

THEOLOGICA

Wratislaviensia

ISSN: 1734-4182
ISBN: 83-60567-00-X

Tom 1 · 2006

Tekst a interpretacja

autor

Sławomir Torbus

Laurent Pernot

Laurent Pernot

Piotr Lorek

Michał Głowala

Wojciech Szczerba

Jacek Zieliński

Piotr Blumczyński

Miroslaw Patalon

TYTUŁ

Listy św. Pawła w retorycznej kulturze antyku

Druga Sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy

Język pieśni pochwalnej i modlitwy

Podstawowa linearna i chiastyczna *dispositio* I Listu do Koryntian

Sztuka pochwały

Problem boga i początku świata w starożytnej myśli greckiej – negacja *creatio ex nihilo*

Filozofia Logosu jako alegoretyczna hermeneutyka. Klemens Aleksandryjski

Przekład poprawny politycznie. Zarys wpływów ideologicznych w wybranych współczesnych przekładach Nowego Testamentu na język angielski

Wspólne wątki judaizmu i teologii procesu



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna®

THEOLOGICA
Wratislaviensia

Tom 1 · 2006

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 1 · 2006

Tekst a interpretacja

pod redakcją Jacka T. Zielińskiego

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Jacek T. Zieliński – z-ca redaktora

Piotr Blumczyński – sekretarz

Czasopismo recenzowane:

Recenzenci: Wojciech Szczerba, Piotr Blumczyński, Jacek T. Zieliński

Recenzent tomu: prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko

Opracowanie redakcyjne: Jacek T. Zieliński

Skład komputerowy i korekta: Zenon Szczerba

Okladkę projektował: Maciej Hajduk

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. św. Jadwigi 12 · 50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Spis treści

OD REDAKCJI	7
SŁOWO WPROWADZAJĄCE	9
SŁAWOMIR TORBUS – Listy św. Pawła w retorycznej kulturze antyku	11
LAURENT PERNOT – Druga Sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy	19
LAURENT PERNOT – Język pieśni pochwalnej i modlitwy	33
PIOTR LOREK – Podstawowa linearna i chiastyczna <i>dispositio</i> I Listu do Koryntian	47
MICHAŁ GŁOWAŁA – Sztuka pochwały	61
WOJCIECH SZCZERBA – Problem boga i początku świata w starożytnej myśli greckiej – negacja <i>creatio ex nihilo</i>	79
JACEK ZIELIŃSKI – Filozofia Logosu jako alegoretyczna hermeneutyka. Klemens Aleksandryjski	99
PIOTR BLUMCZYŃSKI – Przekład poprawny politycznie. Zarys wpływów ideologicznych w wybranych współczesnych przekładach Nowego Testamentu na język angielski	109
MIROSLAW PATALON – Wspólne wątki judaizmu i teologii procesu	125

Table of contents

EDITOR'S NOTE	7
FOREWORD	9
ŚLAWOMIR TORBUS – The Pauline Epistles in the ancient rhetoric culture	11
LAURENT PERNOT – The Second Sophistic.	
The state of research and new perspectives	19
LAURENT PERNOT – The language of praise and prayer	33
PIOTR LOREK – The basic linear and chastic <i>dispositio</i> of the First Epistle to the Corinthians	47
MICHAŁ GŁOWAŁA – The art of praise	61
WOJCIECH SZCZERBA – The problem of god and the beginning of the world in the ancient Greek thought: the refutation of the <i>creatio ex nihilo</i>	79
JACEK ZIELIŃSKI – The philosophy of the Logos as allegoristic hermeneutics. Clement of Alexandria	99
PIOTR BLUMCZYŃSKI – Politically correct translation.	
An outline of ideological influences in selected contemporary English translations of the New Testament	109
MIROSLAW PATALON – The common threads of Judaism and process theology .	125

Szanowny Czytelniku,

Oddajemy do Twoich rąk pierwszy numer periodyku *Theologica Wratislaviensia*. Jest to czasopismo naukowe wydawane przez Ewangelikalną Wyższą Szkołę Teologiczną we Wrocławiu, które stawia sobie za cel refleksję nad zagadnieniami ważnymi i prowokującymi debaty przede wszystkim we współczesnej myśli teologicznej. Podobnie jak sama uczelnia, periodyk w swym założeniu ma charakter ekumeniczny. Do wypowiedzi na łamach czasopisma zapraszamy teologów, filozofów, lingwistów czy pedagogów różnych nurtów i proveniencji. Mamy nadzieję, że w ten sposób zdołamy stworzyć sytuację otwartego dialogu i szczerzej polemiki, wykraczającej poza ramy dogmatyczne poszczególnych tradycji wyznaniowych. Dialog taki, jak się wydaje, jest niezwykle potrzebny w naszym kraju, szczególnie w zakresie szeroko rozumianej myśli teologicznej. Niniejszy numer rozpatruje w dużej mierze problem języka w ujęciu retorycznym.

Żywię szczerą nadzieję, że podejmowane tematy będą stanowiły miłą lekturę oraz punkt wyjścia do dalszych przemyśleń.

Redaktor naczelny

Wojciech Szczerba

Słowo wprowadzające

Tom niniejszy, będąc zbiorem artykułów omawiających zagadnienia związane z szeroko rozumianym kontekstem retorycznym i jego teologicznymi implikacjami, prezentuje aktualne zainteresowania badawcze ich autorów współtworzących środowisko naukowe Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej (EWST) we Wrocławiu.

Podstawowym problemem podjętym w pierwszym tomie „Theologica Wratislaviensia” zatytułowanym *Tekst a interpretacja* jest poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące teologów, filozofów i lingwistów pytanie o prawdę tekstu, prawdę słowa, którego jesteśmy odbiorcami.

Jako odbiorcy rozmaitych treści zdajemy sobie sprawę z faktu, iż słowo, które do nas dociera, ma za każdym razem charakter indywidualny. Słowo (tekst) bowiem mówi coś do mnie i do mnie jest skierowane, a ja jako jego odbiorca, pragnąc je zrozumieć, dokonuję interpretacji – wyjaśnienia. Zapominamy niekiedy o tym, że każdy komunikat zawiera to, co możemy określić jako obiektywnie istniejącą sferę przekazu, to znaczy kod, za pomocą którego wyrażamy ważne i istotne dla nas treści. Kod, którym się posługujemy, jest jednak praktycznie niemożliwy do odszyfrowania bez uwzględnienia przy jego wyjaśnianiu faktu, iż jest on ufundowany przez szeroko rozumianą kulturę społeczną, z której bierze swój początek i której zawdzięcza swą postać.

Wyzwaniem i zadaniem podjętym przez autorów niemniejszej książki, jest odkrywanie, na sobie właściwych, a wynikających z pracy badawczej, polach, specyfiki aktów komunikacji, jak również określenie kontekstu, w którym słowo czy tekst się pojawia, poprzez uchwycenie właściwego im kontekstu retorycznego.

Tom otwiera grupa trzech artykułów, których celem jest zaznajomienie nas z różnymi aspektami antycznej retoryki.

Tekst Sławomira Torbusa, jest – jak stwierdza sam autor – wprowadzeniem do obszernego zagadnienia, który za cel stawia sobie omówienie funkcji retoryki, pojmowanej jako teoria i praktyka, w kulturze starożytnej. Funkcji, która w istotny sposób wpłynęła na interpretację listów Pawła z Tarsu i innych tekstów starożytnych. S. Torbus w sposób wielce interesujący ukazuje napięcie, jakie w świecie klasycznym istniało pomiędzy oralnością, słowem mówionym a literaturą.

Dwa następne teksty: *Druga Sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy* oraz *Język pieśni pochwalnej i modlitwy*, tłumaczone z języka francuskiego przez S. Torbusa, są autorstwa Laurenta Pernota. W pierwszym L. Pernot podejmuje się omówienia tak zwanej *Drugiej Sofistyki* jako nurtu literackiego i społecznego okresu Cesarstwa Rzymskiego oraz roli, jaką odegrała w kształtowaniu świadomości literackiej nie tylko I-III w., ale i w czasach współczesnych oraz przedstawia trzy główne podejścia w jej interpretacji. W drugim swym tekście L. Pernot, którego przedmiotem badań jest wymiar retoryczny języka religijnego, dokonuje analizy pieśni pochwalnych i wybranych modlitw jako sposobów eksplikacji doświadczenia religijnego.

Artykuł Piotra Lorka poświęcony linearnej i chiastycznej *dispositio* 1 Listu Pawła Apostoła do Koryntian jest przykładem zastosowania współczesnej krytyki retorycznej do badania ksiąg nowotestamentalnych, którego celem jest rekonstrukcja strukturalnych założeń tekstu pierwszego misjonarza pogan. Dokonać się to może, według autora, poprzez odwołanie do figur typowych dla Pawła, które determinują sposób konstruowania jego argumentacji.

Artykuł Michała Głowali podejmuje i szczegółowo omawia problem statusu i roli sztuki wymowy, a szczególnie sztuki pochwały, czyli mowy ukazującej wielkość czyjejś cnoty lub dzieła, w myśli Arystotelesa.

Wojciech Szčerba w swym artykule podejmuje problem boga i początku świata, zarysowując istniejące w myśli greckiej napięcie pomiędzy dwoma tradycjami: mitologiczną i filozoficzną. Stawia również istotne z perspektywy badacza myśli zachodniej pytanie, czy Grecja mogłaby przyjąć koncepcję *creatio ex nihilo*.

Jacek Zieliński ukazuje alegorezę Klemensa Aleksandryjskiego jako jeden z najważniejszych środków kształtowania się chrześcijańskiego widzenia Boga, człowieka i świata. Podstawowym założeniem tej metody było przekonanie, że Logos jako jedyny nauczyciel ludzkości, nauczyciel prawdy, przemawia do nas przez karty ksiąg biblijnych.

Piotr Blumczyński, autor tekstu *Przekład poprawny politycznie* podejmuje studium wpływów ideologicznych na język i strukturę współczesnych przekładów Nowego Testamentu na język angielski, a także płynące z nich przesłanie.

Tom wieńczy artykuł Mirosława Patalona poświęcony ukazaniu związków pomiędzy teologią i filozofią procesu a myślą żydowską przez pryzmat analizy koncepcji Boga, jaką znajdujemy we współczesnej myśli zachodniej i judaistycznej.

Mam nadzieję, że artykuły przedstawione w książce *Tekst a interpretacja* tworząc spójną całość pośród różnorodności podejmowanych sposobów prezentowania założonego w tytule problemu badawczego, stanowić będą inspirujące źródło i przyczynek do dalszych poszukiwań i badań.

Jacek Zieliński

SŁAWOMIR TORBUS

Uniwersytet Wrocławski

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

LISTY ŚW. PAWŁA W RETORYCZNEJ KULTURZE ANTYKU

Tekst ten stanowi jedynie wprowadzenie do obszernego zagadnienia, które jest tematem sesji naukowej zatytułowanej *Różne oblicza retoryki antycznej*. Celem niniejszego opracowania jest zarysowanie perspektywy, w której będzie można umieścić nasze rozważania nad antyczną retoryką. Chciałbym zwrócić uwagę na niezwykle istotną funkcję retoryki, pojmowanej zarówno w kategoriach teorii, jak i praktyki, w kulturze antyku, a także zastanowić się nad tym, jak zrozumienie tej funkcji może wpływać na egzegzę listów Pawła z Tarsu, a być może również innych tekstów starożytnych.

Na początku chciałbym bardzo mocno podkreślić, że przywiązanie do retoryki, można by powiedzieć – jej wszechobecność, to jedna z najbardziej istotnych cech kultury antycznej. Nie jest przypadkiem, że kulturę tę określa się zazwyczaj mianem „kultury retorycznej”¹. Za określeniem tym kryje się fakt, że w antyku grecko-rzymskim retoryka w swoim wymiarze publicznym (sądy, polityka, sfera uroczystości religijnych) wręcz organizowała życie społeczne, oparte wciąż przede wszystkim na komunikacji ustnej, a cały system edukacyjny był nakierowany na kształcenie retoryczne. Można zaryzykować twierdzenie, że retoryka wówczas „wisiła w powietrzu”, była „nerwem” kultury antycznej i wydaje się, że bez zrozumienia jej funkcji nie jesteśmy w stanie rozumieć ludzi tamtych czasów. Warto zadać sobie w tym miejscu pytanie: Jak „retoryczność” tamtych czasów przekładać się mogła na sferę literatury? Jak w świecie zorientowanym tak bardzo na słowo mówione funkcjonowała literatura? Jak, przez kogo i w jakim celu była komponowana i czytana? Pytania te należy odnieść również oczywiście do tego fragmentu antycznej literatury, jakim są listy Pawła.

Próby odpowiedzi na te i inne pytania związane z funkcjonowaniem literatury w kulturze retorycznej podjęli badacze, którzy wpisują się w nurt znany pod nazwą *rhetorical biblical criticism*. Początki tego nurtu wiążą się z postaciami dwóch

¹ V. K. Robbins, *Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels*, w: D.F. Watson (ed.), *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, „Journal for the Study of the New Testament – Supplement” (dalej: JSNTSup) 50, Sheffield 1991, s. 142-168; J.D. Harvey, *Listening to the Text. Oral Patterning in Paul's Letters*, Leicester 1998, s. 55-56

uczonych – Jamesa Muilenberga, który w 1968 roku postulował analizę organizacji struktury tekstu, będącej punktem wyjścia w egzegezie *Starego Testamentu*², oraz Hansa D. Betza, który w 1974 roku przedstawił swoje stanowisko badawcze, w myśl którego w interpretacji *Nowego Testamentu*, a zwłaszcza listów Pawła, należy stosować kategorie greckiej i rzymskiej teorii retorycznej i epistolograficznej³. Choć obaj uczeni tak naprawdę nie proponowali nowej metody egzegetycznej, bo teorię retoryczną w interpretacji *Biblii* stosowano przecież już od starożytności⁴, to jednak ich wystąpienia traktowane są jako początek nowoczesnej retorycznej analizy biblijnej.

W ramach *rhetorical biblical criticism* odnajdujemy wiele różnych podejść badawczych. Chciałbym teraz bardzo krótko wspomnieć o kilku z nich, które wydają się wywierać największy wpływ na współczesną egzegezę *Biblii*⁵.

Na pierwszym miejscu wypada wspomnieć o metodologii wypracowanej przez H. D. Betza⁶, która w punkcie wyjścia stawia określenie rodzaju dyskursu, co z kolei ma sugerować *dispositio* tekstu, którą należy badać posługując się kategoriami zaczerpniętymi z greckich i rzymskich podręczników retoryki.

W odróżnieniu od Betza, koncentrującego się na *dispositio* tekstu, inni badacze kładą z kolei szczególny nacisk na analizę *inventio*, studiując metody argumentacyjne użyte w tekście. Jedną ze szlacheckich postaci tego nurtu jest Wilhelm Wuellner, nawiązujący do założeń tak zwanej „nowej retoryki” Perelman⁷. Wuellner wprowadził do egzegezy pojęcie „sytuacji retorycznej”⁸, która warunkować ma dobór przez autora strategii argumentacyjnej⁹.

² J. Muilenburg, *Form Criticism and Beyond*, „Journal of Biblical Literature” (dalej: JBL) 88 (1969), s. 1-18. Swoją metodę określił Muilenburg mianem *rhetorical criticism*.

³ H. D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, „New Testament Studies” 21 (1975), s. 353-379. Szerzej na ten temat w: tegoż, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979. Zob. również: W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1996, s. 539-545, a także tegoż, *Retoryczny schemat argumentacji w I Kor 1-4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48/4 (1995), s. 231-242.

⁴ Zob.: J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen 2000. Classen wiele miejsca poświęcił m.in. zasługom F. Melanchtona w tej dziedzinie. Zarys historii retorycznych badań biblijnych m.in. w: J.D. Harvey, *Listening to the Text...*, s. 22-27; N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill 1942, s. 3-29.

⁵ Szczegółowa bibliografia prac z tego zakresu w: D.F. Watson, A.J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden 1994. Zob. także: J. Classen, *Rhetorical Criticism...*; J. David Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament. An Introduction to a Rhetoric of Power*, JSNTSup 174, s. 25-47.

⁶ H. D. Betz, *The Literary Composition...* oraz tegoż, *Galatians...*

⁷ Zob.: C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trans. J. Wilkinson and P. Weaver, Indiana, 1969.

⁸ Pojęcie „sytuacji retorycznej” stworzył Bitzer: L. L. Bitzer, *The Rhetorical Situation*, „Philosophy & Rhetoric” 1.1 (1968), s. 1-14.

⁹ W. Wuellner, *Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?* Catholic Biblical Quarterly 49 (1987), s. 448-463. W nurcie „nowej retoryki” pozostają również tacy badacze jak: B. Mack (*Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis 1990) oraz V. K. Robbins (*Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984) – twórcy analizy socjoretorycznej, a także: E. Schüssler Fiorenza (*In*

Postacią bardzo znaczącą dla biblijnej analizy retorycznej jest George A. Kennedy, który opracował całościowe podejście analityczne, bazujące na uniwersalistycznej koncepcji retoryki¹⁰. Kennedy uznał, że teksty *Nowego Testamentu* są w istocie spisanyymi mowami i jako takie należy je czytać i analizować. Zastosowanie w analizie kategorii retorycznych, które, według niego, powinny być znane pierwotnym odbiorcom tekstów, nawet tym niewykształconym, pozwoliłoby na zrekonstruowanie ich sposobu odbioru tych tekstów, a w konsekwencji na ich właściwe zrozumienie.

Zwraca przy tym uwagę, jak marginalnie traktowane jest przez badaczy zagadnienie warstwy stylistycznej (*elocutio*) tekstów *Nowego Testamentu*, szczególnie przecież istotne w odniesieniu do listów Pawła. Wybitny znawca greki, słynny filolog klasyczny, E. Norden uważał styl Pawła za niejasny i niegrecki, a metody argumentacji za dziwne¹¹. Uczni próbowali na różny sposób tłumaczyć meandry Pawłowego stylu – liczne dygresje, powtórzenia, nietypowe konstrukcje syntaktyczne. Tłumaczono Pawła gwałtownym temperamentem, działaniem pod wpływem emocji czy brakiem czasu¹². Niektórzy, za Nordenem, uważali Pawła za przedstawiciela stylu azjańskiego i kontynuatora gorgiańskiej retoryki¹³, a jeszcze inni podkreślali wpływ hebrajskiego sposobu mówienia i myślenia¹⁴. Mimo tych kontrowersji, niewielu badaczy, nawet w nurcie analizy retorycznej, podejmowało problem *elocutio*, a jeśli już do tego dochodziło, to studium takie ograniczało się do opisu figur i tropów retorycznych używanych przez Pawła, pomijając zagadnienie aspektów funkcjonalnych stylu, które wydają się bardzo istotne¹⁵. Dopiero stosunkowo niedawno problem *elocutio* tekstów Pawła zaczął być na szerszą skalę dostrzegany wśród badaczy, a to w głównej mierze za sprawą specjalistów sytuujących się w kolejnym nurcie badawczym w ramach *rhetorical biblical criticism*, a który określany jest mianem *oral biblical criticism*¹⁶.

Uczni z kręgu oralnej analizy biblijnej są przekonani, że sposób komponowania i odbioru tekstów pisanych w retorycznej kulturze antyku jest silnie związany z do

Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York, 1983), N. Elliott (*The Rhetoric of Romans: Argumentative Strategy and Constraint and Paul's 'Dialogue with Judaism'*, JSNTSup 45, Sheffield 1990, A. Wire (*The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990). Zob. również: *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, Essays from the Lund 2000 Conference, ed. A. Eriksson, T. H. Olbricht, W. Übelacker, Pennsylvania 2002.

¹⁰ G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.

¹¹ E. Norden, *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig-Berlin 1898, t. 2, s. 499.

¹² N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament...*, s. 139-143.

¹³ J. Niemirska-Pliszczyńska, *Paralelizm stylistyczny w listach Pawła z Tarsu jako kontynuacja retoryki antycznej*, „Roczniki Historyczne” 20/3 (1972), s. 31-53.

¹⁴ N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament...*, s. 143.

¹⁵ Patrz: J. Niemirska-Pliszczyńska, *Paralelizm stylistyczny*, s. 49.

¹⁶ W nurcie tym możemy umieścić następujące prace: J. D. Harvey, *Listening to the Text...*; C. W. Davis, *Oral Biblical Criticism. The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*, JSNTSup 172, Sheffield 1999; P. J. Achtemeier, „*Omne Verbum Sonat*”: *The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity*, JBL 109 (1990), s. 3-27; F. D. Gilliard, *More Silent Reading in Antiquity: Non omne verbum sonabat*, JBL 112/4 (1993), s. 689-696; P. J. J. Botha, *The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence*, w: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, red. S. E. Porter, T. H. Olbricht, JSNTSup 90, Sheffield 1993, s. 409-428.

minującym w tamtych czasach ustnym charakterem komunikacji społecznej. Nawiązując do tego poglądu, chciałbym teraz krótko zająć się kilkoma kwestiami związanymi z odbiorem tekstów literackich w starożytności. Większość tych kwestii jest zapewne powszechnie znana, chciałbym je tylko przypomnieć i zasugerować pewne wnioski, które mogłyby wypływać z analizy zaobserwowanych faktów.

Kwestia piśmienności w antyku

Badacze starożytności od dawna starają się szacować ilość osób piśmiennych w antyku. W. Harris jest zdania, że w greckich miastach w okresie od IV do I w. przed Chrystusem piśmienna była mniej niż połowa społeczeństwa, a w cesarstwie okresu pryncypatu ogólnie można mówić o mniej niż 10 procentach ludzi piśmiennych¹⁷. M. Corbier jest zdania, że w populacji mężczyzn w rzymskich miastach u początków cesarstwa można mówić o rozpowszechnionej piśmienności na poziomie podstawowym¹⁸. Nieliczni, jak N. Horsfall, stawiają tezę o powszechnej piśmienności¹⁹. Niezależnie od tego, które szacunki są właściwe, to wydaje się, że jednak stosunkowo nieduży procent społeczeństwa antycznego mógł oddawać się lekturze tekstów.

Warto w tym miejscu zauważyć, że statystyki dotyczące piśmienności mogą być mylące, bowiem istnieją różne poziomy piśmienności²⁰. Umiejętność czytania nie musi się łączyć z umiejętnością pisania i odwrotnie. Nie wystarczy tu zdefiniować piśmienności po prostu jako umiejętności czytania i pisania. To, że na przykład w Egipcie wiele osób umiało podpisać się pod dokumentem, nie świadczy o szerokiej znajomości pisma na tym terenie. Hopkins podaje, że w połowie I w. w egipskiej wiosce Tebtunis około 100 na 1000 mężczyzn umiało pisać, choć była tam szkoła (tylko 10 procent piśmiennych w cesarskim Egipcie!)²¹.

Niepiśmienność, czy „półpiśmienność” nie stanowiła dla starożytnych jakiegoś szczególnego utrudnienia w życiu. Znana jest historia egipskiego skryby z czasów rzymskich – Petausa, który w zasadzie prawie nie umiał pisać (sic!). Jest on przykładem człowieka niepiśmiennego, czy w najlepszym wypadku „półpiśmiennego”, który pełni ważne funkcje administracyjne w ramach biurokratycznego systemu władzy rzymskiej. Zachowane papirusy pokazują jego niewielki zakres umiejętności pisania. Potrafił się podpisać (czasem z błędami, choć potem korygowanymi), nierzadko kopiując posiadany przed sobą lub może w pamięci wzorzec podpisu, a także dodać oficjalną formułę ἐπιδεδωκα²².

W czasach antyku można było, będąc osobą niepiśmienną bądź o ograniczonych umiejętnościach w tej dziedzinie, odgrywać ważne role społeczne nie tylko jako

¹⁷ W. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, 1989, s.22-24.

¹⁸ M. Corbier, *L'écriture en quete de lecteurs*, w: *Literacy in the Roman World*, *Journal of Roman Archeology*, Supplementary Series Number 3, red. J.H. Humphrey, Ann Arbor MI, 1991, s. 117.

¹⁹ N. Horsfall, *Statistics or States of Mind?* w: *Literacy in the Roman World...*, s. 59-76.

²⁰ R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1999, s. 8-11.

²¹ K. Hopkins, *Conquest by Book*, w: *Literacy in the Roman World...*, s. 151-152.

²² A. E. Hanson, *Ancient Illiteracy*, w: tamże, s.170-174.

przedstawiciel władzy, ale również choćby robiąc wielkie interesy finansowe, czego przykładem bogacz Seleukus, który (według relacji jego niewolnika) nie znał liter²³.

Warto dodać, że również funkcjonowanie państwa opierało się w zasadzie głównie na komunikacji ustnej. Bardzo istotną rolę pełnili *praecones* czy κήρυκες, którzy przekazywali informacje ważne dla ogółu.

Można zatem z całą pewnością powiedzieć, dokumentując to wieloma jeszcze przykładami, że brak umiejętności czytania i pisania nie wykluczał człowieka antyku z życia społecznego. Wydaje się też słuszną tezę o niezbyt wysokim odsetku osób, potrafiących wówczas biegle czytać i pisać. Być może rzeczywiście szerzej rozpowszechniona była piśmienność na stopniu podstawowym. Czym innym jednak umiejętność odczytania prostego tekstu, jakim mogła być na przykład publiczna lista dłużników, a czym innym lektura niewygodnego w użyciu zwoju papirusowego zapisanego dodatkowo powszechną wówczas techniką *scriptio continua*. Można powiedzieć, że sytuacja społeczna niespecjalnie motywowała ludzi do nabywania coraz większej kompetencji w lekturze.

Wracając do kwestii odbioru listów Pawła, wiele wskazuje zatem na to, że w istocie chyba niewielu chrześcijan miało możliwość wziąć do ręki papirus z listem Pawła i przeczytać go sobie – właśnie ze względu na niepiśmienność bądź niewielką kompetencję w czytaniu.

Kwestia techniki czytania w antyku

Pojawia się pytanie: a jeśli już nawet starożytny chrześcijanin umiał czytać, to jak to robił? Znana jest historia Filipa i dworzanina etiopskiego z Dz Ap 8, 30:

Gdy Filip podbiegł, usłyszał, że tamten czyta proroka Izajasza: – Czy rozumiesz, co czytasz?

– zapytał²⁴. Zwróćmy uwagę na stwierdzenie: „...usłyszał, że czyta...”. Wydaje się ono bardzo znamienne dla tamtych czasów. Można znaleźć wiele przykładów świadczących o niezwykle silnej predylekcji starożytnych do głośnej lektury tekstów – nawet prywatnych²⁵. Z najbardziej znanych można przytoczyć tu słynną scenę przedstawiającą biskupa Ambrożego w trakcie lektury, opisaną w *Wyznaniach* VI, 3, 3-4. Augustyn próbuje tam wytłumaczyć niezrozumiałe dla współczesnych zachowanie

²³ Na temat zachowanej tabliczki stanowiącej zapis dużej transakcji handlowej Seleukusa zob.: W. Harris, *Ancient Literacy...*, s. 251, 252.

²⁴ *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 popr

²⁵ Dyskusja na temat głośnego i cichego czytania w starożytności w: P. J. Achtemeier, *Omne verbum sonat...*, s. 3-27; J. Balogh, *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*, *Philologus* 82 (1927), s. 84-109, 202-240; S. Bunsch, *Lautes und leises Lesen in der Antike*, „*Rheinisches Museum für Philologie*”, Band 145, Heft 1, 2002, s. 1-45; M. F. Burnyeat, *Postscript on Silent Reading*, „*Classical Quarterly*” (dalej: CQ) 47 (1), 1997, s. 74-76; W. P. Clark, *Ancient Reading*, „*Classical Journal*” (dalej: CJ) 25 (1929-1930), s. 698-700; Gavrilov A.K., *Techniques of Reading in Classical Antiquity*, CQ 47 (1), 1997, s. 56-73; F. D. Gilliard, *More Silent Reading in Antiquity...*, s. 689-696; G. L. Hendrickson, *Ancient Reading*, CJ 25 (1929), s. 182-196; B. M. W. Knox, *Silent Reading in Antiquity*, „*Greek, Roman and Byzantine Studies*” 9 (1968), s. 421-435.

biskupa, który czytał po cichu. Można by mnożyć przykłady świadczące o dominującej w starożytności praktyce głośnego czytania tekstów, nawet prywatnych²⁶. Czytanie ciche jest raczej wyjątkiem²⁷. Podsumowując, warto jeszcze zobaczyć, jak Kwintyliani opisywał proces czytania tekstu:

Bo konieczność spoglądania oczyma w prawo naprzód i uprzedniego obejmowania wzrokiem tego, co się czyta, jak to na ogół wszyscy uczą, jest nie tylko teorią, ale i w praktyce tak jest rzeczywistość, że patrząc na to, co jest dalej, musimy wymawiać słowa, które były pierwsi. Najtrudniejsza zaś w tym wszystkim jest konieczność rozdzwajania uwagi umysłowej, by co innego wymawiać, a co innego mieć równocześnie przed oczyma²⁸.

Kwintyliani mówi tu o tym, co ponownie odkryła współczesna psychologia – o korelacji między wzrokiem a głosem w czasie lektury tekstu. Jest dla niego czymś naturalnym, że czytanie tekstu wiąże się z wypowiadaniem go głośno.

Jak wytłumaczyć tendencję starożytnych do głośnego czytania tekstów? Można wyobrazić sobie przynajmniej trzy odpowiedzi:

- nie umieli czytać inaczej, jak tylko głośno, co wydaje się raczej absurdalne;
- byli do tego zmuszeni ze względu na *scriptio continua* – łatwiej bowiem dekodować tekst ciągle wypowiadając dźwięki na głos. A zatem starożytny, który nauczył się podstaw czytania mógł pewnie radzić sobie stosunkowo łatwo z prostymi tekstami, np. z inskrypcjami pisanymi kapitalikami, czy krótkimi notatkami. Inaczej mogło być z tekstami dłuższymi, zapisanymi *scriptio continua*. Mniej biegli czytelnicy, a tacy stanowili wtedy chyba większość, mogli radzić sobie z nimi pomagając sobie głośnym wypowiadaniem czytanego tekstu. Zjawisko subwokalizacji jest dziś bardzo dobrze znane i opisane. Mimo że współczesny czytelnik jest z pewnością o wiele bardziej kompetentny od większości starożytnych, to, jak wykazują badania elektromyogramem, zazwyczaj subwokalizuje czytany tekst. Czasem pomagamy sobie głośnym czytaniem, kiedy tekst jest zapisany niewyraźnie i mamy problemy z jego odczytaniem. Czysto mentalno-wizualny proces czytania obserwujemy tylko u bardzo doświadczonych czytelników, którzy kształceni są na specjalnych kursach. Można by zaryzykować tezę, że im bardziej czytelnik kompetentny, tym mniej subwokalizuje;
- starożytni mogli po prostu lubić głośne czytanie, byli przyzwyczajeni do słuchania – również dłuższych tekstów literackich. W antyku publikowanie wiązało się przecież w znacznej mierze z odczytywaniem tekstu przed audytorium bądź po prostu z recytowaniem go z pamięci²⁹.

²⁶ Patrz: Lucianus, *Adversus Indocum* 2; Plautus, *Bacchides* 986-990; Ovidius, *Epistulae ex Ponto* 3, 5, 7 nn.; *Carmina Latina Epigraphica* 1278; Possidonium, *Vita Augusti* 31, 8; Dz Ap 8, 30; Cicero, *Epistulae ad Familiares* 9, 20, 3; Quintilianus, *Institutio Oratoria* 1, 1, 34.

²⁷ Patrz: Augustinus, *Confessiones* 6, 3, 3-4; Euripides *Hippolytus* 856 nn.; Arystofanes, *Ryccerze* 115 nn.; Plutarchus, *De Alexandri magna fortuna aut virtute* 340A; Plutarchus, *Brutus* 5; Plutarchus, *Cato Minor* 24; Cicero, *Tusculanae Disputationes* 5, 116; Ovidius, *Heroides* 21, 1-2; Suetonius, *Vita Divi Augusti* 39.

²⁸ Quintilianus, *Institutio Oratoria* 1, 1, 34.

²⁹ Stąd niezwykle istotna rola mnemotechniki w starożytności. Patrz: J. P. Small, *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London 1997.

Każda z powyższych odpowiedzi prowadzi do wniosku, że w większości przypadków tekst pisany docierał do ludzi antyku za pośrednictwem słuchu, a nie wzroku. Ciekawe w tym kontekście jest to, jak starożytni odczuwali pismo, jakie skojarzenia w nich budziło. Warto przytoczyć znaną definicję litery autorstwa Donata: *litera est pars minima vocis articulatae*. Litera jest zatem w jego odczuciu dźwiękiem, a nie tylko znakiem graficznym. Bunsch³⁰ przeprowadził ciekawą analogię – uznał, że tekst dla starożytnych był tym, czym zapis nutowy dla muzyka, gdzie „a” jest nutą zapisaną między drugą a trzecią linią, a zarazem dźwiękiem o częstotliwości 440 Hz.

Można wysunąć tezę, że ten zwyczaj czytania wszystkich niemal tekstów głośno wyczuwał starożytnych na pewne elementy dźwiękowe zawarte w tekście. Tłumaczyłoby to tak powszechne w ówczesnych tekstach gry słowne, aliteracje, anafory – różnego rodzaju powtórzenia dźwięków na różnych płaszczyznach. Zwykle badano je i traktowano jako jedynie ozdobniki artystyczne. W świetle powyższych rozważań wydaje mi się jednak, że pełnią one znacznie ważniejszą funkcję. W tekstach współczesnych spotykamy tak zwane zewnętrzne wyznaczniki struktury, których rolą jest ułatwienie zrozumienia tekstu. Można zapytać, czy tekst, który miał być odbierany słuchem, a nie wzrokiem, również zawierał jakieś wyznaczniki struktury. Obserwacja tekstów starożytnych sugeruje, że musiały być one obecne na poziomie tekstu – były wewnętrznymi wyznacznikami struktury. Myślę, że były to różnego rodzaju powtórzenia dźwięków – liter, słów, fraz czy wreszcie większych konstrukcji. Konkretnym przykładem mogą być paralelizmy i chiazmy, które w tekście pisanym, przeznaczonym do samodzielnego odczytywania, pełniłyby raczej głównie funkcję estetyczną, w tekście „słuchanym” wyznaczałyby właśnie strukturę tekstu. Chiasm i paralelizm są środkami stylistycznymi bardzo charakterystycznymi dla żydowskiej literatury biblijnej i nie dziwi fakt częstego używania ich przez Pawła, który mimo wszystko był chyba jednak bardziej pod wpływem żydowskiego, niż greckiego, sposobu myślenia i wyrażania myśli.

Ze względu na kontekst, jaki stanowi tutaj dominująca rola komunikacji ustnej w kulturze antycznej, te wewnętrzne wyznaczniki struktury tekstu można by nazwać *oralnymi wyznacznikami struktury*. Myślę, że ich obecność wynika właśnie ze specyficznego, retorycznego kontekstu, w jakim powstawały starożytne teksty. Postrzeganie ich jako estetycznych jedynie elementów tekstu, które nie mają większego wpływu na treść, jest daleko idącym uproszczeniem, ignorującym istotę sposobu funkcjonowania i odbioru tekstów pisanych w kulturze zdominowanej przez komunikację ustną. Sądzę, że obserwowanie z tej właśnie perspektywy warstwy stylistycznej listów Pawła, jak również innych tekstów starożytnych, może prowadzić do głębszego ich rozumienia³¹. Jak wiadomo z Kol 4, 16, listy Pawła były odczytywane głośno podczas zgromadzeń chrześcijańskich, co harmonizowało ze sposobem rozpowszechniania starożytnych tekstów. Można by zapytać, czy fakt ten mógł wpływać na sposób komponowania i formę. Myślę, że gdyby nie specyficzny kontekst

³⁰ S. Bunsch, *Lautes und leises Lesen...*, s. 14-21.

³¹ Metodologię uwzględniającą istotną rolę oralnych wyznaczników struktury dla zrozumienia tekstów biblijnych opracował R. Meynet: *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989.

retoryczny tamtych czasów, nie musiałoby tak być. Można założyć, że Paweł, chcąc trafić do przekonania adresatów swoich tekstów, i mając świadomość, że wielu z nich być może nigdy nie weźmie do ręki papirusu z ich tekstem, starał się pomóc im w rozumieniu stosując oralne wyznaczniki struktury tekstu, do których byli przyzwyczajeni. Obserwacja i analiza fragmentów listów Pawła pod tym kątem potwierdza słuszność tego założenia oraz rzuca nowe światło na pewne zagadnienia w nich zawarte. Być może w trakcie dyskusji będzie możliwość zaprezentowania rezultatów takiej analizy.

Myślę, że warto zastanowić się głębiej nad zagadnieniem funkcjonowania literatury w retorycznym świecie antyku i mam nadzieję, że kwestia ta znajdzie się w polu zainteresowania uczestników sesji retorycznej.

The Pauline Epistles in the rhetorical culture of antiquity

Abstract

The paper is an introduction to the complex problem of ancient rhetoric, which was the subject of the Rhetorical Session held in Wrocław in May 2005.

The very important role of rhetoric in the social life of antiquity must be emphasized. One can say that rhetoric practically organized the social, political and religious life in ancient Greece and Rome. Rhetoric was the core of that culture and some researchers use the term "rhetorical culture". It is therefore legitimate to ask how literary works were composed and read in the world dominated by oral modes of communication and what the function of written word was. This question is also important in the context of interpretation of the Pauline epistles, forming a part of ancient heritage. The problem is examined by scholars in the stream of rhetorical biblical criticism, stressing the oral context of the New Testament literature. Two aspects are very important in this discussion, namely the problem of ancient literacy (the percentage of literates being rather low) and the specific role of writing in antiquity, including the problem of the reception of literature and the question of reading techniques (mostly reading aloud). Conclusions drawn from the analysis of these issues lead to the validation of the thesis about the presence of internal structural indicators in ancient texts. Their identification would enable us to better understand not only the epistles of St. Paul, but perhaps also other Greek and Roman texts from this period.

LAURENT PERNOT
Université de Strasbourg

DRUGA SOFISTYKA STAN BADAŃ I NOWE PERSPEKTYWY

Druga Sofistyka to nurt literacki i społeczny, który zaistniał w świecie greckim epoki Cesarstwa Rzymskiego, w okresie od I do III w. po Chr. Tworzący ten nurt „sofiści” byli równocześnie nauczycielami retoryki, mówcami, wykładowcami i politykami. Druga Sofistyka odgrywała znaczącą rolę w swojej epoce i wywarła na kulturę zachodnią dwojakiego rodzaju wpływ:

- dzieła niektórych autorów Drugiej Sofistyki zachowały się i stanowią część europejskiej historii literatury, na przykład dzieła wielkiego autora satyr, Lukiana z Samosat;

- koncepcje i formy literackie wynalezione i rozwijane przez Drugą Sofistykę odegrały rolę w kulturalnej historii Europy, na przykład retoryka lub idea oratora jako osoby publicznej, przemawiającej w imieniu swego państwa.

Trzeba również mieć świadomość, że Druga Sofistyka jest obecnie przedmiotem niezwykle ożywionych badań starożytników. W ostatnim czasie nastąpił wielki postęp w tej dziedzinie. Wykład ten ma na celu prezentację różnych interpretacji Drugiej Sofistyki i ukazanie nowych perspektyw, szczególnie w kontekście religii. Przedstawione zostaną trzy główne podejścia – od klasycznej interpretacji po popularną obecnie i nowe tendencje. W moim odczuciu stanowiska te nie wykluczają się wzajemnie, ale dopełniają się i pozwalają na wyznaczenie ram dla interpretacji tak pogłębionej, jak to tylko możliwe.

I – Ogólna prezentacja Drugiej Sofistyki

Słowo „sofista” (σοφιστής) ma znaczenie: „mówca”, „zawodowy mówca”, „nauczyciel retoryki”. Jest używane w źródłach czasem jako pochwała, czasem w znaczeniu pejoratywnym (podobnie jak współcześnie słowo „intelektualista”). Ze względu na owo pejoratywne użycie niektórzy autorzy Drugiej Sofistyki woleli określać się terminem „mówca” (ρήτωρ) lub „filozof” (φιλόσοφος). Zajęcia desygnowane przez te różne słowa (zajęcia adwokata, mówcy politycznego, nauczyciela, wykładowcy filozofii) w praktyce najczęściej szły ze sobą w parze.

Wyrażenie „Druga Sofistyka” należy rozumieć w odniesieniu do Pierwszej Sofistyki z V-IV w. przed Chr., która była reprezentowana przez Gorgiasza, Protagorasa, Hippiasza i stanowiła przedmiot krytyki Platona. Jak w V-IV w. przed Chr. świat grecki poznał wybitnych sofistów, tak w pierwszych trzech wiekach cesarstwa pojawiło się wiele osób o podobnych kwalifikacjach. Dla określenia tych ostatnich, w odróżnieniu od „dawnych sofistów”, używano wyrazów: „nowi sofisci”, „Nowa Sofistyka”, „Druga Sofistyka”. Było to zgodne ze zwyczajami w epoce cesarstwa, kiedy to chętnie definiowano teraźniejszość w relacji do przeszłości i widziano aktualne zjawiska jako kontynuację dawnych osiągnięć.

Druga Sofistyka nie była ruchem zorganizowanym, ale składało się na nią wiele podejść indywidualnych, powiązanych ze sobą pewnym wspólnym stanem ducha, dzieloną praktyką instytucji edukacyjnych i intelektualnych oraz licznymi kontaktami osobistymi. Nie istnieje zatem oficjalna lista sofistów Drugiej Sofistyki; zjawisko to ma różne oblicza.

Najlepszy opis Drugiej Sofistyki został podany w *Żywotach sofistów* Filostrata, napisanych ok. 230 r. po Chr. Zawierają one około czterdziestu biografii sofistów z okresu cesarstwa. Dzieła niewielu jednak spośród tych czterdziestu sofistów zachowały się w całości lub w części¹.

Druga Sofistyka rozwinęła się w obrębie Cesarstwa Rzymskiego, które zdominowało cały basen Morza Śródziemnego, to znaczy zarówno prowincje zachodnie, gdzie posługiwano się łaciną, jak i prowincje wschodnie, gdzie mówiono po grecku. Była to ogromna scentralizowana struktura polityczna, solidnie ukonstytuowana i akceptowana przez znakomitą większość poddanych.

Sytuacja w cesarstwie była bardzo korzystna dla aktywności sofistów.

– Sytuacja polityczna i materialna. Po okresie wojen domowych, ustanowienie cesarstwa przyniosło pokój (słynny „pokój rzymski”) i stabilność polityczną. Szczególnie II wiek był okresem rozkwitu imperium, okresem prosperity, prestiżu, bezpieczeństwa i łatwości komunikacji. Wszystkie te elementy sprzyjały rozwojowi kulturalnemu, a szczególnie aktywności sofistów, którzy potrzebowali stabilnych instytucji i możliwości podróżowania (sofisci byli wędrownymi nauczycielami).

– Sytuacja kulturalna. II wiek to epoka cesarzy filhellenów (Hadrian, Antonin, Marek Aureliusz), to znaczy cesarzy, którzy znakomicie znali język i kulturę grecką, szanowali grecką cywilizację i wspierali rozwój prowincji hellenofonskich, nadając im przywileje ekonomiczne i honorowe.

¹ Wybór tekstów źródłowych autorów Drugiej Sofistyki lub im współczesnych, mówców i znawców retoryki w Collection des Universités de France (éd. Les Belles Lettres, Paris): Aelius Théon, *Progymnasmata*; Apsines; Lucien (ukazały się 3 t.); Pseudo-Aelius Aristide; – w Loeb Classical Library: Eliusz Arystides (t. 1, jedyny opublikowany); Dion z Prusy, zwany Złotoustym; Lukian; Filostratos (jego *Żywoty sofistów*); poza tym: Menander Retor, Oxford 1981; *Eloges grecs de Rome*, Paris 1997. Studia poświęcone Drugiej Sofistyce: G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres 1993; G. A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. - A.D. 300*, Princeton 1972; L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000, rozdz. VI (przekład amerykański – Washington, 2005).

Sofiści byli przede wszystkim nauczycielami retoryki. W epoce cesarstwa nauczanie obejmowało trzy poziomy: nauczanie początkowe, prowadzone przez wychowawcę w domu lub przez nauczyciela – w jego trakcie dzieci uczono głównie pisać i czytać; nauczanie u „gramatyka” (gr. γραμματικὸς, łac. *grammaticus*), gdzie nauczano języka i objaśniano autorów; wreszcie nauczanie wyższe, którego główny element stanowiła retoryka, obok przedmiotów bardziej specjalistycznych, jak filozofia czy medycyna. Retorykę, dla wykształcenia ogólnego, wybierano najczęściej. Przygotowywała ona nie tylko do zawodu adwokata, ale także do zajęć urzędniczych, administracyjnych i politycznych. Przez kurs retoryki przechodziła większość znakomitości i osób kierujących imperium. Właśnie tutaj pojawiają się sofisci, którzy nauczali retoryki na poziomie wyższym.

Zasadniczym elementem nauczania retoryki stanowiły „ćwiczenia przygotowawcze” (gr. προγυμνάσματα, łac. *praeexercitamenta*), ćwiczenia w kompozycji prozy, a następnie „deklamacja” (gr. μελέτη, dosłownie „trening”, łac. *declamatio*). Deklamację można zdefiniować jako fikcyjną mowę, to znaczy kompozycję służącą ćwiczeniu mówców, mającą pozór mowy rzeczywiście wygłaszanej; jej treść dotyczy zwykle zdarzeń mitologicznych lub historycznych. Od czasów schyłku republiki deklamacja była coraz bardziej popularna, aż w epoce cesarstwa stała się jedną z najbardziej ulubionych form retorycznych.

Czasem tematy deklamacji były drastyczne, by nie powiedzieć dziwaczne – pojawiały się w nich zgwałcone kobiety, wydziedziczeni synowie, młodzi ludzie porwani przez piratów, otrucia, okaleczenia, macochy, tyrani, ojcobójcy, zbrodnie i wszelkiego rodzaju fałszywe oskarżenia. Inne jednak deklamacje były poważniejsze i oparte na prawie oraz historii. Podobnie jak ćwiczenia przygotowawcze, deklamacja była metodą nauczania aktywnego – odwoływała się do kreatywności uczniów, skłaniając ich do samodzielnego komponowania mów, nie ograniczając się jedynie do analizy dzieł wielkich autorów. Dawała możliwość wynajdowania szczegółów sprawy nie zawartych wprost w temacie oraz do odgrywania roli, jak w teatrze, poprzez wejście w skórę postaci historycznej czy fikcyjnej.

Równocześnie z ćwiczeniami przygotowawczymi i deklamacjami, powstało w epoce cesarstwa wiele traktatów retorycznych.

Oprócz tego, greccy sofisci w okresie cesarstwa oddawali się ważnej i często lukratywnej aktywności w sądach, występując przed sądami lokalnymi czy przedstawicielami cesarza, którzy w jego imieniu mogli sprawować władzę sądowniczą (namiestnicy, legaci...), bądź bezpośrednio przed trybunałem cesarskim, gdzie stawali w obronie interesów własnych lub swojej ojczyzny (miasta czy prowincji).

Praktykowali również wymowę polityczną (rodzaj deliberatywny), popisując się swoją elokwencją w prowincjach, przed lokalnymi organami miast, przed zgromadzeniami prowincjalnymi. Jeśli ważne decyzje administracyjne, polityczne i militarne zależały od władzy centralnej, to zgromadzenia prowincjalne, złożone z reprezentantów prowincji, miały decydować o emisji monet, o uroczystościach religijnych, o relacjach między miastami oraz stosunkach z rzymskimi władzami. Zgromadzenia i rady miast czuwały nad statusem miasta w cesarstwie, nad urzędami, lokalnymi finansami, stosunkami z namiestnikami i innymi urzędnikami cesarskimi.

I wreszcie, obok sądowego i deliberatywnego rodzaju wymowy, rozwinął się w okresie cesarstwa rodzaj epidejktyczny. Nazwa tego rodzaju wymowy oznacza: „uroczystość, ceremonia” (ἐπίδειξις = „popis”, „wykład”, „pokaz oratorski”), a treść definiuje się tradycyjnie jako „pochwałę” (gr. ἐγκώμιον, łac. *laus*) oraz „naganę” (gr. ψόγος, łac. *uituperatio*). Traktaty zachowane pod imieniem Menandra Retora są najlepszym przewodnikiem opisującym to zjawisko. Rozmaite formy pochwały obejmowały pochwałę bogów lub hymn (ὕμνος), pochwałę krajów i miast, pochwałę ludzi i wreszcie pochwałę obiektów nieożywionych i abstrakcji. W praktyce formy te były używane w trakcie ceremonii politycznych lub prywatnych. Należy też wspomnieć o pochale paradoksalnej, która jest pastiszem pochwały i ma na celu dostarczać rozrywki lub zmuszać do refleksji, na przykład pochwała muchy czy pochwała śmierci.

II. Druga Sofistyka i *mimesis*

Pierwszy kierunek badań nad Drugą Sofistyką koncentrował się na uwypukleniu kultury sofistów i ich relacji z przeszłością grecką epoki archaicznej i klasycznej. Stanowisko to jest reprezentowane w książce Jacques’a Bompaire’a *Lucien écrivain. Imitation et création*, która ukazała się w 1958 roku, a także w artykule E. L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic* z roku 1970². Uczni ci, a z nimi wielu innych, pokazali jak bardzo Druga Sofistyka była konserwatywna i zwrócona ku przeszłości. Ten tradycyjalizm wyrażał się nie tylko w ćwiczeniach szkolnych (προγυμνάσματα, deklamacje), ale także w twórczości retorycznej i literackiej, która zawierała mnóstwo odniesień szczególnie do kultury ateńskiej V-IV w. przed Chr.

Okres cesarstwa był epoką wielkiej kultury literackiej i intelektualnej. W świecie greckim kultura ta przyjęła formę zwaną „attycyzmem”. Attycyzm (zgodnie z ówczesnym sensem tego słowa) polegał na mówieniu i pisaniu językiem inspirowanym dialektem attyckim z V-IV w. przed Chr., a zatem wyrażnie odmiennym od języków i dialektów używanych w życiu codziennym. W wykładach, prelekcjach, publikowanych dziełach korzystano z tego medium językowego, które było im właściwe i charakteryzowało je jako obiekty kulturowe. Poza wymiarem językowym, attycyzm, w szerokim sensie tego słowa, charakteryzował podziw dla dawnych wielkich pisarzy, a poza literaturą, przywiązanie do dawnej historii Grecji, zwłaszcza Aten, oraz do sław intelektualnych, artystycznych, politycznych i militarnych VIII-IV w. przed Chr. Attycyzm można podsumować za pomocą dwóch słów: παιδεία („edukacja”, „kultura”) oraz μίμησις („naśladowanie”).

² W: *Past and Present*, 46, 1970, ss. 3-41; przedruk w: *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley, Londres-Boston 1974, s. 166-200

III. Sofiści w swoich czasach

Równocześnie z pierwszym zaprezentowanym przed chwilą stanowiskiem i częściowo w reakcji na nie, drugi kierunek badawczy koncentrował się na podkreślanu istotnej roli politycznej i społecznej odgrywanej przez sofistów w swoich czasach. Zainicjowali to Louis Robert oraz Glen W. Bowersock w *Greek Sophists in the Roman Empire*³. Kiedy bliżej analizuje się dokumentację historyczną, prosopograficzną, epigraficzną, numizmatyczną, a także same źródła literackie, można zauważyć wszechobecność sofistów w społeczeństwie. Okazuje się, że sofisci nie byli jedynie ludźmi wiedzy, ale także ludźmi władzy – która, przynajmniej w części, wynikała z ich oratorskiego kunsztu⁴.

Dając przykład owej politycznej i społecznej roli sofistów, przypomnijmy doniosłość ich mów sądowych i doradczych. *Corpus Diona* z Prusy zawiera dziesięć mów wygłoszonych przed instytucjami politycznymi Prusy (Zgromadzeniem lub Radą) w związku z różnymi kwestiami. W jednej Dion broni się przed zarzutem, że przyczynił się do klęski głodu, po rozruchach, w trakcie których wicherzycielom nie udało się go ukamienować i podpalić jego domu z żoną i dzieckiem. W innej stara się przekonać do wprowadzenia kosztownego programu zagospodarowania i upiększenia Prusy, który obejmował wykonanie wielkich prac, między innymi zbudowania monumentalnego portyku, co wiązało się z wyburzeniami i przenoszeniem działalności w inne miejsce i spotykało się z oporami. W innych jeszcze mowach pojawia się kwestia problemów miasta, gwałtownych obrad Zgromadzenia, zarządzania pieniędzmi, relacji z kolejnymi rządcami prowincji, wyborów urzędników, przywilejów otrzymanych przez Prusę, honorów przyznanych samemu Dionowi czy krytyki oskarżeń kierowanych przeciw niemu. To wszystko pokazuje, jaka była rola mówcy sądowego i politycznego.

