

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 przesłania.

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 rozpocznemy 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 Galię 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 – szczególniej 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:

‘Ημεῖς δὲ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρώπινης 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, ἐπεὶ δὴ 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, *Gotteshymnus 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 neoplatonickie) 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:

Ἐὸ 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. Paganie i chrześcijanie używali słów: ὕμνος, ἔπαινος.

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:

3 μεγάλα καὶ θαυμαστά 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 φοβηθῆ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὁστος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἤξουσιν 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” (θαυμαστά); 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 σωτήρί 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 πεινώντας 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 pój duch drży z radości w Bogu, moim Zbawcy,

48 bowiem wejrzał na użycie swojej Służebnicy.

Tak, odtąd wszystkie pokolenia nazwą mnie błogosławioną,

49 bo Wszchemocny 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 (*δύναμεις, uis*). W kwestii opisu tych działań, chrześcijański enkomiaista 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 „jedyny” (*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 „jedyny” (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 Patr.: Łk 1, 68-79 kantyk Zachariasza (*Benedictus*); 2, 14 kantyk aniołów z Betlejem (*Gloria in excelsis*); 2, 29-32 kantyk 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, Izolda itd.), albo też czasem w odniesieniu do życia na tamym świecie. Również często używany jest przymiotnik „jedyń”, 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 zestawzić ze sobą również: odwoływanie się do naprzemiennie śpiewanych partii pieśni, litanie, użycie trzeciej osoby w konstrukcjach z zaimkami względny, 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 uwielbiający 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 wysławiać 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 ~~καυχᾶσθαι~~ δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν...
 12, 11 Ἐγόνα ἄφρων, ὑμεῖς με ἠναγκάσατε.
 10, 17 Ὁ 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, ponieważ mnie oskarżył¹⁷.

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 Płutarcha): mówić o sobie, by być użytecznym dla innych.

To wystąpienie pełne jest ironii i paradoksów, które charakteryzują Pawłową retorykę, zwłaszcza zaś ideę „chełpienia 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. Cimosà, *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 *Ojciec 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.

Jednomyślnie 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 εἶπών·
ἰνατί ἐφύραξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά;

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 Ἰσραήλ,
28 ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή [σου] προώρισεν γενέσθαι.

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

30 ἐν τῷ τῆν χειρὰ [σου] ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιμ 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, spojrzuj na ich groźby i, aby pozwolić 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.

Rozpoznajemy 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, zaopatrzone 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; Łukasze 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?

Przede 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 konfrontacje 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

A b s t r a c t

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.