroka Eliasza i teofanię na górze Horeb. W pierwszej chwili wydaje się, że nasz genotekst nie ma wiele wspólnego z dramatem wizji Ap 6,12-17. Na poziomie semantycznym w obu tekstach odpowiadają sobie jedynie dwa wyrazy: trzęsienie ziemi w 1 Krl 19,11 (LXX: οσσεισμός) i w Ap 6,12 (σεισμός), oraz motyw przebywania w jaskini w 1 Krl 19,9.13 (LXX) i w Ap 6,15 (σπήλαιον). Na poziomie symbolicznym w obu wypadkach mamy do czynienia z teofanią wyrażającą się poprzez zjawiska dotyczące natury – w 1 Krl 19 teofania ta jest znacznie bliższa (z identycznością miejsca włącznie)

„Ci, którzy są w Egipcie, będą wszyscy płakali, będą szukali śmierci, ale śmierć od nich ucieknie i będzie ich omijać. W owych dniach będą się wspinać na skały i rzucać się w dół mówiąc: "Padnijcie na nas", ale nadal nie umrą, lecz śmierć od nich ucieknie”

(Wg: K.H. KUHN (red.), «The Apocalypse of Elijah», w: *The Apocryphal Old Testament*, red. H.F.D. SPARKS, Oxford 1985, 765; tekst według wersji achmimskiej z dodanym na końcu tekstem “lecz śmierć od nich ucieknie” według wersji saidzkiej). Motyw ucieczki w góry jest tu połączony ze znanym skądinąd w Biblii (Hi 3,20-22; Jer 8,3; Ap 9,6) motywem śmierci, którą ludzie pragnęliby wybrać zamiast perspektywy życia w obliczu przerażających nieszczęść i cierpień. Pragnienie “schowania się” wyraża tu raczej czystą rozpacz poszukującą daremnie upragnionego samounicestwienia, niż nadzieję na rzeczywistą ucieczkę. Słowami Swete’a: “What sinners dread most is not death, but the revealed Presence of God” (H.B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, London 1917³, 94).

³⁹ Por. J. SZLAGA (red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań-Warszawa 1986, 110-111.

⁴⁰ Wg. K. von TISCHENDORF (red.), *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis*, Hildesheim 1866, 12-13.

objawieniu się Boga podczas wędrówki Izraela przez pustynię (por. Wj 3-4; 19,16-19; 33,18-34,8), w Ap 6 jest to teofania czysto eschatologiczna.

Pomiędzy tekstami będącymi przedmiotem naszego zainteresowania istnieje również bardzo ciekawa analogia na poziomie kompozycji samej narracji, którą może wyrazić następujący schemat:

1. sytuacja egzystencjalna postaci przed teofanią
2. percepcja teofanii przez postać (poprzez interpretację znaków)
3. reakcja postaci na teofanię

W przypadku opowiadania o Eliaszu prorok znajduje się w sytuacji prześladowania, bezradności i rozpacz. Królowa Izebel, promująca kult Baala, zgładziwszy wszystkich innych proroków Boga Izraela, szuka teraz okazji, by zabić Eliasza (1 Krl 19,1-2). Ten ucieka na pustynię, gdzie rozpaczliwie modli się o rychłą śmierć (1 Krl 19,3-4), ale zostaje wezwany do pielgrzymowania aż do góry Bożej, Horeb (1 Krl 19,5-8). Sytuacja egzystencjalna Eliasza przed spotkaniem z Bogiem jest więc skrajnie trudna i negatywna – niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci z powodu służby prawdziwemu Bogu połączone z głębokim kryzysem wiary.

W Ap 6,12-17 postaci dramatu są jedynie wymienione – królowie, wielmoże, wodzowie, bogaci i wpływowi... Poza dwoma ostatnimi elementami tej listy (niewolnicy i wolni), w których syntetycznie wyraża się cała ludzkość, cały spis postaci skupia się na ludziach władzy, dobrobytu i sukcesu. Przed nadejściem dnia Pańskiego znajdują się oni w sytuacji błogostanu bez Boga, która jest podwójnie przeciwstawna do sytuacji Eliasza – rozpacz w służbie Bogu wobec bezbożnego dobrobytu.