Także mowy pochwalne odgrywały ważną społeczną rolę. Retoryka pochwalna i okolicznościowa rozwinęła się w pierwszych wiekach po Chrystusie. Rozwój ten wyjaśniają nowe uwarunkowania panujące w cesarstwie. Pokój, dobrobyt, rozwój miast, bezpieczeństwo podróży, duża ilość świąt, większe znaczenie dostojników i urzędników cesarskich, szacunek dla władcy – wszystkie te zmiany dostarczyły nowych tematów i okazji dla retorycznej pochwały, czyniąc ją o wiele bardziej użyteczną niż wcześniej. Można powiedzieć, że to świąt, w którym każdej uroczystości musi towarzyszyć wystąpienie mówcy – świętom religijnym, wydarzeniom politycznym czy dworskim („inauguracje” cesarskie czy prokonsularne, świętowanie zwycięstw, jubileusze, poselstwa itd.). W każdej sytuacji był obecny sofista – nie było udanej uroczystości bez dobrej mowy. Mowa oficjalna, ułożona zgodnie ze zwyczajem lub normami prawnymi, najczęściej wygłaszana przez wybranego mówcę, który występował w imieniu jakiejś grupy, była społecznym rytuałem, afirmującym wartości wspólnoty. Ideologiczna treść pochwały koncentrowała się na wartościach moralnych, politycznych, religij-

³ Oxford 1969.

⁴ L. Pernot, *L'art du sophiste à l'époque romaine: entre savoir et pouvoir*, w: *Ars and Ratio*, eds. C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet, Bruxelles 2003, s. 126-142. O istotnej roli sofistów w dyplomacji patrz: C. P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge (Mass.)-Londres 1999, rozdz. 9.

nych, o których mówiono językiem pięknym, z uwzględnieniem odniesień historycznych i kulturalnych. Na tę zasadniczą treść nakładały się rady i konkretne prośby.

Podejście badawcze, podkreślające istotną rolę sofistów w swoich czasach, pozwoliło pójść dalej niż stanowisko omawiane poprzednio (wiążące Drugą Sofistykę i *mimesis*), prowadząc do reinterpretacji kultury sofistów.

Na pierwszy rzut oka *mimesis* może wydawać się bezowocna oraz sztuczna i dlatego mówiono o nadmiernym przywiązaniu do przeszłości. W badaniach najnowszych pojawiły się jednak nowe oceny *mimesis*, podkreślające, że owo ciągłe odwoływanie się do dawnej Grecji można wyjaśnić pragnieniem potwierdzenia greckiej tożsamości w ramach rzymskiego imperium. Grecy (to znaczy mieszkańcy prowincji, gdzie mówiono po grecku) poddawali się dominacji politycznej i militarnej Rzymu, oczekując w zamian szacunku i dostrzegania ich greckiej tożsamości. Afirmując swoją kulturę, domagali się swoich praw – nie chodziło o prawo do niepodległości (to było wykluczone), ale do szacunku i przywilejów. Rzymianie ze swej strony akceptowali tę afirmację i żądania, ponieważ nie stanowiły problemu dla cesarstwa, a poza tym elity rzymskie były dwujęzyczne i otwarte na grecką kulturę. Druga Sofistyka w znacznym stopniu przyczyniła się do potwierdzenia tożsamości Greków w obrębie Cesarstwa Rzymskiego.

Mimesis zatem nie wydaje się już być szkolnym przywiązaniem do przeszłości, ale reliktem kulturowym mającym sens dla teraźniejszości, ukierunkowanym na konkretnych odbiorców⁵ i budującym grecką tożsamość. Skomplikowane zagadnienie greckiej tożsamości w rzymskim imperium jest w ostatnich latach jednym z najczęściej poruszanych tematów w związku z Drugą Sofistyką. Problem ten poruszany jest w wielu pracach uczonych anglosaskich⁶, a także w bardzo ważnym artykule Paula Veyne'a⁷.

Dodać do tego należy również prace dotyczące tożsamości mężczyzny, które idą w tym samym kierunku, ukazując społeczne znaczenie retoryki sofistów w kontekście społecznych problemów z tożsamością płci. Prace uczonych amerykańskich o retoryce i męskości⁸, zainspirowane przez „gender studies”, mają na celu pokazanie, że retoryka sofistyczna, jako dyscyplina nauczana i kształtująca młodych ludzi, wpajała im pewną koncepcję tego, kim powinien być mężczyzna – jak powinien mówić, dobierać myśli i słowa, modulować głos, ubierać się, zachowywać się... Retoryka nie była adresowana do kobiet, ale do mężczyzn i była dla nich szkołą męskości. Mówiąc

⁵ T. Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, Munich 1997; M. Korenjak, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, Munich 2000.

⁶ S. Swain, *Hellenism and Empire*, Oxford 1996; *Being Greek under Rome*, ed. S. Goldhill, Cambridge 2001; T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford 2001.

⁷ L'identité grecque devant Rome et l'Empereur, „Revue des études grecques” 1999, 112, s. 510-567.

⁸ M. W. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995; A. Richlin, *Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools*, w: *Roman Eloquence*, ed. W. J. Dominik, Londres 1997, s. 90-110; E. Gunderson, *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World*, Ann Arbor 2000.

inaczej, odzwierciedlała i, przekazując oraz artykułując normy dotyczące męskości, przyczyniała się do podtrzymywania podziału ról ze względu na płeć – seksizmu panującego w społeczeństwie. Również to pokazuje uwikłanie sofistów w swoje czasy.

IV – Nowe ujęcia Drugiej Sofistyki

Dochodzimy do problemu nowych dróg interpretacji. Podejścia dotąd ukazane kreślały szkolny, racjonalny, polityczny i publiczny obraz Sofistyki. To obraz właściwy, ale nie zawierający wszystkich elementów. Należy dostrzec również inne aspekty, które przedstawię, podając przykłady. Po sofistach z kręgu *mimesis* i po sofistach w cesarstwie, oto mniej spodziewane oblicze sofistów – w kontekście literackim, filozoficznym oraz religijnym.

a) Różnorodność form literackich

Kiedy mowa o dorobku Drugiej Sofistyki, na myśl przychodzą przede wszystkim kompozycje retoryczne. Trzeba jednak dodać, że istniały także inne formy literackie, którym nie poświęcono wystarczającej uwagi z tej perspektywy. Były one charakterystyczne dla późnego antyku i można wykazać, że były w użyciu od czasów Drugiej Sofistyki.

Romans na przykład był uprawiany powszechnie w epoce Drugiej Sofistyki – przez autorów, którzy sami byli sofistami lub sofistyką i retoryka były im bliskie, na przykład przez Lukiana, autora *Osla*, czy Lollianosa, autora *Phoinikika* i pewnie tożsamego z sofistą Lollianosem u Filostrata, czy też Charitona, który był sekretarzem retora... Warto byłoby napisać studium o związkach między greckimi romansami a retoryką Drugiej Sofistyki.

Obok romansu należy jeszcze wspomnieć o trzech gatunkach literackich:

– Autobiografia, rozslawiona w epoce późniejszej przez Libaniosa, Grzegorza z Nazjanzu, św. Augustyna i innych, istniała od czasów Drugiej Sofistyki⁹. W *Świętych mowach* Eliusza Arystydesa czy *Śnie* Lukiana autobiografia wiąże się z tematem snu. U Diona z Prusy pojawia się problem wprowadzenia własnego „ja”. Bardziej surowe były prawdopodobnie pamiętniki (*ἐφημερίδες*) Herodesa Attyka¹⁰.

– Poezja, wydawać by się mogło nieobecna w zajęciach sofistów, w rzeczywistości nie była im obca. Skopelian tworzył epepeje, Arystydes hymny, Hippodromos nomy liryczne, pierwszy Filostratos tragedie i komedie, Isagoras (uczeń Chrestosa z Bizancjum) tragedie, nie licząc tych wszystkich, którzy pisali epigramy¹¹. Dominacja retoryki przyćmiła twórczość poetycką, a los sprawił, że teksty do nas nie

⁹ Zob.: *L'invention de l'autobiographie, d'Hésiode à saint Augustin*, eds. M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot, Paris 1993.

¹⁰ Filostratos, *Żywoty sofistów*, II, 1, 14, 565.

¹¹ Tamże, I, 21, 5 (518); Eliusz Arystydes, fragm. 23-44 Behr; Filostratos, *Żywoty...*, II, 27, 6 (620); Suda, F 422; Filostratos, *Żywoty...*, II, 11, 1 (591); Lukian, *Tragodopodagra*. Zob.: L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993, s. 637-642, jak również

dotarły. Należy jednak dostrzec w sofistycznym krajobrazie obecność poezji, którą komponowano, śpiewano i wystawiano.

– Epistolografia wreszcie, która była praktykowana przez sofistów, czego najlepszym przykładem jest Herodes Attik, którego korespondencja jeszcze rok po jego śmierci była uważana za model gatunku.

b) Obecność filozofii

Sofiści, wbrew obiegowej opinii, nie trzymali się z dala od filozofii. Wprost przeciwnie – studiowali ją i praktykowali. Warto przytoczyć kilka słynnych przykładów. Aleksander z Seleucji, uczeń Faworinusa, jest wspominany jako sofista przez Filostrata i jako platonik przez Marka Aureliusza. Polemon przez cztery lata uczęszczał na wykłady filozofa Timokratesa z Heraklei i udał się do Bitynii, by słuchać Diona z Prusy. Mistrzem Herodesa Attika był platonik Taurus, a do grona jego przyjaciół zaliczali się filozofowie Lucjusz i Sekstus. Niektórzy zwracali się od sofistyki (czy retoryki) ku filozofii, jak Dion z Prusy, Lukian, Marek Aureliusz; niektórzy odwrotnie – od filozofii ku sofistycie, jak Arystokles z Pergamonu. Jeszcze inni pozostawali zarazem sofistami i filozofami, jak Faworinus z Arles czy nawet, w pewnym sensie, Maksymus z Tyru. Te dwie dziedziny wzajemnie się przenikały¹².

Można tu jeszcze przywołać *Mowy platońskie* Eliusza Arystydesa. To imponujące dzieło, obejmujące czterysta stron tekstu greckiego, ma na celu odpowiedź na platońską krytykę retoryki, zwłaszcza zawartą w *Gorgiaszu*. Z pozoru chodzi o dyskusję czysto historyczną, scholastyczną, skoncentrowaną na sprawach minionych, mimeetyczną. Właśnie tak zwykle odczytywano ten tekst. W rzeczywistości jednak *Mowy platońskie* poruszają problemy żywe i ważne w kulturze tej epoki – kwestię interpretacji Platona, związków między filozofią i retoryką, filozofii jako sposobu życia, dialogu i mediacji między tymi dwiema dyscyplinami¹³. Eliusz Arystydes okazuje się być tu znacznie bliżej filozofii niż sądzono.

Filozofowie ze swej strony wykorzystywali sposoby wyrazu, które wykazywały związki z retoryką i sofistyką. Eklektyczny platonik Maksymus z Tyru (II w. po Chr.) wygłaszał i publikował wykłady (*Dialexeis*), które były wzniosłymi urywkami o stylu bardzo ozdobnym. Wielcy przedstawiciele stoicyzmu poszukiwali form dyskursu, które byłyby zarazem piękne i perswazyjne, aby medytować nad swymi

badania prowadzone przez E. L. Bowie na temat poezji tego okresu: *Poetry and Poets in Asia and Achaia*, w: *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, eds. S. Walker, Av. Cameron, London 1989, s. 198-205; *Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 1989, II, 33, 1, s. 209-258; *Greek Poetry in the Antonine Age*, w: *Antonine Literature*, ed. D. A. Russell, Oxford 1990, s. 53-90; *Hadrian and Greek Poetry*, w: *Greek Romans and Roman Greeks*, ed. E. N. Ostenfeld, s. 172-197.

¹² Patrz: tamże, s. 493-498. O obecności filozofii w nurcie Drugiej Sofistyki patrz: G. W. Bow-ersock, *Philosophy in the Second Sophistic*, w: G. Clark, T. Rajak (T.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, Oxford 2002, s. 157-170; C. Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 1994, II, 36, 7, s. 5101-5133.

¹³ Zob.: A. M. Milazzo, *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei Discorsi Platonici di Elio Ariside*, Hildesheim 2002.

przekonaniami i przekazywać je innym. Robili to tak dobrze, że można mówić o stoickiej retoryce, reprezentowanej przez tak wybitnych stylistów, jak Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz.

Konsolacja jako gatunek była strefą wzajemnych związków sofistyki, filozofii i literatury. Zwana po łacinie *consolatio*, po grecku παραμυθία/παραμυθητικός lub παρηγορία, konsolacja miała na celu rozproszenie lub przynajmniej uśmierzanie smutku spowodowanego przez nieszczęśliwe wydarzenia lub postrzegane jako nieszczęśliwe w powszechnej opinii (śmierć, choroba, wygnanie, starość...). Konsolacja miała pomóc osobie pocieszonej odnaleźć spokój duszy. Przyjmowała formę mowy, poematu, listu, traktatu.

W okresie cesarstwa konsolacje były pisane zarówno przez filozofów (Seneka, Plutarch), jak i sofistów (Eliusz Arystydes, Pseudo-Dionizjusz z Halikarnasu, Menander Retor), a także sofistów-filozofów (Dion z Prusy, Favorinus). Teksty te były pisane z perspektywy filozoficznej, ale miały równocześnie wymiar retoryczny, ponieważ odwoływały się do argumentów – logicznych i psychologicznych – do *loci communes*, do środków literackich (przykłady, cytaty, porównania, „prozopopeje”, polegające na włożeniu słów w usta samego zmarłego...). Leczenie duszy, postrzegane jako zadanie filozofii moralnej, dokonywało się poprzez mowę. Retoryka służyła filozofii, z kolei filozofia opierała się na retoryce.

c) Religia

Filozofia wiąże się z religią, ponieważ w kulturze filozoficznej człowieka o hellenistycznym wykształceniu występuje tendencja do henoteizmu, oparta na demonologii, platonizmie, refleksji nad modlitwą, a także, w *Żywocie Apoloniusza z Tiany* Filostrata (biografa sofistów), tendencja do heliolatrii i teozofii. Te koncepcje filozoficzne miały implikacje religijne i zapowiadają tematy, które spotyka się w neoplatonizmie i chrześcijaństwie.

Chciałbym skupić się na wymiarze religijnym sofistyki. Sofiści byli zaangażowani w kultury oficjalne: kultury miejskie i cesarskie. Wygłaszali mowy w trakcie ceremonii religijnych, a niektórzy z nich pełnili funkcje kapłańskie.

Oprócz tego, równocześnie z afiszowanym szacunkiem dla tradycyjnego panteonu i dla kultu cesarskiego, Druga Sofistyka знаła intymne i intensywne formy pobożności. Dzieła Eliusza Arystydesa stanowią poruszający przykład doświadczenia religii osobistej i religii trwogi (by przywołać dwa terminy rozslawione przez o. Festugière'a i E.R. Doddsa)¹⁴, przykład przeżycia wymagającego i mistycznego, które wyraża się mocno w *Świętych mowach* oraz w *Hymnach*. Arystydes, jak wiadomo, poświęcił się całkowicie bogu Asklepiosowi, od którego przez całe życie otrzymywał wsparcie i pomoc. Należy powiedzieć wyraźnie, że ta pobożność nie była oddzielona od zawodu sofisty. Arystydes nie był człowiekiem pobożnym z jednej strony, a z drugiej sofistą. Te dwa aspekty były ściśle powiązane ze sobą, gdyż opieka Asklepiosa rozciągała się w tej

¹⁴ A.-J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1954; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.

samej mierze na talent oratorski i publiczną karierę Arystydesa, co dotyczyła zdrowia fizycznego. Arystydes był protegowanym Asklepiosa właśnie jako sofista¹⁵.

Inny z grona sławniejszych sofistów, Polemon ze Smyrny, jak Arystydes odwiedzał sanktuarium Asklepiosa w Pergamonie i dedykował posąg Demostenesowi wskutek nakazu otrzymanego od boga we śnie¹⁶. Trzeci, Antioch, odwiedzał sanktuarium Asklepiosa znajdujące się w swojej ojczyźnie, w Ajgaj, i tam rozmawiał z bogiem nocą i dniem¹⁷. Przykłady te pokazują, jak sofisci mogli utrzymywać uprzywilejowane relacje z bogami.

Stąd do świętości już tylko krok. Sofista stawał się rodzajem świętego człowieka („holy man”), obdarzonego ponadnaturalnymi mocami. Oto kilka ilustracji tego zjawiska. Niektóre z dzieł Arystydesa noszą tytuł „świętych mów” (ἱεροὶ λόγοι) i „mów wieszczych” (μαντευτοί), co czyni autora rodzajem proroka czy boskiego tłumacza. Polemon, dzięki swojej umiejętności poznawania charakterów z rysów twarzy, potrafił przewidywać przyszłość: był w stanie odgadnąć, że dwa planowane małżeństwa nie dojdą do skutku, po prostu obserwując twarze narzeczonych (jedna została porwana w czasie ceremonii, druga uciekła)¹⁸. Sofisci – Dionizjusz z Miletu oraz Hadrian z Tyru uchodzili w oczach wielu za magów, jak to przydarzyło się kiedyś indziej Apulejuszowi¹⁹. Czar i fascynacja wywoływane przez mowy były tłumaczone mocą magiczną²⁰. Arystydes mówi w tym kontekście o „lekarstwie” (φάρμακον) i czarach²¹. Lukian porównuje perswazję do niewidzialnej liny trzymającej słuchaczy w niewoli, łączącej uszy z językiem mówcy²². Wszystkie te przykłady pokazują, że sofisci byli postrzegani jako posiadający moce nadnaturalne, jako „patroni” noszący w sobie świętość.

„Holy man” to pewien typ czy „styl”, który był szczególnie ważny w późnej starożytności, jak wykazali to w swych pracach L. Bieler, J. de Romilly, P. Brown, G. Anderson²³. Jest to cecha, która wyznacza wymiar religijny Drugiej Sofistyki.

d) Związki z chrześcijaństwem

Pozostaje problem chrześcijaństwa. Wiek rozkwitu Drugiej Sofistyki to czas rozwoju chrześcijaństwa. Mamy zatem do czynienia z dwoma zjawiskami sobie

¹⁵ L. Pernot, *Les Discours Sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique*, „Atti dell'Accademia Pontaniana” 2002, n. s., 51, s. 369-383.

¹⁶ C. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions* (Altortümer von Pergamon, VIII, 3), Berlin 1969, s. 75-76, n° 33 = B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris 2002, s. 399-401, n° 210.

¹⁷ Filostratos, *Żywoty...*, II, 4, 1 (568). Zob.: L. Robert, *De Cilicie à Messine et à Plymouth*, „Journal des savants” 1973, s. 184; Tenze, *Documents d'Asie Mineure*, „Bulletin de correspondance hellénique” 1977, 101, s. 124-125.

¹⁸ Wedhug: G. Anderson, *Philostratus*, Londres 1986, s. 142.

¹⁹ Filostratos, *Żywoty...*, I, 22, 2 (523); II, 10, 6 (590); Apulejusz, *Apologia*.

²⁰ Patrz: J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.) 1975 (rozdz. IV o epoce poklasycznej).

²¹ *Mowa panatenańska* (1), 330; *O retoryce* (2), 412; *Przeciwko profanującym* (34), 26, 45.

²² *Herakles* (5), 3, 5; *Dzieu w roli tragicznej* (21), 45; *Ikaromenippos* (24), 3; *Scyta* (68), 11.

²³ L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ*, Vienne 1935-1936; J. de Romilly, *Magic and Rhetoric...*, *supra*; P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, „Journal of Roman Studies” 1971, 61, s. 80-101, et Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist*, Londres-New York 1994, słusznie akcentuje istnienie „holy men” od początku epoki cesarskiej.

współczesnymi, a które nie sytuują się na tej samej płaszczyźnie – sofistyka należy w swej istocie do porządku literackiego, chrześcijaństwo do religijnego. Chciałbym poruszyć kwestię związków między tymi dwoma zjawiskami. Kwestia ta nie narzuca się sama przez się. Często w badaniach te dwie dziedziny są rozdzielane. Większość klasycznych dzieł na temat sofistyki zostawia na boku chrześcijaństwo, i odwrotnie – większość historii chrześcijaństwa nie przywołuje sofistyki. Moim zdaniem nie wolno pozostawiać przy tym rozdzieleniu, przy tej wzajemnej ignorancji między tymi dwoma zjawiskami – zaobserwowanie ich wzajemnych relacji, z całą niezbędną ostrożnością oczywiście, może dać ciekawe efekty²⁴.

Druza Sofistyka była w znacznej mierze nurtem pogańskim. Znała jednak judaizm i chrześcijaństwo, wbrew temu, co się często sądzi. Weźmy kilka przykładów. Dion z Prusy napisał traktat o esencjach, Lukian znał Peregrinusa (który przez pewną część swego życia był chrześcijaninem), sofista Amfikles z Chalcis skomponował przekleństwa na wzór tych z Deuteronomium, sofista Rufin spotkał w Smyrnie męczennika Pioniosa²⁵. Arystydes i Menander wspominają o Palestynie, autor traktatu *O wzniosłości* cytuje *Księgę Rodzaju*²⁶. Te oznaki wskazują istnienie relacji – czasem życzliwych, czasem wrogich – między Druzą Sofistyką a środowiskami żydowskimi i chrześcijańskimi.

Nie należy mówić o wpływie sofistyki na chrześcijaństwo lub odwrotnie, o wpływie chrześcijaństwa na sofistykę, co byłoby zbyt proste i redukcyjne, ale o wspólnym środowisku, w którym koegzystowali z jednej strony sofiści, z drugiej autorzy żydowscy i chrześcijańscy, dzieląc wspólne modele kulturowe. Wśród tych modeli kulturowych znajdowała się retoryka, jako pogańska retoryka sofistyczna i, o czym mniej wiadomo, jako chrześcijańska retoryka sofistyczna (reprezentowana w języku greckim przez Melitona z Sardes, w języku łacińskim przez Tertuliana, którego T. Barnes nazywa słusznie „chrześcijańskim sofistą”).

Drugim modelem kulturowym był model „świętego człowieka” („holy man”), o którym już mówiłem. Zaistniał on w epoce cesarstwa i urzeczywistnił się w szeregu postaci, które jawiły się jako utrzymujące relacje z bogami i obdarzone mocami magicznymi. Ludzie ci podróżowali, zdobywali zwolenników i wyznawców, zakładali kultury. „Świętych ludzi” tego rodzaju odnajdujemy zarówno wśród żydów, jak i pogan oraz chrześcijan²⁷. Wielu spośród tych świętych ludzi, czy byli żydami, poganami czy chrześcijanami, miało relacje z sofistyką, bądź sami byli sofistami czy też ich

²⁴ Nasze refleksje na ten temat w: *Saint Pionios, martyr et orateur*, w: *Du héros païen au saint chrétien*, eds. G. Freyburger, L. Pernot, Paris 1997, s. 111-123; *Christianisme et sophistique*, w: *Papers on Rhetoric*, éd. L. Calboli Montefusco, IV, Rome 2002, s. 245-262. W tym samym kierunku: M. Rizzi, *Athéisme chrétien et primauté dans la cité*, w: *Nier les dieux, nier Dieu*, eds. G. Dorival, D. Pralon, Aix-en-Provence 2002, s. 279-292.

²⁵ Syneczusz, *Dion*, 3, 1; Lukian, *O śmierci Peregrina*; L. Robert, *Malédiction funéraires grecques*, „Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 1978, s. 245-252; Id., *Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, mis au point et complété par G. W. Bowersock et C. P. Jones, Washington 1994, s. 98.

²⁶ Elusz Arystydes, *Apologia czterech* (3), 671; Menander Retor, *O mowach popisowych*, 366, 27; Ps.-Longinus, *O wzniosłości*, 9, 9.

²⁷ Patrz: Anderson 1994, s. 33, 220 – o konieczności niewznoszenia barier między światem żydowskim, chrześcijańskim i pogańskim w tym względzie.

życie było przez sofistów opisane. Sofistyka i chrześcijaństwo były połączone tą samą kulturą (tak jak w kwestii retoryki), w omawianym tu przypadku poprzez kulturę „świętego człowieka”. Można jako przykłady przytoczyć:

– Apoloniusza z Tiany, mędrca i maga, rozmówcę gymnosofistów. Apoloniusz doczekał się biografii napisanej przez Filostrata, biografa sofistów. Paganie widzieli w Apoloniuszu rywala Chrystusa, na co odpowiedział chrześcijanin, Euzebiusz²⁸.

– Cynika Peregrinusa, który nawrócił się na chrześcijaństwo i jest jednym z tych świętych ludzi, którzy burzą bariery między chrześcijaństwem i pogaństwem i mają coś wspólnego z sofistyką. Lukian nazywa Peregrinusa σοφιστής²⁹. Nie jest przypadkiem, że źródła na temat Peregrinusa znajdujemy u Lukiana, Tacjana, Tertuliana, Filostrata, którzy wszyscy mieli jakiś związek z sofistyką.

Związek między chrześcijaństwem i sofistyką dotyczy więc charyzmatycznej roli odgrywanej w społeczeństwie. Problemy spotkania kulturowego i wzajemnej adaptacji pogaństwa i chrześcijaństwa, które były tak istotne w późnej starożytności, można dostrzec od I-III w. po Chr.

Konkluzja

Kończąc, przywołajmy postać, która znakomicie łączy w sobie aspekty (oczywiście oryginalne aspekty) Drugiej Sofistyki, które zostały wyżej zaprezentowane. Chodzi o Tytusa Flawiusza Glaukosa z Maratonu, postać z połowy III w. po Chr., znaną z inskrypcji z Aten, Eleusis i Olimpii oraz z epigramów zachowanych w *Antologii Palatyńskiej*³⁰. Glaukos, pochodzący z ważnej attyckiej rodziny, z której wywodzili się hierofanci z Eleusis i kapłani Asklepiosa i która miała związki ze stanem senatorskim, był prawnikiem poety i filozofa stoickiego, Sarapiona (przyjaciela Plutarcha) oraz bratankiem filozofa i ucznia sofistów Kallaischrosa. Na inskrypcji ku czci Kwintusa Stacjusza Temistoklesa, z ateńskiej świątyni Asklepiosa, Glaukos mówi o sobie: „poeta, mówca i filozof”, a także: „dawny urzędnik skarbowy”³¹. Co do Temistoklesa z inskrypcji, to jest możliwe, że jest tożsamy ze stoikiem o tym samym imieniu, który został wspomniany przez Porfiriusza w *Żywocie Plotyna* i rozślawiony przez wyrocznie delficką³².

²⁸ W *Przeciwko Hieroklesowi*.

²⁹ Lukian, *O śmierci Peregrina*, 32. Lukian używa w odniesieniu do Jezusa i Peregrinusa tych samych terminów: νομοθέτης (§ 11 et 13) oraz σοφιστής (§ 13 et 32).

³⁰ Patrz: B. Puech, *Glaukos (T. Flavius) de Marathon*, „Dictionnaire des philosophes antiques”, III, Paris 2000, s. 485; Tejze, *Orateurs et sophistes grecs...*, s. 270-283, 516-526.

³¹ *Inscriptiones Graecae* II 2, 3704, przeł. B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs...*, s. 270-271: Κόνιντον Στάτιον Θεμιστοκλέα Χολλείδην, υἱὸν τοῦ διὰ βίου ἱερέως τοῦ Σωτήρος Ἀσκληπιοῦ Κοίντου Στατίου Γλαύκου Χολλείδου [...] Τίτος Φλαύιος Γλαῦκος Μαραθῶνιος ποιητής καὶ ῥήτωρ καὶ φιλόσοφος, ἀπὸ συνθηγιῶν ταμίου [...] παρὰ τὸν κοινὸν πρόπαππον Κόνιντον Στάτιον Σαραπίωνα.

Kw. Stacjusz Temistokles z rodu Cholleidów, syn Kw. Stacjusz Glaukosa z rodu Cholleidów, za życia kapłana Asklepiosa Zbawiciela [...] T. Flawiusz Glaukos z Maratonu, poeta, mówca i filozof, dawny urzędnik skarbowy (wzniósł posąg) [...] przy ich wspólnym pradziadku Kw. Stacjuszu Sarapionie.

³² B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs...*, s. 526; R. Goulet, *Etudes sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, Paris 2001, s. 207.

Glaukos sytuuje się w ten sposób na styku epok i kultur. Przez swego przodka Sarapiona sięga aż do czasów Plutarcha, podczas gdy przez młodego Temistoklesa do epoki Porfiriusza. Jako mówca i urzędnik skarbowy należy do świata retoryki i wpływów politycznych; był jednak również poetą, filozofem i gorliwym wyznawcą Asklepiosa. Dostrzegamy w tej osobie i jej rodzinie kulturę klasyczną, wpływy polityczne i społeczne, świat literatury, filozofii, religii. Tytus Flawiusz Glaukos jest postacią symboliczną, która ilustruje aspekty Drugiej Sofistyki, które próbowałem przedstawić.

Z j. francuskiego przełożył Sławomir Torbus

La seconde sophistique

Résumé

Les chercheurs n'ayant guère songé à jeter des ponts entre la Seconde Sophistique et l'Antiquité tardive, il s'agit d'ouvrir une piste, en posant la question de savoir dans quelle mesure le concept d'Antiquité tardive peut servir à interpréter de manière nouvelle la Seconde Sophistique. Les deux principales directions de la recherche sur la Seconde Sophistique ont consisté, d'une part, à mettre en relief la culture des sophistes et leurs références au passé grec de l'époque archaïque et classique, d'autre part, à souligner l'importance du rôle politique et social joué par les sophistes en leur temps. La troisième direction, qui est proposée ici, permet de faire apparaître, dans la culture et les conceptions des sophistes des ier-iii^e siècles après J.-C., des traits qui annoncent l'Antiquité tardive et qui étaient, à l'époque, porteurs d'avenir. La Seconde Sophistique ne se limitait pas à l'admiration pour le passé et aux fonctions officielles exercées par les sophistes. Elle comportait aussi des formes de dévotion intimes et exacerbées, des expériences de mysticisme, un modèle de „holy man” doté de pouvoirs surnaturels, toute une culture philosophico-religieuse, des rapports avec le platonisme, avec le judaïsme et le christianisme, et encore une pratique littéraire riche et variée s'étendant, au-delà des discours rhétoriques, à la poésie, à l'autobiographie, à l'épistolographie, au récit de rêves, au roman.

LAURENT PERNOT

Université de Strasbourg

JĘZYK PIEŚNI POCHWALNEJ I MODLITWY

Wstęp

Refleksje, które chciałbym dzisiaj przedstawić są związane z pracami mojego centrum badawczego w Strasbourgu – CARRA (Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité – Centrum Analizy Retoryk Religijnych Starożytności), którego przedmiotem badań jest wymiar retoryczny religii, różne formy języka religijnego, a także relacje między pogańskimi i chrześcijańskimi formami wyrazu religijnego przestania.

Niniejsze wystąpienie zmierza w tym właśnie kierunku, z punktu widzenia lingwistycznego oraz retorycznego rozważając problem związków między pogaństwem a chrześcijaństwem. Chodzi o to, by wziąć pod uwagę pewne elementy języka religijnego, które są, być może, powszechne bądź przekazywane z jednej religii do drugiej i z jednej kultury do innej. Studium dotyczy języka pieśni pochwalnej oraz języka modlitwy, które wyrażają dwie fundamentalne płaszczyzny doświadczenia religijnego. Przyjrę się im z perspektywy historycznej, sytuując się w okresie początków chrześcijaństwa, w pierwszych wiekach Cesarstwa Rzymskiego.

Nim rozpocznę, chciałbym zaznaczyć, że pierwszą refleksję na ten temat przedstawiłem w czasie konferencji zorganizowanej przez środowisko uniwersyteckie oraz ludzi mediów w Rzymie, we wrześniu 1998 roku. Pod koniec obrad uczestnicy konferencji zostali przyjęci na audiencji prywatnej przez papieża Jana Pawła II, w jego rezydencji w Castelgandolfo. Podejmując nas, papież wygłosił trwające ponad kwadrans przemówienie na temat problemów języka religijnego oraz przekazu doświadczenia wiary. Wszyscy byliśmy pod wielkim wrażeniem nie tylko interesującego przemówienia, ale także niezwykle silnej osobowości Ojca Świętego. Wydawało mi się, że, zanim rozpoczniemy nasze rozważania, nie będzie od rzeczy przywołać to wspomnienie dziś, w cieniu wydarzeń wiosny tego roku, na znak hołdu.

Retoryka chrześcijańska i retoryka pogańska

Cesarstwo Rzymskie, jak wiadomo, stanowiło ogromny organizm, mozaikę ludów, obejmując cały obszar basenu Morza Śródziemnego, od Syrii i Egiptu po Galie i Germanię. Każdy z tych ludów miał swoje własne tradycje, zwyczaje, lokalne języki, bogów. Niemniej jednak rzymska dominacja dawała pewną spójność tej całości. Na płaszczyźnie politycznej i militarnej cesarstwo posiadało rząd monarchiczny, scentralizowaną administrację oraz wszechobecne legiony. Na płaszczyźnie językowej dwa języki – łacina na Zachodzie, a greka na Wschodzie – były nośnikami wspólnej kultury. Na płaszczyźnie religijnej grecko-rzymskie mitologie oraz kult cesarski zapewniały pewną jedność (nazywamy to „pogańską kulturą grecko-rzymską”) w wielości tradycji i lokalnych kultów.

I oto w I wieku w tym krajobrazie pojawia się chrześcijaństwo. To religia nowa, choć zakorzeniona w tradycji żydowskiej. Zagadnieniem, które mnie tu interesuje to: chrześcijaństwo jako wyraziciel nowego przesłania religijnego, nowej retoryki religijnej.

Warto przypomnieć kilka cech, które różniły retorykę wczesnochrześcijańską – taką, jaką widzimy w Nowym Testamencie – od retoryki grecko-rzymskiej znanej wówczas¹:

- W punkcie wyjścia chrześcijaństwo jest retoryką proklamacji (κήρυγμα), głoszeniem prawdy objawionej. Wszystko podporządkowane jest temu wyjątkowemu przesłaniu. W konsekwencji dyskurs chrześcijański mniej polega na racjonalnej perswazji i dowodach niż na autorytatywnej proklamacji; posługuje się twierdzeniami absolutnymi, zapewnieniami i obrazami.
- Retoryka chrześcijańska przywiązuje dużą wagę do paradoksu – szczególnie cechy związanej z oryginalnością przesłania: chodzi o używanie języka i rozumowania ludzkiego, by wyrazić niewyrażalne.
- Używa właściwych sobie form, np. opowiadanie, parabola.
- Odwołuje się również do cytatów biblijnych. Cytaty te nie są po prostu ozdobnikami czy balastem słownym, ale zbiorem formuł, powszechnym i istniejącym wcześniej językiem, wspólnotową praktyką duchową, która czyni autentycznym doświadczenie indywidualne, sytuując je w ramach kolektywnego doświadczenia ludu Bożego².

¹ Patrz: A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, New York 1971; A. Michel, *La parole et la beauté*, Paris, 1982, rozdz. V; tenże, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, Paris 1997; G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; tenże, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, rozdz. 12; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley – Los Angeles 1991; D. F. Watson, A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography*, Leyde 1994; *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, ed. S. E. Porter, Leyde 1997; B. W. Winter, *Philo and Paul Among the Sophists*, Cambridge 1997; C. J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen 2000; L. Pernot, *Christianisme et sophistique*, w: *Papers on Rhetoric*, IV, ed. L. Calboli Montefusco, Rome, 2002, s. 245-262. Przykład spotkania między retoryką pogańską a chrześcijańską patrz: L. Pernot, *Saint Pionios, martyr et orateur*, w: *Du héros païen au saint chrétien*, ed. G. Freyburger, L. Pernot, Paris, 1997, s. 111-123.

² Cf. M. Harl, *Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs*, w: *Mistica e retorica*, ed. F. Bolgiani, Florence, 1977, s. 23-26.

– I wreszcie, struktura chrześcijańskich dyskursów ma swoje cechy charakterystyczne, jak na przykład procedury kompozycyjne, analizowane przez Rolanda Meyneta, które polegają na użyciu segmentów, paralelizmów, symetrii, sekwencji³.

Mamy zatem nowy język. To właśnie jest podkreślone na początku 1 Listu do Koryntian, kiedy Paweł przeciwstawia mądrość ludzką i „Boską głupotę”, która jest mądrością prawdziwą. Mam przyjemność przytaczać ten tekst w obecności dra Torbusa, który jest specjalistą w tej dziedzinie i prowadził badania nad retoryką Pawła. Ten fragment 1 Kor to refleksja nad retoryką chrześcijańską, refleksją paradoksalną. Mądrość ludzka, która jest potępiana przez Pawła, zakłada oczywiście użycie języka i dyskursów (Paweł mówi o „prestżu słowa” [2, 1], o „dyskursach perswazyjnych” [2, 4]). Tej ludzkiej retoryce przeciwstawia się retoryka kaznodziei, która jest natchniona:

Ἡμεῖς δὲ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος.

Mówimy nie słowami, których uczy ludzka mądrość, ale których naucza Duch⁴.

Retoryka chrześcijańska konstituuje się poprzez odrzucenie zwykłej retoryki.

W punkcie wyjścia widać więc różnicę między językiem chrześcijańskim i pogańskim. Język chrześcijański zwyciężył (pokazuje to cała historia chrystianizacji świata starożytnego, która potem nastąpi, ale nie będziemy poruszać tutaj tej kwestii). Język chrześcijański, choć zupełnie nowy i różny, nie był zatem niemożliwy do zrozumienia. To jest właśnie aspekt, który chciałbym zbadać. Sytuuje się w momencie, kiedy w cesarstwie istnieją obok siebie dwie różne religie i próbuję zrozumieć podobieństwa i różnice w ich językach, stawiając się poza wszystkimi wyrazami nienawiści, poza nieporozumieniami i prześladowaniami, które znaczyły wczesny okres chrześcijaństwa. Chodzi o to, by zobaczyć, co w przesłaniu chrześcijańskim mogło być rozumiane i rozpoznawane przez pogan pierwszych wieków imperium. Jeśli odnajdziemy takie elementy, uczynimy krok w kierunku zdefiniowania fundamentalnych struktur retoryki religijnej.

Studium takie wymaga oczywiście ostrożności. Nie należy zapominać, że porównanie przez nas przeprowadzone mogłoby wydać się niewłaściwe chrześcijanom (jak również poganom) oraz, że te same słowa mogą wyrażać zupełnie różne rzeczywistości. Chodzi o to, by szukać identyczności języka (naturalnie nie chodzi o powierzchowne podobieństwa), nie zapominając, że ten język nie jest używany tak, by za każdym razem wyrażać to samo. Mając pełną świadomość rozległości i trudności podnoszonego problemu, chcę jedynie przedstawić refleksje i hipotezy, opierając się na konkretnych tekstach.

Wyobraźmy sobie więc poganina uformowanego przez grecko-rzymską retorykę i spróbujmy dostrzec to, co może być dla niego dostępne w *Biblii*. Taka konstrukcja nie jest pozbawiona podstaw. Mamy tego świadectwo w ważnym i słynnym traktacie

³ Patrz: R. Meynet, *Initiation à la rhétorique biblique*, Paris, 1982; tenże, *L'analyse rhétorique*, Paris, 1989 (trad. ital. *L'analisi retorica*, Brescia, 1992).

⁴ 1 Kor 2, 13.

o retoryce greckiej – *O wzniosłości*, który zawdzięczamy autorowi nazywanemu Pseudo-Longinusem. Autor traktatu wyraża swój podziw dla początku *Księgi Rodzaju*:

‘Ο τῶν Ἰουδαίων θεομοθέτης, οὐχ ὁ τυχὼν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κατέφηνεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων „εἶπεν ὁ θεός” φησι· τί; „γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο”.

Prawodawca Żydów, który nie był człowiekiem prostym, kiedy dostrzegł potęgę bóstwa w całej swej godności, natychmiast ogłosił ją, pisząc na samym początku swego kodeksu: „Bóg rzecze” pisze, cóż więc? „niech się stanie światłość, i nastąpiła światłość; niech się stanie ziemia, i stała się ziemia”⁵.

Autor właśnie przestudiował sposób, w jaki Homer prezentuje bogów, by wyrazić ich wielkość, i oto niespodziewanie przechodzi do *Biblii*, jako modelu podobnego, a nawet lepszego. Ten fragment jest ważny i sławny, ponieważ Pseudo-Longinus okazuje sympatię w stosunku do judaizmu, co nie było zbyt częste wśród pogan.

Znawca retoryki dostrzega więc w *Biblii* tę samą wzniosłość, co u Homera. Według niego istnieje uniwersalny język wyrażający wzniosłość (który zaznacza się tutaj w performatywnym *Fiat*, środkiem oddającym boski majestat). To rzeczywisty historyczny przykład komunikacji między *Biblią* a grecko-rzymską kulturą pogańską – te dwa światy spotykają się na płaszczyźnie tego samego języka.

Sprawdźmy, czy takie spotkania mają miejsce w sferze języka pochwały i modlitwy. Bazą porównawczą będzie stanowił z jednej strony *Nowy Testament*, z drugiej pogańska retoryka grecko-rzymska.

Pieśń chwaląca Boga

Zacznijmy od pieśni chwalącej Boga, to znaczy hymnu⁶. Hymn był w świecie pogańskim zjawiskiem niezwykle rozpowszechnionym. Niektóre hymny były wygłaszane w czasie wielkich ceremonii religijnych, na przykład uroczystości pochwalnych. Inne hymny, o charakterze liturgicznym, towarzyszyły kultowi świątynnemu. Co do hymnów literackich, to były one pisane lub recytowane jako kompozycje artystyczne. Przypomnijmy zbiory hymnów przekazane nam przez pogańską starożytność.

⁵ Pseudo-Longinus, *O wzniosłości* 9, 9.

⁶ Jeśli chodzi o hymny pogańskie, to warto zajrzeć do użytecznego przeglądu: R. Wünsch, *Hymnos*, w: *Paulys Real-Encyclopädie des klassischen Altertums*, 9, 1914, col. 140-183; zob. także: L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico (Aion, sez. filol., 13), edd. A. C. Cassio, G. Cerri Rome, 1993; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993, zwłaszcza s. 216 nn.; G. La Bua, *L'inno nella letteratura poetica latina*, San Severo 1999. O pierwszych hymnach chrześcijańskich patrz m. in.: R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967; A. Michel, *In hymnis et canticis*, Louvain-Paris 1976; K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25, 2, 1984, s. 1149-1173. Refleksje dotyczące epoki współczesnej w: J. R. Watson, *The Language of Hymns: Some Contemporary Problems*, w: *Language and the Worship of the Church*, edd. D. Jasper, R. C. D. Jasper, Houndmills-Londres 1990, ss. 174-195.

ność: hymny homeryckie, orfickie, oratorskie (w epoce Drugiej Sofistyki), filozoficzne (szczególnie neoplatonistyczne) czy wreszcie hymny magiczne.

Podobnie we wspólnotach chrześcijańskich hymn był zjawiskiem ważnym. Pierwsza wspólnota chrześcijańska, założona przez Chrystusa i Jego uczniów, śpiewa psalmy (Mt 26, 30). Święty Paweł w Liście do Kolosan daje taką radę:

Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτοὺς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.

Niech słowo Chrystusa mieszka w was obficie. Nauczajcie się i napominajcie w całej mądrości poprzez psalmy, hymny i pieśni natchnione oraz śpiewajcie Bogu z całego serca waszego z wdzięcznością⁷.

Wspólnoty chrześcijańskie korzystały z psalmów i pieśni ze *Starego Testamentu*, ale w *Nowym Testamentie* spotykamy także teksty nowe, które są tekstami liturgicznymi pierwotnego Kościoła, czczącego Boga.

Greckie terminy na oznaczenie hymnu są po części takie same w obu przypadkach. Poganie i chrześcijanie używali słów: ὕμνος, ἑπαινος.

Poganin mógł więc bez zdziwienia patrzeć na praktyki hymniczne – hymnodyczne i hymnograficzne – we wspólnotach chrześcijańskich. Przypominały one w swej formie to, co w świecie grecko-rzymskim istniało od zawsze. Ten brak zdziwienia jest poświadczony. Pliniusz Młodszy w słynnym liście do Trajana na temat chrześcijan w Bitynii odnotowuje, że oni śpiewają hymny:

...quod essent soliti [...] carmen Christo quasi deo dicere secum inuicem...

Oni mają zwyczaj recytować ze sobą na przemian pieśń ku czci Chrystusa – jak ku czci boga⁸.

Ten rzymski arystokrata, dawny konsul, legat cesarski (a poza tym znawca retoryki) w ogóle się nie dziwi. Bez zgłębiania treści chrześcijańskich pieśni wyobraża sobie znakomicie ich formę i sens, poddając jedynie w wątpliwość bóstwo, do którego są skierowane. Jego niezrozumienie dotyczy Boga, nie pochwały Boga.

Gdyby Pliniusz poznał zawartość chrześcijańskich hymnów, odnalazłby wiele podobieństw ze znanymi mu hymnami. Jeszcze raz podkreślam, że nie skupiam się na wielkiej różnicy – różnicy religii. Pomimo tej różnicy Pliniusz mógłby dostrzec elementy wspólnego języka pochwały Boga. Przyjrzyjmy się dwóm przykładom.

Najpierw pieśń Baranka z Apokalipsy:

Ὁ μέγας καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ ἀληθινὰ αἱ ὁδοὶ σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν.

⁷ Kol 3, 16 (także Ef 5, 19).

⁸ Pliniusz Młodszy, *Listy* X 96, 7.

4 τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὁστος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἔξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.

3 Wielkie i cudowne są Twe dzieła,

Panie, Boże, Władco wszystkiego;

Sprawiedliwe i prawe są Twe drogi,

O Królu narodów.

4 *Któż by się nie bał, Panie, i nie czcił Twego imienia?*

Bo Ty sam jesteś święty;

i wszyscy poganie przyjdą ukorzyć się przed Tobą,

ponieważ ujawniły się Twe wyroki⁹.

Warto zauważyć, że w tym tekście, który jest niezależny od tradycji grecko-rzymskiej i zawiera wiele nawiązań do *Starego Testamentu*, użyto środków, które są sklasyfikowane przez grecko-rzymską retorykę, takich jak: pochwała „dzieł”, czyli „czynów” (ἔργα); przymiotnik „cudowny” (θαυμαστός); idea powszechnej czci i uwielbienia, które oddają Bogu wszyscy; w warstwie stylistycznej – pytania retoryczne czy wreszcie anafora spójnika przyczynowego „ponieważ” (ὅτι). Wielokrotnie spotykamy użycie tych środków w pochwałach bogów greckich i rzymskich.

Drugi przykład – *Magnificat*:

46 Καὶ εἶπεν Μαριάμ·

47 Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον, καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου,

48 ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,

49 ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός, καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

50 καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεάς καὶ γενεάς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.

51 Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·

52 καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινοὺς,

53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.

54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους,

55 καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

46 Maria wtedy rzekła:

47 Moja dusza wielbi Pana,

a mój duch drży z radości w Bogu, moim Zbawcy,

48 bowiem wejrzał na użycie swojej Służebnicy.

Tak, odtąd wszystkie pokolenia nazwą mnie błogosławioną,

49 bo Wszechmocny uczynił dla mnie wielkie rzeczy.

Święte jest imię Jego,

50 a miłosierdzie Jego rozciąga się z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją.

51 Okazał moc swego ramienia,

rozproszył ludzi o pysznym sercu.

⁹ Ap 15, 3-4.

52 Strącił mocarzy z ich tronów a wywyższył pokornych,

53 Nasycił głodnych dobrami a bogatych odesłał z pustymi rękami.

54 Przyszedł na pomoc Izraelowi, swemu słudze,
pamiętając o swym miłosierdziu,

55 – zgodnie z tym, co zapowiedział naszym ojcom –
na rzecz Abrahama i jego potomstwa na zawsze¹⁰!

Tutaj znów można zestawić wiele paralel z grecko-rzymskimi hymnami poetyckimi i retorycznymi. Weźmy pod uwagę główny motyw, którym jest pochwała czynów dokonanych przez Pana (wspomógł biednych, przyszedł z pomocą Izraelowi); te działania pokazują, że Bóg jest potężny (*δύνατος*) i ma miłosierdzie (*ἔλεος*). Inny ważny motyw to dziękczynienie. Maria uwielbia Pana, ponieważ uczynił ją matką Jezusa. Pochwała jest środkiem wyrażenia wdzięczności, pełniąc funkcję, którą retoryka grecka opisuje wyrażeniem „hymn dziękczynny” (*χαριστήριος ὕμνος*).

Można by odnaleźć na początku *Ewangelii* Łukasza, czy w listach Pawła, wiele przykładów, które stanowią odbicie atmosfery radosnego uwielbienia¹¹. Na tej podstawie można dokonać syntezy pewnych aspektów.

Jeśli chodzi o strukturę tekstu, to chrześcijańskie pieśni pochwalne koncentrują się na czynach i potędze boskiej: podobnie tradycja grecko-rzymska kładzie w centrum dzieła (*ἔργα*, *acta*) oraz moce czy umiejętności (*δύναμις*, *uis*). W kwestii opisu tych działań, chrześcijański enkomiasa zamiast podawać długi opis definiuje moc czy cechę, którą chce wychwalać, a o samych czynach wspomina krótko, tytułem dowodu czy ilustracji. Podobnie działo się w hymnie grecko-rzymskim, który ewoluował w tym samym kierunku. Literatura pogańska przeszła od długiego opisu mitologicznego, charakteryzującego hymny epickie (na przykład hymny homeryckie), do innej formuły, polegającej na abstrakcyjnym opisie mocy boga, poprzez jego działania i dobrodziejstwa. Formuła ta święciła triumfy od czasów hellenistycznych¹² i to właśnie ją odnajdujemy w tekstach *Nowego Testamentu*.

Temu fundamentalnemu wyborowi strukturalnemu towarzyszą tematy czy „miejsca” (*τόποι*), na przykład: moc boga, jego dobrodziejstwa, jego litość, jego statut mistrza czy pana, jego imię. Boskie imię jest ważnym tematem w literaturze chrześcijańskiej i pogańskiej.

Zwróćmy jeszcze uwagę na dwa wspólne motywy, które mogą zaskakiwać: bóg „zbawca” (*σωτήρ*) i bóg „jedyń” (*εἷς, μόνος, unus, solus*). Łatwo zrozumieć wagę tych motywów w chrześcijańskich pieśniach pochwalnych: termin „zbawiciel” (użyty na przykład w *Magnificat*) przywodzi na myśl Zbawienie, natomiast przymiotnik „jedyń” (który pojawia się na przykład w kantyku Baranka) kojarzy się z monoteizmem. Może wydawać się zaskakującym, że terminy te używane są

¹⁰ Łk 1, 47-55.

¹¹ Patrz: Łk 1, 68-79 kanyk Zachariasza (*Benedictus*); 2, 14 kanyk aniołów z Betlejem (*Gloria in excelsis*); 2, 29-32 kanyk starca Symeona (*Nunc dimittis*); Ef 1, 3-14 (niech Pan będzie błogosławiony, „ku pochwalę jego chwały”); Flp 2, 6-11; 1 Tm 3, 16. Pochwała miłości w 1 Kor 13 może być zestawiona z pogańskimi pochwałami abstrakcji.

¹² Cf. A.-J. Festugiere, *A propos des arétologies d'Isis*, „Harvard Theological Review” 1949, 42, s. 220-228.

w hymnach pogańskich, a jednak tak właśnie jest. Temat zbawienia jest wszechobecny w kulturze pogańskiej epoki cesarstwa – albo w znaczeniu ochrony w tym życiu (szczególnie jeśli chodzi o bogów, z którymi wyznawca ma relacje osobiste – Asklepios, Izysda itd.), albo też czasem w odniesieniu do życia na tamym świecie. Również często używany jest przymiotnik „jedyny”, albo po to, by wyrazić, że jakiś bóg jest jedyny wśród wszystkich innych bogów, posiadając określoną moc, albo, w sensie głębszym, by umieścić wychwalanego boga na szczególnym miejscu, wyrazić, że tylko on się liczy, że jest jedynym prawdziwym bogiem. W politeizmie, jak wiadomo, można zauważyć tendencje w stronę monoteizmu lub henoteizmu. Można to zaobserwować w praktyce koncentrowania się w danym momencie na osobie jednego tylko boga, zatopienia się w bogu właśnie uwielbianym, lub w filozoficznym spojrzeniu ku bogu najwyższemu¹³.

