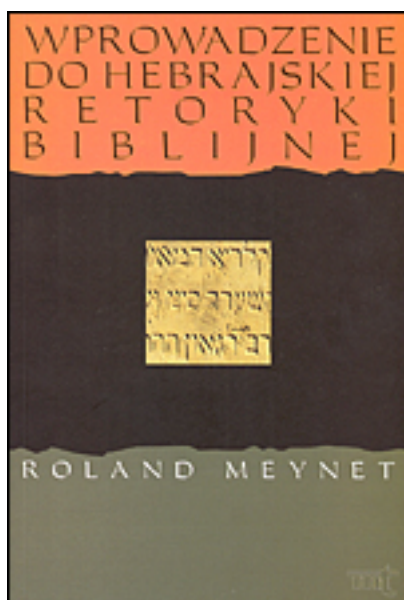


WPROWADZENIE DO HEBRAJSKIEJ R E T O R Y K I B I B L I J N E J



„Myśl Teologiczna”

Seria pod redakcją ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Miedzy dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. Anselmo Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. Roland Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001

WPROWADZENIE
DO HEBRAJSKIEJ
R E T O R Y K I
B I B L I J N E J

R O L A N D M E Y N E T

PRZEKŁAD KAZIMIERZ ŁUKOWICZ
TOMASZ KOT SJ

WYDAWNICTWO WAM
KRAKÓW 2001

Tytuł oryginału
Études de Rhétorique biblique

© Roland Meynet i Wydawnictwo WAM, 2001

Redakcja naukowa
Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ
Ks. dr Arkadiusz Baron

Adiustacja
Barbara Gąsiorowska-Panek

Projekt okładki
Piotr Suchodolski
Studio Nr 11

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Edukacji Narodowej

ISBN 83-7097-813-4

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Adam Żak SJ, Kraków, 27. 03. 2001 r., l.dz. 51/01.

Wydawnictwo WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. (012) 429 18 88 • fax (012) 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. wew. 322, 348, 366 • fax (012) 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej **KSIĘGARNI INTERNETOWEJ:**
<http://WydawnictwoWam.pl>

WPROWADZENIE

ANALIZA RETORYCZNA NOWA METODA EGZEGEZY BIBLIJNEJ

Często zwracano się do mnie z prośbą, bym przedstawił w cyklu godzinnych wykładów, „analizę retoryczną” (lub „strukturalną”¹). Na prośbę czasopisma „Broteria” dokonałem w końcu krótkiej jej prezentacji². Niniejsza pozycja, podejmująca w ogólnych zarysach temat napisanego w języku portugalskim artykułu, została wzbogacona o uwagi i sugestie kilku czytelników, którym pragnę gorąco podziękować.

Podtytuł wspomnianego artykułu jest zarazem całkowicie słuszny i zupełnie niewłaściwy³. Jest słuszny, ponieważ – jak dotąd – metoda ta została zastosowana w sposób systematyczny tylko w odniesieniu do względnie małej

¹ Nazwę „analiza retoryczna” stosowali w odniesieniu do tej metody niektórzy posługujący się nią autorzy, a pośród nich: J. RADARMEKERS, w *Au fil de l’Evangile selon Saint Matthieu*, Heverlee-Louvain 1972, i *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Bruxelles 1974; wraz z P. BOSSUYT, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981; patrz także M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal-Paris 1984.

² *A Analise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, „Brotéria” 137 (1993) s. 391-408; następnie, w języku włoskim: *Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia: l’analisi retorica*, „La Civiltà Cattolica” III (1994), s. 121-134; i w wersji francuskiej: *L’analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, NRTTh 116 (1994) s. 641-657. W celu zapoznania się z krótką prezentacją egzegezy tradycyjnej i analizy retorycznej, patrz R. MEYNET, *Lire la Bible*, „Dominos” nr 92, Flammarion, Paris 1996.

³ Taki jest również tytuł francuskiego wydania książki, którą poświęciłem tej metodzie: *L’Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*, Cerf, Paris 1989; tłum. na jęz. włoski: *L’analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.

liczby tekstów⁴, częściej podczas badania krótkich tekstów, takich jak Psalmy, a w znacznie mniejszym stopniu w odniesieniu do całych ksiąg⁵. Jest to metoda nowa również dlatego, że dopiero od niedawna cieszy się zainteresowaniem: jednak coraz liczniejsza grupa egzegetów interesuje się kompozycją studiowanych przez siebie tekstów. Należy dodać, iż metoda ta tkwi jeszcze „w powijkach”, jakże niewielu autorów posługuje się nią z prawdziwym znanstwem. Nieprawdziwe jednak byłoby stwierdzenie, że analiza retoryczna jest całkiem nowa, bowiem jej początki sięgają połowy XVIII wieku i wydanych wtedy *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* autorstwa R. Lowtha (1753), a już na pewno początków XIX wieku, kiedy to ukazały się prace J. Jebba i, przede wszystkim T. Boysa: dwóch wielkich, choć nieznanych ogromnej większości egzegetów, autorów⁶.

W odniesieniu do podtytułu konieczne wydaje się następne uściślenie. Czy analiza retoryczna jest rzeczywiście *metodą* egzegetyczną? Byłoby chyba dokładniejsze stwierdzenie, iż jest ona jednym z licznych etapów egzegetycznego badania – obok krytyki tekstowej, wywiadów leksykograficznych, analizy gramatycznej i syntaktycznej, opracowania historii tekstu, określania gatunków literackich oraz innych prac badawczych. Takie podejście w jakiś sposób „relatywizuje” jej zasięg, ale z drugiej strony, przyznaje jej większe znaczenie. Analiza retoryczna nie byłaby wtedy jedną z metod, którą można by zastosować lub pominąć, lecz niezbędnym etapem egzegetycznego badania. Jeśli ktoś nie chce wypowiadać się na ten temat, może zawsze powiedzieć, że idzie o „sposób podejścia” do tekstów biblijnych.

Tak jak wszystkie inne egzegetyczne „sposoby podejścia”, analiza retoryczna stawia sobie za cel zrozumienie tekstu. Stosujący ją badacz kieruje się przekonaniem, iż aby osiągnąć ten cel, rzeczą ważną, a wręcz niezbędną jest ukazanie *kompozycji* tekstu i ustalenie najpierw jego granic – podobnie jak robi to lingwista starający się określić granice zdań analizowanego przez siebie

⁴ Patrz bibliografia A. DI MARCO, *Il chiasmo nelle Bibbia, contributi di stilistica strutturale*, Marietti, Turin 1980, a także R. MEYNET, *L'analyse rhétorique* op. cit., s. 333-343.

⁵ Należy w szczególności wymienić A. VANHOYE *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouver, Paris 1963 (1973²); R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc, analyse rhétorique*, 2 vol. Cerf, Paris 1988 (tłum. włoskie: *Il vangelo secondo Luca, Retorica biblica* l'Edizioni Dehoniane, Roma 1994); P. BOVATI, R. MEYNET, *Le Livre du prophète Amos, Analyse rhétorique* 2, Cerf, Paris 1994 (wersja w jęz. włoskim: *Il libro del profeta Amos, Retorica biblica* 2, Edizioni Dehoniane, Roma 1995).

⁶ Cała pierwsza połowa *L'Analyse rhétorique* poświęcona jest historii powstania metody i jej rozwoju (wraz z obszernymi cytatami pochodzącymi z prac głównych autorów (s. 25-173).

tekstu. Tak naprawdę, z wyjątkiem Psalmów, teksty biblijne nie zostały w żaden sposób od siebie oddzielone, czy to za pomocą tytułów, czy przy użyciu typografii (jak przykładowo rozpoczynanie od nowej linii w celu zaznaczenia poszczególnych ustępów). Nie jest to nowe zagadnienie: wszyscy egzegeci napotykałą tę samą trudność w określaniu początku i końca jednostki literackiej. Dwie niekwestionowane granice księgi biblijnej to jej początek i koniec, a trzeba przecież dokonywać podziału wewnątrz księgi. Najczęściej dokonuje się go w sposób czysto empiryczny. Niepodzielnie panująca od stu lat historyczno-krytyczna egzegeza nauczyła nas rozpatrywać jedynie małe jednostki, niewielkie „formy” literackie (opis cudu, apoftegmat, przypowieść...). Dzięki niej przyzwyczajeni jesteśmy do czytania tych małych jednostek oddzielnie; Ewangelie (a także Księgi Proroków) są w jej ujęciu jedynie zbiorami małych, różnorodnych jednostek tekstowych, które krążyły w pierwotnych wspólnotach, a które jakiś „redaktor” (lub „kolekcjoner”!) zdecydował się pewnego dnia zebrać w jedną całość, nie troszcząc się o ich właściwy układ. Natomiast z punktu widzenia analizy retorycznej (nawet jeżeli możemy, patrząc w sposób racjonalny, wyobrazić sobie, że na początku krótkie opisy mogły krążyć oddzielnie) Ewangelici są prawdziwymi autorami, którzy ułożyli swoje teksty w wyszukane kompozycje. Zgodnie z analizą retoryczną, kompozycje te nie przestrzegają zasad grecko-łacińskiej retoryki, lecz podlegają swoistym prawom retoryki hebrajskiej, której autorzy Nowego Testamentu są bezpośrednimi spadkobiercami⁷.

Dosyć jednakże zasad i uogólnień! Przedstawione kolejno przykłady będą mówić same za siebie. Zacznę od początku, to znaczy od najmniejszej jednostki: dwuczłonowego segmentu lub inaczej dystychu:

Bo nie	mojemu	lukowi	ZAUFALĘM	
ani	mój	miecz	NIE OCALIŁ MNIE	(Ps 44, 7)

Fakt, iż to samo zostaje wyrażone dwukrotnie, na dwa różne sposoby, „skupia uwagę na znaczeniu, które istnieć może tylko «między wierszami». Czytając te słowa, zwracamy się w kierunku *treści* różniącej się od swych konkretnych wyobrażeń, ale niedającej się od nich oddzielić”⁸. Czytający może za-

⁷ Patrz R. MEYNET *Présupposés de l'analyse rhétorique avec une application à Mc 10, 13-52*, [w:] *Exégèse et Herméneutique. Comment lire la Bible?*, C. COULOT éd. LeDiv 158, Cerf, Paris 1994, 69-111.

⁸ P. BEAUCHAMP, wstęp do *L'Analyse rhétorique*, str. 11-12.

poznać się z całym Psalmem 44 i przekonać, że liczący 28 dystychów, (lub inaczej dwuczłonowych segmentów) wiersz zachowuje od początku do końca spójność. To, co za R. Lowthem zostaje nazwane „równoległością [paralelizmem] członów”, jest zasadniczą cechą całej poezji hebrajskiej; na większą skalę binarność cechuje całą literaturę biblijną. To samo zostaje wyrażone dwukrotnie, bowiem prawdy nie można zawrzeć w jednym tylko stwierdzeniu, ale daje się ona odczytać bądź poprzez wzajemne oddziaływanie uzupełniających się stwierdzeń, bądź poprzez zderzenie dwóch przeciwieństw.

Jest tak w jednym spośród wielu, krótkim i poniżej przytoczonym tekście o budowie równoległej:

Łk 11, 31-32

+ Królowa wraz z ludźmi – i osądzi ich,	z Południa	<i>podniesie się</i>	na sądzie tego pokolenia
	: ponieważ ona przybyła z krańców ziemi		
	ŚLUCHAĆ	<i>MĄDROŚCI</i>	Salomona, Salomon.
		= a oto tu jest coś więcej niż	
+ Ludzie wraz z – i osądzą je,	z Niniwy	<i>powstaną</i>	na sądzie tym pokoleniem
	: ponieważ		
	ONI SIĘ NAWRÓCILI dzięki	<i>NAWOŁYWANIU</i>	Jonasza, Jonasz.
		= a oto tu jest coś więcej niż	

Druga część tego krótkiego tekstu (Łk 11, 31-32) mogłaby uchodzić za zwykłe powtórzenie części pierwszej, za przesadny, jeśli nie zbyteczny, „doublet”. A jednak do funkcji polegającej na usilnym naleganiu, której nie sposób zanegować (powtórzenie jest podstawową figurą retoryczną!), dochodzi, w tym przypadku, wieloraka funkcja uzupełniająca: dwojaka komplementarność, płci – pomiędzy kobietą („królowa”) a „mężczyznami” [„ludzie”^{1*}] – i geograficzna – pomiędzy „Południem” a Północą („Niniwa”) – wskazuje w ten sposób na ogół (wszyscy poganie osądzą to pokolenie); jest to także i przede wszystkim potrzebne, chronologiczne uzupełnianie się (komplementarność) pomiędzy „słuchać” i „nawrócić się”, jak również komplementarność

^{1*} W miejscach, w których polski przekład nie odpowiada wersji tłumaczenia przyjętej przez Autora książki, polskie odpowiedniki zostały zamieszczone w klamrach (przyp. tłum.).

pomiędzy „mądrością” króla („Salomon”) a nawoływaniem „proroka” („Jonasz”) (w ten sposób zostaje powiedziane, że Jezus jest jednocześnie królem i prorokiem), wreszcie komplementarność między kierunkiem dośrodkowym (królowa z Południa „przybyła z krańców ziemi” do Izraela) a kierunkiem odśrodkowym (Jonasz udaje się z Izraela do Niniwy). Na podstawie tego przykładu widać w sposób namacalny, że kiedy dwie jednostki literackie wydają się do siebie całkiem podobne, nie należy zapominać o odnotowaniu różnic, ponieważ są one, chyba w jeszcze większym stopniu niż podobieństwa między nimi, nośnikami znaczeń.

Kolejny fragment należy do tej samej kategorii, ale będzie przykładem doskonałej formy koncentrycznej (Łk 14, 7-14):

⁷ Opowiedział zaproszonym przypowieść,
gdy zauważył, jak sobie pierwsze miejsca wybierali,
mówiąc do nich:

+ ⁸ „GDY JESTEŚ ZAPROSZONY przez kogoś na wesele,
– nie zajmuj **PIERWSZEGO MIEJSCA**,
. by czasem ktoś znakomitszy od ciebie nie był zaproszony przez niego
. ⁹ i by nie **przyszedł** *ten, kto zaprosił* ciebie i jego, i nie *powiedział ci*:
: «Ustąp temu miejsca»
= Wówczas musiałbyś ze **WSTYDEM**
= zająć **OSTATNIE MIEJSCE**.

————— ¹⁰ Lecz —————

+ ¹⁰ GDY BĘDZIESZ ZAPROSZONY,
– idź, usiądź na **OSTATNIM MIEJSCU**.
. by gdy **przyjdzie** *ten, kto zaprosił* ciebie i *powiedział ci*:
: «Przyjacielu, przesiądź się wyżej»
= Wówczas spotka cię **ZASZCZYT**
= wobec wszystkich współbiesiadników.

¹¹ Każdy bowiem, **KTO SIĘ WYWYŻSZA,** **BĘDZIE PONIŻONY,**
a KTO SIĘ PONIŻA, **BĘDZIE WYWYŻSZONY”.**

Przedstawienie w układzie kompozycyjnym tego fragmentu tekstu ukazuje wszystkie punkty, w których werseł 10 jest równoległy do werseł 8-9 oraz im przeciwny, wprowadzając jednakże warianty konieczne w celu uniknięcia zbyt automatycznego paralelizmu. Zauważmy w wersecie 10 opozycję

„upaść” – „wzniesć się” [„usiąść” – „przesiąść się wyżej”], jak również wariant „wyżej” (a nie, jak można by oczekiwać, na „pierwszym miejscu”), które przygotowują opozycję „wywyższony” – „poniżony” w wersecie 11.

W prawie wszystkich współczesnych wydaniach Biblii tak właśnie zostają zaznaczone granice tego fragmentu tekstu. I rzeczywiście, z punktu widzenia czytelnika na Zachodzie, będącego spadkobiercą tradycji grecko-rzymskiej, rzeczą naturalną jest, że przypowieść kończy się nauką, podobnie jak to często bywa w bajkach Ezopa czy La Fontaine’a. Werset 11 doskonale spełnia taką funkcję.

Jednakże nie w taki sposób zbudowane są teksty biblijne. Tak naprawdę przemowa Jezusa nie jest zakończona. Zakończenie jej na wersecie 11 równoznaczne jest z usunięciem kolejnego segmentu jej drugiego członu:

„Jeżeli Pan domu nie zbuduje,
na próżno się trudzą jego budowniczcy” (Ps 127, 1)

Dla każdego jasną rzeczą jest, że to nie koniec wypowiedzi. W istocie, w wersety 7-10 Jezus zwrócił się najpierw do osób zaproszonych, a teraz w wersety 12-14 zwraca się do osoby „zapraszającej”.

¹² Do tego zaś, który go zaprosił, rzekł:

+ „GDY WYDAJESZ	obiad albo wieczerzę,	
– nie zapraszaj	SWYCH PRZYJACIÓŁ	ANI BRACI,
	ANI KREWNYCH,	ANI ZAMOŻNYCH SĄSIADÓW,
aby cię i oni		<i>nawzajem nie zaprosili,</i>
= i miałbyś odpłatę.		

————— ¹³ Lecz —————

+ GDY WYDAJESZ	przyjęcie,	
– zaproś	UBOGICH,	UŁOMNYCH,
	CHROMYCH	I NIEWIDOMYCH.
. ¹⁴ A będziesz szczęśliwy,		
. ponieważ nie mają z czego tobie		<i>odpłacić;</i>
= odpłatę bowiem otrzymasz		przy zmartwychwstaniu
		sprawiedliwych”.

Tutaj także uderzający jest paralelizm dwóch urywków (12b-e i 13b-e). Czterem wyrazom oznaczającym tych, których nie należy zapraszać, odpowia-

dają cztery wyrazy określające tych, których trzeba zaprosić. Należy zauważyć jako ważny wariant, dodanie na końcu „przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych”.

Przypowieść ma więc dwojaki aspekt: w sposób uzupełniający zwraca się do wszystkich, zarówno do tego, który zaprosił, jak i do tych, którzy zostali zaproszeni. Natomiast werset 11: „kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”, nie jest tylko zakończeniem pierwszej połowy przypowieści, lecz również, w pewnym sensie, wprowadzeniem do drugiej połowy. Podczas gdy obie połowy przypowieści mają budowę równoległą, całość zbudowana jest w sposób koncentryczny. „Nauka”, lub inaczej przysłowie streszczające całość, nie znajduje się na końcu, jako wniosek, lecz w środku, jako punkt centralny, niczym klucz sklepienia. O ile mi wiadomo, jedynie w tłumaczeniu Nowego Testamentu na współczesny język hebrajski⁹ nie rozdzielono tego, co Łukasz połączył: cały fragment z Łk 14, 7-14 został zatytułowany: „Nauka etyczna dla zapraszającego i zaproszonych”¹⁰.

Posłużmy się teraz przykładem tekstu, który jest zapewne najbardziej znany w całym Nowym Testamencie, który wszyscy chrześcijanie znają na pamięć i najczęściej odmawiają: „Ojcze nasz” (według Mateusza). Powszechnie wiadomo, iż w modlitwie tej zawarte jest siedem prośb; kiedy odmawiana jest ona na dwa chóry, dzieli się ją na dwie nierówne części: pierwsza z nich zawiera trzy pierwsze prośby (które wyrażone są w drugiej osobie liczby pojedynczej), a druga zawiera cztery ostatnie (które dotyczą „nas”).

+ Ojcze Nasz, któryś jest w niebie,

+ święć się imię **Twoje**

+ przyjdź królestwo **Twoje**

+ bądź wola **Twoja** jako w niebie, tak i na ziemi.

= Chleba naszego powszedniego daj **nam** dzisiaj

= i odpuść **nam** nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom,

= i nie wódź **nas** na pokuszenie,

= ale zbaw **nas** ode złego

Również tak właśnie ujmuję modlitwę „Ojcze nasz” niedawno wydany *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹¹. Z pewnością słuszne jest zauważenie

⁹ *The Bible Society in Israel*, Jerozolima 1976, 1991².

¹⁰ Nawet odwracając kolejność wyrazów, zapewne po to, by przyciągnąć uwagę czytelnika.

¹¹ § 2803-2806.

różnicy dotyczącej użycia drugiej osoby liczby pojedynczej w trzech pierwszych prośbach i pierwszej osoby liczby mnogiej w czterech ostatnich. Stanowi to jednak tylko jedną z właściwości kompozycji tekstu. Istnieją inne, nie mniej ważne. Ograniczając się tylko do tej jednej właściwości można, z dużym prawdopodobieństwem, pominąć prawdziwy układ tekstu i w ten sposób utracić wiele z jego znaczenia.

Trzeba także zauważyć, że ostatnie trzy prośby dotyczą wyzwolenia od złych rzeczy, „win”, „pokuszenia”, „złego”; natomiast „chleb” w czwartej prośbie nie jest złą, lecz dobrą rzeczą, podobnie jak to, o czym jest mowa w trzech pierwszych prośbach, czyli „imię” (Boże), Jego „królestwo”, Jego „wola”. Wyraźnie widać, iż z morfologicznego punktu widzenia czwarta prośba łączy się z trzema ostatnimi (poprzez „nam”), natomiast z semantycznego punktu widzenia związana jest z trzema pierwszymi prośbami (rzeczy dobre).

Ponadto tylko prośby: trzecia i piąta kończą się rozwinięciem, które w języku greckim [jak również w języku polskim] zaczyna się od tego samego słowa „jako”: „*jako* w niebie, tak i na ziemi” i „*jako* i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Stanowią one dobrą „oprawę” dla prośby czwartej, to znaczy prośby usytuowanej, liczbowo, w punkcie centralnym.

To jeszcze jednak nie wszystko: prośba czwarta wyróżnia się spośród wszystkich pozostałych tym, iż jej dwa człony są dokładnie równoległe (w dosłownym tłumaczeniu):

Ojciec	święć się	IMIĘ	Twoje			
nasz	przyjdź	KRÓLESTWO	Twoje			
któryś	bądź	WOLA	Twoja	JAKO tak	w niebie i na ziemi	
		CHLEBA DAJ	naszego nam		powszedniego dzisiaj	
jest	i odpuść	nam	WINY nasze	JAKO	i my odpuszczamy naszym winowajcom	
w	i nie wódź	nas na	POKUSZENIE			
niebie	ale zbaw	nas ode	ZŁEGO			

Na początku mamy dwa główne wyrazy zdania (dopełnienie bliższe oraz orzeczenie), po nich następuje „naszego” i „nam”, a później synonimy: „powszedniego” i „dzisiaj”.

Wreszcie, co jest rzeczą ważną, prośba o chleb powszedni pozostaje w jak najlepszej zgodności z imieniem Tego, do którego kierowana jest modlitwa. Tak naprawdę, gdyby każdą z trzech pierwszych i trzech ostatnich prośb poprzedzało imię, jakie Bogu odpowiada najlepiej, byłyby to, naturalnie, „nasz Królu” w przypadku drugiej prośby („przyjdź królestwo Twoje”) i zapewne „nasz Boże” we wszystkich innych. Natomiast, ściśle mówiąc, jedynie prośba usytuowana centralnie wymaga imienia Ojca: wszystkie dzieci wiedziały – przynajmniej tak było w tamtych czasach – iż to ojciec zapewnia codziennie chleb.

Jeśli weźmiemy pod uwagę zbieżność tych wszystkich oznak, możemy mówić już nie o dwuczęściowym podziale, lecz – co oczywiste – o budowie koncentrycznej (patrz poprzednia strona). Możemy wtedy zastanawiać się, zapewne z większym pożytkiem, nad związkami, jakie stwarzają odpowiadające sobie, na zasadzie odbicia lustrzanego, prośby usytuowane po obu stronach prośby centralnej (na przykład pomiędzy „świętym” imieniem Boga na początku a „Złym” na końcu, „królestwem” Bożym a „kuszeniem” przez „Złego”: w Ewangelii są to dwie rzeczywistości, w które „wchodzi się” lub nie¹² i – w oparciu o paralelizm obu prośb otaczających prośbę centralną – zadać sobie pytanie, na czym zasadniczo polega „wola” Boża!

Czytelnik z pewnością zauważy, iż budowa „Ojcze nasz” przypomina, w sposób zaskakujący, siedmioramienny świecznik¹³. Tego typu konstrukcja nie jest w Biblii wyjątkiem; wręcz przeciwnie, chociaż duża liczba tekstów ma budowę równoległą, jednak jeszcze większa ich ilość, zwłaszcza na wyższych poziomach konstrukcji tekstu, zbudowana jest w sposób koncentryczny¹⁴.

Jak widać na ostatnim przykładzie, analiza retoryczna jest pożyteczna, a nawet niezbędna do badania krótkich tekstów, perykop (to znaczy najkrót-

¹² „Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Łk 18, 17; patrz także Łk 18, 24-25 i 23, 42).

¹³ Tekst opisujący świecznik (Wj 25, 31-37 = 37, 17-22) sam jest dobrym przykładem formy koncentrycznej (patrz analiza w R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Analyse rhétorique de l'Evangile de Luc* (1-9 i 22-24), LeDiv 99, Cerf, Paris 1979, vol. A 135-137, vol. B, plansza 1; *Au coeur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jericho selon Luc*, NRTh 103 (1981) 696-697).

¹⁴ Jest tak nawet w trzeciej Ewangelii, której autor – jak się jednak przeważnie sądzi – wywodzi się z kultury greckiej, a nie żydowskiej. Patrz R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc*, vol. 1, s. 260-261.

cje (i podsekwencje), zespoły sekwencji, tworzące rozdziały (i podrozdziały), a w ostateczności całą księgę. Nie wchodząc w szczegóły dotyczące dokładnej analizy każdej perykopy w Mk 10, 35-52 i Mt 20, 20-34, wystarczy ukazać, jak każdy z ewangelistów stworzył – stosując różne środki – zasadniczo podobną strukturę.

Najbardziej zauważalny jest fakt, iż pierwszy fragment rozpoczyna się od pytania: „Co chcecie, żebym wam uczynił?” (36), które pojawi się ponownie na końcu ostatniego fragmentu: „Co chcesz, abym ci uczynił?” (51). Oba te, prawie identyczne pytania stanowią „inkluzję” i ich rola polega na zasygnalizowaniu, że cały zawarty między nimi tekst stanowi jednostkę oraz że trzy składające się na niego fragmenty należy czytać razem. Osoby, z którymi rozmawia Jezus, muszą mieć ze sobą coś wspólnego: i rzeczywiście, Jakub i Jan chcą „siedzieć”, jeden po prawej, drugi po lewej stronie Jezusa (37), a przy wyjściu z Jerycha człowiek, którego napotyka Jezus, jest nie tylko niewidomy, ale „siedzi” „przy drodze” (46). Jest to ważny szczegół, co zostanie wyraźnie ukazane na końcu fragmentu, ponieważ człowiek ten, jak tylko został przez Jezusa uleczony ze ślepoty, „szedł za Nim drogą” (52). W odpowiedzi na prośbę dwóch uczniów Jezus mówi: „Nie wiecie, o co prosicie” (= „nie widzicie”, jak to sugeruje doświadczenie podobnych sytuacji, a także bardzo prawdopodobna gra słów między dwoma czasownikami w języku greckim). Nauczyciel stara się otworzyć im oczy, by ujrzeli, jakie warunki będą musieli spełniać, by otrzymać to, o co proszą: „pić kielich” i „przyjąć chrzest” męki.

W środku całości znajduje się przemowa kierowana do wszystkich dwunastu Apostołów (42-46a). Jezus rozpoczyna od tego, co jest im dobrze znane („Wiecie, że” w 42 przeciwstawione zostaje „Nie wiecie” w 38), to znaczy od mądrości świata (42), której przeciwstawi własną mądrość (45); wreszcie, w centrum (43) mówi o Prawie, którego powinni przestrzegać (przywodzącym w pamięci: „Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”, Łk 14, 11).

Na tym przykładzie widzimy wyraźnie, że nie jest rzeczą konieczną sztuczne dodawanie tzw. duchowego znaczenia uzdrowieniu niewidomego z Jerycha, które prawdopodobnie było tylko uzdrowieniem fizycznym. Sama Ewangelia na to wskazuje: ślepotą niewidomego odsyła do zaślepienia Jakuba i Jana, a także do zaślepienia dziesięciu pozostałych uczniów, którzy „oburzają się” na dwóch braci (41) prawdopodobnie dlatego, że każdy spośród nich aspiruje do zaszczytnego miejsca!

Mateusz stworzył taki sam układ (Mt 20, 20-34), lecz uzyskał go za pomocą innych środków retorycznych. Poza tymi, o których była dotąd mowa, Ma-

rek zastosował coś, co można by nazwać rodzajem „karnisza”, w celu złączenia razem trzech fragmentów swojej konstrukcji (tak jak stosuje się karnisz, by złączyć razem części zasłony): istotnie, Jakub i Jan zostają na początku pierwszego fragmentu (35) nazwani „synami Zebedeusza”, a niewidomy nazwany jest

Mt 20, 20-34

²⁰ Wtedy *podeszła* do Niego matka synów Zebedeusza ze swoimi synami i oddając Mu pokłon, o coś Go prosiła. ²¹ On ją zapytał:

„**CZEGO CHCESZ?**”

Rzekła Mu: „Powiedz, żeby ci moi **dwaj synowie** **ZASIEDLI** w Twoim królestwie jeden po prawej, a drugi po lewej Twojej stronie”. ²² Odpowiadając Jezus rzekł: „**NIE WIECIE**, o co prosicie. Czy możecie *pić kielich*, który Ja mam pić?”. Odpowiedzieli Mu: „Możemy”. ²³ On rzekł do nich: „Kielich mój pić będziecie. Nie do Mnie jednak należy dać miejsce po mojej stronie prawej i lewej, ale dostanie się ono tym, dla których mój Ojciec je przygotował”.

²⁴ Gdy dziesięciu to usłyszało, oburzyli się na tych **dwóch braci**.

²⁵ A Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: „**WIECIE**, że

+ WŁADCY narodów	dają im odczuć swe	PANOWANIE,
+ a WIELCY	dają im odczuć swą	WŁADZĘ.

²⁶ Nie tak będzie u was.

– ale kto by	CHCIAŁ między wami stać się	WIELKIM,
	niech będzie waszym	<i>slugą</i>
– ²⁷ A kto by	CHCIAŁ między wami być	PIERWSZYM,
	niech będzie waszym	<i>niewolnikiem</i> ,

²⁸ na wzór *Syna Człowieczego* który nie przyszedł,

+ aby MU SŁUŻONO,	lecz aby <i>służyć</i>	
+ i dać swoje życie	na okup	za WIELU.

²⁹ Gdy *wychodzili* z Jerycha, towarzyszył Mu **WIELKI** tłum ludu ³⁰. A oto **dwaj niewidomi**, którzy **SIEDZIELI** przy drodze, słysząc, że Jezus przechodzi, zaczęli wołać: „Ulutuj się nad nami, PANIE, SYNU DAWIDA”³¹. Tłum nastawał na nich, żeby umilkli; lecz oni jeszcze głośniej wołali: ulutuj się nad nami, PANIE, SYNU DAWIDA”³². Jezus przystanął, kazał ich przywołać i zapytał:

„**CÓŻ CHCECIE, ŻEBYM WAM UCZYNIŁ?**”

³³ Odpowiedzieli Mu: „Panie, żeby się oczy nasze otworzyły”³⁴. Jezus więc zdjęty litością dotknął ich oczu, a NATYCHMIAST PRZEJZIELI i *poszli* za Nim.

na początku trzeciego fragmentu (46) „synem Tymoteusza”¹⁵. Z kolei Jezus, który nazwał samego siebie „Synem Człowieczym” (45; określenie to oznacza Tego, który zwycięży, lecz po przejściu przez mękę), przez niewidomego nazwany zostaje „synem Dawida” (47 i 48). Tekst w Mt 20, 20-34 ograniczony jest przez taką samą inkluzję jak ta, którą tworzą prośby analogiczne do zawartych w Ewangelii Marka. Zaznaczony zostaje także związek między skrajnymi fragmentami (poprzez powtórzenie słowa „zasiedli” \ „siedzieli”), nie zostaje w nim jednak zastosowany podobny rodzaj „karnisza” jak u Marka. Tak naprawdę wiadomo, iż według pierwszej Ewangelii, Jezus, wychodząc z Jerycha, uleczył nie jednego, lecz dwóch niewidomych. Egzegeci często stawiali sobie pytanie, który z Ewangelistów, Marek czy Mateusz, wierny jest historycznym faktom. Ale przecież nie o to chodzi! Przyczyna różnicy tkwi w rodzaju retoryki (należy dodać, że Mateusz lubi łączyć osoby w pary): podczas gdy Marek mówi o „synach Zebedeusza”, w Ewangelii Mateusza matka nazywa ich: „moi dwaj synowie” (Mt 20, 21), następnie na początku środkowego fragmentu nie zostaje powiedziane, jak u Marka 10, 41, że „dziesięciu pozostałych (...) poczęli oburzać się na Jakuba i Jana”, lecz „na dwóch braci” (Mt 20, 24), a później mowa jest oczywiście o „dwóch niewidomych” (Mt 20, 30).

Na przykładzie tym dobrze widać przydatność analizy retorycznej: udostępnia ona środki umożliwiające czytanie razem tekstów, które zostały napisane – z zastosowaniem wielkiej różnorodności środków – by stanowić całość¹⁶.

Skoro przekonał się, jak Marek i Mateusz włączyli relację o niewidomym (lub o dwóch niewidomych) z Jerycha w całość złożoną z trzech fragmentów, w sposób naturalny nasuwa się pytanie, co stało się w trzeciej Ewangelii z odpowiednim fragmentem. Łukasz nie relacjonuje spotkania z synami Zebedeusza; łączy on natomiast opowiadanie o niewidomym z Jerycha (18, 35-43) z opowieścią o Zacheuszu we właściwy sobie sposób we fragmencie 19,

¹⁵ Jako jedyna spośród trzech Ewangelii synoptycznych, Ewangelia według św. Marka wzmiankuje imię niewidomego z Jerycha (tak jakby potrzebne to było do stworzonej przez niego konstrukcji literackiej).

¹⁶ Więcej szczegółów dotyczących tych dwóch sposobów łączenia tekstów w całość u Marka i Mateusza w: R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique, Qui donc est le plus grand?*, Cerf, Paris 1982 (2 vol.). Czytelnik dostrzeże, pośród wielu innych symetrii, że Marek używa dwóch czasowników pochodzących z tej samej rodziny słów, aby rozpocząć swoją pierwszą oraz ostatnią relację. Z analizą całej sekwencji Mk 10, 13-52 można zapoznać się w: R. MEYNET, *Présupposés de l'analyse rhétorique, avec une application à Mc 10, 13-52*, 88-111.

1-10. Oba wydarzenia rozgrywają się w Jerychu; Zacheusz „chce koniecznie zobaczyć Jezusa, kto to jest”, jednak z powodu swego niskiego wzrostu nie może Go dojrzeć – i w tym przypomina niewidomego; ostatecznie obaj zostaną „zbawieni” [„uzdrowiony” \ „zbawiony”]. Najważniejszą jednak rzeczą jest określenie granic i układu sekwencji, w którą Łukasz włączył opowiadanie o niewidomym. Wystarczy z grubsza nakreślić jej kształt. Sekwencja składa się z siedmiu fragmentów (ponownie przypomina ona siedmioramienny świecznik):

+ Jezus zapowiada swoją mękę uczniom,	<i>którzy nie rozumieją</i>	18, 31–34
= niedaleko Jerycha,	Syn Dawida uzdrowia niewidomego	18, 35–43
= w Jerycho,	Jezus uzdrowia syna Abrahama	19, 1–10
PRZYPowieść o KRÓLU I MINACH		19, 11–28
= w pobliżu góry Oliwnej, Jezus wyniesiony na tron na osiołku		19, 26–36
= w pobliżu góry Oliwnej, Jezus okrzyknięty królem		19, 37–40
+ Jezus zapowiada mękę Jerozolimy	<i>która nie zrozumiała</i>	19, 41–46

Oczywiście, nie ma mowy o tym, żeby wnikać tutaj w szczegóły. Powinno wystarczyć zauważenie kilku najważniejszych symetrii. W drugim fragmencie niewidomy nazywa Jezusa „*synem Dawida*”, podobnie, w przedostatnim fragmencie uczniowie głośno krzyczą „*Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie*”¹⁷; natomiast w obu fragmentach pojawiają się ludzie, którzy chcą, by umilkli zarówno niewidomy, jak i uczniowie. Podobnie, w centralnej przypowieści, współobywatele człowieka szlachetnego rodu mówią: „*Nie chcemy, żeby ten królował nad nami*”. Tak samo, zgodnie z tym, co Jezus zapowiada w pierwszym fragmencie, Syn Człowieczy (ten, który ma otrzymać godność królewską) zostanie odrzucony i w końcu zabity przez swoich współrodaków. Zacheusz natomiast przypomina sługi królewskie z centralnej przypowieści: okazuje skruchę i „daje” część majątku, podobnie jak dobre sługi pomnożyli swoje miny. Tak samo postępują również uczniowie w piątym fragmencie, którzy, jako podwójny dar (niczym dar Zacheusza), kładą swe płaszcze zarówno na osiołka, jak i na drogę, którą podąża Król. Na końcu sekwencji: Jerozolimę spotka los podobny do losu przeciwników króla z końca centralnie usytuowanej przypowieści. Przykład ten jasno obrazuje, że centralny punkt struktury jest kluczem do jej odczytania, nie dlatego, żeby był on, jak

¹⁷ Jedynie u Łukasza występuje słowo „Król”, w Niedzielę Palmową.

można by niekiedy przypuszczać, najważniejszym fragmentem; klucz do szkatułki nie jest „ważniejszy” od klejnotów, które ona zawiera. Klucz, który służy do zamykania (podobnie jak przypowieść, posiadająca zawsze zagadkowy charakter i skrywająca sens), umożliwia także otwarcie kufra bez jego uszkodzenia (oraz odczytanie tekstu bez jego zniekształcenia).

Na koniec tej „wyprawy” przyjrzymy się jednej z najpiękniejszych „budowli” Nowego Testamentu i zapewne całej literatury, słynnemu rozdziałowi 15 z Ewangelii Łukasza. Zwykle nosi on nazwę „trzech przypowieści o miłosierdziu”, to znaczy przypowieści o zaginionej owcy, o zagubionej drachmie i wreszcie o synu marnotrawnym. W rzeczywistości, jeśli rozpatrujemy ten tekst jako złożony z trzech przypowieści, pozbawiamy się możliwości uchwycenia ważnego aspektu jego logiki. Kiedy Jezus zwraca się do faryzeuszów oraz uczonych w Piśmie, krytykujących Go za to, iż jada z celnikami i grzesznikami, nie zostaje powiedziane, że opowiada im *dwie*, lecz *jedną* przypowieść (15, 3). Trzeba będzie czekać na rozpoczęcie przypowieści o synu marnotrawnym, by odnaleźć drugie zdanie wprowadzające: „Powiedział też” (15, 11). Należy poważnie potraktować słowa Łukasza i rozpatrywać przypowieść o owcy i drachmie, zagubionych, a następnie odnalezionych, jako jedną przypowieść. Jest to podwójna przypowieść, podobnie jak parabola o ziarnku gorczycy, które „jakiś mężczyzna” [„ktos”] posadził w swoim ogrodzie, i zaczynie, który pewna *kobieta* włożyła w trzy miary mąki (Łk 13, 18-21). Tak jak tam, tak i tutaj, w pierwszej, podwójnej przypowieści (Łk 15) najpierw mowa jest o mężczyźnie, a później o kobiecie. Nawet mało spostrzegawczy czytelnik z pewnością zauważy, że dwie połowy przypowieści (4-10) są względem siebie całkowicie równoległe, co ukazuje plansza na następnej stronie. Jednak od razu widać pierwszą różnicę. Koniec 5. i początek 6. wersetu nie posiadają odpowiednika w drugiej części wersetu 9. Prawdą jest, że scena odnalezienia drachmy ma mniej spektakularny charakter niż scena odnalezienia owcy: zziębnięty pasterz, niosący na ramionach owcę i trzymający ją za nogi, znacznie częściej pobudzał wyobraźnię malarzy i rzeźbiarzy niż kobieta z małą monetą trzymaną w palcach. Druga różnica polega na tym, że końcówka 7. wersetu nie zostaje powtórzona na końcu drugiej części przypowieści; w ten sposób całość zostaje skupiona nie wokół skruszonych „grzeszników”, lecz wokół „sprawiedliwych, którzy nie potrzebują skruchy”; słowo „sprawiedliwi” pojawia się tylko w tej części tekstu. Nie należy zapominać, że przypowieść kierowana jest nie do „celników i grzeszników” (1), lecz do „faryzeuszów i uczonych w Piśmie” (2a)!

Istnieje jednak jeszcze inna, zasadniczo mniej zauważalna różnica. Chodzi o miejsca, w których doszło do zagubienia owcy i drachmy: owca zostaje zagubiona „na pustyni” (4), podczas gdy drachma „w domu” (8); pierwsza z nich zaginęła daleko, a druga blisko. Innymi słowy, drachma, choć wciąż jest gdzieś w domu, w przeciwieństwie do owcy, która odeszła daleko, na zewnątrz, zostaje jednak także zagubiona.

Istnieje wyraźny związek z drugą przypowieścią, także podwójną, ponieważ mowa jest w niej o dwóch synach: młodszy z nich zagubił się w podobny sposób jak owca, starszy natomiast, chociaż nigdy nie opuścił domu ojca (podobnie jak drachma, która zagubiła się w domu), tak samo zagubił się i grzeszy: przypomina faryzeuszów i uczonych w Piśmie, ponieważ, podobnie jak oni, krytykuje tego, który jada z grzesznikiem.

Łk 15, 1-10

¹ Wszyscy *CELNICY I GRZESZNICY* zbliżali się do Niego, aby Go słuchać.

² Na to *FARYZEUSZE I UCZENI W PIŚMIE* szemrali, *mówiąc:*

Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi.

³ Opowiedział im wtedy następującą przypowieść, *mówiąc:*

+⁴ Któż z was, gdy ma sto owiec,
: zagubiwszy z nich jedną,
– nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu **na pustyni**
= i nie idzie za zgubioną, aż ją znajdzie?

.⁵ A gdy ją znajdzie,
bierze z radością na ramiona ⁶ i wraca do domu;

. sprasza przyjaciół i sąsiadów *mówiąc im:*
:: Cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę, która mi zginęła.

* ⁷ Powiadam wam tak samo: większa będzie radość w niebie

* z jednego *GRZESZNIKA*, który się nawraca,

niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia.

+⁸ Albo jeśli jakaś kobieta, mając dziesięć drachm,
: zgubi jedną drachmę,

– czyż nie zapala światła, nie wymiata **domu**
= i nie szuka starannie, aż ją znajdzie.

.⁹ A znalazłszy ją,

. sprasza przyjaciółki i sąsiadki *mówiąc:*
:: Cieszcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą zgubiłam.

* ¹⁰ Tak samo, powiadam wam, radość powstaje u aniołów Bożych

* z jednego *GRZESZNIKA*, który się nawraca.

Na podstawie tego przykładu widzimy, że kiedy dwie jednostki literackie wydają się pod każdym względem do siebie podobne, należy szukać różnicy, ponieważ istnieje duże prawdopodobieństwo, że będzie to znacząca różnica. I przeciwnie, kiedy wydaje się, że dwie jednostki literackie nie posiadają żadnego punktu wspólnego, trzeba szukać podobieństwa, ponieważ właśnie ono pozwoli lepiej zrozumieć istniejące między nimi związki. W tym przypadku wydaje się, że synowie zostają sobie przeciwstawieni pod każdym względem. A przecież są do siebie zaskakująco podobni. Pomimo okazanej skruchy młodszemu z nich nie zrozumiał jeszcze, na czym polega bycie synem, ponieważ zamierzał zakończyć rozmowę z ojcem słowami: „uczyni mnie choćby jednym z najemników” (15, 19). Ojciec jednakże nie pozostawia mu czasu na wypowiedzenie takiego bluźnierstwa. Starszy syn nie jest więcej wart, sam także uważa się za niewolnika: „Oto tyle lat *ci służę*” (15, 29). Podczas gdy ojciec polecił przyrzadzić utuczone ciele, nie tylko dla jego brata, lecz również dla niego samego, starszy syn ośmiela się zwracać do niego ze słowami: „ale mnie nie *daleś* nigdy koźlęcia” (15, 29). Podobnie młodszy brat, cierpiąc niedostatek, mówił, że „nikt mu nie *dawał*” (15, 16).

Od dawna zwraca się uwagę na fakt, że historia dwóch braci pozostaje niedokończona: ostatecznie nie wiadomo, czy starszy brat przyjął zaproszenie ojca i poszedł wspólnie weselić się i ucztować. Przypowieść pozostaje otwarta, ponieważ, podobnie jak poprzednia, kierowana jest do tych, którzy – tak samo jak starszy syn – uważają się za sprawiedliwych („nigdy nie przekroczyłem twojego rozkazu” – 15, 29) i nie tylko wzbraniają się przestawać z ludźmi, których (pomimo, wyrażonej przez nich skruchy) nadal uważają za grzeszników, lecz krytykują Jezusa, ponieważ jada z grzeszącymi (15, 2). Otwarty charakter przypowieści jest znakiem propozycji, zaproszenia, z jakim zwraca się do nich Jezus, podobnie jak ojciec w opowiedzianej historii.