Również trzeci element naszego schematu – reakcja postaci na teofanię – pozostaje w naszych tekstach w relacji przeciwieństwa. Podczas gdy bohaterowie sceny apokaliptycznej chowają się do jaskiń, by uciec przed nadchodzącym Bogiem, Eliasz rozpoznawszy obecność Boga wychodzi z jaskini (1 Krl 19,13), aby „stać przed Panem” (1 Krl 19,11). Można powiedzieć, że zachowanie Eliasza uzupełnia wymowę tekstu Ap 6,12-17, który milczy odnośnie postawy sług Boga wobec Jego przyścia. Z dialogu intertekstualnego wynika też regularna zależność pomiędzy sytuacją egzystencjalną człowieka a jego postawą w stosunku do przychodzącego Boga: pełna pychy samowystarczalność dobrobytu, która nie potrzebuje Boga i z przerażeniem się przed Nim ukrywa; z drugiej zaś strony: bezsilność w śmiertelnym niebezpieczeństwie prowadzącym na krawędź rozpacz, która wychodzi na spotkanie Boga jako jedynej nadziei i trwa w Jego obecności.

Jednakże najbardziej interesującym momentem dialogu intertekstualnego jest chyba element centralny obydwu tekstów – sposób, w jaki dokonuje się sama teofania. Również ten punkt dialogu między tekstami charakteryzuje wyraźna, choć bardzo specyficzna analogia. Eliasza doświadcza przejścia gwałtownej wichury, trzęsienia ziemi i piorunów (ognia) – zjawisk charakterystycznych dla teofanii synajskiej (por. Wj 19,16-19) – tym razem jednak obecność Boga nie objawia się w ten sposób: „ale Pana nie było w wichurze, (...) Pana nie było w trzęsieniu ziemi, (...) Pana nie było w ogniu” (1 Krl 19,11-12). Tym razem Eliasza odkrywa obecność Pana w *דָּבָרָה דְּמָמָה דְּקוּלָּהּ* (1 Krl 19,12) – tajemniczym wyrażeniu przysparzającym tłumaczom wielu trudności.

Dosłownie oznacza ono „głos małego (drobnego, subtelnego, słabego, kruchego) milczenia (ciszy)”

Większość tłumaczeń polskich idzie drogą wyznaczoną przez Septuagintę, która tłumaczy to wyrażenie jako φωνή αἴρας λεπτής – „odgłos łagodnego powiewu” (za nią Wulgata: sibilus aurae tenuis); i tak na przykład Biblia Wujka „szum wiatru cichego”, Biblia Tysiąclecia „szmer łagodnego powiewu”, Biblia Poznańska: „szmer delikatnego powiewu” (nieco inaczej Biblia Gdańska: „głos cichy i wolny” i Biblia Warszawska: „cichy łagodny powiew”). Niektórzy egzegeci⁴¹ podkreślają jednak ważność zachowania przez tłumaczenie wewnętrznego paradoksu (oksymoronu) wyrażenia „głos ciszy”, który w przedstawionej tradycji translatorskiej został całkowicie zagubiony. Biorąc dodatkowo pod uwagę przeciwstawność gwałtownych zjawisk z teofanii synajskiej i brzmienia ciszy mamy do czynienia z opisem objawienia się Boga skonstruowanym na podwójnym paradoksie. Przychodzący Bóg przekracza konwencjonalne i tradycyjne sposoby dotychczasowych teofanii, rozsadza ludzkie schematy myślenia dotyczące Jego tożsamości i działania, jest Bogiem niepojętym i paradoksalnym, Bogiem pozwalającym usłyszeć brzmienie ciszy, w której przychodzi spotkać człowieka. Nie jest wykluczone, że Eliasz oczekiwał na Horebie Boga Przy mierza synajskiego, który sprawia, że ziemia drży i góry płoną przed Jego obliczem. Wielkość Eliasza polega na zdolności rozeznania, które pozwala spotkać tego samego Boga objawiającego się w inny sposób – w Jego nieskończonej delikatności i czułości wobec ludzkiej nędzy⁴², w Jego niewyraźnej Tajemnicy.