Zauważyliśmy, że *Magnificat* jest podziękowaniem. Chrześcijańska pieśń pochwalna to najczęściej wyrażenie wdzięczności. Podobnie jest w kulturze pogańskiej, gdzie pieśń pochwalna jest związana z konkretnymi okolicznościami i sytuacjami, często osobistymi, jak to widzimy w aretalogiach czy pieśniach wotywnych. Chrześcijaństwo i pogaństwo spotykają się na płaszczyźnie kontekstu pieśni pochwalnej – „Sitz im Leben”.

Jeśli chodzi o styl, to w enkomiach pogańskich i chrześcijańskich można dostrzec równą swobodę w użyciu i łączeniu prozy, poezji i prozy poetyckiej. Można zestawiać ze sobą również: odwoływanie się do naprzemiennie śpiewanych partii pieśni, litanie, użycie trzeciej osoby w konstrukcjach z zaimkami względnymi, występującymi po formule „To Ten, który” (Eduard Norden określał tę formułę mianem „Er-Stil”)¹⁴.

Zatem Pliniusz Młodszy, czy jakkolwiek inny poganin, nie byli kompletnie zdeorientowani. Chrześcijańskie przesłanie mogło być dla niego dostępne na płaszczyźnie języka hymnu.

Pochwała samego siebie

Fakt opiewania wielkości Boga odnosi nas do kwestii osoby, która tę wielkość opiewa. W sytuacji idealnej człowiek uwielbający Boga powinien całkowicie usunąć się w cień wobec boskiej mocy. Zdarza się jednak, że jest odwrotnie – ten, kto wychwala przywołuje swój własny przypadek, swoją własną sytuację, aby podkreślić wielkość Boga. Dyskurs o sobie, czy pieśń pochwalna o sobie samym, służy wówczas pochwalę Boga.

Problem mówienia o sobie, wychwalania siebie, oczywiście w kontekście religijnym, jest istotny w kulturze pogańskiej pierwszych wieków cesarstwa¹⁵. Przytoczmy

¹³ Cf. E. des Places, *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne*, "Biblica" 1957, 38, s. 128, 129; P. Hoffmann, *Y a-t-il un monothéisme philosophique dans l'Antiquité?*, „Le monde de la Bible” 1998, 110, s. 65-69.

¹⁴ Patrz: *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913.

¹⁵ Na ten temat patrz: L. Pernot, *Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*, „Revue des études grecques” 1998, 111, s. 101-

przykład *Świętych mów* Eliusza Arystydesa. To pochodzący z II w. n.e. dziennik intymny, w którym Arystydes opowiada o swoim doświadczeniu religijnym, wyjaśniając w jaki sposób przez całe swoje życie był chroniony i ratowany przez boga Asklepiosa, którego był wyznawcą i niemal wybranym. To przekonanie prowadzi Arystydesa do opisu doświadczeń, przez które przeszedł – chorób, niebezpieczeństw, prób moralnych – po to, by podkreślić skuteczność boskiej ochrony. Mówi o sobie samym, by wystawiać swojego boga.

Eliusz Arystydes był przyzwyczajony do takiego podkreślania własnej wartości. W hymnie do Ateny umieścił dygresję, w której zawarł pochwałę samego siebie. Na krytykę tego Arystydes odpowiedział w mowie *O dygresji*, która jest traktatem poświęconym uzasadnieniu stosowania w pewnych przypadkach pochwały samego siebie. Około pół wieku przed Arystydesem, również Plutarch napisał traktat o właściwym użyciu pochwały samego siebie.

Święty Paweł nie znał ani Eliusza Arystydesa, ani Plutarcha, ani nawet, prawdopodobnie, ich filozoficznych i retorycznych źródeł. Tym bardziej jest interesujące, jak w drugiej części Drugiego Listu do Koryntian podejmuje kwestię pochwały siebie samego. Paweł, by odpowiedzieć na krytykę Koryntian, jest zmuszony mówić o sobie, ale jednocześnie sprzeciwia się temu. Fragment, w którym prowokująco powtarza się czasownik *καυχᾶσθαι* („wychwalać się”), wyraża to napięcie między koniecznością i odmową pochwały siebie samego:

12, 1 ¹⁴ Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν...

12, 11 Γέγονα ἄφρων, ὑμεῖς με ἠναγκάσατε.

10, 17 'Ο δὲ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

12, 1 Czy trzeba się chełpić? To jednak nie ma żadnej wartości...

12, 11 Ale oto oszalałem! To wy mnie zmusiliście.

10, 17 Ten, kto się chełpi, niech w Panu się chełpi¹⁶.

„Czy trzeba się chełpić? (to nie ma jednak żadnej wartości)” mówi Paweł (12, 1). Punktem wyjścia jest ucieczka przed chwaleniem siebie, które jest czymś odrażającym; żeby to zrobić, trzeba być do tego zmuszonym. I trzeba się wychwalać z „umiarem” (10, 13). Plutarch w swoim traktacie mówi to samo. Co jednak może zmusić człowieka do wygłaszania pochwały siebie?

Przed wszystkim można być zmuszonym przez konieczność odpowiedzi na krytykę. Chwalenie siebie jest uzasadnione w sytuacji konieczności, kiedy trzeba się bronić. W tym przypadku odpowiedzialność ciąży nie na tym, który ucieka się do pochwały samego siebie, by się bronić, ale na tych, którzy go do tego zmuszają. Stąd Paweł mówi: „Oto oszalałem! To wy mnie do tego zmusiliście” (12, 11). Tego właśnie argumentu użył Demostenes przeciw Ajschinesowi: „Jeśli zostałem doprowadzony

-124. A propos *Świętych mów* Eliusza Arystydesa patrz: M.-H. Quet, *Parler de soi pour louer son dieu: le cas d'Aelius Aristide*, w: *L'invention de l'autobiographie*, edd. M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot, Paris 1993, s. 211-251, i w tym samym tomie na temat św. Pawła artykuł: H. D. Saffrey, *Aspects autobiographiques dans les Epîtres de l'apôtre Paul*, s. 133-138.

¹⁶ 2 Kor 10-12

do tego, by chwalić samego siebie, to on powinien za to ponosić odpowiedzialność, ponieważw mnie oskarżył”¹⁷.

Do uzasadnienia ze względu na konieczność apologii można dorzucić uzasadnienie bardziej pozytywne. Jeśli Paweł podkreśla swoje zalety, to w celu umocnienia swojego apostołatu. Jeśli wspomina doświadczenia, które przeszedł i rolę, jaką odegrał przy założeniu kościoła w Koryncie, czy wreszcie objawienia, które otrzymał od Pana, to dlatego, że warto słuchać o tych rzeczach. Stajemy przed uzasadnieniem opartym na użyteczności dla audytorium (ten temat odnajdujemy u Plutarcha): mówić o sobie, by być użytecznym dla innych.

To wystąpienie pełne jest ironii i paradoksów, które charakteryzują Pawłową retorykę, zwłaszcza zaś ideę „chępienia się swymi słabościami” (12, 5). Eliusz Arystydes również chełpi się swymi słabościami: obawami, niemocami i niezdolnościami, które służą ukazaniu mocy i życzliwości Asklepiosa.

Poganie i chrześcijanie posługują się tutaj wspólnym językiem, mają tą samą etykę społeczną i tą samą retorykę pochwały samego siebie. Ta retoryka oparta jest na odmowie, pominięciu, usprawiedliwieniach w imię apologii i wyższej użyteczności dla audytorium, na paradoksie. Trzeba jednak dodać, że u św. Pawła służy ona wyrażeniu przesłania *sui generis*, która zawiera uniżenie, unicestwienie siebie przed Bogiem oraz koncepcję apostołatu polegającą na przekazywaniu prawdy objawionej i głoszeniu Zbawienia.

Wystąpienie apostoła jest podsumowane stwierdzeniem: „Kto się chlubi, niech się chlubi w Panu” (10, 17). Ta fraza (reinterpretacja fragmentu z Jeremiasza 9, 22-23) pozwala zrozumieć różnicę między problematyką chrześcijańską a pogańską.

Modlitwa

Mówiąc o modlitwie nie odkładamy zupełnie na bok pieśni pochwalnej, ponieważ nie ma absolutnej granicy między pieśnią pochwalną ku czci Boga a modlitwą. Hymn często łączy pieśń pochwalną i modlitwę, a modlitwa często zawiera pieśń pochwalną.

Istnieje bardzo szczegółowe studium o A. Hamanna: „Modlitwa chrześcijańska i modlitwa pogańska, formy i różnice”¹⁸. Autor sporządził szczegółowy spis podobieństw między modlitwą chrześcijańską a pogańską: podobieństw w słownictwie opisującym czynność modlitwy, w kwestii momentów i miejsc modlitwy, gestów modlitewnych, w formach i elementach konstytutywnych (na przykład zwrot do Boga jako Ojca). Jego konkluzja, całkowicie zbieżna z refleksjami tutaj prezentowanymi, koncentruje się na odnotowaniu ważnych podobieństw we wszystkich wymienionych aspektach, ale jednocześnie także fundamentalnych różnic koncepcji religijnej.

¹⁷ Demostenes, *O wieńcu* 4.

¹⁸ W: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23, 2, 1980, s. 1190-1247. Jeśli chodzi o bibliografię dotyczącą tego problemu w pogaństwie, patrz: *Bibliographie analytique de la prière païenne. Cent ans de travaux (1898-1998)*, edd. G. Freyburger, L. Pernot, Turnhout, w druku. O modlitwach chrześcijańskich patrz: M. Cimosi, *La preghiera nella Bibbia greca*, Rome 1992; O. Cullmann, *La prière dans le Nouveau Testament*, Paris 1995 i materiały z ostatniego zjazdu Augustinianum: *La Preghiera nel tardo antico*, Rome, 1999. O retoryce modlitwy patrz: L. Pernot, *Prière et rhétorique*, w: *Papers on Rhetoric*, edd. L. Calboli Montefusco, III, Bologne 2000, s. 213-232.

Podobieństwa i różnice. Myślę, że nie można mówić, że podobieństwa są oczywiste, a różnice rzeczywiste, ani że podobieństwa są widoczne na powierzchni, podczas gdy różnice stanowią sedno sprawy. Z historycznego punktu widzenia warto przyjąć raczej odwrotny obraz. Podobieństwa między religią pogańską i chrześcijańską stanowią podstawę, wspólny punkt odniesienia, i na tej podstawie, w tych ramach, rozwijane są i przekazywane różne przesłania. Jeśli natomiast przyjmujemy punkt widzenia odbioru, można powiedzieć, że podobieństwa stanowią wspólny „horyzont oczekiwania”, do którego odnoszą się różne przesłania.

Przy wsparciu tej analizy zadowolimy się jednym tekstem. Odłożyłem na bok modlitwy liturgiczne, podobnie jak i wzorce modlitwy dane przez samego Jezusa (poczynając od *Ojcze nasz*), ponieważ różnice z modlitwami pogańskimi wydawały mi się zbyt wielkie¹⁹. Zajmę się modlitwą bardziej okolicznościową, wygłoszoną w pewnej sytuacji, w nagłej potrzebie. Apostołowie zwrócili się nią do Pana, kiedy czuli się zagrożeni stając przed Sanhedrynem po uzdrowieniu chorego.

Jednomyslnie wzniesli głos do Boga i mówili:

24 Δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς,

25 ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδὸς σου εἶπας· ἰναὶ ἐφύραζαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενὰ;

26 παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ.

27 συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραὴλ,

28 ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλὴ [σου] προώρισεν γενέσθαι.

29 καὶ τὰ νῦν, κύριε, ἔπιδε ἐπὶ τὰς ἀπειλὰς αὐτῶν καὶ δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου,

30 ἐν τῷ τὴν χεῖρά [σου] ἐκτείνειν σε εἰς ἱάσιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδὸς σου Ἰησοῦ.

24 Władco, Ty, który uczyniłeś niebo, ziemię, morze i wszystko, co się tam znajduje;

25 Ty, który powiedziałeś przez Ducha Świętego i przez usta naszego ojca Dawida, twego sługi:

Dlaczego taka zarozumiałość wśród pogan,

Te próżne plany wśród narodów?

26 Królowie ziemscy wyruszyli

i przywódcy zebrali się razem

przeciwko Panu i Jego Pomazańcowi.

27 Naprawdę zebrali się w tym mieście przeciwko świętemu Słudze Twemu Jezusowi, którego Ty namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat razem z poganami i ludem Izraela,

28 by dokonać tego, co w Twej mocy i mądrości, wcześniej ustaliłeś.

29 Teraz, Panie, spojrzij na ich groźby i, aby pozwoili sługom Twoim głosić Twoje słowo śmiało,

¹⁹ Na temat *Ojciec nasz* patrz: M. Philonenko, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001.

30 wyciągnij rękę Swoją, by leczyć chorych, dokonywać znaków i cudów przez imię Twojego świętego Sługi Jezusa²⁰.

Ta modlitwa jest prośbą (słowo „prosić” użyte jest w 4, 31: δεηθέντω) i sama jej struktura jest wymowna:

- rozpoczyna się od inwokacji definiującej Pana jako Stwórcę;
- w dalszej części mamy odwołanie do przeszłości z cytatem z psalmu, który pokazuje, że Bóg od dawna interweniował;
- kończy się prośbą o pomoc w bieżącej sytuacji.

Rozpoznamy tu typowy schemat, który jest dobrze poświadczony w modlitwach pogańskich, a który składa się z trzech części: inwokacja, argumenty (i opowiadanie), prośba.

Argumenty zawarte w tej prośbie mogą być analizowane za pomocą łacińskich formuł, którymi filologowie określają *topoi* modlitwy pogańskiej. Apostołowie mówią w sumie do Boga: „Pomóż nam, ponieważ do ciebie należy pomagać nam w takiej okoliczności” (daj, ponieważ do ciebie należy to dawać: *da quia hoc dare tuum est*); „Pomóż nam, ponieważ już pomogłeś swemu ludowi w podobnych okolicznościach (daj, ponieważ już dałeś: *da quia dedisti*); Pomóż nam, abyśmy mogli ci służyć (daj, abym dał: *da ut dem*). Brakuje tylko argumentu „Pomóż nam, ponieważ uczciliśmy cię w przeszłości (daj, ponieważ dałem: *da quia dedi*), którego tu nie ma, bowiem dotyczył on kwestii handlu i wymiany materialnej.

Na płaszczyźnie formalnej odnajdujemy środki znane z literatury pogańskiej, jak: słowa „Władca”, „Pan”, które są interesujące z trzech powodów – ze względu na ich wartość semantyczną, użycie wokatiwu oraz miejsce zaznaczające podział tekstu; tryb rozkazujący, zaimek „ty” („Du-Stil”), czy wreszcie tak częsty obraz „wyciągnięcia ręki” na znak pomocy i opieki.

Mówiąc krótko, ta modlitwa apostołów to prawdziwy dyskurs, odpowiednio zbudowany, zaopatrzony w argumenty. Widzimy w nim chęć przekonania i retorykę modlitwy porównywalną do tego, co możemy odnaleźć w literaturze pogańskiej.

Konkluzja

Chciałem zasugerować, że w pierwszych wiekach epoki cesarstwa istniał wspólny dla tekstów pogańskich i chrześcijańskich język doświadczenia religijnego. Ostatecznie nie jest to tak bardzo zdumiewające, bo chrześcijanie i poganie żyli w tym samym świecie, posługiwali się tym samym językiem (jeśli mówimy o grece Nowego Testamentu), nawet jeśli byli przedstawicielami innych tradycji czy inaczej wierzyli; Łukasz i Paweł byli obcy z grecką kulturą. Warto wyjść poza tę ogólną konstatację i pokusić się precyzyjnie ustalić listę istotnych elementów, które ten wspólny język tworzyły. Stanowią one część form (hymn, pochwała samego siebie, modlitwa), struktur argumentacyjnych, środków stylistycznych i frazeologii.

²⁰ Dz Ap 4, 24-30.

Zatem jakie wnioski należy wyciągnąć z tej konstatacji?

Przed wszystkim nie należy przeceniać paraleli. Moim celem było tutaj podkreślenie podobieństw, ale nie należy zapominać o różnicach, które są ważne.

Po sformułowaniu tego zastrzeżenia, zakończę pytaniem i zachętą.

Pytanie: czy podobieństwa, które zaobserwowaliśmy, nie są zbyt ogólne? Czy nie można byłoby odnaleźć tego samego języka w innych miejscach i czasach? Na przykład wcześniej: w Starym Testamencie; albo potem: w epoce Ojców, kiedy problem związków między chrześcijaństwem a kulturą pogańską został bardzo wyraźnie postawiony; czy w obrębie innych cywilizacji wreszcie. Nasuwa się pytanie, czy istnieje uniwersalny język religijny, czy można mówić o pewnych stałych antropologicznych i psycholingwistycznych, a w każdym razie o pewnych zasadniczych i wspólnych pojęciach. Byłyby to na przykład pochwała działania i mocy boskiej, hymny dziękczynne, wzbranianie się przed afirmacji siebie, modlitwy opierające się na argumentacji.

A oto zachęta. Otwiera się pole badawcze, które warto eksplorować – dziedzina retoryki religijnej, form wyrazu *sacrum*, form komunikacji między człowiekiem a bóstwem. Bibliści przetarli wiele szlaków, tworząc pojęcia „analiza retoryczna” i „krytyka retoryczna”, które pozwalają im studiować sposoby wyrażania przesłania religijnego Biblii. Pozostaje uczynić równie wiele w odniesieniu do religii pogańskich, studiując również tam, więcej niż to dotąd czyniono, sposoby wyrażania przesłania religijnego. Później będzie można pokusić się o konfrontację pogańskiej i chrześcijańskiej retoryki religijnej. Można mieć nadzieję, że w ten sposób, dzięki podejściu retorycznemu, otworzy się nowa perspektywa w studium zjawiska religii. To jest ścieżka badawcza, którą chciałbym zasugerować.

The language of praise and prayer

Abstract

There was, in the first centuries of the Roman Empire, a rhetorical language of religious experience that was common to both pagan and Christian texts. This is not altogether surprising, as Christians and pagans lived in the same world and used the same languages (Greek and Latin), even if they held different traditions and faiths. It is interesting to try and establish the list of essential elements which compose this common rhetorical language. Set forms, argumentation, stylistic devices and phraseology are part of it. The present paper examines certain elements of religious language that are, perhaps, common from one religion to another, or from one culture to another, looking at them from a historical perspective, specifically from that of the beginnings of the Christian era, in the early centuries of the Roman Empire. The demonstration is based on the examples of hymn (defined, in the ancient sense of the word, as a eulogy to a god, accompanied by an invocation and a request), self-praise, and prayer. Parallels are drawn between the pagan practice of these forms and several passages of the New Testament. The question that arises is whether there are universal aspects of religious rhetoric, anthropological and psycholinguistic constants, or at least essential and invariable rules. This would include, for example, in the case of praise addressed to a god, eulogy to his acts, eulogy to divine power and hymns of thanksgiving. The rhetoric of religion allows us to go beyond the differences between particular religions and to identify fundamental rhetorical forms. In this way, we can hope that, thanks to the rhetorical approach, a new angle can be brought to the study of religion.

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

PODSTAWOWA LINEARNA I CHIASTYCZNA *DISPOSITIO* I LISTU DO KORYNTIAN

Wstęp

Paweł nie pisał swojego listu do Koryntian. I Kor 16:21 sugeruje bowiem, że własnoręcznie dopisał on jedynie pozdrowienia (Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου). Miał więc sekretarza, któremu przypuszczalnie, chociaż niekoniecznie, dyktował list (por. Rzym 16:22)¹. Ponadto, listy do społeczności były w tamtych czasach publicznie odczytywane (por. Kol 4:16). Podobnie musiało być i z I Kor. Powyższe obserwacje oznaczają, że chociaż I Kor istniał jako *słowo pisane*, to jednak powstał, a na pewno został przekazany jako *słowo mówione*. Teoretycznie pozwala to na jego interpretację przy użyciu kategorii antycznej retoryki grecko-rzymskiej, skupiającej się na sztuce przemawiania. Stąd też podejmę się rekonstrukcji *dispositio* (kompozycja mowy) I Kor przy użyciu wybranych elementów jego *elocutio* (figury retoryczne).

Jako że I Kor jest listem, można również powiązać go z innymi współczesnymi mu listami. Konwencja pisania starożytnych listów łączyła się między innymi z koniecznością uwzględniania podstawowych składowych. Zastosowanie ich do analizy I Kor również pomoże w odtworzeniu jego *dispositio*.

Rekonstrukcja *dispositio* I Kor w niniejszym artykule ma na celu ukazać linearny, jak i chiasmatyczny jej wymiar. Każdy z nich będzie także wpływał na określenie głównych tematów listu. Każdy też inaczej będzie wskazywać na podstawowe jego emfazy.²

¹ Rola sekretarza w starożytnym cesarstwie rzymskim rozciągała się od własnego pisania listu w imieniu nadawcy do odnotowywania słowa w słowo jego wypowiedzi. Por. np. P. J. Achtemeier, J. B. Greek, M. M. Thompson, *Introducing the New Testament, Its Literature and Theology*, Grand Rapids 2001, s. 273-274. Omawiając tworzenie Listów Pawła do Koryntian, E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian; Wstęp – Przekład z Oryginału – Komentarz*, Poznań 1965, s. 114 pisze następująco: „Możemy go [Pawła – PL] zobaczyć w wyobraźni, jak chodzi po komnacie, jak rzuca zdania, jak chwilami zapomina nawet o obecności sekretarza. Czasami zdaje mu się wprost, że przemawia bezpośrednio do Koryntian ...”

² Poprzez linearną kompozycję listu rozumiem takie ułożenie jego poszczególnych części, które nakłania czytelnika do konsekwentnego ich interpretowania, do odczytywania danej części w świetle poprzednich (ABCDE). Kompozycja chiasmatyczna zaś posiada taki układ poszczególnych części, w którym nawiązania pomiędzy nimi są zbudowane w oparciu o wzór typu ABCBA.

Dispositio linearna

Antyczne listy greckie składały się ze (I) wstępu, (II) dziękczynienia, (III) części głównej oraz (IV) zakończenia³. Te składowe epistolarne można wyróżnić także w I Liście do Koryntian: (I) 1:1-3 wstęp, (II) 1:4-9 dziękczynienie, (III) 1:10-16:18 część główna, (IV) 16:19-24 zakończenie. Z perspektywy retorycznej warto przyrzeć się treści wstępu, dziękczynienia, a także zakończenia, ponieważ często wskazują one na podstawowe tematy poruszane w części głównej listu.

Wstęp listu

Wstęp epistolarny I Kor tradycyjnie zbudowany jest z określenia nadawcy (w. 1), odbiorcy (w. 2) oraz pozdrowień (w. 3). Przedstawiając nadawcę, Paweł akcentuje jego apostołstwo. Widać to choćby w porównaniu z przedstawieniem nadawcy w liście do Rzymian:

I Kor 1:1 Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ
Rzym 1:1 Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος

W obu listach mowa bowiem o powołaniu Pawła na apostoła (κλητὸς ἀπόστολος), tylko że I Kor explicite dopowiada podmiot powołania, jakim jest Bóg (διὰ θελήματος θεοῦ). Owo retoryczne wyakcentowanie apostołstwa Pawła we wstępie (teoretycznie nie musiał on bowiem mówić o 'woli Bożej') zapowiada jego apologię w głównej części listu.

Nadawcy I Kor (w. 2) są również przedstawieni w sposób zapowiadający tematykę głównej części listu. Pierwsza część wersetu dwukrotnie traktuje o ich świętości (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις), zaś druga wskazuje na ich uczestnictwo we 'wzywaniu imienia Jezusa Chrystusa' wraz z innymi wierzącymi⁴. Obie części w sposób pozytywny zapowiadają późniejsze problemy braku świętości, jak jedynie wśród Koryntian (temat 'imienia Pana naszego, Jezusa Chrystusa' (BW) z 1:2 ponownie pojawia się w 1:10, wersecie rozpoczynającym część główną i akcentującym potrzebę jedności wśród Koryntian).

Trzeci element wstępu epistolarnego jakim jest pozdrowienie (w. 3) przybiera tradycyjną dla Pawła formę. Tak samo jest bowiem wyrażony między innymi w Liście do Rzymian (1:7b), co oznacza, że nie powinno się na jego podstawie domniemywać przyszłych wątków w liście.

Dziękczynienie listu

Treść dziękczynienia można sprowadzić do dwóch wątków, wątku *pneumatologicznego* (w. 1:4-7a) oraz powiązanego z nim wątku *eschatologicznego* (w. 7b-9). Pierwsza część dziękczynienia w wersecie 5 mówi o otrzymaniu przez Koryntian wszelkiego λόγος oraz γνώσις. Te dwa terminy pojawiają się w I Kor ponownie razem

³ Szerzej patrz: P. J. Achtemeier, J. B. Greek, M. M. Thompson, *Introducing...*, s. 275-277.

⁴ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 2001. Dalej jako BW (*Biblia Warszawska*).

w 12:8, a więc we fragmencie będącym częścią ustępu rozpoczynającego omawianie kwestii *pneumatologicznych*. W I Kor 12:8 użyty jest termin λόγος w połączeniu z terminem γινώσις na wyrażenie jednego z darów duchowych (λόγος γινώσεως). Należy dodać, że pierwsza część dziękczynienia mówi także o otrzymaniu przez Koryntian wszelkiego χάρισμα, co również nawiązuje do darów duchowych (termin pojawia się w I Kor jeszcze w 7:7 oraz właśnie w 12:4, 9, 28, 30, 31). Druga część dziękczynienia skupia się na paruzji Chrystusa, co przywołuje przede wszystkim na myśl 15 rozdział I Kor, podejmujący temat zmartwychwstania wierzących.

Tak skonstruowane zatem dziękczynienie z perspektywy retorycznej funkcjonuje jako swoista *partitio* ówczesnych mów grecko-rzymskich. Zapowiada bowiem kolejno kwestie *pneumatologiczne* (I Kor 12-14) oraz *eschatologiczne* (I Kor 15). Widać przez to, że akcentuje ono końcową część listu (rozd. 12-15). Poniższe rozważania kompozycji głównej części listu pokażą, dlaczego właśnie na te rozdziały pada emfaza w dziękczynieniu.

Zakończenie listu

Zakończenie listu (16:19-24) składa się z pozdrowień (w. 19-21), podkreślających *jedność* innych kościołów z Koryntianami, jak i zachęcających do wewnętrznej *jedności* poprzez pocałunek *święty* (ten także wskazuje na temat *świętości*).

Po pozdrowieniach, w pierwszej części wersetu 22, padają słowa łączące wątek akceptacji Jezusa jako Pana z możliwością bycia przeklętym, co automatycznie przywodzi na myśl I Kor 12:3, fragment rozpoczynający ustęp *pneumatologiczny* w liście (pojęcie ἀνάθεμα pojawia się tylko w tych dwóch miejscach w liście, za każdym razem w powiązaniu z terminem κύριος). Druga część wersetu 22, poprzez użycie aramejskiej frazy 'marana tha', wskazuje na temat *eschatologiczny*. I Kor 16:22 jest ostatnim fragmentem *tuż przed* właściwym zakończeniem w 16:23 i, podobnie jak dziękczynienie (*partitio*), występujące *zaraz po* wstępie do listu, splata ze sobą wątki *pneumatologiczne* i *eschatologiczne*, będąc nawiązaniem do I Kor 12-15.

Na samym końcu listu (16:24), tuż po tradycyjnym jego zakończeniu (16:23) Paweł mówi o swojej miłości do Koryntian, co naturalnie przywołuje na myśl jego hymn o miłości (termin ἀγάπη oprócz 16:24 pojawia się w 13:1, 2, 3, 4, 8, 13, a ponadto w 4:21; 8:1; 16:14), a więc odnosi się przede wszystkim do I Kor 12-14.

Zauważyć zatem można, że tak jak wstęp epistolarny akcentował tematy *jedności* i *świętości*, a następnie dziękczynienie tematy *pneumatologiczne* i *eschatologiczne*, tak teraz zakończenie czyni podobnie. Oznacza to, że tematy *jedności*, *świętości*, *duchowości* i *eschatologii*, powinny mieć swoje centralne miejsce w części głównej listu i to w podobnej kolejności (wstęp wraz z dziękczynieniem, jak i zakończenie funkcjonują jako *partitio* części głównej), przy czym akcent powinien w niej padać na dwa ostatnie z nich. One bowiem dominują w dziękczynieniu i zakończeniu. Poniższa analiza części głównej listu niezależnie to potwierdzi.

Część główna listu

Na wstępie należy zauważyć, że pierwszy (1:10-17) jak i ostatni fragment (16:5-18) części głównej listu wyraźnie do siebie nawiązuje, przez co tworzą jej *inclusio*. Oba fragmenty bowiem są powiązane poprzez wspominanie różnych osób. Część z nich się wręcz powtarza: Ἀπολλῶς (1:12 oraz 16:12; także w 3:4, 5, 6, 22; 4:6) oraz Στεφανῶς (1:16 oraz 16:15, 17). Lista imion z końca listu, w momencie czytania go w Koryncie musiała przywoływać słuchaczom listę z początku listu, przez co retorycznie sygnalizowała zbliżający się koniec listu.

Należy teraz zastanowić się, w jaki sposób linearnie podzielić część główną listu przy założeniu, że był on odczytywany społecznością korynckiej. Proponuję uznać, że Paweł sygnalizuje koniec poszczególnych wątków tematycznych poprzez odwoływanie się do swego przyszłego przyjazdu do Koryntian. Nie tylko kończy on w ten sposób główną część I Kor (16:5nn), co widać także z Listu do Rzymian (15:22-33; fragment podobnie do I Kor pojawiający się tuż przed pozdrowieniami przynależącymi do zakończenia listu), ale także wieńczy jego poszczególne części. Ostatni wątkiem, jaki Paweł porusza w I Kor jest sprawa składki dla wierzących w Jerozolimie. Zawiera ona w sobie zapowiedź przyjazdu Pawła:

(16:1) A co do składki na świętych, to i wy czynicie tak, jak zarządziłem w zborach Galacji. (2) Pierwszego dnia w tygodniu niech każdy z was odkłada u siebie i przechowuje to, co może zaoszczędzić, żeby składki wnoszono nie dopiero wtedy, kiedy ja przyjdę. (3) A gdy przyjdę, pošlę z listami tych, których uznacie za godnych, aby odnieśli wasz dar do Jerozolimy; (4) A jeśli by uznano za wskazane, żebym i ja się tam udał, pójdą ze mną. (BW)

Paweł używa czasownika ἔρχομαι w I Kor odnośnie planowanego przez siebie *przyjazdu* do Koryntu nie tylko w fragmencie dotyczącym składki dla świętych (16:2) i zakończeniu części głównej listu (16:5), lecz również w 4:18-21 (3 razy) oraz 11:34:

(4:18) A niektórzy wzbili się w pychę, myśląc, że nie przyjdę do was; (19) Ja jednak przyjdę do was wkrótce, jeśli Pan zechce, i zapoznam się nie ze słowem pysznych, lecz z ich mocą. (20) Albowiem Królestwo Boże zasadza się nie na słowie, lecz na mocy. (21) Czego chcecie? Czy mam przyjść do was z różgą, czy też z miłością i w duchu łagodności? (BW)

(11:34) Jeśli kto głodny, niech je w domu, abyście się na sąd nie schodzili. A zarządzenie co do pozostałych spraw wydam, gdy przyjdę. (BW)

W oparciu o powyższe obserwacje sugeruję, że część główna I Kor linearnie składa się z trzech głównych ustępów (1:10-4:21; 5:1-11:34; 12:1-16:4), z których każdy kończy się wzmianką o przyszłym przyjeździe Pawła do Koryntian. Porównując zaś treści owych wzmianek o wizycie ze sobą, można zauważyć, że druga z nich (tj. 11:34) brzmi w sposób sugerujący, że Paweł właśnie zakończył zajmować się różnymi kwestiami i ma zamiar przejść do kwestii najistotniejszej. Owa najistotniejsza kwestia, będąca trzecim ustępem, zawiera rozważania na temat *pneumatologii* (I Kor 12-14) oraz *eschatologii* (I Kor 15), co potwierdza powyżej poczynione spostrzeżenia odnośnie dziękczynienia i zakończenia listu. Nadrzędność I Kor 12-15 w stosunku do innych części listu nie wynika jedynie z treści dziękczynienia i zakończenia, czy też

wstawek o przyszłej wizycie Pawła, ale także z samej logiki linearnej struktury listu. Z perspektywy linearnej korzystne retorycznie jest bowiem zostawić kluczowe kwestie na koniec listu. One bowiem będą najświeższe w umysłach słuchaczy po jego odczycaniu. Przypatrując się ogólnie trzem ustępom części głównej wydzielonym poprzez zapowiedź przyjazdu Pawła rzeczywiście można dostrzec ich wewnętrzną spójność tematyczną. Pierwszy z nich (1:10-4:21) zajmuje się kwestią *jedności* w kościele korynckim, drugi (5:1-11:34) etycznymi postawami Koryntian (temat *świętości*), zaś trzeci (12:1-16:4) *pneumatologią* i *eschatologią*. Widać że tak zrozumiany podział tematyczny części głównej odpowiada głównym tematom wyselekcjonowanym powyżej we wstępie, dziękczynieniu i zakończeniu listu, jak i postrzeganiu ich jako swoista *partitio*. Istnieją jednak fragmenty, które naturalnie mogłyby przynależeć do innego z powyższych trzech ustępów. Przykładowo fragment o zachowaniu się kobiet podczas nabożeństwa 14:33b-35 mógłby równie dobrze znaleźć się w rozdziale 11, a więc w ustępie drugim, zaś fragment 11:2-34 mógłby być połączony z ustępem trzecim, gdyż skupia się on między innymi na problemie zachowania podczas nabożeństwa. Owe rozbieżności wynikają z chiistycznej struktury I Kor, do której właśnie przechodzę. Coś, co bowiem z linearnej struktury listu wydaje się być na niewłaściwym miejscu, z perspektywy chiistycznej listu znajduje swoje wytłumaczenie.

Dispositio chiistyczna

Obserwacje wstępne

Przed samą rekonstrukcją chiistycznej struktury I Kor⁵, należy wskazać na te wyrażenia zawarte w liście, które z perspektywy retorycznej dzielą tekst na odrębne części. Pierwszym wyrażeniem jest 'περὶ δε', pojawiające się w liście sześć razy:

- 7:1 Περὶ δε ὧν ἐγράψατε
 7:25 Περὶ δε τῶν παρθένων
 8:1 Περὶ δε τῶν εἰδωλοθύτων
 12:1 Περὶ δε τῶν πνευματικῶν
 16:1 Περὶ δε τῆς λογιᾶς τῆς εἰς τοὺς ἁγίους
 16:12 Περὶ δε Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ

Wyrażenie to wyraźnie wprowadza nowy wątek w wypowiedzi Pawła. Musi być więc uwzględnione w szczegółowym podziale listu. Wydaje się jednakże, że 'περὶ δε' z 7:25 nie pełni funkcji przechodzenia do innego wątku, ponieważ kontynuuje ono

⁵ Po dwie inne rekonstrukcje chiistyczne I Kor zob.: J. W. Welch, *Chiasmus in the New Testament*, [w:] *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, pod red. J. W. Welch, Hildesheim 1981, s. 215-219; J. Breck, *The Shape of Biblical Language; Chiasmus in the Scriptures and Beyond*, New York 1994, s. 243-251. N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Durham 1942, s. 145-196 oraz J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbriefen*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 49 1958, s. 145-156 wskazują na obecność poszczególnych struktur chiistycznych w I Kor, ale nie podejmują się zadania rekonstrukcji struktury chiistycznej I Kor jako całości.

tematykę dotyczącą seksu rozpatrywaną od momentu użycia 'περὶ δὲ' w 7:1. Innymi słowy, 7:25 należy traktować jako dotyczące jednej ze spraw, o której pisali Koryntianie do Pawła, a która dotyczyła kwestii etyki seksualnej rozpoczętej w 7:1. Również 'περὶ δὲ' z 16:12 nie wprowadza nowej części w liście. Wplecione jest bowiem w kwestie końcowe części głównej listu i odnosi się do jednej z osób w niej wspomnianej. Zatem tylko 'περὶ δὲ' z 7:1; 8:1; 12:1 oraz 16:1 powinno być rozpatrywane jako wpływające na *dispositio* I Kor (sam przyimek 'περὶ' pojawia się w I Kor w 1:4, 11; 7:37; 8:4; nie ma on wartości retorycznej przy rozpatrywaniu struktury listu).

Drugim sposobem na rekonstrukcję *dispositio* I Kor jest uwzględnienie tych momentów w tekście, w których autor bezpośrednio zwraca się do swoich adresatów poprzez 'ἀδελφοί'. Czyni to 19 razy w liście (1:10, 11, 26; 2:1; 3:1; 4:6; 7:24, 29; 10:1; 11:33; 12:1; 14:6, 20, 26, 39; 15:1, 50, 58; 16:15; omijam 'ἀδελφοί' z 15:31 idąc za papirusem p⁴⁶). Część z tych użyć 'ἀδελφοί' nie ma jednak za zadanie retorycznego podziału wypowiedzi Pawła. Ich funkcją jest podkreślenie tego, co autor ma zamiar w danym momencie powiedzieć (1:11, 26; 4:6; 7:29; 14:6, 20; 15:50; 16:15). Pozostałe bezpośrednie zwroty do 'ἀδελφοί' mają za zadanie albo rozpoczynać nowy wątek (1:10; 2:1; 3:1; 10:1; 12:1; 14:26; 15:1), albo też dany wątek kończyć (7:24; 11:33; 14:39; 15:58). Będą więc one również uwzględnione w rekonstrukcji struktury listu, za wyjątkiem 7:24, który kończy nie daną część tematyczną, ale jej fragment (por. zrozumienie użycia 'περὶ δὲ' w 7:25 powyżej).

Trzecim elementem potrzebnym do rekonstrukcji struktury chiastycznej I Kor jest omówiony już wcześniej wątek przyszłego przyjazdu Pawła, funkcjonujący w liście jako sposób na kończenie omawiania danego tematu (4:21; 11:34; 16:1-4; także 16:5nn).

Czwartym elementem *elocutio* jest obserwacja głównych klamr literackich zastosowanych w I Kor. Powtórzenia danych słów, tworząc poszczególne inkluzje, pełnią z perspektywy retorycznej funkcję wydzielania poszczególnych części listu. Jest to jeden z podstawowych sposobów słuchowego wskazywania na podział w tekście.

Pierwsza, potrzebna dla naszych celów *inclusio*, dotyczy powtórzenia czterech osób (Paweł, Apollos, Kefas, Chrystus), i to w tej samej kolejności w 1:12 i 3:22-23. Skoro zaś 1:12 pojawia się na początku nowego ustępu (1:10 'bracia'), to 3:22-23 należy traktować, dzięki *inclusio*, jako słuchowy sygnał jego zakończenia. Oznacza to, że 4:1 rozpoczyna nowy ustęp, kończący się w 4:21 (przyjazd Pawła).

Fragment 5:1-6:20 stanowi jedną całość. Poprzedza go bowiem wzmianka o przyszłym przyjeździe Pawła (4:21), a następuje o nim wyrażenie 'περὶ δὲ' (7:1). Wydaje się, że składa się on z trzech ustępów (5:1-13; 6:1-11; 6:12-20), z czego dwa zewnętrzne skupiają się na wszeteczeństwie (odpowiednio: współżycie z żoną ojca; współżycie z prostytutką), a wewnętrzny, splatający je, na temacie procesowania się przed niewierzącymi, połączony z nimi poprzez wątek sądzenia innych (por. κρίνω w 5:3, 12, 13; 6:1, 2, 3, 6). Ostatni fragment (6:12-20) posiada antytetyczną *inclusio* opartą o metaforę niewolnictwa. Na samym jego wstępie (6:12) pada bowiem czasownik ἐξουσιάζω, zaś w jego zakończeniu (6:20) czasownik ἀγοράζω. Fragment ten nawiązuje do 5:1-13 poprzez użycie na początku (6:13) kluczowego terminu πορνεία, który pojawia się dwukrotnie na początku 5:1-13 (w. 1), a nie pojawia się

w 6:1-11 (pada także w 6:18 i 7:2 w I Kor). Fragment środkowy jest brzmieniowo wyodrębniony poprzez *inclusio* z ἄγιος na początku (6:1, 2) i ἀγιάζω na końcu (6:11), oba użyte na opisanie Koryntian.

W 8:1 Paweł rozpoczyna ('περὶ δέ') wątek jedzenia mięsa ofiarowanego pogańskim bogom. Ponownie zaczyna go rozwijać od 10:1 ('ἀδελφοί'). W 9:1-27 poprzez postawienie czterech pytań, autor przechodzi do obrony swego autorytetu apostołskiego i zachowań, odchodząc w ten sposób od tematu mięsa ofiarowanego bożkom. Oznacza to, że 9:1-27 występuje w I Kor jako odrębny passus, łączący jednocześnie 8:1-13 z 10:1-11:1.

Werset 11:2 rozpoczyna nowy ustęp. Wyraźnie odchodzi od tematu mięsa ofiarowanego. Używa dwóch czasowników (ἐπαίνέω oraz παραδίδωμι z zaimkiem ὑμῖν), które pojawiają się koło siebie w 11:22-23, tworząc *inclusio*, a jednocześnie kontynuację wątku wieńczonego ostatecznie w 11:34 wzmianką o przyszłym przyjeździe. Fakt rozpoczęcia w 11:2 nowego ustępu sugeruje także użycie παραδίδωμι z zaimkiem ὑμῖν obok κατέχω, co ma też miejsce w 15:2-3, wyraźnie rozpoczynający nowy ustęp (15:1 ma bowiem 'ἀδελφοί'). Czasownik ἐπαίνέω z 11:2 oraz 11:22 pojawia się również w 11:17, co powoduje oddzielenie 11:2-16 od 11:17-22. Owo oddzielenie jest też jasne na poziomie tematycznym, gdyż 11:2-16 traktuje o problemie nakryć głowy podczas zgromadzeń Koryntian, zaś 11:17-22 o problemie wieczery podczas tych samych zgromadzeń. Oba problemy jednakże są ze sobą powiązane, co sugeruje wspomniana wyżej *inclusio* między 11:2 a 11:22-23. Zatem, ustęp 11:2-34 stanowi całość składającą się z trzech podrzędnych fragmentów (11:2-16; 11:17-22; 11:23-34), z czego dwa ostatnie są ściśle ze sobą powiązane ze względu na tę samą tematykę.

12:31 oraz 13:13-14:1 tworzą *inclusio* z pewnością słyszalną dla pierwotnych odbiorców czytanego listu:

12:31 ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.

13:13 Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

14:1 Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μάλλον δὲ ἕνα προφητεῦετε.

Wynika z niego, że ustęp o darach 14:1-25 nawiązuje do podobnego w 12:1-31 (w 12:1 mamy ponadto 'περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν' co nawiązuje do 14:1), zaś 13:1-13, słynny hymn o miłości, jest swoistym pomostem między nimi. Ustęp 14:25-40, chociaż wydzielony poprzez *inclusio* z 'ἀδελφοί' (w. 26 i 39), kontynuuje wątek właściwego używania charyzmatów, przez co bezpośrednio łączy się z 14:1-25.

15:1 rozpoczyna nowy ustęp, kończący się w 15:58 (por. *inclusio* z 'ἀδελφοί', a także 'περὶ δέ' w 16:1). Należy jednakże wyodrębnić pierwszą jego część (15:1-11), skupiającą się na apostołstwie Pawła, jako jednego z tych, którym objawił się zmartwychwstały Chrystus, a także posiadający *inclusio* z użyciem czasownika πιστεύω (11:2, 11). Druga część (11:12-58), nawiązuje do pierwszej poprzez powtórzenie czasownika κηρύσσω z 11:11 w 11:12, sama zaś stanowi odrębny fragment między innymi poprzez *inclusio* z użyciem przymiotnika κενός odniesionego do sytuacji Koryntian (15:14, 58). Należy dodać, że przymiotnik ten pojawia się

w 15:14 dwukrotnie. Pierwsze jego użycie nawiązuje do 15:10, a więc do sytuacji Pawła, zaś drugie (jak właśnie wskazano) do sytuacji Koryntian.

Dla klarowności warto teraz zestawić obserwacje odnośnie retorycznego podziału I Kor (w oparciu o pojawianie się w nim wyrażenia 'περὶ δὲ', zwrotu 'ἀδελφοί', nawiązania do przyszłego przyjazdu Pawła do Koryntian, stosowania licznych klamr literackich, a także używania pytań, których jednym z zadań jest przejście do innego tematu) za pomocą poniższej tabelki. Litera 'R' oznacza rozpoczęcie nowej części w danym wersecie, zaś 'Z' zakończenie danej części. Należy także zaznaczyć, że powyższe obserwacje nie mają być wyczerpujące. Służą one bowiem rekonstrukcji chiastycznej *dispositio* I Kor.

I Kor	Περὶ δὲ	Ἀδελφοί	Przyjazd	Inclusio	Pytania
1:10		R			
1:12				R	
2:1		R			
3:1		R			
3:22-23				Z	
4:21			Z		
6:1-2				R	
6:11				Z	
6:12				R	
6:20				Z	
7:1	R				
8:1	R				
9:1					R
10:1		R			
11:2				R	
11:17				R	
11:22-23				Z	
11:33		Z			
11:34			Z		
12:1	R	R			
12:31				R	
13:13-14:1				Z	
14:26		R			
14:39		Z			
15:1		R		R	
15:2				R	
15:11				Z	
15:14				R	
15:58		Z		Z	
16:1	R				
16:1-4			Z		
16:5			R		

W oparciu o powyższe zestawienie wyłaniają się następujące ustępy I Kor:

- 1:1-9
- 1:10-4:21 składający się z:
 - 1:10-3:21 składający się z:
 - 1:10-31
 - 2:1-16
 - 3:1-23
 - 4:1-21
- 5:1-11:34 składający się z:
 - 5:1-6:20 składający się z:
 - 5:1-13
 - 6:1-11
 - 6:12-20
 - 7:1-40
 - 8:1-11:1 składający się z:
 - 8:1-13
 - 9:1-27
 - 10:1-11:1
 - 11:2-34 składający się z:
 - 11:2-16
 - 11:17-34
- 12:1-16:4 składający się z:
 - 12:1-14:40 składający się z:
 - 12:1-31
 - 13:1-13
 - 14:1-25
 - 14:26-40
 - 15:1-58 składający się z:
 - 15:1-11
 - 15:12-58
 - 16:1-4
- 16:5-24

Powyższy podział uwzględnia nie tylko wyodrębnienie poszczególnych ustępów I Kor, ale także wzajemną między nimi relację nadrzędności i podrzędności, wynikającą z różnego statusu poszczególnych sposobów podziału opartych o krytykę retoryczną. Jak widać nadrzędnym kryterium jest w nim Pawłowa zapowiedź przyjazdu wpisująca się w linearną strukturę listu i pokrywająca się z trzema głównymi blokami tematycznymi listu. Stąd też pojawiają się trzy główne części (1:10-4:21; 5:1-11:34; 12:1-16:4). Pozostałe wyznaczniki, użyte do podziału tekstu, już nie dają się jasno zhierarchizować. Wzajemne relacje nadrzędności, równości czy też podrzędności między nimi wynikają raczej z uwarunkowań tematycznych przesłania Pawła.

Struktura chiastyczna

Chiastyczna klasyfikacja powyżej uzyskanych podziałów tekstu niekoniecznie musi uwzględniać wzajemne relacje nadrzędności, równości i podrzędności między nimi. Te bowiem przynależą przede wszystkim do podstawowej struktury listu, jaką jest struktura linearna. Struktura chiastyczna jest wtórna do linearnej, gdyż linearność wysuwa się na plan pierwszy z powodu praktyki linearnego tworzenia, a przynajmniej odczytywania listu w społeczności Korynckiej.

W oparciu o powyższe podziały listu proponuję następującą strukturę chiastyczną, którą następnie omówię:

Aa Wstęp (1:1-9)

B1 Jedność (1:10-31)

C1 Apostolstwo i mądrość (rozd. 2)

B'1 Jedność (rozd. 3)

Ab Apostolstwo (rozd. 4)

B2 Wszeteczeństwo (rozd. 5)

C2 Procesowanie (6:1-11)

B'2 Wszeteczeństwo (6:12-20)

Ac Kobiety (rozd. 7)

B3 Mięso ofiarnicze (rozd. 8)

C3 Apostolstwo i służba (rozd. 9)

B'3 Mięso ofiarnicze (10:1-11:1)

Ad Kobiety i porządek na zgromadzeniu (11:2-34)

B4 Charyzmaty (rozd. 12)

C4 Apostolstwo i miłość (rozd. 13)

B'4 Charyzmaty (14:1-25)

Ae Porządek na zgromadzeniu i kobiety (14:26-40)

B5 Apostolstwo i ewangelia (15:1-11)

C5 Zmartwychwstanie (15:12-58)

B'5 Apostolstwo i zbiórka pieniędzy (16:1-4)

Af Zakończenie listu (16:5-24)

Z powodu istotnej długości listu, jak i słuchowej formy jego odbioru należy doszukiwać się struktur chiastycznych nie na poziomie wysublimowanych zabiegów językowych, ale przede wszystkim na ogólnym poziomie tematycznym, związanym ze zdolnością odbiorcy do symultanicznego określania głównego tematu słyszanych fragmentów⁶. Oczywiście zabiegi językowe istotnie wspierają możliwość określenia danych powiązań, aczkolwiek pełnią rolę pomocniczą, często podświadomą, stając się widoczne dopiero po dłuższym namyśle nad tekstem. Proponowane tutaj podejście zatem będzie koncentrować się na określaniu głównych tematów poszczególnych ustępów, zasygnalizowanych w powyższym schemacie chiastycznej *dispositio* I Kor.

⁶ J. D. Harley, *Orality and Its Implications for Biblical Studies: Recapturing an Ancient Paradigm*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 2002, 45/1, s. 102, 108 podkreśla, że w kulturach oralnych zapamiętywanie odbywa się na tematycznym, a nie słownym poziomie. Odczytywany więc społeczność korynckiej list był przyswajany przede wszystkim tematycznie.

Części B – C – B'

Część B1 rozpoczyna się od zachęty do jedności w obliczu sporów i podziałów. Wymienia kilka imion przywódców kościelnych, z którymi identyfikowały się poszczególne frakcje Koryntian, po czym przechodzi do tematu Bożej mądrości wykraczającej poza ludzkie pojmowanie. Podobny rozwój wątków można wyraźnie zaobserwować w części B'1. Część C1 nie odnosi się do Koryntian. Paweł skupia się w niej raczej na swojej osobie, broniąc swojej służby głoszenia wśród Koryntian jako opartej na mądrości i Duchu. Nie ma w niej bezpośrednio poruszanego wątku braku jedności w Koryncie.

Część B2 wyraźnie podejmuje temat wszeteczeństwa. Skupia się na wszeteczeństwie jednego z członków korynckiej społeczności nakazując jego wykluczenie. Część B'2 również dotyka tematu wszeteczeństwa, tym razem jednak wszeteczeństwa związanego z korzystaniem z usług prostytutek. Część C2 teoretycznie mogłaby nie być usytuowana w miejscu, w którym jest obecnie, gdyż nie dotyczy wszeteczeństwa. Wiąże się jednak z B2 poprzez wątek sądzenia innych.

Część B3 wprowadza kwestię spożywania mięsa ofiarowanego pogańskim bogom, rozwijaną w części B'3. Pomiedzy tymi częściami umieszczona jest część C3. Nie dotyczy ona bezpośrednio mięsa ofiarniczego. Nawiązując do postawy propagowanej wobec słabszego brata w B3, jest apologią apostołstwa i postawy Pawła (por. C1). Paweł wyraża się w niej osobście i pokazuje swą rezygnację z przynależnych mu przywilejów apostołskich dla głoszenia ewangelii. Pod koniec mówi o konieczności wytrwania w wierze, co pozwala mu powrócić do tematu spożywania mięsa ofiarowanego bogom.

Zależności między B4 a B'4 są równie oczywiste jak między B3 i B'3. Autor najpierw (B4) ogólnie dotyka kwestii charyzmatów, by potem w B'4 móc szczegółowiej przyrzeć się niektórym z nich. Pomiedzy B4 i B'4 wpleciony jest tzw. hymn o miłości, którego celem jest zażegnać kontrowersje związane z praktykowaniem charyzmatów. Część C4 jest jednocześnie obroną postawy Pawła. Rozpoczęta i zakończona została bowiem sformułowaniami w pierwszej osobie liczby pojedynczej.