W ikonografii chętnie ukazywano odnalezioną owcę, a często pomijano drachmę; na wielu obrazach przedstawiających drugą przypowieść widzimy ojca, który bierze w ramiona młodszego syna. Starszy albo nie jest na nich obecny, albo – w najlepszym przypadku – zostaje odsunięty w cień, na plan dalszy. Otóż spośród obu synów to on jest ważniejszy; to właśnie do człowieka, którego uosabia starszy syn, kierowane są słowa Jezusa, a zarazem Ewangelisty. Dlatego więc jest on konsekwentnie spychany na plan dalszy nie tylko w ikonografii, lecz także w sferze naszych myślowych wyobrażeń? Zapewne dlatego, iż czytelnik bezwiednie woli utożsamiać się z postacią, która odgrywa „piękną” rolę: owszem, jest to rola grzesznika, ale takiego, który się nawrócił! Tymczasem, to właśnie do „drzemiącego” w starszym synu faryzeusza zwraca się Jezus.

Czy po zapoznaniu się z takim przykładem konieczne jest wyciąganie wniosków? Z pewnością jest to rzecz zbyteczna; można jedynie powiedzieć, że pozostaje jeszcze wiele do odkrycia w „skarbcu”, jakim jest Pismo Święte, oraz że analiza retoryczna jest kluczem do jego odczytania – takim, jakiego nie można zlekceważyć.

I

HISTORIA ANALIZY RETORYCZNEJ

„Przed wszystkim interesuje mnie poznanie charakteru hebrajskiej kompozycji literackiej i wydobyć na światło dzienne struktur stosowanych w celu nadania kształtu jednostce literackiej, zarówno w poezji, jak i w prozie, oraz wyróżnienie wielu różnorodnych sposobów, poprzez które wyrażone zostają i zorganizowane w jedną spójną całość przemowy. Przedsięwzięcie takie nazywałbym retoryką, a metodologię analizą retoryczną”¹. Zdania te, których autorem jest James Muilenburg, są tak często przytaczane, iż wydają się magicznym cytatem określającym analizę retoryczną, zaznaczającym wprowadzenie nowego terminu.

Jeśli, w dziesięć lat po Muilenburgu, zdecydowałem się na wprowadzenie do języka francuskiego terminu „analiza retoryczna”, to dlatego iż byłem od tamtego czasu przekonany, że odkryte przeze mnie w Ewangelii Łukasza struktury kompozycyjne nie należą do stylistyki właściwej autorowi trzeciej Ewangelii, lecz do pewnego rodzaju retoryki – retoryki biblijnej, która – jak mamy wszelkie powody sądzić – różni się od retoryki grecko-łacińskiej².

Dwadzieścia lat po słynnym oświadczeniu Muilenburga, wygłoszonym na zjeździe Society of Biblical Literature, poniższe stronicie są wznowieniem wykładu, jaki wygłosiłem na Zjeździe Société Internationale de l’histoire de la rhétorique („Międzynarodowe Stowarzyszenie Historii Retoryki”) 28 lipca 1989 roku w Getyndze.

¹ *Form Criticism and Beyond*, JBL 88 (1969), 8.

² *Quelle est donc cette parole? Lecture „rhétorique” de l’Evangile de Luc (1-9 i 22-24, LeDiv 99 A, Cerf, Paris 1979, s. 14-15.*

Przez całe wieki języki współczesne opisywano za pomocą kategorii gramatyki łacińskiej: do niedawna jeszcze mówiono na przykład o dopełniaczu i bierniku w celu wyjaśnienia zasad funkcjonowania języka francuskiego, a nadal stosuje się te kategorie w odniesieniu do języka hebrajskiego i arabskiego. Z kolei, współczesna lingwistyka stara się zrozumieć i wyjaśnić funkcjonowanie języków innych niż łacina i greka, poszukując zasad wewnątrz tych języków. Tak samo należałoby postępować w celu zrozumienia i wyjaśnienia zasad funkcjonowania tekstów, które nie powstały w zachodniej strefie kulturowej (czerpiącej z tradycji Greków i Rzymian).

Znane są nowe próby analizy tekstów biblijnych według zasad retoryki klasycznej i zarówno egzegetom, jak i retorykom nie są obce prace i nazwiska takich autorów, jak na przykład: Vernon Robbins, George Kennedy, Hans Dieter Betz, Benoît Standaert. Próbując odtworzyć listę autorów reprezentujących tę szkołę, sięgnęlibyśmy aż do epoki wczesnego chrześcijaństwa.

Analiza retoryczna natomiast, zgodnie z tym, jak ją rozumiem, oraz sposobem, w jaki ją stosuję (podobnie jak wielu moich poprzedników), zakłada, iż teksty biblijne raczej nie wchodzą w zakres klasycznej, grecko-rzymskiej retoryki, lecz retoryki semickiej. Opowiem więc w zarysie, jak po kolei odkrywane były jej zasady.

CZĘŚĆ PIERWSZA ZARYS CHRONOLOGICZNY

Wiek XVIII

Aby posiadać własną tożsamość, nauka, podobnie jak ludzie i narody, potrzebuje daty i miejsca narodzin, nawet jeśli mają one legendarny charakter. Potrzebuje choćby domniemanego „ojca”. Mówi się, że retoryka biblijna powstała w roku 1753. Choć zasadność tej daty można by nie bez racji podać w wątpliwość, niemniej posiada ona jednak duże znaczenie symboliczne, ponieważ wyznacza powstanie sporu (który nadal trwa) między dwoma metodami biblijnej egzegezy: mającą charakter „genetyczny” krytyką historyczną, której ważnym ośrodkiem pozostają Niemcy, a metodami synchronicznymi (w tym metodą analizy retorycznej) popularnymi w innych krajach, takich jak: Anglia, Francja, Stany Zjednoczone. W roku 1753 francuski lekarz Jean Astruc, pisząc *Coniectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse*

se servit pour composer le livre de la Genèse, stanie się inicjatorem, lub mówiąc inaczej – prekursorem, badań nad źródłami i krytyką historyczną. W tym samym roku Wielebny Robert Lowth, przyszły biskup Oxfordu, a później Londynu, publikując trzydzieści cztery *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*³ [„Lekcje na temat świętej poezji Hebrajczyków”], których nauczał w Oxfordzie w latach 1741-1751, zostanie uznany za twórcę „poetyckiej” analizy Biblii⁴.

Robert Lowth

W swej słynnej 19. lekcji Lowth dokonuje opisu paralelizmu biblijnego, który zostanie powszechnie przyjęty. Klasyfikacja „paralelizmu członów” na trzy kategorie: paralelizm synonimiczny, antytetyczny i syntetyczny (lub konstruktywny, czyli syntaktyczny), znajduje się we wszystkich słownikach⁵. Oto przykład paralelizmu synonimicznego⁶:

Gdy	Izrael	WYCHODZIŁ	z Egiptu	
	dom Jakuba		od ludu obcego	
	Juda,	STAŁ SIĘ	przybytkiem Pana	
	Izrael		jego królestwem,	Ps 114, 1n.

Przykład paralelizmu antytetycznego:

Razy	przyjaciela	są	WIERNE,	
ale	pocałunki	wroga	są	ZWODNICZE . Prz 27, 6

³ *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii*, Oxford 1753.

⁴ Patrz G. B. GRAY, *The Forms of the Hebrew Poetry*, 1915; red. D. N. Freedman, KTAV Public. House, 1972, 5.

⁵ Dwadzieścia pięć lat później, w roku 1778, LOWTH wydał angielskie tłumaczenie Księgi Izajasza, (*Isaiah: a new Translation; with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological and Explanatory*, J. Dodsley & T. Cadelle, Londyn 1778), w którym tekst księgi został po raz pierwszy, zgodnie z zasadami paralelizmu, rozpisany na wersy. W poprzedzającej tłumaczenie rozprawie autor ponownie podaje ulepszoną wersję swej 19 lekcji.

⁶ Przykłady podane są w tłumaczeniu SICARDA: *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux traduites pour la première fois en français du latin du Dr Lowth par M. Sicard*, Lyon 1812 (2 wyd., Seguin aîné, Avignon 1839, 2 vol.). Aby ułatwić ich lekturę, przykłady te zostały przepisane na nowo w układzie kompozycyjnym, w celu uwidocznienia, za pomocą różnych środków typograficznych, ich budowy.

Przykład paralelizmu konstruktywnego (lub syntetycznego):

Prawo Pana jest doskonałe; krzepi ducha;

świadełstwo Pana jest niezawodne; daje

mądrość prostaczkom;

Ps 19, 8

Lowth nie uważa, iż pierwszy zauważył „paralelizm członów”, ponieważ często, w celu poparcia swych obserwacji, cytuje swego poprzednika, żyjącego dwa wieki wcześniej, włoskiego rabinę Azariasza dei Rossi⁷. Tak naprawdę inni żydowscy badacze, między innymi Raschi (1040-1105), jego wnuk Rashbam, a przede wszystkim Abraham Ibn Ezra (1089-1164), jak również David Kimchi (1160-1235) jeszcze przed R. Azariaszem zauważyli zjawisko paralelizmu⁸. Znajomość paralelizmu członów sięga właściwie znacznie wcześniej: łaciński termin „*fasucium*”, którego Kasjodor używa tłumacząc hebrajskie słowo „*pasuq*” zdaje się oznaczać to samo⁹. Św. Augustyn, którego Kasjodor uważa za swego mistrza, często odnotowuje zjawisko, które nazywa *geminatio* lub *repetitio*¹⁰. Nawyk pisania niektórych tekstów biblijnych w liniach stanowiących sens, istniejący bez wątpienia od wielu wieków przed naszą erą¹¹, wskazuje na fakt, że pewna znajomość paralelizmu członów sięga niezwykle głęboko w przeszłość. Jednakże nikt, aż do XVIII wieku, nie przedstawił typologii opracowanej w taki sposób, jak uczynił to Lowth.

Christian Schoettgen

Z kolei, dwadzieścia lat przed wydaniem pierwszego dzieła Lowtha Christian Schoettgen opublikował dwa tomy zatytułowane *Horae Hebraicae et Talmudicae*, o których, jak się wydaje, Lowth nie wiedział (w każdym razie,

⁷ Meor Enajjim (*La lumière des yeux*), Mantoue 1573.

⁸ Patrz G. B. GRAY, *The Forms of the Hebrew Poetry*, op. cit., 17n.; J. L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, Yale University Press, New Haven & London 1981; KUGEL tłumaczy, iż „zapomnienie” o paralelizmie we wcześniejszej egzegezie rabinicznej spowodowane było, przyjętą wtedy jednogłośnie, teologiczną zasadą biblijnego wszechznaczenia: drugi stych tego, co LOWTH nazwie paralelizmem synonimicznym, nie mógł być zwykłym powtórzeniem tej samej myśli z użyciem innych słów; zawsze doszukiwano się w nim innego znaczenia, nawet jeśli trzeba było uciec się do zręcznych sztuczek, które dzisiaj wydają się bez wartości.

⁹ A. VACCARI, *Cassiodoro e il pasuq della Bibbia ebraica*, „Biblica” 40 (1959), s. 309-321.

¹⁰ A. VACCARI, *Cassiodoro...*, 312-14. Wielu innych Ojców Kościoła znało zjawisko paralelizmu (zob. J. KUGEL, *The idea...*, op. cit., s. 135n). Patrz także L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelona 1963, s. 197 n.

¹¹ Tak właśnie napisana jest Pwt 32 w rękopisach z Qumran.

nigdy o nich nie wspomina)¹². Dodał do nich, jako suplement, kilka rozpraw naukowych. Szósta z nich, zatytułowana *De exergasia sacra*, składa się z trzech części. W rozdziale pierwszym, poświęconym „ogólnie tematowi: *exergasia*”, autor podaje najpierw jej definicję, w której wyraźnie zostaje zaznaczony związek z tradycyjną retoryką:

„Wszystkie traktaty na temat retoryki uczą, że *exergasia* jest «połączeniem całych zdań o takim samym znaczeniu». Zauważona jednak zostaje różnica między synonimią a „egzergazją”: „pierwsza z nich polega na powtórzeniu w innej formie jednego słowa, druga natomiast na powtórzeniu bądź kilku słów, bądź całych członów zdaniowych” (str. 1249). Następnie autor podaje wykaz terminów, jakimi w starożytności określano to zjawisko¹³.

Rozdział drugi, którego nie będę tutaj omawiał opisuje dziesięć kanonów „egzergazji”, wśród których odnajdujemy, przedstawione w innej kolejności, zasady sformułowane przez Lowtha. Rozdział trzeci natomiast pokazuje przydatność „egzergazji” w rozwiązywaniu niektórych zagadnień związanych z krytyką tekstową.

Oprócz Schoettgena natrafiono także na innych autorów poprzedzających Lowtha¹⁴. Niemniej jednak to właśnie profesor z Oxfordu uznany został przez swoich następców za twórcę poetyckiej krytyki hebrajskiej. Jego dzieło *De sacra poesi Hebraeorum* miało wiele wydań¹⁵, tłumaczeń¹⁶ i często padało ofiarą plagiatów¹⁷.

¹² Drezno 1733.

¹³ Zjawisko to znane jest takm mówcom jak Cycero (*Rhetorique à Herennius*, 4.42) nazywającym je *expolitio*. Inni, jak na przykład AQUILA, zwą je *isocolon* (*De figuris sententiarum*, s. 18) lub *epexegesis* (GLASSIUS, *Rhetorica sacra*), *pleonasmus* (HENNISCHS, *Thesaur. Disput. Loc. XII*, str. 471), *tautologia* (Martianus Capella; Luter). Figura ta znana jest po etom: J. C. SCALIGER (*De re poetica*, 3, 41-43) wyróżnia w niej trzy kategorie *repetitio*, *frequentatio*, *acervatio*. Rabini zauważyli częste występowanie zjawiska zwanego *exergasia* w Piśmie św., opisując je w sposób następujący: „To samo zdanie zostaje powtórzone z użyciem innych słów” (KIMCHI, ad Os 2, 3; R. SALOMON BEN MELECH, ad Ps 56, 5). Natomiast chrześcijańscy badacze pominęli je, chociaż występuje bardzo często, nie tylko w księgach poetyckich, lecz także w księgach proroków i w księgach hagiograficznych” (*Ibid.*).

¹⁴ Patrz A. BAKER, *Parallelism: England's contribution to Biblical Studies*, CBQ 35 1973 s. 429-440; U. BONAMAR TINI, *L'epesegesi nella Santa Scrittura*, „Bib” 6 (1925) s. 424-444; R. JAKOBSON, *Grammatical Parallelism and Its Russian Facet*, „Languages” 42 (1966) s. 403n., tłum. francuskie w *Questions de poétique*, Paris, 240-241).

¹⁵ Już w roku 1758 (później w 1761, 1770) słynne wydanie zwane wydaniem Michaelisa (z dodatkami) w Göttingen.

¹⁶ W języku angielskim, w tłumaczeniu LOWTHA i MICHELISA już w roku 1763.

¹⁷ DU CONTANT DE LA MOLETTE, *Traité sur la poésie et la musique des Hébreux*, Moutard, Paris 1781, s. 49n. (LOWTH cytowany jest dopiero na s. 95); w szczególności A. HENRY, *Elo-*

Jean-Albert Bengel

Jednakże Lowth odkrył – można by powiedzieć – tylko połowę. Nie ograniczył się do analizy samego tylko dystychu, lecz zainteresował się również strofami złożonymi z pięciu i więcej członów. Zauważył nawet, iż „można uważać, że niektóre okresy tworzą strofy złożone z pięciu linii, w których linia lub człon ponad miarę znajduje się [...] między dwoma dystychami”¹⁸. Nie przywiązywał jednak do tego zjawiska szczególnej wagi¹⁹.

Tymczasem kilka lat wcześniej pewien egzegeta niemiecki Jean-Albert Bengel²⁰ odkrył istnienie form koncentrycznych i zauważył ich znaczenie: „chiasm jest figurą stylistyczną, w której dwie pary (AB i CD) słów lub zdań są ułożone w taki sposób, że powstaje związek między jednym albo drugim słowem albo zdaniem z pierwszej pary a jednym lub drugim słowem lub zdaniem z drugiej pary”.

Chiasm może być albo *bezpośredni*, jeśli związek istnieje między A i C oraz B i D:

A	MIŁUJCIE			
	B	nieprzyjaciół	waszych	
C	i	MÓDLICIE SIĘ	za	
	D	prześladowców	waszych	Mt 5, 44 (Łk 6, 27 n) ²¹

quence et poésie des Livres Saints, Lecoffre, Paris 1849, s. 99-109. Obaj autorzy podają te same przykłady co LOWTH. Ostatni z nich popełnia plagiat, kalkując tłumaczenie Sicarda (s. 99-108 i 108-109 w książce A. HENRY są odpowiednio kopią s. 287-305 i 284-7 z tłumaczenia SICARDA; jest to 19 lekcja LOWTHA).

¹⁸ *Isaiah*, XII.

¹⁹ Fakt, iż pominął on konstrukcje koncentryczne, staje się oczywisty, kiedy podaje następujący przykład:

„Aszkelon, widząc to, z bojaźni zadrży,
podobnie Gaza pogrąży się w trwodze
i Ekron zawiedzie się w nadziei.
Król z Gazy będzie usunięty,
opustoszeje z mieszkańców Aszkelon” (Za 9, 5)

nie dostrzegając, że nazwy miejsc po obu stronach Aszkelon odpowiadają sobie w sposób koncentryczny:

Aszkelon Gaza **Ekron** Gaza Aszkelon

²⁰ *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742.

²¹ BENDEL zadowala się przytoczeniem stosownego fragmentu; wydawało się rzeczą przydatną przedstawienie go w sposób wizualny (czego BENDEL nie czyni), wprowadzając dla

bądź *przeciwny* lub *odwrotny* jeśli związek istnieje między A i D oraz B i C:

... ponieważ usłyszałem

A o twojej miłości

B i wierze,

C jaką żywisz względem Pana Jezusa

D i względem wszystkich świętych. (Flm 5; por. Ef 1, 15)²²

„Znajomość tej figury posiada olbrzymie znaczenie, pozwala dostrzec piękno i wyrazistość przemowy, zrozumieć jej prawdziwy i pełny sens, jasno ujrzeć prawdziwą i bardzo harmonijną strukturę świętego tekstu”²³.

Podczas gdy Lowth przeprowadza swoją klasyfikację w oparciu o treść, Bengel czyni to pod kątem formy, to znaczy zgodnie z układem elementów symetrycznych. Bengel, który odkrył (choć uczynił to w sposób „inchoatywny”) istnienie, obok układów równoległych, struktur koncentrycznych, został uznany, prawie na równi z Lowthem, za twórcę analizy retorycznej.

Podobnie jak w przypadku Lowtha, istnieli także poprzednicy Bengela. Forma koncentryczna była już znana wśród autorów żydowskich przynajmniej od XIV wieku. I tak, w pewnym tekście Kaballa²⁴ Psalm 67 odczytywany jest jako wyobrażenie *menorah*, siedmioramiennego świecznika²⁵. Koncentryczna budowa Psalmu 67 (analogiczna do kształtu *menorah*²⁶ będzie odąd rzeczywście i powszechnie ukazywana przez Żydów wschodnich: Psalm 67, nazywany „Psalmem-menorach”, napisany jest w taki sposób, że wyobraża sied-

większej jasności litery symbolizujące wyrazy tych struktur.

²² Przykładem tym posłużył się JEBB, który objaśni, że „wiera” odnosi się do „Pana Jezusa” w centrum, a „miłość” do „świętych” (to znaczy braci chrześcijan) na skrajach.

²³ *Gnomon*, Stuttgart 1887⁸, 1144. BENDEL stosuje słowo „chiasm” na określenie symetrii; jego „chiasm bezpośredni” nie jest chiasmem (ponieważ elementy nie krzyżują się), lecz paralelizmem.

²⁴ Manuskrypt Watykański nr 214 (patrz *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, 1971, col. 1368).

²⁵ Psalm 67 przedstawiony w formie *menorah* (siedmioramiennego świecznika), według A. HAKHAMA, *Sefer Tehillim* Mossad Harav Kook, Jerozolima, vol. 1, 386. Analiza retoryczna tego psalmu zostanie przedstawiona w rozdziale II (s. 52).

²⁶ Opisujący go w Wj 25 tekst jest także pięknym przykładem konstrukcji koncentrycznej. Patrz R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole?*, vol. A, 135-137 i *Au coeur du texte, analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc*, NRT 103 (1981) s. 698-710.

mioramienny świecznik (patrz plansze str. 11-12). Trzeba jednakże przyznać, że jest to, jak się wydaje, przypadek odosobniony, który nie spowodował odkrycia takiej samej struktury w innych tekstach.

Wiek XIX

Chociaż egzegeci powszechnie zaakceptowali „paralelizm członów” Lowtha²⁷, nie wszyscy jednak docenili odkrycie „chiasmu, bezpośredniego lub odwrotnego” przez Bengela. Jedynie kilku autorów angielskich w XIX wieku próbowało pójść jednocześnie w kierunku zapoczątkowanym przez Bengela i przez prace Lowtha. Mimo iż nie spotkali się oni z prawdziwym zrozumieniem²⁸, wkład, jaki wnieśli, jest olbrzymi.

John Jebb

W roku 1820 John Jebb wydaje dzieło, w którym zasadniczo odwołuje się (już w samym tytule²⁹) do Roberta Lowtha. Proponuje jednakże ponowny, dogłębny przegląd sformułowanych przez niego zasad (co przypomina odkrycia Bengela³⁰). Lowth wykazał, że paralelizm fragmentów, które wcześniej uznawano za poetyckie, odnaleźć można także w Księgach Proroków: Jebb nosi się z zamiarem rozszerzenia badań na Nowy Testament. Rozpoczyna od krytyki paralelizmu synonimicznego Lowtha, w którym widzi często gradację. Jednakże jego najbardziej znaczący wkład polega na tym, że podkreśla on znaczenie tego, co Bengel nazywał „*chiasmus inversus*”, a co on sam nazywa „odwróconym paralelizmem” (*introverted parallelism*). Później przyjmie się

²⁷ Patrz tłumaczenia i plagiaty *Praelectiones* LOWTHA (jak powyżej, przypisy 16 i 17); patrz także w słownikach: *poésie hébraïque*, *parallélisme*.

²⁸ Patrz F. BUSSBY, *Bishop Jebb, A Neglected Biblical Scholar*, ET 60 (1948-49) s. 193.

²⁹ *Sacred Literature comprising a review of the principles of composition laid down by the late Robert Lowth, Lord Bishop of London in his Praelectiones and Isaiah: and in application of the principles so reviewed, to the illustration of the New Testament in a series of critical observations of the style and structure of that sacred volume*, London 1820 (*Święta Literatura, dzieła zawierające przegląd zasad kompozycyjnych ustanowionych przez św. pamięci Roberta Lowtha, Biskupa Londynu, w jego Praelectiones i Księdze Izajasza: zastosowanie tych zasad w celu objaśnienia Nowego Testamentu w serii krytycznych uwag dotyczących stylu i struktury tego świętego tekstu*).

³⁰ Do którego wielokrotnie się odwołuje, na przykład na s. 70 i 358.

nazwa „formy koncentryczne” (ja zaś zaproponowałem nazwę „koncentryczmy”).

Istnieją strofy zbudowane w taki sposób, iż niezależnie od liczby linii, pierwsza z nich jest równoległa do ostatniej, druga do przedostatniej itd. w zbieżnym do środka porządku lub, stosując wojskową terminologię: „ze skrzydeł do środka”. Zjawisko to można nazwać *paralelizmem odwróconym*.

Aby je objaśnić, wystarczy podać przykład ze Starego Testamentu:

Bożki pogańskie to srebro i złoto,
 Dzieło rąk ludzkich;
 Mają usta, ale nie mówią,
 Mają oczy, ale nie widzą,
 Mają uszy, ale nie słyszą,
 Nie ma oddechu w ich ustach.
 Podobni są do nich ci, którzy je robią:
 I każdy, co w nich ufność pokłada. Ps 135, 15-18

Uznamy, jak zakładam, że jest to przykład ścisłego paralelizmu:

w linii pierwszej – bałwochwalczy poganie,
 w ósmej – ci, którzy ufają bożkom;
 w linii drugiej – wytwarzanie,
 w siódmej – ci, którzy tworzą;
 w linii trzeciej – usta bez wymowy,
 w szóstej – usta bez oddechu;
 w linii czwartej – oczy nie widzące,
 w linii piątej – uszy pozbawione słuchu.”

„Paralelizm skrajnych członów można wyraźniej ukazać poprzez uproszczenie fragmentu do dwóch czterowierszy, w następujący sposób:

Bożki pogańskie to srebro i złoto,
 Dzieło rąk ludzkich;
 Podobni są do nich ci, którzy je robią:
 I każdy, co w nich ufność pokłada.

 Mają usta, ale nie mówią,
 Mają oczy, ale nie widzą,
 Mają uszy, ale nie słyszą,
 Nie ma oddechu w ich ustach.

„Pierwotna budowa fragmentu, choć nienaturalna, zachowuje płynność; paralelizm nie razi, chociaż jest skomplikowany. Nie byłoby zapewne rzeczą pozbawioną sensu przypuszczać, że taki paralelizm, a zarazem inne tego samego rodzaju (które są oczywiste, choć rozległe) są niczym matryce służące do nadania formy i logiki fragmentom, które chociaż nie są całkowicie niezrozumiałe, to niemniej jednak pozostają dzisiaj «trudne do pojęcia»” (str. 57-58).

„Nie pragnę tworzyć *teorii*, lecz zalecić *przeprowadzenie eksperymentów*. W takim ujęciu badacz, który stara się oswoić z wszystkimi rodzajami strofy hebrajskiej i nabyć niezawodną zręczność w analizie składających się na nią członów, na pewno nie traci czasu. Niemniej jednak, nawet jeśli nie są one *bezpośrednio* pomocne w objaśnianiu Pisma Świętego i w formułowaniu teorii, tego typu eksperymenty będą mogły okazać się bardzo pożyteczne w *przyszłości*” (str. 59).

Według Jebba, chociaż figura ta, zwana często *epanodos* spotykana jest w literaturach innych narodów, jest jednak – zważywszy na fakt jej częstego występowania – całkowicie charakterystyczna dla literatury hebrajskiej.

Kontynuując analizę zgodnie ze swym własnym zamysłem, Jebb wykaże, że podobne struktury znajdują się także w Nowym Testamencie. Tutaj również wystarczy podać przykład:

Władcy narodów dają im odczuć swe panowanie,
A wielcy dają im odczuć swą władzę.
Nie tak będzie u was.
Ale kto by chciał między wami stać się wielkim,
niech będzie waszym sługą.
A kto by chciał między wami być pierwszym,
niech będzie waszym niewolnikiem,
Tak jak Syn Człowieczy,
Który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć
I dać swoje życie na okup za wielu.

Mt 20, 25-28

Jebb słusznie dostrzegł, że „centralnie usytuowany czterowiersz można uważać za klucz do całego paragrafu lub strofy”. Szczegółowa analiza tego tekstu (której przytoczenie nie jest tutaj możliwe) w sposób uderzający dowodzi, jak bardzo ustalenie układu tekstu ważne jest dla jego interpretacji³¹. Na

³¹ *Sacred Literature*, s. 223n; można porównać to, jeszcze niedokładne, przedstawienie układu kompozycyjnego z wersją podaną przez R. MEYNET, *Initiation à la Rhétorique biblique, Qui donc est le plus grand, Initiations*, Cerf, Paris 1982, s. 82.

końcu swego dzieła Jebb dokonuje objaśnienia tekstów składających się nawet z kilku ustępów, takich jak Kazanie na Górze z Ewangelii św. Mateusza³².

Nie będzie z pewnością przesadą, jeżeli powiemy, że tak naprawdę Jebb jest twórcą analizy „retorycznej” tekstów biblijnych. To on pierwszy, w obszernym dziele poświęconym w całości temu zagadnieniu, dokonał syntezy odkryć swoich poprzedników. Po nim dopiero miało pojawić się kilku innych angielskich badaczy; spośród których szczególnie ważnym autorem w dziedzinie retoryki biblijnej jest dla mnie Thomas Boys.

Thomas Boys

Cztery lata później niż Jebb Thomas Boys wydaje pierwszą książkę³³, w której, zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez Lowtha i Jebba, chce ukazać, iż Listy Apostolskie w całości podlegają zasadom opisanego przez Jebba paralelizmu odwróconego. Już w następnym roku wydaje drugie dzieło poświęcone Psalmom³⁴. Pomimo chwytów krasomówczych³⁵ i nieuniknionych pomyłek w przypadku niektórych analiz tworzy zarys teorii, wyróżniającą rozmaite poziomy konstrukcji tekstu: rozpoczyna od szczegółowej analizy dwuwiersza i stopniowo ujawnia ogólną budowę całości. Ponadto podaje listę formalnych kryteriów wyznaczania symetrii: związki pomiędzy składnikami lingwistycznymi, z jednej strony (jednakowe słowa lub synonimy, związki między zaimkami, użycie czasów, opozycja pomiędzy twierdzeniem a zaprzeczeniem, itd.), a z drugiej, zależności wyznaczające kompozycję, jaką tworzą związane ze sobą elementy (*leading terms, final terms, topics*, itd.)³⁶. Jego drugie dzieło warte jest, jeszcze bardziej niż książka Jebba, by uważnie przeczytali je wszyscy ci, którzy chcą zająć się analizą retoryczną. Reedycja tej nieosiągalnej dzisiaj pozycji byłaby niezwykle pożyteczna nie tylko z historycznego punktu widzenia, lecz także z punktu widzenia metodologii: jedną z głównych zalet

³² *Sacred Literature*, rozdział XXIII, s. 429n.

³³ *Tactica Sacra. An attempt to develope, and to exhibit to the eye by tabular arrangements, a general rule of composition prevailing in the Holy Scriptures*, London 1824.

³⁴ *A Key to the Book of Psalms*, London 1825.

³⁵ „Nie chciałbym bynajmniej, aby sądzono, iż próbuję przedstawić coś jako pełną teorię lub doskonałą koncepcję. Zagadnienie to jest jeszcze «w powijakach»” (*Tactica Sacra*, s. 4).

³⁶ *Tactica Sacra*, s. 15, 50n.

prac Jebba i Boysa jest to, iż nie ograniczają się one jedynie do przedstawienia teorii, lecz podają całe mnóstwo przykładów jej zastosowania.

Friedrich Koester

Odkrycie dokonane przez Lowtha zaowocowało nie tylko w Anglii. Teoria „paralelizmu członów” przyczyniła się do postępów w badaniach w Niemczech. Kilka lat po opublikowaniu prac Jebba i Boysa, w roku 1831, Friedrich Koester³⁷ pisze w obszernym artykule: „Uważne badanie może wykazać, że jest rzeczą nie tylko prawdopodobną, ale oczywistą, że wersy w poezji hebrajskiej podlegają tym samym prawom symetrii, co człony wersu; skutkiem tego, poezja ta posiada przede wszystkim charakter stroficzny, to znaczy układa wersy w symetryczne grupy” (str. 47; fragment podkreślony przez Koestera)³⁸. Tak oto powstała teoria stroficzna, która stanie się bardzo popularna nad Renem. Bezcelowe byłoby śledzenie tutaj w szczegółach rozwoju teorii stroficznej³⁹, z jednej strony dlatego, iż szkoła ta, chcąc odnaleźć w poezji hebrajskiej modele zbyt spokrewnione ze wzorami z poezji greckiej, ostatecznie zabrnęła w „ślepą uliczkę”; z drugiej zaś strony dlatego, że to, co miało stać się „metodą retoryczną”, nie było kontynuacją przekazu Lowtha, lecz Jebba i Boysa⁴⁰.

Punkt wyjścia teorii stroficznej był jednak niezwykle godny uwagi: rozciągnięcie prawa paralelizmu członów na poziomy wyższe jest rzeczywiście kluczem do struktur tekstowych. Jedyne niedociągnięcie w teorii stroficznej Koestera (a było ono na tyle duże, że popsuło cały system) polegało na tym, iż sądził on, że wiersz składa się z dwóch lub trzech członów (dwuwierszy i trójwierszy) i nie zauważył, iż istnieją także wiersze składające się tylko z jednego członu (monostychy). Nie mógł więc dostrzec, że poziom wyższy od wiersza może składać się z jednego, dwóch lub trzech wierszy itd. Jednakże takie spostrzeżenie w rzeczywistości zrujnowałoby teorię stroficzną, a zarazem uchroniłoby przed wchodzeniem w ślepy zaułek.

³⁷ *Die Strophen oder der Palallelismus der Verse der Hebraischen Poesie*, „Theologische Studien und Kritiken” (1831) s. 40-114.

³⁸ Patrz A. CONDAMIN, *Poèmes de la Bible avec une introduction sur la strophique hébraïque*, Paris 1933, s. 1-2.

³⁹ Wystarczy powołać się na zestawienie chronologiczne, którego autorem jest CONDAMIN, *Poèmes*, s. 2-3.

⁴⁰ Więcej na temat różnic między obiema „szkołami” (anglo-amerykańską i europejską) patrz H. VAN DYKE PARUNAK, *Transitional Techniques in the Bible*, JBL 102 (1983) s. 525-548.

Zanim na krótko odejdę od tego kierunku badań, by powrócić do tradycji angielskiej, muszę jednak zwrócić uwagę na dwóch niemieckich autorów z końca XIX wieku, którzy wnieśli pewne elementy związane z odkryciami Jebba i Boysa.

Dawid Heinrich Müller

W roku 1896 profesor na uniwersytecie w Wiedniu Dawid Heinrich Müller opublikował dzieło zatytułowane *Les prophètes dans leur formes primitives*, z obiecującym podtytułem: *Lois fondamentales de la Poésie sémitique primitive établies et démontrées dans la Bible, les inscriptions cunéiformes et le Coran et retrouvées dans le choeurs de la tragédie grecque où leur influence s'est exercée* [Podstawowe prawa pierwotnej poezji semickiej, wykazane i udowodnione w Biblii, w inskrypcjach zapisanych pismem klinowym i Koranie, odnalezione w chórach tragedii greckiej, w których przejawiał się ich wpływ]⁴¹. Głównymi cechami dawnej poezji semickiej są, według Müllera, „układ strof i *responsio*”. [...] Strofa zdefiniowana jest jako „zespół linii lub wierszy, który sam w sobie i w odniesieniu do innych zespołów tworzy całkowitą jedność” (str. 1). *Responsio* polega na tym, że strofa i antystrofa odpowiadają sobie wzorcem i podziałem zdań oraz ułożeniem członów, a często także poprzez myśli i słowa identyczne lub posiadające ten sam asonans (str. 2). Należy do tego dodać, zgodnie z tym, co dołącza sam autor, „*concatenatio*: powtórzenie na początku strofy jednego lub kilku słów z końca strofy poprzedniej; a także *inclusio*, rodzaj oprawy, jaką jest dla strofy powtórzenie tych samych słów na początku i na końcu” (str. 3, 200)⁴².

Johannes Konrad Zenner

W tym samym roku, 1896, Johannes Konrad Zenner odkrywa „strofę zmienną”, którą Condamin nazwał „strofą pośrednią”⁴³.

⁴¹ *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, Wiedeń 1896.

⁴² CONDAMIN, *Poèmes*, 3. Terminów tych nie stworzył MÜLLER; mimo że nazwa *inclusio* nie została przez niego wymyślona (odnajdujemy ją u Donata i Rufina), swe współczesne użycie zawdzięcza ona jednak Müllerowi.

⁴³ *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, Fribourg 1893. Do koncepcji tej powrócę podczas prezentacji prac CONDAMINA (patrz s. 39).

John Forbes

Trzeba jednakże cofnąć się czterdzieści lat wstecz i wrócić do kierunku, w którym zmierzali pisarze angielscy, zapoczątkowanego przez Jebba i Boyssa. W roku 1854 John Forbes, podążając w ślad za swymi poprzednikami⁴⁴, chce „wprowadzić nowy element – paralelizm liczb”⁴⁵. Uważa on, że związane ze sobą jednostki tekstowe często mają taką samą długość lub że na przykład ważna może być liczba powtórzeń leksykalnych. Chociaż niektóre z przeprowadzonych przez niego dowodzeń są niewystarczające, nie można jednak podważać słuszności jego intuicji. Za Boysem⁴⁶ zwraca on uwagę, że funkcją, jaką spełnia forma koncentryczna, jest uwypuklenie centrum konstrukcji: w drugiej opublikowanej przez siebie pozycji powtórzy, że „usytuowana centralnie myśl może być, podobnie jak serce, ośrodkiem ożywiającym całość, przekazującym energię i niezbędne do życia ciepło aż na krańce”⁴⁷. Podobnie jak Boys, odnotowuje on, że fragmenty skrajne jednostki pozostają często w bezpośrednim związku z jej środkiem.

Ethelbert William Bullinger

Wspomnieć należy także o Ethelbercie Williamie Bullingerze, autorze opublikowanej w roku 1890 książki zawierającej analizy psalmów przeprowadzone w oparciu o dokonane przez Boyssa objaśnienia, które Bullinger uzupełnia⁴⁸. W dziele tym znajdują się wszystkie psalmy, wraz ze schematem obrazującym ich kompozycję. Na końcu autor podejmuje próbę strukturalizacji Księgi Psalmów jako całości kompozycyjnej. Przedstawione w książce ana-

⁴⁴ *The Symmetrical Structure of Scripture: or the principles of Scripture parallelism exemplified in an analysis of the Decalogue, the sermon on the mount and other passages of the sacred writings*, Edimburg 1854. („Symetryczna budowa Pisma Świętego: lub zasady paralelizmu w Piśmie, wykazane podczas analizy Dekalogu, Kazania na Górze i innych fragmentów biblijnych.”).

⁴⁵ *The Symmetrical Structure*, s. 82.

⁴⁶ Boys pierwszy porównał punkt centralny tekstu do klucza sklepienia (jest to jedyny, szczególnie kamień, nie posiadający w budowlu swego odpowiednika, ponieważ od niego zależy całość konstrukcji; *A Key*, s. 123).

⁴⁷ *Analytical Commentary on the Epistle to the Romans tracing the train of thought by the aid of Parallelism*, Edimburg 1896, s. 82.

⁴⁸ „*A Key to the Book of the Psalms*” being a tabular arrangement, by which the Psalms are exhibited to the eye according to a general rule of composition prevailing in the Holy Scripture by the late Rev. Thomas Boys, wyd. Bullinger, London 1890.

lize są jednak dość wątpliwe i – jak się wydaje – wkład autora ogranicza się do lepszego przedstawienia układu kompozycyjnego tekstu: on pierwszy posłużył się typografią w celu podkreślenia symetrii (wytluszczenia, duże litery, pismo pochyle)⁴⁹.

Wiek XX

Jeśli idzie o strukturę wiersza hebrajskiego, to przedstawiona w połowie XVIII wieku przez Lowtha teoria paralelizmu członów nie została w następnym wieku bardzo rozwinięta. Chociaż, jak słusznie zauważył Jebb, „paralelizm odwrócony” można dostrzec już wewnątrz dwuwiersza, jednak następcy Lowtha pozostali na etapie rozróżnienia między paralelizmami: synonimicznym, antytetycznym i syntetycznym, rozpatrującymi całość dwuwiersza jedynie z semantycznego punktu widzenia.

George Buchanan Gray

George Buchanan Gray podchodzi do zagadnienia [struktury wiersza] inaczej:⁵⁰ najpierw segreguje dwuwiersze, kierując się kryterium czysto formalnym (według liczby wyrazów), poczynając od dwuwierszy zawierających tylko dwa wyrazy w każdym wierszu, aż do takich, które zawierają sześć wyrazów. Następnie bada w sposób uporządkowany różne, zastosowane przez poetę układy. W najkrótszym, składającym się z czterech wyrazów, dwuwierszu istnieją dwie możliwości:

$$a\ b\ a'\ b' \quad i \quad a\ b\ b'\ a'$$

Im większa jest liczba wyrazów, tym bardziej wzrasta, poprzez metatezę, liczba możliwości symetrycznych wyrazów. Gray stara się następnie zbadać opisany już pokrótce przez Schoettgena⁵¹ paralelizm niepełny; wyróżnia on

⁴⁹ BULLINGER publikuje także układ kompozycyjny Księgi Hioba: *The Book of Job*, London 1903. K. E. BAILEY w następujący, całkowicie uzasadniony sposób ocenił Bullingera: „Na przełomie wieków pewien fundamentalista angielski, E. W. BULLINGER, napisał dzieło *The Companion Bible*, w którym posługiwał się literackimi strukturami w sposób tak nieodpowiedzialny, że właściwie zdyskredytował tę dyscyplinę na okres całego pokolenia” (*Poet and Peasant & Through Peasant Eyes, A Literary Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids, Michigan 1983, XIX).

⁵⁰ *The Forms of Hebrew Poetry*, London 1915.

⁵¹ Patrz, s. 26-27.

paralelizm niepełny z kompensacją lub bez niej. Kończąc swoje studium, wyciąga wniosek, że szczegółowe analizy są ważne najpierw dla wyznaczenia, a następnie dla zrozumienia tekstu. Jak się wydaje, Grayowi nie były znane prace Jebba i jego następców. Można powiedzieć, że właśnie z nim należy wiązać początek naukowej analizy wiersza hebrajskiego.

Charles Souvay

Książka Graya musiała przyciągnąć uwagę współczesnych mu badaczy, ponieważ Davidowi N. Freedmanowi zależało na kolejnym jej wydaniu⁵². Nie było tak w przypadku Charlesa Souvaya, który kilka lat przed Grayem wydał w Stanach Zjednoczonych (ale po francusku) *Essai sur la métrique des Psaumes*⁵³ [„Studium na temat metryki Psalmów”]. Souvaya, pomimo dużej samodzielności jego prac, należy umieścić pośród badaczy reprezentujących kierunek rozpoczęty przez Lowtha i kontynuowany przez niemieckich egzegetów. Warto przypomnieć, w jaki sposób wyobraża on sobie paralelizm:

„Bardzo rzadko, z wyjątkiem przypadków, gdzie tekst «ucierpiał», spotykamy w dziełach poetów hebrajskich osobny kolon (fr. «colon»). Dlatego też dość dobre byłoby porównanie tekstów wierszowanych naszych świętych ksiąg do wykonanych z monet kolii i diademów, którymi zdobią się syryjskie kobiety. Są one niczym myśli artysty, na których talent wyciska obustronnie piętno, wartościowe zarówno ze względu na ślad odcisnięty po obu stronach, jak i ze względu na prawdziwy i czysty dźwięk metalu” (str. 11).

Jak można domyślić się z pierwszych słów powyższego cytatu, jedną z głównych zasług Souvaya jest podkreślenie roli monostychu⁵⁴.

Drugą zaletą dzieła jest godne uwagi usystematyzowanie tak zwanych środków stylistycznych, czyli znaków kompozycji tekstu. Podobnie jak Lowth, wychodzi on od szczegółowego badania wierszy alfabetycznych w celu rozpoznania wersu (rozdz. II, str. 30-91). Natępnie poświęca rozdział „rymowi i asonansowi” (str. 92-143), by z kolei zająć się zagadnieniem „środków sty-

⁵² New York 1973.

⁵³ St-Louis 1911.

⁵⁴ Mówi o tym zresztą we wstępie: „Pośród wniosków, które nasuwają mi się, wbrew panującym opiniom, zwrócę szczególną uwagę na uściślenia dotyczące kwestii wzajemnych związków wersu i stychu lub kolonu [fr. «colon»]; koncepcja, jaką uzasadniam w tej książce, jest logiczną konsekwencją moim zdaniem bezspornego faktu: istnienia wersu monostychowego” (s. II; patrz także s. 43 i 227).

listycznych i wersu hebrajskiego”. Opracowuje i uzupełnia (podając sporą liczbę przykładów) spis zawierający tradycyjne terminy, które prawie sto lat wcześniej Boys nazywał „wyrazami początkowymi” i „wyrazami końcowymi”: *anaphora*, *epiphora* lub *epistrophe*, *symploke*, *ploke*, *regressio*, *anadiplosis*, *anadiplosis iterata* lub *catena*⁵⁵. Spora ilość przedstawionych i rozważanych przykładów świadczy o tym, że Souvay jasno uchwycił, spełnianą przez „środki stylistyczne”, funkcję znaków kompozycji tekstu.

Chociaż, jak się wydaje, dzieło Souvaya nie znalazło, jak dotąd, praktycznie żadnego oddźwięku, należało przybliżyć postać tego odosobnionego badacza, który wychodząc od szczególnego zagadnienia identyfikacji wersu hebrajskiego, opracował pełną listę znaków kompozycji tekstów biblijnych.

Albert Condamin

Souvay wzmiankuje w swojej bibliografii o dziele, które ukazało się trochę wcześniej niż jego własne: o *Le livre d'Isaïe* Alberta Condamina⁵⁶. Podobnie jak jego rodak po drugiej stronie Atlantyku, Condamin powołuje się na Lowtha, ale nic nie wspomina o jego angielskich kontynuatorach. Ów francuski jezuita pozostawał bowiem pod silnym wpływem tradycji niemieckiej. Już na początku wieku⁵⁷ przyjął teorię „strofy zmiennej” Johanna Konrada Zennera⁵⁸, która w pewnym sensie zbliżona jest do paralelizmu odwróconego Jebba (tak jak zastosował go później Boys w odniesieniu do niektórych tekstów, a nawet do całych ksiąg). W roku 1933 na nowo podjął swe rozważania w *Poèmes de la Bible avec une introduction sur la strophe hébraïque*⁵⁹.