Również teofania w Ap 6,12-17 opiera się na podwójnym paradoksie. Jego osią jest postać Baranka, która z jednej strony kontrastuje ze strasliwymi zjawiskami kosmicznymi łączącymi się z Jego paruzją, z drugiej zaś z pojęciem gniewu pojawiającym się w wyrażeniu „gniew Baranka” (Ap 6,17). Także i tutaj Bóg objawia się w sposób odbiegający od ludzkich wyobrażeń, oczekiwań i lęków: zaskakujący i tajemniczy – jest On zabitym i żyjącym Barankiem przynoszącym zbawienie. Jednak paradoks gniewu Baranka niesie w sobie znacznie bardziej określone i wyraźne bogactwo znaczeniowe niż brzmienie ciszy: jest to paradoks Paschy Chrystusa, który przychodząc jako sędzia przynosi ze sobą jednocześnie odkupieńcze wyzwolenie z przekleństwa grzechu. Dramat polega tutaj na nieumiejętności rozpoznania i przyjęcia przez postacie apokaliptycznej wizji Ap 6,12-17 eschatologicznego wymiaru paschalnego paradoksu. Brakuje im otwartości wiary właściwej duchowemu ubóstwu i bezradności Eliasza zwracającej się ku Bogu i oczekującej wszystkiego od Niego – kto potrafi wsłuchiwać się w brzmienie ciszy, umie też właściwie rozpoznać tożsamość Baranka w dniu Jego gniewu.

⁴¹ Zob np. R.B. COOTE, «Yahweh Recalls Elijah», w: *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Fs. F.M. Cross, red. B. Halpern — J.D. Levenson, Winona Lake 1981, 118-119; «“Silent sound” is an oxymoron, a combination of seemingly contradictory words», 118.

⁴² Zob. R.B. COOTE, 118: «As an expression of Yahweh's concern for the life of his intended prophet, the silent sound is the climax of the sequence of the phenomena. If at Horeb above all the noise of thunder and God's booming voice threatened to kill people, then Yahweh conveys his intent to preserve Elijah by reversal of this noise. (...) The lethal *qol* of Yahweh's appearance at Horeb is silenced. Through this silence Yahweh allows the prophet-to-be to live».

2.3. Ap 6,12-17 i Jl 3; Dz 2,14-41

Werset z Księgi Joela Jl 3,4 nie jest ani jedynym, ani najobszerniejszym tekstem zawierającym odniesienia intertekstualne do Ap 6,12-17. O tym, że jest on wyjątkowy i – w kontekście naszego studium – szczególnie interesujący decyduje fakt, że cały trzeci rozdział Księgi Joela jest wykorzystany i różnorodnie cytowany w pierwszej mowie misyjnej św. Piotra wygłoszonej do Żydów w dniu Zesłania Ducha Świętego (Dz 2,14-41).

Tekst Joela mówi o powszechnym wylaniu Ducha Boga na cały naród izraelski (Jl 3,1-2). Wylanie owo wraz z katastrofami kosmicznymi będzie należało do serii wydarzeń poprzedzających bezpośrednio nadejście dnia Adonaj (Jl 3,3-4). Ci, jednak, którzy wezwą imienia Pana zostaną zbawieni (Jl 3,5).

Szukając elementów tekstu mogących stanowić podstawę do dialogu intertekstualnego z Ap 6,12-17 – poza rodzajem literackim, w obu wypadkach apokaliptyczno-prorockim, i głównym tematem nadejścia dnia Adonaj – możemy odnaleźć w Jl 3,4 pewne analogie na poziomie semantycznym. Chodzi najpierw o zaćmienie słońca, które wskazuje na przyjscie dnia Adonaj również w Jl 2,10; 4,15 (por. Jl 3,4; Ap 6,12c). Zaćmienie księżyca zostaje zapowiedziane w sposób bardzo zbliżony do wyrażenia janowego: „księżyc [zmeni się] w krew” (LXX: ἡ σελήνη [μεταστραφήσεται] εἰς αἷμα) w Jl 3,4 i „cały księżyc stał się jak krew” (ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα) w Ap 6,12.