Część B5 – C5 – B'5 różni się od poprzednich przede wszystkim tym, że teraz części okalające służą jako (pośrednia) obrona apostołstwa Pawła, zaś środkowa C5 porusza kwestię zapewne nurtującą Koryntian. Część B5 wprowadza podstawy pod argumentację o zmartwychwstaniu w C5, ale równocześnie ma na celu obronę apostołstwa Pawła, poprzez wskazanie na objawienie zmartwychwstałego Jezusa nie tylko głównym apostołom z Judei, ale także i jemu samemu. Część B'5, będąc chiastycznie powiązaną z B5 także pośrednio dotyczy autorytetu i służby Pawła. Chociaż skupia się na składce pieniężnej, to jednak należy zauważyć, że owa składka była przeznaczona dla wierzących z Jerozolimy (por. część B5 i wymienionych w niej apostołów Jerozolimskich), a przyjęcie jej przez nich byłoby równoznaczne z akceptacją Pawła, a więc i jego apostołstwa.

Podsumowując, widać, że części B – B', wzajemnie do siebie nawiązując, odnoszą się do problemów dotyczących Koryntian, zaś część C, choć wynika z B i nieraz wprowadza B', to jednak stanowi autoapologię apostołską Pawła (wyjątkiem jest C2

także odnoszące się do Koryntian). Ustęp B5 – C5 – B'5 czyni to samo co inne ustępy B – C – B', tyle że odwrotnie przypisuje funkcje dla B – B' oraz C.

Części A

Tematyka części Aa, jak i Af została już omówiona powyżej podczas analizy I Kor z perspektywy linearej. Pokazano tam między innymi, że wstęp, dziękczynienie oraz zakończenie funkcjonują jako ośrodki skupiające razem główne tematy listu (*partitio*). W tym miejscu warto przypomnieć, że Aa już na samym początku (1:1) akcentuje apostołstwo Pawła. Wydaje się to o tyle interesujące, że na wstępie Af również nawiązuje do tej kwestii. Czyni bowiem zachętę do przyjęcia i akceptacji różnych pracowników przez Koryntian, rozpoczynając od osoby samego Pawła.

Interesujące jest także zestawienie ze sobą części Ad i Ae. Ad nawołuje do właściwego postępowania Koryntian podczas wspólnych zgromadzeń. Najpierw traktuje o odpowiednim zachowaniu kobiet podczas prorokowania i modlitwy, a następnie o zachowaniu wszystkich podczas sprawowania wieczerzy. Ae także ma na celu utrzymanie porządku podczas nabożeństwa. Również podejmuje się omówienia dwóch kwestii, podobnych do tych z Ad, ale czyni to w odwrotnej kolejności. Najpierw bowiem oblige wszystkich uczestników do odpowiedniego praktykowania charyzmatów (m.in. prorokowania i glosolalii) podczas zgromadzeń, a następnie poleca kobietom by nie przeszkadzały podczas nabożeństw poprzez zadawanie pytań o niezrozumiałe dla nich kwestie. Część Ae porównuje ponadto autorytet proroków z Koryntu z autorytetem Pawła, dając prymat temu drugiemu, co może wiązać ją w ten sposób z innymi częściami A (tj. Aa, Ab, Af). Część Ac również nawiązuje do autorytetu Pawła (7:17), co łączy go między innymi z Aa (1:1-2), mówiącym o apostołe Pawle jako odnoszącym się nie tylko do Koryntian, ale i innych wyznawców Chrystusa.

Części Ad i Ae, poprzez podejmowanie kwestii związanych z kobietami, mogą być postrzegane jako pośrednio powiązane również z częścią Ac. Dotyczy ona bowiem kwestii małżeńskich, wielokrotnie odnosząc się do wdów, żon i panien, zachęcając je do właściwych zachowań.

Część Ab, podobnie jak odpowiednie części B, C, B' omówione powyżej, jest obroną apostołstwa Pawła. Posiada jednakże inny od nich charakter, gdyż nie skupia się na samym Pawle, ale także innych pracownikach, wymieniając z imienia Apollosa i Tytusa. Z perspektywy linearej część Ab należy rozumieć jako uwieńczenie dyskusji z B1 – C1 – B'1. Jednakże z perspektywy chiastycznej najlepiej powiązać ją z Af. Część Af bowiem także zachęca Koryntian do akceptacji Pawła i innych pracowników, wspominając między innymi Apollosa i Tytusa. Część Ab rozwija również zasygnalizowane w Aa apostołstwo Pawła.

Podsumowując analizę części A, można dostrzec, jak wzajemnie one do siebie nawiązują.

Podsumowanie i wnioski

Niniejsza praca stanowi przykład zastosowania współczesnej krytyki retorycznej do literatury nowotestamentowej. Jej celem było, po pierwsze, ukazanie jak autor I Listu do Koryntian, poprzez odpowiednie wykorzystanie starożytnych podstawowych składowych epistolarnych (*dispositio* linearna), zapowiadał (wstęp, dziękczynienie) i podkreślał (zakończenie) swemu audytorium główne tematy poruszane w części głównej swej korespondencji. Okazało się, że podstawowymi wątkami, z tej perspektywy strukturalnej listu, są jedność, świętość, a przede wszystkim duchowość i eschatologia. Te dwa ostatnie, akcentowane zarówno w dziękczynieniu, jak i zakończeniu epistolarnym, podejmowane są pod koniec części głównej listu (perswazja retoryczna) i zajmują stosunkowo najwięcej miejsca. Ukazanie retorycznej wartości zapowiedzi wizyty Pawła u Koryntian wzmacnia linearną sekwencję, wspomnianych powyżej, czterech głównych tematów listu.

Po drugie, pokazano, że Paweł nie bazuje jedynie na podstawowych składowych epistolarnych, jak i zapowiedziach swego przyjazdu, lecz wykorzystuje także inne techniki komunikacji słuchowej do przekazywania swego przesłania; stosuje bowiem zwroty wyszczególniające nowe ustępy listu (frazja 'odnośnie zaś ...', zawołanie 'bracia', inkluzje językowe oraz formułowanie pytań). Wyłonienie użycia tych technik stało się formalnym sposobem na rekonstrukcję chiastycznej *dispositio* I Kor, która jednak przede wszystkim opiera się na odpowiednich zmianach tematycznych (a nie słownych) w liście. One bowiem były najłatwiej przyswajalne pierwotnemu adresatowi-słuchaczowi. Ukazanie chiastycznej struktury listu, podobnie jak w przypadku jego linearnej struktury, skutkuje wskazaniem na główne jego tematy. Z perspektywy chiastycznej akcent pada na ustępy A (Aa – Af) oraz C (C1 – C5), a więc na miejsca będące autoapologią apostołstwa Pawła, jak i ustosunkowaniem się do problemu kobiet. Akcentowanie tematu eschatologii (tj. zmartwychwstania) nie wyłania się jedynie z perspektywy linearnej, lecz również chiastycznej. Otóż w ustępie B5 – C5 – B'5 zostaje zamieniona rola części B, B' oraz C. Tym razem to nie części B i B' omawiają konkretny temat, ale centralna część C. Ta zamiana na samym końcu listu wydaje się nie być przypadkową. Jej celem jest połączenie emfaz tematycznych wynikających z linearnej, jak i chiastycznej *dispositio* I Kor.

Rekonstrukcja linearnego i chiastycznego wymiaru kompozycji I Kor, jak i ukazanie wzajemnych powiązań pomiędzy głównymi tematami z nich wypływającymi, wskazuje w końcu na ogólną jedność i spójność tego listu. Takie synchroniczne podejście do ostatecznej formy dostępnego współczesnemu czytelnikowi tekstu, wyraźnie ubogaca diachroniczne podejścia związane z metodami historyczno-krytycznymi.

The basic linear and *chiastic* dispositio of the First Epistle to the Corinthians

A b s t r a c t

Paul probably dictated I Corinthians to his amanuensis. The letter was subsequently read publicly to the congregation. Thus, although I Cor existed in a written form, it originated and was delivered orally, and, consequently, can be analyzed from the rhetorical perspective. The present article aims to reproduce the *dispositio* of the letter by recognizing its main auditory structural indications that must have been discerned by the original recipients. Attention is devoted to Pauline employment of the ancient epistolary components, his direct address of the listeners by ἀδελφοί, use of the introductory phrase περὶ δε, posing of rhetorical questions, creating frequent *inclusios*, and mentioning his future visit to Corinth three times. All these structural features enable the isolation of the main sections of I Cor. The study of their content demonstrates how Paul developed the main themes of the letter and how he composed its linear and chiastic *dispositio* to serve this purpose.

MICHAŁ GŁOWAŁA
Uniwersytet Wrocławski

SZTUKA POCHWAŁY

Pierwsze strony *Retoryki* poświęca Arystoteles wykazaniu, że wśród rozlicznych sztuk bądź umiejętności (τέχναι) istnieje także sztuka wymowy, wśród jej działów zaś – sztuka pochwały (dwa są główne rodzaje pochwały: ἐπαινος, czyli mowa okazująca wielkość czyjejs cnoty (λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς), gdy mianowicie pokazujemy słowami, na przykład, jak bardzo ktoś jest cierpliwy czy wspaniałomyślny, bądź w ogóle jak dobrym jest człowiekiem; oraz ἐγκώμιον, czyli mowa ukazująca wielkość czyjegoś dzieła (ἔργον), gdy pokazujemy słowami, jak wielkiej rzeczy ktoś dokonał¹). Sztuki bądź umiejętności są przy tym traktowane jako pewnego typu możliwości (δυνάμεις), czyli dające się systematycznie wyróżniać szczególnego rodzaju zasady działań bądź aktów. Celem poniższych uwag jest ukazanie tej właśnie argumentacji na rzecz istnienia sztuki pochwały i ujawniających się przy tym właściwości tejże sztuki.

Tam, gdzie pewnego dzieła dokonuje się na podstawie sztuki bądź umiejętności (τέχνη), trafna charakterystyka owego dzieła i sposobu jego dokonywania jest w znacznej mierze charakterystyką samej tej sztuki bądź umiejętności, jako zasady, z której dzieło pochodzi (stąd w szczególności waga rozważań na temat klasyfikacji sztuk, zarówno w *Sofiście* i *Polityku* Platona, jak i w pismach Arystotelesa). W wielu obszarach taki właśnie rodzaj charakterystyki działania okazuje się kluczowy. Pochwała zaś jest zapewne jednym z bardziej pouczających przykładów dzieła dokonywanego na podstawie pewnej umiejętności; stąd też na jej właśnie przykładzie można uczyć się charakterystyki działania jako dzieła pewnej sztuki.

Daje to z jednej strony sposobność do uchwycenia wielu wątków ważnych dla starożytnego ujęcia sztuki wymowy. Z drugiej strony zaś kwestie klasyfikacji sztuk, pojmowanych jako tkwiące w intelekcie możliwości i zasady działania, dotyczą wprost

¹ Arystoteles *Retoryka* (dalej: *Rhet.*) 1367b26-33 (podobne rozróżnienie ἐπαινος i ἐγκώμιον w *Etyce eudemejskiej* [dalej: *Et. nik.*] 1219b14-15). Opieram się zasadniczo na wydaniu: *Ars Rhetorica. Aristotle*, ed. W. D. Ross, Oxford 1959 (dostępnym na stronie internetowej: www.perseus.tufts.edu); oraz: *Aristotelis Opera*. Ex recensione I. Bekkeri, editio secunda, quam curavit O. Gigon, Berlin 1960; przekład polski: Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzyl H. Podbielski, Warszawa 1988.

charakterystyki dzieła i jego dokonywania z punktu widzenia aktu i możliwości, czyli tego, jaki rodzaj *bytu* ono stanowi; stąd też okazują się pouczające także dla właściwych filozofii pierwszej rozważań o bycie w ogólności (o czym znów zaświadcza zarówno *Sofista*, jak i pisma Arystotelesa).

Najpierw więc (I) prezentuję główny wątek argumentu Arystotelesa na rzecz tezy, że w ogóle istnieje sztuka bądź umiejętność wymowy, w *Retoryce* 1354a1-11, w szczególności zaś wymowę tego argumentu odnośnie sztuki pochwały. Następnie (II) rozważam Arystotelesowskie rozróżnienie ἐντεχνον – ἀτεχνον z *Retoryki* 1355b35-1366a5. Wreszcie (III) wskazuję pewne wątki związane z odrębnością sztuki pochwały względem innych sztuk oraz, szerzej, trwałych dyspozycji – zwłaszcza w kontekście okazywania czegoś w ogóle oraz różnicy między teorią a praktyką.

I

Wszyscy, powiada Arystoteles, mają do czynienia z roztrząsaniem (ἐξετόζειν) bądź podtrzymywaniem (ὑπέχειν) jakiegoś zdania, z obroną albo oskarżaniem. Tego właśnie jedni dokonują przypadkiem (εἰκῇ), inni zaś dzięki obyciu i za sprawą trwałej dyspozycji (διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἔξεως), bądź, dokładniej mówiąc – jedni trafiają (ἐπιτυγχάνουσιν) w tych sprawach przypadkiem, inni zaś dzięki obyciu i za sprawą trwałej dyspozycji. (To, że trafiamy przypadkiem (εἰκῇ), zakłada tu chyba zarówno to, że trafiamy w sposób niezamierzony, jak i to, że trafność owa nie jest przez nas we właściwy sposób spożytkowana – czy to dlatego, że nie zorientowaliśmy się co do owej trafności, czy też dlatego, że nam na niej nie zależy, czy wreszcie dlatego, że nie umiemy jej we właściwy sposób spożytkować.) Skoro zaś można rzeczy takich dokonywać tak i tak, to istnieje pewien szczególny sposób lub droga (ὁδός) ich dokonywania, i można dokonywać ich tym właśnie sposobem lub drogą, bądź też drogę ową wytyczyć; można bowiem, powiada Arystoteles, widzieć przyczynę (τὴν αἰτίαν θεωρεῖν), za sprawą której jedni trafiają tak, a drudzy tak; to zaś, jak wszyscy się zgodzą, jest dziełem sztuki (τέχνης ἔργον)².

Ten wstępny argument wydaje mi się kluczowy dla Arystotelesowskich (a w szerszym kontekście zapewne i Platońskich) rozważań nad działaniem na podstawie sztuki bądź umiejętności. Trzy zwłaszcza sprawy wymagają tu odnotowania.

(1) Po pierwsze, warto zwrócić najpierw uwagę, że podtrzymywanie (ὑπέχειν) jakiegoś zdania każdorazowo polega na tym, że przy zdaniu tym się obstaje i ukazuje komuś to, co za nim przemawia; że dobiera się i przedkłada w odpowiednich okolicznościach różnego rodzaju racje, przesłanki bądź argumenty; że odpowiada się na różnego rodzaju zarzuty; to zaś z kolei polega na mówieniu do kogoś, formułowaniu pewnych wypowiedzi w odpowiedni sposób bądź też wypowiadaniu odpowiednio dobranych słów. Stąd gdy powiadamy o kimś, że w danej sytuacji podtrzymywał takie a takie zdanie, to zapewne dokonywał on czegoś z tych rzeczy w taki właśnie

² *Rhet.* 1354a4-11; co do ὁδός, w *Rhet.* 1354a8 u Bekkera: εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδοποιεῖν; u Rossa: εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδὴ ποιεῖν.

sposób, iż miało to charakter podtrzymywania tego właśnie zdania; i na ten właśnie rys jego działania kierujemy uwagę.

W takim też sensie jedno i to samo działanie spełnia rozmaite rozróżnialne i powiązane ze sobą charakterystyki. Zarówno różnica między tymi charakterystykami, jak i zachodzące między nimi związki okazują się decydujące, gdy mowa o trafianiu (*επιτυγχάνειν*) bądź o tym, że coś się udaje. Przykładowo, trafność w samym argumencie jest odróżnialna od trafności w podtrzymywaniu danego zdania przez przywołanie tegoż argumentu; zarazem jednak ta druga zakłada tę pierwszą. Gdy więc zaczynamy interesować się sztuką związaną z podtrzymywaniem jakiegoś zdania, zwracamy uwagę na to, że wypowiadanie pewnych słów ma taki właśnie rys bądź charakter – podtrzymywanie pewnego zdania, oraz że odznacza się ono trafnością w tym właśnie charakterze, jako podtrzymywanie takiego właśnie zdania³. Podobnie w przypadku innych działań. Przykładowo: wypowiadanie krótszych i dłuższych sylab okazuje się mieć charakter recytacji heksametru i bywa, że w tym charakterze okazuje się trafne, spajanie ze sobą kamieni okazuje się mieć charakter wykonywania czegoś do mieszkania, budowy domu, i bywa, że w tym właśnie charakterze okazuje się trafne, i tak dalej.

Podobnie wreszcie w wypadku pochwały. Wygłaszać pochwałę to tyle, co okazywać (*εμφανίζειν*) słowami wielkość czyjejs cnoty (na przykład: jak bardzo ktoś jest cierpliwy lub wspaniałościomyślny, czy w ogóle jak dobrym jest człowiekiem), bądź czyjegoes dzieła. To właśnie polega na przedkładaniu odpowiednio dobranych przesłanek i racji, bądź wreszcie na wypowiadaniu pewnych słów. W każdym razie słowa te są wypowiadane w taki sposób, że ich wypowiadanie jest okazywaniem wielkości czyjejs cnoty bądź dzieła; że mają taki właśnie rys bądź charakter, i o tyle też jest pochwałą. Co więcej, wypowiadanie pewnych słów może być uderzająco trafne w tym właśnie charakterze, że jest okazywaniem słowami wielkości czyjejs cnoty lub dzieła. Trafność w tym właśnie charakterze jest odróżnialna od trafności w innych charakterach, jakie wypowiedziane słowa posiadają. Polega ona, z grubsza rzecz biorąc, na tym, że wielkość cnoty bądź dzieła okazuje się taką, jaka jest (jest to kryterium w gruncie rzeczy bardzo wyraziste, ponieważ wielkość czyjejs cnoty bądź dzieła bywa naprawdę uderzająca; a gdy tak jest, z natury rzeczy chciałoby się o niej mówić i ukazywać słowami). Zarazem trafność w tym właśnie charakterze jest powiązana z innymi rodzajami trafności: to bowiem, że wielkość cnoty bądź dzieła okazuje się w słowach taką, jaka jest, zasada się na tym, że rozmaite środki właściwe wypowiadaniu słów, są użyte w odpowiedni sposób.

Możemy tu zauważyć ponadto, iż w słowach okazuje się wielkość cnoty także w takim sensie, w jakim ten, kto udziela dobrej rady, okazuje roztropność, ten, kto mówi prawdę, okazuje prawdomówność, ten zaś, kto w danej sytuacji nie podnosi głosu, okazuje cierpliwość. Ten sposób okazywania cnoty w mowie można zapewne

³ Użycie terminów „rys działania”, „charakter działania” i „charakterystyka działania” tu i poniżej odpowiada z grubsza przynajmniej użyciu terminu *ratio* w rozważaniach nad działaniem i, ogólniej, aktem i możliwością w filozofii średniowiecznej. To, że jeden i ten sam akt ma różne charaktery (*habet diversas rationes*) i w różnych charakterach (*sub diversis rationibus*) może być traktowany, wyznacza jeden z kluczowych wątków problematyki aktu i możliwości; spośród rozlicznych spraw z tym wątkiem związanych tutaj wskazuję jedynie niektóre.

odróżnić od tego, który właściwy jest pochwalę, dla rozróżnienia zaś tych dwóch sposobów okazywania cnoty w mowie możemy odwołać się do różnicy między różnymi powiązanymi ze sobą charakterystykami mowy: z jednej strony jest ona okazywaniem tego, czego dotyczy, z drugiej zaś jest pewnym aktem lub działaniem mówiącego, w którym okazuje on swoje dyspozycje, to, jakim sam jest. Tak też, przykładowo, w dobrej radzie okazuje się z jednej strony pożytek tego, co doradzane, z drugiej – roztropność doradcy, i jest oczywiste, że te dwa rysy właśnie w dobrej radzie są ze sobą bardzo ściśle powiązane. Cierpliwość zaś okazujemy w słowach z jednej strony mówiąc, jak bardzo ktoś jest cierpliwy, z drugiej natomiast o tyle, o ile w wypowiedzaniu słów, jako pewnym rodzaju zachowania się, cierpliwości nie tracimy. (Wskazuje to, że bliższa charakterystyka sposobu, jaką w pochwalę okazuje się wielkość cnoty słowami, czyli tego właśnie rysu mowy, czyniącego ją pochwałą, wiąże się wprost z pewnymi kwestiami dotyczącymi okazywania czegoś, mówienia i działania w ogólności; niektóre wątki z tym związane podejmuję w p. II i III poniżej).

(2) Po drugie, co do różnicy między trafianiem przypadkiem (εἰκῆ) i trafianiem dzięki obcyiu (δία συνήθειαν), chciałbym sformułować jedynie kilka wstępnych sugestii. Warto najpierw zwrócić uwagę na sprawę następującą. Kiedy wypowiedzieliśmy słowa, które miały charakter okazania wielkości cnoty i, co więcej, w tym charakterze były trafne, możemy chcieć *tego właśnie* dokonać raz jeszcze w innej sytuacji, skoro trafność *tego właśnie* była tak uderzająca. Jest to bardzo wyraziste zwłaszcza z uwagi na to, że mowa w ogóle odznacza się niebывалым bogactwem, które odkrywamy stopniowo. Stąd też może za którymś razem uderzyć nas wreszcie nadzwyczajna wręcz trafność jakiegoś słowa, zwrotu, składni, rytmu mowy bądź argumentu w takim a takim charakterze. Przykładowo, może uderzyć nas to, jak bardzo celne jest słowo 'wspaniałomyślny' w odniesieniu do pewnych osób, tym samym zaś i to, że w samej mowie słowo to wymaga odpowiedniego kontekstu, w którym będzie mogło być należycie wypowiedziane (w szczególności, że można pokazać, jak bardzo jest celne)⁴. Dlatego też wtedy, gdy raz udało się nam uderzająco trafnie użyć słowa 'wspaniałomyślny', możemy chcieć *tego właśnie* dokonać w innej sytuacji, to znaczy: równie trafnie użyć tego słowa, gdy jego właśnie trzeba użyć, bądź też użyć jakiegoś innego słowa, które teraz byłoby trafne w taki właśnie sposób, jak wtedy trafne było słowo 'wspaniałomyślny'.

W pewnym sensie idzie wówczas o to tylko, aby znów dokonać dokładnie tego, czego już dokonaliśmy i czego trafność była tak uderzająca, także na pytanie, w jaki sposób należy wówczas tego dokonać, odpowiedzieć można, że w taki sam, jak za tamtym razem – o ile za tamtym razem dokonało się tego trafnie. W takim też sensie idzie o to, aby po prostu trzymać się tego, co już się udało.

Otóż z jednej strony w wielu wypadkach to, że już tego i w taki właśnie sposób wcześniej dokonaliśmy, daje mocną podstawę dla trzymania się tego i dokonania tego ponownie. Z drugiej strony zaś w wielu przypadkach, mimo wcześniejszego dokonania, możemy pozostawać bezradni, ponieważ nie potrafimy trzymać się tego

⁴ Gdy chodzi o polszczyznę, rozliczne przykłady tego rodzaju zadziwiającej trafności czerpać można, na przykład, ze *Słownika polszczyzny XVI w.* pod red. M. R. Mayenowej i innych, Warszawa 1966.

właśnie, co było tak udane. Przykładowo, bylibyśmy w stanie dokonać znów tego samego w tym sensie, że wypowiedzielibyśmy dokładnie te same słowa z taką samą intonacją. Zapewne byłoby to dokładnie *tym samym* z uwagi na inny charakter owego działania – wypowiedzenia tych a tych słów z taką a taką intonacją. Mogłoby również z powodzeniem być to dokładnie *tym samym* z uwagi na ten charakter, który stanowi okazanie słowami wielkości cnoty. W pewnych jednak sytuacjach mogłoby się jednak okazać, że z uwagi na okazanie słowami wielkości cnoty nie jest to *tym samym*; szło nam zaś o *to samo* z uwagi właśnie na charakter pochwały. W tym też sensie możemy, na przykład, nie wiedzieć do końca, co należy zrobić, aby dokonać znów *tego samego* z uwagi na ten dokładnie charakter, który stanowi okazanie wielkości cnoty w mowie, i w tym sensie nie umieć trzymać się tego, co w tym charakterze było już udane.

Wtedy, gdy wcześniejsze dokonanie czegoś, zwłaszcza zaś trafienie w jakiejś sprawie, daje nam podstawę do dokonania *tegoż* ponownie, możemy, jak sądzę, mówić o obyciu (συνήθεια). Gdy bowiem powiadamy, że ktoś jest z czymś obyty (συνήθης), mamy zapewne na myśli, że jest on w stanie tego dokonać dzięki temu i w oparciu o to, że już tego dokonywał, bądź że od jakiegoś już czasu tego dokonuje, przykładowo że od jakiegoś już czasu podtrzymuje jakieś zdanie, recytuje heksametr, buduje dom bądź wygłasza pochwałę. W związku z tym, jak sądzę, że dokonuje on znów tego samego na podstawie jego wcześniejszego dokonania, możemy powiedzieć nie tylko, że już tego dokonał, lecz również, że *dokonuje tegoż od jakiegoś już czasu*. Nie znaczy to jednak, że ta sama czynność przez cały ów czas trwa nieprzerwanie, a raczej, że wciąż trwa ta sama seria czynności; tożsamość tej serii przejawia się we wspomnianej więzi między poszczególnymi aktami⁵. Stąd na przykład o kimś, kto od jakiegoś już czasu ma do czynienia z heksametrem, podtrzymuje jakieś zdanie, bądź pracuje na budowie domu, można zgodnie z prawdą powiedzieć, że jest z podtrzymywaniem owego zdania, z heksametrem lub też ze sprawami takiej budowy obyty (συνήθης). Zarazem jednak zarówno w wypadku podtrzymywania zdania, recytacji heksametru, jak i spraw budowy, można zasadnie zapytać, z *czym* dokładniej jest on obyty. W odpowiedzi zaś na to pytanie wskazać można pewien rys bądź charakter owego działania lub jego części. Jest to z jednej strony ten rys bądź charakter, który wskazuje, jaki dokładniej udział ma on w dokonywaniu owego działania i co tam robi (zależy to zarówno od przypisanego mu w owym działaniu miejsca, jak i od tego, na ile starannie swe zadanie spełnia; na przykład ten, kto od jakiegoś już czasu donosi kamienie w to oto miejsce, będzie z uwagi na to obyty z czymś innym, aniżeli ten, kto od jakiegoś już czasu troszczy się o to, by kamienie były noszone w najdogodniejsze miejsce; co więcej, ten, kto któreś z tych rzeczy dokonuje z należyty staraniem, będzie z uwagi na to obyty z czymś innym, aniżeli ten, kto wciąż dokonuje jej niedbale). Z drugiej strony jest to zarazem ten rys bądź charakter, który wskazuje, pod jakim względem za kolejnym razem dokonuje on *tego samego*, co przedtem, w sensie wyżej zarysowanym, i czego dokładnie w owej serii działań się trzyma. Ten, kto od jakiegoś już czasu donosi kamienie w to oto miejsce,

⁵ Ta ogólna wskazówka nie przesądza, rzecz jasna, żadnej z wielu bardziej szczegółowych poważnych kwestii, jakie wiążą się z naturą i podstawami takiej tożsamości w działaniu. Niektóre wątki z nimi związane wskazuję w p. (3) poniżej.

może dzięki swemu obyciu dalej robić to samo w tym sensie, że doniesie kamienie w to właśnie miejsce; ten zaś, kto od jakiegoś już czasu troszczy się o to, by kamienie były noszone w najdogodniejsze miejsce, może dzięki swemu obyciu dalej robić to samo w tym sensie, że zatroszczy się o to, by kamienie były dostarczone w najdogodniejsze miejsce. Tak też obycie z noszeniem kamieni w to oto miejsce różni się w pewien sposób od obycia z noszeniem kamieni w najdogodniejsze miejsce. (Są to, jak sądzę, dość wyraziste przykłady. Nie ulega jednak wątpliwości, że zadanie trafnego wskazania charakteru, co do którego zachodzi obycie, jest zazwyczaj bardzo wymagające, i jest tak w znacznej mierze dlatego, że dokonuje się wówczas bardzo dobitnej i głębokiej charakterystyki dokonywanego działania.)

Wtedy natomiast, gdy uprzednie dokonanie czegoś, a zwłaszcza trafienie w jakiejś sprawie, nie daje nam podstaw dla dokonania *tegoż* ponownie (choć zarazem jest to dziedzina, w której obycie zachodzi), w niektórych przynajmniej wypadkach (zapewne nie we wszystkich) chcielibyśmy powiedzieć, że obycia właśnie nam brak, lub że dokonujemy *tegoż* przypadkiem (ἐἰκῇ). Wskazujemy przy tym pewien rys bądź charakter działania, co do którego właśnie nie moglibyśmy dokonać ponownie tego samego – w odróżnieniu od kogoś, kto jest z tym właśnie obyty: to, co do czego brak nam obycia (bądź to w sensie całkowitej jego nieobecności, bądź też w sensie niedostatku).

Brak obycia bywa brakiem wiedzy, jak wtedy, gdy nie umiemy się rozeznaczyć, gdzie teraz jest najdogodniejsze miejsce, w które należy nosić cegły. W wielu jednak kluczowych przypadkach nie jest bynajmniej brakiem wiedzy lub rozeznania; przykładowo, gdy nawet raz udało się nam zrobić coś, co posiada niewątpliwą rys cierpliwości, możemy jednak nie być jeszcze w stanie *tego właśnie* się trzymać, i nie dlatego, abyśmy nie wiedzieli co należałoby zrobić, lecz raczej dlatego, że zabrakło nam cierpliwości; podobnie w przypadku staranności i niedbalstwa w swej pracy. (Nie wyklucza to wcale istnienia rozeznania w sprawie cierpliwości – można wszak chcieć rozeznaczyć dokładniej ewidentną różnicę między cierpliwością a, na przykład, obojętnością, czyli w szczególności różnicę między właściwymi im rysami bądź charakterami działania. Wskazuje to natomiast, że na rozeznaniu rzecz się w wypadku cierpliwości nie kończy.) Tutaj jednak skupiam się raczej wokół przypadków, w których brak obycia jest brakiem wiedzy, zdaje się bowiem, że w wypadku wygłaszania pochwały niezdolność do trzymania się tego, co się już udało, polega zasadniczo na tym, że *nie rozpoznajemy* trafnie tego, czym tamta trafność była.

Rozróżnienie διὰ συνήθειαν – ἐἰκῇ pojawia się zatem tam, gdzie możemy wskazywać pewien rys bądź charakter działania, by stwierdzić, że ktoś to właśnie od jakiegoś już czasu robi, w takim sensie, że jest z tym obyty, i gdzie zdarza się trafność w pewnym charakterze osiągnąć tak, że nie potrafimy się jej trzymać właśnie ze względu na brak obycia. Jest to więc, z grubsza rzecz biorąc, rozróżnienie między obyciem w jakiejś sprawie, a jego brakiem. Jest oczywiste, że nie wszystkie charakterystyki działania dopuszczają takie zróżnicowanie. Istnieje jednak zarazem bardzo wiele dziedzin i spraw czy charakterów działań, w przypadku których to rozróżnienie ewidentnie zachodzi. Są to w szczególności różne dziedziny i charakterystyki związane z podtrzymywaniem jakiegoś zdania i z ukazywaniem czegoś, zwłaszcza wielkości cnoty, w mowie. (Można też wskazać sytuacje, w których brak obycia okazuje się

szczególne wyrazisty i dotkliwy. Jest tak, jak mi się wydaje, zwłaszcza wtedy, gdy w pewnych okolicznościach okazujemy się niezdolni do podtrzymywania i obrony zdania, które *jest* prawdziwe i podtrzymywania od nas wymaga, bądź do okazania słowami cnoty, której wielkość *jest* uderzająca i wymaga od nas sławienia; niedostatek zaś po naszej stronie jest tego rodzaju, że gdyby tylko nie zabrakło nam obycia, byłibyśmy w stanie z powodzeniem tego właśnie dokonać⁶). Dokładniejsze zarazem wyróżnienie tych rysów bądź charakterów, co do których zachodzi tu obycie lub jego brak, czyli powiedzenie, z czym dokładniej obyty jest ten, kogo tu uważamy za obytego, jest zadaniem bardzo wymagającym, w szczególności dlatego, że wypełnienie tego zadania wymaga trafnej i głębokiej charakterystyki działania, z którym mamy do czynienia.

(3) Po trzecie, kluczowy krok argumentu Arystotelesa wygląda następująco: skoro można tu trafiać i tak, i tak, można widzieć przyczynę (τῆν αἰτίαν θεωρεῖν), za sprawą której jedni trafiają tak, a drudzy inaczej. Różnica bowiem między dokonywaniem czegoś dzięki obyciu i dokonywaniem przypadkowym uchwytana jest najpierw w wyżej wskazanych zwrotach typu „ten a ten już od jakiegoś czasu robi to a to” i tym, co z nimi bezpośrednio się wiąże. Zdania te wyrażają zaś pewien szczególny rodzaj trwania i tożsamości w czasie, co do którego stwierdzamy najpierw, że w danej sytuacji zachodzi ono bądź nie. Następnie jednak możemy zapytać, jaka jest to dokładniej różnica, a zwłaszcza, *co* dokładniej taką różnicę robi i *co* o niej stanowi; w szczególności zatem, na czym zasadza się tożsamość zachodząca w wypadku kogoś, kto od jakiegoś już czasu czymś się zajmuje, i czego dokładnie brak tam, gdzie ona nie zachodzi. Inaczej mówiąc, na czym polega więź zachodząca między kolejnymi trafieniami w jakimś charakterze, więź, której brak wtedy, gdy brak nam obycia; czy wreszcie: na czym zasadza się różnica między obyciem w tej sprawie, a jego brakiem. (Jest chyba bardzo charakterystyczne, że można z powodzeniem stwierdzić, że związana z obyciem tożsamość lub więź zachodzi, a mimo to nie widzieć jeszcze dokładnie tego, na czym ona polega. Co więcej, w różnych wypadkach obycia z czymś podstawa obycia, to, na czym ono polega, może mieć bardzo zróżnicowany charakter. W takim sensie pytanie o to, na czym zasadza się różnica między obyciem a jego brakiem, jest bardzo wymagające).

Gdy ktoś od jakiegoś już czasu zajmuje się, na przykład, zanoszeniem cegieł w najdogodniejsze po temu miejsce, związana z obyciem tożsamość serii działań zasadza się, ogólnie biorąc, na tym, że wciąż robi on dokładnie to: znosi cegły w najdogodniejsze po temu miejsce. Stąd też znajomość tego, na czym owa tożsamość polega, daje się najpierw scharakteryzować jako znajomość tego, *czym* jest zanoszenie cegieł w najdogodniejsze po temu miejsce; zarazem jednak jest to w sposób oczywisty znajomość doskonalsza od tej, którą dysponuje ktoś, komu przypadkiem udało się zanieść cegły w najdogodniejsze miejsce, tym bardziej zaś od tej, którą dysponuje ktoś, kto z grubsza wie, co w ogóle znaczy zanieść cegły w najdogodniejsze miejsce. Podobnie w wypadku pochwały: znajomość tego, na czym zasadza

⁶ Jest to jeden z głównych wątków argumentacji Arystotelesa na rzecz tezy, że retoryka jest pożyteczna (χρήσιμος); zob. *Rhet.* 1355a20-b7.

się związana z obyciem w tej sprawie tożsamość daje się scharakteryzować jako znajomość tego, czym jest właściwe pochwalenie okazywanie słowami wielkości cnoty lub dzieła, znajomość doskonalsza, aniżeli ta, którą przejawia, na przykład, ktoś, kto raz nie mógł się nadziwić, jak bardzo trafne było użycie przez niego słowa 'wspaniałość'.

Jest sprawą zasadniczą, że możemy dość dużo powiedzieć o tym, w jaki dokładnie sposób owa doskonalsza znajomość przewyższa mniej doskonałą. W szczególności ten, kto dysponuje doskonalszą znajomością tego, czym jest zanoszenie cegieł w najdogodniejsze miejsce, chwytą rozmaite systematyczne związki zachodzące między zanoszeniem cegieł w najdogodniejsze miejsce, a całym szeregiem innych charakterystyk, jakie posiadają dokonywane przez niego i inne osoby działania. Dzięki temu rozpoznaje ten właśnie rys w owych różnorodnych działaniach, i to jako coś, czego w owych różnorodnych działaniach można się trzymać. W przypadku pochwały: ten, kto dysponuje doskonalszą znajomością tego, czym jest okazywanie słowami wielkości cnoty lub dzieła, jest w stanie uchwycić związki zachodzące między tym właśnie rysem, a szeregiem najrozmaitszych innych charakterystyk wypowiedzania owych słów, i dzięki temu ten właśnie rys rozpoznaje w najrozmaitszych wypowiedzanych słowach.

Między pełną znajomością tego, czym jest zanoszenie cegieł w najdogodniejsze miejsce na budowie, a całkiem wstępną znajomością właściwą temu, kto wie, co w ogóle znaczy zanieść cegły w najdoskonalsze miejsce, rozciąga się oczywiście szerokie spektrum różnych stopni zaznajomienia z tymże. Możemy stopniowo coraz lepiej ujmować ten właśnie rys bądź charakter czynności i wyodrębniać go spośród pozostałych. Podobnie w wypadku okazywania słowami wielkości czyjejs cnoty bądź dzieła.

Możemy tu chyba wskazać racje Arystotelesowskiego użycia czasownika θεωρεῖν w tym właśnie kontekście. O tym bowiem, kto dysponuje doskonalszą znajomością tego, czym jest okazywanie słowami wielkości cnoty lub dzieła, moglibyśmy powiedzieć, że w rozmaitych słowach i mowach, kierując uwagę ku rozmaitym ich charakterystykom, tego właśnie jednego rysu nie traci z oczu i od niego wzroku nie odrywa, ten zaś, kto dysponuje znajomością jedynie niedoskonałą, nie jest w stanie, by tak rzec, na tym właśnie zatrzymać wzroku. Czasownik θεωρεῖν tymczasem, jak sędzę, wyraża ten właśnie rodzaj trwania w widzeniu, na który wskazują zwroty 'nie odrywać wzroku' bądź 'nie tracić z oczu'. Stąd też właściwym przedmiotem θεωρία, kontemplacji, jest to, od czego nie odrywa się wzroku, i to dlatego właśnie, że ze swej natury jest ono czymś, na co nie można się napatrzyć. (Przy czym, rzecz jasna, mowa tu o wzroku przede wszystkim dlatego, że ujawnia on wiele z natury samej myśli, w której kontemplacja realizuje się w pełni.)

Ma to wreszcie bliski związek z przywołanym przez Arystotelesa pojęciem drogi (ὁδός). Chciałbym tu, nie uchybiając nieprzebranemu bogactwu tego pojęcia, które także w filozofii należy niewątpliwie do najważniejszych, wskazać jedynie dwa jego aspekty. Po pierwsze, droga posiada właściwą sobie tożsamość, do której odwołujemy się na przykład powiadając, że ktoś zmierza wciąż tą samą drogą, zarazem jednak prowadzić ona może przez różne okolice, tak iż wielkiej wagi jest pytanie, jak w tym a tym miejscu *ta właśnie* droga dalej prowadzi. Po drugie, doskonalsza znajomość drogi polega na tym, że wie się, którądy w różnych miejscach ona właśnie

dalej prowadzi, że rozpoznaje się ją właśnie i nie traci jej z oczu w najrozmaitszych okolicach. Nieznajomość drogi zaś w tym się przejawia, że w pewnych okolicach nie potrafimy rozeznąć jak *ona* dalej prowadzi, i z uwagi na to nie potrafimy się na niej utrzymać (zarazem, podobnie jak w przypadku obycia, nie każda niezdolność utrzymania się na drodze sprowadza się do niemożności samego rozeznania drogi). Ten wreszcie, kto drogę zna, może drugiemu, kto jej nie zna, drogę tę pokazać, bądź nawet drogą tą drugiego poprowadzić. W takim też sensie droga jest w pewien sposób podstawą różnicy między dwoma sposobami wędrowania: niechybnym zmierzaniem do celu i błąkaniem się.

O sztuce bądź umiejętności (τέχνη) można zapewne utrzymywać, że w dziedzinach, w których brak obycia jest wprost brakiem rozeznania, jest ona taką właśnie doskonalszą znajomością tego, co się robi, tego właśnie rysu bądź charakteru działania, co do którego zachodzi obycie lub jego brak. Stąd też tam, gdzie brak obycia jest brakiem rozeznania, dziełem (ἔργον) sztuki właśnie, jak powiada Arystoteles, jest widzieć to, co stanowi o różnicy między wspomnianymi dwoma sposobami dokonywania czegoś, między obyciem a jego brakiem. Wreszcie tam, gdzie co do pewnego bądź czy charakteru działania zachodzi różnica między obyciem i jego brakiem, brak zaś obycia jest brakiem rozeznania, możemy wnioskować o istnieniu sztuki lub umiejętności dokonywania tego właśnie, na co wskazuje ów rys bądź charakter działania.

Warto na koniec zwrócić uwagę na sprawę następującą. Z jednej mianowicie strony to, co władający pewną sztuką może powiedzieć o tym, *czym* się zajmuje i z *czym* jest obyty, jest trafnym ujęciem tego, *czego* tożsamość i trwanie stanowi o jego obyciu; z drugiej jednak możemy interesować się także samym rodzajem *trwania*, właściwym temu czemuś, które w ogóle wiąże się z obyciem z czymś. W szczególności, możemy dostrzegać pewne podobieństwo między samym rodzajem trwania właściwym obyciu z budową domu i rodzajem trwania właściwym obyciu z heksametrem (choć za jednym razem mamy do czynienia z trwaniem niewątpliwie czegoś innego, aniżeli za drugim); bądź też różnicę między rodzajem trwania właściwym obyciu z budową i rodzajem trwania właściwym cierpliwości. Stąd też to, co da się powiedzieć o podstawie różnicy między obyciem w jakiejś sprawie i jego brakiem, nawet w wypadku czynności właściwych sztuce, nie sprowadza się do tego, co na ten temat powiedziałaby ktoś ową sztuką władający. Możemy bowiem mówić tu o szczególnych rodzajach trwania, jedności i tożsamości jako takich. To zaś jest już dziełem właściwym pierwszej filozofii, czyli wiedzy o bycie jako bycie właśnie. Ujawniają się w niej także głębokie różnice co do samej natury obycia z czymś w różnych sprawach i dziedzinach, i tego, co stanowi jego podstawę, na przykład różnica między obyciem właściwym budownictwu a obyciem właściwym cierpliwości, czyli różnica między sztuką a cnotą.

II

Dobitniejsza charakterystyka dzieła dokonywanego na podstawie sztuki lub umiejętności wymaga w związku z tym wyraźniejszego uchwycenia i wyodrębnienia tego

rysu czy charakteru działania, który owej sztuce bądź umiejętności jest właściwy; w wypadku pochwały – właściwego jej sposobu okazywania cnoty lub dzieła słowami.

Chciałbym, tytułem wstępnego naświetlenia tego właśnie charakterystycznego dla pochwały rysu bądź charakteru działania, wskazać najpierw na sprawę następującą. Możemy mianowicie dobitnie ukazać naturę pewnego charakteru działania wskazując, co (i w jaki sposób) jest spełnieniem działania w tym właśnie charakterze. Przykładowo, gdy wypowiedzenie pewnych słów ma charakter rozkazu lub charakter przyrzeczenia, możemy lepiej taki charakter uchwycić wskazując, co i w jaki sposób jest spełnieniem owych słów w takim właśnie charakterze; w takim sensie charakteryzujemy rozkaz bądź przyrzeczenie ukazując to, co i w jaki sposób jest jego spełnieniem.

Gdy idzie o okazywanie komuś słowami wielkości czyjejś cnoty lub czyjegóż dzieła, spełnienie słów w tym właśnie charakterze polega na tym, że ten, komu się okazuje, w pewien sposób widzi wielkość owej cnoty czy dzieła (na przykład: widzi, jak bardzo ktoś jest cierpliwy, choć dowiaduje się o tym po raz pierwszy od wygłaszającego pochwałę). To zaś, co ogólnie daje się scharakteryzować jako widzenie, że na przykład ktoś jest aż tak cierpliwy, polega zazwyczaj na tym, że nabiera się przekonania o tym, że jest on aż tak cierpliwy. Z uwagi na to okazywanie komuś słowami wielkości cnoty lub dzieła polega na przedkładaniu mu czegoś przekonującego ($\mu\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ bądź $\pi\rho\acute{o}\tau\iota\varsigma$), czyli czegoś, co w pewien sobie właściwy sposób jest przyczyną bądź zasadą przekonania. Jest to zarazem przedkładanie czegoś przekonującego w dwóch powiązanych ze sobą sensach. Po pierwsze w tym, że wielkość cnoty czy dzieła jest przedkładana jako przekonująca bądź w charakterze czegoś przekonującego. Po drugie w tym także sensie, że przedkłada się wówczas coś, co o wielkości czyjejś cnoty lub dzieła przekonuje, bądź co przekonująco ją okazuje, w czym, rzecz można, wychodzi ona na jaw.

Mowa tu o przekonaniu w całkiem ogólnym sensie przystawania na jakiś sąd i trwania przy nim, których trafność zakłada w szczególności prawdziwość sądu, na który się przystaje i przy którym się trwa, oraz o tym co przekonujące, w ogólnym sensie czegoś, co przekonanie wzbudza. Jest oczywiste, że mamy do czynienia z wieloma różnymi rodzajami przekonania i tego, co przekonujące, jak również z wieloma różnymi rodzajami przedkładania czegoś przekonującego w tak ogólnym sensie, i że różnica między tymi rodzajami jest w kontekście sztuki wymowy decydująca. Na przykład roztropna rada jest przekonująca w inny sposób, aniżeli któryś z aksjomatów Euklidesa, i nie jest to po prostu różnica stopnia; inaczej też przedkłada się w charakterze czegoś przekonującego radę, inaczej zaś taki aksjomat. Zachodzi tu cały szereg zarówno całkiem generalnych, jak i bardzo szczegółowych różnic, tak iż w bardzo mocnym sensie „nie każdej prawdzie właściwy jest ten sam sposób okazywania” (*non omnis veritatis manifestandae modus est idem*)⁷; przestrzeganie zaś różnic między tymi sposobami należy zapewne do elementarnych wymogów mówienia. Tu jednak nie podejmuję w sposób systematyczny ogólnej kwestii różnic między rodzajami przekonania i tego, co przekonujące, oraz sposobami jego przedkładania; chciałbym za to wskazać dwie jedynie dość łatwo uchwytne sprawy.

⁷ S. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, lib. I, c. 3, n. 1, w: S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, curante R. Busa SI, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

Po pierwsze, Arystoteles wyodrębnia główne rodzaje mów opierając się na różnicach co do tego właśnie, w jaki sposób wypowiadanie słów spełnia się, bądź osiąga swój cel (τέλος) w słuchaczu. Jest on, powiada Arystoteles, albo kimś, kto ma o czymś zdecydować (κρίτης), albo kimś, kto po prostu wpatruje się w to, o czym mowa (θεωρός) i, rzecz można, napatrzeć się temu nie może. Ten drugi jest słuchaczem pochwały; decydowanie zaś o czymś jest tu dwojakiego rodzaju stosownie do tego, czy decyduje się o tym, co się już stało (jak w sądzie), czy o tym, co się ma stać za sprawą decydującego (jak na naradzie)⁸. Są to właśnie różnice co do pewnych rysów bądź charakterów wypowiadanych słów. Odpowiadają im z jednej strony różnice co do rysów bądź charakterów bycia przekonanych, z drugiej strony zaś różnice co do rysów bądź charakterów tego, co w ogólności przekonujące; w wypadku pochwały ten właśnie rys stanowi, jak powiada Arystoteles, piękno (τὸ καλόν)⁹ (w myśl szkolnej średniowiecznej definicji piękne jest to, w czego samym poznawaniu bądź widzeniu znajduje się upodobanie). Stąd też okazywać słowami czyjaś cnotę we właściwym pochale charakterze czegoś przekonującego to tyle, co okazywać ją w charakterze czegoś pięknego.

Po drugie, okazanie czegoś, na przykład czyjejś cnoty, w charakterze czegoś przekonującego, w szczególności zaś pięknego, jest trafne o tyle, o ile jest ukazaniem jej taką właśnie, jaką sama jest. W takim sensie trafnie okazać wielkość czyjejś cnoty w charakterze czegoś pięknego to tyle, co trafnie okazać wielkość piękna, które jej samej jest właściwe. Nie wyklucza to zarazem, że okazując to samo w rozmaitych charakterach wydobywać możemy różne aspekty bądź rysy właściwe temu, co okazywane, odpowiadające różnym sposobom, na jakie jest ono przekonujące. Przykładowo, czyjaś cnotę można okazać jako coś przekonującego zarówno z uwagi na właściwy jej charakter piękna, jak i z uwagi na właściwy jej także charakter pożytku lub po prostu dobra.

Stąd, w szczególności, jeśli przekonywanie rozumieć w sensie doprowadzania w jakikolwiek sposób do tego, by ktoś na coś przystał (choć sędzę, że w takim sensie mówi się o przekonaniu raczej rzadko), dziełem sztuki wymowy nie jest, jak podkreśla Arystoteles, przekonywanie¹⁰. Jej dziełem jej jest raczej ukazywanie czegoś w charakterze tak a tak przekonującego, to jest ukazywanie w pewien sposób czegoś takim właśnie, jakim samo jest, z uwagi na pewien właściwy sobie rys bądź charakter. Doprowadzanie bowiem w jakikolwiek sposób do tego, by ktoś na coś przystał, i ukazywanie czegoś w charakterze tak a tak przekonującego są bowiem odróżnialnymi, choć powiązanymi ze sobą charakterystykami działania; wskazują także dwie wyraźnie odróżnialne od siebie rzeczy, z którymi można być obytym, i które można umieć, jak również dwie odróżnialne od siebie umiejętności. Co do samej sztuki okazywania cnoty w charakterze czegoś przekonującego powiedzieć zaś można, że właściwe jej jest dostrzeganie w czymś przekonującego okazania cnoty tak, jak sztuce noszenia cegieł w najdogodniejsze miejsce właściwe jest rozpoznawanie w czymś najdogodniejszego miejsca, do którego cegły te należy nosić; inaczej mówiąc, dostrzeganie tego, co w jakiejś

⁸ *Rhet.* 1358a36-b6

⁹ Tamże, 1358b27-28; 1366a24

¹⁰ Tamże, 1355b10-11

sprawie przekonujące, w drugim z wyżej wskazanych sensów: τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανά περὶ ἑκάστου¹¹.

W tym kontekście uchwycić możemy sens dwóch Arystotelesowskich rozróżnień rodzajów rzeczy przekonujących w okazywaniu czegoś słowami (πίστεις); są to właśnie rodzaje rzeczy, dzięki którym coś, na przykład wielkość czyjejs cnoty czy dzieła, zostaje okazana w charakterze czegoś przekonującego; w czym, rzecz można, wychodzi ona na jaw; innymi słowy, rodzaje rzeczy przekonujących w drugim z wyżej wskazanych sensów. Po pierwsze, rozróżnia on z jednej strony ἄτεχνα, to jest rzeczy przekonujące, które nie pochodzą od mówiącego, lecz są przez niego zastawiane jako już istniejące; z drugiej strony ἐντεχνα, to jest rzeczy przekonujące, które pochodzą od samego mówiącego dzięki sposobowi, który posiada (διὰ τῆς μεθοδου). Następnie, wśród tych drugich rozróżnia trzy rodzaje: te, które tkwią w (ἦθος) mówiącego, który wypowiadane przez niego słowa ujawniają; te, które tkwią w samych wypowiadanych słowach (λόγος); wreszcie te, które tkwią w tym, jak wypowiadane słowa usposabiają słuchacza (πάθος)¹².

Co do dystynkcji ἐντεχνον – ἄτεχνον możemy zauważyć najpierw, że gdy coś jest okazywane w charakterze przekonującego, w pewnym ważnym sensie samo jest podstawą i źródłem swego okazania; zarazem jednak nie wyklucza to wcale, że okazywanie w równie ważnym sensie pochodzi od okazującego. Przykładowo, roztropny doradca jest kimś takim, od kogo dobra rada jako coś *jemu* właściwego pochodzi o tyle właśnie, o ile ma swe źródło w samym rzeczywistym pożytku tego, co doradza, i na ten właśnie pożytek wskazuje. Uciekanie się zaś do roztronnego doradcy jak najściślej wiąże się z uciekaniem się do tego, co w swej radzie on okazuje. Podobnie i w wielu innych przypadkach myślenia, mówienia czy działania rys pochodzenia od myślącego, mówcy czy działającego i rys pochodzenia od przedmiotu są ze sobą ściśle powiązane. Idzie więc nie tyle o to, by je sobie przeciwstawiać, co raczej o to, by uchwycić ich spłot w jednym i tym samym akcie. Dla jego uchwycenia zaś kluczowa jest bliższa charakterystyka sposobów, na jakie akt ów pochodzi od myślącego, mówcy bądź działającego. Otóż tam, gdzie dokonuje się czegoś na podstawie sztuki, bliższa charakterystyka sztuki jest zarazem bliższą charakterystyką aspektów, w jakich to, czego się dokonuje, pochodzi od samego działającego; inaczej mówiąc, pewnych aspektów sposobu, w jaki jest ono *jego osobistym* dziełem (coś podobnego dałoby się powiedzieć o cnotach i innych trwałych dyspozycjach). W szczególności zaś rozróżnienie ἐντεχνον – ἄτεχνον wskazuje te właśnie aspekty dzieła, w których jest ono osobistym dziełem działającego na podstawie sztuki jako takiego właśnie, i od niego pochodzi.