⁵⁵ Lista ta przypomina inny spis, sporządzony przez S. GLASSA w *Philologia Sacra*, Leipzig 1725 (1636¹); jego piątą książkę, zatytułowaną *Rhetorica Sacra*, można by uważać za pewien rodzaj pozycji „prześciowej” pomiędzy retoryką klasyczną, stosowaną podczas odczytywania Biblii, a badaniami zapoczątkowanymi przez LOWTHA: o wszystkim tym, co miało zostać następnie odkryte, jak się zdaje jest w niej mowa, przynajmniej w załączku: „paralelizm członów” LOWTHA jako „*pleonasmus*” (col. 1230-35) i to, co nazywamy „figurami kompozycyjnymi” („środki literackie” SOUVAYA) w rozdziale zatytułowanym *De schematibus seu figuris* (col. 1990-96).

⁵⁶ Paris 1905.

⁵⁷ *Un psaume d'imprécation* (Ps CVIII, hebr. 109), „Revue Théologique Française” (1901) s. 246-252; później w 1905 w *Le livre d'Isaïe*, Paris; i jeszcze w 1920 w *Le livre de Jérémie*, Paris.

⁵⁸ Patrz, s. 35 przypis 43.

⁵⁹ Paris 1933.

Rozdział VI poświęcił słynnej strofie zmiennej, nazwanej przez niego „strofą pośrednią” („ponieważ zajmuje ona *na ogół* miejsce pośrednie między dwiema parami równych strof”). Opisał jej cechy charakterystyczne: spośród otaczających ją strof wyróżnia się ona formą, wyraża w sposób bardziej intensywny niż pozostałe doniosłą myśl; znajduje się w środku, a czasem dokładnie w samym środku wiersza; nie można podzielić jej na dwie części, bowiem najczęściej składa się z nieparzystej liczby wersów. Następnie podał przykłady analizy tekstów, spośród których nie wszystkie są przekonujące ze względu na ich niedokładność oraz fakt, iż wykazuje on, podobnie jak wielu współczesnych mu egzegetów, dziwną skłonność do częstego przerabiania tekstu; teoria stroficzna z pewnością przeszkadzała mu w ustaleniu rzeczywistej budowy tekstów. Niemniej jednak z poczynionych przez niego uwag może skorzystać również dzisiejszy czytelnik.

Teoria i odkrycia Condamina zbliżone były do dokonań Jebba, Boya i ich następców. Obie tradycje – zarówno angielska, jak i niemiecka – czerpały ze spuścizny Lowtha, rozwinęły się jednak niezależnie, nic nie wiedząc o sobie wzajemnie⁶⁰. Chociaż wyniki prac Condamina są wyraźnie słabiej uzasadnione i mniej przekonujące niż rezultaty badań jego kolegów po fachu z drugiej strony La Manche, to jednak mimo wszystko należy zauważyć, że są z nimi zgodne.

W tym samym okresie bardziej znany od Condamina był inny francuski jezuita – Marcel Jousse. Nie będę jednak wypowiadał się na jego temat, nie tylko dlatego iż brak tu na to miejsca, ale przede wszystkim dlatego, że – moim zdaniem – wkład, jaki wniósł, nie jest bezpośrednio związany z poruszonym przeze mnie tematem, jak również dlatego, iż całkowicie pomija on zarówno niemiecką, jak i angielską tradycję.

Nils Wilhelm Lund

Kontynuatorem XIX-wiecznej tradycji angielskiej jest Amerykanin Nils Wilhelm Lund, który już w 1930 roku publikuje wyniki swoich analiz tekstu zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu⁶¹. W roku 1942 wznawia, i doko-

⁶⁰ Tak przynajmniej można wnioskować z lektury dzieł CONDAMINA. LOWTH stał się z pewnością szybko znany w Niemczech, ale nie było tak w przypadku jego angielskich kontynuatorów.

⁶¹ *The Presence of the Chiasmus in the Old Testament*, AJSLL 46 (1929-30) s. 104-128; *The Presence of Chiasmus in the New Testament*, JR 10 (1930) s. 74-93; *The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels*, AThR 13 (1931) s. 27-48; *The Influence of*

nuje syntezy swych poprzednich badań w *Chiasmus in the New Testament*⁶². Cel swych prac Lund określa w sposób następujący:

„Poniższe stronicie [...] poświęcone będą śledzeniu wpływu literatury hebrajskiej na grecki tekst Nowego Testamentu; ściśle mówiąc, będą to rozważania nad pewną szczególną formą hebrajską, polegającą na ekstensywnym stosowaniu odwrotnej kolejności, zwanej zwykle chiasmem. Ponieważ nie istnieje żadna zadowalająca analiza wstępna dotycząca Starego Testamentu, przedmiotem badań staną się najpierw charakterystyczne fragmenty Prawa, Ksiąg Proroków i Psalmów, w celu ustalenia praw rządzących strukturami chiasmatycznymi. Następnie rozważania dotyczyć będą Listów Apostolskich i Ewangelii: w celu sprawdzenia, w jakim stopniu układ chiasmatyczny obecny jest ponownie w Nowym Testamencie. Swoje poszukiwania ograniczę do szczątkowego istnienia tej formy, której pomimo wszelkich usiłowań nigdy nie udało się zakwalifikować do żadnej greckiej kategorii; jednakże, ponieważ posiada ona literacki charakter, nie można jej odrzucać, tak jakby była po prostu przypadkiem niepoprawnego użycia języka greckiego lub przykładem niedbałego stylu” (str. 28).

Wielka oryginalność Lunda polegała na tym, że pierwszy podjął próbę sformułowania praw dotyczących budowy struktur koncentrycznych (str. 40-41). Jest z pewnością autorem, który wywarł największy wpływ na zakrojony na szeroką skalę rozwój współczesnych badań nad kompozycją tekstów biblijnych – po prostu dlatego, że jego analizy, a zwłaszcza *Chiasmus in the New Testament*, są dość łatwo dostępne. Niezależnie od wartości, jaką stanowi jego praca, bez wahania twierdzę jednak, że nie przewyższa ona swym poziomem dokonań Jebba, a tym bardziej Boysa. Ograniczony wpływ, jaki ci dwaj autorzy wywarli na współczesnych badaczy, spowodowany jest tym, że ich dzieła są, niestety, praktycznie nieosiągalne i brak ich w najlepszych, nawet specjalistycznych, bibliotekach. W książce poświęconej analizie retorycznej⁶³ pragnąłem wypełnić istniejącą lukę i udostępnić czytelnikowi, w tłumaczeniu na język francuski, obszerne cytaty pochodzące z dzieł twórców tej metodologii.

Chiasmus upon the Gospel According to Matthew, ATThR 13 (1931) s. 405-433; *The Literary Structure of Paul's Hymn to Love*, JBL 50 (1931) s. 260-76; *Chiasmus in the Psalms*, AJSLL 49 (1933) s. 281-312; *Outline Studies in the Book of Revelation*, Chicago 1935.

⁶² Chapel Hill 1942. Tytuł tego dzieła może być trochę mylący: w istocie, chociaż podkreślone zostają w nim formy koncentryczne (nazwane „chiasmami”), struktury równoległe nie zostają bynajmniej pominięte.

⁶³ *L'Analyse rhétorique*, Cerf 1989.

CZĘŚĆ DRUGA

PRZYKŁAD (Ł k 6, 39-49)

Gdy zastanawiałem się nad spełnieniem prośby pana prezesa Fassena, bym określił, jakie miejsce zajmuje tak specyficzny sposób podejścia jak „analiza retoryczna” (której historię z grubsza przedstawiłem) w porównaniu z zastosowaniem, jakie ma retoryka klasyczna w odniesieniu do tekstów Nowego Testamentu, najlepszym sposobem, jaki przyszedł mi na myśl, było dokonanie objaśnień w oparciu o fragment tekstu z Ewangelii św. Łukasza, o którym George Kennedy pisze, że „nie jest to bardzo dobra relacja”⁶⁴. Łukasz określa wersety 39-49 rozdziału VI jako „przypowieść”, w liczbie pojedynczej (*eipen de kai parabolèn autois*), nie zaś w liczbie mnogiej – jak pisze Kennedy: „tekst określany jako przypowieści rozpoczyna się od wersetu 39”. Kennedy pisze ponadto, że „właściwie jest to tylko szereg analogii”, a także, że „te [przypowieści] w wersetach 39-40 są dość niejasne” i że w wersetach 43-45 „przesłanki nie są rozłożone w sposób bardzo logiczny. Skutkiem tego zostaje osłabiona wymowa całości. Werset 46 jest niezrozumiałym powtórzeniem” (*Ibid.*). Ponieważ przez długi czas trudziłem się nad tym tekstem, wiem z doświadczenia, że jego logika nie jest dla nas – spadkobierców greckiej retoryki – oczywista na pierwszy rzut oka. Doświadczenie nauczyło mnie także, że należy mieć zaufanie do autora i starać się wniknąć we właściwy mu sposób myślenia, w logikę semicką, którą pozwala nam odkryć stosowany przez niego rodzaj retoryki⁶⁵.

Przedstawienie tego tekstu w układzie kompozycyjnym w tłumaczeniu na język francuski (patrz str. 27) ma na celu uwidocznienie jego budowy. Podobnie jak wiele tekstów biblijnych – zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu – jest on zbudowany w sposób koncentryczny. Części pierwszej o budowie koncentrycznej (39b-43) odpowiada część o budowie równoległej (46-49). Pomiędzy nimi znajdują się trzy krótsze części: część centralna z bardzo wyraźnie zaznaczonym paralelizmem (44b-45b) otoczona jest z obu stron przez dwie

⁶⁴ *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. Chapel Hill and London 1984, 67.

⁶⁵ Przydatne jest zapoznanie się z analizą tego tekstu, dokonaną przez H. SCHURMANNA, *Das Lukasevangelium*, vol. 1 (1, 1-9, 50), Fribourg 1982 (tłum. na jęz. włoski: *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983), która bardzo zbliżona jest do mojej analizy.

inne części o wielkości dwuczłonowego segmentu (44a i 45c), które pełnią funkcję połączenia pomiędzy trzema innymi częściami⁶⁶.

Fragment początkowy (39b-43) zawierający trzy urywki

– Czy może <i>NIEWIDOMY</i> prowadzić niewidomego?				Czy obydwaj nie wpadną w dół?			
+ ⁴⁰ Uczeń nie przewyższa nauczyciela.				Lecz każdy, DOBRE WYKSZTAŁCONY, będzie jak jego nauczyciel.			
:: ⁴¹ Czemu to WIDZISZ				w oku swego brata,			
a				we własnym oku nie dostrzegasz?			
⁴² Jak możesz mówić swemu bratu:							
Bracie, pozwól, że usunę				drzazgę,			
gdy sam				w swoim oku			
				która jest w twoim oku,			
				nie WIDZISZ?			
. Obludniku, wyrzuć najpierw				ze swego oka,			
:: a wtedy ZOBACZYSZ,				w oku swego brata ażeby ją usunąć.			
+ ⁴³ Nie jest				to, które wydaje chory owoc,			
– ani				to, które wydaje dobry owoc.			

Urywek centralny (41-42) odróżnia się od innych przede wszystkim swoją długością (ponieważ tworzą go trzy segmenty, a pozostałe urywki zawierają tylko dwa segmenty dwuczłonowe), a również tym, iż zostaje w nim użyta druga osoba liczby pojedynczej, podczas gdy w pozostałych dwóch występuje trzecia osoba liczby pojedynczej (39b-40 i 43).

Urywek pierwszy (39b-40) składa się z dwóch segmentów dwuczłonowych, ukazujących dwie pary postaci: niewidomego prowadzącego niewidomego, ucznia kształconego przez nauczyciela. „Prowadzić” jest obrazowym synonimem „kształcić”. W obu segmentach następuje więc przeciwstawienie złego przewodnika i jego złego ucznia (39b) dobremu uczniowi („dobrze wykształcony”) i „jego nauczycielowi” (40). Kierunek relacji w pierwszym z nich jest

⁶⁶ W celu zapoznania się ze stosowaną terminologią patrz R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*.

odwrotny do kierunku relacji w drugim: przewodnik\prowadzoney, uczeń\nauczyciel.

Trzeci urywek (43) jest symetryczny względem pierwszego i powtarza jego elementy w odwrotnej kolejności: drzewo dobre i jego dobry owoc (43a), podobnie jak (dobry) nauczyciel i jego dobrze wykształcony uczeń (40), następnie drzewo chore i jego chory owoc (43b), podobnie jak niewidomy przewodnik i niewidomy, którego on prowadzi (39b). Ta sama myśl wyrażona zostaje w ostatnim urywku poprzez negację przeciwieństwa.

39b	prowadzący niewidomy	ma	prowadzonego niewidomego
40	nauczyciel(dobry)	ma	ucznia (dobrego)
43	a drzewo dobre	nie ma	owocu chorego
43b	drzewo chore	nie ma	owocu dobrego

Urywek centralny (41-42) posiada budowę koncentryczną: dwa skrajne segmenty (41ab i 42fg) składają się z dwóch członów, podczas gdy segment centralny jest trójczłonowy; segment ten wyróżnia się od pozostałych, ponieważ zostają w nim przytoczone słowa jednego z dwóch braci.

Obaj bracia z 41-42 są niczym dwaj niewidomi w 39b, ponieważ – podobnie jak i oni – nie widzą. W skrajnych urywkach analogiczny związek łączy „owoc” z „drzewem” i „ucznia” z jego „nauczycielem”, który go „prowadzi”; odnajdujemy tu także przemienność między tym, co dobre, a tym, co złe („niewidomy” – „dobrze wykształcony” i „dobry” – „chory”). Dwa pytania z centralnego urywku przypominają dwa pytania z pierwszego segmentu; jednakże urywek centralny wyróżnia się spośród otaczających go urywków tym, iż posiada charakter wezwania. Jest to wezwanie do nawrócenia się: zły, niewidomy nauczyciel, kiedy odzyska wzrok, będzie mógł przywrócić wzrok swemu uczniowi; natępuje więc, jeśli można to tak określić, „korekta” odczucia bezruchu i zastoju, które mogłyby wywołać dwa skrajne urywki: jest rzeczą możliwą, żeby niewidomy nauczyciel, a także i jego uczeń odzyskali wzrok, a także, żeby „chore” drzewo wyzdrowiało (zapewne dlatego zostało użyte słowo „chore”, a nie „złe”, które to słowo byłoby przecież bezpośrednim przeciwieństwem „dobrego”).

Fragment końcowy (46-49) zawierający trzy podczęści

+ ⁴⁶ Czemu to *WZYWACIE MNIE*: Panie, Panie,

–

a *nie wypełniacie* tego, co mówię?

. ⁴⁷ Ktokolwiek, kto *PRZYCHODZI DO MNIE*,
 . pokażę wam do kogo jest podobny.

. wkopał się głęboko
 . przyszła powódź,
 . ale nie zdołał go naruszyć,

i *SLUCHA* słów moich i *wypełnia* je,

⁴⁸ Podobny jest do człowieka, który buduje dom:

i *fundament* założył na skale.
 potok uderzył w ten dom,
 ponieważ był dobrze zbudowany.

. od razu runął,

⁴⁹ Lecz ten, kto *SLUCHA*, a *nie wypełnia*,
 podobny jest do człowieka,
 który zbudował dom
 na ziemi *bez fundamentu*.
 potok uderzył w niego,
 a upadek jego był wielki.

Pierwsza podczęść (46) jest krótka i zawiera tylko jeden segment dwuczłonowy; jest to rodzaj wprowadzenia, w którym przeciwstawione zostają słowa i czyny.

Z kolei następują dwie przeciwstawione sobie podczęści (47 – 48 i 49). Trzecia podczęść równoległa jest do drugiej, lecz „z oszczędnością” co drugiego członu (podobnie jak kilku leksemów, „moich słów”, „założył” oraz „ten dom” – wyrażony przez zaimek): „słuchać” ma w obu przypadkach pozytywny charakter, ale słowo „wypełniać” ma przeciwstawienie wskutek użycia formy przeczącej (47a i 49b); „skała” (47c) przeciwstawiona zostaje „ziemi” (49c), a „fundament” (47c) w drugim przypadku zostaje zanegowany (49c). Dwie końcówki są sobie przeciwstawione w dwóch, ponownie dwuczłonowych segmentach: „nie naruszyć” (48b) – „runąć” (49e); podczas gdy w 48b, w drugim członie, mowa jest o przyczynie trwałości, w 49e drugi człon wskazuje na skutki upadku – na „upadek” całkowity. Należy odnotować różnicę pomiędzy użyciem czasu teraźniejszego w 47ab a aorystem w 49ab; ten sam aoryst odnajdujemy zresztą w odniesieniu do chwili próby (48 i 49de). Jasny jest związek między pierwszą podczęścią (46) a dwiema innymi (47-49): „przychodzi do Mnie” odpowiada „wzywacie Mnie: Panie, Panie”, a drugi człon z 46 zostanie ponowiony na początku drugiej podczęści.

Skrajne podczęści (46 i 49) przeciwstawione zostają części centralnej (47-48), ponieważ ona ma charakter pozytywny, a obie podczęści posiadają wydźwięk negatywny.

Fragment centralny (44b-45b) złożony z dwóch urywków

= Z <i>CIERNIA</i>	nie zrywa się	FIG
= ani z <i>KRZAKA JEŻYNY</i>	WINOGRON	się nie zbiera.
: ⁴⁵ DOBRY człowiek	z DOBREGO skarbca swego serca	wydobywa DOBRO,
: a ZŁY człowiek	ze ZŁEGO skarbca	wydobywa ZŁO.

W urywku pierwszym, posiadającym rytm binarny, w każdym z jego członów następuje przeciwstawienie w sposób obrazowy tego, co złe, temu, co dobre^{<1*>}, podczas gdy w drugim, w rytmie trójkowym, ponowione zostaje to samo przeciwstawienie w odniesieniu do człowieka, ale tym razem jest to przeciwstawienie sobie dwóch segmentów.

Niejasne wydaje się znaczenie urywku drugiego (45ab). Przeczytany po wersecie 44, może zostać tak samo zrozumiany: „dobro” i „zło”, „wydobyte” przez człowieka „dobrego” lub „złego” rzeczywiście przypominają „owoce”, o których właśnie była mowa. Dwuznaczność zniknie w kolejnym segmencie (45c).

Części pośrednie

Dwie bardzo krótkie części, każda o wielkości dwuczłonowego segmentu, okalają część centralną (44a i 45c):

⁴⁴ każde drzewo bowiem

po owocu poznaje się;

Bo z obfitości serca

mówią jego usta.

^{1*} „krzak jeżyny” odpowiada we francuskiej wersji słowu „épines”, co znaczy „kolce”, (przyp. tłum.).

Są to dwa zwykle przysłowia, w których nie ma rozróżnienia między dobrem a złem, a które wyrażają tożsamość między drzewem a jego owocem, związek między tym, co wychodzi z „ust” człowieka, jego słowami, a tym, co znajduje się wewnątrz, w „sercu”, które jest tego źródłem (odnotujmy, że „po” i „z” w 44a i 45c, podobnie jak „z” oraz „ze”, w pierwszych członach dwóch centralnych urywków, są tłumaczeniem tego samego greckiego przyimka *ek* = „od”, „z”).

Relacja tożsamości, łącząca dwie „postaci” w 44a („owoc” i jego „drzewo”) ulega przemianie w 45c, ponieważ chodzi teraz o związek między „sercem” i „ustami” tej samej osoby, między tym, co myśli ona w swym sercu, a tym, co mówią jej usta.

Tak więc zniknęła dwuznaczność z 45 ab: podczas gdy pierwszy urywek części centralnej ukazuje w sposób obrazowy dwa rodzaje „postaci”, złe drzewa („cierń” i „kolce” [„cierń” i „krzak jeżyny”]) i dobre owoce („figi” i „winogrona”), i między nimi, w sposób paradoksalny, związek zależności zostaje podwójnie podkreślony poprzez negację, drugi urywek omawia inny związek łączący w sposób nierozzerwalny, w tym samym człowieku, to co jest wewnątrz, „w skarbcu jego serca” i to, co z niego wychodzi, co „wydobywa się” na zewnątrz.

Przysłowie w 44a wiąże koniec pierwszej części (43) z pierwszym urywkiem części centralnej: w obu przypadkach mowa jest o drzewach; symetrycznie, przysłowie z 45c łączy drugi urywek części centralnej i trzecią część, w której nie pojawiają się ludzie. Trzeba jednakże zauważyć przesunięcie znaczenia ze słów na czyny (między 45c a 46): w 45, to dzięki słowom można poznać serce człowieka, lecz zaraz jednak następuje poprawka, lub raczej uściślenie, ponieważ słowa osądzone są na podstawie czynów.

Ciałość przypowieści

Należy zauważyć najpierw kilka leksykalnych powtórzeń w częściach skrajnych. Po pierwsze – inkluzja utworzona poprzez powtórzenie „upaść” [„wpaść” \ „rozpaść się”] (39b i 49e; można by dodać „wykop” 39b, mający ten sam źródłosłów co „wkopał” w 47c); „dobrze wykształcony” w 40 jest synonimem „dobrze zbudowany” w 48b (dzięki grze słownej tłumaczenie akcentuje mocniej podobieństwo, podobnie zresztą jest w języku hebrajskim: wychowanie, kształcenie syna jest sposobem budowania domu rodzinnego). Trzeba także zauważyć, że obie części skrajne rozpoczynają się od pytania.

Łk 6, 39-49

³⁹ Opowiedział im także przypowieść:

– Czy może niewidomy prowadzić niewidomego? Czy obydwaj nie *WPADNĄ* w **wykop**?
 + ⁴⁰ Uczeń nie przewyższa nauczyciela. Lecz każdy, **DOBRA** WYKSZTAŁCONY,
 będzie jak jego nauczyciel.

∴ ⁴¹ Czemu to WIDZISZ drzazgę w oku swego brata,
 a belki we własnym oku nie dostrzegasz?

⁴² Jak mo-
żesz mówić
swemu bra-
tu:

Bracie, pozwól, że usunę	drzazgę,	która jest w twoim oku,
gdy sam	belki	nie WIDZISZ?

. Obłudniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka,
 ∴ a wtedy ZOBACZYSZ, drzazgę w oku swego brata ażeby ją usunąć.

+ ⁴³ Nie jest drzewem **DOBRYM** to, które wydaje *chory owoc*,
 – ani drzewem *chorym* to, które wydaje **DOBRY OWOC**.

⁴⁴ Każde drzewo bowiem po owocu poznaje się.

Bo z obfitości serca mówią jego usta.

= Z	<i>ciernia</i>	nie zrywa się FIG
= ani z	<i>krzaka jeżyny</i>	WINOGRON się nie zbiera.

∴ ⁴⁵ Dobry człowiek	z DOBREGO skarbca swego serca	wydobywa dobro,
∴ a zły człowiek	ze <i>złego</i> skarbca	wydobywa zło.

+ ⁴⁶ Czemu to WZYWACIE MNIE: Panie, Panie,

a *nie wypełniacie* tego, co mówię?

∴ ⁴⁷ Ktokolwiek, kto PRZYCHODZI DO MNIE,
 pokażę wam do kogo jest podobny.

∴ **wkopał** się głęboko
 przyszła powódź,
 ale nie zdołał go naruszyć,

i SŁUCHA słów moich i wypełnia je,

⁴⁸ Podobny jest do człowieka, który buduje dom:

i fundament założył na skale.
 potok uderzył w ten dom,
 ponieważ był **DOBRA** ZBUDOWANY.

⁴⁹ Lecz ten, kto słucha, a *nie wypełnia*,
 podobny jest do człowieka, który zbudo-
 wał dom

na ziemi bez fundamentu.
 potok uderzył w niego,
 a upadek jego był wielki.

∴ od razu *ROZPADE* się,

Narracja w centrum przypowieści (44-45) ma charakter ogólny i jest prowadzona w trzeciej osobie. Natomiast na początku trzeciej części (46) pojawia się druga osoba liczby mnogiej, a w centrum części pierwszej (41, 42) druga osoba liczby pojedynczej: w obu przypadkach ma miejsce zwrócenie się do złej osoby – złego nauczyciela brata na początku, złego ucznia Jezusa, a więc złego nauczyciela, na końcu. Forma wezwania znajduje się więc w częściach skrajnych. Należy jednakże zaznaczyć, że następuje tu pewna progresja: od drugiej osoby liczby pojedynczej [„widzisz”] do drugiej osoby liczby mnogiej [„wzywacie”] w 46 i ostatecznie do „ktokolwiek” [„kto”] (greckie: *pas*) na końcu w 47.

Podczas gdy w pierwszej części podkreślone zostaje widzenie („niewidomy” w 39b, „widzisz” w 41a, „nie widzisz” w 42e, „zobaczysz” w 42g), w części ostatniej uwypuklona jest zdolność słyszenia („tego, co mówię” w 46b, „słucha moich słów” \ „nie słucha” w 47a i 49a; także „usta” w 45c). Światło, którego pozbawiony jest niewidomy, spełnia tradycyjnie funkcję metafory dla określenia Prawa i jego nakazów: „przykazanie Pana jaśnieje i oświeca oczy” (Ps 19, 9); „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119, 105).

Różnica zauważona między dwoma segmentami łączącymi (tak samo pomiędzy dwoma urywkami części centralnej) w rzeczywistości wyznacza dwa wersanty przypowieści. W całej pierwszej połowie tekstu (39-44) występuje opozycja par nauczyciel\uczeń, bądź dobrych, bądź złych. Z pewnością, opozycję tę odnajdujemy w drugiej połowie tekstu, ponieważ w wersetach 47-48 i 49 następuje rozróżnienie między dobrym a złym budowniczym (budowniczy jest nauczycielem, który „buduje” wspólnotę swych uczniów); nie jest to jednakże jedyna opozycja lub, by inaczej to wyrazić, linia podziału nie przebiega już po prostu między dobrymi nauczycielami (a więc ich dobrymi uczniami), lecz we wnętrzu złych nauczycieli. Dobry nauczyciel to ten, którego postępowanie nie pozostaje w sprzeczności z jego słowami wychodzącymi z serca. W ten sposób przedstawiony zostaje podstawowy warunek, by zostać dobrym uczniem Jezusa.

„Uczeń” w 40, w pierwszej części, nie jest bezpośrednio uczniem Jezusa; jest uczniem ucznia Jezusa, który z kolei stał się nauczycielem. Dopiero w ostatniej części pojawia się wyraźnie trzecia osoba, „Mnie” w 47a, ten który mówi, Jezus, nazwany „Panem” w 46. Osoba ta jednak nie jest nieobecna w pierwszej części, ponieważ to ona opowiada przypowieść; jej obecność jest szczególnie odczuwalna w wersetach 41-42, kiedy zwraca się ona do ucznia

w drugiej osobie liczby pojedynczej, zwłaszcza w chwili, kiedy wydaje mu polecenie (koniec 42).

Oczywiście, On jest Nauczycielem i Panem, ponieważ „mówi”, co trzeba „wypełniać”, innymi słowy, daje przykazania i ustanawia prawo. On sam jest „skałą”, „fundamentem”, na którym winien zostać zbudowany dom, to znaczy wspólnota uczniów. Dostrzegamy więc w tej przypowieści aspekt chrystologiczny.

Nie ma potrzeby kontynuowania analizy tego tekstu. Wystarczające powinno być stwierdzenie, że przypowieść ta nie jest tylko ostatnim fragmentem „Kazania na równinie”^{61*}; na wyższym poziomie konstrukcji tekstu spełnia ona bardzo ważną funkcję: jest centrum struktury koncentrycznej sekwencji 6, 12 – 7, 17. Jak to często bywa, w centrum struktury znajduje się pytanie, przysłowie, przypowieść, to znaczy pewnego rodzaju zagadka, której rozwiązanie jest kluczem do zrozumienia znaczenia całości⁶⁷.

Jeśli wybrałem ten przykład – a mogłem wybrać wiele innych, bardziej jeszcze obrazowych – to z tego powodu, by poprzez moją pokorną krytykę wyrazić szacunek dla człowieka, którego prace w zakresie retoryki klasycznej cieszą się wielkim uznaniem. Było tak również – chociaż zdałem sobie z tego sprawę po fakcie – ze względu na znaczącą wartość symboliczną przypowieści, której analizy właśnie dokonałem. Mam na myśli drugorzędną wartość symboliczną, z pewnością nie zamierzoną przez autora, którą należałoby zapewne określić raczej jako „znaczenie przystosowujące”. Z jednej strony, przenikliwy uczeń nie powinien pomylić się co do osoby nauczyciela, co oznacza, iż retoryka klasyczna może być niewidomym przewodnikiem, dla którego wiele tekstów biblijnych pozostaje „niejasnych”, by użyć dokładnego sformułowania, jakim posłużył się G. Kennedy. Z drugiej strony, obie szkoły retoryki (biblijna i grecko-lacińska) nic nie zyskują, oskarżając się wzajemnie o ślepotę: podobnie jak dwaj bracia z przypowieści powinny one umieć wzajemnie udzielać sobie wyjaśnień, pod warunkiem jednakże, że każda z nich usunie najpierw belkę tkwiącą w jej własnym oku; jeśli każda z nich będzie umiała pozbyć się „kłapek na oczach”, będzie mogła skorzystać z wiedzy dru-

^{1*} Kazaniu na „górze” (u Mateusza) odpowiada „Kazanie na równinie” (u Łukasza) (przyp. tłum.).

⁶⁷ Analiza tej sekwencji znajduje się w R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc, I*, 58-67; *II*, 78-87. By zapoznać się z serią „pytań w centrum” w trzeciej Ewangelii, patrz *ibid*, II, 261.

giej; jeśli będzie umiała zaakceptować drugą w jej inności, to obie będą mogły bez przeszkód uznać się wreszcie za siostry, podobne, choć różne, różne, choć podobne.

II

PSALM 67

„USTANOWIĘ CIĘ ŚWIATŁOŚCIĄ DLA NARODÓW”

„Struktura tego psalmiku jest szczególnie trudna do przedstawienia [...]. Jego znaczenie jest równie trudne do uchwycenia jak jego struktura”¹. Im dłużej analizujemy Psalm 67, tym bardziej ten, zaskakujący na pierwszy rzut oka, osąd okazuje się uzasadniony.

Jest to rzeczywiście „psalmik”: liczy zaledwie osiem wersetów i wielu egzegetów poświęca mu mało miejsca w swoich komentarzach. A przecież jest niezwykle ważny w żydowskiej modlitwie i, za sprawą kabalistów – wyobrażony kompozycyjnie, zgodnie ze schematem swej budowy literackiej, w formie *menorah*, siedmioramiennego świecznika² – zajmuje centralne miejsce pośród bardzo popularnych tablic. Według dawnej tradycji, na tarczy Dawida (*Magen David*) nie było tak zwanej sześcioramiennej „gwiazdy Dawida”, lecz znajdował się na niej, napisany w formie wyobrażającej *menorah*, Psalm 67: „Był to bardzo powszechny zwyczaj i «Psalm-*menorah*» uważany był za coś w rodzaju bardzo potężnego talizmanu. Zgodnie z pewnym krótkim utworem z XVI wieku: «Psalm ten, wyobrażony w formie *menorah*, wryty był na tarczy króla Dawida, kiedy wyruszał on na wojnę»”³. Zauważmy, że niezależnie od ilości ramion, zarówno gwiazda, jak i świecznik są źródłami światła.

Jeśli idzie o formę literacką psalmu, istnieją jeszcze pewni egzegeci, którzy chcą dopasować do tekstu bibijnego schemat poezji zachodniej. Podobnie jak wielu jego poprzedników, L. Podechard układa psalm w cztery strofy

¹ E. BEAUCAMP, *Le Psautier, Sources bibliques*, Gabalda, Paris, I, s. 275.

² Patz A. HAKHAM, *Sefer Tehillim*, Mossad Harav Kook, Jerozolima 1986, I, s. 386-387.

³ G. WIGODER, „*Magen David*”, *Jewish Art and Civilisation*, kol. 695.

kończące się tym samym refrenem: „wydaje się, iż refren ten powinien być tutaj dodany (to znaczy po ostatnim wersecie tekstu w języku hebrajskim) zarówno ze względu na zawartą w nim myśl, jak i równowagę między strofami (Duchm, Gunkel, H. Schmidt)”⁴. Niedawno jeszcze L. Jacquet pisał: „Posiadający *bardzo regularną* formę, złożony z trzech dystychów o trzech akcentach zgrupowanych po 2 (tworząc w ten sposób strofę) i z *trzykrotnie powtórzonym refrenem*, [moje podkreślenie], Psalm 67 nie przedstawia żadnej wartości literackiej”⁵. Od dawna jednakże liczni egzegeci chrześcijańscy zwracali uwagę na formę koncentryczną psalmu jako na jeden z licznych przykładów typowo hebrajskiej kompozycji⁶.

Czy, ze względu na znaczenie – lub „formę” (*Gattung*) w ujęciu „historii form” – Psalm 67 jest pieśnią z okazji zbiorów, w której Izrael składa Bogu dzięki za to, że „Ziemia wydała swój owoc”? W takim przypadku wszystkie czasowniki niedokonane należy tłumaczyć w czasie przeszłym, podobnie jak w 7a. A może jest to modlitwa o deszcz⁸? Jeśli tak, wszystkie czasowniki, nawet czasownik w formie dokonanej w 7a, zostaną przetłumaczone przez tryb optatywny. Takimi właśnie zagadnieniami zajmuje się krytyka socjoliteracka, której celem jest przede wszystkim połączenie znaczenia tekstu z konkretną sytuacją życiową (*Sitz im Leben*)⁹. Psalm zostałby więc

⁴ Le Psautier, I. Notes critiques, Lyon 1949, s. 261.

⁵ Les Psaumes et le Coeur de l'homme, Duculot, Gembloux, II, 1977, s. 331.

⁶ Fakt ten dostrzegł T. BOYS, *A key to the Book of the Psalms*, Londyn 1825, s. 60, a także N. W. LUND, *Chiasmus in the Psalms*, AJSL, 49 (1933), s. 289-291; *idem.*, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942, s. 97-98, teraz jest już on przez wszystkich przyjęty, z wyjątkiem P. AUFFRETA, „*Qu'il nous bénisse, Dieu!*” *Etude structurale du Psaume 67*, BN 69 (1993) s. 5-8; ostatnim autorem, który go potwierdził, był M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, Québec, Bellarmin 1994, s. 204-208 (patrz także komentarze dotyczące tego dzieła w RivBib 45 (1997), s. 92-96, 229-30, jak również mój artykuł *Analyse rhétorique du Psaume 51. Hommage critique à Marc Girard*, RivBib 45 [1997] s. 187-226).

⁷ Począwszy od E. GUNKELA, większość badaczy tak właśnie interpretuje ten psalm; na przykład S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, I, s. 120, 185; E. PO-DECHARD, *Le Psautier. I. Traduction littérale et explication historique*, Lyon 1949, s. 285. W *Bible de Jérusalem* nosi on tytuł *Prière collective après la récolte annuelle*. W kwestii datowania psalmu patrz H. G. JEFFERSON, *The Date of Ps. 67*, VT 12 (1962), s. 201-205.

⁸ M. DAHOOD, *Psalms* II, 51-100, Anchor Bible, Doubleday, Garden City NY 1968, s. 126-129; autorem takiej interpretacji był już RASHI (patrz A. HAKHAM, *Sefer Tehillim*, I., s. 385).

⁹ Patrz W. S. PRINSLOO, *Psalm 67: Harvest Thanksgiving Psalm, (Eschatological) Hymn, Communal Prayer, Communal Lament or...?*, OTE (1994), s. 231-46 (*status quaestionis*, s. 232-234).

napisany bądź na święto pierwszego snopu, na święto Pięćdziesiątnicy, bądź na Święto Namiotów, jesienią, kiedy ludzie dziękują Panu za dary ziemi i proszą o deszcz w następnym roku¹⁰. Nie wykluczając możliwości takiego liturgicznego zastosowania psalmu, można jednak zadać sobie pytanie, czy taki był pierwotny sens wiersza.

Szczegółowa analiza budowy tekstu, starająca się określić rolę każdego elementu w tworzeniu całości, może pozwolić na lepsze uchwycenie jego głębokiej logiki¹¹. Trochę „sucha”, uciążliwa analiza formalna mogłaby zniechęcić kogoś, kto chciałby szybko dotrzeć do sensu: może on przejść bezpośrednio do kontekstu biblijnego i interpretacji (str. 8 i kolejne). Część dotycząca „kompozycji” przeznaczona jest dla czytelnika pragnącego zapoznać się z dokładnym przedstawieniem zagadnienia¹².

1. KOMPOZYCJA

Najbardziej zmienny i niezbity jest fakt, że segmenty 4 i 6 są identyczne (patrz plansza, str. 9):

: Niech dają Ci chwałę	LUDY,	Boże,
: niech dają Ci chwałę	LUDY	WSZYSTKIE

Oba człony różnią się tylko ostatnimi słowami; pierwsze z nich („Bóg\Boże”) odpowiada dopełnieniu („Ci”), a drugie („wszystkie”) odnosi się do podmiotu („ludy”). Ponadto oba segmenty są do siebie w psalmie symetryczne: przed nimi oraz po nich znajdują się dwa segmenty dwuczłonowe (2-3 i 7-8).

Trudność stwarza ustalenie funkcji retorycznej tych dwóch identycznych wersetów. Istotnie, mogą one wchodzić w skład części centralnej (4-6), której są skrajnymi elementami. Równie dobrze może być jednak i tak, że pierw-

¹⁰ Patrz G. RAVASI, *Il libro del Salmi*, Dehoniane, Bologna 1985, II, s. 353 (przegląd opinii dotyczących znaczenia oraz miejsca psalmu w życiu: s. 348).

¹¹ Zastosowano tutaj metodę „analizy retorycznej”; patrz R. MEYNET, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, NRTb 116 (1994) s. 641-657; *idem*, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Initiations, Les Editions du Cerf, Paris 1989.

¹² W kwestii wymagań dotyczących zarówno „ciała”, jak i „ducha” w biblijnej egzegezie patrz R. MEYNET, *Lire la Bible, Dominos 92*, Flammarion, Paris 1996, zwłaszcza s. 62-63; 101-108.

szy z nich (4) należy do pierwszej części, która obejmuje wersety 2-4, a drugi (6) do części ostatniej obejmującej wersety 6-8. Można by je wreszcie uważać jako stanowiące części same w sobie, w celu wyraźnego podkreślenia, niczym „refren”, trzech innych części, które tworzyłyby „strofy” pieśni¹³.

Należy przyjąć pierwszą wersję: psalm składa się z trzech części (2-3; 4-6; 7-8). Trzy centralne segmenty rzeczywiście odróżniają się od innych właściwym sobie słownictwem: „ludy” (pięć razy) i „narody” (dwa razy) nie pojawiają się nigdzie indziej; „dawać chwałę”, „cieszyć się” i „śpiewać” to słowa należące do tego samego pola znaczeniowego i nie mające odpowiednika w pozostałej części tekstu. Z kolei, wcale nie pojawia się słowo „my” [„nami” \ „nam” \ „nasz”], jak ma to miejsce w dwóch pozostałych częściach (na początku 2-3 i w centrum 7-8): wszystkie „ludy” i „narody” obejmują Izrael i „pogan” bez różnicy¹⁴.

1.1 Część centralna (4 – 6)

Dwa identyczne dwuczłonowe segmenty 4 i 6 okalają trójczłonowy segment (5) typu ABB'; w całym psalmie tylko ten centralny segment składa się z trzech członów¹⁵.

A	niech	CIESZĄ SIĘ i ŚPIEWAJĄ	narody,	
	B	bo TY SĄDZISZ	ludy	sprawiedliwie
	B'	i narodami	na ziemi	TY KIERUJESZ.

¹³ Taki jest sposób podejścia LUNDA, (patrz przyp. 6); zob. też A. BALOCCO, „*Ritorneli*” e „*Selah*” nella scansione strofica dei Salmi, RivBibl 19 (1971), s. 187-201 (Ps 67: s. 190); P. RAABE, *Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains*, JSOT.S 104, Sheffield 1990, s. 119-200. Pouczającą rzeczą jest zaobserwowanie, jaki kształt posiada ten psalm we wspólczesnej liturgii katolickiej (1 stycznia; 20. niedziela zwykła roku A; piątek trzeciego tygodnia Adwentu; środa czwartego tygodnia po Wielkanocy; sobota siedemnastego tygodnia czasu zwykłego, rok I): czy jest to wersja w języku włoskim czy w języku francuskim, przeróbki są tak duże, iż odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia z innym psalmem.

¹⁴ Patrz W. S. PRINSLOO, *Psalm 67*, s. 236.

¹⁵ W *Codex Sinaiticus* i w wersji syriackiej ten trójczłonowy segment zostaje zamieniony w segment dwuczłonowy: „Cieszą się i śpiewają narody, bo Ty sądzisz, prowadzisz świat sprawiedliwie, Ty kierujesz ludami sprawiedliwie i narody ziemi Ty prowadzisz”. Powstały w ten sposób trzy strofy o takiej samej długości; tekst ten zachowuje L. A. SCHÖKEL, *I salmi*, Borla, Roma 1992, I, s. 980.

W pierwszym członie podmiotem są „narody”, podczas gdy w dwóch pozostałych podmiotem jest „Ty”, to znaczy Bóg. Z kolei w następnych dwóch członach (B i B') zostają podane powody, dla których Bóg powinien być wychwalany przez narody (zostają one wprowadzone przez słowo „bo”); wyrazy w obu tych członach odpowiadają sobie, krzyżując się częściowo: A (b c) \ (b'd) A'. „Sądzić” i „kierować” są synonimami, podobnie jak „narody” i „ludy”; „sprawiedliwie” i „na ziemi” można uznać za słowa uzupełniające się, o ile każdy z tych wyrazów ważny jest dla całości obu członów.

: ⁴ *Niech dają Ci chwałę*
: *niech dają Ci chwałę*

LUDY,
LUDY

Boże,
WSZYSTKIE

⁵ *niech cieszą*
się i śpiewają
NARODY

bo Ty	sądzisz LUDY	sprawiedliwie
	i	
	<i>NARODAMI</i>	na ziemi
Ty	kierujesz	

: ⁶ *Niech dają Ci chwałę*
: *niech dają Ci chwałę*

LUDY,
LUDY

Boże,
WSZYSTKIE

Pierwszy człon centralnego segmentu (5abc) odsyła do wersetów 4 i 6: oba czasowniki: „cieszą się” i „śpiewają” są synonimami „dają chwałę” (czterokrotnie w 4 i 6); ich podmiot „narody” jest synonimem „ludów” (również czterokrotnie w 4 i 6). Pierwszy człon (5abc)¹⁶ został wyodrębniony, ponieważ jest to zdanie główne, które rządzi następującymi po nim dwoma zdaniami podrzędnymi przyczynowymi (5de i 5fgh).

Należy zauważyć, że słowa „ludy” i „narody” pojawiają się na przemian w regularny sposób:

ludy	ludy	4
narody		5c
ludy		5e
narody		5g
ludy	ludy	6

¹⁶ Litery następujące po numerze wersetów oznaczają linie tekstu przepisane na nowo (w układzie kompozycyjnym).

W sumie wyrazy te pojawiają się siedmiokrotnie – tradycyjnie cyfra ta oznacza pełnię.

1.2 Część pierwsza (2 – 3)

+ ² Niech BÓG	zmiłuje się nad <i>NAMI</i> ,	i <i>błogosławi</i>	<i>NAM</i> ,
+ niech <i>rozpromieni</i>	swoje oblicze	nad	<i>NAMI</i> ,
– ³ aby znano	na ziemi	<i>drogę</i>	TWOJA,
– pośród wszystkich	pogan	<i>zbawienie</i>	TWOJE.

Werset pierwszy („Kierownikowi chóru. Na instrumenty strunowe. Psalm. Pieśń.”) jest częścią tytułu psalmu i nie wchodzi w skład układu kompozycyjnego modlitwy w ścisłym tego słowa znaczeniu. Pierwsza część pieśni (2-3) zawiera dwa segmenty dwuczłonowe o budowie równoległej AA’ – BB’:

– Dwa człony pierwszego segmentu (2) są zasadniczo synonimiczne¹⁷. Podmiot („Bóg”) na początku pierwszego członu (2a) zostaje przedstawiony za pomocą zaimka w członie drugim <1*>. Obiektem Bożego działania jest „nam” \ „nami” (trzykrotnie), to znaczy Izrael; należy zauważyć, że dwa ostatnie przypadki użycia „nam\ nami” pełnią funkcję wyrazów końcowych.

– Dwa człony drugiego segmentu (3) są równoległe: zwrot „aby znano” (3a) nie zostaje powtórzony w drugim członie, lecz „zrekompensowany” słowem „wszystkich”. Na końcu członów „droga Twoja” odpowiada „zbawieniu Twojemu”¹⁸. Słowo „poganie” odpowiada, naturalnie, „ziemi” („na” i „pośród” są tłumaczeniem tego samego hebrajskiego przyimka), ale trudno jest ustalić, czy oba wyrazy są synonimami oznaczającymi obce kraje, czy też wzajemnie się uzupełniają: „ziemia” (*ereś*) byłaby krajem Izraela (*ereś yiśrā’ēl*), słowo „poganie” oznaczałoby natomiast inne ludy.