Te niezwykle zjawiska będą miały miejsce „zanim przyjdzie dzień Adonaj, dzień wielki i straszny” (Jl 3,4b). Sam w sobie przyimek זָנִיחַ w zdaniu אֲנִי בֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל הַיָּהוֹנֵן może zostać zinterpretowany jako „zanim” w sensie następstwa czasowego – tak tłumaczy go Septuaginta: πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανή – ale może też oznaczać „przed” w sensie obecności przestrzennej („przy”, „razem z”) i wówczas katastroficzne zjawiska stanowiłyby integralną część dnia Adonaj. Na korzyść pierwszej interpretacji przemawia (oprócz Septuaginty) identyczne zdanie w Ml 3,23b, gdzie najbliższy kontekst jasno wskazuje na znaczenie czasowe⁴³ W Ap 6,12-17 ludzie odbierają dokonujące się na ich oczach katastrofy kosmiczne jako znaki dokonanego już nadejścia dnia Adonaj – ἦλθεν w Ap 6,17 występuje w aoryście trybu oznajmującego – co sugeruje, że przestrzeń czasowa pomiędzy znakami kosmicznymi a przyjsciem dnia Adonaj jest w Apokalipsie zredukowana do minimum: wydarzenia te są tam praktycznie jednoczesne.

Dzień Adonaj jest nazwany „wielkim i straszny” (הַגָּדוֹל הַיָּהוֹנֵן), poza Jl 3,4b i Ml 3,23b, również w Jl 2,11c. הַיָּהוֹנֵן jest imiesłowem nifal od rdzenia יָרָא, którego podstawowym znaczeniem jest „bać się” – po prostu, ale również w sensie bojaźni Bożej. Imiesłów nifal może zatem oznaczać nie tylko „przerażający, czyli straszny”, ale także „skłaniający do bojaźni Bożej” To drugie znaczenie zdaje się być potwierdzone przez Septuagintę, która we wszystkich trzech wypadkach (i w Dz 2,20c) tu-

⁴³ Por. J.L. CRENSHAW, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 024c, New York — London — Toronto — Sydney — Aucland 1995, 168-169.

maczy konsekwentnie מְרִנָּה przymiotnikiem ἐπιφανής, który oznacza „wspaniały, jaśniejący” i kojarzy się z ostatecznym objawieniem się Boga (epifanią). W Apokalipsie dzień Adonaj nazwany jest wielkim, ale nie pojawia się tam wprost określenie typu „dzień objawienia, epifanii” (choć również nie ma przymiotnika „straszny”). Domyślnie jednak, fakt, że dzień Adonaj jest tu przedstawiony jako wielki dzień gniewu Boga i Baranka (Ap 6,17) wyraża ostateczne i pełne objawienie się Boga: dzień Adonaj jest dniem Baranka, gniew Boga jest gniewem Baranka. Przymiotnikowi z tekstów prorockich wyrażającemu jasność pełnego objawienia odpowiada w Apokalipsie symboliczna figura Baranka z jej jednoznaczną treścią: Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały.