Następnie: według zasugerowanej powyżej (I (3)) charakterystyki sztuki jest ona taką znajomością właściwego jej rysu bądź charakteru działania, która ujmuje jego związki z innymi charakterystykami owego działania, i w takim sensie pozwala na rozpoznanie swego zasadniczego rysu w tych właśnie innych charakterystykach. Otóż wydaje się, że dla poszczególnych sztuk charakterystyczne są także pewne dziedziny owych innych charakterystyk, w których rozpoznawać swój zasadniczy rys dzia-

¹¹ Tamże, 1355b10-11

¹² Tamże, 1355b35-1356a20

łania jest sztuce właściwe. W tym kontekście rozróżnienie ἔντεχον – ἄτεχον wyodrębnia te właśnie inne charakterystyki działania, w których rzeczą danej sztuki jest rozpoznawać swój rys zasadniczy.

Stąd też w wypadku sztuki pochwały rozróżnienie ἔντεχον – ἄτεχον wskazuje te aspekty pochwały, w których pochodzi ona od chwaleńczego jako dzieło jego sztuki; zarazem te aspekty pochwały, w których tej właśnie sztuce właściwe jest dostrzegać przekonujące okazanie cnoty.

Arystotelesowska dalsza typologia tych rzeczy przekonujących w drugim z wskazanych sensów, które należą do sztuki pochwały (ἐντεχνα) wskazuje dobitnie trzy rodzaje rysów bądź charakterów, które właściwe są mowie jako takiej – w nich właśnie sztuka pochwały dostrzega okazanie cnoty w charakterze czegoś przekonującego i pięknego. Są to zatem, po pierwsze, rysy bądź charaktery mowy związane z tym, jakim człowiekiem jest ten, kto mówi (przykładowo: cierpliwy mówi o czyjejś cierpliwości inaczej, niż niecierpliwy, i nie tylko dlatego, że mówi cierpliwie). Po drugie, rzecz można, logiczne rysy bądź charaktery mowy, związane na przykład z różnymi rodzajami sylogizmu i wnioskowania. Po trzecie wreszcie, rysy mowy związane z tym, jak słuchanie słów o czymś usposabia słuchającego. Stąd właściwe sztuce pochwały będzie dostrzeganie właściwego jej rysu, mianowicie okazywania cnoty w charakterze czegoś pięknego, przykładowo, po pierwsze w tym, jak cierpliwy mówi o cierpliwości, po drugie w tym, jaki rodzaj wnioskowania stosuje, po trzecie w tym, jak jego słowa o cierpliwości usposabiają jego słuchaczy.

III

Rozważania na temat rozróżnienia ἔντεχον – ἄτεχον w odniesieniu do sztuki wymowy wieńczy Arystoteles uwagą na temat odrębności tejże sztuki względem innych sprawności. Powiada mianowicie, że stanowi ona niejako pewną odrośl (οἶον παρὰ φύς τι) z jednej strony dialektyki, z drugiej zaś strony pewnego rodzaju zajmowania się sprawami etyki (ἡ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματεία)¹³. Wzmianka na temat odróżli wskazuje zapewne, że z jednej strony sztuka ta wykazuje głęboką więź i pokrewieństwo zarówno z dialektyką, jak i z etyką; z drugiej strony zaś, że od obydwu tych dziedzin daje się systematycznie odróżnić i wyodrębnić. Kwestia jedności jakiejś sprawności i jej odrębności względem innych, zwłaszcza tych bliżej z nią spokrewnionych, dotyka zazwyczaj spraw najbardziej dla owej sprawności zasadniczych, stąd też fundamentalny charakter pytania o naturę różnicy między sztuką wymowy a innymi sprawnościami. W szczególności pytanie to okazuje się wielkiej wagi, gdy sprawności traktujemy jako możności (δυνάμεις), czyli szczególnego rodzaju zasady działania bądź aktu, i w związku z tym staramy się je ująć jako pewien rodzaj bytu, bądź inaczej mówiąc, pytamy, jaki rodzaj bytowości jest im właściwy.

Dla rozważań nad odrębnością sprawności i zachodzącymi między nimi związkami punkt wyjścia stanowią związki między właściwymi dla owych sprawności charakte-

¹³ Tamże, 1356a25-27

rami bądź rysami działań. Stąd też tym, czego potrzeba dla rozeznania w tej sprawie, jest z jednej strony dobre rozeznanie charakteru działania właściwego danej sprawności; z drugiej zaś dobre rozeznanie właściwych filozofii pierwszej, zwłaszcza zaś teorii aktu i możliwości, kwestii trwania i jedności, o których była mowa pod koniec p. I.

W tej sprawie mogę tu sformułować jedynie kilka uwag dotyczących pierwszej z tych dwóch spraw, czyli właściwego pochwały charakteru okazywania cnoty. Dotyczą one z grubsza dwóch wątków. Po pierwsze, kwestii okazywania czegoś w ogólności w działaniu i w mowie, po drugie – kwestii różnicy między tym, co teoretyczne, a tym, co praktyczne.

Możemy zauważyć najpierw, że w ewidentny sposób ten, kto cnotę posiada, okazuje ją w swoich działaniach (przykładowo, w pewnych działaniach okazuje się cierpliwość, wspaniałomyślność, roztropność bądź po prostu dobroć), działaniem zaś, w którym się one okazują, może być także, jak już o tym była mowa, wypowiadanie pewnych słów. Otóż zasadą okazywania cnoty w takim sensie i w taki sposób jest po prostu sama owa cnota, będąca zasadą tego działania. Różnica między cnotą, na przykład cierpliwością, a sztuką pochwały zasadza się w pewien sposób na różnicy między tymi właśnie dwoma sposobami okazywania cnoty, na przykład cierpliwości.

Wchodzi tu w grę, ogólnie rzecz biorąc, różnica między dokonywaniem bądź urzeczywistnianiem czegoś, a mówieniem o tym właśnie; na przykład robieniem czegoś z cierpliwością i w takim sensie jej właśnie urzeczywistnianiem, a mówieniem o cierpliwości. Staranne i wiarygodne przeprowadzenie tej różnicy jest bardzo wymagającym zadaniem wielkiej wagi; trzeba tu bowiem uczynić zadość przynajmniej trzem fundamentalnym zasadom. Po pierwsze, że mówienie o czymś w wielu przypadkach, choć zapewne nie zawsze, zasadniczo różni się od dokonywania tego czegoś. Po drugie, że samo mówienie o czymś jest dokonywaniem i urzeczywistnianiem czegoś, pewnym czynem (choć nie zawsze jest dokonywaniem i urzeczywistnianiem tego właśnie, o czym jest mówienie). Po trzecie, że samo dokonanie bądź urzeczywistnienie czegoś jest w bardzo ważnym sensie okazaniem tego czegoś; jest szczególnym przypadkiem ogólnej zasady, że byt i prawda są zamienne, *ens et verum convertuntur*. W takim też sensie można powiedzieć, że każdy czyn jest na swój sposób wymowny, o ile coś okazuje. Aby zaś należycie uczynić zadość tym trzem zasadom, trzeba zadowalająco rozeznąć spłot rozmaitych rysów bądź charakterystyk w jednym i tym samym akcie; lub też, inaczej mówiąc, należycie rozeznąć się w sprawach aktu i możliwości.

Tak więc z jednej strony dla cnoty charakterystyczne jest okazywanie czegoś przez dokonanie bądź urzeczywistnienie tego właśnie, z drugiej strony zaś dla sztuki pochwały charakterystyczne jest okazywanie czegoś słowami w tej mierze, w jakiej mówienie daje się odróżnić od dokonywania bądź urzeczywistniania czegoś. Różnica ta odpowiada dwom charakterom przysługującym temu samemu, mianowicie czyjejs cnotcie. Z jednej strony jest ona czymś do urzeczywistniania i czymś, co chce się urzeczywistnić, z drugiej – jest także czymś do mówienia o tym i czymś, o czym chce się mówić.

Nawiązując do wyżej wskazanego rozróżnienia *ἔντεχνον* – *ἄτεχνον* w wypadku sztuki pochwały możemy dla wiarygodniejszego rozróżnienia mowy i czynu wskazać te właśnie charakterystyki, które przysługują mowie o tyle, o ile odróżnia

się ona od czynu. Są to bowiem, jak się wydaje, w znacznej mierze te właśnie powiązane ze sobą charakterystyki, które właściwe są mowie (na przykład mowa o cierpliwości jako taka właśnie może dysponować swego słuchacza w sposób odróżnialny od tego, w jaki dysponuje swego słuchacza mowa cierpliwa). W takim sensie sztuce pochwały właściwe jest dostrzegać w czymś właściwym mowie jako mowie okazanie czyjejs cnoty lub dzieła w charakterze czegoś pięknego. O tyle też dzięki sztuce pochwały to, co naszej mowie właściwe, co jako takie przecież głęboko nas dotyczy, w tym właśnie charakterze może zostać w pewien sposób przeniknięte wielkością cnoty lub dzieła. Dzięki temu zaś zarówno mówca, jak i słuchacz pochwały w mowie o czyjejs cnocie lub dziele znajdować mogą prawdziwe i głębokie upodobanie, daje im ona bowiem pewien rzeczywisty udział w tym, co okazuje. W takim też sensie rzecz można, że dzięki sztuce pochwały słowa o cnocie i dziele nie są tylko słowami.

Możemy wszakże zestawiać pochwałę także z takimi rozważaniami na temat cnoty, jakie odnajdujemy w *Etyce nikomachejskiej* bądź średniowiecznych wykładach etyki i kwestiach etyce poświęconym, i do właściwego takim dziełom sposobu okazywania cnoty słowami. Można wszak znaleźć w nich wiele na temat, na przykład, różnicy między cierpliwością a obojętnością i właściwym im charakterem działań, dobitne zaś okazanie tej różnicy jest wszak dobitnym okazaniem słowami samej cnoty cierpliwości. Stąd wydaje się, że pochwała jest czymś bliskim takiemu właśnie wykładowi etyki, o ile w podobny sposób okazują one słowami cnotę.

Warto wskazać jednak jedną zasadniczą różnicę między właściwymi pochwałą i wykładowi etyki sposobami okazywania słowami cnoty. W etyce mianowicie, jak podkreśla Arystoteles, zajmujemy się cnotami nie dla samego tego, by widzieć, czym są (*θεωρίας ἐνεκα*), lecz po to, by stawać się lepszymi¹⁴. Jest to zasadniczy rys tego sposobu zajmowania się (*πραγματεία*) cnotami i tego sposobu ich okazywania, jaki właściwy jest etyce. Stąd, przykładowo, staramy się tu uchwycić różnicę między cierpliwością a obojętnością i właściwymi im rysami działania, w ten zaś sposób okazać słowami coś z tego, czym sama cierpliwość jest, zasadniczo po to, aby choć jakiś drobny krok w kierunku stania się cierpliwymi dzięki temu właśnie uczynić; w tym bowiem dopiero taki rodzaj okazywania cnoty znajduje swoje naturalne spełnienie. W ramach takiego właśnie sposobu zajmowania się cnotą powiedzenie, że już coś się wie bądź już coś się rozumiało, stanowi zarazem poniekąd deklarację gotowości podjęcia jakiegoś działania. Poprzestawanie zaś bądź spoczywanie na tym, że już coś się wie – na przykład, że już wie się, czym jest cierpliwość – okazuje się tu właśnie niewiarygodne o tyle, o ile wiedza na temat cnót, o którą się tu staramy, znajduje właściwe sobie spełnienie w tym, że stajemy się rzeczywiście lepsi.

Słuchacz pochwały natomiast, w którym wypowiedane słowa znajdują swoje spełnienie, to – jak powiada Arystoteles – *θεωρός*, ktoś, kto na czyjaś cnotę nie może się napatrzeć, pochwała zaś znajduje właściwe sobie spełnienie w tym właśnie, że ten, komu czyjaś cnotę się okazuje, napatrzeć się na nią nie może. W takim też sensie o ile w etyce myślimy i mówimy o cnocie w sposób praktyczny, o tyle w pochwałę myślimy i mówimy o niej w sposób teoretyczny, czyniąc ją przedmiotem kontempla-

¹⁴ *Et. nik.* 1103b26-29

cji. Inaczej mówiąc, o ile dla etyki znamienny jest w myśleniu i mówieniu o cnocie rys praktyczny, o tyle dla pochwały znamienny jest rys teoretyczny¹⁵.

Różnica ta jest wyrazista także z uwagi na to, że zarówno w rozważaniach etycznych, jak i w pochwie zajmujemy się koniec końców nie tylko ogólnymi prawidłami, ale także ich spełnieniem w jednostkowych, szczegółowo określonych okolicznościach, które w znacznej mierze zastajemy. W szczególności i w etyce, i w pochwie myślimy i mówimy o tym, jak w takich a takich szczegółowych okolicznościach urzeczywistnia się czyjaś cnota. W etyce jednak myślimy i mówimy o tym, jak cnota się urzeczywistnia, dlatego że mamy ją sami urzeczywistniać; w pochwie natomiast myślimy i mówimy o tym, jak ona się urzeczywistnia, dlatego, że nie możemy napatrzeć się na to, jak została urzeczywistniona. Podobnie w wypadku dzieła: w etyce myślimy i mówimy o tym, jak ono się spełnia, bo mamy je spełnić; w pochwie zaś myślimy i mówimy o tym, jak ono się spełnia, bo nie możemy napatrzeć się na jego spełnienie.

I tu, i tu zajmujemy w kluczowym sensie tym samym, mianowicie urzeczywistnieniem cnoty. Różnica polega na tym, że zajmujemy się tym właśnie w innym charakterze; temu samemu bowiem, urzeczywistnieniu cnoty, przysługują dwa w pewien sposób rozróżnialne charaktery, w których staje się ona przedmiotem dwóch wspomnianych dziedzin. Cnota bowiem jest czymś do urzeczywistnienia przez nas i czymś, co chce się urzeczywistniać; jest jednak przecież dla nas i czymś do podziwiania: czymś, na co nie można się napatrzeć.

¹⁵ Nie wyklucza to wcale, rzecz jasna, że pochwała może wielorako sprzyjać urzeczywistnianiu cnoty, podobnie jak studium etyki sprzyjać może kontemplacji. Rzecz w tym, że rys teoretyczności i rys praktyczności w dość wyraźny sposób różnią dwie wspomniane dziedziny.

The Art of Praise

Abstract

The paper focuses on an Aristotelian argument (Rhetoric 1354a1-11) for the thesis that there is such an art (τέχνη) as rhetoric, and, especially, the art of praise (ἑπαινος and ἑγκώμιον). The proper performance of this art is to show or demonstrate in words or speech how great a deed somebody has done or how good a man he is at all, and how great his virtue is. The argument shows clearly an application of important general rules of description of τέχνη as a potentiality being the principle of an action (ἔργον) as a kind of actuality. Thus I discuss first the distinction between performing some kind of act at random and familiarity (ἐκτῆ – συνήθεια) (Rhetoric 1354a4-11), and the idea that in a case of a given kind of performance art is the knowledge of the foundation or principle of this distinction. This shows particularly clearly some general and important features of an accurate description proper for an activity or performance of a given kind, known from the Aristotelian and scholastic theory of the different rationes of the same act. Then I focus on the accurate description of the performance of praise itself as some peculiar kind of showing or demonstrating the virtue. First from the point of view of the Aristotelian distinction of two kinds of means used in praise (ἐντεχνον and ἄτεχνον, Rhetoric 1355b35-1366a5); this shows the peculiarity of speech as a kind of performance or activity. Then from the point of view of the difference between the ways we treat virtues in ethics and in rhetoric; praise proves here to be some kind of performance of delightful contemplation of someone's virtue and goodness.

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

PROBLEM BOGA I POCZĄTKU ŚWIATA W STAROŻYTNEJ MYŚLI GRECKIEJ - NEGACJA *CREATIO EX NIHILO*

Mówiąc o koncepcji boga w starożytnej Grecji należy rozróżnić dwie główne tradycje funkcjonujące w ojczyźnie Homera i Platona, tradycję mitologiczną i filozoficzną. Choć, nie ulega kwestii, że mit jest starszy od logosu, to jednak przez wiele wieków obie tradycje funkcjonowały równocześnie i oddziaływały na siebie, niekiedy przenikając, inspirując i interpretując, niekiedy zaś złowrogo reagując i krytykując się nawzajem. Trudno jest dzisiaj rozstrzygnąć, która z owych tradycji miała większy wpływ na świadomość religijną przeciętnych mieszkańców Hellady w poszczególnych etapach dziejów starożytności. Dziś bez wątpienia filozoficzne koncepcje bóstwa przyciągają uwagę historyków filozofii bardziej niż wytwory popularnych wierzeń, wszak filozofia grecka uważana jest powszechnie za najwybitniejszy twór ówczesnej kultury. Łatwiej jest docenić dziś wysublimowane koncepcje *Idei Dobra* Platona, *Pierwszego Poruszciciela* Arystotelesa, czy *Jedni* Plotyna niż antropomorficzne wyobrażenia bóstw greckiego panteonu. Nasuwa się jednak pytanie, czy czasem owe piękne filozoficzne koncepcje nie oddziaływały jedynie lub głównie na wąskie grono, toczących między sobą debaty, filozofów starożytnych. Być może nie przenikały one w takim stopniu, w jakim chcielibyśmy to widzieć dziś, na ulice Aten i innych miast greckich. Nawet w epoce hellenistycznej, gdzie nauka i wiedza zostały rozpowszechnione do niespotykanych wcześniej rozmiarów, nasuwa się pytanie jaki wpływ filozofia miała na niższe warstwy społeczne, chociażby niewolników? Być może, ogólnie rzecz biorąc, owe, wyśmiewane i krytykowane już w starożytności, religijne wyobrażenia bóstw, których poetyckie interpretacje zachowały się do dziś w pismach Homera i Hezjoda, odzwierciedlały szerzej świadomość ówczesnych Greków¹.

Nie ulega jednak wątpliwości, że u źródeł obu tradycji kryło się bardzo szerokie pojęcie bóstwa w archaicznej, przedfilozoficznej myśli greckiej. W świadomości ówczesnego Hellena, boskie były przede wszystkim rzeczy nieznanne i niewytłuma-

¹ Por. *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1968, t. 1, s. 339.

czalne, wykraczające poza ludzką percepcję². Tak więc nieznane kontynenty zamieszkiwały w wyobrażeniu archaicznych Greków boskie istoty. Niedostępne dla ludzi niebo i gwiazdy posiadały boską naturę. Boskie były moce i żywioły, zadziwiające człowieka swą potęgą i oddziałujące na niego w różnych okolicznościach. Stąd modlitwy, ofiary przebiegające i dziękczynne, instytucje kapłaństwa³, wszystko po to, by zjednać sobie moce przewyższające siły człowieka, tak bardzo potrzebne mu szczególnie w trudnych sytuacjach. Boskie były również miejsca gdzie owe siły i żywioły objawiały się ze szczególną mocą i które później miały stać się sanktuariami, miejscami odprawiania misterii. Boska w końcu była ogólnie natura, kryjąca się za wszelkimi przyrodniczymi fenomenami⁴. Ową rozległą i trudną do zdefiniowania boskość starożytni Grecy utożsamiali z, postrzeganymi w sposób antropomorficzny, istotami boskimi. Daleko im do późniejszych, doskonałych wytworów myśli filozoficznej. Nigdy nie są postrzegani jako stwórcy świata, nigdy nie sięgają wyżyn doskonałości. Raczej po prostu, będąc integralną częścią rzeczywistości, panują nad siłami przyrody, odpowiadają za burze, trzęsienia ziemi, powodzie, zaćmienia słońca, etc. Władają życiem człowieka i troszczą się o niego lub wykorzystują go do własnych celów. Są jakby większymi, doskonalszymi ludźmi, aktualizując w sobie pragnienia człowieka o wiecznym, niezakłóconym szczęściu i dopełniając niedostatki natury ludzkiej i ludzkiej egzystencji⁵. Powoli z tej masy wyłaniają się pojedynczy bogowie, podporządkowujący sobie reszcie pozostałych. Oni to odegrają decydujące role w przyszłych kosmogoniach. Jednak zawsze, obok nich pozostanie niezliczona ilość bezimiennych, anonimowych bóstw przyrody, takich jak bogowie gwiazd, muzy, erynie, nimfy, etc.

Pierwsze zachowane i kanoniczne opisy świata bogów w myśli greckiej przedstawiają dzieła Homera i Hezjoda. Na ile owe eposy odzwierciedlają codzienną pobożność Greków okresu archaicznego, na ile zaś są poetycką interpretacją funkcjonujących powszechnie wierzeń⁶, pozostaje pytaniem otwartym. Jednak, nawet jeśli u źródeł istniała swego rodzaju dyktomia między tymi dwoma płaszczyznami teologicznymi, to musiały one jednak ze sobą w jakiś sposób koegzystować, wpływać na siebie i wspólnie kształtować świadomość grecką. Natomiast szczególna rola dzieł Homera i Hezjoda w greckiej *paidei*, polityce, sztuce zapewniła im bezdyskusyjną pozycję „wzorca” (lub raczej formalnego układu odniesienia) w wiekach późniejszych.

² „Boskie jest wszystko, co poza znaną ludzkom Ziemią, a więc (na poziomie myślenia całkiem archaicznego): krańce Ziemi na północy, południu, wschodzie, zachodzie, kraje zamieszkałe przez bogów, albo przez ludy innego gatunku, w sposób nam nieznaną obcujące stale i na poufnej stopie z bogami” O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 151.

³ Często ograniczone do funkcji składania ofiar.

⁴ „Dla świadomości Greka martwa natura nie istniała; natura cała była życiem, cała – duchem, cała – bóstwem” T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Wrocław 1991, s. 42.

⁵ „...co człowiek posiada ułomnie i niedostatecznie, bóstwo ma zawsze i w pełni” O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 151n.

⁶ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 38-40.

Bogowie Homera i Hezjoda⁷, posiadający w dużej części indoeuropejskie korzenie, zastąpili najprawdopodobniej pierwotny kult Wielkiej Bogini⁸, głównego bóstwa autochtonicznych plemion egejskich⁹ na Płw. Bałkańskim. Według wielkich eposów greckich, bogowie ci, wciąż kojarzeni z siłami przyrody: gromowładny Zeus, Posejdon – sztorm, Słońce jako złoty powóz Apollina, etc., sprawują swoje rządy nad światem kontrolując go i porządkując, ale nie stwarzając. Z chaosu czynią uporządkowany *kosmos*. Nie są wszechmocni we współczesnym tego słowa znaczeniu, choć ich rządy wykazują olbrzymią arbitralność wobec człowieka¹⁰. Ich władza kończy się tam, gdzie w grę wchodzi *moira*, przeznaczenie¹¹. Nawet Zeus zgina przed nią swój kark, z żalem np. pozwalając umrzeć swojemu synowi Sarpedonowi w wojnie trojańskiej (*Iliada* XVI, 431-461). Być może, przynajmniej teoretycznie, mógłby sprzeciwić się temu, co nieuniknione. Świadom jest jednak – dobitnie przypomina mu o tym Hera – że działanie przeciw przeznaczeniu (*uper moron*), zakłóciłoby równowagę *universum*, chaos znów mógłby zająć miejsce *kosmosu*¹². Tak więc Zeus – choć jest najwyższym władcą, choć jak mówi poeta jest „ojcem bogów i ludzi” – nie jest w pełni suwerennym Bogiem, nie jest też bynajmniej stwórcą świata, tak jak nie jest nim żaden z innych bogów panteonu greckiego. W rzeczywistości nawet nie należy do pierwszego pokolenia bogów.

Bogom olimpijskim, daleko jest do doskonałości. Jako „więksi” ludzie posiadają wszelkie cechy ludzkie, zarówno dobre, jak i złe, często zwielokrotnione. Uosabiając w sobie główne pragnienia człowieka, wiodą wieczne życie w doskonałej szczęśliwości, ale nie są bynajmniej wzorami moralnymi. Brak jest w mitologii greckiej absolutnych norm moralnych, bogowie nie uosabiają dobra, raczej potęgę i hedoniczne szczęście. Życie człowieka zależne jest od woli tychże nieziemskich istot, ale owa relacja ogólnie nie opiera się na trosce, przyjaźni, zaufaniu między bóstwem a człowiekiem. Pomijając jednostki, którym dane było wspiąć się na szczyt Olimpu, większość traktowana jest dość instrumentalnie, dla osiągnięcia własnych celów

⁷ Traktuję obydwa eposy razem z perspektywy ich wpływu na późniejszą umysłowość grecką. Jednakże świadom jestem, że Teogonia Hezjoda była w dużej mierze reakcją na poematy Homera i koncepcje bóstwa epoki heroicznej. O ile u Homera bogowie są potężni, arbitralni, ale w owej arbitralności kapryśni, nieprzewidywalni i amoralni, o tyle u Hezjoda bogowie stają na straży nowego porządku społecznego i politycznego nowej epoki. Stają się stróżami prawa i sprawiedliwości, dbając, by świat nie stracił swej uporządkowanej formy kosmosu i nie stał się znów chaosem. Por. A. V. Ström i H. Ringgren, *Religie*, Warszawa 1975, s. 405 i 415.

⁸ Por. B. Kupis, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 186, s. 339-344.

⁹ „The religion that finds expression in the Homeric literature probably represents a fusion of Indo-European and Aegean traditions; but with the former predomination, for Zeus is essentially the Aryan sky-god” *Dictionary of the history...*, s. 340. Bez wątpienia część bóstw została zaasymilowana z wierzeń egejskich, część przejęta ze starszych kultur ościennych, część zaś prawdopodobnie ewoluowała w trakcie rozwoju samego kultu plemion helleńskich. Por. np. R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 29.

¹⁰ Por. Homer, *Iliada*, 25, 527-533, Wrocław 2004 (arbitralne przydzielanie dobra i zła ludziom przez Zeusa).

¹¹ Por. A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 38-41

¹² „Greek mythology was very conscious of the forces of chaos in the universe, which it personified under the image of Giants and Titans, whom the Olympian gods had once subdued after a truly titanic struggle”, *Dictionary of the history...*, s. 340.

bogów, względnie dla zachowania ogólnego ładu. Poprzez obcowanie z bogiem, co też w zasadzie jest darem dla wybranych, człowiek nie wznosi się na wyższy poziom egzystencji, nie doświadcza *sacrum*, nie zostaje zbawiony. O ile więc sami bogowie uosabiają egzystencjalne pragnienia człowieka, o tyle w relacji z bóstwem człowiek ma nikłe szanse by wspiąć się na ów upragniony poziom szczęśliwości lub choćby jakiś jego substytut. Doskonałym przykładem tego jest przerażająca wizja Hadesu jako miejsca pośmiertnego ludzi (*Iliada* VI, 654)¹³.

Próbę odpowiedzi na powyższe egzystencjalne niedoskonałości religii tradycyjnej stanowią misteria¹⁴, w których całkowicie zmienia się model relacji między bóstwem a człowiekiem. Bogowie misteriów nie są już niedostępnymi, kapryśnymi istotami z Olimpu. Nie traktują człowieka jako narzędzia do osiągnięcia własnych celów, nie przejawiają tej przerażającej arbitralności wobec ludzi co bogowie homeryccy. Stają się znacznie bliżsi ludziom, starają się ich zrozumieć, jako że sami często doświadczyli podobnych do ludzkich tragedii¹⁵. Bogowie misteriów odpowiadają na najważniejsze pytania egzystencjalne, zagubionego w świecie, człowieka – dają wtajemniczonym szansę doświadczenia *sacrum* oraz nadzieję zbawienia i szczęśliwego życia po śmierci. Jednakże zasadniczo status ontyczny bogów misteryjnych nie różni się od bóstw Olimpijskich. Nie są stwórcami świata ani jego absolutnymi władcami, ciagle są jedynie częścią rzeczywistości, do której należy i człowiek. Czy można takim istotom zawierzyć swoje życie? O ile misteria odpowiadają na najważniejsze egzystencjalne pytania człowieka, nie podpierają owych odpowiedzi żadnymi, poza odwołującymi się do emocji i określonych doświadczeń, dowodami prawdziwości, nie zajmują się epistemologią bóstwa. Są krzykiem desperacji i emocjonalnym wołaniem o pomoc, ale nie racjonalną refleksją.

Z problemem tym stara się zmierzyć filozofia grecka, której koncepcje bóstwa wydają się w dużej mierze być reakcją na ontyczne aporie i niedoskonałości religii tradycyjnej. Niekiedy filozofowie rozwijają koncepcje mitologiczne, niekiedy je modyfikują, niekiedy znów całkowicie od nich odchodzą, starając się stworzyć najdoskonalsze z możliwych idee bóstwa w kontekście poszczególnych systemów¹⁶. Tak więc *hylodoistyczna* jońska filozofia przyrody traktuje boskość jako integralną część kosmosu, głównego obszaru jej zainteresowania. Dla Talesa boska jest woda, dla Anaksymandra, otaczający światy bezkres (*apeiron*), dla Anaksymenesa powietrze. Boska jest *arche* – zasada, istota wszechrzeczy, z której wszystko po-

¹³ Według Mircea Eliade mit o Prometeuszu, wykradającym ogień bogom jest wyrazem niespełnienia najgłębszych pragnień człowieka przez bóstwo. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1997, t. 1, s. 168, 169.

¹⁴ Głównie mam tutaj na myśli wczesne misteria greckie: Eleuzyjskie, Dionizyjskie, Orfickie, jednakże świadom jestem, że misteria epok późniejszych odgrywały analogiczną rolę tzn. przybliżały bóstwo do człowieka i opierając się głównie na przeżyciu, na poziomie emocjonalnych dostarczały dowodów swej prawdziwości.

¹⁵ Często sami przeżyli tragedie podobne do ludzkich, jak np. śmierć najbliższych i wiedza jak olbrzymie może być pragnienie ich odzyskania (por. Demeter, Dionizos Zagreus, Ozyrys), ponadto bogowie owi znają drogę nieśmiertelności.

¹⁶ Poniżej omawiam tylko wybrane, reprezentatywne moim zdaniem, koncepcje boga w filozofii greckiej.

wstaje i do której wszystko powraca oraz w której zawarte są wszelkie siły potrzebne do ukształtowania i podtrzymania kosmosu. Jako immanentna zasada świata, której brakuje cech osobowych, nie może być ona jednak, i nie jest, traktowana jako jego stwórca.

Albowiem wszystko albo jest zasadą, albo pochodzi z zasady. Nie istnieje natomiast zasada nieskończoności, bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem. Co więcej, będąc zasadą jest zarazem niestworzona i niezniszczalna. Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie – swój kres. Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swej zasady, lecz, że ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje wszystko i wszystkim rządzi. (...) Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna¹⁷.

Inaczej do koncepcji bóstwa podchodzi np. Ksenofanes, tworząc swego rodzaju teologię abstrakcyjną, choć generalnie podtrzymuje on kosmologiczną koncepcję boga swoich poprzedników. Wbrew opisom mitologicznym, pojmującym bogów jako wyolbrzymienie człowieka¹⁸, dla Ksenofanesa bóstwo jest przeciwieństwem człowieczeństwa¹⁹. Odrzuca on antropomorficzną²⁰ wizję bogów olimpijskich, atakuje ich ułomność i niemoralność²¹. W zamian stara się stworzyć doskonałą, abstrakcyjną i monoteistyczną (w sensie kosmologicznym²²) wizję bóstwa. „Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi”²³. Jego zdaniem jedyny bóg, kulisty w swym kształcie, stanowiący doskonałą jedność²⁴ jest samym kosmosem. Jako jego integralna część, nie jest wszakże jego stwórcą *ex nihilo*.

Pomiędzy abstrakcyjną teologią Ksenofanesa a mitologiczną wizją bóstwa można dostrzec „deistyczną” filozofię Demokryta, w dużej mierze podtrzymaną i rozwiniętą później przez Epikura. Z jednej strony krytykuje on homerycki sposób pojmowania bogów (chthonicznych i olimpijskich), z drugiej zaś odchodzi od kosmologicznej wizji bóstwa filozofów jońskich czy Ksenofanesa. Demokryt wpłata własną koncepcję boskości w atomistyczną wizję świata. Dla niego, tak jak i później dla Epikura, bogowie są organizmami złożonymi z doskonałych, ognistych atomów, z tych samych, z których składają się dusze ludzkie. „Principia mentis quae sunt in eodem

¹⁷ Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 203 b 6 nn, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003.

¹⁸ Tzn. bóg jest tym czym człowiek, tylko w większej skali.

¹⁹ H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin 1960, (dalej: Diels), Ksenofanes B 23, „Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi”.

²⁰ „Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jak ajest ich własna postać. (...) Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłoszone nosy i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy” *Fragmente der Vorsokratiker* pod red. H. Diels, W. Kranz, t. I-3, Berlin 1934-1947 (dalej: DK), 21 B 15-16.

²¹ „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa” DK, 21 B 11.

²² Dyskusja na temat monoteizmu Ksenofanesa wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1994, t. 1, s. 133-136.

²³ Diels, B 23.

²⁴ myśl = wola = czyn

universo does esse dicit"²⁵. Żyją oni we własnym świecie, wiecznym i doskonale szczęśliwym życiem, nie zaprzatając sobie zbyt wiele uwagi człowiekiem i jego problemami²⁶. Choć mogą mu się objawiać we śnie czy wizjach i w ten sposób mieć określony wpływ na jego życie²⁷, to dalecy są od świata ziemskiego. Dalecy są również od doskonałości np. boga Ksenofanesa. Są po prostu doskonalszymi od ludzi twórcami tych samych atomów i tych samych praw natury. Takie pojęcie koncepcji bogów, którzy żyjąc we własnej rzeczywistości, będącej jednak tylko doskonalszą wersją świata człowieka, bogów, którzy mają ograniczony wpływ na życie człowieka, nie są w stanie jednak stwarzać ani trwale determinować losów kosmosu, odsuwając Demokryta od abstrakcyjnej teologii Ksenofanesa i Anaksagorasa i przybliżyć nieco do mitologicznych bóstw Homera i Hezjoda.

Wydaje się, że istotną rolę, w sposobie postrzegania boga i jego roli w kształtowaniu świata odgrywają w myśli greckiej systemy teleologiczne²⁸, utrzymujące, że świat człowieka został doskonale i rozumnie uporządkowany przez bóstwo. Bez wątpienia szczególną rolę odgrywa tutaj Platon ze swoją wizją dobrego Demiurga²⁹. Wprowadza on koncepcję rozumu/dobra nadającego kształt amorficznej materii, aby połączyć w jakiś sposób doskonały i wieczny świat idei oraz „stający się” (*gegonos*) świat materialny oraz aby opisać powstanie tego drugiego³⁰. Odwołuje się przy tym do mitycznej postaci „twórcy” (*demiourgos*), boskiego rzemieślnika, starającego się stworzyć doskonałą kopię modelu i archetypu, którym się posługuje. Owym modelem jest świat idei³¹, wieczny i doskonały, tak jak wieczny i doskonały jest sam Demiurg. Jednakże ów akt tworzenia nie jest bynajmniej *creatio ex nihilo*, ale raczej uporządkowaniem chaosu, narzuceniem pierwotnej bezładnej mieszaniny (*apeira*) uporządkowanej formy Kosmosu³².

Niewiele wiadomo na temat samego Demiurga, poza tym, że jest bogiem wiecznym, osobowym, jedynym i dobrym. Wszak jego dobroć jest ostateczną przyczyną

²⁵ Cyron, *O naturze bogów*, I, 43, 120 (Diels, 68 A 74). Por. tłumaczenie polskie, Marek Tulliusz Cyron, *O naturze bogów*, Warszawa 1960, tłum. W. Komatowski.

²⁶ Epikur powie, rozwijając koncepcję Demokryta, że bogowie nie interesują się człowiekiem, ani nawet nie są świadomi jego istnienia.

²⁷ Z czym znów nie zgadza się Epikur.

²⁸ Na temat źródeł greckiej teleologii por. O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 156n

- „Jońskie konstrukcje kuliste łatwo nasuwają wyobrażenie boskiego konstruktora, rozmyślnie snującego swe plany”.

- „Drugie (źródło) płynie z przestarzałej idei...: skoro człowiek w sposób arcyżałosny ustępuje prawie wszystkim zwierzętom fizycznie, to na przekór temu mniemaniu wydaje się, iż wręcz przeciwnie, strukturę fizyczną człowieka wykoncypowano tak znakomicie, że aż się prosi wniosek o szczególnej pieczy boga nad człowiekiem”.

- „I wreszcie trzecie źródło: powszechne wyobrażenie, implicite wynikające z Homera, gdy nazywa on Zeusa „ojcem bogów i ludzi”. Wiara, że bogowie opiekują się człowiekiem i strzegą go, była z pewnością rozpowszechniona, choć mit stosunkowo mało o tym mówi”.

²⁹ W dyskusji nad bóstwem Platona ograniczam się tutaj do Timajosa, który to dialog traktuję jako reprezentatywny w podejmowanej przeze mnie kwestii.

³⁰ Por. Platon, *Timajos*, 28 A-C, Warszawa 1986.

³¹ Por. tamże 37d-39d.

³² Tamże 52d-53b.

ukształtowania świata fenomenalnego³³. W owym akcie tworzenia Demiurg wykorzystuje wszelki dostępny materiał³⁴ i nadaje światu najdoskonalszy, sferyczny kształt³⁵. Po pierwsze tworzy samoporuszającą się duszę świata, która jest początkiem wszelkiego ruchu w świecie i główną zasadą życia. Zostaje ona umieszczona w środku świata, ale rozprzestrzenia się na całe jego ciało. Jest swego rodzaju pomostem między światem idei a światem materialnym, który porusza swoim własnym ruchem. Z materii, Demiurg formuje świat fizyczny, według wzoru świata idei³⁶. Tworzy tylko jeden kosmos³⁷ jako odzwierciedlenie świata noetycznego. Wszelka organiczna natura jest dziełem Demiurga, wszelkie relacje, liczby i miary są narzucone na ów świat fizyczny, wszelkie formy nadane organizmom zdeterminowane są ich przeznaczeniem i jako takie są optymalne. W ramach ograniczonej materii, jest to najdoskonalsza z możliwych kopii, w której nawet wieczność znajduje swoje odbicie w czasie, „poruszającym się obrazie nieskończoności”, którego miernikami stają się planety³⁸. W owym świecie Demiurg formuje kolejno boskie gwiazdy, stworzenia skrzydlate, stworzenia wodne, oraz istoty naziemne, w tym również człowieka. Bez wątpienia jest on twórcą świata fenomenalnego, ale nie jest *Creator ex nihilo*, wszak posługuje się modelem świata noetycznego oraz substratem, amorficzną materią, którą kształtuje według wzorca.

Od powyższej koncepcji Platona, odcina się jego wielki uczeń, Arystoteles, próbujący stworzyć całkowicie transcendentną wizję bóstwa. Rozwijając teologię Anaksymandra z Kladzomenoi, pojmując Boga jako czysty umysł (*nous*), jako byt najwyższy w hierarchii bytów, jako czysty akt (*energeia* - *Metafizyka* 1072 b 37). Jest on doskonałą formą nie ograniczoną materią, tak jak inne istoty żywe, bowiem materia implikuje możliwość zmiany i ruchu. Jest bytem wiecznie nieruchomym, prostym, oddzielnym od rzeczy zmysłowych, kontemplującym samego siebie, myślącym siebie (*Metafizyka* 1074 b 21; 1072 b 18)³⁹. Myśl Boga Arystotelesa skierowana jest na niego samego, jako najdoskonalszy z możliwych bytów. Owa aktywność „umysłowa” (*theoria*) jest jedyną możliwą aktywnością bóstwa, jest on czystym intelektem, każda inna bowiem aktywność wychodziłaby „na zewnątrz” owego doskonałego bytu i w

³³ „He was perfectly good, and for that very reason did not want to keep his goodness to himself, but to make something like himself” (E. A. Taylor, *Plato, The man and His Work*, London 1969, s. 441).

³⁴ Dzięki temu świat niczego nie wydala, ani niczego nie asymiluje, co chroni go przed wszelkiego rodzaju chorobami, czy starzeniem. Jest wieczny, bo nie istnieje żadna siła, która mogłaby go unicestwić, poza Demiurgiem, jednak ten chroni stworzony przez siebie kosmos.

³⁵ Nie potrzebuje miejsca do poruszania się, istnieje sam dla siebie, jest samowystarczalny.

³⁶ E. A. Taylor, *Plato...*, s. 442: „God and the forms have to be kept distinct in Plato for the reason that the activity of God as producing a world ‘like’ the forms is the one explanation Plato ever offers of the way in which the ‘participation’ of things in forms is effected”.

³⁷ Platon, *Timajos* 30C-31B – contra milejczyków, atomistów, etc.

³⁸ Tamże 37d 3-7.

³⁹ „Czy musi istnieć coś, co by było nieporuszalne i trwało w spoczynku na zewnątrz tego, co się porusza, i nie stanowiło żadnej jego części, czy też nie? I czy tak również muszą się mieć rzeczy, gdy mowa o wszechświecie? Chyba byłoby rzeczą niezrozumiałą, aby ruch zaczynał się od wewnątrz”. Arystoteles, *Metafizyka* 1072 b 3-4, opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, tenże, *O ruchu zwierząt* 4, 699b 31-35.

zetknięciu z czymkolwiek mniej doskonałym, ulegałaby skażeniu, przez co i sam Bóg traciłby swą doskonałość. Paradoksalnie ów nieruchomy Bóg, myślący siebie, staje się Pierwszym Poruszcycielem, pierwszym źródłem ruchu w aspekcie ontycznym wszystkiego, co istnieje poza nim⁴⁰. Oddziaływa na świat nie w ten sposób, że wychodzi poza siebie i kieruje swoją wolę czy myśl na świat, ale ma wpływ na świat poprzez samą swoją egzystencję. Jako byt doskonały, jest ostatecznym celem, do którego zmierzają wszystkie rzeczy⁴¹. Jako źródło i najwyższe dobro, przyciąga do siebie wszystko, co istnieje, wszystko ku niemu zdąża⁴², jest przyczyną celową wszelkiego ruchu w świecie (*Metafizyka* 983 a 8n). Jednak nie jest On stwórcą świata, tworu skądinąd wiecznego, bez początku i końca, trwającego w wiecznym ruchu. W rzeczywistości wmyślając się sam w siebie Pierwszy Porusznik nie jest świadom istnienia czegokolwiek poza nim.

Bóg Arystotelesa nie jest (...) ani twórcą świata, jak platoński demiurg, ani tym bardziej jego stwórcą, jak Bóg chrześcijański. (...) Jest szczytem wszechświata jako samoistniejący i wieczny akt myślenia, samomyśląca się myśl. (...) Arystotelesowski bóg – pierwsza przyczyna sprawcza i celowa, nie tylko nie stworzył świata, ale nawet nie dostrzega, że różni się od niego. Jest on bowiem samomyślącą się myślą, mającą za przedmiot siebie, nie świat⁴³.

Jeszcze inaczej postrzegają Boga stoicy, w swoim dążeniu do powrotu do immanentnej zasady rzeczywistości, na wzór systemów przedplatońskich. Już w pismach Zenona dostrzec można wieloaspektowe rozumienie Boga. Przede wszystkim jest on postrzegany jako ogień⁴⁴, z którego powstaje świat i w którym się roztopia w sukcesywnie następujących po sobie etapach *ekpyrosis* i *diakosmesis*⁴⁵.

Stoicy przejęli naukę Heraklita, że początkiem i tworzywem wszystkiego, co istnieje, jest boski i inteligentny ogień. Część ognia przemienia się na powietrze, wodę i ziemię i potem znowu w wodę, powietrze i ogień. W ten sposób powstają cztery żywioły, czyli ciała pierwotne. Z żywiołów powstają ciała pochodne, więc bogowie, ludzie, zwierzęta, rośliny i minerały, i w chwili swego zaniku znowu do nich wracają. (...) Wszystkie poszczególne ciała świata, zarówno pochodne, jak i pierwotne, są śmiertelne z wyjątkiem boskiego ognia, bo w okresie 'zognienia' tylko on jeden nie ginie, lecz trwa nieprzerwanie⁴⁶.

Z czasem, obok pojęcia boskiego ognia, pojawia się także idea boskiej pneumy, pojmowanej jako tchnienie, przenikające cały kosmos i wszystkie byty⁴⁷. Tchnienie,

⁴⁰ „(...) porusza się tak, jak przedmiot miłości, a wszystkie inne rzeczy poruszają się, będąc poruszane” (Arystoteles, *Metafizyka* 1072 b 3-4...).

⁴¹ E. Zeller, *Outlines of the history of Greek philosophy*, New York 1960, s. 196.

⁴² Arystoteles, *O niebie* 271 a, tenże, *O świecie* 391 b-401 b.

⁴³ T. Fluziński, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989, s.24.

⁴⁴ Oprócz ognia/eteru Heraklita można dostrzec tutaj także wyraźne wpływy arystotelesowskiego piątego elementu – eteru.

⁴⁵ „Jak u niego, tak u stoików ogień wchłania w siebie kosmos w pożarze świata i później znów z siebie kosmos wyzwała. Bóg jako ogień istnieje na przemian to sam dla siebie tylko, to przenikając cały, rozwinięty już kosmos, a widoczny jest tylko w rejonie gwiazd” O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 161 – J. von Arnim, *Stoicorum Veterum fragmenta*, Lipsk 1903-1924, t. 2, s. 596nn, (dalej: Arnim).

⁴⁶ A. Krokiewicz, *Historia filozofii...*, s. 447.

⁴⁷ „Nie wystarczyło podzielenie pierwotnego ognia na dwa rodzaje. Bo w powszechnym odczuwaniu

kóre łączy istoty żywe, nadaje jakości wszelkim elementom świata i utrzymuje wszystko w tym samym napięciu⁴⁸. Owo tchnienie, ożywiające wszystko, zostaje utożsamione z boskim Logosem⁴⁹ rozumem świata, prawem konieczności i opatrności, częścią boskości w człowieku, zasadą rozumnie porządkującą rzeczywistość, obecną w każdym jej aspekcie. W ten sposób boskie jest prawo kosmiczne, przenikające całą naturę i będące źródłem wszystkich innych praw oraz gwiazdy, pojmowane jako żywe istoty posiadające dusze⁵⁰. Boski w końcu jest sam kosmos, jako „ciało” bóstwa, które samo wprawia się w ruch, bez ingerencji jakiegokolwiek siły z zewnątrz, skoro logos jest immanentnie zawarty w kosmosie⁵¹.

W swoim „panteistycznym” monoteizmie, w którym Bóg jawi się przede wszystkim jako (wg Posejdoniosa) „(...) duch i ogniokształtna pneuma, sam nie mający żadnej postaci, lecz zmieniający się w co chce i upodabniający się do wszystkiego”, stoicy odnosili się również do bóstw homeryckich. Przy użyciu alegorezy, reinterpretowali je jako aspekty jedyne Boga względnie świata⁵², próbując w ten sposób przerzucić pomost między teogonią a filozofią i zrehabilitować bogów religii tradycyjnej. Pomimo jednak tak szerokiej definicji bóstwa, będącego ostateczną przyczyną wszystkiego i kształtującego świat w sposób najdoskonalszy z możliwych, nie jest on stwórcą świata w sensie *Creator ex nihilo*. Jakże mógłby nim być, skoro jest sam istotą materialną⁵³, a kosmos jest ostatecznie z nim tożsamy⁵⁴.

Jak zostało wykazane na wyżej wybranych przykładach, starożytna myśl grecka mitologiczna i filozoficzna obfituje w różnorodne koncepcje bóstwa. Bóg może być pojmowany jako byt osobowy jak np. bogowie mitów, bogowie Demokryta, czy *Demurg* Platona, może być też postrzegany jako nieosobowa moc, czego doskonałym przykładem jest *nous* Anaksagorasa lub boski ogień Heraklita. Może być jeden jak np. Pierwszy Poruszyiciel w *stricte* monoteistycznym systemie Arystotelesa, może też istnieć wielu bogów, równorzędnych (np. System Demokryta i Epikura) lub, szczególnie w opisach mitologicznych, tworzących swoistą hierarchię (np. ostateczna hierarchia bogów olimpijskich w *Teogonii* Hezjoda). Bóg może być doskonałym absolutem niczym nie uwarunkowanym ani nie ograniczonym, sam warunkujący naturę rzeczywistości (Anaksagoras, Arystoteles, stoicy). Może jednak być również ograniczony, podległy prawom kosmicznym, może być po prostu istotą doskonalszą od

i w teorii pewnych szkół medycznych nosicielem życia organicznego było wprowadzić ciepło, ale nie w postaci ognia, tylko ciepłego tchnienia (πνεύμα), utożsamianego najpierw z wdychanym powietrzem, potem oddzielonym od niego jako wewnętrzna wrodzona pneuma”. O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 150.

⁴⁸ Jest to jak gdyby drugi aspekt działania zasady czynnej, gdzie Logos tworzy, a pneuma podtrzymuje.

⁴⁹ Arnim II 300, 303

⁵⁰ Reminiscencja nauk wcześniejszych (np. Platon i Arystoteles), gdzie boskość gwiazd tłumaczy regularność i wieczność ich ruchów.

⁵¹ Arnim II 416, 439nn.

⁵² Zgodnie z alegorezą stoicką, taką, jaką spotykamy np. w pismach Heraklita alegorety, Hera pojmowana była jako powietrze, Posejdon – woda, Zeus – Pneuma, Atena – eter, etc.

⁵³ „Nie ma ani materii bez Boga, ani Boga bez materii”, A. Krokiewicz, *Historia filozofii...*, s. 447.

⁵⁴ Arnim II 605: „Substancją boga jest – według Zenona – cały świat i niebo; to samo mówi Chryzyp w pierwszej księdze traktatu *O bogach*”.

człowieka, aczkolwiek porównywalną z nim np. jako złożenie doskonałych atomów, z których również składa się dusza ludzka (Demokryt)⁵⁵. Bóg może być transcendentny wobec świata (Arystoteles), immanentny wobec niego lub wręcz tożsamy z nim (stoicy). Może być bytem koniecznym (Arystoteles), jednak jego istnienie wcale nie musi odgrywać nadrzędnej roli w poszczególnych systemach filozoficznych (np. Demokryt i Epikur). Jedno, czym na pewno Bóg nie jest w myśli greckiej: nie jest stwórcą świata w sensie *Creator ex nihilo*.

Równocześnie bóstwu w starożytnej myśli greckiej mitologicznej i filozoficznej przypisywane są różnorodne funkcje. Bóg/bogowie może porządkować pierwotny chaos i tworzyć obecną rzeczywistość (Hezjod, Platon). Może wprowadzać i strzec kosmicznego prawa sprawiedliwości. Może odzwierciedlać i aktualizować najgłębsze ludzkie tęsknoty (bogowie olimpijscy). Może, aczkolwiek funkcja ta dotyczy głównie religii misteryjnych, wypełniać najistotniejsze egzystencjalne potrzeby i pragnienia człowieka w sensie jednostkowym lub społecznym. Może być ostateczną przyczyną istnienia obecnej rzeczywistości (Arystoteles, Platon). Może kierować losem świata i być jego ostatecznym celem (Arystoteles). Może w końcu wieść szczęśliwe życie w swoim boskim świecie i w ogóle nie przejmować się losem istot ludzkich lub nawet nie być świadomym ich istnienia (np. Demokryt). Jedno, czego bóg w myśli greckiej nie może, to nie może stwarzać świata w sensie *creatio ex nihilo*.

Dlaczego tak jest? Dlaczego bóg w mitologii ani w filozofii greckiej nigdy nie jest postrzegany jako *Creator ex nihilo*? Co stoi na przeszkodzie?