¹⁷ Podobnie jak wielu interpretatorów, trzy formy niedokonane w 2 odczytuję jako czasowniki optatywne (tak jak w 4-6). Ci, którzy uważają, że psalm jest pieśnią dziękczynienia za zbiorę, tłumacząc je, stosują formę czasu przeszłego, podobnie jak w przypadku czasownika dokonanego w 7a.

¹⁸ W języku francuskim, w członie drugim występuje zaimek „il” („On”). W tłumaczeniu na język polski nie ma konieczności użycia tego zaimka (przyp. tłum.).

¹⁸ Przejście od trzeciej osoby (2) do drugiej (3) nie powinno zaskakiwać, ponieważ występuje ono często w poetyckich tekstach Biblii.

– Związek między dwoma segmentami wyrażony zostaje za pomocą zwrotu syntaktycznego „aby” (3a) podporządkowującego drugi segment pierwszemu. Zaimki w pozycji afiksu („Twoją” \ „Twoje”, na końcu członów drugiego segmentu, 2a, 2b), odsyłają do „Bóg” na początku pierwszego segmentu (2a). W drugim segmencie rzeczownik „droga” (to znaczy sposób postępowania: 3a), jasno wyrażony następnie przez „zbawienie” (3b), odsyła do czasowników „zmiłować się” i „błogosławić” (2a) oraz do syntagmy „rozpromień swoje oblicze” (2b) w pierwszym segmencie.

1.3 Część ostatnia (7 – 8)

– ⁷ ZIEMIA		wydała	swój owoc:
+ <i>błogosławi</i> NAM	BÓG,		
	NASZ	BÓG;	
+ ⁸ <i>błogosławi</i> NAM	BÓG,		
– i boją się Go	wszystkie krańce	ZIEMI!	

Nie jest to, jak w pierwszej części (2-3), układ równoległy, lecz forma koncentryczna: rzeczywiście, pierwszy człon drugiego segmentu (8a) jest powtórzeniem dwóch pierwszych wyrazów drugiego członu pierwszego segmentu (7b); rozszerzenie „nasz Bóg” znajduje się więc w centrum tej części. Dwukrotnie użyte słowo „ziemia” (7a, 8b) tworzy inkluzję.

Trudność sprawia ustalenie, czy „ziemia” na początku (7a) odnosi się do tego samego, co „ziemia” na końcu (8b). Zgodnie z interpretacją, w świetle której psalm ten jest pieśnią dziękczynną za zbiory, „ziemia” w 7a oznacza tereny (rolnicze) Izraela, a „wszystkie krańce ziemi” w 8b odnosić się mogą jedynie do narodów pogańskich, aż po krańce świata. Dobre zbiory zgromadzone przez Izrael (7a) byłyby wtedy znakiem błogosławieństwa, którym Bóg nappełnił swój lud (7b-8a), co wzbudzałoby pośród wszystkich narodów pogańskich trwogę przed Bogiem Izraela (8b)¹⁹.

¹⁹ Wiele osób tłumaczy formę niedokonaną w 7b, używając czasu teraźniejszego, a formy w 8 przez czasowniki optatywne, tak jak w 2 (podobnie czyni R. J. TOURNAY). W przypadku 7b postępuję podobnie, lecz – jak się wydaje – należy uszanować identyczność czasowników w 7b i 8a; w moim tłumaczeniu 8b natomiast zachowuję dwuznaczność, ponieważ czasownik może być rozumiany jako występujący w czasie teraźniejszym lub jako optatywny. W kwestii użycia czasów w psalmie, patrz M. E. TATE, *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary, Dallas, Texas 1990, s. 154-155; patrz także P. C. GRAIGIE, *Psalms 1-50*, Word

Możliwy jest jednak inny sposób interpretacji. Fakt, że „wszystkie krańce ziemi” boją się Boga (8b), oznaczałby, iż Boże błogosławieństwo urzeczywistniło się w odniesieniu do Izraela (8a). „Owoc” wydany przez „ziemię” Izraela (7a) byłby właśnie znakiem tego, że wszystkie ludy boją się Pana. Gdybyśmy uważali, że „ziemia” w 7a jest synonimem „wszystkich krańców ziemi”, to znaczy, iż odnosi się do narodów, skrajne człony oznaczałyby, że trwoga przed Bogiem jest owocem, jaki wydają narody, i że na tym właśnie polega błogosławieństwo Izraela (7b-8a).

1.4 Całość psalmu

1.4.1 Związki między pierwszą a ostatnią częścią

+ ² Niech BÓG	zmiłuje się nad NAMI,	i NAM BŁOGOSŁAWI ,
+ niech rozpromieni	swoje oblicze	nad NAMI,
– ³ aby znano na	ZIEMI	twoją drogę,
– pośród wszystkich	POGAN	twoje zbawienie.

– ⁷	ZIEMIA	
wydała swój owoc:		
+ BŁOGOSŁAWI	NAM BÓG ,	
	NASZ BÓG ;	
+ ⁸ BŁOGOSŁAWI	NAM BÓG ,	
i boją się Go		
– wszystkie krańce	ZIEMI.	

Orzeczenie „błogosławić”, podmiot „Bóg” i dopełnienie „nami” z początku pierwszej części (2a) powtórzone są w centrum części ostatniej (7b i 8a) [„nam”, „nasz”] i nigdzie indziej („nam” \ „nami” występuje trzykrotnie na początku w 2-3 i trzykrotnie w centrum 7-8); słowo „ziemia” w drugim segmencie pierwszej części (3a) powtórzone jest na skrajach części ostatniej (7a

i 8b); „wszyscy” z 3b powtórzone zostaje w 8c [„wszystkie”] i odgrywa rolę wyrazów skrajnych.

1.4.2 Związki między częścią centralną a resztą psalmu

+ ² Niech BÓG + niech rozpromieni	zmiłuje się nad NAMI, swoje oblicze	i NAM BŁOGOSŁAWI , nad NAMI,
– ³ aby znano na – pośród wszystkich	ZIEMI POGAN	twoją drogę, twoje zbawienie.

: ⁴ Niech dają Ci chwałę
: niech dają Ci chwałę

LUDY,
LUDY

BOŻE,
wszystkie

⁵ niech cieszą się
i śpiewają
NARODY

bo	Ty	sądzisz		sprawiedliwie
		LUDY		i
		NARODAMI		na ZIEMI
	Ty	kierujesz		

: ⁶ Niech dają Ci chwałę
: niech dają Ci chwałę

LUDY,
LUDY

BOŻE,
wszystkie

– ⁷ wydała swój owoc:	ZIEMIA		
	+ BŁOGOSŁAWI	NAM	BÓG ,
		NASZ	BÓG ;
	+ ⁸ BŁOGOSŁAWI	NAM	BÓG ,
i boją się Go – wszystkie krańce	ZIEMI		

W częściach skrajnych wyróżniony zostaje Izrael („nam” \ „nami” \ „nasz”, trzykrotnie w 2, na początku pierwszej części, trzykrotnie w 7c-8a, w centrum części ostatniej; być może też jako „ziemia” w 7a i 3a) spośród innych narodów („wszyscy poganie” w 3b, na końcu pierwszej części, „wszystkie krańce

ziemi” w 8c, na końcu ostatniej części). W części centralnej natomiast wszystkie ludy winny oddawać chwałę Bogu: na skrajach „ludy” (4ab, 6ab), określone przez końcowe dopowiedzenie „wszystkie” (4b, 6b), a w centrum „narody” (5c) występują w funkcji podmiotu dla czasowników, które są synonimami; przyczyna, dla której wszyscy zostają wezwani do oddania chwały wyrażona zostaje w dwóch ostatnich członach centralnego segmentu (5d-h): bo to właśnie Pan „sądzi” i „kieruje” wszystkimi „ludami” i wszystkimi „narodami”, które są na „ziemi” (5g).

Rzeczownik „ziemia” powraca w psalmie czterokrotnie: raz w pierwszej części (3a), raz w części centralnej (5dg) i dwa razy w części ostatniej (7a i 8c). „Kierować” w centrum (5h) i „droga” w części pierwszej (3a) należą do tego samego pola semantycznego²⁰, chociaż jest to mniej oczywiste na pierwszy rzut oka, istnieje także związek między „sądzić” w centrum (5d) i „bać się” w części ostatniej (8b), ponieważ osąd Boży wzbudza trwogę²¹.

2. KONTEKST BIBLIJNY

2.1 Kapłańskie błogosławieństwo (Lb 6,24-26)

W pierwszym wersecie psalmu powtórzone zostają słowa błogosławieństwa, jakie kapłani wymawiają nad synami Izraela (Lb 6, 24-27). Istnieją jednak znaczące różnice:

Niech cię YHWH <i>błogosławi</i>	i strzeże
Niech YHWH <i>rozpromieni oblicze swe nad tobą</i>	niech cię obdarzy <i>swą łaską</i>
Niech YHWH <i>zwróci ku tobie oblicze swoje</i>	i niech cię obdarzy <i>pokojem</i> .

²⁰ Te dwa słowa często występują razem: „Pan siedł przed nimi podczas dni jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą...” (Wj 13, 21); „skieruj mnie na drogę odwieczną!” (Ps 139, 24); patrz także Rdz 24, 27; Wj 13, 17; Iz 57, 18.

²¹ Na przykład: „Lękam się Twoich wyroków” (Ps 119, 120); „bojaźń Pańska szczerza, trwająca na wieki, sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne” (Ps 19, 10). Sąd Salomona także wzbudza bojaźń: „Kiedy o tym wyroku sądowym króla dowiedział się cały Izrael, *czcił* [w wersji francuskiej: „*craignirent*” = „*lękali się*”] króla, bo przekonał się, że jest obdarzony mądrością Bożą do sprawowania sądów” (1 Krl 3, 28).

Pierwsza różnica polega na tym, że to nie kapłani błogosławią lud Izraela, lecz że sam Izrael wypowiada błogosławieństwo. Druga wyraża się w tym, iż w błogosławieństwie kapłańskim trzykrotnie zostaje użyty tetagrammaton, to znaczy szczególne imię Boga Izraela, podczas gdy w psalmie imię to nie pojawia się ani razu, lecz regularnie bywa zastępowane bardziej ogólnym i uniwersalnym słowem „Elohim”²² (tłumaczonym tutaj przez „Bóg”)

2.2 Dobre zbiory, błogosławieństwo Pana

Obfite zbiory, skutek deszczów zesłanych z nieba przez Boga, są jedną z oznak – a wręcz najważniejszym znakiem – Bożego błogosławieństwa; potwierdzają fakt przestrzegania Bożych przykazań: „Jeżeli będziecie postępować według moich praw i będziecie strzec przykazań moich i wprowadzać je w życie, dam wam *deszcz* w swoim czasie, ziemia będzie przynosić *plony*, drzewo polne wyda *owoc*...” (Kpł 26, 3-4; patrz także odpowiadające im równoległe przekleństwa w Kpł 26, 14n.; zob. też Pwt 11, 13-17).

Poprzez ten właśnie znak Pan da się poznać nie tylko Izraelowi, lecz także innym narodom (Ez 34, 26-31).

2.3 Owoc ziemi

„Ziemia wydała swój owoc” (7a) jest prawie identyczne z werselem 13 w Ps 85: „nasza ziemia wyda swój owoc”, gdzie słowo „owoc” może być rozumiane nie w dosłowny, lecz przenośny sposób: owocem miłosego spotkania Boga z ziemią Izraela jest dziecko, którego narodzenie zostaje zapowiedziane²³.

²² W odniesieniu do 7b, J. Jacquet pisze: „Adonai – termin zastępujący Jahwe, bardziej prawdopodobny w zbiorze ellohistycznym niż Elohim” (patrz Tournay, Oesterlay, Podechard). Kraus wraca do „Jahwe” (*Les Psaumes*, s. 332); Podechard zastępuje wszędzie „Elohim” „Jahwe”, nie uzasadniając tego wcale (s. 285). Zmiany te wypaczają bardzo uniwersalistyczną wymowę hebrajskiego tekstu.

²³ Patrz R. Meynet, *L'enfant de l'amour* (Ps 85), NRTh 112 (1990), s. 843-858.

2.4 Światłość dla narodów

Uniwersalizm Ps 67 przypomina uniwersalizm w drugiej części Księgi Izajasza (Iz 40-55), gdzie unikalność i wyłączność Boga potwierdzona jest z wielką mocą (45, 5.6.14.18.21.22; 46, 9); wyłączność Boga Stwórcy (45, 18) i Zbawcy (45, 15.21), która będzie musiała zostać uznana przez wszystkie ludy (5, 14) dzięki jego Słudze, Izraelowi, którego Pan ustanowi „światłością dla narodów” (42, 6), „To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! *Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi*” (49, 6)²⁴.

3. INTERPRETACJA

Zgodnie z dosłownym lub przenośnym sensem, jaki nadamy wyrazowi „owoc” (7b), zgodnie z punktem odniesienia każdego przypadku użycia słowa „ziemia” (3a.5g.7a.8c) – wymienię tylko te dwie spośród wielu trudności, które przedstawia tekst – a przede wszystkim także, zgodnie ze znaczeniem przypisywanym temu lub innemu określoneemu szczegółowi, podejmując próbę łącznego i całościowego odczytania tekstu, będę rozwijać interpretację w dwóch wymiarach lub inaczej płaszczyznach, które – ze względu na liczne niejasności psalmu – można, a nawet chyba należy, rozpatrywać.

3.1 Pieśń zbiorów

3.1.1 Pieśń dziękczynna

Z punktu widzenia historii form, psalm ten odczytywany jest, w szczególności w oparciu o 7a („ziemia wydała swój owoc”) jako dziękczynna pieśń z okazji zbiorów²⁵. Widząc obfite zbiory, jakie otrzymał (7a), Izrael z wdzięcznością uznaje, że jego Bóg mu pobłogosławił (7c-8a). Istotnie, Boże błogosławieństwo wyraża się przede wszystkim poprzez urodzajność ziemi i płodność ludzi, to znaczy przez dar życia.

²⁴ Patrz R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, „Cahiers théologiques” 42, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1959.

²⁵ Patrz, s. 53-54.

3.1.2 Modlitwa błagalna

Oddając jednocześnie chwałę za dary minionego roku – lub za pierwsze snopy – (7a) Izrael prosi swego Boga, by w przyszłości nadal mu błogosławił, by dał mu dobre zbiory w nowym roku (2). Zgodnie z taką interpretacją, trzy czasowniki w 7b i 8 mogą być rozumiane jako optatywne: „Niech nam błogosławi Bóg, nasz Bóg! Niech nam błogosławi Bóg i niech się Go boją wszystkie krańce ziemi!”

3.1.3 Pieśń błogosławieństwa

Widząc błogosławieństwa, jakimi Bóg Izraela nappełnił swój lud (7a) oraz błogosławieństwa, jakimi niechybnie go wyróżni (2), wszystkie narody pogańskie poznają (3a), jak Bóg ocala swój lud, (3b) i będą się Go bać aż po krańce ziemi (8). Będą mogły wtedy włączyć się w wołanie ludu wybranego, by oddać chwałę jednemu Bogu, który w ten sposób ukazuje, jak sądzi i kieruje wszystkimi ludami sprawiedliwie (4-6). Błogosławieństwu, jakiego Bóg udziela swojemu ludowi, odpowiadać będzie błogosławieństwo wszystkich narodów złączonych w jednej pieśni pochwalnej.

3.2 Pieśń świata

Przeprowadzona właśnie interpretacja opiera się zasadniczo na początku przedostatniego wersetu psalmu, „ziemia wydała swój owoc” (7a), rozumianego w bezpośredni i dosłowny sposób, jako zbiory, które wydała ziemia Izraela. W oparciu o taki punkt widzenia w ten sam sposób objaśniany jest pierwszy werset psalmu (2): Izrael prosi o deszcz, który ponownie pozwoli uzyskać dobre zbiory w przyszłości.

Z pewnością takie wyjaśnienie jest uzasadnione, jako że w innych tekstach dobre zbiory uważane są za główną oznakę Bożego błogosławieństwa udzielonego Izraelowi, znak dla wszystkich pogan, by uznali Bożą potęgę i dobroć²⁶.

²⁶ „Rzeczą oczywistą jest, że błogosławieństwo Jahwe nie dotyczyło tylko okresu żniw. [...] W blasku sprawiedliwości każdy wysiłek ludzki przynosi pomyślność. Czy dlatego Izrael oskarżany jest o kierowanie się względami materialistycznymi, że zwięzłe ujmując myśl w jej najbardziej konkretnym aspekcie? W «Ojcie nasz», w prośbie o «chleb powszedni», jest tak samo” (E. BEAUCAMP, J. DE RELLES, *C'est la gloire de mon Père*, s. 31).

Słaby punkt takiego odczytania psalmu – lub przynajmniej tkwiące w nim ograniczenie – polega na tym, iż ma ono charakter cząstkowy i bazuje tylko na jednym z możliwych znaczeń pojedynczych członów, a nawet jednego członu. Inymi słowy, interpretacja taka niedostatecznie bierze pod uwagę konstrukcję tekstu i jego spójność. Analiza retoryczna, zwracająca uwagę na kompozycję tekstu, stara się zrozumieć znaczenie wzajemnych związków pomiędzy jego elementami i dąży w ten sposób do odsłonięcia logiki tekstu zarazem jako całości, a w konsekwencji, każdej jego części.

Jeśli prawdą jest, że centrum kompozycji jest jej „kluczem sklepienia” lub kluczem do jej odczytania, jak zauważyli to już twórcy analizy retorycznej²⁷, to, aby odczytać psalm zgodnie z koncepcją autora, należy wyjść od jego części centralnej. To z niej właśnie „wytryśnie światło”, które „oświecili” pozostałą część pieśni.

3.2.1 *Chór wszystkich narodów (4-6)*

Część centralna (4-6) wyróżnia się w szczególności tym od reszty psalmu, że brak w niej rozróżnienia między Izraelem a innymi narodami. Wszyscy są zjednoczeni w tym samym akcie dziękczynienia (4.6), złączeni w jednej radości i jednej pieśni (5abc), adresowanej do jedynego Boga, który ich osądza i nimi kieruje sprawiedliwie na całej ziemi (5d – h). „Wszyscy” (4b. 6b) wspólnie zwracają się do jedynego „Boga” (4a, 6a)²⁸. Jednakże, trzeba zauważyć, że jedność wszystkich ludów w tej samej wierze nie została jeszcze osiągnięta: wszystkie czasowniki użyte w zdaniach głównych to czasowniki niedokonnane: są to życzenia na przyszłość, która jeszcze się nie dokonała. Ponadto nie należy zapominać, że ta natarczywa prośba jest modlitwą, jaką Izrael kieruje do swojego Boga. Błaganie to, w chwili kiedy jest wymawiane, nie wychodzi jeszcze z ust wszystkich narodów, lecz tylko z ust jedynego ludu Bożego. W istocie, dzisiejsza prośba błagalna wzywa do wspólnego aktu dziękczynienia w przyszłości. Wyznanie wiary, na którym skupiona jest modlitwa, „bo Ty sądzisz ludy sprawiedliwie i narodami na ziemi Ty kierujesz”, może i powinno być rozumiane jako powód do tego, że wszystkie narody będą cieszyć się i śpiewać (5abc); teraz jednakże wymawia je tylko Izrael. Wersety te mogą być

²⁷ Patrz R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, s. 120, 129.

²⁸ Patrz S. WEISSBLUETH, *On Psalm 67* BetM 23 (1979), s. 458-461, co przypomina interpretacje dokonane przez wielkich żydowskich interpretatorów, takich jak RASHI i RADAQ.

rozumiane jako zachęta kierowana przez Izrael do wszystkich narodów, by zjednoczyć się w jego pieśni chwalebnej i jego wyznaniu wiary; w szczególności są one kierowaną do Boga modlitwą i wyrażają wdzięczność Bogu za Jego plan zjednoczenia (dzięki świadectwu ludu wybranego spośród wszystkich innych) wszystkich narodów w jedną rodzinę swoich dzieci²⁹.

3.2.2. *Pieśń błagalna Izraela (2-3)*

Pierwsza część psalmu także jest modlitwą kierowaną przez Izrael do „Boga”. Chociaż pieśń błagalna została ułożona po to, by śpiewali ją Izraelici („nam” \ „nami”), z pewnością nie jest rzeczą obojętną, że nie jest ona kierowana do „naszego Boga”, lecz po prostu do Boga, który oczywiście błagany jest o udzielenie błogosławieństwa swojemu ludowi, ale który jest bezsprzecznie Bogiem całej ziemi. Może się wydawać, że na początku modlący się nie precyzuje, na czym polega zmiłowanie i błogosławieństwo, o które prosi (2a), i że nie mówi, na czym właściwie polega Boskie światło, którego pragnie (2b). Jednakże nie kończy na tym zdania, lecz jednocześnie jasno mówi, czym powodowana jest jego prośba: trzeba, by wszystkie narody poznały Bożą drogę i zbawienie (3). Jeśli uważamy, że „ziemia” (3a) i *kol gôyîm* (3b) to synonimy, wtedy albo oba wyrazy oznaczają wszystkie ludy, w tym Izrael, albo odnoszą się tylko do pogan, bez Izraela; w tym ostatnim przypadku mogłoby wydać się dziwne, że tylko lud wybrany, korzystający z Bożych błogosławieństw został jak gdyby wyłączony z poznania Bożego zbawienia! Trzeba by zatem przyjąć, że termin *gôyîm* jest odpowiednikiem „ludów” i „narodów” i nie oznacza tutaj „pogan” (choć takie jest często jego znaczenie): Izrael byłby *gôy* pośród innych. Dlatego wydaje się, iż lepiej jest przyjąć, że oba człony uzupełniają się: „ziemia” byłaby ziemią Izraela, *kol gôyîm* oznaczałby inne ludy i dlatego musiałby zostać przetłumaczony jako „wszyscy poganie”. Wyróżniając Izrael spośród innych ludów i przyznając mu jako pierwszemu ważniejsze miejsce, psalmista łączy wszystkie ludy w tym samym akcie poznania Boga. Prosi, aby „wszyscy poganie” połączyli się z jego własnym ludem w poznawaniu Bożej „drogi” i „zbawienia”. Błaga o to jako o ostateczny znak swego własnego błogosławieństwa. Zabiegając o nie, uznaje tym samym, że Bóg udzieli wszystkim swego zbawienia.

²⁹ Patrz H. M. WAHL, *Psalm 67. Erwägungen zu Aufbau, Gattung und Datierung*, „Bib” 73 (1992), s. 240-247.

3.2.3 Akt dziękczynienia Izraela (7-8)

Pieśń po chóralnym wezwaniu do wszystkich narodów, przybierającym formę prośby kierowanej do jedyne Boga (4-6) – kończy się pewnego rodzaju stwierdzeniem: modlitwa została wysłuchana, „ziemia wydała swój owoc” (7a). Tak silne jest pragnienie modlącego się oraz jego wiara w wolę Bożą, że nie jest w stanie wyobrazić sobie, żeby jego wołanie mogło nie być wysłuchane. Chociaż wszystko wskazuje na to, że Boży plan jeszcze się nie urzeczywistnił, w sposób proroczy widzi on już jego spełnienie. Jego wizja wiary ma wymiar apokaliptyczny i uważa eschatologię już za wypełnioną. Kiedy narody przybyłe z krańców ziemi boją się Boga, uznaje on, że błogosławieństwo, o które zabiegał, zostaje z wysokości udzielone jego ludowi. To tak, jakby mógł uznać Boga za swojego Boga, za Boga Izraela (7d) dopiero wtedy, kiedy zostanie On za takiego uznany przez całą ziemię. „Ziemia wydała swój owoc”. O jaką ziemię chodzi? Z pewnością mowa jest o ziemi Izraela, w wizji wierzącego, który pragnie, by wszystkie narody zostały objęte bojaźnią Boga i Jego zbawieniem za sprawą ludu, który Bóg wybrał sobie w tym celu spośród wszystkich ludów. Mowa jest bezsprzecznie o całej ziemi, o ile bojaźń Boża zakiełkowała i przyniosła owoce we wszystkich ludach.

Dzięki swej formie, naśladującej *menorah*, siedmioramienny świecznik, Psalm 67 nazywany jest w tradycji żydowskiej „Psalmem- *menorah*”³⁰. Określenie to doskonale odpowiada mu również ze względu na treść. To dzięki Izraelowi światło poznania dociera do wszystkich narodów (3b), aż po krańce świata; światło to nie jest niczym innym jak tylko światłością Boga, który chce rozpromienić swe oblicze nad wszystkimi ludami (2b).

Nie jest więc rzeczą zaskakującą, że chrześcijanie dostrzegali w tym psalmie wypełnienie proroctwa:

„A jeśli nawet Ewangelia nasza jest *ukryta*, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły *zasłepił* bóg tego świata, aby nie *oślnił* ich *blask* Ewangelii chwały Chrystusa, który jest *obrazem* Boga. Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako

³⁰ Patrz sekcja 1; plansza jest francuskim tłumaczeniem tradycyjnego, hebrajskiego układu kompozycyjnego psalmu w formie *menorah* i pochodzi z R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, op. cit., s. 50 (w jęz. hebrajskim s. 49).

sługi wasze przez Jezusa. Albowiem Bóg, ten, który rozkazał *ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął* w naszych sercach, by *oślnić nas jasnością* poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 3-6)³¹.

Tych kilka wierszy, których autorem jest Paweł, nie odnosi się, naturalnie, w sposób bezpośredni do Psalmu-menorah. Jednakże, ze względu na tak intensywnie obecny w nich motyw światłości, czytający je, modlący się chrześcijanin będzie mógł rozpoznać w nich najwspanialszą interpretację psalmu. Dla niego światło, jakie rozsiewa świecznik, „owoc ziemi”, który on głosi i zapowiada, otrzymuje Imię, a twarz – pogrążona dotąd w mroku – jaśniejące oblicze, ukazane przez Dobrą Nowinę, jaką jest Ewangelia. W liturgii katolickiej³² psalm ten śpiewany jest w ósmy dzień po Bożym Narodzeniu, w pierwszym dniu roku. Chrześcijanin wywodzący się z „narodów”, w swej modlitwie skierowanej do Boga, który sprawił, iż nastąpiła światłość w pierwszym dniu Stworzenia, nie mógłby zapomnieć, by dzień po dniu w akcie dziękczynienia nie wspomnieć o „ludzie”, który był i pozostaje na zawsze wybrany, pierwszy spośród wszystkich, który przekazał mu światłość.

³¹ Patrz E. BEAUCAMP, J. DE RELLES, *C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit. Ps 67*, BVC 65 (1965), s. 24-31; B. OTTE, *Reflexiones de teologia misional inspiradas en el salmo 67*, RevBib 27 (1965) s. 16-24, 74-88.

³² Chociaż można żałować, że zniekształca ona wiersz biblijny (patrz przyp. 13).

III

„ABY ZROZUMIEĆ PRZYSŁOWIA I ZAGADKI”**Prz 1, 1-7; 10, 1-5; 26; 1-12**

„Rdzeń *byn* związany jest z rzeczownikiem *bayin*, «odstęp, przestrzeń pomiędzy». Zgodnie z tym, pierwotnie *byn* oznaczało «odróżniać, oddzielać»¹. Francuski czasownik *comprendre*, którym zwykle oddajemy w tłumaczeniu *hēbîn* (*hiphil* z *byn*) wyraża aspekt uzupełniający czynności rozumienia. Z pewnością, by zrozumieć, trzeba być zdolnym do odróżniania, lecz także do tego, by uchwycić związki pomiędzy elementami, „uchwycić je razem”.

Wielką zasługą szkoły form było wyodrębnienie małych jednostek tekstowych; szkoła ta jednakże wcale nie ułatwiła rozumienia całości, w których skład wchodzi jednostki. Z pewnością nie nauczyła ich „całościowego czytania”. Skutkiem tego egzegeza często „cierpi jeszcze na pewien rodzaj psychozy”, której najbardziej widoczną oznaką jest podział tekstu na kawałki. Tymczasem istnieją związki nie tylko między oddalonymi od siebie częściami tekstu, jak wykazała to historia form, lecz także między tekstami znajdującymi się obok siebie.

Jest z pewnością rzeczą konieczną, by najpierw wyodrębnić wewnątrz księgi małe jednostki, z których się ona składa, pod warunkiem jednak, żeby ich całkiem nie izolować. Wielka ilość komentarzy nie wybiega poza analizę perykopy i wcale nie zwraca uwagi na związki, które przecież istnieją pomiędzy tymi jednostkami. Wynika to z ogólnego przekonania, że elementy te nie mogą tworzyć całości, że różne organy nie tworzą ciała. Sama koncepcja dotycząca budowy ksiąg biblijnych – poprzez kompilację, a nie przez kompozycję – nie sprzy-

¹ J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan 1977 [2], s. 99.

ja wcale poszukiwaniu struktury, która przewyższałaby poziom perykopy. Choć tego typu poszukiwania rozwijają się, są one jednak jeszcze czymś względnie nowym i większość egzegetów nieprędko je zaakceptuje.

Jeśli istnieje jakaś księga lub – ściśle mówiąc – część księgi, o której mówi się z wielkim przekonaniem, że nie została ona skomponowana, jest nią właśnie „zbiór przysłów” z Prz 10, 1-22, 16.

„Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że podczas redagowania tych zbiorów nie kierowano się żadną wiodącą zasadą. «Machals» są w nieładzie, ułożone byle jak, bez jakiegokolwiek dbałości, by uporządkować tyle różnych elementów i zgrupować je zgodnie z istniejącymi między nimi związkami. Z tego właśnie powodu bardzo uciążliwa i męcząca staje się lektura tak wielu stron, będących jedynie składanką nie mających ze sobą związku i niepodobnych do siebie maksym”².

Chociaż nie jest to zapewne, pod względem literackim, wyszukana opinia, zasługująca na to, by znaleźć się w antologii egzegezy (można wyczuć rozdrażnienie i pewien rodzaj rozczarowania u uczonego kanonika), takiego samego zdania jak i on są prawie wszyscy interpretatorzy³. Pragnąc zapewne ułatwić odczytanie tekstu, niektórzy z nich posunęli się nawet do narzucenia czytelnikowi innego układu niż w tekście: na przykład McKane nie tylko klasyfikuje przysłowia z 10, 1-22, 16 w trzy kategorie (A. Przysłowia indywidualne; B. Przysłowia społeczne; C. Przysłowia religijne)⁴, lecz, dodatkowo, wewnątrz tych właśnie kategorii analizuje je w innej kolejności niż w tekście: i tak, jeśli chodzi o pierwsze pięć przysłów rozdziału 10 (które, jak wykażę w dalszej części książki, tworzą wspólną całość), wersety 4 i 1 znalazły się w pierwszej kategorii, 2, a następnie 3 w trzeciej; werset 5 natomiast został wyjaśniony jeszcze przed rozpoczęciem analizy rozdziału 10! Komentarz Barucqa⁵ wygląda inaczej: po lewej stronie umieszcza on tłumaczenie (na szczęście, zgodne z układem tekstu) jak również filologiczne objaśnienia, podczas gdy po prawej stronie dokonuje niezależnej analizy, która nie pozostaje w zgodności z układem tekstu, lecz z koncepcją egzegety. Oto jej główne pozycje:

² E. OSTY, *La Bible*, Paris 1973, s. 1280.

³ Patrz na przykład, W. MCKANE, *Proverbs. A New Approach* OTL, London 1970, s. 413-414; R. B. Y. SCOTT, *Proverbs Ecclesiastes*, AB, New York 1965.

⁴ *Proverbs*, 415.

⁵ *Le livre des Proverbes*, Sources bibliques, Paris 1964.

A. Forma i stylistyka (str. 101)

B. Nauka moralna (str. 107).

1. Temat mądrości (str. 107)

2. Temat sprawiedliwości (str. 123)

3. Nauki dotyczące relacji międzyludzkich (str. 135)

4. Szczególne aspekty ludzkiego zachowania (str. 155).

5. Wewnętrzne skłonności człowieka (str. 159).

6. Uczucia osobiste (str. 163).

Zaczyna jednakże kielkować w nim przekonanie, że „choć współczesne badania nad tym zagadnieniem nie doprowadziły, jak dotąd, do odkrycia zasad, zgodnie z którymi został ułożony ten tekst, fakt ten może być przypisywany raczej niezdolności interpretatorów do odnalezienia klucza do rozwiązania tego zagadnienia niż brakowi kompetencji ze strony autora czy osoby redagującej tekst”⁶.

Niektórzy badacze próbowali nieznacznie przekomponować tekst, porządkując go według różnorodności tematyki⁷. Niemniej jednak tego typu podejście pozostaje „metodą będącą jeszcze «w powijakach»”⁸.

Zgodnie z ich kierunkiem badań zostanie przedstawiona analiza trzech jednostek literackich: najpierw wprowadzenie do Księgi (Prz 1, 1-7), następnie pierwsza jednostka pierwszego zbioru Salomona (Prz 10, 1-5), wreszcie fragment z ostatniego zbioru Salomona (26, 1-12).

1. WPROWADZENIE DO KSIĘGI (PRZ 1, 1-7)

Trudność sprawia przede wszystkim analiza syntaktyczna pierwszych siedmiu wersetów. Rozwiązanie tego problemu pozwoli określić budowę fragmen-

⁶ R. N. WHYBRAY, *Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs, 10, 1-22, 16* [w:] *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51, wyd. M. GILBERT, Louvain 1979, s. 154.

⁷ Patrz L. A. SCHÖKEL, J. VILCHEZ, *Proverbios*, Madrid 1984, s. 255; a przede wszystkim R. N. WHYBRAY, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT Suppl. Ser. 168, Sheffield 1994 (z którym zapoznałem się dopiero po napisaniu tych stronic).

⁸ R. N. WHYBRAY, *Yahweh-sayings*, s. 165. T. BOYS (*Tactica Sacra. An attempt to develop, and to exhibit to the eye by tabular arrangements, a general rule of composition prevailing in the Holy Scripture*, London 1824, s. 4) użył sto siedemdziesiąt lat temu tego samego zwrotu (zob. w R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*, Paris 1989, s. 18).

tu i będzie miało znaczny wpływ na jego interpretację. Komentatorzy Pisma Świętego rozumieją te wersety w bardzo różny sposób i zgodnie z owym rozumieniem stosują określone znaki przestankowe. Najbardziej radykalny sposób podejścia reprezentuje zapewne McKane, stawiający kropkę na końcu każdego wersetu⁹. Natomiast ja odnoszę wrażenie, że te siedem wersetów jest ze sobą związanych ścisłymi związkami syntaktycznymi i że tworzą one zwartą kompozycję.

	¹ Przysłowia	Salomona, króla	syna Dawida, Izraela.
:: ² By	POZNAĆ	MĄDROŚĆ	i <i>wychowanie</i> ,
:: by	POJAĆ	słowa	ROZUMNE,
. ³ by	zdobyć	<i>wychowanie</i>	staranne,
.	sprawiedliwość	i uczciwość,	i prawość;
— ⁴ by	<i>udzielić</i>	prostaczkom	rozważi,
—	młodemu	POZNANIA	i ostrożności,
		+ ⁵ NIECH SŁUCHA	MĘDRZEC,
		= a pomnoży	swą zdobycz,
		+ a	ROZUMNY
		= sztuki rządzenia	nabierze.
:: ⁶ by	POJAĆ	przysłowie	i aluzję,
::	słowa	MĘDRCÓW	i ich zagadki,
		+ ⁷ BOJAŹŃ	Pańska
		+ [jest] początkiem	POZNANIA.
		— MĄDROŚĆ	i <i>wychowanie</i>
		— głupcy	odrzucają.

Po tytule (1) następuje wprowadzenie do księgi, zbudowane z dwóch równoległych części (2-5 i 6-7), posiadających tę samą budowę syntaktyczną: zdania celowe (2-4 i 6; wszystkie człony składają się z trzech wyrazów), po których następują zdania główne (5 i 7ab: wszystkie człony liczą po dwa wyrazy, z wyjątkiem 5c, w którym jest tylko jeden wyraz); ostatni segment tworzy zdanie uzupełniające, którego rolą jest zamknięcie całości.

⁹ W. McKANE, *Proverbs*, 211. Według autora wszystkie bezokoliczniki odnoszą się do wersetu 1 (*ibidem*, s. 263); podobne stanowisko zajmuje A. BARUCQ, *Le Livre des Proverbes*, s. 48, który umieszcza werset 6 przed wersetem 5 (podobne przesunięcie ma miejsce w tłumaczeniu Osty i w *Bible de Jérusalem* [zob. powyżej przypis 2]).

Część pierwsza (2-5) składa się z dwóch urywków. Pierwszy (2-4) zawiera trzy dwuczłonowe segmenty. Segmenty: drugi i trzeci uzupełniają się – trzeba najpierw samemu „zdobyć” (3), aby „udzielić” innym (4); rzecz zdobywana i udzielana wyrażona zostaje poprzez grupę mniej lub bardziej synonimicznych wyrazów: rozpoczynając od końca, są to: „ostrożność”, „poznanie”, „rozważa”, czyli „staranne wychowanie”, określone w 3b jako „sprawiedliwość”, „uczciwość” i „prawość”. Jak się wydaje, segment pierwszy (2) jest wprowadzeniem do dwóch kolejnych: w istocie, 2a wydaje się zapowiadać werset 3, ponieważ chodzi o poznanie samo w sobie, a 2b – werset 4, ponieważ chodzi o rozumienie „słów” kogoś drugiego, prawdopodobnie słów nauczyciela mądrości. „Wychowanie” (w 3a) wystąpiło już w 2a; zostają dodane dwa synonimy: „mądrość” (2a) i „słowa rozumne” (2b).

W drugim urywku (5) kontynuowana jest myśl, że mądrości nie zdobywa się raz na zawsze: zarówno ten, który jest już „mędrce”, jak i człowiek „rozumny” powinni „słuchać”, aby poszerzyć swą wiedzę i posiąść „sztukę rządzenia” (zwrot ten tłumaczony bywa także jako „rada”, to znaczy „dar rady”, zdolność do prowadzenia innych lub kierowania nimi; niektórzy tłumaczą go jako: „kierowanie samym sobą”).

Już na podstawie pierwszego urywku możemy wywnioskować, że celem „przysłów” jest zdobycie i przekazanie mądrości. W drugim urywku odnajdujemy myśl, że mądrość zdobywana jest dla siebie samej, ale że powinna także zostać przekazana innym.

Druga część (6-7) posuwa się dalej niż pierwsza, ponieważ mówi, gdzie znajduje się zasada, ostateczne źródło mądrości. Urywek pierwszy (6) jest równoległy do pierwszego urywku pierwszej części (2-4) mamy tu jednakże przypadek paralelizmu uzupełniającego: tak naprawdę, podczas gdy w 2-4 chodziło o samą mądrość (i została podana lista jej synonimów), tutaj mowa jest o środkach, dzięki którym przekazywana zostaje mądrość i rozumienie: „przysłowie” i „aluzja”, „słowa mędrców” i „ich zagadki” (w pierwszym członie rzeczowniki są w liczbie pojedynczej, a w drugim w liczbie mnogiej). „Przysłowie” i „słowa” wydają się mieć neutralne zabarwienie, lecz „aluzja” (w *Bible de Jérusalem*: „*sentences obscures*” [„niejasne zdania”]) i „zagadki” pozwalają domyślić się, że to, o co tutaj chodzi, nie jest jasne i przejrzyste, że aby to „pojąć”, wymagana jest rozważa i rozum. Oprócz rozważa i rozumu niezbędna jest „bojaźń Pańska”; znaczy to, że bez bojaźni (szacunku) nic nie można pojąć, że poza i ponad nauczycielami tego świata – „mędrcami”, o których mówi werset 6b – istnieje prawdziwy Nauczyciel mądrości, którym jest Pan Bóg. Świadczy to o właściwym mądrości Izraela wymiarze religijnym.

Urywek ostatni (7) zakończony jest dwuczłonowym segmentem, przeciwstawionym poprzedzającemu go segmentowi, tak że tworzy chiasm: „gardzić” [„odrzucać”] jest antonimem „obawiać się” [„bojaźń”] – lub inaczej „szanować” (jak w 14, 2). Jest to dobry przykład „zjawiska zamknięcia”. Na skutek tej ostatniej opozycji, „głupcy” przeciwstawieni zostają nie tylko mędrcom, lecz także samemu Bogu.

Reasumując, przysłowia mają dwojaki cel: zdobycie mądrości i jej przekazanie. Istnieją również dwa źródła mądrości: mędrcy, których należy „słuchać” i, ostatecznie, sam Bóg, którego należy „się bać”. Aby pojąć przysłowia, potrzebne są: własny wysiłek i trud, a także pomoc Boga, który jest źródłem wszelkiej prawdziwej mądrości. Łaska i uczynki.

2. POCZĄTEK PIERWSZEGO ZBIORU PRZYSŁÓW SALOMONA (Prz 10, 1-5)

Można w ostateczności zgodzić się, że wprowadzenie do księgi stanowi uporządkowaną całość, i to dobrze ułożoną. Z pewnością trudniej jest uwierzyć, iż fragment 10, 1-22, 16 jest czymś więcej niż rodzajem „graciarni”, w której dopatrywanie się jakiegokolwiek kompozycji wydaje się zbyteczne.

Jeśli istnieją jednostki wykraczające poza zwykłe przysłowie, cała trudność polega na rozpoznaniu ich, a więc na określeniu ich granic. Otóż w całym tym zbiorze istnieją tylko dwie niepodważalne granice: 1, 1 i 22, 16. Najlepiej jest więc rozpocząć pracę albo od początku, albo od końca. W 10, 1 znajduje się początkowa granica pierwszego fragmentu; pozostaje ustalić końcową granicę. Narzuca się dwojake kryterium: spójność tego fragmentu i kolejnego. Gdyby ściśle trzymać się tej zasady, granica zostanie wytyczona w sposób pewny dopiero wtedy, gdy zostaną określone wszystkie inne granice wewnątrz zbioru. Oczywiście, należy przyjąć, że całość jest zwartą kompozycją i że nie chodzi tylko o „kilka zbiorów uporządkowanych w samym środku wielkiego nieładu”¹⁰. Tego właśnie należy dowieść. Nie mogąc się zbytnio rozwodzić i – zgodnie z aktualnym etapem, na jakim znajdują się moje badania – zmuszony jestem przedstawić, na zasadzie hipotezy, wstępną propozycję¹¹.

¹⁰ A. MAILLOT, A. LELIÈVRE, *Commentaire des Proverbes, Les proverbes de Salomon, chapitres 10-18*, LD Commentaires 1, Paris 1993, s. 20.

¹¹ Podobny podział ma miejsce w A. MAILLOT, LELIÈVRE, *Commentaire des Proverbes*, 28-29 (ale komentarz jest jednak drobiazgowy); J. GOLDINGAY, *The Arrangement of Sayings in*

Podobnie jak wiele innych tekstów biblijnych, pierwsze pięć wersetów zbioru posiada budowę koncentryczną.

Każdy ze skrajnych wersetów (1 i 5) składa się z ośmiu wyrazów i posiada budowę równoległą. Przeciwwstawienie „syna mądrego”, „synowi głupiemu”, na początku dwóch pierwszych członów, zostanie ponowione na końcu dwóch ostatnich członów poprzez opozycję „syn mądry” – „syn hańbiący”¹².

Wersety drugi i przedostatni liczą po sześć wyrazów i mają budowę komplementarną: (a b) C \ C' (a' b') w pierwszym (2) i A (b c) \ (b' c') A' w drugim z nich (4)¹³. Z punktu widzenia znaczenia, w obu wypadkach chodzi o możliwość („skarby” w 2a, „ubóstwo” w 4a i „wzbogaca” w 4c). Zauważmy jednak, że majątek zostaje nabyty dwoma różnymi sposobami: albo drogą kradzieży (2ab), albo poprzez pracę (4). Drugi człon drugiego wersetu nie pozostaje w bezpośredniej opozycji do pierwszego, ponieważ ukazuje, jaka jest stawka dokonywanego przez człowieka wyboru: wybawienie od śmierci (2d).

Jedynie centralny werset (3) składa się z siedmiu wyrazów: imię „Yhwh”, które nie występuje nigdzie indziej w fragmencie, jest wyrazem „uzupełniającym”. Konstrukcja tego wersetu, (zgodna z wzorcem A (bcd) \ (c' d') A'), przypomina budowę wersetu kolejnego. Przeciwnieństwo pomiędzy „sprawiedliwym” a „nieprawym” odsyła do przeciwstawienia (w segmencie poprzednim) „nieprawości” „sprawiedliwości”.

Segmenty skrajne (1 i 5), jak również segment centralny (3) zbudowane są zgodnie z tą samą kolejnością (wartość pozytywna \ negatywna), podczas gdy w drugim (2) i w przedostatnim (4) następuje odwrócenie kolejności (to, co negatywne \ to, co pozytywne). Tak więc, występuje tu niezwykle ściśle powiązanie, ponieważ drugi człon 1 jest, podobnie jak pierwszy człon 2, ne-

Proverbs 10-15, JSOT 61 (1994) s. 75-83; a zwłaszcza R. N. WHYBRAY, *The Composition*, s. 84, 86, 87, 93-94.