Fakt obfitego wykorzystania Jl 3 w mowie św. Piotra w Dz 2 stwarza nową sytuację w dialogu intertekstualnym. Piotr interpretuje i wyjaśnia Zesłanie Ducha Świętego na pierwszy Kościół jako wypełnienie proroctwa Jl 3,1-5a (por. Dz 2,17-21). Poprzez włączenie do tekstu formuły „mówi Bóg” (λέγει ὁ θεός) w użyciu cytatu przez Piotra podkreślony zostaje Boski autorytet obietnicy przekazanej przez proroka Joela (por. Dz 2,17; Jl 3,1). Mowa w Dziejach Apostolskich zastępuje proste następstwo czasowe wyrażone u Joela (LXX) poprzez μετὰ ταῦτα („po tych rzeczach”) bardziej precyzyjnym sformułowaniem ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις („w ostatnich dniach”) (por. Dz 2,17a; Jl 3,1). W ten sposób Piotr interpretuje wydarzenie Piećdziesiątnicy jako wydarzenie eschatologiczne, które oznacza początek czasów ostatecznych i bezpośrednio poprzedza dzień Adonaj. Dla wspólnoty pierwszych chrześcijan dzień Adonaj jest rzeczywistością bardzo bliską, czas eschatologiczny rozpoczął się już wraz z wydarzeniami wielkanocnymi, szczególnie zaś wraz z Zesłaniem Ducha na wierzących. Znamienne jest, że łukasowski tekst dodając do tekstu Septuaginty ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας podwójny zaimek dzierżawczy μου odnoszący się do Boga zmienia adresatów wylania Ducha z joelowych „niewolników i niewolnic” w „moje sługi i moje służebnice”, czyli wspólnotę Kościoła (Dz 2,18; Jl 3,2). Ta bezpośrednia bliskość dnia Adonaj w oczekiwaniu pierwotnego Kościoła pomaga nam zrozumieć coś, co w Ap 6,12-17 nie zostaje powiedziane wprost: wizja Ap 6,12-17 nie musi odnosić się do jakiejś odległej przyszłości; jest rzeczywistością, która może bezpośrednio dotyczyć liturgicznego zgromadzenia słuchaczy, jest bardzo konkretną obietnicą na „tu i teraz”

Niezwykle frapujący w przemówieniu Piotra jest fakt, że zawiera ono niemal niekniętą zapowiedź katastrof kosmicznych Joela (do tekstu Septuaginty dodane jest tylko ἄνω (...) κάτω, co w istocie nie zmienia niczego – por. Dz 2,19-20; Jl 3,3-4), chociaż kontekst sytuacyjny Piećdziesiątnicy nie spełnia zewnętrznie zapowiedzi tego proroctwa. Może to nam lepiej uzmysłwić wagę apokaliptycznych obrazów katastrof kosmicznych w eschatologii pierwotnego Kościoła (por. mowę eschatologiczną Jezusa w Ewangeliach synoptycznych: Mt 24,29-31; Mk 13,24-27; Łk 21,25-28) – rodzaj języka w pełni zrozumiałego dla grupy słuchaczy.

Egzegeza Joela dokonana w mowie św. Piotra ma cele ściśle kerygmaticzne. Piotr koncentruje się na Jl 3,5a: „[w okresie znaków poprzedzających wielki dzień] każdy kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Dz 2,21). Następnie Piotr ogłasza swoim słuchaczom, że przez zmartwychwstanie i wyniesienie na miejsce po swojej prawicy „tego Jezusa, którego ukrzyżowaliście, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem”

(Dz 2,36). To właśnie On, Pan Jezus, „otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego (por. J1 3,1) i zesłał Go” w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,33). Imieniem Pańskim, które należy wzywać, by być zbawionym w ostatnich dniach jest – według egzegezy mowy Piotra – imię zmartwychwstałego Jezusa, decydującym zaś aktem Jego wezwania jest „chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów” (Dz 2,38). Jeśli Jezus jest Panem-Adonaj, to dzień Adonaj jest dniem ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa. Ta koncepcja teologiczna zbiega się idealnie z perspektywą wizji Ap 6,12-17, która przedstawia dzień Adonaj, znany tradycji apokaliptyczno-prorockiej Starego Testamentu, jako wielki dzień gniewu Baranka – paschalnego Chrystusa.