Jedną z głównych przyczyn negacji⁵⁶ *creatio ex nihilo* jest bez wątpienia brak pojęcia nicości/nihil w sensie ontologicznym, która mogłaby poprzedzać istnienie świata i być ewentualnie jego źródłem. Z problemem początku świata zawsze w jakiś sposób wiąże się pojęcie wieczności materii/substancji (szczególnie przy przedplatońskim braku podziału na rzeczywistość materialną i duchową), substratu, z którego kosmos mógłby zostać ukształtowany. Zawsze istnieje jakaś *materia prima*. Mogą nią być np. pierwotny *chaos* Hezjoda, boska *arche* – zasada jońskich filozofów przyrody, odwieczne atomy Demokryta, świat idei i mieszanina żywiołów Platona, etc. Czasami też świat może być postrzegany jako twór wieczny, bez rzeczywistego początku i końca, gdzie początek świata” traktowany jest jedynie jako systemowy wymóg formalny⁵⁷. W związku z tym ważniejszym pytaniem dla Greków wydaje się problem, czy świat jest wieczny tak jak jego substrat, czy też powstał z owego wiecznego substratu/substratów w określonym momencie, lub czy ukształtował się sam w oparciu o siły zawarte immanentnie w samej materii, czy też działała nań jakaś siła zewnętrzna. Nikt natomiast nie broni,

⁵⁵ Diels 68 A 74

⁵⁶ Empedokles i Anaksagoras twierdzą, posługując się logiką Parmenidesa, że nie może coś powstać z niczego. „Dzieci! krótki lot mają ich myśli, tych, którzy sądzą, że powstać może coś, czego przedtem nie było, albo że rzecz jakaś ginie zupełnie i się rozpada”. „Jest niemożliwe, aby coś powstało z tego, co zupełnie nie istnieje; i jest rzeczą niemożliwą i niesłychaną, aby zginęło to, co istnieje” Diels, 31 B 11, B 12. Z tego powodu przyjmują oni istnienie wiecznych cząstek, które łącząc się „stwarzają” odpowiednią jakość.

⁵⁷ Arystoteles, *O niebie* 281a-283b, *Meteorologia* 356b, *O powstawaniu i niszczeniu* 322a.

ani nawet nie przejawia inklinacji w tym kierunku aby stać się adwokatem koncepcji *creatio ex nihilo* w odniesieniu do kosmosu.

Tradycja mitologiczna⁵⁸ przyjmuje, że absolutnym początkiem świata był chaos. Bez względu na to, czy jest on traktowany jako bezład, pramateria, pierwotna mieszanina elementów i żywiołów, czy też, jak sugeruje G. S. Kirk i J. E. Raven, autor kosmogonii odnosi się poprzez użycie tego terminu do rozdzielenia już istniejącego nieba i ziemi⁵⁹, *chaos* nie oznacza nicości⁶⁰, ale *coś w sensie substancjalnym* z czego kosmos zostaje ukształtowany. Bogowie w kolejnych pokoleniach porządkują i kontrolują świat, pilnują by nie powrócił do pierwotnego stanu chaosu, jednak nie stwarzają go z niczego. Co więcej, wydaje się, że sam kosmos, pojmowany antropomorficznie, rodzi się lub wyłania się z wcześniejszych pokoleń bogów, do których należy m.in. Gaja (Ziemia), Eros, Tartar, Noc, Eter (górne niebo), Hemera (dzień), Uranos (niebo gwiaździste), Okeanos, etc.

Systemy hylodoistyczne umieszczają wszelkie siły tworzące i kształtujące świat immanentnie w materii. Innymi słowy, świat formuje i podtrzymuje się sam, nie potrzeba transcendentnego stwórcy kosmosu. Wysiłki jońskich filozofów przyrody skoncentrowane były raczej na poszukiwaniu pierwotnej, najprostszej *arche* – zasady, z której reszta rzeczywistości mogła wziąć swój początek. Tales ową zasadę postrzega w wodzie, przez co najprawdopodobniej odnosi się do tradycji kosmogonii akwatycznych, według których rzeka Okeanos otaczała Gaj (Ziemię)⁶¹. Anaksymander,

(...) widząc wzajemną przemianę czterech pierwiastków nie uważał za rzecz właściwą czynić jednego z nich substratem, tylko coś innego poza nimi⁶².

Jako *arche* – zasadę świata przyjął on bezkres⁶³, jakościową i ilościową nieokreśloność, różną od ograniczonej i uporządkowanej struktury kulistego kosmosu oraz od wszelkich elementów/żywiołów postrzegalnych zmysłowo. Być może i dla niego, tak jak i dla Talesa, opowieści mityczne stały się inspiracją, w szczególności zaś Hezjodowy *chaos*, stanowiący początek świata. Anaksymenes rozwija myśl swego

⁵⁸ Należy tutaj zauważyć, że O. Gigon (*Główne problemy...*, s. 51) traktuje Hezjoda jako pierwszego filozofa. Podobne stanowisko prezentuje W. Jaeger, mówiąc: „W Hezjodowej Teogonii widać na każdym kroku działanie nie liczące się z niczym konstruktywnej siły rozumu ze wszystkimi konsekwencjami szukania wszędzie racjonalnego ładu i racjonalnego podejścia do rzeczy”, W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t.1, s.286, 177.

⁵⁹ The conception that the earth and the sky were originally one mass may have been so common that Hesiod could take it for granted, and begin his account of world formation at the first stage of differentiation. This would be, undoubtedly, a cryptic and laconic procedure; and it seems probable that something more complicated was meant by *chaos genet.* than simply, 'sky and earth separated' – though I am inclined to accept that this was originally implicit in the phrase". (G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1971, s. 29 – pełna dyskusja razem ze wskazaniem potencjalnych źródeł pozagreckich: s.29-34).

⁶⁰ „It is out of the question that Hesiod or his source was thinking of the originative substance as coming into being out of nothing”, G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers...*, s. 29.

⁶¹ *Iliada* 18, 607

⁶² Simplicjusz, in *Phys.*24,13n, w: G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*

⁶³ Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 203 b 6nn.

poprzednika, ale zastępuje nieokreślony *apeiron* powietrzem⁶⁴, najbliższym bezkresowi żywiołem w świecie zmysłowym, nieokreślonym co do przestrzeni ale określonym co do jakości⁶⁵. Jednak razem z przyjęciem hylodzoistycznego założenia, że siły wystarczające do ukształtowania i podtrzymania świata kryją się w samej materii, przyjęcie istnienia bogów na wzór teologii mitologicznych, logicznie traci sens. Jeżeli mimo to hylodzoisci przedplatońscy godzą się na istnienie bogów w swoich koncepcjach, to czynią to raczej ze względów tradycyjnych (utarte wierzenia społeczne, których nie byli w stanie do końca podważyć), psychologicznych (pytania egzystencjalne i eschatologiczne człowieka) lub politycznych (porządek społeczny). Równocześnie jońscy filozofowie przyrody borykali się z problemem nieukształtowanej jeszcze do końca aparatury pojęciowej, którą mieli do dyspozycji. Częstokroć zmuszeni byli odwoływać się do tradycyjnej metaforyki, aby przekazać określone koncepcje filozoficzne. Za doskonały przykład może tutaj posłużyć *arche*-zasada Milezyjczyków, określana terminem boska, nie dlatego, że jest ona bogiem sensu stricto (tak jak bóstwo było np. pojmowane w mitologiach), ale dlatego, że przejmując funkcje boskie, staje się pierwszą przyczyną wszechrzeczy, tym, z czego i za sprawą czego (*hylodzoizm*) wszystko powstaje oraz do czego wszystko powraca⁶⁶. Sama koncepcja boga, w rozumieniu tradycyjnym, nie jest jednak wymogiem filozofii Milezyjczyków. Ich filozofia prowadzi ich raczej do modyfikacji pojęcia bóstwa jako nieosobowej potęgi, siły spajającej i porządkującej rzeczywistość człowieka, a nie osobowej istoty posługującej się nim lub tym bardziej stwórcy świata, koncepcji nieobecnej w myśli greckiej.

Niektórzy spośród filozofów starożytnych starają się ominąć problem początku świata, jakby zdając sobie sprawę z wagi pytań, jakie kwestia ta rodzi. Z jednej strony Heraklit wysuwa koncepcję cykliczności świata, który regularnie wyłania się z ognia i do niego powraca⁶⁷, mówiąc:

Wszechświat jeden jest dla wszystkich, nie stworzyli go ani bogowie ani ludzie. Był zawsze, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, na swą miarę, rozpalającym się i gasnącym⁶⁸.

Z drugiej strony Parmenides logicznie uzasadnia absolutną niezmiennność bytu. Jego postulaty, przełożone przez późniejszych filozofów na płaszczyznę fizyki, wykluczają możliwość istnienia pojęcia nihil w sensie ontologicznym, a co za tym idzie pojęcia stwórcy jako *Creator ex nihilo*. *Byt jest a niebyt nie jest*⁶⁹ i pomiędzy tymi dwoma biegunami nie ma drogi pośredniej. Nie ma miejsca na jakiegokolwiek przekształcenia jakościowe, nie ma zaniku czegoś co jest ani powstawania czegoś, czego

⁶⁴ Diels B 2 „Anaksymander twierdził, że zasadą rzeczy istniejących jest powietrze, z niego bowiem one wszystkie powstają i w nim znowu giną”.

⁶⁵ Por. Arystoteles, *O niebie*, 295 a 7n.

⁶⁶ Por. tenże, *Fizyka* III 4, 203 b 6nn.

⁶⁷ Np. frg. 90 (DK, 22 B 90): „Wszystkie rzeczy wymieniają się na ogień, a ogień wymienia się na wszystkie rzeczy, tak jak towary wymienia się na złoto, a złoto wymienia się na towary”.

⁶⁸ DK 22 B 30.

⁶⁹ Por. frg. 2: „Nuż! Będę mówiła, a ty rozgłoś opowieść po wysłuchaniu, jakie jedynie metody badawcze możliwe są do pomyślenia: Pierwsza, że [byt] jest i nie być nie jest (dopuszczalne); To Przekonanie jest szlakiem, gdyż Prawdzie towarzyszy” (DK 28 B 2).

nie ma⁷⁰. W ten sposób rozumiana koncepcja *Parmenidesa* prawie *explicitie* wyklucza możliwość *creatio ex nihilo*. Przeczyłoby ono bowiem podstawowemu prawu niezmienności bytu⁷¹.

Nie sposób przecenić wpływu *Parmenidesa* na późniejszą filozofię grecką. Po pierwsze dostarcza on swoim filozoficznym następcom argumentów logicznych na wieczność bytu, które rozszerzone i przeniesione na inne płaszczyzny filozofii (np. kosmologii), stają się w ustach takich filozofów jak *Empedokles* czy *Anaksagoras* dowodami na wieczność materii. Po drugie *Parmenidesowy* dowód na niezmiennosc bytu, na zasadzie podobnego jak wyżej przeniesienia, sprawił poważne problemy następnym pokoleniom filozofów w uznaniu przemian jakościowych w obrębie materii. *Pluraliści* (*Empedokles* i *Anaksagoras*) oraz atomiści próbowali ominąć ten problem przyjmując istnienie wiecznych i niezmiennych elementów, cząstek i atomów, które łącząc się w różnorodny sposób prowadzą do powstania różnych jakości, jednak dopiero *Arystoteles* z powrotem *explicitie* zaakceptował przemiany jakościowe w obrębie materii⁷². Po trzecie *Parmenides*, podtrzymując dychotomię poznania rozumowego prowadzącego do prawdy i poznania zmysłowego, którego efektem są jedynie mniemania, kładzie podwaliny dualizmu kosmologicznego. Dualizmu niezwykle popularnego w późniejszej filozofii, która z jednej strony czuje się związana z logicznymi postulatami *Parmenidesa*, z drugiej jednak nie chce całkowicie negować rzeczywistości fizycznej. Jest to dualizm, który rozdziela świat bytu, który jest (*to on*) i nie ulega żadnym zmianom, stąd mówienie o jego początku, przemijalności czy końcu jest całkowicie nieadekwatne, od niższego świata zmysłowego, który znajduje się w ciągłym procesie stawania i nigdy nie jest, jako swoista „mieszanina” bytu i niebytu⁷³.

Następcy *Parmenidesa*, mając świadomość niemożności powstawania bytu z niebytu i rozszerzając tą prawdę na inne aspekty filozofii np. kosmologię, podtrzymują przeświadczenie o wieczności materii, ale też oddzielają od niej przyczyny i zasady

⁷⁰ Por. frg.8 (DK, 28 B 8) „Tylko ta jedna opowieść o drodze, że jest pozostaje. Na niej są bardzo liczne oznaki tego, że byt niezrodzony jest też niezniszczalny, całkowity oraz jedyny, niewzruszony oraz doskonały. Nie był kiedyś ni będzie, gdyż teraz jest wszystek, jeden, rozciągnięty. Bo jakież rodowód szukałbyś dla niego? Jakże i skąd miałby wyrósć? Otóż nie pozwolę mówić tobie i myśleć, że z niebytu, gdyż ani wyrazić, ani zrozumieć nie można owego nie jest. Jakież to przymus by go skłonił z nicości poczynając, prędzej czy później się narodzić? Dlatego albo całkowicie trwać powinien, albo w ogóle nie. I nigdy moc przekonywania nie stwierdzi tego, iż powstaje z bytu cokolwiek poza nim; bo też ani na powstawanie, ani na giniecie nie pozwoliła Dike, mogąc rozluźnić swe więzy, ale je podtrzymuje. A wyrok w ich sprawie na tym polega: jest albo nie jest”.

⁷¹ Oczywiście byt w rozumieniu *Parmenidesa* nie jest tożsamy ze światem fizyków. Tym niemniej jego logiczne postulaty tacy filozofowie jak *Empedokles* czy *Anaksagoras* odniosą również do kosmosu jako takiego. Por. np. „Dzieci! krótki lot mają ich myśli, tych, którzy sądzą, że powstać może coś, czego przedtem nie było, albo że rzecz jakaś ginie zupełnie i się rozpada”, „Jest niemożliwe, aby coś powstało z tego, co zupełnie nieistnieje; i jest rzeczą niemożliwą i niesłychaną, aby zginęło to, co istnieje”, *Diels*, 31 B 11, B 12.

⁷² Wszak dla niego „Materia jest pierwszym substratem wszystkich rzeczy, immanentnym i trwałym składnikiem, z którego wyłania się każdy określony byt materialny; dlatego też do istoty materii należy jedynie „możność” (*dynamis*), co w języku *Arystotelesa* oznacza, iż jest ona bytem potencjalnym (*Metafizyka* 1042 I 27; 1071 I 10), zdolnym do przyjmowania wszelkich form” (*Arystoteles, Dzieła wszystkie*, Warszawa 1994, t. 7, s. 119n).

⁷³ Por. np. kosmologię platońską.

ruchu. Filozofowie odchodzą do hylodzoizmu, jednak, nie będąc w stanie podważyć osiągnięć swego wielkiego poprzednika, porzucają również koncepcję przemian jakościowych w materii na rzecz koncepcji łączenia się wiecznych i niezmiennych, choć niejednakowych cząstek materialnych w różnych proporcjach⁷⁴. Choć więc mogłoby powstać miejsce dla transcendentnego Boga w myśli filozoficznej oddalającej się od hylodzoizmu, to ciągle nie może on ogrywać roli *Creator ex nihilo*, skoro z jednej strony ciągle nie ma pojęcia *nihil* w sensie ontologicznym, a z drugiej niepodważalna logika Parmenidesa przeczy możliwości przemian jakościowych⁷⁵. Za klasyczny przykład filozofów nowej ery może tutaj posłużyć Empedokles, przyjmujący istnienie czterech, wiecznych, niestworzonych i niezmiennych żywiołów⁷⁶: wody, ognia, ziemi, powietrza. Świat-kosmos jego zdaniem powstaje, kierowany siłami (zewnętrznymi w stosunku do podstawowych elementów) przyciągania (Miłość) i odpychania (Ważń), poprzez mieszanie się owych elementów⁷⁷. Ów model łączenia się różnych elementów w różny sposób przypomina bardziej przemiany ilościowe, choć nie w taki sposób, w jaki pojmowali je np. pitagorejczycy⁷⁸, niż przemiany jakościowe w stylu filozofów⁷⁹ przed Parmenidesem.

Jeszcze dalej w swych dywagacjach idzie Anaksagoras z Kladzomenoi, również próbujący podtrzymać główne wytyczne wywodu Parmenidesa⁸⁰. Wywodu, który choć pierwotnie skupia się głównie na obszarze bytu, to już u Empedoklesa zostaje przeniesiony na płaszczyznę kosmologiczną. Po pierwsze Anaksagoras stwierdza, że istnieje nieskończona ilość elementów, z których każdy odpowiada jakościom/gatunkom występującym w świecie⁸¹. W każdym organizmie znajdują się cząsteczki wszystkich gatunków⁸², jednak cechy danego ciała kształtowane są przez wielkościowe proporcje cząstek wchodzących w jego skład. Ponadto Anaksagoras ostatecznie oddziela przyczynę ruchu od materii, co już właściwie zarysował Empedokles, i wskazuje, że rzeczywistość jest kształtowana poprzez rozumną, transcendentną wobec materii⁸³, moc – *nous*. Moc ta wprawia materię w ruch, tworzy oraz podtrzymuje kosmos. Ponieważ jednak materia ciągle posiada wieczną, niezmienną

⁷⁴ W zależności od tych proporcji dany obiekt materialny nabiera określonych jakości.

⁷⁵ Co prawda sam Parmenides zajmuje się obszarem bytu, jednak jego wywód, co już wcześniej zostało zaznaczone, został przez jego następców przeniesiony na inne obszary filozofii m.in. kosmologię.

⁷⁶ „Posłuchaj najpierw o czterech korzeniach wszystkich rzeczy: Zeus błyszczący, Hera życiodajna, a także Aidoneus i Nestis, która łzami zasila źródła rzeczy śmiertelnych” (DK 31 B 6).

⁷⁷ Frg. 8: „Inną rzecz ci powiem: nie ma żadnych narodzin czegokolwiek, co jest śmiertelne, ani nie jest jakimś końcem nieszczęścia śmierć. Jest tylko mieszanie się i wymiana tego, co było zmieszane. „Narodziny” to tylko nazwa nadana temu procesowi przez ludzi” (DK, 28 B 8).

⁷⁸ Por. np. Stobajos, *Eclogae*, I 21, 7 (Diels, B2-6).

⁷⁹ Np. przemiany arche-zasady we wszystko, co istnieje na świecie.

⁸⁰ „Byt, u Parmenidesa będący jednostką pozbawioną jakości, tu zostaje rozdrobniony na bezgraniczne mnóstwo cząstek wykazujących nieskończenie cech stałych” O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 144.

⁸¹ Frg. 4: „(...) Należy przyjąć, że we wszystkim, co jest połączone, znajduje się wiele i różnorodnych części składowych oraz zarodki wszystkich rzeczy z różnego rodzaju kształtami, barwami i smakami. W ten sposób zostali utworzeni ludzie i inne istoty żywe, mające duszę (...)” (DK 59 B 4).

⁸² Por. tzw. argument „dietetyczny” Anaksymandra, fr.10: „Anaksagoras, przyjmując starą opinię, że nic nie powstaje z niczego, eliminuje powstawanie i na miejsce powstawania wprowadza dzielenie

(w sensie jakościowym) naturę, nie może jednak być nous uważany za stwórcę świata w sensie absolutnym.

Atomiści: Leukippos i Demokryt w pewnym sensie rozwijają i modyfikują myśl Anaksagorasa. Podtrzymują oni koncepcje filozofa z Kladzomenoi o nieskończonej ilości wiecznych, niezmiennych, niestworzonych i niezniszczalnych cząstek, aczkolwiek ograniczają ich zróżnicowanie jakościowe do kształtu (*contra* Anaksagoras). Powstawanie kosmosu i wszelkich struktur tłumaczą odpowiednim łączeniem się owych cząstek – atomów. W ten sposób, podobnie jak i Anaksagoras, starają się stworzyć pewien pomost między logicznymi postulatami Parmenidesa a akceptacją świata zmysłowego⁸⁴. Z drugiej strony jednak atomiści *implicite* sprzeciwiają się istnieniu inteligentnej, transcendentnej wobec materii sile, którą Anaksagoras (Empedokles w pewnym sensie też) wprowadza aby wytłumaczyć ruch świata. Ich zdaniem atomy poruszają się same, odwiecznym ruchem,

(...) ich połączenia dokonują się 'same z siebie' według zasady, którą zależnie od położenia akcentu można nazwać koniecznością lub przypadkiem⁸⁵.

Tym samym atomiści wracają do hylodoizmu,

...mówiąc, że ruch bierze się nie skądinąd niż z samego ruchu w tym sensie, że atomy z samej swej natury znajdują się zawsze w wiecznym ruchu⁸⁶.

Poprzez ów powrót czynią zupełnie zbędną koncepcję Boga transcendentnego wobec świata, tym bardziej zaś koncepcję stwórcy owego świata, który istnieje, kształtuje i podtrzymuje się sam w sobie.

A jednak myśl Anaksagorasa z jego koncepcją transcendentnego umysłu nie poszła na marne. Powraca ona i tworzy podstawy do stworzenia nowego pojęcia Boga jako twórcy świata w późniejszych, bardziej teleologicznych systemach filozoficz-

się. Mówił bowiem, że wszystkie rzeczy są ze sobą wymieszane i rosną przez to, że się dzielą. Już bowiem w nasieniu znajdują się włosy, paznokcie, żyły, tętnice, włókna i kości, a nie można ich zobaczyć ze względu na małe wymiary cząstek, gdy jednak rosną, powoli się rozdzielają. „Jak bowiem włos mógłby powstać z nie-włosa albo mięso z nie-mięsa?” A mówi tak nie tylko o ciałach, lecz także o kolorach: w bielei bowiem znajduje się czerni, a w czerni biel; i to samo w odniesieniu do wagi utrzymując, że lekkie zmieszane jest z ciężkim, a ciężkie z lekkim” (DK 59 B 10).

⁸³ Frg. 12: „Wszystkie inne rzeczy mają w sobie część każdej rzeczy, umysł natomiast jest nieograniczony, niezależny i nie zmieszany z żadną rzeczą, lecz jeden tylko istnieje sam w sobie. Gdyby bowiem nie istniał sam w sobie, ale byłby zmieszany z czymś innym, wtedy miałby udział we wszystkich rzeczach, gdyby był z którąś zmieszany. We wszystkim bowiem znajduje się cząstka każdej rzeczy, jak to wcześniej powiedziałem, i rzeczy wymieszane byłyby dlań przeszkodą, tak że nie mógłby panować nad każdą rzeczą tak, jak panuje, gdy istnieje sam w sobie. Jest bowiem najbardziej delikatny i najczystszy ze wszystkich rzeczy i ma pełną wiedzę o wszystkim, i posiada nadzwyczaj wielką siłę. I nad wszelkimi rzeczami posiadającymi życie, nad wielkimi i małymi, nad nimi panuje umysł. Umysł dał też impuls do powszechnego krążenia, tak że od początku się ziszczył ruch wirowy... I to właśnie ruch wirowy wywołał proces formowania się. I przez odłączenie się od rzadkiego tworzy się gęste, od zimnego – ciepłe, od ciemnego – jasne i od wilgotnego – suche. I jest tam wiele cząstek wielu rzeczy(...)” (DK 59 B 12).

⁸⁴ Por. np. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, A 8, 324 b 35 nn, w: tegoż, *Dzieła wszystkie...*

⁸⁵ O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 145

⁸⁶ G. Reale, *Historia filozofii...*, s. 196

nych. Równocześnie jednak z tym powrotem zostaje dointerpretowane pojęcie materii, jako wiecznego substratu kosmosu. Tak więc Bóg, jakkolwiek jego rola w owych systemach zostaje „dowartościowana”, nie staje się w nich stwórcą kosmosu w sensie *Creator ex nihilo*. Tak jak i wcześniej nie istnieje pojęcie nihil w znaczeniu ontologicznym, zawsze istnieje jakaś *materia prima* – podstawowy budulec świata. Tak i wcześniej, ciągle ważne są postulaty Parmenidesa dotyczące statusu ontycznego bytu, nie może powstać coś z niczego. Tak więc rola Boga ogranicza się do roli demiurga (rzemieślnika), który kształtuje świat z uprzednio dostępnych substratów, w sposób na tyle doskonały, na ile pozwalają mu na to ograniczenia samego budulca, ponadto kontroluje kosmos, strzeże jego porządku i prowadzi w odpowiednim kierunku. Nigdy jednak nie stwarza go z niczego.

Klasyczny przykład takiego systemu teleologicznego stanowi myśl Platona. Otóż w jego filozofii dość mocno zarysowuje się i nabiera zdecydowanych kształtów dualizm kosmologiczny⁸⁷, do którego zbliżyły się już poprzednie systemy, szczególnie od czasu postulatów Parmenidesa. Platon dzieli rzeczywistość na świat noetyczny czyli świat prawdziwy, świat bytu, który *jest* oraz na świat gignetyczny tj. świat zmysłowy, będący w ciągłym procesie stawania się, w odniesieniu do którego nie można nigdy powiedzieć *że jest*, ale *że staje się*⁸⁸. Skoro świat noetyczny traktowany jest analogicznie do bytu Parmenidesa (*jest*), jedynie w odniesieniu do świata zmysłowego adekwatne jest pytanie o jego początek. Platon, w ostatnim okresie formowania swego systemu, odchodzi od mechanistycznego wyjaśnienia powstania kosmosu. Twierdzi, że świat zmysłowy jest wynikiem działania osobowego twórcy, kierującego się swoją dobrocią i doskonałością. Ów dobry Demiurg jest swego rodzaju rzemieślnikiem, odtworzającym doskonały świat idei, świat noetyczny w materii, która sama w sobie jest bekształtnym i bejakościowym tworzywem⁸⁹. Demiurg nadaje jej kształt i ożywia ją. Tworzy najdoskonalszy, na ile pozwala mu na to sam substrat, świat⁹⁰. Jednakże nie jest to *creatio ex nihilo*, jedynie kopia czegoś (świat idei)⁹¹, co istnieje wiecznie w czymś (materia), co również nie ma początku.

Niewiele tutaj (w kwestii *creatio ex nihilo*) zmienia Arystoteles, który stara się podtrzymać i ugruntować filozoficznie koncepcję wieczności kosmosu⁹². Jego kosmologia jest swego rodzaju dyskusją z platońskim modelem świata, według którego kosmos ma swój początek, ale nie posiada końca, jest nieprzemijalny. Zgadzając

⁸⁷ Por. Platon, *Timajos* 48E-53C.

⁸⁸ Por. tamże 29 B-C.

⁸⁹ Oczywiście niezwykle ważne jest, że Platon dookreśla status ontyczny materii. Nie jest ona, zgodnie z jego opinią bytem, ale wiecznym substratem, który potrzebuje uformowania. W ten sposób Platon wypowiada głośno definicję, która, jak twierdzi O. Gigon, implicite istniała już od samego początku myśli greckiej: „Bez wątpienia ta materia jest zbieżna z tym, co od czasów Hezjoda nazywamy początkiem. Jednym, poprzedzającym wszelkie zróżnicowanie i będącym źródłem wszelkiego zróżnicowania”. O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 146. Por. również E. Zeller, *Outlines of the history of Greek philosophy*, New York 1960, s. 164: "It is described as the shapeless, the invisible, the all receiving, as the mother and refuge of what has become, as its nurse, as the 'plastic' mass, which underlines the whole of nature and is moved and shaped by everything which enters into it".

⁹⁰ Por. tamże, s. 165

⁹¹ Platon, *Timajos*, 28 A-C.

się na drugi postulat, Arystoteles wykazuje, że wszystko, co się zaczyna, musi się również skończyć. Stąd nieprzemijalność świata wymaga również braku jego początku⁹². Ta sama prawda dotyczy również wszystkiego, co istnieje na świecie np. istot żywych, które będąc integralną częścią kosmosu również w sensie ogólnym uczestniczą w jego atrybutach, w tym w jego wieczności (brak początku, brak końca – w odniesieniu do stworzeń oczywiście w sensie ogólnym/gatunkowym, nie jednostkowym)⁹⁴. Oczywiście przyjęcie powyższego modelu wieczności świata wyklucza jakąkolwiek możliwość rzeczywistego *creatio*, jak również sprawia, że Bóg staje się ostateczną przyczyną celową świata oraz jego Poruszycielem⁹⁵, podtrzymującym i kształtującym świat, ale nie sensu stricto Stworzycielem.

Filozofowie hellenistyczni, próbując dowartościować świat zmysłowy i odejść od transcendentnej koncepcji Boga, źródła rzeczywistości, tak jak ją przedstawili Platon i Arystoteles. Dlatego też modyfikują platoński dualizm (świat noetyczny a świat *gignetyczny*) oraz reinterpretują rolę Boga w kosmosie. Swoich źródeł szukają w przedplatońskich, modelach filozoficznych, przyjmujących immanentne światu źródło ruchu. Epikur posługuje się fizyką Demokryta jedynie lekko ją modyfikując, stoicy odwołują się do ognia/logosu Heraklita, dla sceptyków inspiracją stają się sofisci. Jednak żadna z owych hellenistycznych filozofii nie odchodzi od koncepcji wieczności materii, żadna z nich również nie wyklucza podstawowego postulatu Parmenidesa, że byt nie może powstać z niebytu, co przeniesione na poziom kosmologii, *a priori* wyklucza możliwość *creatio ex nihilo*. Epikur, za Demokrytem przyjmuje istnienie wiecznych atomów, które łącząc się i rozpadając tworzą światy i wszystko, co na nich się znajduje. Stoicy, za Heraklitem i Empedoklesem⁹⁶, podtrzymują cykliczność kosmosu, w której przeplatają się regularne cykle uporządkowania (*diakosmesis*) i zognienia świata (*ekpurosis*), wylaniania bytów i powrotu do praognia. W procesie kształtowania się świata (*diakosmesis*) część praognia-Logosu gęstnieje i tworzy poszczególne byty. Ów etap jest swego rodzaju procesem wylaniania się bytów z praognia, który jako logos nasienny zawiera w sobie zarodki wszechrzeczy. Niejako zradza je, porządkuje i kształtuje, nadając formę bierniej, amorficznej materii. Tak więc proces ów nie jest żadnym rzeczywistym *creatio ex nihilo*. W okresie zognienia, następującym po *diakosmesis*, wszelkie byty zostają roztopione w praogniu, „utożsamionym z duszą świata, czynną zasadą, Zeusem”. Następuje, powrót do pramaterii⁹⁷ i zanik wszelkiego zróżnicowania, który nastąpił w czasie rozwoju świata. Dochodzi do momentu, w którym znów istnieje wyłącznie praogień-bóg w zwartej, najsubtelniejszej substancji. Jednakże nie jest to absolutny koniec świata. Po okresie *ekpurosis* znów wszystko zaczyna się różnicować, historia zaczyna się

⁹² Arystoteles, *O niebie*, I, 10,28a28.

⁹³ Por. np. tegoż, *Fizyka*, III.

⁹⁴ Por. E.Zeller, *Outlines of the history...*, s. 199.

⁹⁵ Arystoteles, *Metafizyka* 1072b 3-4.

⁹⁶ Świat, kierowany dwoma przeciwnymi i walczącymi ze sobą kosmicznymi mocami: Waśnią (neikos i Miłością (filia), podlega nieskończonym cyklom powstawania (doskonały sfairos) i ginięcia (rozpad elementów). Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata*, Wrocław 1995, s.81-97. Por. tamże. ss. 65-66, dotyczące apokatastazy kosmicznej, por. Arniin II 625.

powtarzać, ponownie następuje etap kształtowania świata⁹⁷ i tak bez końca. W ten sposób stoicy podtrzymują koncepcję wieczności świata. Utożsamiając kosmos z bóstwem i wprowadzając koncepcję logosu nasiennego wykluczają możliwość istnienia jakiegokolwiek pojęcia *nihil* w sensie ontologicznym, a tym samym negują możliwość *creatio ex nihilo*.

Podsumowując należy jeszcze raz stwierdzić, że koncepcja boga w filozofii greckiej, jakkolwiek by ją interpretować nie może stać się koncepcją *Creator ex nihilo*. Bóg może być Demiurgiem świata, może być jego Opatrznością, może strzec kosmosu, może być jego celem lub po prostu usprawiedliwieniem istnienia wszechrzeczy, nie może jednak stwarzać świata w absolutnym tego słowa znaczeniu. Świat bowiem w myśli greckiej nie wyłania się z nicości. Nie ma pojęcia *nihil* w sensie ontologicznym. Albo świat nie ma początku i zawsze istniał w takiej, czy innej formie, albo też u jego podstaw tkwi wieczny substrat, który kształtując się sam lub będąc przez kogoś ukształtowany może stać się kosmosem. Właściwe wydaje się tutaj podsumowanie O. Gigona⁹⁹:

Co się tyczy biegu dziejów świata, nie wolno zapominać, że w całej starożytności bogowie nie są pojmowani nigdy jako stwórcy kosmosu, lecz zawsze tylko jako ci, którzy go porządkują. Od VI w. filozoficzne ujęcie problemu kosmogonicznego czyniło zbędną wszelką interwencję bogów. Jeden jest początek, z którego wyodrębniło się to, co jasne, i to, co ciemne, to, co lekkie, i to, co ciężkie itd. Pierwiastki porządkują się same i wedle swej natury. Bóstwo odzyskuje swoje znaczenie dopiero tam, gdzie się dla objaśnienia świata przywołuje zasady teleologiczne. Kto mówi o pięknie czy celowości świata, wprowadzał konieczność istnienia jakiegoś planującego ducha, który właśnie tej piękności zapragnął i ją stworzył. Tak tworzy się filozoficzne pojęcie Boga: Boga jako ducha porządkującego świat i jego opatrności, lecz, co znamienne, pojęcie to zostało zawsze ubogie i wyblakłe. Mogli sobie stoicy wielbić swoją wszechmądrą opatrność, dowodzić jej wpływu nawet na robaki, czasem wręcz modlić się do niej, nigdy się ona przecież nie stała osobowością, od starych bogów kultu dzieliła je przepaść.

Nigdy też nie stali się bogowie greccy, czy to bogowie mitu, czy filozofii, stwórcami świata na wzór Boga chrześcijan.

⁹⁷ Nie całkowite unicestwienie, jak często przyjmuje się w popularnej interpretacji stoicyzmu.

⁹⁸ Por. np. Amim II, 190, 19n. Wszystko zostaje odnowione dokładnie tak, jak było wcześniej w niekończących się cyklach.

⁹⁹ O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 42.

**The problem of god and the beginning of the world
in the ancient Greek thought: the refutation of the *creatio ex nihilo***

Abstract

The article shows that the concept of god in Greek philosophy, however interpreted, cannot become the concept of Creator *ex nihilo*. God can be a Demiurge of the world, its Providence, or its guard. God can be the *telos* of the world or simply a justification of its existence, he cannot however create the world in the absolute sense of the word because the world in the Greek thought does not emerge from nothingness. There is no concept of nihil in the ontological sense. The world has no beginning, has always existed in various forms, or at its roots there is an eternal substratum, which may evolve into cosmos. Olof Gigon's opinion seems very accurate here that the ancient gods are never understood as creators of the cosmos, but always as only those who arrange it. After the 6th century the philosophical understanding of the cosmogony made the intervention of gods unnecessary. One is the beginning from which emerged that which is bright and dark, light and heavy, etc. Elements arrange themselves according to their nature. Deity regains its meaning only where for interpretation of the world teleological principles are referred to. Those who speak about beauty or the purpose of the world introduced the necessity of existence of some kind of planning/arranging spirit, who had wanted this beauty and created it. This is the beginning of the creation of the philosophical understanding of god: god as a spirit assembling the world and being its providence, but, significantly is important, this understanding has always remained underdeveloped.

Greek gods, the gods of myth or philosophy, have never become creators of the world.

JACEK ZIELIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

**FILOZOFIA LOGOSU
JAKO ALEGORETYCZNA
HERMENEUTYKA.
KLEMENS ALEKSANDRYJSKI**

Na temat życia Titusa Flawiusa Clemensa, znanego jako Klemens Aleksandryjski nie posiadamy zbyt wielu informacji. Urodził się około roku 150 najprawdopodobniej w Atenach jako syn zamożnych pogańskich rodziców. Będąc już chrześcijaninem przewędrował południową Italię, Grecję, Syrię i Palestynę. Studiował w różnych szkołach i u różnych nauczycieli pobierał nauki, lecz dopiero gdy przybył do Aleksandrii w Pantainosie znalazł ideał prawdziwego mędrca i nauczyciela. Wydaje się, iż Klemens bardzo szybko zaczął we wszystkim, co związane było z prowadzeniem szkoły pomagać Pantainosowi. Po śmierci swego mistrza (200 r.) objął zarządzanie Aleksandryjską Szkołą Katechetyczną. Gdy w roku 202 za panowania cesarza Septimiusa Sewera wybuchły prześladowania chrześcijan w Egipcie, udał się Klemens do Cezarei w Kapadocji, do biskupa Aleksandra, swego dawnego ucznia. Tam też najprawdopodobniej zakończył życie pomiędzy 212 a 217 rokiem.

Z głównych zachowanych do naszych czasów dzieł Klemensa Aleksandryjskiego należy wymienić:

Zachęta do Greków (Προτρεπτικός προς Ἑλληνας, *Cohortatio ad Graecos*)¹.

Pedagog (Παιδαγωγός, *Paedagogus*).

Kobierce (Στρώματα, *Stromata*).

Układ następujących po sobie i chronologicznie wymienionych dzieł ujawnia zamiar Klemensa, aby cały dorobek przedstawić w formie filozoficzno-teologicznej trylogii, ukazując trojaki sposób działania Logosu.

¹ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, (dalej: *Zachęta*) wydanie polskie w: *Apologie*, Pism starochrześcijańskich pisarzy, t. 44, pod red. F. Stanuła, Warszawa 1988, s. 116-201.

Sam zresztą mówi², że najłaskawszy Logos pragnie prowadzić nas, zachowując porządek (symetrię) ku doskonałości. Dlatego na początku nas *zachęca*, by następnie poprzez praktyczne ćwiczenia które nam wskazuje do wykonania i przyjęcia jako codzienna powinność, wychowuje nas (Pedagog), to znaczy wskazuje i poucza, obdarzając nas wiedzą prawdziwą, taką jaka została zapisana w *Kobiercach*, dającą możliwość poznania Boga, świata i samego siebie³.

I tak w *Zachęcie* Logos jest „Logosem nawracającym”; w *Pedagogu* z Logosem – wychowawcą, prawodawcą i lekarzem; a w *Kobiercach* z Logosem wprowadzającym wychowanego już chrześcijanina w tajniki nauki chrześcijańskiej. Celem działalności Logosu jest doprowadzenie człowieka do poznania prawdy i „w prawdzie” zjednoczenia się z Nim⁴. To podążanie za Logosem, tak jak i inne stawiane przez człowieka sobie cele, wymaga określenia i zastosowania odpowiednich narzędzi, czy jak w przypadku budowania systemu przyjęcia odpowiedniej metody.

Dla Klemensa taką metodą, która pozwoli mu osiągnąć prawdę – zrozumieć Logos jest metoda alegorezy. Nim jednak ją omówię pragnę nadmienić, że w czasach których wypadło żyć Aleksandryczykowi, można mówić o dwóch uderzająco różnych formach alegoretycznego odczytania tekstu.

Jednym jest metoda Filona Aleksandryjskiego, opierająca się na założeniu, że Mojżesz był oryginalnym autorem, który posiadał przekazaną przez Boga prawdę, którą spisał zgodnie z Jego wolą i zgodnie z Jego przekazem. Według niego więc, Mojżesz posiadał pełnię wiedzy i mądrości Bożej, którą spisał w formie *Pięcioksiagu*.

Drugą wówczas popularną metodą, była egzegeza którą posługiwali się gnostycy. Klemens będzie im zarzucał, że wybierali z tekstu objawionego tylko te fragmenty, które zgadzały się z ich wyznawaną doktryną jak i to, że wybierali tylko wyrażeni, które są wieloznaczne, a więc możliwe do interpretowania na wiele różnych sposobów (niejednokrotnie przeciwnie), zaniedbując przy tym całościowy, a więc autentyczny sens rozważanego fragmentu. Występując przeciw gnostycznej alegorezie stwierdza, że można zaakceptować tylko taką interpretację fragmentu Biblii, która prowadzi do potwierdzenia tego, co jest przynależne i właściwe majestatowi Boga i która jest poparta innymi fragmentami biblijnymi⁵. Ponadto wyjaśnia że teksty nie mogą być interpretowane alegorycznie słowo po słowie, lecz w zakresie, który wskazuje na główne przesłanie danego, ale całego, fragmentu⁶.

² Por. Klemens Aleksandryjski, *Pedagog* (dalej: *Pedagog*) I, 1; 1-3, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. I, s. 344-353

³ Przejściu od zachowywania przykazań i powinności życia chrześcijańskiego do prawdziwego poznania – gnozy, Klemens poświęcił drugą księgę swojego dzieła; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*, Warszawa 1994, t. 1-2, (dalej: *Kobierce*); na szczególną uwagę zasługuje fragment II, 45-55.

⁴ Owe zjednoczenie dokonać się może – według Klemensa – tylko wtedy, gdy człowiek na wezwanie Logosu odpowie pozytywnie, tzn. nie tylko będzie żył zgodnie z Jego nakazami, ale będzie dążył do pogłębionego rozumienia przekazanych nam Pism (oczywiście nie tylko Objawienia, ale także pism greckich myślicieli). Drogę którą Klemens określa jako najwłaściwszą do interpretacji Lotosowego przekazu jest metoda alegorezy.

⁵ *Kobierce*, VII, 96

⁶ Tamże, V, 58.

Klemens przedstawia trzeci sposób odczytywania alegoretycznego *Biblii*, jak i istniejącego dorobku kulturalnego minionych czasów⁷. On wyspecjalizował się w czymś co często nazywane jest oparciem o tradycję „starszych ludzi – nauczycieli”, dzięki którym, jak utrzymuje Klemens, jesteśmy w stanie przechować do naszych czasów owe wewnętrzne sekrety *Ewangeli*, przekazane nam przez samego Chrystusa – Boski Logos. Mamy więc do czynienia z widzeniem ciągłości Kościoła i nauczania (które jest raczej przekazywaniem, przez nielicznych wszystkim tych wewnętrznych prawd chrześcijańskiego nauczania niż tworzeniem jakiegoś nowego systemu).

Podstawowym założeniem alegorezy Klemensa, podążającego za wcześniejszą chrześcijańską tradycją, Justynem, czy Ireneuszem, było przekonanie, że Logos jako jedyny nauczyciel ludzkości, nauczyciel prawdy, przemawia przez wszystkie księgi *Biblii*. Ewangelia zaś jest niczym innym jak realizacja i wypełnieniem Prawa i dlatego wiara w Chrystusa stanowi klucz do interpretacji *Starego Testamentu*⁸, ale i także całej spuścizny Greków. (Bóg również zawarł z nimi przymierze, ale na poziomie ratio).

Klemens wzorując się także na nauce Stoików i Filona odróżnia „Logos wewnętrzny” od „Logosu zewnętrznego”. Pierwszy nazywany przez niego „Logosem Ojca Wszechświata”, to Mądrość Boga, doradca Boga; drugi to, jak łatwo się domyśleć Logos wyłaniający się z Ojca, który osiąga indywidualne bytowanie, nie tracąc oczywiście kontaktu z Bogiem – to Jezus Chrystus. Logos wewnętrzny jest źródłem Logosu zewnętrznego i jak „woda – stwierdzi Klemens – nie traci kontaktu ze swoim źródłem, tak Logos zewnętrzny nie traci kontaktu z logosem wewnętrznym. W ten sposób Logos, będąc poza Bogiem, jest jednocześnie cały czas w Bogu. To właśnie Logos zewnętrzny według Klemensa jest stwórcą świata, prawodawcą oświecającym człowieka i pozwalającym mu odkryć prawdę zawartą w naturze i Objawieniu.

Z drugiej strony, Klemens był głęboko przekonany, – w czym widać również wpływ Filona Aleksandryjskiego – że Objawienie nie może zawierać nic banalnego i że każde słowo zostało umieszczone w nim celowo, jest jednak tak samo przekonany, że cel ten może być ukryty, nie dostrzegalny dla nas bezpośrednio.

Dlaczego tak jest? – moglibyśmy zadać pytanie Klemensowi.

Zanim Klemens udzieliłby na to pytanie odpowiedzi, na początku kazałby nam zauważyć pewien bardzo prosty fakt: w świecie widzimy różnicę między prostymi ludźmi i tymi których nazywamy doskonałymi (gnostykami).

Albowiem jest rzeczą niebezpieczną wyjaśniać słowa doskonałe i czyste i odznaczające się kryształową przejrzystością, dotyczące prawdziwego światła, słuchaczom prostym i nieoświeconym, którym wydaje się śmieszne nauczanie, uznawane przez osoby bardziej światłe za najbardziej natchnione i najcudowniejsze⁹.

⁷ Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna jest odwrotną formą alegorii. W alegorii istnieje bowiem a priori przyjęta i założona jakaś głębsza myśl do której dobiera się odpowiednie słowa, w alegorezie jest zaś odwrotnie: dane są proste słowa z których wydobywa się myśl, przesłanie, które za ich pomocą miało być przekazane.

⁸ *Kobierce*, IV, 134, 3

⁹ Tamże, I, 55.

Nim przejdę dalej pragnę zwrócić uwagę na jedną rzecz: Słowo *śluchacz*, które pojawiło się w tym fragmencie pozwala na wyciągnięcie wniosku, że Klemens mówiąc o nauczaniu ma na myśli nauczanie bezpośrednie, od mistrza do ucznia, uznając tym samym słowo spisane, jako namiastkę prawdziwego przekazu (surogat).

Tak więc, według Klemensa, każde słowo biblijne obok bezpośredniego sensu literalnego (sensu dosłownego, somatycznego), kryje głębszy – wewnętrzny sens¹⁰ ten prawdziwy, który każdemu kto bezpośrednio zaszucha się w słowa Chrystusa – Logosu zostanie on objawiony.

Słowa Chrystusa – Logosu są dla Klemensa wyrazem bożej i tajemniczej mądrości, której nie można słuchać uchem cielesnym: „ani prorocy, ani sam Pan – stwierdza Apologeta – świadomie nie ogłaszali tajemnic bożych w formie, która byłaby dostępna dla wszystkich, ale mówili przez przypowieści (tzn. przez alegorie)¹¹. Dzieje się tak z różnych powodów: 1. aby zachęcić bardziej gorliwych do głębszych poszukiwań; 2. ponieważ wielu ludzi jest nie przygotowanych w sposób właściwy i mogli by odnieść więcej szkody niż pożytku z głębokiego rozumienia *Pisma Świętego* „Święte tajemnice są zastrzeżone tylko dla wybranych, dla przeznaczonych z góry do gnozy”¹².

Klemens wyznawał więc zasadę misteryjnego przekazu przez Logos – Boskiego pośrednika istotnych treści, zrozumiałych w pełni dla chrześcijan wtajemniczonych, głównie gnostyków. Według niego:

[...] prorocтва, i wyrocznice są wygłaszane w sposób alegoryczny, a misteryjnych inicjacji nie pokazuje się bez ograniczeń pierwszemu lepszemu, ale dopiero w połączeniu z pewnymi oczyszczeniami i wstępными pouczeniami¹³.

Z powyższych słów wynika dla nas ta, podstawowa według Klemensa prawda *Pisma Świętego*, że jest ono pełne symboli i paraboli, które z jednej strony ukrywa z drugiej zaś wybranym objawia. Należą do nich oprócz osób, przedmiotów, także imiona, nazwy i liczby. Są one, używając nazewnictwa Klemensa, enigmą (αἰνύμω) i misterium (μυστήριον)¹⁴ i w związku z tym jedyną metodą, pozwalającą nam je właściwie odczytać jest metoda alegoretyczna.

[...] skoro wiemy dobrze, że Zbawiciel nie poucza nigdy swoich słuchaczy na sposób ludzki, ale wszystko im ukazuje w świetle Bożej mistycznej mądrości, my również nie powinniśmy według ciała słuchać słów Jego. Przez pełne czci badanie należy wydobyć ukryte w nich znaczenie i starać się je pojąć. Okazuje się bowiem, że trzeba dokładnie rozważać najbardziej proste słowa Zbawiciela, które wypowiadał on do swych uczniów; trzeba je rozważać jeszcze dokładniej niż te nauki, które wydają się być bardziej zagadkowe – a to dlatego, że często w tych prostych słowach kryją się nauki niesłychanie głębokie¹⁵.

¹⁰ Tamże, VII, XVI, 95, 3.; *Zachęta*, IX, 87, 1-2

¹¹ Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony* (dalej: *Który człowiek*), Kraków 1995, s. 52.

¹² *Kobierce*, VI, 24.

¹³ Tamże, V, IV, 20, 1

¹⁴ Tamże, I, 13, 4; II, I, 1, 2; V, IV, 21, 4; VI, XV, 124, 5-6.

¹⁵ Klemens, *Który człowiek*..... 5, 2-3.

Klemens ponadto kładł wielki nacisk na fakt, że poprawna egzegeza alegoretyczna wymaga z jednej strony właściwego przygotowania – uzyskania odpowiedniego wykształcenia, polegającego na znajomości; gramatyki, retoryki, dialektyki, arytmetyki, geometrii, astronomii, muzyki, czyli całej „enkyklios paideia” oraz znajomości starożytnych poglądów filozoficznych (z wyłączeniem epikureizmu) – widzimy w tym bez wątpienia wpływ Justyna. Z drugiej strony wymaga – tu kładzie duży nacisk nasz apologeta – odpowiedniej formacji moralnej i duchowej, pozwalającej na upodobnienie się do Logosu-Chrystusa, jedyne go autora i pierwszego komentatora Słowa Objawionego.

Trud wyjaśniania *Pisma Świętego* jest więc, w przekonaniu Klemensa, rozumowym poznaniem prawd wiary przekazanych nam przez Logos, stanowiących istotny element chrześcijańskiej nauki, a równocześnie nabiera charakteru doświadczenia mistycznego, prowadzącego do odkrycia właściwego znaczenia zawartego w każdym słowie Bożego Objawienia. Wykorzystanie filozofii greckiej do egzegezy alegoretycznej, jest według niego nie tylko celowe, ale i konieczne z tego względu, że zgodnie z głoszoną przez niego teorią zapożyczenia, której poświęcił znaczną część *Kobierców*, mądrość greków choć wydawać się może całkowicie odrębna stanowi przedłużenie starotestamentalnych prawd, a to dlatego że nauki Mojżesza przez greckich myślicieli zostały zapożyczone i wykorzystane¹⁶. I tak zdaniem Klemensa Heraklit i Timajos z Lokrów przejęli od Izraelitów ideę jednej Boskiej zasady wszystkiego¹⁷; Demokryt, Pindar i Platon znali naukę o jednym Stwórcy i o Trójcy¹⁸. Homer, Hezjod, Pseudo-Kallimach i Solon zapożyczyli z *Pisma Św.* ideę świętego 7 dnia¹⁹ (u Klemensa jest błąd gdyż Homer mówi o 4 a nie 7 dniu²⁰); nawet symbolika pitagorejska była zależna od *Biblii*²¹.

Oczywiście tak, jak już wspomniałem na początku na taką postać myśli Klemensa miało wpływ wielu różnych myślicieli (greckich filozofów), jednym ze wzmiankowanych jest Justyn Męczennik. Na nim to bowiem wzorował się w budowaniu swojej filozofii Logosu – Boskiego Głosu; ale nie tylko... (także na poglądach Platona i jego uczniów)

I tak w *Apologiach* Justyna, jak i w *Kobiercach* Klemensa zauważyć możemy łączenie przez nich z jednej strony chrześcijańskiej interpretacji biblijnej koncepcji „Słowa Bożego” z średnio platońskim ujęciem logosu jako pośrednika między transcendentnym Bogiem a upadłą materią, z drugiej. Efektem tej syntezy był koncepcja Logosu – Boskiego Głosu przemawiającego przez Pismo i inne starożytne teksty.

Bóg – bowiem powie Klemens - będąc wiecznym bytem przebywa w krainie ponad niebem i nigdy tego miejsca nie opuścił. Stąd dopiero w Chryście w pełni

¹⁶ Por. *Kobierce* I, XXI, 101, 1 – XXIX, 182,3.; V, XIV, 89, 1-141,3;

¹⁷ Tamże V, XIV, 115, 1-6; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1925, XIII, 13, 42. Cytowane przez Klemensa i Euzebiusza pismo na temat natury jako rzekomo dzieło Timajosa z Lokrów zostało niewłaściwie przypisane temu pitagorejskiemu filozofowi.

¹⁸ Por. *Kobierce*, V, XIV, 102, 1-103, 1

¹⁹ Tamże, V, XIV, 107, 1-108,1 -

²⁰ Homer, *Odyseja*, V, 262, Warszawa 1990.

²¹ *Kobierce*, V, V, 29, 3.

objawił się światu Boski Logos²². To objawienie Ojca w Synu poprzez Logos dokonuje się dlatego, iż każdy człowiek posiada w swym intelekcie formy nasienne Logosu (λογοι σπερματικοι – wpływ stoickiej logosofii). Dar ten jednak był i jest przez ludzi różnie wykorzystywany, a przez to na różny sposób uczestniczą oni w Logosie. Jako przykład tych, którzy w pełni opowiedzieli się za Rozumem – wymieniają oni – z jednej strony żydowskich proroków, z drugiej zaś greckich filozofów: Heraklita i Sokratesa. Filozofowie ci, jak dalej dodają, przez sam fakt uczestniczenia w Logosie, mimo iż za takich się nie uważali i uważać się nie mogli, gdyż Chrystus jeszcze nie przyszedł, byli w pewnym sensie chrześcijanami.