¹² Tłumaczenie to zgodne jest bardziej z formą tekstu niż z jego znaczeniem: wiadomo, że hebrajskie słowa „syn mądry” oznaczają „człowieka mądrego”, podobnie jak „człowiek trzydziestoletni” to po hebrajsku „syn trzydziestoletni”.

¹³ W tekście masoreckim, w którym dwa ostatnie wyrazy pierwszego członu związane są ze sobą przez „*maqṣef*”, werset 4 tworzy sześciowyrazowy segment. Można zaproponować podział bardziej zgodny z „paralelizmem członów”: w istocie jeśli czasownik „wzbogaca” jest tłumaczeniem „*hiphil*” w „*šr*”, rdzeń słowa, od którego zaczyna się segment „ubóstwo” (*ryš*), nie posiada „*hiphil*” – można więc sądzić, że autor, chcąc powiedzieć „zubożyć” (z użyciem tego rdzenia) nie miał innego wyboru, jak tylko uciec się do konstrukcji „uczynić ubogim” [„ubóstwo”]. Dwa pierwsze słowa są więc tu rozpatrywane jako tworzące ten sam wyraz.

+ ¹ Syn	MĄDRY	raduje	ojca,
– lecz syn	GLUPI	[jest] strapieniem	swej matki.
– ² Bez pożytku są		skarby	
			NIEPRAWOŚCI,
+ wybawia		ze śmierci.	ale SPRAWIEDLIWOŚĆ

+ ³ Nie głodzi	Yhwh		
–		ust	SPRAWIEDLIWEGO,
		lecz żądze	NIEPRAWYCH
	odtrąca.		

– ⁴ Ubóstwo sprowadza		ręka	LENIWA,
		zaś ręka	PILNYCH
+ wzbogaca.			
+ ⁵ Ten, kto gromadzi	w lecie	[jest] synem	MĄDRYM,
– a kto prześpi	czas żniwa,	[jest] synem	HAŃBIĄCYM.

gatywny, a drugi człon 2, podobnie jak pierwszy człon 3, pozytywny (i tak jest aż do końca).

Wydaje się więc, że chodzi tu o „przemowę”, a nie o przypadkowy ciąg pojedynczych przysłów. Jest to przemowa, której logikę należy teraz starać się zrozumieć. W pierwszym wersecie ukazani zostają dwaj różni synowie, jeden mądry, a drugi głupi, nie jest jednak wcale powiedziane, na czym polega głupota i mądrość. Wiemy tylko, jaki skutek powodują te dwie przeciwstawne postawy u rodziców. Werset ostatni (5) ukazuje, że „syn mądry” to ten, który pracuje, podczas gdy „syn hańbiący” jest człowiekiem leniwym; werset poprzedni (4) wyraża to samo, mówiąc, do czego prowadzą te dwie postawy: lenistwo jest przyczyną „ubóstwa” (4a), pilność „wzbogaca” (4d).

Chyba uzasadnione jest pytanie, dlaczego mądrość pilnego syna „raduje ojca”, a głupi przez lenistwo jest „strapieniem jego matki”. Można to na pewno rozumieć w taki sposób, że syn leniwy, doprowadzony do ubóstwa, nie jest zdolny do materialnego wspierania swych starych rodziców; byłby to główny powód ich zmartwienia i wstydu¹⁴; natomiast pilny syn, który dzięki swej

¹⁴ Patrz Syr 3, 1-16; ale o tym mówi już przykazanie dekalogu, wskazując na oddawanie czci rodzicom (Wj 20, 12; Pwt 5, 16); patrz także Mk 7,9-13.

mądrości nie tylko może utrzymywać swą żonę i dzieci, ale także swych starszych rodziców, jest źródłem ich dumy: sukces syna przechodzi na tych, którzy umieli go wychować.

Chociaż, zgodnie z tymi dwoma wersetami, zły syn to ten, który podupa da na skutek swej niedbałości, pierwszy człon drugiego wersetu dodaje, że jest nim także człowiek, który zdobywa skarby w nieuczciwy sposób¹⁵; tak naprawdę istnieją tylko dwa sposoby zdobycia majątku: poprzez pracę lub drogą kradzieży. Jak się wydaje, wymowa drugiego członu 2 wersetu jest bardziej radykalna niż pierwszego członu 4 wersetu: lenistwo prowadzi do „ubóstwa”, a nieprawość do „śmierci”. Werset centralny wreszcie, w którym pojawia się imię „Yhwh”, podaje ostateczny klucz do odczytania tekstu: będąc kontynuacją poprzedniego wersetu (słowa „sprawiedliwy” i „nieprawy” są ponowieniem słów „sprawiedliwość” i „nieprawość”; podobnie także, negacja na początku segmentu) daje do zrozumienia, że „śmierć”, o której właśnie była mowa (2d), byłaby karą Bożą. Bóg natomiast, napędzając usta sprawiedliwego, daje mu życie. Tak więc, w centrum, „Yhwh” ukazany jest jako Sędzia w stosunku do mądrego i głupiego, a także jako Ojciec tego, którego żywi; fakt ten odsyła do wyrazów skrajnych, gdzie pojawiają się „ojciec” i „matka” (1; jest o nich także mowa w sposób niebezpośredni, poprzez dwukrotne użycie słowa „syn” w 5).

Jeśli te pięć przysłów tworzy tak spójną literacko i teologicznie całość, można zadać sobie pytanie, czy jest to dzieło osoby redagującej tekst, której praca sprowadzałaby się do uporządkowania istniejących wcześniej materiałów. Jeśli tak, to trzeba przyznać, iż wywiązała się ona ze swego zadania z talentem prawdziwie twórczym.

¹⁵ Zwykle „skarby nieprawości” słusznie tłumaczone są jako „skarby źle nabyte” (*Bible de Jérusalem*, Osty, Dhorme).

3. CO ZROBIĆ Z GLUPIM? (Prz 26, 1-12)

Jak przyznaje wielu komentatorów¹⁶ i jak zaznaczono to w większości wydań Biblii¹⁷, pierwszych 12 wersetów rozdziału 26 tworzy zwartą całość, którą wyróżnia użycie słowa „głupi” w każdym z wersetów (poza drugim¹⁸). W istocie, kolejne wersety (13-16) będą mówić o innej wadzie – o lenistwie. Najczęściej tego typu leksykalne powtórzenie rozumiane bywa tylko jako zwykła zewnętrzna oznaka:

„Są to prawie doskonale przykłady typowych przysłów; każde z nich samo w sobie tworzy całość, a czynnikiem, który je spaja, jest raczej poruszany temat niż jakkolwiek naturalna sekwencja”¹⁹.

Jednakże niektórzy interpretatorzy stawiają właściwe pytanie, chociaż pozostawiają je bez odpowiedzi:

„Można sądzić, że jakiś autor ładnie dobrał lub połączył przysłowia dotyczące kilku tematów lub też, że jakiś uzdolniony autor stworzył ciąg przysłów na wybrane tematy. Pierwszy z nich byłby człowiekiem obdarzonym wyczuciem, a drugi człowiekiem utalentowanym”²⁰.

Poniższa analiza ma na celu dokonanie pewnych spostrzeżeń, które pozwalają rozwiązać tę alternatywę²¹.

¹⁶ Patrz na przykład A. BARUCQ, *Le livre des Proverbes*, 199-200; D. COX (*Proverbs with an Introduction to Sapiential Books*, Wilmington 1982, 214-217) nada temu fragmentowi tytuł: *The Book of the Fools*; W. MCKANE (*Proverbs*, 595-600) zatytułuje go *The Ways of the Fool*; analizuje on te dwanaście przysłów, które wszystkie należą do grupy A, w następującej kolejności: 1. 3. 4-5. 12. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 2.

¹⁷ Pośród niedawnych tłumaczeń na jęz. francuski tylko w TOB [„Tłumaczeniu Eklezjastycznym Biblii”] został nadany tej jednostce tekstowej tytuł: *Livret du sot*; podczas gdy w *Bible de Jérusalem* 2 nie ma na ten temat żadnej wzmianki, DHORME i OSTY zaznaczają w przypisach, że wersety te tworzą całość.

¹⁸ Niektórzy badacze upatrują w tym braku regularności przerwanie ciągłości: „Ciągłość tematu «głupoty» w wersety 1-12 przerywana jest tylko przez werset 2, podejmujący trochę inny temat” (W. MCKANE, *Proverbs*, s. 595); zapewne z tego powodu ostatecznie odrzuca on ich analizę („Werset 2 porusza naprawdę inny temat”, s. 599).

¹⁹ D. COX, *Proverbs*.

²⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ, *Proverbios* s. 459.

Fragment zbudowany jest z trzech części (czytaj całość, s. 112): dwie części, złożone z pięciu segmentów, zbudowane w sposób koncentryczny (1-5 i 8-12), okalają krótszą część, zawierającą tylko dwa segmenty (6-7).

Część pierwsza (Prz 26, 1-5)

Część ta składa się z trzech urywków; dwa urywki skrajne (1-2 i 4-5) zbudowane są z dwóch równoległych do siebie, dwuczłonowych segmentów, podczas gdy urywek centralny (3) stanowi segment trójczłonowy typu AA'B²².

Dwa segmenty pierwszego urywku (1-2) mają budowę równoległą: „jak” pojawia się dwukrotnie w pierwszych członach, a odpowiada mu „tak” na początku drugich członów; należy zauważyć, że w drugich członach czasowniki występują w formie przeczącej²³. W ostatnim urywku (4-5) pierwsze człony zostają sobie przeciwstawione jedynie poprzez zaprzeczenie czasownika „odpowiadać”, a drugie człony zaczynają się jednakowo od „byś” \ „by”.

Słowo „głupi” powraca we wszystkich wersetach poza drugim²⁴. „Jak” użyte zostaje dwukrotnie w 1a i 2a, jak również w 4a i 5a <1*>. Podobnie jak

²¹ Patrz R. N. WHYBRAY, *The Composition*, s. 123-124, jak również prace, do których się odwołuje.

²² Czytelnik może zapytać, dlaczego dwa pierwsze wersety zostały zintrepretowane jako dwuczłonowe segmenty, podczas gdy trzeci uważany jest za segment trójczłonowy. W istocie, z jednej strony posiadają one całkiem podobną budowę; z drugiej, druga część wersetu 1a rozpoczyna się od spójnika „i” (nie jest tak w 3ab); wreszcie, zgodnie z masorecką interpunkcją, należałoby podzielić werset 1 na trzy człony, a werset 3 tylko na dwa człony. To, jaka jest przyczyna przyjętego tutaj rozwiązania, ujawni się w kontekście całości fragmentu.

²³ Tłumaczenie 2b zgodne jest z Ketib (*lō*': negacja), podobnie jak dawne wersje. W kwestii zagadnienia, jakie przedstawił Qere (*lō*: „jemu”), to znaczy trudności z ustaleniem osoby, do której odnosi się zaimek, patrz rozprawa w L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ, *Proverbios* 460. Według M. ZER-KAVOD, Y. KIEL, *Sēper Mišlê*, Jerozolima 1983, s. 206-207, niezależnie od przyjętego sposobu odczytania, przekleństwo wraca – niczym ptak do gniazda – do tego, kto je wypowiada; odsyłają oni do Ps 109, 17: „Miłował złorzeczenie: niech się nań obróci; w błogosławieństwie nie miał upodobania: niech od niego odstąpi!”

²⁴ „Jak się wydaje, przysłowie to także mówi o głupcu, ponieważ w jego zwyczaju leży nierozumne przeklinanie. Przysłowie to jest równoległe do poprzedniego zarówno z punktu widzenia znaczenia jak i języka i stylu” (M. ZER-KAVOD, U. KIEL, *Sēper Mišlê*, s. 207. Odmiennego zdania jest McKANE patrz przypis 15).

^{1*} W polskim tłumaczeniu dwukrotnie użyte zostaje słowo „według” (przyp. tłum.).

drugie człony dwóch pierwszych wersetów rozpoczynają się od partykuły „tak” (1b i 2b), tak samo drugie człony dwóch ostatnich wersetów rozpoczynają się od partykuły „byś” \ „by” (4b i 5b); spośród wszystkich wersetów jedynie w wersecie centralnym (3) nie pojawia się tego typu partykuła (choć zawiera on porównanie): występuje w nim tylko spójnik „a”.

+¹ **Jak** śnieg w lecie, i **jak** deszcz we żniwa,
: *tak* *nie przystoi* **GLUPIEMU** *cześć*.

+² **Jak** ptak, co ucieka, **jak** wróbel, co leci,
: *tak* przekleństwo NIEROZUMNE *nie spełnia się*.

- ³ Bicz	na	konia,
- wędzidło	na	osła,
a kij	na plecy	GLUPICH!

=⁴ Nie odpowiadaj **GLUPIEMU** **według** *JEGO GLUPOTY,*
: *byś nie stał się* jemu podobnym, *ty sam*.

=⁵ Odpowiadaj **GLUPIEMU** **według** *JEGO GLUPOTY,*
: *by nie uchodził* za mędrca *w swych oczach*.

Jak się wydaje, zasada budowy tej pierwszej części jest następująca: dwa pierwsze segmenty uzupełniają się: w istocie, z jednej strony „przekleństwo nierozumne (lub: nieuzasadnione)”, wypowiedziane przez głupiego, nie powoduje żadnego skutku, „nie spełnia się” (2), a z drugiej strony „cześć” (dosłownie, „waga”, to znaczy powaga, szacunek, a także pochwała) nie należy mu się (1). Innymi słowy, wypowiedziane przez głupiego „zła” (2) jest równie nieuzasadnione jak mówienie o nim „dobrze” (1).

Rzeczywiście, jeśli idzie o głupiego nie znajdują oddźwięku ani słowa, które on wypowiada, ani słowa, z którymi się do niego zwracają inni ludzie; jedyny możliwy kontakt to przemoc fizyczna, podobnie jak w przypadku zwierząt (3). Należy jednak zauważyć, że ani koń, ani osioł nie jest dzikim, lecz domowym zwierzęciem, które człowiek wykorzystuje do pracy. Bicz i wędzidło nie są rodzajami broni służącej do ich zabijania, lecz narzędziami przeznaczonymi do dodawania bodźca i prowadzenia. Tak samo okładanie głupiego kijem ma prowadzić do sprostowania jego błędu, gdyż nie rozumie on innej mowy.

Wbrew temu, co właśnie zostało powiedziane w urywku centralnym (3), w urywku trzecim (4-5) znowu pojawia się, podobnie jak w pierwszym, sło-

wo. Jednakże, podczas gdy w segmencie pierwszym znajduje się rada, by nie dyskutować z głupim (4), w drugim, wręcz przeciwnie, znajdujemy zalecenie, by mu odpowiadać (5). Choć mogą się one wydać sprzeczne ze sobą, te dwie rady tak naprawdę się uzupełniają²⁵. W drugich członach podane jest uzasadnienie: nie należy odpowiadać głupiemu, aby nie stać się głupim tak jak on (4b), jednak trzeba mu odpowiadać, aby nie wyobrażał sobie, że jest mądry tak jak ten, do kogo się zwraca (5b).

Dokonana właśnie interpretacja ma czysto „laicki” charakter. Rzeczywiście, imię Boże nie pojawia się w tekście. Jednakże pierwsze dwa wersety mogą zostać odczytane w innej płaszczyźnie. W istocie, dwa obrazy: śniegu i deszczu (1a), stanowią już na początku tekstu aluzję do Tego, który sprawia, że w odpowiednim czasie spadają na ziemię. Tak samo „cześć” nie zostaje udzielona przez Boga głupiemu (1b); z drugiej strony, „przekleństwo” (2b) o tyle związane jest z Panem, o ile (podobnie jak błogosławieństwo) rzucane jest w imię Boże lub, ściśle mówiąc, o ile człowiek wzywa Bożego przekleństwa – tak jak deszczu lub gradu (albo ognia z nieba) – na drugiego człowieka. Zatem, zgodnie z takim sposobem interpretacji, dwa pierwsze wersety uzupełniają się: Bóg nie może ani udzielić chwały głupiemu (to znaczy w pewnym sensie go pobłogosławić), ani spełnić wypowiedzanego przez niego bezzasadnie przekleństwa²⁶.

Cześć ostatnia (8-12)

Każdy z trzech pierwszych wersetów tej części był przeróżnie interpretowany. Różniące się bardzo od tekstu w języku hebrajskim tłumaczenie LXX dowodzi pewnego zakłopotania, które nie jest rzeczą nową. Przyjęte przeze mnie tłumaczenie bliskie jest tekstowi masoreckiemu²⁷.

Kompozycja tej części nie jest równie oczywista jak budowa części pierwszej. Jest jednak do niej podobna. W urywkach skrajnych (8-9 i 11-12) zaznacza się powtórzenie „jak”, które spełnia funkcję wyrazów początkowych. Urywek centralny (10) jest trójczłonowy, typu ABB'. Słowo „głupi” \ „głupcy” powraca w drugich członach każdego segmentu.

²⁵ Patrz A. BARUCQ, *Le livre des proverbes*, s. 196; W. McKANE, *Proverbs*, s. 596.

²⁶ Patrz M. ZER-KAVOD, Y. KIEL, *Sēper Mišlê*, s. 206.

²⁷ Nie jest rzeczą możliwą przedstawienie tutaj problemów związanych z tymi wersetaми ani dyskusji na temat różnych interpretacji, jakie zostały zaproponowane, ani wreszcie uzasadnienia przyjętego tłumaczenia.

+ ⁸ Jak : tak	przywiązać oddawać	kamień GLUPIEMU	do procy, cześć.	
= ⁹ Cierń . a przysłowie	wpija się	w rękę w usta	pijaka, GLUPCÓW.	
¹⁰ Łucznik raniący każdego, – kto <i>najmuje</i> GLUPCA – i kto <i>najmuje</i> przechodnia.				
+ ¹¹ Jak :	pies GLUPI	powraca wraca	do wymiotów swoich, do głupoty swojej.	
= ¹² Widzisz .	człowieka więcej jest nadziei	mądręgo w GLUPIM	w oczach niż w	swych: takim.

Wspólną cechą dwóch segmentów pierwszego urywku (8-9) jest to, iż w ich pierwszych członach mowa jest bądź o broni, bądź o niebezpiecznej rzeczy, z jednej strony – o „procy” i „kamieniu” (8a), a z drugiej – o „cierniu” (9a). Drugie człony uzupełniają się, ponieważ w 8b mowa jest o słowach wypowiedzianych na temat głupiego, podczas gdy w 9b chodzi o słowa, które wypowiada głupi (jest to więc ten sam rodzaj związku, który łączył już dwa pierwsze segmenty pierwszej części: 1-2).

W urywku centralnym następuje porównanie „głupca” z „przechodniem”, to znaczy z kimkolwiek, kimś przypadkowym.

Każdy z czterech członów trzeciego urywku (11-12) kończy się zaimkiem w pozycji afiksu (w trzeciej osobie liczby pojedynczej; „swych” na końcu wiersza 12a odnosi się do „człowieka”, czyli też ma znaczenie liczby pojedynczej); ponadto ostatnie syntagmy 11b i 12a poprzedza w rzeczywistości ten sam przyimek, choć po polsku jest „do głupoty” (11b) i „w oczach”; w tej samej pozycji w 11a pojawia się słowo w rzeczywistości synonimiczne, co po polsku jest „do wymiotów swoich”.

Rozwijana w tej części tekstu myśl może zostać odczytana w sposób następujący: dwa pierwsze segmenty (8-9) uzupełniają się: dobre słowa („cześć”) wypowiedziane w odniesieniu do głupiego (8b) są, podobnie jak wypowiedziane przez niego „przysłowie” (9b), nie tylko pozbawione sensu (niczym kamień przywiązany do procy, który nie dosięgnie celu (8)), lecz także niebezpieczne, podobnie jak cierń w ręce, którą wymachuje pijak (9). Należy w dodatku

zauważyć, iż oddawana głupiemu cześć (8) jest bez wartości zarówno z punktu widzenia tego, który ją oddaje, jak i tego, który ją przyjmuje (podobnie jak w przypadku kamienia przywiązanego do procy, daremny jest trud człowieka posługującego się procą, bo nie może osiągnąć tego, w którego celuje). Tak samo cierń trzymany przez głupiego (9) stanowi najpierw zagrożenie dla niego samego. Jest także rzeczą możliwą, iż myśl wyrażająca grożące niebezpieczeństwo zawarta jest w każdym z dwóch segmentów, a nie tylko w drugim. W istocie, z chwilą, kiedy strzelec, zakręciwszy procą (aby nadać kamieniowi jak największą szybkość i siłę uderzenia), puszcza jeden z końców procy, kamień, zamiast trafić w cel, może ugodzić w niego samego.

Urywek centralny (10) odnosi się do człowieka, który byłby na tyle niemądry, żeby nie tylko chwalić głupiego (8), nie zważać na rany, jakie ten może mu zadać (9), lecz, co więcej, najmować go (lub przypadkowego przechodnia) do pracy bez uprzedniego poddania go próbie (co świadczy o tym, iż brak mu zdrowego rozsądku). Człowiek taki stwarzałby niebezpieczeństwo dla wszystkich i niewątpliwie wyrządziłby krzywdę sobie samemu oraz innym. Podobnie jak kamień procy, nieostrożnie wypuszczona przez niego strzała może zwrócić się przeciwko niemu, ale uczyni także krzywdę innym ludziom.

W dwóch segmentach ostatniego urywku (11-12) wyrażona zostaje podobna myśl. Zamknięty w błędnym kole swej niedorzeczności (11b), karmiący się tym, co wychodzi z jego własnych ust, swymi własnymi słowami (11a), uważający się za mądrego głupi (12a) zdaje się na swe własne osądy. Człowiek taki jest najgorszym z głupców, jest gorszy niż byle głupiec (12b). Nie rokuje żadnej nadziei ktoś, kto zupełnie zadufany jest w samym sobie. Na końcu tej części dochodzi więc do pewnego odwrócenia sytuacji: podczas gdy w czterech poprzednich segmentach najpierw było wyobrażenie, a później jego „zastosowanie”, na końcu powstaje sytuacja odwrotna, ponieważ najpierw mowa jest o „mądrym w oczach swoich” (12a), a dopiero później następuje porównanie go z głupim (12b).

Zjawisko odwrócenia wystąpiło już na początku: w przypadku przywiązanego do procy kamienia, który wraca w kierunku strzelca (8), w przypadku ciernia (9), a zwłaszcza strzały „raniącej każdego” (10). W ostatnim jednak urywku odwrócenie powoduje coś gorszego: zamknięcie się, na które nie ma żadnego lekarstwa.

Część centralna (6-7)

+ ⁶ Odcina sobie – kto powierza	<i>STOPY,</i> słowa	szkody w ręce	nabawia się, GLUPCA.
+ ⁷ Chwieją się – i	<i>NOGI</i> przysłowie	chromego, w ustach	GLUPICH.

Część ta składa się z dwóch dwuczłonowych segmentów. Drugie wyrazy pierwszych członów są synonimami („stopy” i „nogi”); w drugich członach „przysłowie” porównane zostaje do „słowa” (tłumaczonego często jako „wiadomość”), a następujące później syntagmy odpowiadają sobie (tłumaczenie „w ręce” jest bardzo dosłowne, aby podkreślić paralelizm z „w ustach” w 7b; oznacza to: „za pomocą” lub „za pośrednictwem”). Oba segmenty uzupełniają się: w istocie, podczas gdy drugi z nich opisuje zachowanie głupiego, pierwszy mówi o człowieku, który pokłada w nim zaufanie i powierza mu przekazanie wiadomości.

Jak się wydaje, tę krótką część można odczytać w sposób następujący: nie można wierzyć, że głupi zrozumie wiadomość, którą ma powtórzyć lub że przekaże odziedziczone po przodkach przysłowie. Zarówno wiadomość, jak i przysłowie (słowa wypowiedziane dzisiaj i w przeszłości) zostaną zniekształcone: przysłowie będzie „chwiać się na nogach”, a wiadomość nie będzie mogła dotrzeć bez uszczerbku do swego adresata. Co gorsza, zostanie ona tak bardzo przekręcona przez głupiego, że jej odbiorca źle ją zrozumie, a to z kolei wzbudzi w nim chęć użycia przemocy w stosunku do tego, który wiadomość przesłał, czyli w rezultacie dozna on szkody. Tak więc powierzone głupiemu słowo jest nie tylko całkiem bezużyteczne, lecz w dodatku staje się szkodliwe zarówno dla niego, jak i dla człowieka, który go zatrudnił: ich obu „pozbawia nóg”.

Caość fragmentu (Prz 26, 1-12)

Części skrajne (1-5 i 8-12) posiadają dokładnie taką samą budowę: dwa urywki dwuczłonowe (1-2 i 4-5 w pierwszej części; 8-9 i 11-12 w części ostat-

²⁸ Należy zauważyć, że te dwa trójczłonowe segmenty odpowiadają sobie na zasadzie chiasmu: AA'B – w pierwszym, ABB' – w drugim.

niej) okalają urywek złożony z trzech członów (3 i 10)²⁸. – Dwa pierwsze segmenty pierwszej części rozpoczynają się od tego samego słowa „jak” (1a i 2a), któremu odpowiada „tak” (1b i 2b); w trzeciej części pierwsze segmenty skrajnych urywków (8 i 11) rozpoczynają się od „jak”, lecz tylko drugi człon 8 rozpoczyna się od „tak” (partykuła ta jest pominięta w 11b). – Jedyne w drugich członach pierwszych segmentów pojawiają się dwukrotnie na końcu słowa „głupiemu cześć” (1b i 8b): spełniają one więc funkcję wyrazów początkowych. Pierwsza część kończy się słowami „mądrego w swych własnych oczach” (5b), które zostają powtórzone w 12a, spełniając w ten sposób funkcję wyrazów końcowych. Ponadto zwrot „jego głupoty” pojawiający się dwukrotnie w trzecim urywku pierwszej części (4a i 5a) powtórzony zostaje w trzecim urywku części ostatniej, w analogicznej pozycji „swojej głupoty” (11b). Należy wreszcie zauważyć, że tylko ostatnie wersety skrajnych części (4, 5 i 12) adresowane są do czytelnika (poprzez użycie drugiej osoby liczby pojedynczej).

Krótką część centralną (6-7) podkreśla to, co wyrażone zostaje w dwóch otaczających ją dłuższych częściach.

Pierwszy segment centralnego fragmentu (6) zapowiada w szczególności środek trzeciej części (10) w tym sensie, że w obu segmentach mowa jest o człowieku, który zwraca się do głupca, „najmuje go” (10b) lub powierza mu przekazanie wiadomości (6b); jednakże, werset 6 zapowiada także całą ostatnią część, ponieważ „przemoc” [„szkodę”], której ofiarą pada człowiek wysyłający głupiego posłańca, odnajdujemy w 8 (kamień przywiązany do procy zrani tego, który posługuje się taką bronią), podobnie jak w 9 (w przypadku ciernia w ręce, którą wymachuje głupiec²⁹). Najbardziej oczywistym związkiem formalnym między częścią centralną (6-7), a częścią ostatnią jest powtórzenie w 9b drugiego członu wersetu 7: „i!a przysłowie w usta\ch głupich\głupców”.

W drugich członach (6b i 7b) następuje zestawienie „wiadomości” powierzonych głupcowi z „przysłowiem”, które on wypowiada. Słowo „przysłowie” powtórzone zostanie na końcu pierwszego urywku ostatniej części (9b). Po zostaje ostatnie słowo wypowiedane przez głupiego, „przekleństwo” w 2b; otóż symetryczne jest ono do użytego po raz drugi „przysłowia” (9b). Regularność, z jaką występują te cztery słowa („przekleństwo” w 2b, „wiadomość” w 6b, „przysłowie” w 7b i w 9b), każe przypuszczać, że tworzą one figurę skonstruowaną zgodnie z pewną zasadą.

²⁹ Zauważmy, że słowo „ręka” powtórzone zostaje w 6b i 9a.

- + ¹ **Jak** śnieg w lecie, i jak deszcz we żniwa,
: **tak** nie przystoi **GLUPIEMU** CZEŚĆ.
- + ² **Jak** ptak, co ucieka, jak wróbel, co leci,
: **tak** PRZEKLEŃSTWO **NIEROZUMNE** nie spełnia się.
-
- :: ³ Bicz na konia, wędzidło na osła,
 -a kij na plecy **GLUPICH!**
-
- = ⁴ Nie odpowiadaj **GLUPIEMU** według *JEGO GLUPOTY*,
 . byś nie stał się jemu podobnym, ty sam.
- = ⁵ Odpowiadaj **GLUPIEMU** według *JEGO GLUPOTY*,
 . by nie uchodził za **MĄDREGO** W **SWYCH WŁASNYCH OCZACH**.

⁶ Odcina sobie stopy, szkody nabawia się,
kto powierza *WIADOMOŚĆ* w rękę **GLUPCA**.

⁷ Chwieją się nogi chromego,
i *PRZYSŁOWIE* w ustach **GLUPICH**.

- + ⁸ **Jak** przywiązać kamień do procy,
: **tak** oddawać **GLUPIEMU** CZEŚĆ.
- = ⁹ Cierń wpija się w rękę pijaka,
 . a *PRZYSŁOWIE* w usta **GLUPCÓW**.
-
- ¹⁰ Łucznik raniący każdego,
:: kto najmuje **GLUPCA** i kto najmuje przechodnia.
-
- + ¹¹ **Jak** pies powraca do swych wymiotów,
: **GLUPI** wraca do *SWOJEJ GLUPOTY*.
- = ¹² Widzisz człowieka **MĄDREGO** W **SWYCH WŁASNYCH OCZACH**:
 . więcej jest nadziei w **GLUPIM** niż w takim.

We fragmencie pojawia się wiele *osób*.

– Przede wszystkim głupi: słowo to powtórzone zostaje w każdym wersecie z wyjątkiem drugiego – tam jednakże odpowiada mu „nierozumne” w 2b.

Należy zauważyć, że w części centralnej liczba mnoga (7b) następuje po liczbie pojedynczej (6b); podobnie jest w części trzeciej, ponieważ – choć słowo to występuje w liczbie mnogiej w 9b, podobnie jak w 7b – we wszystkich innych przypadkach użyta zostaje liczba pojedyncza; tak samo jest w pierwszej części, gdzie liczba mnoga występuje tylko w segmencie centralnym (3b).

– Ten, kto zatrudnia głupiego, może być zaliczony do tej samej co i on kategorii: i rzeczywiście, w części centralnej zostają oni postawieni w jednym szeregu, ponieważ głupi jest „chromy” (7a), natomiast ten, kto przekazuje wiadomość za pośrednictwem głupiego, „odcina sobie stopy” (6a). Tak samo jest w centrum ostatniej części (10): „każdy, kto najmuje głupca” wyrządza wszystkim krzywdę (podobnie jak głupiec w wersecie poprzedzającym, (9)), nawet samemu sobie, podobnie jak człowiek, który oddawałby głupiemu cześć (8).

– Jest także osoba, do której człowiek (o którym właśnie była mowa, (6b)) wysyła wiadomość, w centrum fragmentu (6), a w sposób domyślny także w centrum ostatniej części (10). W obu przypadkach mowa jest o „przemocy” [„szkodzie”] (6a) lub o ranie (10a).

– Całość przemowy kierowana jest do mędrca lub do tego, kto zachęcany jest, by nim zostać: powinien on umieć rozpoznawać sytuację, żeby w zależności od przypadku, odpowiadać głupiemu (5) lub powstrzymać się od odpowiedzi (4). Do niego także zwraca się autor w ostatnim wersecie: „Widzisz człowieka mądrego w swych własnych oczach...” (12a).

– Jest wreszcie (choć Jego imię nie zostaje wymówione) Ten, który powoduje, iż nie spełnia się „przekleństwo nierozumne” (2b), i który nie oddaje także chwały głupiemu, Ten, który nie zsyła deszczu ani śniegu w nieodpowiednim czasie (1).

Ważniejsze pola znaczeniowe tego fragmentu związane są ze: „słowem”, „przemocą” [„krzywdą”] i „ciałem”.

– „Słowa” (przetłumaczone jako „wiadomość”) użyte zostaje tylko raz, w pierwszym segmencie części centralnej (6b), gdzie odpowiada mu „przysłowie” (7b); jak już wcześniej zauważyliśmy, „przysłowie” występuje ponownie w 9b i odpowiada mu w 2b „przekleństwo”. Należy dodać „cześć” – to znaczy wagę, poważanie, a także pochwałę w 1b i 8b, „głupotę” (4a, 5a, 11b), jak również „nie odpowiadaj” i „odpowiadaj” w 4a i 5a. Trzeba zauważyć, że w wersetach centralnych skrajnych części (3 i 10), jak również w wersecie ostatnim (12) nie ma mowy, przynajmniej w sposób bezpośredni, o słowie.

– Tak samo jak „słowa”, „przemoc” pojawia się tylko jeden raz, także w pierwszym segmencie części centralnej (6b). Słowa związane z przemocą odnajdujemy w centrum części skrajnych: „bicz”, „wędzidło” i „kij” w 3, a także rana, jaka zostaje zadana każdemu w 10. Jak zauważyliśmy już powyżej, o przemocy jest także mowa w dwóch wersetach poprzedzających środek ostatniej części: „proca” (8a) i „cierń” (9a). W sposób symetryczny, w segmencie poprzedzającym środek pierwszej części (2) przemoc zostaje również zaakcentowana poprzez użycie słowa „przekleństwo” (2b), może także poprzez wyobrażenie pułapki, której unika „ptak” i „wróbel” (2a).

– Wyrazów związanych znaczeniowo z „ciałem” jest wiele w części centralnej: „stopy” (6a) i synonim – „nogi” – z jednej strony, a z drugiej „w rękę” (6b) i „w usta” (7b), odpowiadają sobie, ponieważ zarazem słowa i przysłowie są w ustach głupiego; „ręka” i „usta” wystąpią ponownie razem w wersecie 9. W centrum pierwszej części (3) mowa jest o „plecach” głupiego; również w centrum części ostatniej mowa jest w sposób domyślny o ciele poprzez użycie czasownika „ranić” (10). Wreszcie w ostatnich wersetach skrajnych części pojawia się słowo „oczy” (5b i 12a), podobnie także „widzisz” (w 12a).

Można teraz zaproponować ponowne odczytanie całości fragmentu, co uwidoczni jego logikę.

Stopy i usta

Obraz, od którego rozpoczyna się każdy z dwóch segmentów części centralnej, może wydać się zaskakujący. Dlaczego głupiec ukazany zostaje jako chromy, którego nogi się chwieją (7), a człowiek powierzający mu wiadomość jako ktoś, kto odcina sobie stopy (6)? Zapewne dlatego, że – podobnie jak słowa – nogi umożliwiają spotkanie z drugim człowiekiem, wejście w styczność z nim i nawiązanie kontaktu.

Chromy, który nie może chodzić, wyobraża więc głupca, nie mogącego pójść drogą, która zaprowadziłaby go do drugiego człowieka. Zamknięty w samym sobie, tkwi nieruchomo w miejscu. Jest pozbawiony kontaktów z innymi ludźmi, może jedynie powracać do swych „wymiotów”, karmić się słowami wychodzącymi z jego ust, jak pies (11). Podobnie jak ptak, który ucieka, złe słowo głupca, przekleństwo, „nie spełnia się” (2). W jego ustach nawet prawe słowa przysłowia nie wyglądają lepiej niż on sam (7); niebezpiecznie się chwieją (9).

Natomiast człowiek, który byłby na tyle głupi, aby powierzyć chromemu przekazanie wiadomości (6), z pewnością stanie się do niego „podobny” (4):

nie tylko odetnie sobie nogi, ponieważ nie będzie mógł dotrzeć do swojego adresata, lecz w dodatku pochodzące z jego ust słowa, które nie dotrą do celu, przeobrażą się w „szkodę”, której „nabawi się”. Zostanie niejako zmuszony do połknięcia swych własnych słów, podobnie jak pies swoich wymiotów!

Łuk i kij

Gdy słowo nie reguluje stosunków między ludźmi, wtedy trzeba uciec się do siły i przemocy fizycznej.

Kto najmuje głupca, naraża na „przemoc” [„krzywdę”] (6) nie tylko samego siebie: jednakowo rani wszystkich, którzy zostają uwikłani w jego działania (10), zarówno samego siebie, jak i adresata wiadomości, a także wysłannika. Słowo powierzone głupiemu staje się więc bronią: kamieniem do procy (8), cierniem w rękę pijaka (9), strzałami z kołczanu (10).

Powstaje alternatywa między bronią, która rani lub zabija, a narzędziem, które koryguje i prowadzi. Bicz i wędzidło, podobnie jak kij (3), są wyrazem przemocy fizycznej i przymusu; nie ranią, ale wprowadzają na drogę i zmuszają do pójścia prostą drogą.

Istnieje więc niedobra, powodująca zło przemoc oraz dobre wykorzystanie siły, które prowadzi do dobra.

Zwierciadło lub przysłowie

Ostatni werset (12) zwraca uwagę na spojrzenie, ponieważ wprowadza związek między spojrzeniem mądrego, wezwanego, by „zobaczyć” tego, który jest mądry w swych własnych „oczach”. Człowiek taki zostaje określony jako gorszy od głupca. W jego przypadku na nic się zda ani bicz, ani wędzidło, ani kij. Zamyka się całkowicie w swych własnych osądach, zapatrzonego w swój własny obraz w zwierciadle, żywiącego się swymi własnymi słowami, swymi wymiotami. Ktokolwiek chciałby, odpowiadając mu, wchodzić w mechanizm jego „głupoty” podejmuje wielkie ryzyko, że będzie mu „podobny” (4), że ukształtuje się na jego obraz. Udzielając odpowiedzi głupiemu, ów mędrzec powinien jednak starać się zażegnać to wielkie niebezpieczeństwo (5): odpowiadając mu w jego własnym języku i odsłaniając mu obraz jego własnej głupoty, być może ukaże mu jego własną naturę i uświadomi głupotę.

Usiłując przerwać samozadowolenie głupca, trzeba także starać się unikać przedstawiania go w pochlebny sposób (na co nie zasługuje), oddawania mu

„czci” (1 i 8): byłoby to tylko potwierdzeniem zbyt wybujałego wyobrażenia, jakie ma już on o samym sobie.

„*Māšāl*”, wymienione w tekście dwukrotnie (7 i 9; przypuszczalnie lepszym tłumaczeniem niż „przysłowie” byłoby słowo „przypowieść”), jest bez wątpienia jednym z najlepszych sposobów, by uzmysłowić drugiemu człowiekowi „trudne sprawy”, o których chcemy z nim porozmawiać, a które dotyczą jego nieodpowiedniego zachowania. Wystarczy przypomnieć tylko przypowieść Natana (2 Sm 11-12) lub przypowieść o proroku z opaską na oczach w 1 Krl 20, 26-43. Zasada funkcjonowania przypowieści polega przede wszystkim na przedstawieniu drugiej osobie obrazu, w którym, po wydaniu swego osądu, zostanie zmuszona się rozpoznać. Jeśli przysłowie głupiego chwieje się (7), jeśli zamiast uleczyć, rani jak cierń (9), to jest tak dlatego, że nie jest on zdolny do zrozumienia przypowieści, którą mu opowiedziano. Gdyby mógł uchwycić jej sens, zostałby wprowadzony na dobrą drogę i byłby wkrótce uwolniony od swej głupoty.

Król i Pan

„Drugi zbiór Salomona” (Prz 25-29), w skład którego wchodzi ta przemowa, rozpoczyna się od przysłowia: „Chwałą Bożą – rzecz taić, chwałą królów – rzecz badać” (25, 2). To samo słowo „*dābār*” zostaje identycznie powtórzone na końcu każdego członu: „rzecz” lub „słowo”! To właśnie król Salomon miał wypowiedzieć te przysłowia, a w znacznie późniejszym czasie, po 250 latach, sługi jego odległego w czasie następcy – Ezechiasza – mieli je spisać (25, 1). Trzeba przyznać, że są to wskazówki dotyczące dobrego sprawowania rządów. Jest rzeczą niezwykle ważną, aby władca umiał otaczać się roztroprnymi doradcami i wybierać wiernych sobie posłanników. Powinien wystrzegać się powierzania najmniejszego nawet stanowiska – najmniejszej „czci” – głupcom. Dlatego trzeba, by mądrość pozwoliła mu „badać słowo”, które Bóg ukrył. Powstrzymując się od oddawania czci głupiemu (8), da się poznać jako godny syn Tego, który nie zsyła śniegu w lecie ani deszczu w żniwa (1).

Chociaż należy unikać odpowiadania głupiemu, inaczej jest w przypadku mądrego. Z pewnością ten, kto chce stać się mądry, powinien najpierw słuchać mądrych (Prz 1,5) oraz próbować zrozumieć ich słowa i zagadki (Prz 1, 6). Uczeń powinien zamilknąć i wysłuchać, ale powinien także mówić. Rozum ucznia daje się poznać nie tylko poprzez jego zdolność do słuchania i zadawania pytań: „odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami,

przysłuchiwał się im i zadawał pytania” (Łk 2, 46); przejawia się on znacznie bardziej w odpowiedziach: „Wszyscy zaś, którzy Go słuchali, byli zdumieni bystrością Jego umysłu i odpowiedziami.” (Łk 2, 47). „Zrozumienie oznacza podanie odpowiedzi, podanie odpowiedzi – objaśnienie”³⁰. Objasnić znaczy dodać, a jednocześnie dać świadectwo temu, co otrzymaliśmy, a także zaświadczyć, od kogo otrzymaliśmy³¹.

³⁰ P. BEAUCHAMP, *Le proverbe et le répons*, [w:] „Le Temps de la lecture”, Exégèse biblique et sémiotique, Ld 155, wyd. L. Panier, Paris 1993, s. 365.

³¹ Dlatego też moją pierwszą książkę poświęconą egzegezie (*Quelle est donc cette Parole? Lecture rhétorique de l'évangile de Luc (1-9, 22-24)*, LD 99 A i B, Paris 1979) zadeedykowałem „Paulowi Beauchamp, nauczycielowi interpretacji”; stąd też przyjemność sprawa mi udzielenie mu dzisiaj tej „odpowiedzi”.

IV

PSALM 51

Psalm 51, noszący, zgodnie z pierwszym słowem modlitwy w wersji łacińskiej – tradycyjną nazwę *Miserere*, posiada budowę koncentryczną (3a) (patrz plansza ukazująca całość psalmu, s. 99). Części pierwsza (3-8) i ostatnia (16-21) mają analogiczną budowę: po pierwszej podczęści, w której występuje tryb rozkazujący (3-4 i 16-17), następuje podczęść rozpoczynająca się od „bowiem” i wyjaśniająca, jakie są powody wcześniejszej prośby (5-8 i 18-21). Część znajdująca się w centrum psalmu (10-14) także ma budowę koncentryczną. Te trzy wielkie części połączone są ze sobą przez krótkie części o wielkości dwuczłonowego segmentu (9 i 15).

A. CZĘŚĆ PIERWSZA (3-8)

Składają się na nią dwie podczęści¹ (3-4 i 5-8); druga rozpoczyna się od „bowiem”, ponieważ mowa jest w niej o tym, jakie są przyczyny, rozwijanej w pierwszej podczęści, prośby błagalnej (całość tej części, patrz s. 84).

¹ Podobnie jak „część”, „podczęść” składa się z jednego, dwóch lub trzech „urywków”.

Podczęść pierwsza (3-4)

+ ³ Zmiłuj się nade mną. Boże,	według- <i>Twojej łaskawości</i> ,
+ według-OBFIŹOŚCI <i>miłosierdzia swego</i>	WYMAŻ <i>MOJE-NIEPRAWOŚCI.</i>

= ⁴ OBFIŹIE	OBMYJ MNIE Z MOJEJ-WINY
=	İ Z GRZECHU MOJEGO OCZYŚĆ MNIE.

Składa się ona z dwóch segmentów dwuczłonowych: pierwszy liczy siedem wyrazów, a drugi tylko pięć². Oba segmenty związane są ze sobą słowami „obfitość” (3b) i „obficie” (4a), spełniającymi funkcję „wyrazów łączących”, a także przez synonimiczne syntagmy „wymaż moje nieprawości” (3b), „obmyj mnie z mojej winy” (4a) i „z grzechu mojego oczyść mnie” (4b). Pierwszy czasownik („*zmiłuj się nade mną*”: 3a) wyróżnia się spośród trzech pozostałych swym ogólnym znaczeniem.

Podczęść druga (5-8; patrz plansza s. 94)

Druga podczęść liczy pięć dwuczłonowych segmentów (5, 6ab, 6cd, 7 i 8), które tworzą dwa urywki³.