Ostatnim elementem łukaszej mowy Piotra – bardzo interesującym w kontekście dialogu intertekstualnego z Ap 6,12-17 – jest wezwanie do nawrócenia. Słuchacze Piotra, ci, którzy przybili do krzyża i zabili Pana Jezusa (Dz 2,22-23.36), słuchając słów kerygmatu postrzegają swoją terażniejszość jako czas „ostatnich (eschatologicznych) dni” (Dz 2,17) i są „przejęci do głębi serca” (Dz 2,37). Stosując język Apokalipsy można by powiedzieć, że słuchacze Piotra zrozumieli bliskość nadchodzącego dnia gniewu Baranka, którego oni sami zabili, zrozumieli swoją dramatyczną sytuację w relacji do Boga, który objawił się w odrzuconym przez nich Mesjaszu przychodzącym teraz jako Pan. Ich położenie przypomina sytuację ludzi z Ap 6,12-17; ale ich reakcja jest inna. Pytanie z Dz 2,37b – „Cóż mamy czynić, bracia?” – świadczy o tym, że ich serca przeszły do głębi są teraz otwarte na wiarę w zmartwychwstałego Chrystusa. Zostają wezwani do skruchy i nawrócenia zwieńczonego przyjęciem chrztu. Przyjmują to wezwanie i stają się członkami wspólnoty Kościoła. Dialog intertekstualny stawia nas wobec pytań związanych z wizją Ap 6,12-17, na które nie ma odpowiedzi w samym tekście Apokalipsy. Czy postawa ludzi z apokaliptycznej wizji wyraża czystą rozpacz i odrzucenie Boga, czy też ich pytanie: „któż zdoła się ostać w wielkim dniu gniewu Baranka” kryje w sobie inne pytanie: „co mamy czynić”? Czy wobec nadejścia wielkiego dnia zostaje im jeszcze dana możliwość skruchy i nawrócenia, czy też jest już za późno? A jeśli możliwość jest dana, czy zechcą z niej skorzystać?

2.4. Podsumowanie studium intertekstualnego Ap 6,12-17

Analiza dialogu intertekstualnego Ap 6,12-17 z genotekstami przywołanymi w trakcie naszego krótkiego studium dostarczyła ważnych sugestii, mogących ubogacić interpretację teologiczną apokaliptycznej perykopy.

Bóg przychodzący w wielkim dniu Adonaj jest tym samym Bogiem, który od początku historii zbawienia aż po jej kres szuka uciekającego i ukrywającego się przed Nim człowieka. Robi to z ojcowską troską Stwórcy, którego gniew jest reakcją na śmiertelne zagrożenie Jego dzieci. Ucieczka człowieka przed Bogiem jest ciągle powodowana fałszywym obrazem Boga, który Szatanowi udało się wpoić człowiekowi na początku stworzenia. Ale dzień Pana jest jednocześnie momentem Jego pełnego objawienia się w paradoksie głosu ciszy, gniewu Baranka, sądu Miłosierdzia.

Sytuacja egzystencjalna człowieka jest ściśle powiązana z jego postawą wobec przychodzącego Boga: kiedy pełen pychy i samowystarczalności bezbożny dobrobyt ucieka, by się ukryć, śmiertelna bezradność na krawędzi rozpaczliwych wychodzi, by ocze-

kiwać od Niego zbawienia. Ale czas ostateczny przynosi też ze sobą wezwanie do skruchy i nawrócenia. Również ci, którzy zabili Baranka, jeśli odpowiadają na to wezwanie, włączeni są do wspólnoty zbawionych.

Dla zgromadzenia liturgicznego pierwszych chrześcijan, które jest podmiotem interpretującym Apokalipsę, nadejście dnia Baranka jest bardzo bliskie. Czas eschatologiczny rozpoczął się już ofiarą Baranka i wylaniem Ducha. Przyjście dnia gniewu Baranka nie jest pocieszającą obietnicą odnoszącą się do odległej przyszłości, ale rzeczywistością, która stoi u drzwi i wywiera potężny wpływ na kształt życia i misji Kościoła.

ANALISI INTERTESTUALE DELL' APOCALISSE:

METODOLOGIA ED ESEMPI DELL' APPLICAZIONE

Riassunto

Articolo presenta brevemente la problematica del nuovo metodo dell'analisi intertestuale nella sua applicazione ai testi biblici, specialmente all'Apocalisse. Dopo un esame critico del metodo vengono stabiliti i principi metodologici dell'approccio intertestuale effettuato nel presente studio. In seguito viene offerto un esempio dello studio intertestuale del testo di Ap 6,12-17 messo alla luce degli altri testi biblici: Gen 3, 1 Re 19 ; Gl 3 e At 2.

Lo studio intertestuale ha fruttificato negli spunti interessanti per l'interpretazione teologica del brano. Nella luce intertestuale sia l'immagine di Dio che l'atteggiamento dell'uomo e la percezione del soggetto interpretante nella visione apocalittica si possono concepire nel modo più ampio e più ricco.