My zaś – stwierdza Justyn – którzy jesteście chrześcijanami po chwalebnym objawieniu się Chrystusa – Boskiego Logosu, jesteście w posiadaniu całej prawdy²³. Cokolwiek prawdziwego zostało powiedziane, stało się to własnością chrześcijan²⁴.

Justyn utrzymywał, że Logos który objawił się nam jako Jezus Chrystus jest głosem Boga i to głosem, który przemawia tak samo silnie przez Mojżesza proroków co i przez greckich filozofów. Klemens kontynuując myśl Justyna stwierdza, że powstawanie Pisma moglibyśmy – ja użyję współczesnej przenośni – porównać do sposobu nagrywania na kasetę; zgodnie z tym Mojżesz, Prorocy i Grecy filozofowie są tubami przez które przemawia Logos. Są oni więc według niego rzecznikami Boga a nie skrybami. Przez nich Boski Logos – nauczyciel²⁵ przemawia.

Pismo jest więc zarejestrowaną mową Boga do człowieka, dlatego wiara – jako cel i punkt wyjścia zarazem – pochodzi ze słyszenia a nie z czytania. Ta proklamacja kerygmatu, słowa Bożego przez Logos, dała się słyszeć przez Mojżesza, proroków i filozofów Greckich i była dostosowana, (co objawia nam ów przymiot Logosu – Mądrość,) do uszu ówczesnych słuchaczy. Tak więc chrześcijanie będąc przedłużeniem tej linii ludzi do których przemawia Logos, „nie są przekonywani przez znaki, ale przez to co słyszą”²⁶.

Już na zakończenie pragnę dodać, iż w *Kobiercach* Klemensa znajdujemy dość trudny fragment (I, 176), w którym dokonuje on podziału Słowa Objawionego na cztery części: część historyczną, ustawodawczą – obie dotyczą zagadnień moralnych, etycznych, część dotyczącą ofiar religijnych – której odpowiada nauka o naturze i czwarta część teologiczna (czy jak byśmy mogli zgodnie za Jeagerem powiedzieć teologiczno-filozoficzna) – która będąc przewyższającą wszystkie pozostałe, godna jest największej czci, gdyż przez nią w pełni przemawia czysty głos Logosu – głos jedynego nauczyciela człowieka. Klemens nie wyjawia nam niestety dokładne go sensu tego podziału, jest jednak całkowicie jasne, że przedstawia on tutaj różne sposoby czytania i rozumienia różnych fragmentów Objawienia. Nie zaniebduje

²² Stosunek Logosu do Boga Ojca Justyn przedstawia w duchu subordynacjonizmu. Justyn Męczennik, *Apologia* – Dialog z Żydem Tryfonem (dalej: *Apologia* – *Dialog*), Poznań 1926; por. 2. *Apologia* 6; *Dialog* 61.

²³ 1. *Apologia* 46; 2. *Apologia* 8.

²⁴ 2. *Apologia* 10.

²⁵ *Pedagog* I, 2, 5, 1; 11; III, 11, 75, 3.

²⁶ *Kobierce* II, 6, 28.4

wymiary ściśle historycznego tekstu, który w opisywanych zdarzeniach i w przykazaniach przedstawia pewien wzór postępowania moralnego, ale jest rzeczą jasną, że jego zainteresowanie kieruje się ku temu, kto potrafi badać tekst święty we właściwy sposób, tzn. przez interpretację alegoretyczną.

Do tej pory starałem się w sposób teoretyczny przedstawić wpływ koncepcji Logosu na postać alegoretycznej metody Klemensa. Obecnie pragnę chwilę poświęcić praktycznej stronie tego problemu.

Oczywistym i niekwestionowanym jest fakt, że Klemens przeprowadza egzegezę Objawienia raczej okazjonalnie, ale jeśli już ją dokonuje to zawsze opiera się w niej na tradycyjnej dla myśli chrześcijańskiej typologii, (1) uwypuklając jedność dwóch *Testamentów* i (2) przedstawiając koncepcję stopniowego objawienia, według której przyjsie Zbawiciela – Boskiego Logosu było od początku świata przygotowywane, przepowiadane, zapowiadane bądź czynem bądź słowem. I tak dla ilustracji teofania płonącego krzewu, który ukazuje się Mojżeszowi na górze Synaj, w nawiązaniu do faktu, że krzew jest rośliną kolczastą, jest zestawiona z ukoronowaniem Jezusa cierńmi i w ten sposób wskazuje symetryczną zgodność początku i końca zbawczego dzieła Logosu, a poprzez to całkowitą jedność dwóch *Testamentów*²⁷. Należy oczywiście pamiętać, że dla Klemensa, jak i dla Justyna, podmiotem teofanii starotestamentalnych jest Logos, Chrystus preegzystujący, który działa już w ST dla zbawienia ludzkości.

Oczywiście nie sposób nie przecenić i w tej sferze wpływu poprzedzających go myślicieli, jak chociażby Filona Aleksandryjskiego, a którego wpływ jest widoczny w alegoretycznej interpretacji kosmologicznej Klemensa. I tak dla przykładu, budowę Świątyni w Jerozolimie przyjmuje jako odwzorowanie wszechświata: ołtarz kadzieln, umieszczony między zasłoną i kotarą, jest symbolem ziemi, umieszczonej pośrodku wszechświata²⁸; zasłona zaś rozpostarta przed pięcioma kolumnami, aby – jak dodaje Klemens – nie dopuścić ludu niewiernego, ujawnia nam prawdę podstawową, że poznać Boga nie można używając zmysłów, albowiem „niedostępne jest słuchowi i innym tego rodzaju zmysłom pojąć Boga”²⁹.

Idąc dalej Klemens, już w duchu chrześcijańskim dodaje: „Skutkiem tego Syn został nazwany obliczem Boga, gdy dzięki pięciu zmysłom stał się cielesny, ów Logos (logos prophetikos – wyraźny wpływ stoickiej logosofii), głosiciel odrębności bytowania Boga”³⁰.

Jako przykład interpretacji kosmologicznej można wspomnieć sam dekalog przyjęty jako symbol świata, świata, który składa się właśnie z 10 elementów: słońca, księżyca, gwiazd, chmur, światła, wiatru, wody, powietrza, ciemności i ognia³¹.

Opis zaś wejścia Arcykapłana do Świętego Świętych nasuwa Klemensowi złożoną alegorię typu eschatologicznego – tu również można mówić o wpływie Filona: złota blacha, którą kapłan zdejmuję z czoła po przejściu drugiej zasłony, symbolizu-

²⁷ *Pedagog*, II, 75.

²⁸ *Kobierce*, V, 33, 1.

²⁹ *Tamże*.

³⁰ *Tamże*, V, 34, 1.

³¹ *Tamże*, VI, 133.

je ciało, które jest oczyszczone (= złoto), zostaje porzucone przez duszę, skierowaną ku rzeczywistościom duchowym, w świecie inteligibilnym (= druga załona) wobec aniołów pełniących służbę bożą przy ołtarzu kadzielnym.

Zbieganie się wielu różnych wpływów na postać alegorezy Klemensa, czasami nawarstwiającej się w interpretacji tego samego fragmentu Objawienia, stanie się w efekcie charakterystycznym rysem interpretacji alegoretycznej Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej, gdzie jasnym i wyraźnym stanie się wpływ nie tylko Filona i Stoików, ale także pitaorejczyków, z szeroko rozumianą potrzebą studiowania na równi Biblii jak i ksiąg greckich filozofów.

Podsumowanie

Dlaczego alegoreza:

1. cel propedeutyczny – aby czytać słowo, które jest pełne symboli, alegorii należy znaleźć narzędzie które na to pozwala i dobrze się do tego przygotować.

2. ochrona przed niewtajemniczonymi

Z tego wszystkiego wynika w sposób oczywisty, że taka koncepcja słowa objawionego i jego rozumienia nie mogła nie uprzywilejować interpretacji typu alegoretycznego. Klemens bardzo często używa terminu alegoria, obok terminów pojęciowo pokrewnych (anigma, parable i in.), ale w *Stromatach* V, 20 zostawił nam prawdziwy traktat na temat alegorii i symbolizmu rozumianych jako środek wyrazowy typowy i charakterystyczny dla języka religijnego, który ze swej natury nie jest dostępny dla wszystkich, ale wymaga pewnych oczyszczeń i zakazów:

Wszystko więc, jednym słowem, barbarzyńcy i Hellenowie, którzy zastanawiali się nad stosunkiem do bóstwa, swe podstawowe złożenia trzymali w ukryciu, a samą prawdę przekazywali przy pomocy zagadek, symbolów, alegorii, metafor i tych sposobów, jakimi posługują się wyrocznie i Apollo Pytyjski, zwany Loksjaszem (zawiły)³².

I istotnie Klemens ukazuje uniwersalność tego twierdzenia przedstawiając pismo ideograficzne Egipcjan i różne greckie teksty literackie jako przykład symbolicznego wyrazu języka religijnego.

³² Tamże, V, 20

**The philosophy of the Logos as allegoristic hermeneutics.
Clement of Alexandria**

A b s t r a c t

The basic assumption of Clement's allegoresis was the conviction that the Logos as humanity's only teacher of the truth speaks through the books of the Bible. Therefore, the Gospel is nothing less than a realization and fulfillment of the Law and therefore the faith in Christ is the key to the interpretation of the Old and New Testaments, as well as the whole legacy of the Greeks. (God had also entered into a covenant with them but at the level of the ratio). In his exegetical practice, Clement was deeply convinced – in which the influence of Philo of Alexandria is also manifested – that the Revelation cannot include anything trivial and that every word had been used purposefully. At the same time, he believed that this purpose was often implicit and imperceptible to us in a direct or literal way.

PIOTR BLUMCZYŃSKI

Evangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu
Uniwersytet Wrocławski

PRZEKŁAD POPRAWNY POLITYCZNIE Zarys wpływów ideologicznych w wybranych współczesnych przekładach Nowego Testamentu na język angielski

Wprowadzenie

Niedawne kontrowersje i spory dotyczące tekstu preambuły do konstytucji europejskiej na nowo przypomniały kwestię roli chrześcijaństwa w kształtowaniu kultury zachodniej. Wbrew opiniom, które ostatecznie przeważały w dyskusji politycznej (wykazującej *notabene* cechy polemiki silnie nacechowanej ideologicznie), trudno zaprzeczyć, że chrześcijaństwo do niedawna stanowiło, a w niektórych państwach europejskich nadal stanowi główny paradygmat interpretacyjny zjawisk kulturowych. Eliminując tło religijne nie sposób zrozumieć i należyście docenić architektury, malarstwa czy literatury świata zachodniego, zakładających szeroko rozumiany kontekst chrześcijański i funkcjonujących w jego obrębie. Ogromną rolę w kształtowaniu tego kontekstu odegrała niewątpliwie Biblia – *sacra scriptura* chrześcijan – a mówiąc ściślej, jej przekłady, które wniosły w poszczególne europejskie języki, a pośrednio w całą kulturę zachodnią, nowe pojęcia i wartości.

Dla przykładu przytoczyć można choćby obszerną idiomatykę biblijną obecną w wielu językach europejskich. O ile wyrażenia takie jak *nadstawić drugi policzek* czy *słowo ciałem się stało* kojarzone są powszechnie ze światopoglądem chrześcijańskim, a tym samym z biblijnym pochodzeniem, o tyle złożenia *sól ziemi*, *chleb powszedni*, *ziemia obiecana*, *listek figowy*, czy *apokaliptyczna wizja* tak bardzo przeniknęły do codziennego języka¹, że ich biblijna geneza wydaje się znacznie mniej czytelna. W końcu również imiona Judasz, Goliat czy Matuzaleń pisane małą literą mają współcześnie w języku polskim znaczenie czysto konotacyjne, definiowane tylko pośrednio przez odwołanie do biblijnych postaci. Niezależnie jednak od perspektywy synchronicznej, nie ulega wątpliwości, że *Pismo Święte* przez wieki odciskało swoje piętno na ówczesnej kulturze.

Warto przy tym zauważyć, że nie zawsze było to oddziaływanie jednokierunkowe. Znaczące oznaki wpływu kultury na tłumaczenie *Biblii* widoczne są już w starożytnych przekładach, w szczególności *Septuagincie* i *Wulgacie*, a później nasilają

¹ Wiele ciekawych przykładów podaje Stanisław Koziara w obszernej monografii pt. *Frazeologia biblijna w języku polskim*, Kraków 2001.

się w okresie Reformacji² i Oświecenia³. Jednakże dopiero dwudzieste stulecie, a szczególnie jego druga połowa, uznawana za „złoty wiek” biblijnego przekładu, pozwala należycie ocenić skalę tego zjawiska. Stwierdzenie, że kontekst tłumaczenia – kulturowy, językowy, społeczny czy jakkolwiek inny – określa jego kształt, jest o tyle oczywiste, że dotyczy istoty samego przekładu, który przecież polega na przeniesieniu pewnej treści wyrażonej w określonym kodzie na grunt innego kodu. W tym sensie wpływ otoczenia towarzyszy każdemu aktowi przekładu, a zatem i tłumaczenia *Biblii* zawsze odzwierciedlały określone uwarunkowania kontekstu, w którym i dla którego powstawały, jak również obranej teorii ekwiwalencji. Mimo to jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że w ostatnich kilkunastu latach w sferze biblijnego przekładu zaszły wydarzenia zgoła bezprecedensowe.

Niezwykłość sytuacji, jaką napotykamy w świecie anglojęzycznym u progu dwudziestego pierwszego stulecia, nie wynika jednakże z mnogości tłumaczeń *Pisma Świętego* na płaszczyźnie diachronicznej – wszak „każde pokolenie na nowo tłumaczy klasykę”⁴ – lecz z powiązania dwóch obserwacji: (1) z reguły zapotrzebowanie na nowy przekład pojawia się wskutek wrażenia dezaktualizacji bądź innego rodzaju nieadekwatności istniejących tłumaczeń oraz (2) w latach 1950-2005 ukazało się co najmniej 70 nowych przekładów całości bądź części *Biblii* na język angielski (wg Marlowe; należy przy tym pamiętać, że omawia on tylko najbardziej znaczące przekłady, a tym samym rzeczywista liczba opublikowanych tłumaczeń jest znacznie większa⁵). Fakt synchronicznego współistnienia wielu nowych tłumaczeń w obrębie jednego pokolenia, lub co najwyżej dwóch, każe sądzić, że inicjatywa ich tworzenia zasilana była odczuciami nieadekwatności wykraczającej poza sferę czysto leksykalną bądź stylistyczną, bowiem pół wieku to zbyt krótko, aby mówić o fundamentalnych zmianach językowych uzasadniających konieczność tworzenia nowych przekładów. Co zatem – skoro nie tylko język i zachodzące w nim zmiany – stanowi przyczynę tak licznych ostatnio inicjatyw translatorskich w odniesieniu do *Pisma Świętego*? Aby udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na to pytanie, należałoby przeprowadzić gruntowne badania nowych przekładów i kontekstów ich genezy. Ponieważ jednak taka kompleksowa analiza wykraczałaby poza skromne rozmiary i cele niniejszego artykułu, ograniczę się do omówienia przyczyn jednego tylko rodzaju, a mianowicie czynników o charakterze ideologicznym, wśród których można wyodrębnić dwie główne tendencje, zróżnicowane pod względem specyfiki i natężenia wyznawanej ideologii, przy czym „ideologię” plasuję ogólnie w wymiarze kulturowym i społeczno-politycznym, nie precyzując jej natury ani nie zawężając do poszczególnych dziedzin, w tym teologii.

² Np. tzw. *Biblia Genewska* z roku 1560 zawiera wiele polemicznych przypisów dotyczących kwestii doktrynalnych oraz politycznych.

³ Np. *Biblia Tomazasa Jeffersona* z roku 1816, stanowiąca *de facto* kompilację nauki etycznej Jezusa zawartej w *Ewangeliach*, z pominięciem wydarzeń uważanych za niehistoryczne, jak cuda lub zmartwychwstanie.

⁴ G. Steiner, *After Babel. Aspects of language and translation*. Oxford 1975, s. 30. Cytaty ze źródeł obcojęzycznych przytaczam w tłumaczeniu własnym.

⁵ M. D. Marlowe, *The English Versions of Scripture* 2005 [online]. Publikacja World Wide Web: <<http://www.bible-researcher.com/versions.html>> [dostęp 26 III 2005].

Problem formy – przekłady bezrodzajowe⁶

Pierwsza tendencja ideologiczna przejawiająca się w wielu nowych przekładach *Nowego Testamentu* wiąże się z zagadnieniem rodzaju gramatycznego w języku greckim i jego tłumaczenia na język angielski. Rzecz jasna, sam problem nie jest bynajmniej nowy i wcale nie musi (choć, jak się przekonamy, na pewno może) wynikać z ideologii, bowiem fakt nieprzystawalności obu języków w kwestii tej kategorii gramatycznej, jaką jest rodzaj, przejawiał się już w najwcześniejszych przekładach. Pierwszy drukowany przekład *Nowego Testamentu* na język angielski, wydany przez Williama Tyndale w roku 1526, tłumaczył *υἱοὶ θεοῦ* („synami Boga”) w Mt 5,9 jako *children of God* („dziećmi Boga”) i takie samo brzmienie przyjmuje KJV⁷. Co ciekawe, późniejsze przekłady oparte na tej wersji, w tym ASV i NKJV tłumaczą *υἱοὶ [θεοῦ]* jako *sons [of God]* („synami [Boga]”) ⁸. Tym niemniej dopiero w ostatnich latach dwudziestego wieku rozgorzała nader ożywiona dyskusja na temat tzw. przekładów bezrodzajowych. Przewiduje się, że „jeśli wziąć pod uwagę jej wczesny etap, czeka nas debata bardziej złożona i zagmatwana, a jednocześnie wywołująca większe podziały niż wszelkie dotychczasowe kontrowersje tłumaczeniowe” ⁹.

Chociaż kontrowersje te nabrzmiewały stopniowo na przestrzeni lat wraz z publikacją kolejnych przekładów bezrodzajowych – NJB (1985), ICB (1986), NAB (NT 1986), NCV (1987) i REB (1989), a przede wszystkim NRSV (1990) – eksplodowały dopiero pod sam koniec zeszłego stulecia, a przysłowiową kroplą, która przelała czarę goryczy, okazała się zapowiedź publikacji w Ameryce bezrodzajowej wersji NIV, czyli przekładu, który w ostatnich dwóch dekadach XX w. zdominował rynek amerykański ¹⁰. Ta sensacyjna informacja obiegała konserwatywne środowiska prote-

⁶ Tak właśnie proponują tłumaczyć angielskie terminy *gender-inclusive* oraz *gender-neutral*. Używane niekiedy określenie *gender-accurate* jest samo w sobie nacechowane ideologicznie i aksjologicznie, co sprawia, że trudno posługiwać się nim w sposób konstruktywny.

⁷ Z powodów praktycznych w dalszych odwołaniach do poszczególnych przekładów stosowane będą następujące skróty: ASV – *American Standard Version* (wyd. 1901), BT – *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5, 2000), CEV – *Contemporary English Version* (wyd. 1995), GNB – *Good News Bible: Today's English Version Second Edition* (wyd. 1992), GW – *God's Word* (wyd. 1995), ICB – *International Children's Bible* (wyd. 1986), ILB – *The New Testament of the Inclusive Language Bible* (1994), INT – *The Inclusive Version of the New Testament* (wyd. 1994), KJV – *King James Version* (wyd. 1611), NAB – *New American Bible* (wyd. 1970), NAS – *New American Standard* (wyd. 1963), NCV – *New Century Version* (wyd. 1987), NfRV – *New International Reader's Version* (wyd. 1995), NIV – *New International Version* (wyd. 1973), NIVI – *New International Version: Inclusive Language Edition* (wyd. 1995), NJB – *New Jerusalem Bible* (wyd. 1985), NKJV – *New King James Version* (wyd. 1982), NLT – *New Living Translation* (wyd. 1996), NRSV – *New Revised Standard Version* (wyd. 1990), NTPI – *The New Testament and Psalms. An Inclusive Version* (1995), REB – *Revised English Bible* (wyd. 1989), RSV – *Revised Standard Version* (wyd. 1946), TNIV – *Today's New International Version* (wyd. 2002).

⁸ D. A. Carson, *The Inclusive-language Debate: A Plea for Realism*. Grand Rapids 1998, s. 19.

⁹ M. L. Strauss, *Distorting Scripture? The Challenge of Bible Translation and Gender Accuracy*. Downers Grove 1998, s. 14.

¹⁰ Łączny udział przekładów bezrodzajowych, tj. CEV, NCV i NRSV, w ogólnej liczbie Biblii sprzedanych w roku 1999 wyniósł 3,6%, podczas gdy w tym samym okresie NIV jako najpopularniejsze tłumaczenie zdobyło aż 30,1% rynku (por. V. S. Poythress, W. A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy. Muting the Masculinity of God's Words*. Nashville 2000 s. 14).

stanckie w dniu 27 marca 1997; kiedy to w tygodniku *World* (reklamowanym jako chrześcijański odpowiednik magazynów *Time* czy *Newsweek*) ukazał się artykuł Susan Olasky pod złowrogim tytułem „Femme fatale: feministyczne wpływy zwo-
dzą ewangelikalny Kościół”. Atmosferę grozy potęgowała dodatkowo ilustracja na okładce, przedstawiająca *Biblię* opieczetowaną czerwonym symbolem żeńskości i częściowo ukrytą w cieniu rzucanym przez charakterystyczny kształt bombowca nie-
widocznego dla radarów, opatrzona następującym komentarzem: „Podstępna *Biblia*:
New International Version niepostrzeżenie przekształca się w przekład bezrodzajo-
wy”. Artykuł głosił, że w ciągu najbliższych trzech lub czterech lat wznowienia NIV
zostaną całkowicie zastąpione bezrodzajową wersją NIVI; ponadto Olasky, powołując
się na kilku znaczących teologów ewangelikalnych, w tym Grudema, krytykowała
ruch egalitarny oraz atakowała samą ideę przekładów bezrodzajowych, uznając je za
przejaw agresywnych wpływów feministycznych¹¹.

W środowisku amerykańskich protestantów zawrzało. Wydawca tygodnika
został wkrótce zmuszony do publikacji numeru specjalnego zawierającego tylko
dwa artykuły: tytułową „Podstępną *Biblię*” Olasky oraz krótki felieton zawierający
zestawienie kilku fragmentów w przekładzie NIV oraz NIVI oraz komentarz teolo-
giczny przemawiający za każdym razem na zdecydowaną niekorzyść ostatniego.
Odtąd wydarzenia potoczyły się błyskawicznie (w wielkim skrócie)¹²: po wymianie
płomiennej korespondencji pomiędzy wydawnictwem Zondervan (wydawca obu
przekładów), a redakcją tygodnika *World*, do której niemal natychmiast włączyły się
znane osobistości świata teologicznego¹³, wydawca ogłosił zmianę planów, a mianowi-
cie dalsze wznowienia NIV w niezmienionej formie i równoległą publikację NIVI¹⁴.
To jednak nie wystarczyło: przywódcy Południowej Konwencji Baptystów zagrozili
podjęciem stanowczych działań podczas zbliżającego się dorocznego kongresu,
a po pospiesznie zwołanej sesji konsultacji w gronie przedstawicieli wydawnictwa
Zondervan, redakcji tygodnika *World*, dwóch towarzystw biblijnych (Committee on
Bible Translation i International Bible Society) oraz środowisk teologicznych repre-
zentujących obie strony debaty, wydawca zobowiązał się bezwarunkowo do zanie-
chania wszelkich planów bezrodzajowej redakcji przyszłych wydań NIV, poprawie
nia przekładu NIV (uproszczonej wersji NIV kierowanej do dzieci, w której przy tej
okazji odkryto użycie języka bezrodzajowego) oraz podjęcia negocjacji z brytyjski
wydawcą w celu zaniechania publikacji NIVI¹⁵.

Jednocześnie działaniom oficjalnym towarzyszyły spontaniczne reakcje oddolne:
do siedziby IBS przesłano kilka egzemplarzy NIV wielokrotnie przewierconych na

¹¹ S. Olasky, *Femme Fatale: the Feminist Seduction of the Evangelical Church*, w: „World” nr 12.2
z dn. 27 III 1997, s. 12-15; M. L. Strauss, *Distorting Scripture?*..., s. 20-21.

¹² Szczegółowe kalendarium kontrowersji i sporów związanych z planami publikacji NIVI przedsta-
wiają Poythress i Grudem (*The Gender-Neutral Bible Controversy*..., s. 15-28).

¹³ M.in. Paige Patterson, rektor Southeastern Baptist Theological Seminary, Kenneth L. Barker,
sekretarz Committee on Bible Translation i James Dobson, dyrektor organizacji Focus on the Family
(D. A. Carson, *The Inclusive-language Debate*..., s. 32).

¹⁴ V. S. Poythress, W. A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy*..., s. 14.

¹⁵ D. A. Carson, *The Inclusive-language Debate*..., s. 30-34

wywoł¹⁶. Nie zabrakło również incydentów niemal humorystycznych: dyskusja wokół przekładów bezrodzajowych sprawiła, że *Focus on the Family* – organizacja kierowana przez Jamesa Dobsona, który odnosząc się do NIVI ostrzegał przed „wstrzykiwaniem feministycznych uprzedzeń w natchniony tekst” (felieton w tygodniku *World* z dnia 3 maja 1997) – przyjrzała się krytycznie *Odyssey Bible*, rozprowadzanemu przez siebie przekładowi dla dzieci, by wkrótce z przerażeniem odkryć, że stosuje on język bezrodzajowy. W tej sytuacji natychmiast ogłoszono wycofanie tego tłumaczenia z rynku, a tym, którzy zdążyli je nabyć, zaoferowano możliwość zwrotu gotówki¹⁷. Wkrótce potem na specjalnej konferencji zwołanej pod auspicjami *Focus on the Family* w Colorado Springs sformułowano i podano do publicznej wiadomości – wszystko w ciągu jednego wieczoru – szczegółowe wytyczne odnośnie tłumaczenia wyrażen nacechowanych rodzajowo¹⁸. Wydawcy kierujący swoją ofertę do konserwatywnych środowisk protestanckich, nie mogli, rzecz jasna, tego zignorować. (Plany publikacji bezrodzajowej wersji NIV opóźniły się o kilka lat, choć ostatecznie wydano ją w roku 2002 jako TNIV.)

Nawet tak pobieżne i wrywkowe przedstawienie genezy i początkowych stadiów rozwoju dyskusji na temat przekładów nowego typu pozwala zauważyć, że wielokrotnie cechowała ją zdumiewająca zapalczywość. Zanim jednak spróbuję wyjaśnić przyczyny tego stanu rzeczy, należy zdefiniować istotę przekładu bezrodzajowego. Strauss stwierdza, że jest to „tłumaczenie, które we fragmentach, w których autor odnosi się do przedstawicieli obu płci, stara się unikać terminologii związanej z rodzajem męskim”¹⁹. Definicja ta obejmuje dwa główne elementy, tj. intencje autora oraz sposób wyrażenia ich w języku docelowym, które pokrótce omówię poniżej.

Egzegeza

Można by oczekiwać, że bezrodzajowa teoria przekładu – postulując niejednokrotnie nowe brzmienie tłumaczenia *Pisma Świętego* – będzie szczególnie podkreślać wagę egzegezy, czyli właściwego odczytania znaczenia tekstu oryginalnego w pierwotnym kontekście. W wypowiedziach zwolenników tej filozofii rzeczywiście pojawiają się niekiedy uwagi egzegetyczne. Przypomnienie rozróżnienia pomiędzy formą i treścią czy rodzajem gramatycznym i biologicznym pomaga dotrzeć do pierwotnego znaczenia redukując obciążenia wynikające z uwarunkowań języka docelowego. BeDuhn w pracy poświęconej kwestiom poprawności i stronniczości w tłumaczeniu *Nowego Testamentu* omawia różnice pomiędzy zakresami referencyjnymi rzeczowników *άνθρωπος*, oraz *άνθρωπος*, wykazując, że ten ostatni używany jest często w sensie generycznym²⁰ (tj. opisującym powszechną właściwość danego

¹⁶ D. LeBlanc, *Hands Off My NIV!* w: „Christianity Today” z dn. 16 VI 1997, s. 53.

¹⁷ D. A. Carson, *The Inclusive-language Debate...*, s. 33.

¹⁸ Kompletną listę wytycznych zamieszczają m.in. D. A. Carson *The Inclusive-language Debate...*, s. 44-46) i M. L. Strauss, *Distorting Scripture?*..., s. 205,206).

¹⁹ Tamże, s. 14

²⁰ J. D. BeDuhn, *Truth in Translation. Accuracy and Bias in English Translations of the New Testament*, Lanham 2003.

gatunku; termin ten w polskim brzemieniu podają za Grzegorzycową²¹). Jednocześnie nalega, aby tłumaczyć go, o ile to możliwe, jako *human being* zamiast *man*, który stanowi lepszy ekwiwalent leksykalny ἀνὴρ, przy czym przedstawienie prostej recepty na tłumaczenie tego rzeczownika, który przecież często używany jest również w sensie generycznym, nastęrcza znacznie więcej trudności i zapewne dlatego BeDuhn poprzestaje na ogólnym stwierdzeniu, że zastosowanie określeń bezrodzajowych „nie zmienia zasadniczego sensu fragmentu i leży (...) w kompetencjach tłumacza”²².

Jednocześnie trudno oprzeć się wrażeniu, że postulaty tłumaczenia bezrodzajowego mają zasadniczo charakter reakcyjny i opozycyjny, a więc formułowane są poprzez wykazanie niezręczności tradycyjnych przekładów lub wręcz ich ośmieszenie. Ten sam autor, choć sam nie próbuje zastosować własnej propozycji do bodaj jednego konkretnego tekstu, w sposób tyleż humorystyczny, co złośliwy przedstawia implikacje blisko trzydziestu wersów, w których ἀνθρωπος przetłumaczono jako *man*, a οὐδέ τις jako *no man* (np.: „*Man shall not live by bread alone ... but woman can get by fine on a bread-only diet (...), The life was the light of men ... while women, sadly, remained in the dark (...), A man is justified by faith without works of the Law ... but a woman has to work for it (...), “No man has seen God at any time ... but women have been known to catch a glimpse of him (...), We have wronged no man, we have corrupted no man, we have defrauded no man ... but please don’t ask us about our treatment of women”*”²⁴, przy czym istota jego argumentu polega na skontrastowaniu generycznego i niegenerycznego sensu rzeczownika *man* w języku angielskim, a nie na kwestiach *stricte* egzegetycznych. (Trzeba by bardzo źle woli, aby utrzymywać, że autorzy tak wykipianych przez BeDuhna sformułowań celowo używali słowa *man* w sensie niegenerycznym z powodu niezrozumienia tekstu źródłowego!).

Strauss, choć zasadniczo opowiada się po stronie tłumaczeń bezrodzajowych, podsumowując rozważania o egzegezie stwierdza:

W dyskusji na temat języka bezrodzajowego ogromnie istotna jest potrzeba uchwycenia przez tłumaczy znaczenia zamierzonego przez autora. Nie ulega wątpliwości, że kontekst kulturowy, w którym powstawała *Biblia* (zarówno *Stary*, jak i *Nowy Testament*), miał charakter patriarchalny. Przywództwo w życiu społecznym, rodzinnym i religijnym sprawowali z reguły mężczyźni. Jeśli biblijny przekład stawia sobie za cel utrzymanie pierwotnego znaczenia zamierzonego przez autora w obrębie jego kontekstu kulturowego, ważne jest zachowanie w tłumaczeniu odwołań patriarchalnych²⁴.

Opinię tę podziela najwyraźniej znaczna część zwolenników przekładów bezrodzajowych, których można opisać jako umiarkowanych, natomiast istnieją również środowiska radykalne, stosunkowo mniej liczne, które są stanowczo innego zdania (o czym powiemy dalej). Tymczasem jednak zajmijmy się drugim elementem definicji przekładu bezrodzajowego, tj. konkretnymi technikami translatorskimi.

²¹ R. Grzegorzycowa, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa 2001.

²² J. D. BeDuhn, *Truth in Translation...*, s. 64-66.

²³ Tamże, s. 66-70.

²⁴ M. L. Strauss, *Di storting Scripture?...*, s. 91.

Korekta

W trosce o przekazanie znaczenia zamierzonego przez autora w pierwotnym kontekście bez zawężania go do określeń w ich przekonaniu nacechowanych rodzajowo, twórcy przekładów bezrodzajowych stosują rozmaite techniki korekcyjne. Najważniejsze z nich zostaną omówione na przykładzie tłumaczenia NRSV wydanego po raz pierwszy w roku 1990. Wersja ta (zamierzona jako poprawiona aktualizacja RSV), chociaż nie była pierwszą próbą konsekwentnego zastosowania języka bezrodzajowego w tłumaczeniu *Biblii* na język angielski, na pewno zasługuje na miano publikacji pod wieloma względami pionierskiej. Harrelson, opisując proces stopniowego formowania się szczegółowych reguł języka bezrodzajowego, którymi miała kierować się komisja, stwierdza, że przyjęła ona dość zaskakującą zasadę opartą na selekcji negatywnej: postanowiono mianowicie dążyć do eliminacji wszystkich wyrażen, w których rodzaj męski użyty jest w sensie generycznym, pomijając tylko fragmenty wyraźnie mówiące o mężczyznach²⁵.

Stosunkowo najprostszy zabieg korekcyjny, jaki zastosowano redagując NRSV, polegał na zamianie form rodzajowych na bezrodzajowe w obrębie tej samej kategorii gramatycznej, to jest np. na zastąpieniu trzeciej osoby liczby pojedynczej drugą, strony czynnej bierną lub na zamianie liczby pojedynczej na mnogą, szczególnie w przypadku zaimków osobowych i dzierżawczych. Obliczono, że NRSV w porównaniu z RSV aż 4.200 razy eliminuje zaimki *he*, *his* i *him*, a jednocześnie 1.732 razy wprowadza zaimki w liczbie mnogiej: *they*, *them*, *their* i *those*²⁶. Zabieg ten przeprowadzono np. w J 14,23, wskutek czego zdanie "If a man loves me, he will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him and make our home with him" (RSV) otrzymało następujące brzmienie: "Those who love me will keep my word, and my Father will love them, and we will come to them and make our home with them" (NRSV). Taka redakcja tekstu w tym i podobnych fragmentach budzi jednak niekiedy kontrowersje natury teologicznej. Grudem alarmuje, że wskutek zmiany liczby zaimków w tym wersecie „zatracono obraz zamieszkiwania Ojca i Syna u pojedynczego wierzącego”, a nowy przekład implikuje, jakoby „Ojciec i Syn zamieszkiwali wśród grupy osób”²⁷.

Chyba najwięcej pracy przysporzyły redaktorom *Nowego Testamentu* słowa ἄνθρωπος i ἄνθρω, które w RSV tłumaczono powszechnie jako *man*. Zrywając z tą praktyką, NRSV stara się zachować normy języka bezrodzajowego na dwa podstawowe sposoby: (1) używa określeń generycznych typu *humankind*, *human*, *human being*, lub *person* (np. "The sabbath was made for humankind, and not humankind for the Sabbath" [Mk 2,27]; "[...] a person is justified by faith" [Rz 3,28]); (2a) doprecyzowuje stosunkowo ogólne znaczenie rzeczownika ἄνθρωπος przez odwołanie do kontekstu, tłumacząc je np. jako *any human authority* (Dz 5,29), *a mortal* (Rz 5,7) *human wisdom* (1 Kor 1,2), czy *others* (Mt 6,1); a także (2b) często stara się podobnie

²⁵ B. M. Metzger, R. C. Dentan, W. Harrelson, *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company 1991, s. 76.

²⁶ V. S. Poythress, W. A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy...*, s. 277.

²⁷ W. A. Grudem, *Comparing the Two NIVs*. „World” nr 12.5 z dn. 19 kwietnia 1997, s. 14-18.

rozwiązać problem rodzajowości słowa ἀνὴρ, czy to przez eliminację elementu rzeczownikowego (np. μιὰς γυναικὸς ἄνδρα w 1 Tm 3,2, w RSV *the husband of one wife*, w NRSV zastąpiono wyrażeniem *married only once*), czy też zachowując wprawdzie kategorię rzeczownika, lecz przez zastosowanie takich określeń, które zastąpią wyraz *man* przejmując jednocześnie elementy semantyczne obecne w danym kontekście, np. *some [of you]* (Dz 20,30) czy *assassins* (Dz 21,38).

Ale na tym nie koniec, bowiem dążenie do użycia języka bezrodzajowego skłoniło również twórców NRSV do wprowadzenia szeregu korekt w wielu pomniejszych i pojedynczych przypadkach. Tym samym πατήρ w Łk 11,11 – w RSV *father* – został zastąpiony zaimkiem *anyone*, a υἱὸς – *son* (RSV) – zamieniono na *child* (co znów w tym i kilku innych przypadkach sprowadziło na redaktorów NRSV zarzuty zniekształcania treści biblijnego przekazu). Podobnie υἱοὶ [θεοῦ] w Mt 5,9, poprawiono z *sons [of God]* (RSV) na *children [of God]*, a określenie ἀδελφοί, używane często w odniesieniu do wierzących w ogólności (w RSV tłumaczone archaiczną formą *brethren*), zostało w przekładzie NRSV poszerzone referencyjnie, obejmując bliźnich obu płci przez formę *brothers and sisters*.

Co ciekawe, komisja redakcyjna NRSV kilkakrotnie posunęła się dalej, niż wynikałoby to z przyjętych przez nią zasad, eliminując użycie rodzaju męskiego „nawet we fragmentach, których treść zdaniem komisji dotyczyła wyłącznie mężczyzn”²⁸. Widać to szczególnie wyraźnie w tłumaczeniu starotestamentowej Księgi Przysłów, w której ostrzeżenie przed nierządnicą kierowane jest w RSV do synów (*sons*), a w NRSV do dzieci (*children*), co tworzy dość niezręczny efekt (por. Prz 5,1-7). Jednocześnie jednak teksty traktujące o roli kobiet i mężczyzn (np. 1 Tm 2,11-12; 1 Kor 14,34; Ef 5,22-23), w swej wymowie silnie patriarchalne, a może nawet dyskryminujące kobiety, pozostały zasadniczo niezmienione (za wyjątkiem opisu kwalifikacji starszych w Tt 1,5-6, gdzie brak wyraźnej wzmianki, że mowa o mężczyznach²⁹, co świadczyć może o tym, że redaktorzy NRSV ograniczyli się do modyfikacji formy biblijnego przekazu, tj. jego warstwy językowej. Taki zakres kompetencji tłumaczy określono zresztą w przedmowie:

W ostatnim półwieczu, jakie upłynęło od publikacji RSV, wielu chrześcijan zaczęło dostrzegać zagrożenie seksizmu językowego spowodowanego uprzywilejowaniem rodzaju męskiego w języku angielskim – zjawiska, które w przypadku *Biblii* często zniekształcało lub przesłaniało znaczenie tekstu źródłowego. Wytyczne przyjęte przez Komisję (Światowej Rady Kościołów – sponsora NRSV) głosiły, że formy w rodzaju męskim odnoszące się do mężczyzn i kobiet należy eliminować o ile jest to możliwe bez zmiany brzmienia fragmentów odzwierciedlających historyczny patriarchalizm starożytnej kultury³⁰.

* * *

W dotychczasowym zarysie wpływów ideologicznych na współczesne tłumaczenia Nowego Testamentu powiedzieliśmy, że przekłady bezrodzajowe dążą do oddania

²⁸ B. M. Metzger, R. C. Dentan, W. Harrelson, *The Making...*, s. 76.

²⁹ M. L. Strauss, *Distorting Scripture?*..., s. 91.

³⁰ NRSV. s. vii

w języku docelowym treści komunikatu przekazanego przez autora w pierwotnym kontekście, przy czym szczególną uwagę zwraca się na kwestię inkluzywności rodzajowej, czyli na zapewnienie obu płciom relewancji tekstu na płaszczyźnie językowej przez eliminację generycznego użycia rodzaju męskiego we fragmentach, w których autor nie odnosił się do konkretnej płci (bądź odnosił się do obu). Jednocześnie zauważyliśmy, że teoria ta uznaje fakt, iż kontekst kulturowo-społeczny, w którym powstawał Nowy Testament, miał charakter patriarchalny, lecz z reguły nie próbuje – z pewnymi wyjątkami, które należy jednak raczej przypisywać nieuwadze bądź niespójności metodologicznej niż celowemu działaniu – dążyć do stworzenia innego wrażenia na poziomie przekładu. Innymi słowy, bezrodzajowa teoria przekładu skupia się na komunikacie autora w pierwotnym kontekście i próbuje wyrazić go w sposób odpowiedni dla współczesnej kultury, lecz nie ocenia go przez jej pryzmat w warstwie pierwotnej treści. Wspomnieliśmy przy tym również, że nie wszystkie środowiska podzielają takie rozumienie roli tłumacza i przekładu. Przejdźmy zatem do omówienia drugiej głównej tendencji ideologicznej dostrzegalnej we współczesnych tłumaczeniach *Nowego Testamentu* na język angielski.

Problem treści – przekłady feministyczne

Poza wspomnianym nurtem tłumaczeń bezrodzajowych ostatnia dekada dwudziestego wieku przyniosła również kilka przekładów powstałych pod silnym wpływem ideologii feministycznej. W roku 1994 staraniem ruchu pod znaczącą nazwą *Priests for Equality* (tj. „kapłani na rzecz równouprawnienia”) ukazał się INT, w tym samym roku wydawnictwo Cross Cultural Publications opublikowało ILB, a rok później Oxford University Press wydało NTPI, będący feministyczną wersją NRSV. Każdy z tych przekładów został opracowany w oparciu o nieco inną teorię i już choćby z tego względu zasługiwałby na odrębne i obszerne omówienie, lecz w tym miejscu zdołam jedynie przedstawić ogólne założenia metodologiczne wspólne dla wszystkich trzech tłumaczeń, które następnie zilustruję kilkoma przykładami zaczerpniętymi z bodaj najpopularniejszego z nich.

O ile bezrodzajowa teoria przekładu akcentuje przede wszystkim odpowiednie wyrażenie (inkluzywnego) sensu zamierzonego przez autora, ideologia feministyczna posuwa się znacznie dalej, twierdząc, że zadanie tłumacza, a tym samym również przekładu, polega na tym, aby wnieść się ponad znaczenie, które nadał tekstowi źródłowemu autor (podlegając przecież ograniczeniom własnej kultury i światopoglądu) i dokonać jego reinterpretacji w świetle współczesnych wartości. Problem zatem polega nie na tym, że w nowotestamentowej grece rzeczowniki ἀνὴρ czy ἀδελφοί miały sens generyczny, którego brakuje dziś angielskim słowom *man* czy *brothers*, lecz raczej na tym, że sam fakt obecności w grece męskich wyrażań generycznych jest znakiem „seksistowskiej kultury męskiej dominacji”³¹, a skoro język stanowi odzwierciedlenie kultury, fakt, że Grecy używali słowa ἀνθρωπος

³¹ INT, s. xii.

w znaczeniu zarówno „mężczyzna” jak i „osoba”, natomiast γυνή nie mogło już pełnić tej podwójnej roli, dowodzi gorszego statusu kobiet w kulturze czasów nowotestamentowych (ibid.). Sprzeciwiając się konwencji generycznego użycia rodzaju męskiego, tłumacze INT wyrażają w przedmowie nadzieję, że ich przekład to nie tylko inkluzywne tłumaczenie Nowego Testamentu, ale „coś znacznie więcej, a mianowicie nowe odwzorowanie [treści] *Pisma Świętego*”³².

Strauss wyróżnia trzy zasadnicze cechy odróżniające przekłady feministyczne od bezrodzajowych. Wskazuje mianowicie, że (1) starają się one eliminować dyskryminację językową nie na tle płci, lecz także innych różnic międzyludzkich; (2) eliminują wyrażenia w rodzaju męskim odnoszące się do Boga i Jezusa Chrystusa; oraz (3) ignorują historyczno-kulturowy kontekst pierwotnego autora, skupiając się raczej na potrzebie naprawy następstw historycznego uciemiężenia kobiet³³. Spróbujmy odnieść ten opis do jednego z pierwszych, a jednocześnie chyba najbardziej znanych przekładów feministycznych, za jaki należy uznać INT.

Eliminacja rozmaitych przejawów dyskryminacji

Zapowiedź stosowania się INT do pierwszego kryterium znajdujemy już w przedmowie, w której autorzy piszą, że ich przekład „skupia się na osobach marginalizowanych przez społeczeństwo: kobietach, mniejszościach etnicznych i rasowych, lesbijkach i gejach oraz osobach szeregowanych ze względu na swoją niepełnosprawność” (s. xx). W tekście tłumaczenia dążenie do korygowania wyrażen dyskryminujących bądź niepoprawnych politycznie można dostrzec już od pierwszych zdań *Nowego Testamentu*, a mianowicie w rodowodzie Jezusa w *Ewangelii Mateusza*, w którym imiona męskich przodków uzupełniono w kilkunastu przypadkach imionami ich żon (opierając się zapewne na stosownych fragmentach *Starego Testamentu*). Ta praktyka stosowana jest również konsekwentnie lub wręcz automatycznie w wielu innych fragmentach, w których mowa o przodkach, np. Łk 14,24; Rz 5,1nn., Ga 3,28-29 (gdzie w każdym przypadku „Abraham” zamieniono na „Sara i Abraham”, co wymagało oczywiście zmiany liczby wielu czasowników na mnoga). Przekonania egalitarne twórców INT znalazły również wyraz w całkowicie nowym brzmieniu fragmentów tradycyjnie odnoszonych do życia rodzinnego, np. 1 Kor 7,10: „I have this to say to you who are in relationships (...): you are not to leave your partners” (NRSV: „To the married I give this command [...] that the wife should not separate from her husband”) czy 1 Pt 3,1: “Those of you in relationships, be submissive to one another – so that spouses who have not yet submitted to the Word may be won over” (NRSV: „Wives, in the same way, accept the authority of your husbands, so that, even if some of them do not obey the word, they may be won over without a word by their wives’ conduct”). Zestawiając tłumaczenie tych i podobnych³⁴ frag-

³² M. L. Strauss, *Distorting Scripture?*..., s. 31

³³ Tamże.

³⁴ Strauss podaje również przykład Ef 5,22, który INT tłumaczy jako: „Those of you who are in committed relationships should yield to one another” (por. „Wives, be subject to your husbands as you are to the Lord” [NRSV]).

mentów z tekstem NRSV – przykładem skądinąd (jak się przekonaliśmy powyżej) bardzo wyczulonym na kwestie generycznego stosowania rodzaju męskiego – widać, że zadbano o to, aby propagowały one pełne równouprawnienie obu płci.

Na przykładzie wspomnianych dwóch wersetów, a także szerszych fragmentów, z których zostały zaczerpnięte, warto zauważyć, że zabieg, w którym słowa *wives* i *husbands* zastąpiono wyrażeniem *you in relationships*, pozwala nie tylko pozbyć się tradycyjnego zróżnicowania ról mężczyzny i kobiety w rodzinie, lecz również umożliwia odniesienie go w równym stopniu do związków „nietradycyjnych”, tj. homoseksualnych. Nie jest to bynajmniej przypadek, bowiem kilka innych fragmentów dotyczących homoseksualizmu zostało również zredagowanych na nowo, chociaż w nieco bardziej zawoalowany sposób. Przyjrzyjmy się bliżej dwom przykładom:

(1) W 1 Kor 6,9 i 1 Tm 1,10 apostoł Paweł pisząc o grzesznikach wylicza między innymi ἀρσενοκοίται. Wg Arndta ἀρσενοκοίτης oznacza po prostu „homoseksualistę”³⁵) i tak właśnie rzeczownik ten oddają przekłady NIV (*homosexual offenders*), NAS i NKJV (*homosexuals*), a NRSV wybiera określenie *sodomites*. Tymczasem INT w pierwszym fragmencie tłumaczy ἀρσενοκοίται jako *pederasts* – co sprawia, że krytyka homoseksualizmu przenosi się na poziom *stricte* prawny, nie zaś moralny – natomiast w drugim nie tłumaczy go w ogóle, zastępując dwa określenia, πόρνοι i ἀρσενοκοίται ogólnym wyrażeniem *men and women who traffic in human flesh*, co można by traktować jako tłumaczenie kolejnego słowa, ἀνδραποδισταί („handlarze niewolników, porywacze”³⁶), gdyby nie fakt, że bez pośrednio potem pojawia się określenie *kidnappers*, które również wyraża ideę handlu niewolnikami.

(2) Rz 1,26nn jako jedną z konsekwencji Bożego gniewu wymienia homoseksualizm, opisując go jako χρεῖς παρὰ φύσιν („pożycie przeciwne naturze” [BT]) – co NIV tłumaczy jako *unnatural relations*, NAS jako *unnatural function*, a NKJV *use against nature* – tymczasem autorzy INT piszą o *relations that were contrary to their own natures*, co wprowadza kryterium subiektywne, według którego potępione zostaje nie tyle współżycie niezgodne z naturą *per se*, ale niezgodne z naturą danej jednostki, co już nietrudno powiązać z pojęciem wrodzonej i niezależnej od płci orientacji seksualnej, tak typowym dla radykalnej ideologii feministycznej.

Ponadto w trosce o zadośćuczynienie wymogom politycznej poprawności autorzy INT unikają stwierdzeń identyfikujących osoby niepełnosprawne (czy też „sprawne inaczej”) w oparciu o ich choroby bądź ułomności, a tym samym zamiast *the poor* („ubodzy”, Łk 4,18) wolą opisowe *those who are poor*, zamiast *cripple* („chromy”, Dz 3,2) – *someone who couldn't walk*, a relacje pan-niewolnik (np. Ef 6,5) tłumaczą na mocy analogii pracodawca-pracownik (*Przedmowa*, s. xix-xx). Odwołania do Żydów

³⁵ W. Arndt, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago 1996, s. 109.

³⁶ R. J. Goodrich, A. T. Lukaszewski, *A Reader's Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan 2003, s. 458.

(„Jews”) jako przeciwników nauki Chrystusa – typowe szczególnie dla *Ewangelii* Jana – zastąpiono wyrażeniami „Temple authorities” („władze świątynne”) bądź „Jewish people” („osoby narodowości żydowskiej”).

Przytoczone powyżej przykłady ukazują, że INT jako przekład feministyczny rzeczywiście dąży do eliminacji rozmaitych przejawów dyskryminacji, nie ograniczającej się bynajmniej do biblijnego patriarchy. Oczywiście nie trzeba dodawać, że oprócz tego stosuje techniki korekcyjne znane z przekładów bezrodzajowych, choć nierzadko w bardziej radykalnej formie, np. konsekwentnie tłumacząc ἀδελφοί jako *sisters and brothers*, co ikonicznie podkreśla pierwszeństwo kobiet. Ta sama praktyka stosowana jest zresztą we wszystkich przypadkach, w których wymienia się łącznie przedstawicieli obu płci: imię kobiece zawsze podane jest w pierwszej kolejności.

Eliminacja wyrażen sugerujących płć Boga

Drugą cechą przekładów feministycznych odróżniającą je od bezrodzajowych jest podejście do wyrażen odnoszących się do Boga, a w szczególności do form mogących sugerować jego płć. Sami autorzy INT przyznają, że w procesie tłumaczenia „naj-poważniejsze wyzwanie, tyleż w wymiarze ilościowym, co jakościowym, stanowił język opisujący Boga”, a środowiska kobiece najbardziej raził tytuł *Lord* („Pan”), który jednocześnie nastroczał wiele trudności „ze względu na implikacje konfesyjne” (*Przedmowa*, s. xviii). Ostatecznie poradzono sobie z nim poprzez ingerencję w wymiar metaforyczny i zastąpienie go w miarę możliwości bezrodzajowymi określeniami *Sovereign* („władca”) lub *Savior* („zbawca”) bądź unikanie struktur rzeczownikowych. Odwołania do Boga jako „Ojca”, szczególnie w *Ewangelii* Jana, zamieniono na *Abba God* (nawiązując do modlitwy Jezusa w ogrójcu); podobnie miejsce „Syna” zajęły tytuły *Only Begotten* („jednorodzony”), *Firstborn* („pierworodny”) lub *God's Own* („Boży”), a hebraizm „Syn Człowieczy” („Son of Man”) został wyparty przez wyrażenia *Chosen One* („wybrany”) lub *Promised One* („obiecany”). W końcu, powołując się na rodzaj żeński hebrajskich rzeczowników *ruach* („duch”) oraz *shekinah* („obecność”), twórcy INT mówiąc o Duchu Świętym konsekwentnie używają zaimek w rodzaju żeńskim, najwyraźniej ignorując fakt, że argument ten traci sens w odniesieniu do języka greckiego, a tym samym w kontekście dyskusji o *Nowym Testamencie*, bowiem rzeczownik πνεῦμα („duch”) jest rodzaju nijakiego.