Urywek pierwszy (5-6) składa się z trzech segmentów dwuczłonowych. Ostatni segment (6cd) składniowo związany jest z drugim (6ab) poprzez „tak że”. Ponieważ mówi o Bożej sprawiedliwości („jesteś sprawiedliwym”, „jesteś nienaganny”) pozostaje w opozycji do dwóch pierwszych, w których psalmista wyznaje swój grzech („nieprawości” w 5a, „grzech” w 5b i 6a oraz „złe” w 6b). Dwa pierwsze segmenty wiążą ze sobą dwa wyrazy łączące: „mój grzech” i „zgrzeszyłem”. Należy zauważyć rozwój od 5 do 6ab: nie tylko zgrzeszyłem („ja” i „przede mną” znajdują się w tej samej pozycji), lecz w dodat-

² Nie jest rzeczą konieczną przedstawianie szczegółowej analizy każdego z tych segmentów. Ukazanie ich układu kompozycyjnego umożliwia ich wyraźne wyodrębnienie: każdy człon zajmuje jedną linię, każdy segment oddziela od następującego po nim pusta linia, a każdy z jego dwóch członów poprzedzony jest takim samym znakiem (+, -, =, itd.), wyrazy znajdują się w jednej linii pionowej (wyrazy, które sobie odpowiadają, zaznaczone są w taki sam sposób: poprzez wytłuszczenie, pismo pochyle, różny charakter czcionki itd.).

³ Tak jak „segment” zawiera jeden, dwa lub trzy „człony” (segment jednoczłonowy lub monostych, segment dwuczłonowy lub dystych, segment trójczłonowy lub trystych), tak samo „urywek” składa się z jednego, dwóch lub trzech „segmentów”.

ku zgrzeszyłem przeciw Bogu („Tobie samemu” i „w Twoich oczach” są w identycznej pozycji).

+ ⁵ Bowiem moje- nieprawości ,	<i>ja</i>	uznają,
+ a mój- GRZECH [jest]	<i>przede-mną</i>	zawsze.
– ⁶ Przeciw-Tobie,	<i>Tobie-samemu</i>	ZGRZESZYŁEM
– i-co- złe	<i>w-Twoich-oczach</i>	uczynilem,
= tak że	jesteś- SPRAWIEDLIWY	w-swym-wyroku,
=	jesteś- NIENAGANNY	w-swoim-osądzie.

Urywek drugi (7-8) liczy dwa segmenty dwuczłonowe:

+ ⁷ Oto	<i>w PRZEWINIENIU</i>	zrodzony jestem	
+ i	<i>w GRZECHU</i>	poczęła mnie	moja matka.
– ⁸ Oto	<i>PRAWDY</i>	chcesz	w nerkach,
– i	<i>w intymności</i>	MĄDROŚCI	mnie uczysz.

Jednolitość tego urywku zaznaczają wyrazy początkowe: „Oto” (7a i 8a); ponadto oba drugie człony rozpoczynają się od „i w „ (7b i 8b). „Przewinienie” i „grzech” (7) przeciwstawione zostają „prawdzie” i „mądrości” (8); ten sam przyimek „w” wprowadza parę „przewinienie” i „grzech” (7) oraz parę „nerki” i „intymność” (8). Należy zauważyć rozwój pomiędzy dwoma członami 7: grzech sięga w przeszłość, nie tylko do chwili narodzin (7a), ale aż do momentu poczęcia (7b); podobny rozwój ma miejsce między dwoma członami 8: Bóg nie tylko „chce” prawdy i mądrości (8a), lecz w dodatku ich „naucza” (8b). Zważywszy na paralelizm obu segmentów, uzasadnione wydaje się pytanie, czy między słowami: „przewinienie” – „grzech” i „prawda” – „mądrość”, nie istnieje, poza zjawiskiem opozycji, jakiś inny związek semantyczny. W obu segmentach mowa jest o związku psalmisty z dwoma różnymi osobami: jego „matką” (7), a następnie Bogiem, do którego się zwraca (8). Stwierdzając, że jego własny grzech, grzeszność człowieka sięga w przeszłość do samych początków, to znaczy do czasu, kiedy był on w łonie matki (7), psalmista przyznaje także, że nie tego pragnie Bóg (8); Bóg chce odnowy człowieka także u jego podstaw, w głębi jego jestestwa, w jego „nerkach”²⁴. Choć grzech dosięga człowieka na początku życia, źródło „prawdy” i „mądro-

ści” ma jeszcze bardziej pierwotny charakter, ponieważ jest ono w Bogu. Przyjmując, że dwa segmenty są sobie przeciwstawione (nie zaś wzajemnie się uzupełniające), „prawda” i „mądrość”, których naucza Bóg, polegają właśnie na tym, że człowiek uznaje, iż jest grzeszny od swego początku.

Oba urywki: 5-6 i 7-8, tworzą jednostkę (5-8) o budowie koncentrycznej. W istocie, 7 odpowiada 5, a 8-6ab:

: ⁵ Bowiem moje *nieprawości*,
: a mój *grzech* [jest] przede mną zawsze.

JA UZNAJĘ,

= ⁶ Przeciw tobie, tobie samemu *zgrzeszyłem*
= i co *złe* w twoich oczach uczyniłem,

tak że jesteś sprawiedliwym w swym wyroku,
jesteś nienaganny w swoim osądzie.

: ⁷ Oto w *przewinieniu* zrodzony jestem
: i w *grzechu* poczęła mnie moja matka.

= ⁸ Oto *PRAWDY* chcesz w nerkach,
= i w intymności *MĄDROŚĆ*

TY DAJESZ MI POZNAĆ.

Jedną z najbardziej znaczących cech, świadczących o tym, że wersety te stanowią całość, jest inkluzja utworzona przez „ja uznaję”, na końcu pierwszego członu (5a), i „dajesz mi poznać”, na końcu ostatniego członu (8b). Ruch zaznaczony zostaje poprzez naprzemienne użycie zaimków pierwszej i drugiej osoby liczby pojedynczej lub, ściśle mówiąc, poprzez związek między tymi zaimkami. W 5 i 7 brak jest „ty”; w 5 mowa jest tylko o „ja” (o psalmiście), w 7 pojawia się jego matka: stała świadomość grzechu („zawsze” w 5b) sięga początków („poczęła mnie matka” w 7b). W 6ab i 8 „Ty” (to znaczy Bóg)

⁴ Hebrajski termin *tuḥôt* (który pojawia się tylko w Hi 38, 36) został przetłumaczony jako „nerki”, zgodnie z Targum i tradycją rabinacką; przemawia za tym odpowiadający mu w drugim członie wyraz *sātum*, oznaczający „to, co jest ukryte” (przetłumaczony tutaj przez „intymność”), który mógłby oznaczać „serce” (patrz A. HAKHAM, *Sefer Tehillim*, Mossad Harav Kook, Jerozolima 1986, I, s. 299).

pozostaje w związku z „ja” psalmisty, lecz jest to ruch w kierunku przeciwnym: najpierw to, co człowiek uczynił przeciw Bogu: „grzech” i „zło” (6); następnie to, czego Bóg chce dla człowieka: „prawda” i „mądrość” (8). Ostatni segment 6 wersetu znajduje się więc w centrum⁵: wyraża sprawiedliwość wyroków Boskich. Jak się wydaje, Boży osąd oznacza wymierzenie grzesznikowi kary; powinno to zostać potwierdzone w dalszej części psalmu.

Całość pierwszej części (3-8)

Dwie przeanalizowane jak dotąd jednostki (3-4 i 5-8) tworzą wyżej zorganizowaną całość⁶:

+ ³ Zmiłuj się nade mną, Elohim, według Twojej **LASKAWOŚCI**,
+ według obfitości **MIŁOSIERDZIA** swego wymaż *moje nieprawości*.

= ⁴ Obficie obmyj mnie z mojej **winy**
= i z **grzechu** mojego oczyść mnie.

– ⁵ **BOWIEM** *moje nieprawości*, ja uznaję,
– a mój **grzech** [jest] przede mną zawsze.

. ⁶ Przeciw Tobie, Tobie samemu **zgrzeszyłem**
. i co **złe** w twoich oczach uczyniłem,

:tak że jesteś **SPRAWIEDLIWY** w swym wyroku,
:jesteś **NIENAGANNY** w swoim osądzie.

– ⁷ Oto w **przewinieniu** zrodzony jestem
– i w **grzechu** poczęła mnie moja matka.

. ⁸ Oto **PRAWDY** chcesz w nerkach,
. i w intymności **MĄDROŚĆ** dajesz mi poznać.

⁵ Nie należy się dziwić, że koniec pierwszego urywku (6cd) znajduje się w środku konstrukcji. Jest to zjawisko częste w tekstach biblijnych: patrz np. Łk 13, 18-21; 15, 4-10 (R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc*, vol. 1, s. 122, 149; vol. 2, s. 141-142; 161-162; ponownie i z poprawkami: R. MEYNET, *E ora, scrivete per voi questo cantico. Introduzione pratica all'analisi retorica*, Retorica biblica 3, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 98-103; 19-21).

⁶ Nazwijmy je „podczęściami”, a całość „częścią”; zgodnie z przyjętym przeze mnie systemem, „część” zawiera jeden, dwa lub trzy „urywki” (podobnie jest w przypadku „podczęści”).

W drugiej podczęści (5-8) wyraźnie wyjaśnione są powody pojawiającej się wcześniej prośby (3-4): w istocie rozpoczyna się ona od „bowiem” (5a). Podczas gdy wszystkie czasowniki pierwszej podczęści (3-4) występują w trybie rozkazującym, czasowniki drugiej podczęści (5-8) są w trybie oznajmującym (wyrażając bądź aspekt niedokonany – tłumaczony przez czas teraźniejszy, bądź dokonany – tłumaczony przez czas przeszły dokonany). Pierwszy wyraz, który oznacza winę człowieka, „nieprawości” w pierwszym segmencie pierwszej podczęści (3b), powtórzony zostaje na początku drugiej podczęści (5a); dwa kolejne wyrazy: „wina” i „grzech”, w drugim segmencie pierwszej podczęści (4ab), powtórzone są razem i w tej samej kolejności w wersecie 7 [„przewinienie” i „grzech”], na początku ostatniego urywku drugiej podczęści; słowo „grzech” powraca jeszcze dwukrotnie w drugiej podczęści: razem z „nieprawości” (w 5b), i „złe” (w 6a). Wyrazy, które oznaczają grzech człowieka, przeciwstawione zostają, z jednej strony, sprawiedliwości Boga („sprawiedliwy” i „nienaganny” w 6cd), a z drugiej, temu, czego Bóg chce dla człowieka („prawda” i „mądrość” w 8ab).

Można więc przyjąć, że to, co zostaje stwierdzone już na początku pierwszej podczęści (to mianowicie, iż tylko Bóg sam może udzielić przebaczenia, przez swą „łaskawość” i swe „miłosierdzie”, (3)), zostaje ponowione i rozwinięte następnie w drugiej podczęści, ponieważ to On obdarza „mądrością” (8b).

B. CZĘŚĆ OSTATNIA (16-21)

Pierwszej części psalmu odpowiada część ostatnia (16-21), mająca analogiczną budowę (patrz plansza, s. 89). Zawiera ona dwie podczęści o niejednakowej długości: pierwsza (16 – 17) jest wielkości urywku, podczas gdy druga (18-21) złożona jest z trzech urywków. Podobnie jak w pierwszej części (3-8), druga podczęść wprowadzona jest poprzez „bowiem”.

Podczęść pierwsza (16-17)

Podczęść pierwsza (16-17) składa się z dwóch segmentów, jednego trójczłonowego (16), a drugiego dwuczłonowego (17):

+ ¹⁶	Uwolnij mnie	od krwi,	ELOHIM,	
+	ELOHIM		mój zbawco:	
	=	SLAWIĆ BĘDZIE	mój język	TWOJĄ SPRAWIEDLIWOŚĆ !
+ ¹⁷	ADONAI	moje wargi	otworzysz,	
	= a	usta moje	GŁOSIĆ BĘDĄ	TWOJĄ CHWAŁĘ.

16b jest rozwinięciem apostrofy 16a, „Elohim”. „Sprawiedliwość” Boga (16c) zdaje się pozostawać w opozycji do „krwi” (16a), od której psalmista chce być uwolniony. W obu pierwszych członach wyrażona zostaje prośba (choć czasownik w 17a nie jest w trybie rozkazującym jak w 16a, lecz w czasie przyszłym) i w obu występują apostrofy „Elohim” i „Adonai”, które odnoszą się do tej samej osoby. Człony ostatnie (16c i 17b) odpowiadają sobie: oba orzeczenia, podobnie jak podmioty, są synonimami; dopełnienia natomiast uzupełniają się, ponieważ „chwała” jest odpowiedzią człowieka na „sprawiedliwość” Boga. Zważywszy na ścisły związek pomiędzy ostatnimi członami, które zostają ukazane jako skutek pierwszych członów, powstaje pytanie, czy pierwsze człony (16a i 17a) odpowiadają sobie pod względem znaczeniowym lub czy 17a odnosi się tylko do 16c. Do pytania tego trzeba będzie powrócić w dalszej części.

Podczęść druga (18-21)

Podczęść drugą (18-21) tworzą trzy urywki zbudowane w sposób koncentryczny (patrz plansza, s. 88).

Pierwszy urywek (18-19) zawiera dwa segmenty. Pierwszy z nich (18) jest segmentem dwuczłonowym, złożonym z pięciu wyrazów ułożonych w sposób koncentryczny:

Bowiem

+ NIE CHCESZ ofiary, <i>choćbym (ja) dawał;</i> całopalenia + NIE PRAGNIESZ.
--

Pierwsze słowo zostało wyodrębnione, ponieważ wprowadza całość złożoną z obu członów. Przyjęty sposób podziału (po „choćbym (ja) dawał”) jest zgodny z interpunkcją masorecką.

Następny, składający się z dziewięciu wyrazów segment (19) stwarza trudność w podzieleniu. Można go rozpatrywać jako jeden dwuczłonowy segment:

. ¹⁹ Ofiarami	ELOHIM,	[jest] duch <i>skruszony</i> ;
. sercem <i>skruszonym</i> i zgniecionym	ELOHIM	nie gardzisz.

lub jako dwa segmenty dwuczłonowe:

+ Ofiarami	ELOHIM,
+ [jest] duch	<i>skruszony</i> ;
+ sercem	<i>skruszonym</i> i zgniecionym
+ ELOHIM	nie gardzisz.

Do opowiedzenia się za pierwszym rozwiązaniem skłaniają dwa argumenty: po pierwsze, przyjęte ono zostało w oparciu o interpunkcję masorecką; w dodatku, werset ten składa się tylko z dwóch zdań (tak jak poprzedzający go segment dwuczłonowy). Segment ten posiada budowę koncentryczną:

+ <i>OFIARAMI</i>
- Elohim,
: [jest] duch <i>skruszony</i> ;
: sercem <i>skruszonym</i> i zgniecionym
- Elohim
+ <i>NIE GARDZISZ.</i>

Wyrazy skrajne pozostają w związku paronomazji (*zibhê* na początku i *lô' tibzeh* na końcu⁷). Dwukrotnie użyte imię „Elohim” rozmieszczone jest symetrycznie. Jako wyraz łączący, to samo słowo „skruszony” określa prawie że synonimiczne słowa „duch” i „serce”.

Te dwa segmenty tworzą jeden urywek:

+ ¹⁸ Bowiem NIE CHCESZ	<i>ofiary</i> ,	<i>choćbym (ja) dawał</i> ;
+ <i>całopalenia</i>	NIE PRAGNIESZ.	
= ¹⁹ <i>Ofiarami</i>	Elohim,	[jest] <i>duch skruszony</i> ;
= <i>sercem skruszonym</i> i zgniecionym	Elohim	NIE GARDZISZ.

⁷ Tak samo, chociaż jest to mniej wyraźne, można uważać, że końcowe wyrazy każdego członu pozostają w związku paronomazji: *nidkeh* i *tibzeh* („skruszony” i „gardzić”)

Trzy czasowniki występują w formie przeczącej; jednakże ostatni z nich jest, ze względu na znaczenie, przeciwstawiony dwóm pozostałym. Słowo „ofiary” zostaje powtórzone w pierwszych członach; „duch skruszony” oraz „serce skruszone i zgniecione” w 19 przeciwstawione zostają „ofierze” i „całopaleniu” w 18. Dwa segmenty są sobie przeciwstawione w sposób zasadniczy: pierwszy wyraża to, czego Bóg nie chce, drugi to, co Mu się podoba.

Trzeci urywek (21) składa się tylko z jednego segmentu trójczłonowego:

+ ²¹ <i>Wtedy</i> będziesz chciał	OFIAR	sprawiedliwości
= całopaleń	i darów-całkowitych,	
+ <i>Wtedy</i> będą składać	na TWYCH OLTARZACH	cielce.

Skrajne człony odpowiadają sobie: rozpoczynają się od tego samego słowa „wtedy”; „ofiary” i „oltarz” wywodzą się z tego samego rdzenia (*zbh*); ostatni człon jest odpowiedzią daną przez wiernych na Boże pragnienie, wyrażone w pierwszym członie. W centrum (21b) znajduje się krótszy człon, w którym „całopalenie” zapowiada czasownik z kolejnego członu („złożyć”), wywodzący się z tego samego rdzenia (*‘lh*).

Urywek centralny (20) składa się z jednego tylko segmentu dwuczłonowego o budowie równoległej, nie wymagającego komentarza na tym poziomie konstrukcji tekstu:

: ²⁰ OKAŻ ŁASKAWOŚĆ	według Twego pragnienia	Syjonowi
ODBUDUJESZ	mury	Jeruzalem!

Trzy przeanalizowane właśnie urywki tworzą podczęść o budowie koncentrycznej:

+ ¹⁸ Bowiem NIE CHCESZ	ofiary,	choćbym ją dawał;						
+ całopalenia	NIE PRAGNIESZ							
= ¹⁹ Ofiarami	Elohim,	[jest] duch skruszony;						
= sercem skruszonym i zgniecionym	Elohim	nie gardzisz.						
<table border="1"> <tr> <td>²⁰ Okaż łaskawość</td><td>WEDŁE TWEGO PRAGNIENIA</td><td>Syjonowi</td></tr> <tr> <td>odbudujesz</td><td>mury</td><td>Jeruzalem!</td></tr> </table>			²⁰ Okaż łaskawość	WEDŁE TWEGO PRAGNIENIA	Syjonowi	odbudujesz	mury	Jeruzalem!
²⁰ Okaż łaskawość	WEDŁE TWEGO PRAGNIENIA	Syjonowi						
odbudujesz	mury	Jeruzalem!						
+ ²¹ Wtedy BĘDZIESZ CHCIAŁ	ofiar	sprawiedliwości						
= całopaleń	i darów-całkowitych,							
+ <i>Wtedy</i> będą składać	na Twych ołtarzach	cielce.						

„Nie chcesz ofiary” (18a) i „będziesz chciał ofiar” (21a) spełniają funkcję wyrazów początkowych w urywkach skrajnych; to samo przeciwieństwo (to, co negatywne – to, co pozytywne) odnajdujemy pomiędzy „nie pragniesz” na początku (18b) a „wedle Twego pragnienia” w centrum (20a). Słowa pochodzące od rdzenia *zblh* („ofiary” i „ołtarze”) występują dwukrotnie w pierwszym urywku (18a i 19a) i dwukrotnie w urywku ostatnim (21b i 21c); słowa wywodzące się od rdzenia *lh* („całopalenie” i „składać”) pojawiają się raz w pierwszym urywku (18b) i dwukrotnie w ostatnim (21a i 21c). Tak więc symetria pomiędzy 18-19 i 21 skłania do przyjęcia, iż „ofiary sprawiedliwości” (to znaczy „ofiary sprawiedliwe”), których Pan chce (21a), przeciwstawione zostają ofiarom, których nie chce (18), ponieważ nie są one znakiem wewnętrznej ofiary, płynącej ze skruszonego serca i ducha (19). Pojawiający się dopiero na końcu (21b) wyraz „dar-całkowity” (*kālil*, z rdzenia *kl* = „cały”, „całkowity”, „zupełny”), wydaje się mieć podobne znaczenie: „dar-całkowity” to taki, który łączy w sobie zewnętrzny przejaw, jakim są ofiary złożone ze zwierząt, z wewnętrznym nastawieniem człowieka, który te ofiary składa.

Urywek centralny (20) tym odróżnia się od pozostałych, że tylko w nim nie pojawia się żaden z wyrazów należących do pola semantycznego wyrazów związanych z aktami ofiarnymi; także tylko w nim wyrażona zostaje prośba oraz mowa jest o Bożym działaniu, podczas gdy w okalających go urywkach poruszony zostaje temat czynności kultowych, wykonywanych przez ludzi.

Dwie podczęści (16-17 i 18-21), które właśnie zostały przeanalizowane na różnych poziomach konstrukcji, tworzą ostatnią część psalmu.

Podczęść druga rozpoczyna się od „bowiem” (18a), co pozwala spodziewać się, iż zostaną w niej podane przyczyny dwojakiej prośby (16a, 17a), przedstawionej w pierwszej podczęści, lub że jasno wyrażony zostanie jej sens.

Tak długo, jak długo psalm przypisywany był Dawidowi – winnemu rozlania krwi Uriasza – znaczenie słowa „krew” (16a) samo się nasuwało: król prosił o przebaczenie mu winy. Odkąd podane zostało w wątpliwość autorstwo Dawida, słowo stwarza trudności interpretacyjne. Niektórzy badacze proponują poprawkę w wokalizacji tekstu masoreckiego: i tak Gunkel odczytuje *dumām* („cisza”) zamiast *dāmīm* („krewi” – w liczbie mnogiej)⁸. Wniesienie takiej poprawki jest bardzo kuszące: człon pierwszy (16) wyrażałby zaprzeczenie („uwolnij mnie od ciszy”) tego, o czym jest mowa, w trybie twierdzą-

⁸ H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1929, 1968, s. 227.

-
- ¹⁶ Uwolnij mnie od krwi, **Elohim**,
 – **Elohim**, mój Zbawco:
 = słać będzie mój język twoją **SPRAWIEDLIWOŚĆ**!
-
- + ¹⁷ Adonai moje wargi otworzysz,
 = a usta moje głosić będą Twoją chwałę.
-
- ¹⁸ BOWIEM nie chcesz ofiary, choćbym ją dawał;
 – całopalenia nie pragniesz.
 + ¹⁹ Ofiarami **Elohim**, [jest] duch skruszony;
 + sercem skruszonym i zgniecionym **Elohim** nie gardzisz.
-
- ²⁰ Okaż łaskawość wedle Twego pragnienia Syjonowi;
 odbudujesz mury Jeruzalem!
-
- + ²¹ Wtedy będziesz chciał ofiar **SPRAWIEDLIWOŚCI**
 + całopaleń i darów-całkowitych,
 + Wtedy będą składać na Twych ołtarzach cielce.
-

cym, w pierwszym członie (17) („moje wargi otworzysz”), i wymowa urywku byłaby całkowicie zrozumiała⁹. Tournay¹⁰ przyjmuje bardziej radykalne rozwiązanie: usuwa słowo i w ten sposób ustalona zostaje na nowo metryka tekstu oryginalnego (dwa pierwsze człony 16 stają się znowu jednym członem: „uwolnij mnie, o Boże, mój Zbawco”). Jednakże znakomita większość interpretatorów stara się czytać tekst w takim kształcie, w jakim został on przekazany, zarówno przez LXX, jak i przez Masoretów: zgodnie z tradycyjnym sposobem interpretacji, niektórzy z nich przyjmują, że modlący się prosi Boga o wybaczenie popełnionej przez siebie winy, związanej z przelewem krwi („uwolnij mnie od krwi, którą przelałem”); inni dostrzegają tu groźbę okrutnej („krwawej”) śmierci, na jaką miałby zasługiwać psalmista z powodu swego grzechu („nie pozwól, aby moja krew została wylana”); według wielu egzegetów, te dwa sposoby interpretacji nie są nie do pogodzenia¹¹. Inny jeszcze

⁹ M. DAHOOD natomiast odczytuje *dammim* jako *les larmes de la mort* [„łzy śmierci”] (Psalms, II AncB 17, Garden City, New York 1968, s. 8).

¹⁰ R. TOURNAY, *Les Psaumes*, Paris 1949, s. 18; tak samo L. JACQUET, *Les Psaumes et le Coeur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, II, Gembloux 1977, s. 158.

¹¹ G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, s. 55. Według A. HAKHAMA, chodzi o zemstę związaną z rozlewem krwi, na jaką zasłużył człowiek popełniający zbrodnię (*Sefer Tehillim*, s. 301-302).

sposób odczytania opiera się na porównaniu z Ez 3, 17-19; 33, 7-9: gdyby prorok nie ostrzegł człowieka występnego, aby zawrócić ze złej drogi, i ten ostatni umarłby z powodu swego grzechu, to Bóg proroka uczyniłby odpowiedzialnym za jego krew¹². Wreszcie, zdaniem innych badaczy, chodzi o krew składanych ofiar, o których jest mowa w dalszej części¹³.

Spójność ostatniej części mogłaby zachęcić do przyjęcia tego ostatniego sposobu interpretacji: w rzeczywistości, w tej ostatniej części nie ma już wcale mowy o grzechu, lecz tylko o ofiarach, których Bóg nie chce (18), a następnie o takich, które są Mu miłe (19 i 21). Można więc dostrzec opozycję 16a do 17a, podobną do tej, którą odnajdziemy (z zachowaniem tej samej kolejności) między wersetami 18 i 19: „zbawienie” psalmisty (16b) nie będzie zależeć od wylania krwi zwierząt, które mógłby on złożyć w ofierze (16), lecz od Bożego działania, które otworzy mu „wargi” (17a); tak, jakby jego wargi były nie tylko zamknięte, lecz zrośnięte, nieobrzezane (Wj 6, 12.30). Tak więc „krew” na początku pierwszej podczęści (16a) należy do tego samego pola znaczeniowego, co „ofiary” (18a, 19a, 21a; i „ołtarze” w 21c; pochodzące od rdzenia *zbh* = „zarzynać”), „całopalenie” (18b. 21b i „będą składać” w 21c), „dary całkowite” (21b) i „cielce” (21c)¹⁴, w drugiej podczęści; w sposób uzupełniający słowo „wargi”, w drugim segmencie pierwszej podczęści (17a; odpowiada mu „język” w 16c i „usta” w 17b), należy do tego samego pola znaczeniowego, co „duch” i „serce” w 19; otwarcie ust poprzez obrzezanie warg (17) odsyła więc do „skruszonego ducha” i do „serca skruszonego i zgniecionego” w 19¹⁵.

Oprócz psalmisty i Boga, w pierwszej podczęści zostaje wprowadzona (choć i dzieje się to w sposób niebezpośredni) trzecia osoba (grupa

¹² J. GOLDINGAY, *Psalm 51, 16a (English 51, 14a)*, CBQ 40 (1978) s. 338-390.

¹³ „Nie ma w tekście nic, co pozwalałoby sądzić, że chodzi o zabójstwo [...]. Nic nie pozwala nam przypuszczać, że psalmiście grozi kara śmierci [...]. Jedyna możliwość, jaka pozostaje, polega na powiązaniu tej krwi (rzeczownik „krew” jest zresztą w liczbie mnogiej) z krwią ofiar, jakie autor musiał złożyć, aby odzyskać dawne prawa” (A. MAILLOT, A. LELIEVRE, *Les Psaumes II [51-100]*, Genève 1966, s. 25). Jedyna trudność polega na tym, że w liczbie mnogiej „krew” nie oznacza nigdy krwi składanych ofiar, lecz zawsze gwałtowną śmierć.

¹⁴ Można by zwrócić uwagę na związek dźwiękowy między *dām im* („krew”) a *pānīm* („cielce”) w wyrazach skrajnych (16a i 21c), tym bardziej że są to, w całej części, jedyne słowa reprezentujące tę formę wokaliczną.

¹⁵ Jest rzeczą możliwą, że dwuznaczność wyrazu „krew” jest zamierzona; zgodnie z przyjętą tutaj hipotezą, należy wziąć ją pod uwagę. Tak czy inaczej, chodzi zawsze o śmierć, i to nagłą śmierć.

osób): ci, którym będzie głoszona Boża chwała (16c, a zwłaszcza 17b) – z pewnością chodzi tutaj o grupę osób. W drugiej podczęści o grupie osób mowa jest tylko w urywku centralnym, przez użycie słów: „Syjon” i „Jeruzalem” (20).

Podobnie jak pierwsza podczęść zawiera dwie prośby – pierwsza z nich jest w trybie rozkazującym („uwolnij mnie” w 16a), a druga w czasie przyszłym („otworzysz” w 17a) – tak samo dwa człony centralnego wersetu drugiej podczęści rozpoczynają się od próśb: pierwsza z nich wyrażona jest poprzez tryb rozkazujący („okaż łaskawość” w 20a), a druga przez formę czasu przeszłego („odbudujesz” w 20b).

Należy zauważyć także powtórzenie słów „Elohim” (dwa razy w pierwszym segmencie pierwszej podczęści, w 16ab, i dwa razy w pierwszym urywku drugiej podczęści w 19) i „sprawiedliwość” jako wyrazów łączących skrajne segmenty (16c i 21a).

C. CZĘŚĆ CENTRALNA (10-14)

Centralna część psalmu zawiera pięć segmentów zbudowanych w sposób koncentryczny. Segment centralny (12) otaczają dwa urywki, z których każdy składa się z dwóch dwuczłonowych segmentów (10-11 i 13-14).

Urywek ostatni (13-14) zawiera dwa dwuczłonowe segmenty

+ ¹³ Nie odrzucisz – i DUCHA	<i>MNIE</i> twojej świętości	od <i>nie odbieraj</i>	oblicza <i>MI</i> .	TWEGO
+ ¹⁴ Przywróć – i DUCHEM	<i>MI</i> ochoczym	radość ze wzmocnisz	zbawienia <i>MNIE</i> .	TWEGO

W każdym segmencie znajdują się na skrajach czasowniki: w formie przeczącej w 13, a w formie twierdzącej w 14; czasowniki skrajne są w trybie niedokonanym, a czasowniki usytuowane centralnie – w trybie rozkazującym (w dodatku pierwsze czasowniki każdego segmentu zawierają *hiphil*). Pierwsze człony kończą się zaimkiem w drugiej osobie liczby pojedynczej w pozycji sufiksu. Drugie człony rozpoczynają się od słowa „duch” (po którym następuje dopełnienie), a kończą zaimkiem w 1 osobie liczby pojedynczej w pozycji sufiksu.

Urywek pierwszy (10-11) także zawiera dwa segmenty dwuczłonowe:

– ¹⁰ Sprawisz bym usłyszał	radość	i wesele,
– będą się radować	kości ,	któreś skruszyłeś.
: ¹¹ Odwróć	oblicze swe	od moich grzechów
: i wszystkie	moje przewinienia	wymaż!

Jedność tych dwóch segmentów nie jest tak bardzo przekonująca jak w ostatnim urywku (13-14). Jedynym związkiem leksykalnym jest dźwiękowe podobieństwo przedostatnich słów każdego segmentu, *‘āšāmôt* i *‘āwōnôt* (w sposób przybliżony zostaje ono oddane w tłumaczeniu francuskim przez „les os” – „mes fautes” [„kości” – „moje przewinienia”]). Dwa główne czasowniki pierwszego segmentu są w formie niedokonanej, natomiast te, które występują w drugim segmencie, są w trybie rozkazującym. Ruch, jaki ma miejsce w tym urywku, wydaje się mieć charakter odwrotny: w istocie, przebaczenie (11) zwykle powinno poprzedzać dar weselenia się i radowania (10).

Urywek centralny zawiera tylko jeden dwuczłonowy segment (12), którego układ kompozycyjny został przedstawiony na kolejnej stronie: poza centralnie usytuowaną apostrofą „Elohim”, oba człony są do siebie ściśle równoległe.

Trzy urywki (10-14) tworzą część o budowie koncentrycznej.

– Występujące na początku 10 i 14 słowo „radość” oraz podobne do siebie, poprzedzające je syntagmy („sprawisz, bym usłyszał” i „sprawisz, bym odzyskał”) spełniają funkcję wyrazów skrajnych¹⁶; jak się wydaje, dwa końcowe czasowniki, „skruszyć” (10b) i „wzmocnić” (14b), są sobie przeciwstawione.

– W 11 i 13, poza występowaniem w pierwszych członach „oblicza Twego”, należy zwrócić uwagę na fakt, iż dwa segmenty uzupełniają się: psalmista najpierw prosi o wyzwolenie od rzeczy złych („grzechów” i „przewinień”), a następnie o to, by nie zostać pozbawionym rzeczy dobrych (przebywania przed „obliczem” Boga i „ducha Jego świętości”); czasowniki „zakryć” [„odwrócić”] i „wymazać” (11), „odrzucić” i „odebrać” (13) są synonimami, ale zostają sobie przeciwstawione przez negację.

– Te cztery segmenty rozpoczynają się od czasownika związanego z *hiphil*, a pojawiające się w nich czasowniki występują na przemian w czasie przy-

¹⁶ Można zauważyć także inkluzję (o charakterze paronomazji) *tašmî ʿēnî* i *tismʿkēnî*, co zostało przetłumaczone: „sprawisz, bym usłyszał” i „zapewnisz mi”.

szłym (10a i 13a) i trybie rozkazującym (11a i 14a). Podczas gdy skrajne fragmenty posiadają wyraźnie pozytywny charakter, segmenty 11 i 13 dotyczą czegoś negatywnego: psalmista najpierw prosi Boga, by uwolnił go od jego grzechów (11), a następnie błaga Go, by nie pozbawiał go swej obecności i swojego Ducha (13).

– W centrum (12) znajduje się segment mający zupełnie szczególny charakter: jest to jedyny segment, którego człony są do siebie ściśle równoległe (z wyjątkiem apostrofy „Elohim” znajdującej się w centrum segmentu, a więc w centrum całej części). Słowo „duch” na początku drugiego członu centralnego segmentu (12c) powtórzone zostaje na początku drugiego członu dwóch kolejnych segmentów (13b i 14b); „serce” w 12a należy do tego samego pola znaczeniowego co „kości” (10b). Każdy z pięciu segmentów wyraża błaganie, lecz werset centralny tym wyróżnia się spośród innych, że tylko w nim, w tak jasny sposób, przedstawiona zostaje prośba o ponowne stworzenie.

:: ¹⁰ *Spraw bym usłyszał*

:: będą się radować kości,

RADOŚĆ

i wesele,

któreś skruszyłeś.

– ¹¹ *ODWRÓĆ*

– i wszystkie

moje przewinienia

OBLICZE TWE od moich grzechów

WYMAŻ!

¹² Serce

czyste

stwórz

dla mnie,

ducha

szlachetnego

ELOHIM,

odnów

we mnie.

– ¹³ *NIE ODRZUCISZ MNIE*

– i *ducha*

twojej świętości

od OBLICZA TWEGO

NIE ODBIERAJ MI.

:: ¹⁴ *Sprawisz bym odzyskał*

:: i *duchem*

ochoczym

RADOŚĆ ze

wzmocnisz mnie.

zbawienia Twego

Jak się wydaje, z punktu widzenia chronologii, ruch w tej części ma charakter odśrodkowy: stworzenie na nowo (12), które winno znieść przeszłość brzemienne w grzechy i przewinienia (11), lecz nie powinno zostać podważone przez nowy grzech, który spowodowałby odrzucenie przez Boga i odebranie nowego ducha (13), będzie źródłem radości i wesela (10 i 14).

Koncentryczna struktura odśrodkowa nie powinna jednak przesłaniać pewnego rozwoju między dwoma wersantami: w istocie 10b odnosi się do przeszłości przez „kości, które skruszyłeś”, natomiast, symetrycznie, w 14b mowa jest już tylko o nowym duchu, danym w 12b; jeśli chodzi o uzupełnianie się wersetów 11 i 13, to ma ono także charakter związany z czasem, ponieważ w 11 prośba ma na celu wymazanie grzesznej przeszłości, a w 13 błaganie dotyczy ochrony przed utratą obecnego stanu świętości.

D. CAŁOŚĆ PSALMU (3-21)

Budowa

Psalm 51 zawiera pięć części zbudowanych w sposób koncentryczny: trzy dotychczas przeanalizowane części połączone są przez dwie inne, znacznie krótsze części o wielkości jednego dwuczłonowego segmentu (9 i 15).

Związki pomiędzy częściami skrajnymi (3-8 i 16-21)

Pierwsza i ostatnia część są takiej samej długości (każda składa się z 14 członów) i mają taką samą budowę. – Pierwsze podczęści (3-4 i 16-17) są krótkie (w jednej cztery człony, a w drugiej pięć). Obie są wielkości urywku złożonego z dwóch segmentów. Wyrażają prośbę (cztery formy rybu rozkazującego w 3-4, tryb rozkazujący w 16c i jedna forma czasu przyszłego wyrażająca rozkaz w 17a) skierowaną do „Elohim” (3a i 16a; jest to jedyne użycie tej apostrofy w pierwszej części, lecz w drugiej części pojawi się ona także w 19b). – Drugie podczęści są bardziej rozwinięte: dziesięć członów w pierwszej, dziewięć w drugiej; składają się z trzech urывków zbudowanych w sposób koncentryczny (pierwsza skupia się wokół 6cd, a druga wokół 20). Słowo „bowiem” (którego nie spotykamy w żadnym innym miejscu w psalmie) wprowadza uzasadnienie prośby wyrażonej w pierwszych podczęściach i spełnia funkcję wyrazów początkowych (5a, 18a). Ten sam czasownik, ponowiony na początku ich ostatnich wersetów („chcesz” w 8a i „będziesz chciał” w 21a), z dopełnieniami, które mogą zostać uznane za synonimy („prawda” i „sprawiedliwość”) odgrywa rolę wyrazów końcowych. „Jesteś sprawiedliwy” w centrum 5-8 (6c) i „sprawiedliwość” na skrajach ostatniej części (16b.21a) zajmują „strategiczne” pozycje.

W pierwszej części uwagę zwraca długa lista „grzechów” (4b, 5b, 6a, 7b) i ich synonimy („nieprawości”: 3b, 5a; „wina” \ „przewinienie”: 4a.7a; „zło”: 6b), w ostatniej części natomiast „ofiary” (18a.19a.21a) i synonimy tego słowa („całopalenie”: 18b i 21b; „dar całkowity”: 21b; następnie „będą składać”, słowo wywodzące się z tego samego rdzenia co „całopalenie”, „ołtarze” – z tego samego rdzenia co „ofiary”, wreszcie „cielce” w 21c; a nawet „krew” w 16a).

Te dwa pola znaczeniowe są ze sobą wzajemnie powiązane kulturowo, ponieważ Prawo przewiduje ofiary za grzech (Kpł 4-6). W psalmie tym są one także powiązane ze sobą w sposób formalny: pierwsza część wyraża prośbę o uwolnienie od grzechu (już od wersetu 3), a część ostatnia (jeśli słuszna jest przedstawiona powyżej interpretacja 16) prośbę o uwolnienie od „krwi”, to znaczy od ofiar niemiłych Bogu. Boża „wola” (na końcu obu części 8 i 21) wydaje się dotyczyć tej samej rzeczy: „prawdy” i „mądrości”, których – jak jest powiedziane w 8 – Bóg „chce”, a które polegają nie tylko na wyznaniu przez człowieka grzechu (3-6 i 7), lecz także i chyba przede wszystkim na uznaniu Bożej „sprawiedliwości”, wokół której skupiona jest podczęść 5-8; „ofiary”, których – jak zostaje powiedziane – Bóg „chce” (w 21) są ofiarami „sprawiedliwymi” [„sprawiedliwości”] (ta sama „sprawiedliwość”, przyznawana Bogu, pojawiła się już na początku ostatniej części, (16b)).

+ ³ Zmiłuj się nade mną, **ELOHIM**, według Twojej łaskawości,
+ według obfitości miłosierdzia swego wymaż *moje nieprawości*.

+ ⁴ Obficie obmyj mnie z *mojej winy*
+ i z *grzechu* *mojego* oczyść mnie.

: ⁵ **BOWIEM** *moje nieprawości*, ja uznaję,
: a *mój grzech* [jest] przede mną zawsze.

= ⁶ Przeciw Tobie, Tobie samemu *zgrzeszyłem*
= i *cozłe* w twoich oczach uczyniłem,

tak że jesteś SPRAWIEDLIWYM w swym wyroku,
jesteś nienaganny w swoim osądzie.

: ⁷ Oto w *przewinieniu* zrodzony jestem
: i w *grzechu* poczęła mnie moja matka.

= ⁸ Oto *PRAWDY CHCESZ* w nerkach,
= i w intymności mądrość dajesz mi poznać.

+ ¹⁶ Uwolnij mnie od krwi, **ELOHIM, ELOHIM**, mój Zbawco:
– słać będzie mój język Twoją *SPRAWIEDLIWOŚĆ*!

+ ¹⁷ Adonai moje wargi otworzysz,
– a usta moje głosić będą Twoją chwałę.

¹⁸ **BOWIEM** nie chcesz *ofiary*, choćbym ją dawał;
: *całopalenia* nie pragniesz.

= ¹⁹ *Ofiarami* Elohim, [jest] duch skruszony;
= sercem skruszonym i zgniecionym **ELOHIM** nie gardzisz.

²⁰ **Okaż łaskawość wedle Twego pragnienia Syjonowi;
odbudujesz mury Jeruzalem!**

: ²¹ Wtedy BĘDZIESZ CHCIAŁ *ofiar SPRAWIEDLIWOŚCI*
= *całopaleń* i darów-całkowitych,
: Wtedy będą składać na Twych ołtarzach *cielce*.

Ze względu na symetryczne położenie wersety centralne podczęści 5-8 i 18-21 także powinien łączyć związek znaczeniowy. Werset 20 sugeruje, że sprawiedliwy „osąd” Boży w 6cd jest nieszczęściem, które spadło na Syjon, kiedy zostały zburzone mury Jeruzalem.

Segmenty łączące (9 i 15)

• ⁹ ODEJMIESZ-ODE-MNIE-GRZECH	hizopem,	a stanę się czysty,
• OBMYJESZ MNIE,	a nad śnieg	wybieleję.

• ¹⁵ BĘDĘ NAUCZAĆ	<i>nieprawych</i>	dróg Twoich
• i grzesznicy	do Ciebie	NAWRÓĆ SIĘ.

W tych dwóch segmentach występuje tylko jedno słowo pochodzące od tego samego rdzenia: „odejmiesz ode mnie grzech” i „grzesznicy”, ale znajduje się ono w pozycji symetrycznej na początku skrajnych członów (9a i 15b). Wszystkie występujące w nich czasowniki są w formie niedokonanej (przetłumaczone przez formy czasu przyszłego). W wersecie 9, w związku z drugą osobą liczby pojedynczej – Bogiem (dwukrotnie na początku każdego członu) – powraca czterokrotnie pierwsza osoba liczby pojedynczej („odejmiesz

ode mnie precz”, „stanę się czysty”, „obmyjesz mnie”, „wybieleję”). W wersecie 15 pierwsza osoba powtórzona zostaje tylko jeden raz („będę nauczać”); pojawia się natomiast po raz pierwszy liczba mnoga: „nieprawi” i „grzesznicy”, pozostający w związku z Bogiem (dwukrotnie: „dróg Twoich” i „do Ciebie”). Zasada budowy tych segmentów jest zupełnie podobna: czynność w czasie przyszłym, a po niej jej skutek (w każdym z obu członów 9, z których każdy składa się z dwóch zdań; w 15 – odpowiednio w pierwszym i drugim członie). Taki sam rozwój zauważamy między jednym, a drugim segmentem: postępowanie psalmisty (15) jest wynikiem Bożego działania w stosunku do niego (9); ściśle mówiąc, to co Bóg uczynił dla psalmisty (oczyszczenie z grzechu), spowoduje, iż będzie on postępował w taki sam sposób, ponieważ będzie pomagał grzesznikom, aby do Niego powrócili.

Funkcja tych dwóch segmentów polega na zapewnieniu połączenia między trzema innymi częściami psalmu.

– Prośbie w 9 odpowiada prośba na początku pierwszej części; szczególnie silne są więzy leksykalne z drugim segmentem (4): „mój grzech” (4b i 9a), „obmyj mnie” (4a) i „obmyjesz mnie” (9b), „oczyść mnie” (4b) i „stanę się czysty” (9a); słowa związane z rdzeniem „grzech” czterokrotnie powracają w pierwszym wersancie psalmu (5b, 6a, 7b, 11a).

– W sposób symetryczny, obietnica w 15 zapowiada początek ostatniej części. W istocie, 16c i 17b odpowiadają 15a: grzesznik, któremu przebaczone, „będzie nauczał” (15a), jego „język” będzie „sławić” (16c), jego „usta głosić będą” (17b), „chwałę” (17b), „sprawiedliwość” (16c), „dróg” Bożych (15a).

– „Stanę się czysty” w 9a zostaje ponowione, jako „serce czyste”, w pierwszym członie centralnego wersetu (12a); podobnie dostrzec można związek między „będę nauczać” w 15a a „tchnieniem”^{1*} w drugim członie wersetu centralnego (12c: tłumaczonym dotąd jako „duch”); słowo to będzie powtórzone trzykrotnie w drugim wersancie psalmu (13b, 14b, 19a).

– Należy ponadto zauważyć, że „nawrócę się” (na końcu 15) odpowiada „sprawisz, bym odzyskał” na początku poprzedniego wersantu (14a) ^{2*}.

^{1*} „Nauczanie” i „tchnienie” na znaczeniowy związek z inspiracją czy tchnieniem.

^{2*} „Odzyskanie” i „nawrócenie” określa powrót do poprzedniego stanu.

³ Zmiłuj się nade mną, Elohim, według Twojej łaskawości,
według obfitości miłosierdzia swego wymaż moje nieprawości.

= ⁴ Obficie *obmyj mnie* z mojej winy

= i z GRZECHEU MOJEGO **oczyść mnie**.

⁵ Bowiem moje nieprawości ja uznaję,
a mój grzech jest przede mną zawsze.

⁶ Przeciw Tobie, Tobie samemu ZGRZESZYŁEM

i co złe w twoich oczach uczyniłem,

tak że jesteś sprawiedliwy w swym wyroku,
jesteś nienaganny w swoim osądzie.

⁷ Oto w przewinieniu zrodzony jestem
i w GRZECHEU poczęła mnie moja matka.

⁸ Oto prawdy chcesz w nerkach,
i w intymności mądrość dajesz mi poznać.

= ⁹ ODEJMIESZ-ODE-MNIE-GRZECH hizopem, a **stanę się czysty**,

= *obmyjesz mnie*, a nad śnieg wybieleję.

¹⁰ Sprawisz bym usłyszał radość i wesele,
będą się radować kości, któreś skruszyłeś.

¹¹ Odwróć oblicze Twe od MOICH GRZECHÓW

i wszystkie moje przewinienia wymaż!

= ¹² Serce **czyste** stwórz dla mnie,
Elohim,

+ *ducha* szlachetnego odnow we mnie.

¹³ Nie odrzucisz mnie od oblicza Twego
i *ducha* Twojej świętości nie odbieraj mi.

¹⁴ *SPRAWISZ BYM ODZYSKAŁ* radość ze zbawienia Twego
i *duchem* ochoczym wzmocnisz mnie.

= ¹⁵ **Będę nauczać nieprawych** dróg Twoich

= i GRZESZNICY do Ciebie **NAWRÓCĄ SIĘ**.

¹⁶ Uwolnij mnie od krwi, Elohim, Elohim, mój Zbawco:

+ **ślawić będzie mój język** Twoją sprawiedliwość!

¹⁷ Adonai moje wargi otworzysz,

+ a **usta moje głosić będą** Twoją chwałę.

¹⁸ Bowiem nie chcesz ofiary, choćbym ją dawał;
całopalenia nie pragniesz.

¹⁹ Ofiarami Elohim, jest **duch** skruszony;
sercem skruszonym i zgniecionym Elohim nie gardzisz.

²⁰ Okaż łaskawość wedle twego pragnienia Syjonowi;
odbudujesz mury Jeruzalem!

²¹ Wtedy będziesz chciał ofiar sprawiedliwości
całopaleń i darów-całkowitych,
Wtedy będą składać na Twych ołtarzach cielec.

Odwrocenie w centrum psalmu

Słowa należące do rodziny wyrazu „grzech” (4b, 5b, 6a, 7b, 9a, 11a), jak również ich synonimy: „nieprawości” (3b, 5a), „winy” \ „przewinienia” (4a, 7a, 11b), „zło” (6b), dotyczące psalmisty, zostają użyte tylko w pierwszym wersancie psalmu, to znaczy aż do 11, czyli aż do środka części centralnej (12). Później nie pojawia się już więcej (jedynie z wyjątkiem „nieprawych” i „grzeszników” w 15, które to słowa nie odnoszą się już jednak do psalmisty, lecz do tych, których nawróci on przez swe nauczanie. Jest tak, jakby począwszy od centrum, grzech psalmisty został naprawdę „wymazany” (11b)¹⁷.

Jako przeciwieństwo grzechu w drugim wersancie zaznaczona zostaje „świętość” Boga (13b), „szlachetność” [„ochoczym”] (14b), które zostają udzielone „duchowi” człowieka na nowo stworzonego dzięki „zbawieniu” przez Boga (14a i 16b)¹⁸, dzięki Jego „sprawiedliwości” (16c), której odpowiada Jego „chwała” (17b) i na końcu „sprawiedliwość” człowieka (21a). Należy jednak dodać, że „łaskawość” i „miłosierdzie” Boże obecne były już na początku (3).

Należy wreszcie zauważyć, że „dar całkowity” (*kālîl*) na końcu drugiego wersantu (21b) odpowiada „wszystkim” (*kol*) na końcu pierwszego wersantu (11b); są to jedyne w całym psalmie słowa wywodzące się z tego rdzenia.

Związki pomiędzy częściami skrajnymi a częścią centralną

Cała część centralna (10-14) wyraża prośbę, podobnie jak początki części skrajnych (3-4 i 16-17). Jednakże należy zauważyć, że w pozostałej części psalmu są jeszcze dwa inne wersety, które także wyrażają prośbę: werset 9 w pierwszym wersancie i werset 20 w drugim; obie prośby wypowiada ta sama osoba, jednakże w 9 psalmista prosi o coś dla siebie, podczas gdy w 20 jego prośba dotyczy zbiorowości ludzkiej.

Jak się wydaje, dwa człony centralnego segmentu odsyłają: pierwszy – do pierwszego wersantu psalmu, drugi – do drugiego. Istotnie, słowo „duch”, które pojawia się po raz pierwszy w 12b, zostanie powtórzone trzykrotnie

¹⁷ To ostatnie słowo jest inkluzją dla pierwszego wersantu tekstu (na końcu segmentów skrajnych: 3b i 11); towarzyszy mu para: „wina” – „grzech”, która pojawia się po raz pierwszy w 4, a po raz ostatni, w odwrotnej kolejności, w 11.

¹⁸ Dwa przypadki użycia „zbawienie” [„Zbawca”] spełniają rolę wyrazów łączących, które spajają część centralną z częścią ostatnią.

w drugim wersancie (13b, 14b, 19a); natomiast słowo „serce”, które także pojawia się po raz pierwszy w 12a, należy do tego samego pola znaczeniowego co trzy słowa: „nerki” (8a), „intymność” (8b) i „kości” (10b) w pierwszym wersancie¹⁹; należy odnotować, że dwa słowa: „serce” i „duch”, zostaną powtórzone razem w 19. Ponadto, „czyste” w 12a jest ponowieniem „stanę się czysty” w 9 i „oczyść mnie” w 4 (później te słowa nie pojawią się już), podczas gdy słowo „szlachetny” jest, jak się wydaje, wyrażone w dalszej części tekstu przez rozwinięcie określające „ducha” („twoja świętość” w 13b i „szlachetność” [„ochoczy”] w 14b) oraz przeciwstawione na końcu słowu „skruszony” (w 19a). Wreszcie, „stwórz” w 12a powiązać można ze „zrodzić” i „począć” w 7, podczas gdy „odnów” w 12b zapowiada „odbudujesz” w 20b.

Tak więc centrum części środkowej (12) pozostaje w związku ze środkiem ostatniej podczęści (20): prośbie psalmisty o osobistą odnowę (12) odpowiada istotnie prośba o odbudowę Jeruzalem (20), to znaczy o powszechną odnowę, o uzdrowienie całego narodu, którego „sercem” i symbolem jest stolica. Zgodnie z zaproponowaną powyżej interpretacją 6cd (według której segment ten czyni aluzję do kary, „osądu” oraz zburzenia murów Jeruzalem), trzy fragmenty centralne: w podczęści 5-8 (6cd), w podczęści 18-21 (20) i w części centralnej (12), tworzą pewien „system”: to, co z powodu grzechu Bóg unicestwił (6cd), może odbudować (20) dzięki ponownemu stworzeniu (12). Związek pomiędzy pierwszą osobą liczby pojedynczej modlącego się a liczbą mnogą miasta (a zarazem i całego kraju) nasuwa myśl, iż psalmista przemawia w swym własnym imieniu, jak również w imieniu całego swego ludu.

Bardzo regularna figura, jaką tworzy użycie apostrofy „Elohim”, potwierdza kompozycję psalmu: istotnie, pojawia się ona w pierwszym członie pierwszej części (3a) i w pierwszym członie części ostatniej (16c), jak również w centrum środkowego segmentu części centralnej (12b). Należy zauważyć pewien rodzaj rozwoju, ponieważ zostaje ona podwojona w części ostatniej: pojawia się znów 19b; powtórzenie to zostaje nawet ponowione, ponieważ imię „Elohim” powraca zarówno w dwóch członach 19, jak i w dwóch pierwszych członach 16.

¹⁹ Związek między „sercem” i „kościami” potwierdzony jest przez fakt, że słowo „skruszyć” odnosi się do „serca” w 19b i „kości” w 10b.

¹ Kierownikowi chóru, psalm. Dawida, ² gdy przybył do niego prorok Natan,
po tym, jak był poszedł do Batszeby.

+ ³ Zmiłuj się nade mną, **ELOHIM**, według *Twojej łaskawości*,
+ według obfitości **miłosierdzia** swego wymaż *moje nieprawości*.
– ⁴ Obficie obmyj mnie z *mojej winy*
– i z *grzechu mojego* oczyść mnie.

: ⁵ Bowiem *moje nieprawości* ja uznaję,
 : a *mój grzech* jest przede mną zawsze.
 = ⁶ Przeciw Tobie, Tobie samemu *zgrzeszyłem*
 = i co *złe* w twoich oczach uczynilem,
 • tak że jesteś sprawiedliwy w swym wyroku,
 • jesteś nienaganny w swoim osądzie.
 : ⁷ Oto w *przewinieniu* *ZRODZONY* jestem
 : i w *grzechu* *POCZĘŁA* mnie moja matka.
 = ⁸ Oto prawdy chcesz w nerkach,
 = i w intymności mądrość dajesz mi poznać.

⁹ *Odejmiesz-ode-mnie-grzech* hizopem, a stanę się czysty, obmyjesz mnie, a nad śnieg wybieleję.

::¹⁰ Sprawisz bym usłyszał radość i wesele,
:: będą się radować **kości**, któreś skruszyłeś.

.¹¹ Odwróć oblicze Twe od *moich grzechów*
. i WSZYSTKIE *moje przewinienia* wymaż!

•¹² Serce czyste STWÓRZ dla mnie,

ELOHIM,

• ducha *szlachetnego* ODNÓW we mnie.

.¹³ Nie odrzucisz mnie od oblicza Twego
. i ducha *Twojej świętości* nie odbieraj mi.

::¹⁴ Sprawisz bym odfyskał radość ze **zbawienia** Twego
:: i duchem *ochoczym* wzmacnisz mnie.

¹⁵ **Będę nauczać *nieprawych* dróg Twoich i grzesznicy do ciebie nawróca się.**

+ ¹⁶ Uwolnij mnie od krwi, **ELOHIM, ELOHIM**, mój **Zbawco**:
– sławić będzie mój język Twoją *sprawiedliwość*!

+ ¹⁷ Adonai moje wargi otworzysz,
– a usta moje głosić będą Twoją *chwale*.

: ¹⁸ Bowiem nie chcesz ofiary, choćbym ją dawał;
: całopalenia nie pragniesz.
= ¹⁹ Ofiarami **ELOHIM**, jest **duch** skruszony;
= **sercem** skruszonym i zgniecionym **ELOHIM** nie gardzisz.
• ²⁰ **Okaż łaskawość wedle Twego pragnienia Syjonowi;**
• **ODBUDUJESZ mury Jeruzalem!**
: ²¹ Wtedy będziesz chciał ofiar *sprawiedliwości*
całopań i **DARÓW-CALKOWITYCH**,
: Wtedy beda składać na Twych ołtarzach cielce.

Harmonia kompozycji, jak również równowaga w wielkości (14 członów w częściach skrajnych, także 14 w części centralnej oraz dwa segmenty łączące) potwierdzają trafność odczytania budowy psalmu. Nie ma potrzeby dodatkowego podkreślania piękna tej figury, jednocześnie tak prostej, a równocześnie dopracowanej w szczegółach.

Moim zdaniem, „klucz sklepienia” psalmu znajduje się w środku części centralnej (12). Tam właśnie odnajdujemy myśl spajającą psalm i wyrażającą w sposób dobitny wszystkie jego elementy. Krótko mówiąc, motyw ponownego stworzenia, o które prosi psalmista (12), wynika z grzesznej przeszłości, kary i wreszcie śmierci (3-11) i przyzywa sprawiedliwej, odbudowanej i nacechowanej życiem przyszłości (15-21).

Celem i wynikiem wszelkiego rodzaju analizy egzegetycznej jest, naturalnie, interpretacja. Analiza strukturalna lub retoryczna jest z pewnością niezbędnym działaniem, które pozwala na wniknięcie w logikę tekstu zbudowanego według specyficznych praw retoryki biblijnej; interpretacja nie będzie więc, że tak powiem, niczym innym, jak tylko rodzajem tłumaczenia na język naszej dzisiejszej, zachodniej cywilizacji. Nie można jednak dokonać interpretacji tekstu bez konstatacji, jak współbrzmi on z innymi tekstami biblijnymi. Odnośniki mogą być „punktowe” (pozwalają one lepiej zrozumieć, co oznacza hizop, o którym mówi werset 9); mogą także posiadać szerszy charakter, kiedy cały analizowany tekst lub jego część pozostaje w związku z tekstami tego samgo gatunku literackiego (jak, na przykład, zestawienie Psalmu 51 z modlitwą Nehemiasza). Interpretację powinno więc poprzedzać i przygotować inne działanie egzegetyczne, to znaczy analiza „kontekstu biblijnego”.

KONTEKST BIBLIJNY²⁰

Dawidowy...

Zgodnie z tytułem psalmu tradycyjnie interpretowano go jako modlitwę Dawida po tym, jak spowodował on śmierć Uriasza (męża kobiety, którą uwiódł i która z jego powodu zaszła w ciążę), a także po tym, jak prorok Natan, wysłany przez Boga, spowodował, iż Dawid uznał swój grzech (2 Sm 11-12); w Dru-

²⁰ Od takiego etapu rozpoczyna się artykuł L. MONLOUBOU, *Psaume 51: Pitié pour moi, mon Dieu...!*, EeV 101 (1991) s. 686-687.

giej Księdze Samuela po długim oskarżeniu przez Boga (12, 7-12) król wyznaje rzecz najbardziej zasadniczą: „Zgrzeszyłem wobec Pana” (12, 13 – przypomina to Ps 51, 6a); jego wyznanie odpowiada oskarżeniu przez Boga: „Czemu zlekceważyłeś [słowo] Pana, popełniając to, co złe w Jego oczach?”; (12, 9 – przypomina to Ps 51, 6b). Wyznanie grzechu przez Dawida poprzedził jego osąd człowieka winnego z przypowieści, jaką opowiedział Natan: „Na życie Pana, człowiek, który tego dokonał, jest winien śmierci” (2 Sm 12, 5). Chociaż, w szczególności ze względu na dwa ostatnie wersety, uważa się, że psalm powstał znacznie później, temat grzechu prowadzącego do śmierci – śmierci Uriasza, śmierci, na jaką zasłużył z powodu swej winy Dawid, a której Bóg mu oszczędzi (12, 13: „Pan odpuszcza ci też twój grzech, *nie umrzesz*”), wreszcie śmierci dziecka, które narodzi się w następstwie cudzołóżnego związku króla z Betszebą – pozostaje centralnym zagadnieniem w tematyce psalmu²¹.

Tytuł, choć późny, jest niemniej jednak znaczący z innego punktu widzenia. Psalm objaśniony zostaje jako błaganie kierowane przez człowieka nie przemawiającego tylko w swym własnym imieniu, lecz także w imieniu całego narodu, który jako król reprezentuje. W rzeczywistości, uznawszy Bożą sprawiedliwość (6cd) i błagając o odbudowę Jeruzalem (20), człowiek ten prosi o „ ducha szlachetnego” lub „ ducha książęcego” (aby być zdolnym do wypełnienia zadania stojącego przed wodzem, jakim jest król, 15 i 16-17).

„Zanim ukształtowałem cię w łonie matki” (Jr 1, 5)

W dwóch segmentach psalmu (51, 7-8) ma miejsce przeciwstawienie grzesznego pochodzenia człowieka, sięgającego nawet aż do czasu przed narodzeniem (aż do poczęcia, 7), jeszcze bardziej pierwotnemu pragnieniu Boga, który chce dla człowieka prawdy i mądrości (8). Choć w innym kontekście, motyw Bożego pragnienia, poprzedzającego pochodzenie człowieka, odnajdujemy w relacji o powołaniu Jeremiasza (z uwzględnieniem tej samej „komplementarności” pomiędzy dwoma okresami, poczęcia i narodzin: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”). Wątek ten przeciwstawiony zostaje grzechowi prowadzącemu do śmierci.

²¹ W kwestii niedawnego przypisywania psalmu Dawidowi patrz M. GOULDER, *The prayers of David (Psalms 51-72). Studies in the Psalter; II JSOTS 102*, Sheffield 1990, s. 51-69. Autor ten sądzi, że kara śmierci, na którą, zgodnie z Prawem, zasłużył król, zamieniona została na karę chłosty (stąd „kości skruszone” w 10b) i spożycia wywaru z hizopu (9a).

Hizop

Roślina ta służyła jako kropidło do rytualnego pokropienia krwią lub wodą. Zgodnie z Wj 12, 22, aby uchronić się od anioła zagłady, Izraelici mieli pokropić próg i oba odrzwia gałązką hizopu, zanurzoną we krwi paschalnego baranka. Oczyszczenie trędowatego dokonywało się poprzez skropienie hizopem zanurzoną we krwi ptaka zabitego nad naczyniem napełnionym żywą wodą (Kpł 14); ofiary sprawowane podczas oczyszczenia trędowatego związane są z ofiarą przebłągalną (Kpł 14, 13), a rytuał kończy się ofiarą przebłągalną (Kpł 14, 19). Człowiek, który stał się nieczysty, ponieważ dotknął zmarłego, powinien zostać oczyszczony poprzez pokropienie zanurzoną w wodzie hizopem (Lb 19, 18).

Obrządku te związane są ze śmiercią lub zagrożeniem śmiercią. Nawet oczyszczenie trędowatego nie jest pozbawione takiej konotacji: „Całkowicie nieczysty i przerażający nosiciel nieczystości, trędowaty traktowany jest tak samo jak zmarły: jego obecność jest przyczyną nieczystości w takim samym stopniu jak obecność zmarłego!”²².

Iz 1 i Ps 50

Większość komentatorów podkreśla podobieństwo między Ps 51, 18-19 i Iz 1²³. Ps 51 i rozdział pierwszy z Izajasza reprezentują różne gatunki literackie: pierwszy z nich jest modlitwą, kierowaną przez człowieka do Boga, drugi jest oskarżeniem, jakie Bóg kieruje pod adresem swojego ludu. Między oboma tekstami istnieją jednak bardzo ściśle związki. – Na początku swego oskarżenia Bóg, mówiąc o swoim ludzie, używa tych samych wyrazów co psalmista wyznający grzech: „oni wystąpili przeciw Mnie”²⁴ (Iz 1, 2); „narodzie grzeszny, ludu obciążony nieprawością”²⁵, plemię zbójcekie” (Iz 1, 4). – Bóg stwierdza następnie stan, do jakiego sprowadzony został grzesznik²⁶: po metaforycz-

²² Patrz A. PAUL, *La guérison d'un lépreux, approche d'un récit de Marc (1, 40-45)* (z uzupełniającym przypisem na temat *La lèpre dans la Bible et dans le Judaïsme*) NRTh 92 (1970), s. 602.

²³ Patrz na przykład, G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, s. 56.

²⁴ Słowo to wywodzi się z tego samego rdzenia co rzeczowniki w psalmie, które zostały przetłumaczone: „nieprawości” (w 3 i 5) oraz „nieprawy” (w 15).

²⁵ Słowo to pochodzi od tego samego rdzenia co „wina” w Ps 51, 4.7.11.

²⁶ Słowo to pochodzi od tego samego rdzenia co „zło” w Ps 51, 6.

nym opisie (5-6) ciała człowieka „chorego”²⁷, którego „serce” jest osłabłe (5), następuje opis zniszczonego kraju, a w szczególności spustoszonej „córy Syjonu” (7-9). W Psalmie 51 jest analogicznie: rana zadana jednemu człowiekowi jest zarazem ranąadaną całemu krajowi. – Później następuje długa, gwałtowna krytyka (Iz 1, 10-16) „ofiar” i „całopaleń”, które Bogu „obrzydły” (11), ponieważ ręce ludzi „pełne są krwi” (15). – Jest to wreszcie wezwanie do oczyszczenia (w zdaniu przypominającym Ps 51, 9): „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją” (Iz 1, 18).

Najbardziej bezpośredni i znaczący kontekst dla Ps 51 tworzy psalm bezpośrednio go poprzedzający²⁸. W obu psalmach występuje duża liczba takich samych słów²⁹, co jest, że tak powiem, „ilościowym wskaźnikiem” czysto strukturalnego związku: w istocie – podobnie jak Iz 1 – Ps 50 jest oskarżeniem (Bóg upomina i oskarża swój lud, a następnie wzywa go do wyznania grzechu i nawrócenia), podczas gdy Ps 51 jest odpowiedzią, jaką daje oskarżony przyznający się do swej winy i uznający sprawiedliwość oskarżyciela, a następnie błagający Go o wybaczenie. Oba psalmy tworzą więc parę, w której wyrażone zostają dwie chwile wzajemnego sporu między Bogiem a Jego ludem³⁰. Zgodnie z tytułem, Psalm 50 przypisywany jest Asafowi, przełożonemu lewi-

²⁷ Czasownik ten powtórzony dwukrotnie w Ps 51 (10b i 19b) zostaje użyty także dwa razy w Iz 1: w formie czasownikowej w 5 („Gdzie was jeszcze uderzyć...?”), w formie rzeczownikowej, w 6: „Rany...”).

²⁸ Patrz L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta Salmos. Poesia y oración*, Madrid 1981, s. 189-230; tłum. na jęz. włoski: *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, Bologna 1982, s. 202-250.

²⁹ Słownictwo wspólne dla psalmów 50 i 51 liczy dwadzieścia sześć różnych rdzeni (rdzenie te zostają użyte osiemdziesiąt razy): „przybyć” (Ps 51, 2a.2b; Ps 50, 1.3), „Elohim” (Ps 51, 3.12.16a.16b.19a.19b; Ps 50, 1.2.3.6.7 (bis).14. 16.22.23), „łaskawość” (lub „wierność”) – „wierni” (*ḥsd*: Ps 51, 3; Ps 50, 5), „znać” (Ps 51, 5.8; Ps 50, 11), „zawsze przede mną” (Ps 51, 5; Ps 50, 8), zło (Ps 51, 6: *raʿ*; Ps 50, 19: *rāʿā*), „w twoich oczach” (Ps 51, 6; Ps 50, 21), „czynić” 51, 6; Ps 50, 21), „sprawiedliwy” – „sprawiedliwość” (Ps 51, 6.16.21; Ps 50, 6), „słowo” – „mówić” (Ps 51, 6c; Ps 50, 1.7.17.20) i „osąd” – „sędzia” (Ps 51, 6d; Ps 50, 6), „matka” (Ps 51, 7; Ps 50, 20), „słuchać” – „sprawić, by usłyszano” (Ps 51, 10; Ps 50, 7), „odrzucić” (*šlh*: Ps 51, 13; Ps 50, 17), „odbierać” [„przyjmować”] (Ps 51, 13; Ps 50, 9), „zbawienie” (*yšʿ*: Ps 51, 14.16; Ps 50, 23), „droga” (Ps 51, 15; Ps 50, 23), „uwolnić” [„zbawić”] (Ps 51, 16; Ps 50, 22), „krew” (Ps 51 16; Ps 50, 13), „język” (Ps 50, 16; Ps 50, 19) i „usta” (Ps 51, 17; Ps 50, 16.19), „ofiara” – „składać ofiarę” (Ps 51, 18.19.21; Ps 50, 5.15.[14.]23) i „całopalenie” (Ps 51, 18.21 + „składać” w 21c; Ps 50, 8), „Syjon” (Ps 51, 20; Ps 50, 2), „cielec” \ „cielce” (Ps 51, 21; Ps 50, 9) patrz lista, niekompletna, L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta salmi*, s. 242-243.

³⁰ W kwestii wzajemnego sporu (*rib*) i jego dwóch okresów patrz P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1986, s. 51-77; 79-93.

tów, ustanowionych przez Dawida, aby „sławili, dzięki czynili i wychwalali Pana, Boga Izraelowego”, przed Arką Bożą (1 Krn 16, 4). Zgodnie z 1 Krn 25, 2 Asaf „prorokował pod kierunkiem króla”, a 2 Krn 29, 30 określa go jako „Widzącego”. Okazuje się, że ten pierwszy Psalm Asafowy odłączony jest od reszty zbioru psalmów, które są mu przypisywane (Ps 73-83) i że Ps 51 jest pierwszy w zbiorze psalmów Dawidowych³¹. Można sądzić, iż rzeczą mało prawdopodobną jest, żeby układ taki powstał przypadkowo; możemy zadać sobie pytanie, czy rola Asafa we wstępie do Ps 50 nie jest podobna do roli Natana (w nagłówku Ps 51), który przekazuje królowi oskarżenie Boże³².

„I dam wam serce nowe...” (Ez 36, 26)

Rozdział 6 Księgi Ezechiela nie tylko zapowiada wyniszczenie i wygnanie Izraela, lecz również skrucę tych, którzy przeżyją: „Ci, którzy pozostaną przy życiu, będą pamiętali o Mnie pośród obcych narodów, dokąd zostaną uprowadzeni. Gdy *zetrę ich serce* wiarołomne, które Mnie opuściło, i oczy ich nierządne, rozglądające się za bożkami, wtedy będą żywili odrazę do samych siebie z powodu złości, które popełnili wszystkimi swoimi obrzydliwościami” (6, 9). Rozdział 36 zapowiada, że lud, który został wygnany z powodu swego grzechu (16-19), zostanie oczyszczony i otrzyma nowe serce i nowego ducha (podobnie jak w centrum Ps 51): „pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam *serce* nowe i *ducha* nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was...” (25-27), i powróci do swego kraju, którego miasta zostaną odbudowane (10.33-36; patrz także Ez 11, 19).

³¹ Psalmi 3-41 są wszystkie przypisywane Dawidowi za wyjątkiem Ps 10 i 33, które nie posiadają tytułów. Później następuje zbiór psalmów synów Koracha (Ps 42-49); następnie drugi zbiór psalmów Dawida: Psalmi 51-72 (z wyjątkiem Ps 66, Ps 67 oraz Ps 72, przypisywanych Salomonowi).

³² Zważywszy na to, że to w Księgach Kronik, jak również w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza (Ezd 2, 41; 3, 10; Ne 7, 44; 11, 22) podkreślona zostaje postać Asafa, można pokusić się o ustalenie daty powstania Ps 51 na początek okresu po powrocie z wygnania (patrz podobieństwo do modlitwy Nehemiasza, par. 4.2.6).

Ofiara Przymierza

Mogło by wydać się rzeczą dziwną, że Psalm 51, który tak podkreśla nieuzewnętrznianie ofiar, kończy się słowem „cielce”. Pojawiające się w ostatnim członie (21c) słowa przypominają ofiarę spełnioną podczas zawarcia Przymierza przez Mojżesza, złożoną z cielców u stóp góry Synaj: „[Mojżesz] polecił młodzieńcom izraelskim złożyć Panu ofiarę całopalną i ofiarę biesiadną z cielców” (Wj 24, 5).

W oskarżeniu, jakim jest Ps 50, Bóg dwukrotnie odwołuje się do Przymierza (5.16) przypieczętowanego „ofiara” (5); to samo słowo „cielec” odnajdujemy w Ps 50, 9 (i jego synonim w wersecie 13). Psalm 51 kończyłby się zatem perspektywą odnowienia Przymierza między Bogiem i Jego ludem.

Modlitwa Nehemiasza

Księga Nehemiasza rozpoczyna się od modlitwy (Ne 1, 5-11), jaką podczas króla Artakserksesa kieruje do Pana, kiedy opowiedziano mu o losie ocalałych Żydów, którzy uniknęli uprowadzenia, i o Jerozolimie (1-4); Nehemiasz wyznaje swój grzech oraz grzech swych ojców i całego ludu (7) i prosi Pana o pomoc, aby możliwa była odbudowa Jeruzalem i jego murów. Takie samo pragnienie wyrażone zostaje w środku ostatniej podczęści Ps 51 (20). Związek ten pozwala określić czas powstania psalmu na koniec czasu wygnania lub na okres zaraz po powrocie, w chwili, kiedy wygnańcy chcą odbudować Jeruzalem, wraz z jego murami obronnymi i świątynią³³.

INTERPRETACJA

Wyznanie grzechu, który doprowadził do śmierci

W punkcie kulminacyjnym psalmu wyrażone zostaje pragnienie ponownego stworzenia (12), ponieważ psalmista widzi, że jest rozbity i unicestwio-

³³ Można także zauważyć, że w greckiej wersji Księgi Daniela usta Azariasza, rzuconego przez Nabuhodonozora do rozpalonego pieca, śpiewają pieśń, w której jest wiele punktów wspólnych z Ps 51: „Bo wydałeś prawdziwe wyroki, we wszystkim, co sprowadziłeś na

ny: jego kości są skruszone (10b) i szuka on wyzwolenia od śmierci (16a). Pieśń ta nie jest jednakże rozmyślaniami, w którym poeta ograniczałby się do opłakiwania swej sytuacji lub nawet odkrycia jej przyczyny: jest ona prośbą, z jaką zwraca się bezpośrednio do Tego, który go ukarał. Jego słowa nie wyrażają skargi ani tym bardziej narzekania, lecz są pokornym wyznaniem człowieka uznającego swą własną winę (6ab), a zarazem sprawiedliwy sąd Boży (6cd). Jego kości zostały skruszone z powodu jego nieprawości, winy i grzechu (3-4); Bóg dotknął go, bo uczynił to, co złe jest w Jego oczach, i przeciw Niemu samemu zgrzeszył (6). Dlatego też jego grzech jest tak wielki i wymaga wielkiego miłosierdzia ze strony Boga (3b), wielkiego oczyszczenia (4a). Myśl o nieprawościach, jakich się dopuścił, nie przestaje go prześladować (5b), a rozmyślanie sprawia, iż uznaje, że był grzesznikiem od swych początków, nawet jeszcze przed narodzeniem, w chwili poczęcia (7). Jego grzeszność sięga samej jego istoty, cały przepełniony jest on winą, nie ma w nim nic, co nie byłoby skażone. Jest nie tylko skażony złem, aby jego wina została „wymazana” (3b, 11b), nie wystarczy, by został „oczyszczony” i „obmyty” (4.9); grzech przeniknął aż do jego wnętrza [„kości”] (10b); trzeba nawet, aby prosił, żeby jego serce zostało stworzone na nowo (12a).

Psalmista został skazany na śmierć (10b) nie tylko jako pojedynczy człowiek, lecz także jako członek narodu, który został poddany wyniszczeniu, ponieważ mury Jeruzalem zostały zrównane z ziemią (20b); Boży wyrok (6cd) dotknął wszystkich obiektów, podobnie jak każdej osoby; obiektów o charakterze politycznym, jaką są mury obronne, obiektów religijnych także, ponieważ nie można już sprawować ofiary na ołtarzach (21). Dlatego też psalmista nie tylko prosi, aby na nowo zostało stworzone jego własne serce (12a), lecz pragnie również odbudowy politycznej i religijnej stolicy swego narodu (20); prawdopodobnie także powrót grzeszników do Pana (cel, któremu przyrzeka się poświęcić, 15) nie jest w jego mniemaniu tylko wewnętrznym nawróce-

nas i na Jerozolimę, święte miasto naszych przodków. Bo według sprawiedliwego wyroku sprowadziłeś to wszystko na nas z powodu naszych grzechów” (Dn 3, 28). „Nie ma obecnie władcy, proroka ani wodza, ani całopalenia, ani ofiar, ani darów pokarmowych, ani kadzielnicy. Nie ma gdzie ofiarować Tobie pierwocin i doznawać Twego miłosierdzia. Niech jednak dusza strapiona i duch uniżony znajdą u Ciebie upodobanie. Jak całopalenia z baranów i cielców, i z tysięcy tłustych owiec, tak niech będzie dziś nasza ofiara przed Tobą” (38-40); więcej na temat tej modlitwy, patrz M. GILBERT *La prière d'Azarias* (Dn 3, 26-45 *Théodotion*), NRTh 96 (1974), s. 561-582.

niem, lecz takim, z którym związany jest powrót na Syjon, gdzie cały naród będzie mógł znowu oddawać cześć „sprawiedliwą” (21), w „duchu” (12b, 13b, 14b.) i „prawdzie” (8a).

Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz by on żył

Jeśli, będąc w tak beznadziejnej sytuacji, ośmiela się wyrażać tę prośbę, znaczy to, iż zrozumiał, że Boże pragnienie (8) ma jeszcze bardziej pierwotny charakter niż jego grzeszne pochodzenie (7). To, czego Bóg chce dla człowieka i dla ludu wybranego, poprzedza, a zarazem przekracza jego grzech. Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz pragnie, by nawrócił się i żył (Ez 18,23). Jeśli oskarża człowieka, który zawinił, to nie po to, by go potępiać, lecz by wezwać go do wyznania swego grzechu i w ten sposób móc wyzwolić go i zbawić (Ps 50, 14-15. 22-23). Dlatego też śmierć nie jest ostateczną karą, która by definitywnie i nieodwracalnie położyła kres Przymierzowi między Bogiem a ludźmi: jest ona nieuchronnym przejściem, drogą prowadzącą do życia. Psalmista rozumie i uznaje, że jest ona ostatecznym słowem, ostatnim orędziem, z jakim Bóg mógł zwrócić się do największego grzesznika. Nie tylko grzech ciężki pociąga za sobą karę śmierci, kiedy człowiek całkowicie odrzuca Boga, wyrzuca Go ze swego wnętrza, z serca, instytucji politycznych i religijnych, Bogu, by zostać wysłuchanym, nie pozostaje nic innego, jak ugodzić w samo wnętrze, w serce, w mury obronne i świątynię, to znaczy w to, co stanowiło o życiu jednostek i narodu. Przez zniszczenie i zadanie śmierci Bóg nie tylko okazuje swą sprawiedliwość (6cd), lecz także swą wielkość i miłosierdzie (3b), ponieważ jest to jedyny sposób (15a), by sprawić, żeby człowiek wreszcie zaczął prosić o nowe serce (12), a naród o odbudowanie swych instytucji społecznych (20) i religijnych (21)³⁴.

Przyjęcie śmierci prowadzi do życia

Nie będzie więc możliwy powrót do życia bez zgody na przejście przez śmierć. Jednakże nie chodzi tylko o przejście, o moment przejścia, o – że tak

³⁴ Takie jest również znaczenie centralnej sekwencji Księgi Amosa (5, 1-17), oplakiwanie żałobne Dziewicy Izraela; patrz P. BOVATI, R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos, Rhétorique biblique* 2, Cerf, Paris 1994, s. 180-182; 400-405.

się wyrażę – trudną chwilę, po której nastąpi powrót do uniesienia i radości, jakie śmierć poprzedzały. Zgodnie z Bożym wymaganiem, psalmista zrozumiał i zgodził się z tym, że śmierć będzie musiała być złączona z życiem. Będzie tak dlatego, że człowiek nie mógłby, za sprawą Bożego zbawienia, zostać całkowicie oczyszczony ze swych win i naprawdę uwolniony od śmierci, ani dlatego, że grzech i śmierć nie mogą nie pozostawić śladu w sercu człowieka, podobnie jak w odbudowanym Jeruzalem. Odtąd Śmierć będzie musiała stanowić integralną część życia; tak naprawdę życie nie byłoby życiem, gdyby w swej istocie nie nosiło piętna śmierci. Bóg chce serca skruszonego i zgniecione (19), to znaczy takiego, które z radością przyjmuje swą ograniczoność i skończoność, a jednocześnie wielbi wielkość Bożego miłosierdzia (3). Bóg pragnie, by w sercu człowieka była prawda (8a). Mądrość, której chce go nauczyć (8b), nie polega tylko na tym, żeby człowiek uznał całą swą nieprawość oraz to, że został zrodzony, a nawet poczęty w grzechu (7), że musi zostać obmyty z „wszystkich swoich przewinień” (11), lecz przede wszystkim na tym, żeby – razem z ofiarami, które odtąd będzie składał – ofiarował siebie całego jako „dar całkowity” (21b) Temu, którego nazywał będzie odtąd nie tylko „Bogiem”, lecz „Adonai”, „mój Panie” (21b). Zostanie nie tylko oczyszczony z trądu swego grzechu poprzez obmycie wodą (9) lub pokropienie krwią zwierząt (16); będzie musiał poświęcić swe własne życie i swoją własną krew, którą będzie musiał przelać równocześnie z krwią ofiar. Jego uszy i serce pozostawały głuche na głos Bożych przykazań, jego usta zamknięte na Jego wychwalanie: będzie musiał zostać obrzezany. Na jego prośbę jego ciało będzie odtąd nosić niezatarty ślad rany związanej z obrzezaniem ust (17a), znak przyjęcia śmierci, przyjęcia, które jest otwarciem się na prawdziwe życie³⁵.

Grzesznik, który został stworzony na nowo, chce prowadzić swych braci do życia

Każde prawdziwe życie chce być przekazywane. Tylko w samym tym pragnieniu sprawdza się autentyczność życia. Grzesznik, który został stworzony na nowo i odnowiony aż do głębi swego serca i ducha (12), nie zaprzestanie

³⁵ Innymi słowy, chodzi o symboliczną kastrację, poprzez którą człowiek naprawdę staje się człowiekiem tylko wtedy, gdy porzuci złudzenie o swej potędze i zaakceptuje swoją skończoność: skończoność swego pochodzenia z tym, co mu towarzyszy, oraz skończoność swego końca, to znaczy śmierci. Kto odrzuciłby symboliczną śmierć, postawiłby się w innej

przekazywania życia, jakie otrzymał, tym którzy – podobnie jak on – utracili je (15). Wypełniony duchem świętości samego Boga i ożywiony oddechem, który Stwórca ponownie tchnął w jego nozdrza (13b), człowiek, który został przywrócony do książęcej godności (14b), nie będzie mógł nie głosić wszystkim grzesznikom sprawiedliwości Tego, który go ocalił (16bc), i nie pociągnąć za sobą wszystkich tych, którzy dopuścili się nieprawości, do głoszenia Jego chwały (17b). Pragnie błagać o zbawienie dla całego ludu, aby Syjon miał udział w łaskawości, jakiej on sam doświadczył (20a), i aby mury Jeruzalem zostały odbudowane (20b), podobnie jak on sam został na nowo stworzony (12). Jego pragnienie nie jest spowodowane niepowstrzymaną potrzebą, jaką odczuwa człowiek uratowany od śmierci, by opowiadać innym, co mu się przydarzyło; wynika ono stąd, że niemożliwe jest prawdziwe szczęście osobiste, jeśli nie mają w nim udziału wszyscy inni: zbawienie jednego człowieka bez zbawienia wspólnoty, do której on należy. Celem tego, który się modli, nie jest nic innego, jak tylko Przymierze między Bogiem a jego ludem. Zawarte przez Abrahama Przymierze, związane z obrzezaniem (17), ma swe prawdziwe i pełne znaczenie tylko w perspektywie Przymierza z całym ludem Izraela, przypieczętowanego przez krew cielców (21c) jako ofiary całopalnej złożonej u stóp Bożej Góry (Wj 24, 5).

sytuacji niż jego własna sytuacja stworzenia. Chcąc uchylić się od prawa, któremu podlega, byłby tym samym wydany na prawdziwą śmierć (której, jak mu się wydawało, mógłby uniknąć), śmierć duszy. Nikt nie może uważać, iż urodził się naprawdę lub że narodził się na nowo, jeśli nie zgodzi się uznać, że nosi na sobie piętno śmierci.

V

POWOŁANIE PIOTRA

Łk 5, 1-16

Sekwencja ta składa się z czterech fragmentów. Relacja z „cudownego” [„obfitego”] połowu” (4-11), poprzedzona jest czymś w rodzaju wprowadzenia (1-3), w którym ukazany jest Jezus nauczający tłumy. Po opisie obfitego połowu następuje relacja z uzdrowienia trędowatego (12-14). Wreszcie następuje krótki fragment, który w sposób ogólny nawiązuje do początku i stanowi zakończenie. Sekwencja zbudowana jest w sposób koncentryczny, podobnie jak każdy z tworzących ją fragmentów.

A. WPROWADZENIE I ZAKOŃCZENIE

Wprowadzenie (Łk 5, 1-3)

+ ¹ Zdarzyło się gdy *TLUM* cisnął się do Niego, i *SLUCHAŁ* słowa Bożego,
 . gdy On stał *blisko* jeziora Genezaret
 . ² i gdy zobaczył dwie łodzie, stojące *blisko* brzegu;

<i>rybacy</i> i <i>płukali</i>	wyszli z nich <i>sieci</i> .
-----------------------------------	---------------------------------

. ³ Wszedłszy do jednej łodzi, należącej do Szymona,
 . poprosił Go, żeby nieco *oddalił* się od brzegu.
 + Potem usiadł i z łodzi *NAUCZAŁ TLUMY*.

Skrajne segmenty (1a i 3c; pierwszy z nich składa się z dwóch członów, ostatni – z jednego) odpowiadają sobie poprzez użycie słów „tłum\y” i „słuchać” (będącego biernym odpowiednikiem „nauczać”). Z kolei następują dwa segmenty dwuczłonowe (1b-2a i 3ab), w których „daleko [„oddalił się”] od brzegu” przeciwstawione zostaje „blisko jeziora”; pierwsze człony kończą się imieniem własnym: określa ono miejsce wydarzenia („blisko jeziora Geneza-ret”) i przedstawia jego głównego bohatera („Szymona”). W centrum (2bc) znajduje się zdanie, które wyróżnia się przez swój podmiot (nie jest nim, jak w pozostałej części tekstu, Jezus, lecz „rybacy”).

Zakończenie (Łk 5, 15-16)

+ ¹⁵ Lecz wszędzie *rozchodziło się* coraz bardziej słowo o NIM,

i <i>przychodziły</i> liczne <i>TLUMY</i> , aby <i>SLUCHAĆ</i> i <i>ZNALEŻĆ</i> <i>UZDROWIENIE</i> ze swych chorób.
--

+ ¹⁶ Lecz On jednak *oddalał się* na miejsca pustynne i modlił się.

Na skrajach (15a i 16): dwa segmenty jednoczłonowe, w których mowa jest o „Nim” [„Nim” \ „On”]; mnogość słów wypowiedzianych przez ludzi przeciwstawiona jest samotnej modlitwie Jezusa. W centrum (15bc) znajduje się dwuczłonowy segment zaczynający się od czasownika pochodzącego od tego samego rdzenia co czasownik z segmentu pierwszego; na końcu centralnego segmentu: dwa czasowniki stanowiące przewodni motyw całego drugiego rozdziału Ewangelii Łukaszej.

B. „OBFITY POŁÓW” (Łk 5, 4-11)

Budowa fragmentu

Skrajne urywki (4-5 i 10b-11) są do siebie równoległe: w takiej samej kolejności następują po sobie: polecenie Jezusa (4b i 10c)¹ i odpowiedź Szy-

¹ Kończą się słowem pochodzącym z tej samej rodziny, „połów” \ „łowić”.

mona (5 i 11). W pierwszym urywku Szymon odpowiada słowami (5), podczas gdy w drugim (11) odpowiedź Szymona (i jego towarzyszy) wyrażona zostaje poprzez czyny. W wersecie 5 to, co miało miejsce ostatniej nocy, przeciwstawione jest temu, co On uczyni; w wersecie 11 istnieje analogiczna opozycja przeszłości, którą zostawiają („wszystko” w 11 i „całą” w 5 są synonimami), do przyszłości, która „pociąga” ich za Jezusem. Ten sam związek między liczbą pojedynczą i mnogą odnajdujemy w obu urywkach: pierwszy czasownik w trybie rozkazującym w czwartym wersecie jest w liczbie pojedynczej i dotyczy Szymona, a drugi jest w liczbie mnogiej i odnosi się do Szymona oraz jego towarzyszy. Tak samo pierwsza część danej przez Szymona odpowiedzi (5b) jest w liczbie mnogiej i „nie ułowiliśmy”, które wypowiada Szymon, odnosi się do jego towarzyszy i jego samego, a w drugiej części (5c) znowu występuje liczba pojedyncza². Także w ostatnim urywku słowa Jezusa (10c) kierowane są tylko do Szymona, podczas gdy odpowiedź wyrażona przez czyny w wersecie 11 jest w liczbie mnogiej: to nie tylko Szymon porzuca wszystko i podąża za Jezusem, lecz także ci, którzy byli razem z nim.

Później następują dwa urywki relacji (6-7 i 9-10a); oba utrzymane są w rytmie trójkowym, pierwszy z nich opisuje połów, a drugi skutek, jaki połów wywarł na Szymonie i jego towarzyszach. Segmenty centralne kończą się tym samym słowem „wyłowić” (7a i 9b)³. I znowu w obu tych urywkach Szymon nie jest sam: czasownik w wersecie 6 jest w liczbie mnogiej, ponieważ jest on w swojej łodzi z Jakubem i Janem – „swoimi współnikami” (10a). Ale to nie wszystko: na pomoc spieszą im ich współnicy z drugiej łodzi (7). Jak się wydaje, „ci wszyscy, co z nim byli” (9), to nie tylko towarzysze Jakuba i Jana, lecz także współnicy z drugiej łodzi. Urywek 9-10a związany jest z urywkiem po nim następującym, ponieważ „nie bój się” w 10c jest odpowiedzią na „przestrach” [„zdumienie”] w 9a. Tak samo w symetrycznym urywku (6-7b) następuje spełnienie polecenia, jakie Jezus wydał w pierwszym urywku fragmentu.