Odzworowanie kontekstu historyczno-kulturowego według założeń ideologicznych

W końcu przekłady feministyczne, najczęściej ignorując specyfikę kontekstu autora oraz pierwotnych odbiorców, lecz podkreślając religijną rolę tekstu („liturgię słowa”)³⁷, dążą do oczyszczenia go z treści współcześnie niedopuszczalnych ideologicznie, aby w ten sposób naprawić skutki historycznej dyskryminacji kobiet i zapobiec jej w przyszłości. Twórcy INT, inspirowani tym dążeniem, próbują wielokrotnie redagować kulturową warstwę tekstu z perspektywy dzisiejszej ideologii feministy

³⁷ *Przedmowa* do INT, s. xxi.

czej poprzez wdrożenie opisanych powyżej działań korekcyjnych. To właśnie na ich mocy metafory w rodzaju „Wielkiej Nierządniczy” (BT) z Ap 17,1 – postrzegane jako krzywdzące w stosunku do kobiet z powodu negatywnych skojarzeń odwołujących się do ich płci – zostały w INT zneutralizowane do postaci „bałwochwalcy” („Idolater”). Jeszcze większe wyczulenie na kwestie politycznej poprawności wykazali twórcy NTPI, potępiając np. dyskryminację osób leworęcznych implikowaną przez metaforę „prawica Boża”, czy uznając metaforyczny obraz ciemności (nacechowany teologicznie w pismach św. Jana) za potencjalnie obraźliwy rasowo.

Próby korygowania wyrażen niepoprawnych ideologicznie na takim poziomie zmierzają w kierunku całkowitej eliminacji warstwy metaforycznej, co wydaje się jednak działaniem tyleż pracochłonnym, co utopijnym (szczególnie w świetle postulatów językoznawstwa kognitywnego podkreślających fundamentalną rolę metaforyki w komunikacji językowej). Dostrzegają to sami tłumacze i redaktorzy, zauważając, że niekiedy „sama warstwa idiomatyczna lub treść danego fragmentu jest tak przesiąknięta seksistowskim językiem, że próba wymazania go musiałaby oznaczać eliminację całego tekstu”³⁸. Tak najwyraźniej – tj. jako przypadek beznadziejnego seksizmu – potraktowano 1 Tm 2,12, gdyż jego brzmienie („I don't permit a woman to teach or to have authority over a man. She must remain silent”) jest zaskakująco podobne do przekładów tradycyjnych. Jak pogodzić to z obroną filozofią redakcyjną? Tłumacze twierdzą, że w tym przypadku i kilku innych pozwolili, aby przesłanie *Nowego Testamentu* zostało „obnażone w całym bezwstydzie swojego seksizmu”³⁹.

To dowodzi, że twórcy INT najwyraźniej nie odpowiedzieli sobie jednoznacznie na pytanie, czy *Nowy Testament* jako dzieło kultury patriarchalnej sprzyja uciskowi kobiet (i dlatego należałoby go skorygować) czy też może jako natchniony tekst niesie posłanie wyzwolenia z tego ucisku (i dlatego nie wolno zmieniać jego treści). To niejasne pojmowanie natury *Pisma Świętego* znalazło odzwierciedlenie w uformnej filozofii przekładu, w myśl której pewne fragmenty zostały na poziomie treści skorygowane według kryteriów ideologicznych, natomiast inne zachowały pierwotny przekaz (choć sprzeczny z ideologią deklarowaną przez tłumaczy), co z kolei doprowadziło do powstania wewnętrznych sprzeczności w obrębie tłumaczenia. Szczególnie dotkliwie widać je w pismach św. Pawła, który raz przemawia jako oświecony egalitarysta („Those of you who are in committed relationships should yield to each other as if to Christ [...] as the Church yields to Christ, so you should yield to your partner in everything”, Ef 5,22.24), a innym razem jawi się jako skrajny szowinista, czy wręcz mizogin („Women are to be quiet and completely submissive during religious instruction”, 1 Tm 2,11). Jednocześnie trudno zrozumieć, dlaczego inny fragment wyrażający bardzo podobną treść został w INT zredagowany ideologicznie: „As in all the churches of the holy ones, only one spouse has permission to speak. The other is to remain silent, to keep in the background (...) If the silent one has questions to ask, ask them at home. It is disgraceful for a spouse to speak improperly in church” (1 Kor 14,33-35). Ta ewidentna niespójność nie wynika ze zmiennych lub niekonsekwentnych poglądów autora (jak mógłby sądzić niejeden czytelnik nieświadomy

³⁸ *Przedmowa*, s. xii-xiii.

³⁹ *Tamże*, s. xvi

roli tłumaczy), ale z faktu, że autorzy INT próbowali realizować dwa sprzeczne cele: z jednej strony dążyli do skorygowania tego, co w pierwotnym przekazie autora wydawało się im niedopuszczalne ideologicznie, a z drugiej starali się wyeksponować krzywdzący i dyskryminacyjny charakter kultury pierwszego wieku, aby uzasadnić utrzymanie seksistowskiego (ich zdaniem) brzmienia fragmentów, których nie byli w stanie skorygować zgodnie z wyznawaną ideologią.

Podsumowanie

Na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat ukazały się co najmniej dwadzieścia trzy nowe tłumaczenia *Nowego Testamentu* na język angielski⁴⁰. W tej liczbie aż piętnaście przekładów (tj. niemal dwie trzecie) wykazuje wyczulenie na stosowanie wyrażań w rodzaju męskim używanych w sensie generycznym oraz/lub innych sformułowań uznawanych za dyskryminujące (CEV, GNB, GW, ICB, ILB, INT, NCV, NIV, NIV, NJB, NLT, NRSV, NTPI, REB oraz TNIV⁴¹), co pozwala wiązać ich genezę z przemianami, jakie dokonały się w kulturze zachodniej (głównie na kontynencie amerykańskim) w miarę postępującej dyskusji na temat równouprawnienia kobiet oraz stopniowego upowszechnienia norm tzw. politycznej poprawności. Tym samym w ostatnich latach dominującym bodźcem do tworzenia nowych tłumaczeń stały się uwarunkowania ideologiczne, których natężenie oraz specyfika określają dwie główne tendencje translatorskie.

Pierwsza i najliczniejsza grupa nowych przekładów, określanych często mianem bezrodzajowych, skupia się na warstwie formalnej dążąc do wyeliminowania bądź znacznego ograniczenia generycznego użycia rodzaju męskiego. Chociaż zwolennicy takiej redakcji uzasadniają ją z reguły czynnikami czysto językowymi, analiza prowadzonych na ten temat polemik odkrywa wymiar ideologiczny, którego istotę stanowi coraz bardziej nasilony spór pomiędzy egalitaryzmem, opartym na przekonaniu, że mężczyźni i kobiety powinni pełnić równorzędne funkcje zarówno w domu jak i w Kościele, a poglądem komplementarnym, głoszącym, że obu płciom przypisane są odmienne, choć uzupełniające się wzajemnie, role. Nie trzeba dodawać, że zwolennicy obu opcji dla poparcia swoich racji odwołują się do argumentów biblijnych – pierwsi wskazując na równy status wszystkich ludzi przed Bogiem, niezależnie od płci, rasy, narodowości, itp. (na poparcie tego poglądu cytuje się najczęściej Ga 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”⁴²) a drudzy na fragmenty potwierdzające przywództwo mężczyzn (np. 1 Tm 2,11-12 lub 1 Kor 11:7-10), co dodatkowo przenosi dyskusję na płaszczyznę teologiczną. Jednocześnie twórcy przekładów bezrodzajowych ograniczają się do

⁴⁰ M. D. Marlowe, *The English Versions...*

⁴¹ Zob. też.: J. D. BeDuhn, *Truth in Translation...*, D. A. Carson, *The Inclusive-language Debate...*, M. D. Marlowe, *The Gender-Neutral Language Controversy* 2001 [online]. Publikacja World Wide Web: <<http://www.bible-researcher.com/inclusive.html>> [dostęp 10 IV 2005], V. S. Poythress, W. A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy...*, M. L. Strauss, *Distorting Scripture?*...

⁴² BT.

redakcji warstwy językowej i nie dążą do redefiniowania kontekstu kulturowo-histerycznego, w którym powstał tekst źródłowy.

Druga tendencja ideologiczna przejawia się w kilku tłumaczeniach opracowanych przez radykalne środowiska feministyczne, które – dostrzegając dominujący patriarchalizm czasów nowotestamentowych – postulują, że tłumacz ma prawo, a niekiedy nawet obowiązek, dążyć do wyeliminowania w przekładzie niepoprawnych ideologicznie uwarunkowań kontekstu kulturowego autora kształtujących treść jego przekazu. W oczywisty sposób redakcja taka wykracza poza formę językową przekładu (tj. zastosowanie wyrażeń bezrodzajowych) i obejmuje niejednokrotnie modyfikację warstwy treściowej. Feministyczna teoria przekładu zawiera jednak poważną słabość w postaci następującego paradoksu: skoro celem nowego tłumaczenia jest wyswobodzenie z językowych i pojęciowych więzów skażonego patriarchalizmem *Nowego Testamentu*, maskowanie przejawów tego zniewolenia poprzez ideologicznie nacechowaną rekonstrukcję jego pierwotnego kontekstu jest działaniem wbrew własnej racji bytu. (Notabene, problem ten dotyczy również innych nurtów inspirowanych ideologicznie: np. jedno z ulubionych haseł ideologii komunistycznej – walka o pokój – każe wnioskować, że nieustanna wojna stanowi najlepszą gwarancję trwałego pokoju.) Ta niespójność filozoficzna wynikająca z prób realizacji dwóch wzajemnie sprzecznych celów przekłada się na brak konsekwencji metodologicznej, wskutek której zaburzona zostaje koherencja przekładu.

Na koniec zastanówmy się nad głębszymi przyczynami rodzenia się motywowanych ideologicznie inicjatyw translatorskich dotyczących *Pisma Świętego*. Powyższa analiza obu głównych nurtów dowodzi, że kieruje nimi przede wszystkim dbałość o relewancję przekładu dla współczesnego czytelnika, chociaż różnią się w rozumieniu jej istoty. Warto jednak zapytać: dlaczego? Co sprawia, że tak wiele środowisk zróżnicowanych teologicznie, ideologicznie i światopoglądowo nie może znieść wrażenia nieprzystawalności tradycyjnych przekładów *Pisma Świętego* do współczesnych wartości i stara się ją za wszelką cenę zniwelować?

Sądzę, że odpowiedź na to pytanie kryje się w zrozumieniu współzależności między kulturą zachodnią, a przekładem *Biblii*, od których rozpoczęliśmy niniejsze rozważania. Pokazaliśmy, że uwarunkowania kulturowe, a konkretnie nonny politycznej poprawności oraz ideologia feministyczna wpływają na kształt większości współczesnych przekładów *Pisma Świętego*. Jednocześnie jednak zachodzi tutaj wielokrotne sprzeczanie zwrotne, bowiem tłumaczenie *Biblii* zarówno podlega wpływom kulturowym, jak również samo je inspirowe. Jeśli Marlowe ma rację twierdząc, że „przekłady bezrodzajowe są wynikiem podejmowanych przez środowiska feministyczne prób kształtowania zarówno języka, jak i przekonań chrześcijan”⁴² oznacza to, że mają one za zadanie nie tylko odzwierciedlić określone zmiany kulturowe, lecz również je wtórnice ugruntować. Przyczyn tej formacyjnej roli *Pisma Świętego* w kulturze zachodniej, a w szczególności amerykańskiej, o dominujących przecież tradycjach protestanckich, należałoby zapewne upatrywać w reformacyjnym postulatcie *sola scriptura*, co pokazuje, że wciąż – wbrew powszechnym deklaracjom – odwołuje się ona do autorytetu *Biblii* i chrześcijańskiej tradycji religijnej, które jednocześnie tak kategorycznie próbuje odrzucić.

⁴² M. D. Marlowe, *The Gender-Neutral Language Controversy...*

**Politically correct translation: an outline of ideological influences
in selected contemporary English translations of the New Testament**

Abstract

The last two decades have seen the publication of at least twenty new English versions of the New Testament. It seems that this profusion of new translations may to a large extent be accounted for in terms of ideological influences among which two major tendencies can be discerned. The first and largest group of new versions, often referred to as gender-inclusive or gender-neutral, focus on the formal level and seek to eliminate or significantly reduce the generic use of the masculine gender. The other tendency is exemplified in several versions which originated in radical feminist circles and propose the modification not only of the form but also of the content of the biblical message in order to bring it into conformity with a certain ideological framework. The article aims to present a thorough survey of both tendencies and explain their origin against the broader background of modern Western culture.

MIROSLAW PATALON

Uniwersytet Gdański

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

WSPÓLNE WĄTKI JUDAIZMU I TEOLOGII PROCESU

Wstęp

Współczesna filozofia procesu odwołuje się przede wszystkim do dorobku Alferda Northa Whiteheada (1861-1947). Szczególny rozwój wywodzącej się z tego samego źródła teologii procesu przypada na lata 1930-1955, kiedy to kilku uczonych związanych z Uniwersytetem Chicagowskim (University of Chicago), głównie Henry Nelson Wieman, Bernard Loomer, Bernard Meland i Charles Hartshorne, dokonano recepcji myśli procesualnej w teologii chrześcijańskiej¹. W ogólnym ujęciu szkoła ta odrzuca supranaturalistyczne założenie, że obok przyrody istnieje jakaś forma rzeczywistości nadprzyrodzonej, która jest od świata różna i oddzielona, lecz mająca nad nim pełną kontrolę – począwszy od aktu stworzenia, poprzez narzucane normy moralne, na ściśle zdefiniowanym celu dziejów skończywszy. Z drugiej strony, utrzymuje, że Bóg istnieje jako dusza wszechświata i źródło jego odnowy, i w tym sensie nie jest myślą ateistyczną lub nihilistyczną. Takie relacyjne ujęcie Boga i świata w jednym panenteistycznym systemie odnaleźć można również w myśli żydowskiej, zarówno starożytnej (*Stary Testament*), średniowiecznej (przede wszystkim Kabała), nowożytnej (np. u B. Spinozy), jak i współczesnej (np. u M. Bubera, F. Rosenzweiga czy A. J. Heschela)². Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie wybranych zbieżnych koncepcji myśli judaistycznej i procesualnej.

¹ Sam Whitehead (syn duchownego Kościoła Anglii) nie był związany z żadnym wyznaniem, chociaż pod koniec życia wyraźnie skłaniał się ku unitarianizmowi.

² Nic oznacza to bynajmniej, że myśl procesualną można uznać w prostej linii za spuściznę filozofii żydowskiej, która sama w sobie jest bardzo zróżnicowana, np. odwołujący się do Arystotelesa Mojżesz Majmonides pojmował Boga jako istotę doskonale niezmienną. W uzasadnieniu eksponował tekst z Księgi Malachiasza 3,6a: „Zaiste Ja, Pan, nie zmieniam się”. Zob. M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, s. 37-38.

Dynamiczna natura Boga

W historii religii łatwo można dostrzec zmiany wyobrażeń świętości (Świętego), również w ramach poszczególnych systemów teologicznych. Taki proces ma miejsce w niektórych nurtach teologii chrześcijańskiej na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci – osłabieniu ulega obraz Boga oddalonego od człowieka, transcendentnego i świętego Pana, który nieustannie steruje całym stworzeniem. Idea Boga omnipotentnego, szczególnie po tragicznych doświadczeniach totalitaryzmów XX wieku, napotyka przede wszystkim na problem teodycei. Dla teologów procesu jedynym sposobem jego rozwiązania jest konsekwentne przyjęcie założenia o ludzkiej wolności, czego rezultatem jest przekonanie, że Bóg nie narzuca swojej woli, lecz przekonuje do niej³.

Rabin Levi A. Olan podkreśla⁴, że taki model zgodny jest ze *Starym Testamentem*, gdzie Bóg ukazany jest jako osoba gotowa do zmian i cierpliwie przekonująca lud Izraela do własnych racji:

Lecz jeżeli się ów naród odwróci od swojej złości, z powodu której mu groziłem, to pożałuję tego zła, które zamierzałem mu uczynić. (Jer. 18,8)

W taki sposób postawę Boga interpretuje również Abraham Heschel, według którego żadne Boże słowo nie jest słowem ostatnim, a wszelkie jego sądy są warunkowe. Świętego nie należy postrzegać w kategoriach przestrzeni; On nie jest ani przedmiotem, ani ideą, lecz tajemnicą, która nigdy nie będzie w dyspozycji ludzkiego umysłu⁵. Osoba Boga jest nadrzędna wobec wszelkich etycznych systemów; podstawą moralności jest więc relacja z Bogiem, nie zaś wierność konkretnym kodeksom, bo te z czasem stają się nieadekwatne względem zmieniającej się rzeczywistości. W *Starym Testamencie* odnaleźć można wiele innych sugestii wskazujących na dynamiczną naturę Boga, np. w *Księdze Rodzaju* 6,5-6:

A gdy Pan widział, że wielka jest złość człowieka na ziemi i że wszelkie jego myśli oraz dążenia jego serca są ustawicznie złe, żałował Pan, że uczynił człowieka na ziemi i bolał nad tym w sercu swoim.

Również w późniejszych tekstach odnajdujemy sugestie, że zachowanie człowieka wpływa na Boga. W niektórych midraszach (np. *Pesikta* XXVI) jest mowa o tym, że kiedy Izrael wypełnia Bożą wolę, wzmacnia też jego moc⁶.

³ Zob. M. Patalon, *Pytanie o omnipotencję Boga*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego i J. Makowskiego, Warszawa 2004, s. 182-191; tegoż, *Zmienność – cnota czy ułomność?*, tamże, s. 64-79.

⁴ L. A. Olan, *The Prophetic Faith in a Secular Age*, w: *Jewish Theology and Process Thought*, pod red. S. B. Lubarskiego i D. R. Griffina, Albany 1966, s. 32.

⁵ Zob. A. J. Heschel, *The Prophets*, Philadelphia 1962; zob. również *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny, pod red. H. Kasimowa i B.L. Sherwina, Kraków 2005.

⁶ Por. M. Friedman, *Ze skarbnicy midrasz*, Wrocław 1994. Pamiętać należy, że tak bliski związek Boga i świata jest również jedną z podstaw konstrukcji myślowej A. N. Whiteheada (zarówno Bóg tworzy świat, jak i świat tworzy Boga). Zob. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1937, s. 15.

Także dla rabina Harolda Kushnera nierozwiązany problem teodycei stanowi najważniejszy argument za odrzuceniem klasycznej koncepcji Boga. Nie da się pogodzić jego wszechmocy i dobroci; albo Bóg jest wszechmogący i nie do końca dobry, albo jest dobry, ale ograniczony w swojej mocy. Kushner wybiera tę drugą opcję, ponieważ tylko ona może stanowić podstawę moralności⁷. Analizuje również pytanie, czy godny czci i uwielbienia jest Bóg, który wszystko ma pod swoją kontrolą i nie ma dla niego rzeczy niemożliwej. Bóg, który potrafi powstrzymać trzęsienie ziemi czy śmierć dziecka, ale tego nie czyni, może oczekiwać posłuszeństwa, ale już nie miłości. Jeśli Bóg jest dobry (Kushner w to nie wątpi), a zło jest realne, to jedynym sensownym rozwiązaniem problemu teodycei jest przeświadczenie o Bożej ograniczoności. Nie świadczy to bynajmniej o utracie przez Boga atrybutu świętości, bowiem wszechmoc jest raczej domeną tyranów, prowadzi do alienacji, wyklucza relację miłości, która może zaistnieć jedynie pomiędzy równorzędnymi podmiotami.

Na czym polega doskonałość?

Kushner odwołuje się do analiz Zygmunta Freuda, podkreślając dzieciinną potrzebę istnienia osoby wszechmocnej, w szczególności w odniesieniu do ojca. Wzrastając jesteśmy coraz bardziej świadomi nie tylko własnych ograniczeń, ale także ograniczoności naszych rodziców. Jednak również w życiu dorosłym ludzie projektują tę potrzebę na politycznych lub religijnych przywódców, oczekując od nich cudownych rozwiązań w życiu społecznym i duchowym. W końcu, odnosimy nasze dzieciinne marzenia do Boga, który przez to staje się całkowicie odpowiedzialny za losy człowieka i wszechświata. Tymczasem jeśli Bóg jest wszechmocny, to nie tyle w znaczeniu nieodpartego narzucania własnej woli, lecz uzdalniania do odpowiedzialności innych uczestników rzeczywistości (impowerment). Bóg może zrobić wszystko, ale tylko z udziałem innych istot⁸. Tak pojęty Bóg objawia się w *Biblii* w symbolu ognia, który nie jest ciałem czy substancją, lecz procesem – transmisją energii. Jego dziełem jest uwalnianie (zapalanie) tkwiących w każdym z nas możliwości i pobudzanie do działania. Z podobnym ujęciem mamy do czynienia w procesualnej pneumatologii, gdzie Bóg przedstawiany jest przede wszystkim w kategorii Ducha. Doktryna trynitarna, jako konstrukcja powstała już po rozejściu się Synagogi i Kościoła, redukuje duchowość do jednej z hipostaz boskości. Paradygmat Boga jako Ducha nie oznacza bynajmniej pośledniości materii, lecz wskazuje na Jego stałą obecność w relacji ze stworzeniem⁹.

⁷ H. S. Kushner, *Would an All-Powerful God Be Worthy of Worship?*, w: *Jewish Theology...*, s. 89.

⁸ Tamże, s. 91.

⁹ Po początkowym okresie względnej symbiozy judaizmu i chrześcijaństwa nastąpiło wyraźne zerwanie więzi pomiędzy tymi religiami. Jeśli np. Ojcowie Kościoła uznawali starotestamentowe korzenie chrześcijaństwa, to niekoniecznie widzieli we współczesnej im myśli judaistycznej partnera w teologicznym dyskursie. Efektem tego zwrotu było nie tylko nadmierne skupienia na chrystologii (kosztem innych dziedzin teologicznych, lecz także stworzenie podatnego gruntu dla rozwoju antysemityzmu i chrześcijańskiego triumfalizmu, którego wyrazem jest m.in. przekonanie, że Duch Boży pochodzi od Jezusa (ta

Procesualna koncepcja doskonałości zakłada więc dwoistość zarówno współtworzonej przez Boga rzeczywistości, jak i samego Boga, który w pewnych aspektach jest niezależnie doskonały, w innych zaś jego doskonałość jest uwarunkowana¹⁰. Bezwzględna, bo zakorzeniona w naturze, jest np. jego miłość, względne są te wszystkie aspekty, które wynikają z dynamicznych relacji z innymi podmiotami. Owa dynamiczność nie wynika z Bożej zmienności wobec konkretnych osób, lecz z przemijalności tychże osób – jedne przestają istnieć, inne pojawiają się. Treścią bycia jest ciągły rozwój, nieustanne przekraczanie samego siebie. W Bogu zasada się istota życia, której wyrazem jest męstwo bycia¹¹, np. w odniesieniu do otwartej przyszłości – w tym sensie kształtując ją, przekracza samego siebie; jego wiedza nie jest skończona, wciąż nabudowuje się. Nie świadczy to bynajmniej o Bożej niedoskonałości, wręcz przeciwnie – dynamiczny Bóg jest wzorem świętości; nie jednak jako nieporuszony poruszyciel, lecz jako Doskonały Ruch wszystko poruszający¹².

Związany z filozofią procesu, przedstawiciel tzw. teologii holocaustu Hans Jonas buduje swoją myśl na następujących przesłankach:

- Bóg cierpi ze swoim stworzeniem,
- istota Boga polega na stawianiu się,
- Bóg jest bytem dobrym i troszczącym się o inne byty, zaangażowanym w życie stworzenia,
- Bóg ryzykuje, otwiera się na niepewne relacje, w tym sensie uzależnia się od świata.

Joans polemizuje z koncepcją Bożej omnipotencji na dwóch płaszczyznach: (1.) Logicznej. Założenie czyjejs wszechmocy prowadzi do nihilizmu. Obecność przynajmniej dwóch podmiotów rzeczywistości, przyjmując, że jawiący się nam świat nie jest złudzeniem, wyklucza wszechmoc jednego z nich. Ontyczna rzeczywistość innych niż Bóg podmiotów (osób) automatycznie ogranicza nie tylko wszechmoc, ale i wolność Boga. Władza bez jakiegokolwiek oporu oznacza faktyczny brak władzy. (2.) Teologicznej. Tylko całkowicie niepoznawalny Bóg w obliczu doświadczenia zła (w szczególności po Auschwitz) może być uznany jednocześnie za dobrego i wszechmocnego. Jednak tradycja żydowska odrzuca koncepcję *Deus absconditus* – Boga jako oddalonej od człowieka Tajemnicy, niepojętej Transcendencji. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba to dający się poznać Bóg konkretnych doświadczeń i objawień¹³. Jahwe ukazujący się w swoich przykazaniach i nauczaniu proroków. Doświadczenie (poznanie) Jahwe nigdy nie jest zamknięte, ale zawsze pewne! Inspirację do takiego pojmowania Boga Jonas odnajduje w Kabale, szczególnie u Izaaka Lurii w koncepcji *tzimtzum*, która mówi o Bożym samoograniczeniu na rzecz świata¹⁴.

kwestia była jedną z przyczyn podziału chrześcijaństwa na katolicyzm i prawosławie). Zob. M. E. Lodahl, *Shekhinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, New York 1992, s. 41-42.

¹⁰ Zob. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 6-50.

¹¹ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t.3, Kęty 2005, s. 19-102; tegoż, *Męstwo bycia*, Poznań 1994.

¹² S. B. Lubarsky, *Judaism and Process Thought. Between Naturalism and Supernaturalism*, w: *Jewish Theology...*, s. 55. Por. J. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985, s. 253.

¹³ H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice*, w: *Jewish Theology...*, s. 152.

¹⁴ Zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, Kraków 1996; tegoż, *Mistyctwem żydowski*, Warszawa 1997.

Stworzenie (tworzenie) świata

Bóg nie dyktuje, lecz proponuje, umożliwia aktualizację najlepszych z możliwych zaistnień. Jak wspomniano wcześniej, robi to jednak przy koniecznym współudziale ludzi. Z relacjonalnej natury rzeczywistości wynika, że Bóg nigdy nie był sam. Nie stworzył świata *ex nihilo*¹⁵, lecz z chaosu; jego rolą jest harmonizowanie rzeczywistości. Akt stwórczy (tworzenie) nie jest więc domeną przeszłości, lecz aktualną najżywotniejszą istotą Boga i wszystkich, którzy chcą go naśladować. Kolejnym istotnym założeniem teologii procesu jest uporządkowanie i sekwencjonalność zaistnień. Formy złożone nie mogłyby zaistnieć bez form prostszych, np. człowiek nie mógł być stworzony wprost z atomów. Oznacza to akceptację ewolucjonistycznej wizji rozwoju rzeczywistości, która kształtuje się stopniowo w drodze nieustannego procesu przechodzenia przez kolejne fazy.

Co ważne, proces ten nie jest zdeterminowany (jak u B. Spinozy); podstawową zasadą rozwoju jest wolność, która wynika z tkwiącej w każdym zaistnieniu możliwości samostanowienia (self-determination). Nie tylko człowiek nie jest więc zdeterminowany w swoim rozwoju, wolnością obdarzona została cała przyroda. Wszelkie zdarzenia (również tragiczne, np. trzęsienia ziemi) nie są więc efektem zamierzonej woli Boga lub jego odwiecznego planu. Bez wolności nie byłoby ani radości istnienia, ani też bólu istnienia, czego doświadczają wszyscy prawdziwie istniejący: zarówno ludzie, jak i Bóg. To przekonanie stanowi punkt wyjścia wspomnianej wcześniej teologii holocaustu z jej podstawową kategorią współcierpiącego ze światem Boga¹⁶.

Teologia procesu podkreśla Bożą obecność w każdym zaistnieniu, nie jednak w znaczeniu zdeterminowania rzeczywistości, lecz na odwrót – Bóg jest źródłem wszelkich możliwości rozwoju. Bez Niego nie byłoby wolności; to On, konfrontując stworzenie z potencjalnymi różnymi rozwiązaniami, tworzy warunki dla zaistnienia możliwości wyboru¹⁷. W ten sposób w ciągłym akcie twórczym uczestniczy również stworzenie; nie ma tu więc mowy o żadnej jednostronności (predestynacja lub chaos), lecz raczej o pożądanej harmonii Stwórcy i stworzenia (jej wyrazem w języku hebrajskim jest słowo-symbol *szalom*). Oznacza to, że w wymiarze ludzkiej rzeczywistości, to Bóg i człowiek są współtwórcami kultury. Zarówno więc natura jest w pewnym stopniu wytworem człowieka, jak i kultura jest częściowo kształtowana przez Boga, przy czym nie tylko chodzi tu o wpływ Jezusa na kulturę, lecz o nieustanne oddziaływanie na nią Boga. Zatarciu ulega typowa dla myśli modernistycznej granica pomiędzy naturą a kulturą.

Brak wyraźnego rozdziału Stwórcy i stworzenia (w szczególności materii), zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym, jest formą hiloteizmu. Zwolennik takiego poglądu Alvin J. Reines wychodzi z założenia, że teza o osobowości Boga oraz jego omnipotencji nie może się ostać wobec metodologicznej dyrektywy

¹⁵ Procesualną koncepcją powstania świata jako uporządkowania chaosu odnajdujemy także u Platona (Timaios).

¹⁶ Zob. E. Wiesel, *The Gates of the Forest*, New York 1966; tegoż, *Pieśń umarłych*, Wrocław 1991.

¹⁷ J. Cobb, D. Griffin, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, s. 29.

Wilhelma Ockhama (nie należy pomnażać bytów ponad miarę)¹⁸. Reines wszakże uważa, że materia jest Bożą rozciągłością, a Bóg jest sensem i możliwością jej istnienia. Wciąż zmieniający się świat jest aktualizacją boskości (możliwości, potencjalności bycia). Co więcej, aktualny byt w jakiś sposób warunkuje i umożliwia zaistnienie innych możliwości, co oznacza m.in., że działanie (decyzje) człowieka wpływają na decyzje Boga. Według Reinesa na tym właśnie polega istota przymierza Boga Jahwe z jego ludem Izraelem. Również Clark M. Williamson odwołuje się do starotestamentowej idei przymierza pomiędzy Bogiem a jego wybranym narodem, którego wyrazem jest Tora. Związek ten nie jest wszakże oparty o prawo i jego zewnętrzne wymagania, lecz o żywą relację pomiędzy Jahwe a Izraelem, bez której żadna strona nie może wręcz funkcjonować¹⁹. Tora nie tylko jest dana Izraelowi, lecz jest przez niego współtworzona w procesie kulturowej i egzystencjalnej interpretacji. Boża obecność w świecie nie ma charakteru immanentnej statyczności, nie jest to panteistyczny model, gdzie Bóg po prostu jest sam przez się w przyrodzie. On **działa** i jest inicjatorem wszelkich procesów, które uzależnione są także od działania innych uczestników rzeczywistości. W nauczaniu wielu rabinów braterska (ludzka) miłość intensyfikuje Bożą obecność w tym sensie, że dzieje się to, co dziać się powinno, natomiast nienawiść ją oddala²⁰. W tym sensie teologia procesu podobnie jak myśl judaistyczna przedstawia rzeczywistość (Boga i wszystko, co Bogiem nie jest) zarówno w kategoriach historycznych, jak i naturalistycznych. Jahwe to Bóg żywy – z wszelkimi konsekwencjami tej charakterystyki, dlatego chrystologia obok pytania o naturę Jezusa (co było przedmiotem teologicznych sporów pierwszego tysiąclecia) musi stawiać pytanie o Jego znaczenie dla życia konkretnego człowieka²¹.

W swoich analizach na temat zbieżności teologii procesu z tradycją judaistyczną Norbert M. Samuelson odwołuje się do myśli czternastowiecznego rabinu Levia ben Gershona²². Wyróżnia w niej następujące tezy:

– Bóg jest istotą doskonale prostą (niezłożoną). Jeśli byłoby inaczej, oznaczałoby to uprzedniość prostszych zaistnień. Owa prostota sprawia, że w Bogu nie można rozróżnić przedmiotu działania, samego działania oraz działającego podmiotu. W tym sensie stwórca nie jest oddzielony od swojego stworzenia. Można go również utożsamiać z aktem stwórczym.

– „Nie” w sformułowaniu *ex nihilo* oznacza bezruch, czyli nie-życie. Być to znaczy poruszać się; akt stwórczy polega zaś na pobudzaniu czegoś do ruchu, do życia. Bycie to stawanie się.

– Bóg wpływa na losy świata do takiego stopnia, do jakiego sięga jego wiedza. Bóg wie wszystko tylko o rzeczach możliwych do poznania (inteligibilnych). Do tego zbioru nie należy przyszłość. Możliwe jest jedynie określenie prawdopodobnych kierunków rozwoju rzeczywistości.

¹⁸ A. J. Reines, *Hylotheism. A Theology of Pure Process*, w: *Jewish Theology...*, s. 258.

¹⁹ C. M. Williamson, *Reversing the Reversal. Covenant and Election in Jewish and Process Thought*, w: tamże, s. 168–169.

²⁰ Zob. Ps. 133; zob. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, New York 1969, s. 114.

²¹ Zob. S. M. Ogden, *The point of Christology*, San Francisco 1982.

²² Zob. J. J. Staub, *The Creation of the World According to Gersonides*, Chicago 1982.

– Kategoria wolności jest kluczowa dla myśli żydowskiej, skupionej na etyce. Bez wolności nie może być mowy o jakiegokolwiek moralności. Zło polega na dokonywaniu niewłaściwych wyborów, nie ma ono esencjalistycznego charakteru i nie pochodzi od Boga²³.

Historyczne i procesualne pojmowanie rzeczywistości ma znaczące konsekwencje dla postrzegania przyszłości, jest ona bowiem w określonym stopniu w rękach człowieka. Oznacza to, że na pierwszy plan teologicznej perspektywy wysuwa się czyn i nadzieja na zmianę²⁴. Co ważne, zmiana ta nie dotyczy jakiejś nieokreślonej niebiańskiej przyszłości, lecz rzeczywistości „tu i teraz” człowieka wierzącego. W tym sensie doczesność zawiera się w wieczności, dlatego nieba nie należy oczekiwać, lecz do niego dążyć. Człowiek jest bowiem Bożym partnerem w procesie tworzenia świata i zbawienia (nieba).

Rekonstrukcjonizm

Rabin Mordechaj Kaplan (1881-1983) był twórcą tzw. rekonstrukcjonizmu, nurtu w filozofii i teologii głoszącego konieczność nieustannej przebudowy judaizmu, co wynika z dynamicznego pojmowania kultury, poprzez którą religia się wyraża. Bóg pojmowany jest przez Kaplana jako zasada – siła utrzymująca kosmos w procesie przemian²⁵. Współczesny Kaplanowi inny żydowski teolog Max Kadushin kontynuował ten kierunek przede wszystkim na polu analiz socjologicznych, szukając „trzeciej drogi” pomiędzy judaizmem konserwatywnym a nurtem postulującym daleko idącą asymilację Żydów we współczesnej kulturze²⁶. W swojej metodzie hermeneutycznej postulował dotarcie do warstw stojących za językowymi sformułowaniami. Dopiero tak tworzona gramatyka koncepcji ukazuje wewnętrzną logikę kultury żydowskiej. Rzeczywistość ujmował Kadushin podobnie jak Whitehead – za pomocą metafory organizmu, w ramy którego wplecione są różne pojęcia wartości, co wyraża się w istnieniu wielu szkół teologiczno-filozoficznych. Żadna z nich nie może funkcjonować samodzielnie; wzajemnie uzależnione są również całości i tworzące ją części.

Powyższa zasada dotyczy również etyki normatywnej, pojmowanej przez Kadushina jako język, w którym moralność się wyraża. Wszelkie systemy normatywne należy dekonstruować, nie po to bynajmniej, by odebrać im miano prawdziwości, lecz by ukazać ich względność i nieprzydatność uniwersalistyczną, przy jednoczesnej wartości relacyjnej (dla innych systemów). Klucz do takiego postrzegania języka znajduje się w tradycji rabinicznej, której teksty, z jednej strony, dokonywały transformacji

²³ N. M. Samuelson, *Theodicy in Jewish Philosophy and David Griffin's Process Theology*, w: *Jewish Theology...*, s. 129nn.

²⁴ Zob. J. Moltmann, *Theology of Hope*, New York 1967; J. B. Metz, *No Heaven without Earth*, London 1991; tegoż, *Teologia polityczna*, Kraków 2000. W tym aspekcie odnaleźć można wiele punktów stycznych pomiędzy myślą judaistyczną, teologią procesu i filozofią marksistowską.

²⁵ Zob. M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, New York 1934, tegoż, *Judaism without Supernaturalism*, New York 1958, tegoż, *Dynamic Judaism*, New York 1985.

²⁶ Zob. M. Kadushin, *Organic Thinking. A Study in Rabbinic Thought*, New York 1938; tegoż, *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Evanston 1964; tegoż, *The Rabbinic Mind*, New York 1972.

kultury, z drugiej zaś, przenosiły określone wartości do następnych pokoleń (funkcja transmisyjna). W ten sposób judaizm przy jednoczesnym zachowaniu pewnej ciągłości istotowej, ulega nieustannym przeobrażeniom. Takie również znaczenie żydowskiego prawa; zawiera się ono już w samej etymologii pojęcia *halacha* (hebr. – droga, prawo, sposób postępowania). Życie zgodne z prawem oznacza nie tylko wierność wobec jego dotychczasowego zrozumienia, lecz także twórcze rozwinięcie jego istoty (pójście dalej), bowiem jest ono zawsze umową społeczną²⁷. Bóg objawia się więc nie tyle w jakiejś wyabstrahowanej Torze, ile w „Torze w życiu”.

Aleksandra Boroń analizując wyjątkowość tradycji żydowskiej stwierdza, iż naród izraelski pozostający od tysiącleci w diasporze

stanowi praktyczne uosobienie niemal wszystkich aspektów współczesnych teoretycznych kontrowersji wokół problemu tożsamości. Wydaje się, że tożsamość żydowska, w kontekście indywidualnym, jak i zbiorowym, niejako ‘skazana jest’ na pogranicze, że jest ona pograniczem, zarówno ze względu na specyfikę swojej historii, jak i aktualną sytuację. Tożsamość ta jest płaszczyzną nieustannej walki tego, co religijne i tradycyjne, z tym, co świeckie i co reprezentuje Zachód, tego, co ostateczne i nieodwołalne, z tym, co płynne i hybrydalne, tego, co esencjalistyczne, z tym, co poststrukturalne, tego, co modernistyczne z tym, co postmodernistyczne²⁸.

W tym sensie tradycja żydowska zdaje się kwestionować przekonanie o uniwersalnym, ontologicznie utwierdzonym, stałym charakterze tożsamości człowieka, wskazując na jej uzależnienie od szeroko pojętego kontekstu oraz na przygodność ludzkiego losu. Ten sposób myślenia wynika nie tylko ze społecznych i psychicznych skutków rozproszenia Żydów pomiędzy innymi narodami, lecz również ze starotestamentowej tradycji współistnienia kapłanów – dogmatyków, oraz proroków – ciągłych rewolucjonistów kwestionujących zastaną rzeczywistość religijną i wzywających do nawrócenia.

W obliczu nieustannego rozwoju i zróżnicowania judaizmu, istnieje wiele rozbieżności w określeniu jego istoty. Lori Krafte-Jacobs wyróżnia jednak dwie spośród wielu możliwych odpowiedzi na pytanie o istotę judaizmu: (1.) czysty monoteizm wyrażający się w braku ortodoksyjnej kultowości i dogmatyki oraz w skupieniu na sferze etyki²⁹, (2.) wolność i niewarunkowanie, nie tylko w odniesieniu do sfery religii i filozofii, lecz także etyki³⁰. Szczególnie ta druga odpowiedź wskazuje na procesualny charakter judaizmu oraz znaczenie przypisywane relacji zaufania pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Efektem takiej postawy (zgodnej z tradycją chasydyzmu) nie jest skupienie ani na szczegółowych przepisach prawa (etyka), ani na opisie istoty Boga, człowieka i kosmosu (dogmatyka), lecz prosta radość życia, którego sensowność polega na jego afirmacji, wynikającej z żywej relacji

²⁷ P. Ochs, *Rabbinic Text Process Theology*, w: *Jewish Theology...*, s. 220.

²⁸ A. Boroń, *Życie na pograniczu: problemy kształtowania się współczesnej tożsamości żydowskiej*, w: *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, pod red. T. Szkudlarką, Kraków 1995, s. 45.

²⁹ Zob. L. Baeck, *The Essence of Judaism*, New York 1948.

³⁰ L. Krafte-Jacobs, *The „Essence” of Judaism. A Process-Relational Critique*, w: *Jewish Theology...*, s. 76. Zob. M. Buber, *On Judaism*, New York 1967.

Bóg-człowiek. Świętość obecna jest nie tyle w przestrzeni sakralnej, ile w codziennym życiu ludzi ją miłujących. Znika charakterystyczny dla systemów religijnych podział na sferę *sacrum* i *profanum*; obecność Świętego nie wymaga świętej przestrzeni i świętego czasu – cała rzeczywistość pozostaje pod wpływem Jego *mitzwoj* (przykazań)³¹.

Pytanie o istotę chrześcijaństwa

Według zwolenników teologii procesu również w chrześcijaństwie nie ma żadnej nienaruszalnej kulturowo esencji, nie można na przykład określić i spetryfikować jakiegoś zestawu doktryn – zarówno dogmatycznych, jak i etycznych, które mają być obecne na każdym etapie jego rozwoju. Chrześcijaństwo to żywa struktura, budująca swoją tożsamość w oparciu o przeszłe formy istnienia, będąca jednocześnie w procesie stałych przemian. John B. Cobb odróżnia jednak, jak to ujmuje – zdrowe zmiany od dekadencji³². Pożądany proces polega na twórczym i pozytywnym odwołaniu się do tradycji, dekadencja zaś na wrogości wobec niej lub też na jej petryfikacji i obiektywizacji. W rzeczy samej jest to spór esencjalizmu (istota jest traktowana priorytetowo względem istnienia) z egzystencjalizmem. Zwolennicy tego pierwszego stanowiska (odwołujący się do Arystotelesa) utrzymują, że wszyscy ludzie dzielą określoną esencję, co sprawia, iż przy prawidłowym sposobie myślenia dochodzą do takich samych wniosków. Oznaczałoby to istnienie jednej prawdziwej (ortodoksyjnej) teologii. Zwolennicy polidoksji z kolei optują za uznaniem różnorodności stanowisk teologicznych.

W pewnym uproszczeniu moglibyśmy powiedzieć, że podobne spory odnależć można również w innych okresach rozwoju teologii chrześcijańskiej. Na przykład, pod koniec XIX wieku Adolf Harnack głosił, że wszelkie formy chrześcijaństwa w historii są jedynie manifestacjami oryginału, dlatego muszą być poddane krytyce – w celu dotarcia do istoty oryginału. Według Harnacka,

są tylko dwie możliwości: albo Ewangelia jest pod każdym względem identyczna ze swą najwcześniejszą formą (w którym to przypadku była związana ze swoim czasem i odeszła wraz z nim); albo też zawiera coś, co pod różnymi formami historycznymi zachowuje trwałą wartość. Ten drugi pogląd jest prawdziwy³³.

Najistotniejsze normy i zasada chrześcijaństwa leżą w oryginalnym nauczaniu Chrystusa, a nie w jego historycznej manifestacji, czyli w tradycji, dlatego też, zgodnie z kierunkiem teologii liberalnej, Harnack postulował dotarcie do owej zasady chrześcijaństwa drogą naukowych analiz. Bowiem,

³¹ Por. D. Hartman, *A Living Covenant*, New York 1985, s. 223.

³² J. B. Cobb Jr., *The Organic Relation Between Natural and Text Process Theologies*, w: *Jewish Theology...*, s. 233.

³³ A. Harnack, *Czym jest chrześcijaństwo?*, w: *Wiara-Rozum-Świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, pod red. T. Lane, Bielsko-Biała 2001, s. 259.

jeśli mamy słuszność mówiąc, że Ewangelia jest poznaniem i uznaniem Boga jako Ojca, pewnością odkupienia, pokorą, i radością w Bogu, siłą, i braterską miłością; jeśli to jest istotne dla tej religii, że nie wolno zapominać ani o założycielu, ani o Jego posłaniu, to historia pokazuje nam, że Ewangelia faktycznie pozostała siłą ciągle walczącą przeciw temu, co powierzchowne³⁴.

Z niezwykle ważnym dla tej dyskusji postulatem wystąpił Alfred Loisy, stwierdzając, że ani oryginalny początek, ani jego historyczne manifestacje w oddzieleniu od siebie nie są ostateczną normą i esencją chrześcijaństwa. Stają się nią dopiero w połączeniu ze sobą. Harnack podjął ten wątek (podobnie J.H. Newman³⁵), tworząc swoją *Historię Dogmatów*³⁶, jednak nigdy nie określił relacji pomiędzy przyczyną (oryginałem) i skutkiem (tradycją).

Inni myśliciele, tacy jak E. Husserl i E. Troeltsch, poszukiwali harmonii pomiędzy transcendencją a immanencją i odrzucali Kartezjańską nadrzędność rozumu, czyli jego faktyczną izolację wobec opisywanej rzeczywistości. Kategoria świata przeżywanego (Husserl) i kategoria Królestwa Bożego w kulturze (Troeltsch) były podobnymi próbami przełamania dualizmu rzeczywistości i powiązania pozytywności z nadnaturalnością. W protestantyzmie ta tradycja wywodzi się już od Lutra, który uprawomocnił i uduchowił świeckość. W pewnym sensie za rezultat tego kierunku myślowego uznać należy fakt, że dla Ritschla, Troeltscha i Husserla etyka stała się podstawą filozofii. Tę zasadę przejął również nawiązujący do filozofii procesu H. Richard Niebuhr, jednak dla niego etyka nie była już środkiem realizacji powołania do wprowadzania rzeczywistości Królestwa Bożego w rzeczywistość ziemską, lecz niecelowym uzewnętrznieniem istoty człowieczeństwa. Dla Niebuhra, moralność nie wynika już z jakiegoś stałego kodeksu etycznego, nie jest niczemu podporządkowana, lecz po prostu jest istotą ludzkiej egzystencji. Niebuhr zerwał zarówno z celowym, jak i ontycznym uzasadnieniem moralności, antycypując ponowoczesny sposób jej postrzegania.

Zakończenie

Według rabina Williama E. Kaufmana istota Boga także w tradycji judaistycznej nigdy nie była związana z pojęciem esencji, lecz egzystencji, co wyraża się jego relacyjnym charakterem. Związek Boga ze światem jest na tyle bliski, że w pewnym sensie nawet zbawienie nie dotyczy tylko człowieka. Takie sugestie odnaleźć można np. w modlitwach na święto Sukkot³⁷. W tym sensie Bóg zbawiając człowieka (na-

³⁴ Tamże, s. 260.

³⁵ Zob. J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998; tegoż, *Logika wiary*, Warszawa 1989. Zob. również M. Fota, *Kategoria przyświadczenia – casus Newmana. Próba opisanie wartości wiary na tle różnic konfesyjnych*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 2001, nr 3, str. 127-142, tegoż, *Epistemologia wiary. Koncepcja filozoficzna Johna Henry’ego Newmana*, Lublin 1992.

³⁶ Zob. A. Harnack, *History of Dogma*, New York 1958; tegoż *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York 1962.

³⁷ W. E. Kaufman, *Judaism and Process Theology. Parallel Concernes and Challenging Tensions*, w: *Jewish Theology...*, s. 70.

ród wybrany), zbawia samego siebie; tragedia błędzącego Izraela jest tragedią samego Boga:

Wzywać mnie będzie, a ja go wysłucham, będę z nim w niedoli, wyrwę go i czcią obdarzę, długim życiem nasycę go i ukaże mu zbawienie moje. (Ps. 91, 15-16)

Wbrew wielowiekowym tradycjom teologii chrześcijańskiej Bóg nie odwrócił się od narodu żydowskiego, Jego obietnice są wciąż aktualne. Obecność Bożego Ducha w religii i kulturze żydowskiej skłaniać powinna chrześcijan do poszukiwania i utrzymywania z nią twórczych relacji. Bóg również i dzisiaj mieszka (*Szekina*) pośród swego narodu (Ex. 25,8; 29, 45-46), nigdy się od niego nie odwrócił³⁸. Ekstrapolując tę prawdę na całe stworzenie, stwierdzić należy, że pomiędzy świętością a stworzeniem nie ma rozdzielenia; Bóg idzie z człowiekiem nawet na wygnanie (w kategoriach teologii Holocaustu – nawet na śmierć), by później dostąpić z nim zbawienia (zmartwychwstania do nowego życia). Obecność Jahwe nie jest więc pojęciem statycznym, lecz dokonuje się w ciągłej interpretacji tekstów kultury (filozofia) i życia (prawo, halacha); w tym właśnie sensie Bóg procesuuje, „przechodzi”. Izrael (szerzej: ludzie wierzący) to naród w drodze, Bóg towarzyszy mu na każdym odcinku pielgrzymki. Co ważne, obecność ta w tradycji żydowskiej ma zawsze wymiar społeczny – „gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mat. 18, 20). Zasada ta wskazuje na ułomność wszelkich ekskluzywistycznych (w znaczeniu: odizolowanych od innych) interpretacji rzeczywistości. Jahwe objawia się zawsze w dialogu (czyli w procesie), który staje warunkiem koniecznym wszelkiej hermeneutyki.

Taki sposób postrzegania Boga niewątpliwie pozostaje w kontraście wobec tradycyjnej teologii chrześcijańskiej. Jej wielowiekowe uwikłanie w kategorie filozofii greckiej i izolacja wobec religii źródłowej – judaizmu sprawia, że przeciętnemu chrześcijaninowi trudno jest widzieć w Bogu partnera. Tym bardziej interesujące i pożądane wydają się być analizy dotyczące nie tylko historycznych relacji Kościół-Synagoga, ale również współczesnego dialogicznego współistnienia judaizmu i chrześcijaństwa³⁹. Obie te religie, obok niewątpliwych różnic, odwołują się przecież do wspólnego źródła – ksiąg *Starego Testamentu*. Niech jeden z fragmentów tego zbioru zamknie niniejsze refleksje:

Szukajcie dobrego, a nie złego, abyście żyli i aby Pan, Bóg zastępów, był z wami tak, jak to mówicie! Nienawidźcie zła, a miłujcie dobro i zapewnijcie prawu miejsce w bramie! Może zmiłuje się Pan, Bóg Zastępów, nad resztką Józefa. (Amos, 5, 14-15)

³⁸ Por. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, s. 40-44.

³⁹ Koncepcję dialogicznego powiązania Synagogi z Kościołem rozwinęli na gruncie chrześcijańskim James Parkes oraz przede wszystkim bracia Reinhold i H. Richard Nieburowie. Zob. D.H. Stern, *Przywracanie żydowskiego charakteru Ewangelii*, Toruń 1996, s. 77. Zob. również E. Schaeffer, *Christianity is Jewish*, Wheaton 1975.

The common threads of Judaism and process theology

Abstract

Contemporary process philosophy refers mainly to the works of Alfred North Whitehead (1861-1947). A particular development of process theology, emerging from the same source, took place between 1930 and 1955, when several scholars connected with the University of Chicago, especially Henry Nelson Wieman, Bernard Loomer, Bernard Meland and Charles Hartshorne adopted process philosophy to Christian theology. In a general sense, this school rejects the supra-naturalistic assumption that beyond the physical nature is any form of supernatural reality which is different and detached from the world but at the same time takes control over it, beginning with the act of creation, through arbitral moral norms, to a precisely defined goal of the history. On the other hand, it maintains that God exists as the soul of the universe and the source of its regeneration, and in this sense it is not an atheistic or nihilistic thought. Such a rational understanding of God and the world in a panenteistic system can be also found in the Jewish thought, be it ancient (the Old Testament), medieval (predominantly Cabala), modern (e.g. B. Spinoza) and contemporary (e.g. M. Buber, F. Rosenzweig, A.J. Heschel). The goal of this article is to demonstrate selected common concepts of the Judaistic and process thought.



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna®

Copyright by EWST · Wrocław 2006
ISSN: 1734-4182 · ISBN: 83-60567-00-X