W centrum (8) słowa Szymona Piotra: tryb rozkazujący odpowiada dwóm zdaniom w trybie rozkazującym, wypowiedzianym przez Jezusa na skrajach fragmentu (4c i 10c). Zdanie relacji, które wprowadza słowa Szymona, posiada budowę koncentryczną: na skrajach dwa imiesłowy, następnie dwa imiona osób, weszcie, w centrum, główny czasownik i jego dopełnienie.

² Należy zauważyć krzyżującą się symetrię: liczba pojedyncza + liczba mnoga \ liczba mnoga + liczba pojedyncza.

³ W wersecie 7 czasownik ten znaczy „pomagać”; tłumaczenie oddaje identyczność leksykalną.

+ ⁴ *Gdy przestał mówić, rzekł do Szymona:*

Wypłyn na głębię i **ZARZUĆCIE** **SIECI** NA **POŁÓW.**

. ⁵ *Odpowiadając Szymon rzekł:*

: Mistrzu, CAŁĄ noc pracowaliśmy i **NIC** nie ułowiliśmy,
= **lecz na Twoje słowo** **zarzucę sieci.**

: ⁶ Skoro to uczynili, zagarnęli wielkie mnóstwo ryb, i sieci ich rwały się.

⁷ Skinęli na współników w drugiej łodzi, żeby przyszedli **WYŁOWIĆ** je.

: Ci podплыnęli i napełnili obie łodzie, tak że się prawie zanurzały.

: ⁸ *Widząc to,
– Szymon Piotr
przypadł do kolan
– Jezusowi mówiąc:*

**Odejdź ode mnie,
bo jestem człowiek grzeszny,
Panie.**

: ⁹ Bowiem w zdumienie wprawił, i jego i tych wszystkich, co z nim byli
połów ryb, które **WYŁOWILI**;

: ¹⁰ Tak samo również Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, którzy byli współnikami
Szymona.

+ *Jezus rzekł do Szymona:*

Nie bój się, **ODTĄD LUDZI BĘDZIESZ** **LOWIŁ.**

. ¹¹ *I przyciągnąwszy łodzie do brzegu,*

: zostawili **WSZYSTKO**
= i **poszli** za **Nim**.

Interpretacja

Posłuszeństwo w wierze

Szymon nie neguje oczywistych faktów, lecz wykracza poza nie wiarą. Nie ukrywa tego, co wydarzyło się w nocy, ani tego, że nic nie złowili. Podążając za Jezusem, wyrzeka się nie byle czego: porzuca wszystko, co ma i czym jest.

Poświęca swoją pracę i majątek, podobnie jak miłość własną znającego swój fach rybaka. Robi to, by być posłusznym głosowi człowieka, który z mocą wydaje polecenia, który wie, gdzie można złowić ryby, i zapowiada, niczym rzecz oczywistą, jakie będzie nowe zajęcie Szymona. Szymon ustępuje więc wobec tego, co oczywiste, i porzuca swą prawdę dla tej, którą głosi Jezus. Pokłada zaufanie w tym mieszkańcu małego, położonego na wzgórzach miasteczka, który wcale nie zna się na łowieniu ryb. Widok sieci, tak bardzo napęcznionych, że aż pękają, nie pozostawia w nim żadnej wątpliwości co do wiarygodności drugiej wypowiedzi Jezusa. Czyż mógł oprzeć się mocy tego Słowa?

Nawrócenie

Szymon zmienia się, pozostając jednocześnie tym, kim był. Zostawia łódzie i sieci, lecz pozostanie „rybakiem”. Słowo „odtąd”, wypowiedziane przez Jezusa, zapowiada i zaznacza przerwę między dwoma przeciwstawnymi wersantami, które dotyczą życia Szymona Piotra. Razem z „odtąd” zmienia się jego życie: będzie to, co było do tej pory, i to, co teraz się przydarzyło. Dla niego jednak nic nie będzie już jak dawniej. A przecież Jezus mówi mu, że pozostanie wierny sobie samemu i swemu pierwszemu powołaniu. Będzie tak samo uparczywie poszukiwał, chociaż jego poszukiwanie będzie miało inny sens, bo dotyczyć będzie czegoś innego. Ale czy zasadnicza rzecz, jaka została wypowiedziana, nie polega na tym, że jego przyszłe połowy będą równie obfite jak ten ostatni i nie będzie ich on w większym stopniu zawdzięczał swym własnym siłom niż w tym przypadku? Prawdziwy obfity połów zostaje tylko zapowiedziany. Podobnie jak ten, który właśnie się dokonał na Słowo Jezusa.

Szymon i jego towarzysze

Jezus kieruje wezwanie do Szymona, lecz do jego towarzyszy także zwraca się z poleceniem, by zarzucili sieci. Szymon odpowiada mu, że wszyscy oni całą

noc pracowali i nic nie złowili, ale podejmuje decyzję o zarzuceniu sieci. Szymon nie jest sam, właśnie przewodzi grupie współników. On jeden rozmawia z Jezusem, on jeden pada przed Jezusem na kolana i wyznaje swój grzech przed Świętym Panem, ale wszyscy razem z nim idą za Jezusem. Zostaje uczniem podobnie jak inni, lecz od samego początku Jezus przyznaje mu pierwszeństwo.

Strach przed Świętym

Widząc, co się wydarzyło oraz potęgę Jezusowych słów, Szymon upada na kolana. Nagle zdaje sobie sprawę, jak wiele dzieli go od Tego, którego nazwał najpierw „Mistrzem”, a którego uznaje teraz za Pana. Taki jak on grzesznik nie może przebywać blisko Tego, który jest zupełnie inny. Wyznanie przez niego grzechu jest tym samym uznaniem świętości Jezusa. Wyraża pewien rodzaj trwogi, który opanowuje człowieka, kiedy zdaje sobie sprawę ze swych ograniczeń w chwili, kiedy doświadcza czegoś, co w sposób bezgraniczny wykracza poza jego zdolność rozumienia: trzęsie się ze strachu, kiedy – w obliczu świętości Boga – uznaje swój grzech.

C. OCZYSZCZENIE („UZDROWIENIE”) TRĘDOWATEGO (Łk 5, 12-14)

Budowa fragmentu

¹² Gdy przebywał w jednym z miast,

+ oto człowiek cały pokryty *trądem*,
 :: widząc Jezusa, upadłszy na twarz prosił Go, mówiąc:
 = Panie, jeśli **CHCESZ**, możesz mnie **OCZYŚCIĆ**.

∴¹³ Wyciągnąwszy rękę, dotknął go, mówiąc:
= CHCE, bądź O CZYSZCZONY.

+ Natychmiast *trąd* ustąpił z niego.

.¹⁴ A ON mu *PRZYKAZAŁ*, żeby nie mówił nikomu:

Ale idź,

pokaż się	kapłanowi
i	
złóż ofiarę za	OCZYSZCZENIE
twoje	

jak MOJŻESZ *PRZEPISAŁ*, na świadectwo dla nich.

Po zdaniu czasowym, które spełnia funkcję wprowadzenia (12a), następuje fragment złożony z dwóch części: pierwsza (12b-13) relacjonuje uzdrowienie, a druga (14) to, co Jezus nakazuje trędowatemu.

Część pierwsza (12b-13): na skrajach (12a i 13c) dwa przeciwstawione sobie, jednoczłonowe segmenty: „trąd”, którym „człowiek” był „cały pokryty”, „ustąpił” „z niego”. W centrum dwa równoległe, dwuczłonowe segmenty (12cd i 13ab): prośba trędowatego i odpowiedź Jezusa.

Druga część (14) składa się z czterech zdań. Skrajne segmenty (14a i 14e) są równoległe: temu, co Jezus („mu”) „przykazał” (14a), odpowiada to, co „Mojesz” „przepisał” (14e); „świadcstwo” odsyła do „mówił”, a „nich” do „nikomu”. W centrum: dwa zdania współrzędnie złożone w trybie rozkazującym, poprzedzone imiesłowem [zdaniami rozkazującym „ale idź”].

Kontekst biblijny

Trąd czyni nieczystym człowieka, który na niego zachorował, i nieczystość ta (podobnie jak nieczystość zmarłego) powoduje zarażenie wszystkiego, czego on dotyka. „Całkowicie nieczysty i przerażający nosiciel nieczystości, trędowaty, traktowany jest tak samo jak zmarły: jego obecność jest przyczyną nieczystości w takim samym stopniu jak obecność zmarłego! [...] Nie zaskakuje zatem fakt, że dla Żyda uzdrowienie trędowatego było wyczynem porównywalnym ze wskrzeszeniem zmarłego. Jest to czyn, którego, jak się wydawało, mógł dokonać tylko sam Bóg. I dokonywał go bez pośrednictwa. Wynika stąd jasno, że była to jedna z najstraszliwszych kar Bożych, od której tylko Ten, który ją wymierzył, mógł wyzwolić”⁴.

Interpretacja

Jezus i trędowaty

Jezus niejako powtarza słowa trędowatego: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” – „Chcę, bądź oczyszczony”. Odpowiada na prośbę i wysłuchuje błagania. Czyniąc tak, wyjawia, iż Jego wola jest zgodna z wolą rozmówcy.

⁴ A. PAUL, *La guérison d'un lépreux, approche d'un récit de Marc (1, 40-45)* (z uzupełniającym przypisem na temat *La lèpre dans la Bible et dans le Judaïsme*), NRT 92 (1970), 602.

Zbliża ich to samo pragnienie, moc Jezusa spotyka się ze słabością człowieka: Jezus dotyka go. Dotknąć trędowatego! Takie postępowanie wiąże się z niebezpieczeństwem zarażenia chorobą i z pewnością, zgodnie z Prawem, powoduje skalanie nieczystością. Unikając jednego i drugiego, któż może to uczynić, jeśli nie Święty? Kto może uwolnić zarazem od trądu i nieczystości, jeśli nie Ten, który uświęca? Kto może naruszyć Prawo, jeśli nie Pan Prawa? Jezus nie zaraża się nieczystością trędowatego, lecz przeciwnie, dotykając go, przekazuje mu swoją świętość. Nie uchybia Prawu, ale wypełnia je.

Jezus i Mojżesz

Jezus nie daje innego przykazania niż Mojżesz. Poleca uzdrowionemu trędowatemu, by zastosował się do zasad Prawa i poddał się przewidzianym rytuałom: powinien pójść pokazać się kapłanowi (w celu potwierdzenia swego wyzdrowienia) oraz dokonać obrządku ponownego wejścia do wspólnoty, z której wykluczyła go choroba. Ofiarować ptaki, jagnięta, olej, mąkę, które potrzebne są do rytuału oczyszczenia. Jezus podporządkowuje się Prawu Mojżeszowemu, a przecież jest większy niż Mojżesz: to Bóg uzdrowił siostrę Mojżesza Miriam, kiedy w wyniku swego grzechu zachorowała na trąd (Lb 12), ponieważ jej brat błagał Boga za nią. Tutaj Jezus uzdrowia trędowatego z własnej inicjatywy, swoją mocą. Jezus wymaga milczenia i chce, by Prawo było przestrzegane, to jest tak dlatego, żeby wszyscy wiedzieli, iż przez czyn Jezusa wyraża się moc Świętego. Nie chodzi jednak o to, by opowiadać o tym czynie komukolwiek, ale trzeba, aby uzdrowienie zostało uznane przez osobę do tego uprawnioną i żeby świadectwo zostało złożone przed oficjalną instancją. Kapłan oraz Prawo Mojżeszowe będą mogli potwierdzić, że w Jezusie Bóg przychodzi oczyścić swój lud.

D. POWOŁANIE PIOTRA (Łk 5, 1-16)

Budowa sekwencji

Zanim rozpoczniemy omawianie poszczególnych części, zapoznajmy się z budową interesującej nas perykopy:

+¹ Zdarzyło się gdy TŁUM cisnął się do Niego, i *SŁUCHAŁ SŁOWA* Bożego,
gdy On stał blisko jeziora Genezaret,
+² i gdy zobaczył dwie łódzie, stojące blisko brzegu;

RYBACY WYSZLI Z NICH I PŁUKALI SIECI.

³ Wszedłszy do jednej łodzi, należącej do Szymona, poprosił go, żeby nieco oddalił się od brzegu.
+ Potem usiadł i z łodzi **NAUCZAŁ** TŁUMY.

⁴ Gdy przestał mówić, rzekł do Szymona:

- * WYPŁYŃ na głębie i
- * ZARZUĆCIE sieci na połow.

⁵ Odpowiadając, Szymon rzekł: Mistrzu, całą noc pracowaliśmy i nic nie ułowiliśmy, lecz na Twoje słowo zarzucę sieci. ⁶ Skoro to uczynili, zagarnęli wielkie mnóstwo ryb, i sieci ich rwały się. ⁷ Skinęli na współników w drugiej łodzi, żeby przyszli wyłowić je. Ci podpłynęli i napełnili obie łodzie, tak że się prawie zanurzały.

⁸ **WIDZĄC** to, Szymon Piotr **UPADŁ** do kolan Jezusowi, **MÓWIĄC**:
Odejdź ode mnie, bo jestem człowiek
GRZESZNY,
PANIE.

⁹ Bowiem w zdumienie wprawił, i jego i tych wszystkich, co z nim byli połów ryb, które wyłowili.

= ¹⁰ *Tak samo również Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, którzy byli WSPÓLNIKAMI SZYMONA.*

Jezus rzekł
do Szymona:

NIE BÓJ SIĘ, ODTĄD LUDZI BĘDZIESZ ŁOWIŁ.

= ¹¹ *I przyciągnąwszy łódzie do brzegu, zostawili wszystko* i POSZLI ZA NIM.

¹² *Gdy przebywał w jednym z miast, oto człowiek cały pokryty trądem, WIDZĄC Jezusa, UPADŁ na twarz i prosił Go, MÓWIĄC:*

PANIE,
jeśli chcesz, możesz mnie OCZYŚCIĆ.

¹³ Wyciągnawszy rękę, dotknął go, mówiąc: Chcę, bądź oczyszczony. Natychmiast trąd ustąpił z niego.

¹⁴ A On mu przykazał, żeby nie mówił nikomu: Ale idź,

* POKAŻ się kapłanowi i
* ZŁÓŻ ofiarę za oczyszczenie twoje jak Mojżesz przepisał,
wiadectwo dla nich.

+ ¹⁵ Lecz wszędzie coraz bardziej rozchodziło się *SŁOWO* o Nim,
+ i przychodziły liczne *TLUMY*,
aby *SŁUCHAĆ* i *ZNALEŹĆ* *UZDROWIENIE* ze swych chorób.

+ ¹⁶ Lecz On jednak oddalał się na miejsca pustynne i modlił się.

Skrajne fragmenty (1-3 i 15-16)

Wprowadzają one i zamykają sekwencję. Pojawiają się w nich słowa, które nie występują nigdzie indziej: „tłum\y” (1.3.15), „słowo” (1.15), „słuchać” (1.15). To ostatnie słowo, które razem ze swym aktywnym odpowiednikiem „nauczać” stanowi inkluzję we wstępie, znajduje się także w środku zakończenia. Sekwencja kończy się odejściem Jezusa, aby się modlić (modlitwa także jest wypowiedzianiem słowa i słuchaniem). Wstęp rozpoczyna się od zwrotu: „Zdarzyło się, gdy” (1), który wyznacza także początek drugiej relacji (12) ^{<1*}, to znaczy rozpoczęcie drugiego wersantu sekwencji.

Relacje (4-9 i 12-14)

Po kolei następują w nich, w odwrotnej kolejności, dwa wydarzenia: objawienie się mocy Jezusa – „obfity połów” (4-7) – ma miejsce przed wyznaniem Szymona (8-9), podczas gdy w następnej relacji wyznanie wiary trędowatego (12) poprzedza jego uzdrowienie (13-14).

W każdej z relacji opisujących objawienie się mocy Jezusa dwukrotnie występuje tryb rozkazujący: na początku pierwszej relacji (4) i na końcu drugiej (14), przez co podkreślona zostaje koncentryczna budowa sekwencji.

Natomiast w przypadku dwóch sytuacji wyznania wiary, we wprowadzających je zdaniach relacji znajdują się, występujące prawie w takiej samej kolejności, identyczne lub podobne elementy (8 i 12ab): „widząc”, „upaść”, „do kolan” \ „na twarz”, „mówiąc”, co powoduje powstanie paraleli między podmiotami tych dwóch zdań: „Szymonem Piotrem” i „człowiekiem całym pokrytym trędem”. W zdaniach wypowiedzianych przez jednego i drugiego „człowieka” („człowieka grzesznego” i „człowieka całego pokrytego trędem”) występuje ten sam zwrot apostroficzny „Panie”, lecz w pierwszym przypadku na końcu zdania (co należy do rzadkości), a w drugim na początku, przez co zaznaczona zostaje bardziej współśrodkowa symetria.

Centrum sekwencji (10-11)

Zdanie „Nie bój się...” (10) występuje w relacjach dotyczących zapowiedzi lub zwiastowania (patrz zapowiedź dana Zachariaszowi w Łk 1, 12, Marii

^{1*} W polskim tłumaczeniu drugą relację rozpoczyna tylko słowo „gdy”, (przyp. tłum.)

w 1, 30, pasterzom w 2, 10), a zaraz po nim występuje „odtąd”, klasyczne wyrażenie, pojawiające się w relacjach mówiących o powołaniu. Słowa Jezusa okalają dwa zdania kończące się przeciwstawnymi syntagmami; towarzysze Szymona (10) zostają, podobnie jak i on sam, towarzyszami Jezusa (11).

Temat „wielkiej ilości”

Występuje on w całej sekwencji, w relacji z obfitego połowu („wielkie mnóstwo ryb, i sieci ich rwały się”, „napelniali obie łodzie, tak że się prawie zanurzały”; 6 i 7), a także na skrajach: „liczny tłum” [„liczne tłumy”] (15), który „cisnął się do Niego” (1). Wyrażony on zostaje przez użycie słów „pełny” [„mnóstwo”] (i „napelnili”; 6-7), które odnajdujemy w drugiej relacji: dosłownie „pełny trądu” (12). Jest to zwrot właściwy Łukaszkowi; w równoległych relacjach: Mk 1, 40 i Mt 8, 2 występuje samo słowo „trędowaty”.

Kontekst biblijny

W Prawie trąd porównywany jest z grzechem (Kpł 14, 13-20).

Dzięki wstawienictwu swego brata Mojżesza (wymienionego w wersecie 14) Miriam, która została dotknięta trądem jako karą za swój grzech, zostaje uleczona (patrz Lb 12). Wydarzenie to poprzedzone jest przez inne, mówiące o tym, jak lud na pustyni domaga się mięsa, wspominając „ryby, które darmo jadł w Egipcie” (Lb 11, 5), a Bóg daje mu przepiórki w obfitości. Obecne są „między wierszami” postacie Eliasza i Elizeusza (o których Jezus wspomina, będąc w Nazarecie – dwie sekwencje wcześniej: Łk 4, 25-27)). To, czego Jezus odmówił w Nazarecie, spełnia teraz: obfitość ryb dla Szymona, podobnie jak obfitość mąki i oliwy po okresie suszy dla wdowy z Sareptu, oczyszczenie trędowatego, podobnie jak oczyszczenie przez Elizeusza Naamana (patrz 1 Krl 17, 2 Krl 13).

Dopiero w ostatniej sekwencji drugiego rozdziału Ewangelii Łukasza (9, 1-50) Szymon wyzna, że Jezus jest Mesjaszem Bożym, i zobaczy Go w towarzystwie Mojżesza i Eliasza podczas Przemienienia.

Interpretacja

Wezwanie Szymona

Na brzegu jeziora Jezus, otaczany, naciskany przez wielkie tłumy, naucza. W tym czasie rybacy pochłonięci są swymi codziennymi zajęciami: czyszczą sieci. Tłumy ludzi są blisko, ale nie należą oni do nich. Tłumy słuchają, oni pracują. Jednak już na samym początku Szymon zostaje wezwany przez Jezusa: potrzebuje On jego łodzi i pomocy. Piotr przebywa u boku nauczającego Jezusa: łódź Piotra stała się ciałem Jezusa. Piotr odwrócił się już od swej zawodowej działalności. I oto wypływają razem ku temu samemu przeznaczeniu. Odtąd Szymon Piotr nie opuści Go już więcej, przynajmniej aż do czasu Męki. Z pewnością zobaczy uzdrowienie trędowatego i – złączony z wielkimi tłumami – pójdzie z nimi, aby słuchać i dostąpić uzdrowienia.

Uzdrowienie Szymona

Widząc, co się wydarzyło, Szymon wyznaje przed Jezusem swą grzeszność. Jezus nie wyprowadza go z błędu, podobnie jak nie zaprzecza, że człowiek, który przychodzi, by błagać Go o uzdrowienie, jest trędowaty. Obaj są tak samo dotknięci przez zło. Jezus nie poprzestaje na potwierdzeniu tego faktu milczeniem i wysłuchaniu obu wyznań. Podobnie jak wszystkich przychodzących do Niego, uzdrawia ich z choroby. Trąd i grzech spowodowane są tą samą przyczyną: jedno jest „odbiciem” drugiego. Jezus posiada władzę nad jednym i drugim. Zaraz po odpuszczeniu grzechów człowiekowi sparaliżowanemu i uzdrowieniu go wyraźnie to powie. Wydarzenie z trędowatym zapowiada uzdrowienie Szymona. Czyż Jezus mógłby nie uczynić dla niego tego samego, co uczynił dla trędowatego?

Wiara Szymona

Szymon pokłada zaufanie w Jezusie, jednakże jego wiara nie jest natychmiastowa: chociaż w końcu usłuchał polecenia Jezusa i zarzucił sieci, to czy nie powątpiewał najpierw, nie przeciwstawił obietnicy Jezusa doświadczenia swej uprzedniej porażki? Wiara trędowatego znacznie przewyższa wiarę Szymona: podczas gdy jego wyznanie następuje po tym, jak objawiła się moc Jezusa (jako konsekwencja tego wydarzenia), wyznanie trędowatego poprzedza uzdrowienie dokonane przez Jezusa (jako jego przyczyna); wyznanie

Szymona całe skupione jest na nim samym i jego grzechu, natomiast trędowny widzi najpierw Jezusa i Jego moc. Trędowny jest jakby „odwróconym obrazem” Szymona. Słowa Jezusa: „Nie bój się, odtąd”, są jak zwierciadło, w którym Szymon zobaczy swą przyszłą twarz. Szymon zostaje wezwany, aby z poławiacza ryb, jakim był do tej pory, stać się rybakiem ludzi. Jest również wezwany do radykalnej zmiany swego stosunku do Jezusa, do tego, by stać się wierzącymi jak trędowny. Kiedy nie będzie potrzebował znaku i zapomni o swej słabości, zobaczy tylko Jezusa i Jego moc.

Zobaczenie Jezusa

Kiedy cały zwróci się w kierunku Jezusa, Jego słów i czynów, będzie mógł zobaczyć, kim On jest. Jego oczy nie są jeszcze otwarte i to nie dzisiaj jeszcze wykrzyknie: „Tyś jest Mesjasz, Syn Boga”. Dzisiaj nie mógłby jeszcze ujrzeć w Jezusie Tego, kogo powoli odkryją tłumy: „Jana Chrzciciela, Eliasza lub któregoś z dawnych proroków”. Dzisiaj nie będzie mu dane zobaczyć Jezusa w chwale z Mojżeszem i Eliaszem. A przecież wszystko już jest: i znaki, jakich dokonywali kiedyś Mojżesz i Eliaz – obfitość pożywienia, jak również uzdrowienie trędownego – i zapowiedź w punkcie centralnym: „Nie bój się”, którą wypowiada jedynie Anioł posłany przez YHWH. Jezus ukazuje, kim jest, lecz ich oczy nie mogą Go rozpoznać. Szymon i jego towarzysze dopiero wyruszyli w drogę. Zostawiając wszystko, Szymon, który przewodził grupie swoich towarzyszy, staje się razem z nimi uczniem Jezusa. Razem z nimi pokłada zaufanie w swym nowym Mistrzu. Zrozumiał niewiele poza tym, że trzeba pójść za Nim.

VI

NASZE SYNOSTWO W SYNU

Ga 4, 1-20

Zarówno retorycy, jak i egzegeci wiedzą, że „List do Galatów” jest, od czasu opublikowania słynnego artykułu Hansa-Dietera Betza¹, uprzywilejowanym tekstem biblijnym, w odniesieniu do którego stosowana jest retoryka klasyczna. Analiza Betza, a następnie jego komentarz² znalazły wielki odzew i wzbudziły liczne dyskusje³.

Poruszone tutaj zagadnienie dotyczy słuszności stosowania retoryki klasycznej do analizy tekstów Nowego Testamentu. Zgodnie z przyjętym założeniem, kompozycja i gatunek literacki „Listu do Galatów” zależne są nie tyle od zasad retoryki grecko-lacińskiej, ile od praw retoryki biblijnej. Dlatego też należy, zwłaszcza w przypadku egzegezy biblijnej, zwalczać „triumfujący imperializm” retoryki klasycznej. Nie jest to jedyny rodzaj retoryki na świecie. Istnieją inne, należące do innych kręgów kulturowych. Pomędzy nimi ważne miejsce zajmuje retoryka biblijna.

Nie ma oczywiście mowy o tym, żeby dokonywać prezentacji w oparciu o całość Listu. Ograniczę się do rozpatrzenia jednego przykładowego fragmen-

¹ *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, „New Testament Studies” 21 (1974-75) s. 353-379. C. J. CLASSEN niedawno przypomniał, że BETZ miał znakomitych poprzedników, w szczególności MÉLANCHTONA (*St. Paul's Epistle and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, „Rhetorica” 10 (1992) s. 319-344).

² *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979 [2], 1984.

³ Nie ma potrzeby, by powtarzać liczne odnośniki bibliograficzne z C. J. CLASSEN, *St. Paul's Epistles*. Należy zwłaszcza zwrócić uwagę na rozprawę A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, AnBib 131, Roma 1992.

tu. Jest w „Liście do Galatów” perykopa, której gatunek i funkcja zawsze sprawiały trudność egzegetom: 4, 12-20. „Perykopa sprawia wrażenie obszernej dygresji zawartej pomiędzy wersetami 8-11 i wersetami 21 i następnymi”⁴. „W rozdziale tym widać bardzo wyraźną zmianę tonu w stosunku do rozdziału poprzedniego. Język jest inny, a nawet styl zdradza szczere wzruszenie: stąd wielu komentatorów zakłada, że u Pawła uczucie wzięło górę nad logiczną ścisłością, z jaką dyktował poprzednie rozdziały (nawet jeśli czynił to z wielkim wewnętrznym napięciem)”⁵. W doktrynalnej części Listu wspomniany powyżej fragment sprawia wrażenie czegoś w rodzaju „głazu narzutowego”⁶. W *Bible de Jérusalem* nosi on tytuł: *Souvenirs personnels* [„Wspomnienia osobiste”].

H. D. Betz natomiast dostrzega w nim bardzo przekonujące odwołanie się do świata grecko-rzymskiego, do argumentacji *peri philias*⁷. Ja chciałbym wykazać coś przeciwnego, to znaczy, że w świetle analizy retorycznej⁸ fragment ten całkowicie zgodny jest z właściwą Pawłowi argumentacją teologiczną.

Przed rozpoczęciem analizy tekstu Pawłowego będzie zapewne rzeczą pożyteczną scharakteryzowanie, chociażby tylko w ogólnych zarysach, retoryki biblijnej w odniesieniu (a zarazem w przeciwstawieniu) do retoryki klasycznej⁹.

Podstawową cechą charakterystyczną tekstów biblijnych – Starego Testamentu, lecz także, w dużym stopniu, Nowego Testamentu – jest, że mają one bardziej *konkretny* niż abstrakcyjny charakter. Zamiast wygłaszać mowę i stwierdzić, że Bóg jest Stwórcą wszechświata i że nie ma innego boga poza Nim, Biblia opowiada, jak w sześć dni Bóg stworzył światłość i oddzielił dzień od nocy, jak stworzył sklepienie i oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem, jak rozkazał, aby powstało morze i ziemia, jak ponazywał gatunki roślin i drzew, jak umieścił gwiazdy na sklepieniu nieba..., jak wreszcie stworzył mężczyznę i kobietę. Relacja z Rdz 1 wyraża zasadniczą kryty-

⁴ F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (Fribourg-en-Brisgau) ⁴ 1981; tłum. na jęz. włoski: *La lettera ai Galati*, Brescia 1987, s. 467.

⁵ B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, s. 277.

⁶ A. PITTA, *op. cit.*, 124.

⁷ H. D. BETZ, *The Literary Composition*, s. 372; *Galatians*, *op. cit.*, s. 220-221.

⁸ Patrz R. MEYNET, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible; textes fondateurs et exposé systématique*, Paris 1989.

⁹ Bardziej szczegółowe i poparte przykładami przedstawienie tego tematu znajduje się w R. MEYNET, *Présupposés de l'analyse rhétorique, avec une application à Mc 10, 13-52, Lectio Divina*, (w druku).

kę wszelkiej formy bałwochwalstwa, bo głosi, że wszystko zostało stworzone przez jedynego Boga, ale krytyki tej nigdy nie ujęto w sposób koncepcyjny: zadanie interpretatorskie pozostawione jest refleksji czytającego. „Podczas gdy retoryka grecka usiłuje wyjaśnić lub udowodnić abstrakcyjne wyobrażenia za pomocą przykładów, retoryka hebrajska stara się postępować w odwrotny sposób: opisuje rzeczywistość, pozostawiając czytelnikowi wyciąganie wniosków. Żyd ukazuje, Grek chce udowodnić. Grek usiłuje doprowadzić swego słuchacza aż do końca rozumowania, Żyd wskazuje mu drogę, którą winien pójść, i zachęca go, by na nią wszedł”¹⁰. „Zapewne dlatego właśnie teksty biblijne dają tak wiele do myślenia umysłowi najbardziej wymagającemu, nigdy nie wyręczając go w myśleniu”¹¹.

Drugą zmienną cechą retoryki biblijnej jest jej *parataktyczny* charakter. Polega on nie na podporządkowywaniu, lecz dopasowywaniu. Związki logiczne między zdaniem wyrażone są w sposób mało precyzyjny (istnieje zamiast tego tendencja do zestawiania). Zatem znowu czytający powinien starać się je zrozumieć. Nie jest do końca prawdą, że związki logiczne nie zostają wyrażone, lecz że – dokładniej mówiąc – stosowane są różne środki, aby je zasugerować, w szczególności powtórzenia znaczących elementów jednej jednostki tekstu w drugiej oraz układ tych powtórzeń (wyrazy początkowe, końcowe, centralne, łączące, skrajne). I tak, zachodni czytelnik, „uformowany” przez retorykę klasyczną, odnosi przeważnie wrażenie, że teksty Ksiąg Proków lub Ewangelii są chaotyczne: ukazują mu się one jako zbieranina różnorodnych części. Egzegeza klasyczna natomiast – stosują ją badacze, dla których jedynym sposobem myślenia i wyrażania jest sposób grecko-rzymski – w szerokim zakresie umocniła panujące przekonanie (w istniejącej od stu lat egzegezie „naukowej”), że pisma biblijne nie są dziełami literackimi, lecz po prostu wytworem folkloru.

Retorykę biblijną cechuje wreszcie specyficzne *dispositio*. Krótko mówiąc, istnieją dwie główne figury kompozycyjne: układy równoległe i, w szczególności, konstrukcje koncentryczne. „Zamiast przeprowadzać dowodzenie w sposób liniowy, w stylu grecko-łacińskim, aż do wniosku, którym kończy się przemowa, przeprowadza je ona najczęściej w sposób inwolutywny, wokół pewnego punktu centralnego, punktu skupienia, klucza zwieńczenia, dzięki któremu cała reszta zachowuje spójność. Najczęściej punkt centralny konstruk-

¹⁰ R. MEYNET, *Présupposés* (Druga presupozycja).

¹¹ P. BEAUCHAMP, *Wstęp* do R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, s. 12.

cji koncentrycznej posiada pewne specyficzne cechy: jego forma i rodzaj różnią się od reszty tekstu; jest to bardzo często pytanie lub przynajmniej coś, co stwarza trudność, co w każdym bądź razie posiada charakter zagadkowy¹² i wymaga zastanowienia – oraz decyzji – czytelnika.

Jak przyznaje większość egzegetów, trzeci i czwarty ustęp Ga tworzą drugi rozdział listu, rozdział pierwszy (1-2) posiada raczej charakter autobiograficzny, a trzeci (5, 2-6, 18) parenetyczny lub moralny. Nie jest rzeczą możliwą uzasadnianie tutaj tego podziału; zresztą czytelnik może przyjąć go przynajmniej na zasadzie hipotezy. Zgodnie z aktualnym stanem moich badań, drugi rozdział (lub rozdział B) złożony jest z pięciu sekwencji: jednej, bardzo krótkiej, w centrum, otoczonej dwiema parami wyraźnie dłuższych sekwencji.

B1
3, 1-14

B4
4, 1-20

B3
3, 26-29

B2
3, 15-25

B5
4, 21-5, 1

Sekwencja B4 (4,1-20) zawiera dwa ściśle ze sobą powiązane fragmenty (4, 1-11 i 4, 12-20). W poniższej analizie postaram się ukazać kompozycję tej sekwencji i niezwykle ściśle powiązania logiczne łączące te dwa fragmenty, nie według zasad retoryki grecko-łacińskiej, lecz zgodnie z regułami retoryki biblijnej.

A. FRAGMENT PIERWSZY (Ga 4, 1-11)

Budowa

Fragment ten składa się z pięciu części zbudowanych w sposób koncentryczny. Części skrajne (1a i 11) są bardzo krótkie. Części druga i przedostatnia (1b-5 i 8-10) są bardziej rozbudowane niż część centralna (6-7).

¹² R. MEYNET, *Présupposés* (Druga presupozycja).

Części skrajne (1a i 1l)

Fragment zostaje wprowadzony oraz zakończony przez dwie krótkie części (1a i 1l):

¹ To (**Ja**) wam jeszcze mówię

¹¹ (**Ja**) Obawiam się o was
czy się na próżno nie trudziłem dla was.

są to jedyne dwa zdania w tekście, w których główny czasownik występuje w pierwszej osobie liczby pojedynczej¹³.

Część druga (1b-5)

+ ^{1b} Tak długo : niczym się nie różni od niewolnika , : ² ale <i>podlega on opiekunom</i>	jak	DZIEDZIC jest <i>dzieckiem</i> , [choć jest] PANEM wszystkiego, i <i>rządcom</i>
= aż do czasu określonego przez	OJCA	

+ ³ My również, : <i>podlegając żywiołom tego świata</i>	gdy	byliśmy <i>dziećmi</i> , byliśmy niewolnikami .
= ⁴ Jednak . BÓG zesłał . zrodzonego z niewiasty, zrodzonego <i>pod</i> . ⁵ <i>aby</i> wykupił tych, którzy <i>podlegali</i> <i>Prawu</i> , . <i>abyśmy</i> otrzymali	gdy	nadeszła pełnia czasu, SYNA SWEGO , <i>Prawem</i> , PRZYBRANE SYNOSTWO.

Dzieli się ona na dwie podczęści, które są jak dwa wyrazy porównania. Sytuacja Pawła i jego współwyznawców („my”: 3-5) zostaje porównana do sytuacji dziedzica (1b-2): druga część rzeczywiście zaczyna się od „My również” (3a). W każdej z obu podczęści dochodzi do przeciwstawienia dwóch okresów czasu, okresu dzieciństwa (1b-2a i 3) i okresu wieku dojrzałego (2b i 4-5). Długość każdego z odcinków wyrażających czas jest odwrotna: w pierwszej podczęści pierwszy odcinek jest bardziej rozbudowany (segment trójczło-

¹³ Różne sposoby przedstawienia układu kompozycyjnego tekstu mają na celu ukazanie symetrii poprzez zastosowanie różnych czcionek i ułożenie w pionowych liniach.

nowy: 1b-2a) niż drugi (jednoczłonowy: 2b), podczas gdy w drugiej podczęści pierwszy odcinek czasu jest krótszy (segment dwuczłonowy: 3) niż drugi (segment jednoczłonowy: 4a, i dwa dwuczłonowe: 4bc i 5ab). „Byliśmy dziećmi” na końcu 3a odpowiada „jest dzieckiem” na końcu 1b; „podlegając żywiołom tego świata” w 3b odpowiada „podlega on opiekunom i rządcom” w 2b; „byliśmy niewolnikami” w 3b odsyła do „niczym się nie różni od niewolnika” w 1c; „aż do określonego czasu” w 2b zapowiada „gdy nadeszła pełnia czasu” w 4a, a „Ojciec” w 2b przygotowuje do „Syna swego” w 4b. Dwa ostatnie segmenty (4b-5) wyrażone zostają przez zdanie główne (4bc), a później następują dwa zdania celowe (5ab); z punktu widzenia znaczeniowego, odpowiadają one sobie na zasadzie chiasmu: „Syna swego” w 4a zapowiada „przybrane synostwo” w 5b, podczas gdy w dwóch członach centralnych powtórzone zostaje to samo „pod Prawem” [„pod Prawem” \ „podlegali Prawu”]¹⁴. Należy zauważyć, że w drugiej podczęści „Prawo” (4c i 5a) nazwane zostaje „żywiołami tego świata” w 3b.

Część czwarta (8-10)

+ ⁸ Wprawdzie ongiś, : byliście <i>NIEWOLNIKAMI</i>	gdy	nie znaliście	<i>BOGA,</i>
	tych, którzy w rzeczywistości nie są bogami		
= ⁹ Teraz jednak,	gdy	znacie	<i>BOGA,</i>
= lub co więcej,	gdy jesteście	znani przez	<i>BOGA,</i>
. jakże możecie <i>powracać do</i>	tych bezsilnych i nędznych żywiołów,		
. pod którym znówu chcecie się dać	<i>ZNIEWOLIĆ?</i>		
. ¹⁰ <i>Zachowujecie</i>	dni, miesiące, pory i lata!		

Dzieli się ona na dwa urywki, w których przeszłość (8) zostaje przeciwstawiona teraźniejszości (9-10). Urywek drugi jest bardziej rozbudowany niż pierwszy: zdanie czasowe zawiera tylko jeden człon w pierwszym z nich (8a) i dwa równoległe człony w drugim (9ab); potem następuje tylko jeden człon w pierwszym urywku (8b) i trzy człony w drugim (9c-10). W dwóch członach pierwszego fragmentu przeciwstawione zostają na końcu: prawdziwy „Bóg”

¹⁴ Tłumaczenie nie oddaje dokładnie kolejności słów w oryginale: w rzeczywistości pierwszy segment rozpoczyna się od czasownika („zesłał Bóg”), podczas gdy w ostatnim segmencie oba człony kończą się czasownikami (co jest klasycznym przykładem zamknięcia).

i (fałszywi) „bogowie”; w drugim urywku, dwa człony pierwszego segmentu także kończą się słowem „Bóg”, któremu zostają przeciwstawione na skrajach drugiego urywku „te bezsilne i nędzne żywioły” (9c), określone później poprzez „dni, miesiące, pory i lata” (10). W centrum ostatniego segmentu „chcecie się dać zniewolić” (9d) odpowiada „byliście niewolnikami” w 8b.

Część centralna (6-7)

: ⁶ Że	<i>jesteście</i>	SYNAMI,	[dowodem na to jest, że] posłał <i>BÓG</i>
	– Ducha	SYNA SWEGO	do serc naszych,

wołającego: *ABBA, OJCZE!*,

: ⁷ a zatem	<i>nie jesteś już niewolnikiem</i> ,	lecz	SYNEM,
– Jeżeli zaś	SYNEM,	to i	DZIEDZICEM z woli <i>BOŻEJ</i> .

Zawiera ona jeden segment trójczłonowy (6) i jeden dwuczłonowy (7). Pierwsze człony (6a i 7a) rozpoczynają się od czasownika „być”; „syn” przeciwstawiony zostaje „niewolnikowi”; segmenty skrajne kończą się imieniem „Bóg”. Trzeci człon pierwszego segmentu zawiera jedyną wypowiedź w tej części, podwojoną tłumaczeniem aramejskiego słowa „Abba” (= „Tato”) przez greckie „Ojciec” (6c). Należy zauważyć związek pomiędzy 2 osobą liczby mnogiej „wy” [„jesteście”] w 6a, 1 osobą liczby mnogiej „my” [„sercami naszymi”] (6b) oraz 2 osobą liczby pojedynczej „ty” [„nie jesteś”] w 7 (który ma zapewne to samo znaczenie inkluzji co „my”, i który można by przetłumaczyć „się” tworząc zwrot: „nie jest *się* już niewolnikiem”).

Związki pomiędzy częściami

Części: druga i przedostatnia odpowiadają sobie. Pierwsza z nich (1b-5), w 1 osobie liczby mnogiej (oczywiście, z wyjątkiem pierwszego wyrazu porównania), dotyczy sytuacji judeochrześcijan, do których należy Paweł, druga (8-10), w 2 osobie liczby mnogiej, mówi o sytuacji wywodzących się z pogan chrześcijańskich mieszkańców Galacji. W każdej z tych części przeciwstawione zostają dwa czasy: z jednej strony czas przeszły, okres dzieciństwa i niewoli (1b-2 i 3), czas, kiedy nie znano Boga, a zarazem czas zniewolenia fałszywymi bogami (8: słowo „niewolnik” pojawia się kolejno w 1c, 3b i 8b);

z drugiej strony nowy czas, czas wykupu i usynowienia (4-5 nawiązuje do 2b), czas poznania Boga (9ab). Jednakże drugi urywek przedostatniej części (9-10) kończy się powrotem do dawnego czasu (9c-10); „te bezsilne i nędzne żywioły” w 9c, to znaczy „dni, miesiące, pory i lata” (10), odsyłają do „żywiołów tego świata” w 3b, to znaczy „Prawa” w 4c i 5a; jednakże wyliczenie „dni, miesiące, pory i lata” (10) odsyła także do „czasu określonego” w 2b i do „pełni czasu” w 4a, którym zostaje przeciwstawione. Część centralna (6-7) wiąże obie otaczające ją części: rzeczywiście, forma „my” z części centralnej (6b) i tak samo „ty” [„nie jesteś”] z 7a zawiera „wy” z części czwartej¹⁵.

Interpretacja

Czas zniewolenia

Dla judeochrześcijan, podobnie jak dla chrześcijan wywodzących się z narodów pogańskich, dla Pawła, podobnie jak i dla Galatów, do których się zwraca, był najpierw czas, kiedy wszyscy byli niewolnikami. Nie byli oni jednakże nimi z natury, ponieważ będąc dziedzicami, byli w rzeczywistości „panami wszystkiego” (1). Nawet chrześcijanie pochodzenia pogańskiego w czasach, kiedy zniewoleni byli przez swoje bóstwa, nie byli niewolnikami z natury, ponieważ bogowie, którym służyli, nie byli „z natury” bogami prawdziwymi (8b); było tak tylko dlatego, że nie znali jedynego i prawdziwego Boga (8a). Jeśli chodzi o chrześcijan wywodzących się z judaizmu, oni także byli niewolnikami; nie oddawali oczywiście czci fałszywym bogom, podlegali jednak „opiekunom i rządcom” (2a), którzy sami nie byli jednak „Ojcem” (2b). Opiekunowie ci, to znaczy „Prawo” (4c, 5a), którzy potrzebni byli w okresie dzieciństwa, powinni w odpowiednim czasie (2b, 4a) ustąpić miejsca wolności syna. Prawo i jego przepisy są tylko „żywiołami tego świata” (3b); Prawo nie jest Bogiem. To nie je należy czcić i nie jemu trzeba służyć. Kto nie wyrażałby zgody, by zostać od niego uwolniony, uczyniłby z niego bożka, podobnego fałszywym bogom, którym poganie oddają cześć i służą.

¹⁵ Można także zauważyć grę słów pomiędzy „dziedzic” (*klēronomos*: dwa razy w 1b i 7b), „prawem” (*nomos*: dwukrotnie w 4c i 5a) i „rządcami” (*oikonomos*: w 2).

¹ I to wam jeszcze *MÓWIĘ*:

+ ^{1b} Tak długo jak	DZIEDZIC jest	<i>dzieckiem,</i>
: niczym się nie różni od niewolnika ,	[choć jest] PANEM wszystkiego,	
: ² ale podlega on <i>opiekunom</i>	i <i>rządcom</i>	

= aż do czasu określonego przez	OJCA
---------------------------------	-------------

+ ³ My również, gdy	byliśmy	<i>dziećmi,</i>
: podlegając <i>żywiołom tego świata</i>	byliśmy	niewolnikami.

= ⁴ Jednak gdy nadeszła pełnia czasu,		
. <i>BÓG</i> zesłał	SYNA SWEGO,	
. zrodzonego z niewiasty,		
zrodzonego	pod	<i>Prawem,</i>
. ⁵ aby wykupił tych, którzy	podlegali	<i>Prawu,</i>
. abyśmy otrzymali	PRZYBRANE SYNOSTWO.	

: ⁶ Że jesteście SYNAMI , [dowodem jest, że] posłał	<i>BÓG</i>
– Ducha SYNA SWEGO do serc naszych,	

wołającego: **ABBA, OJCZE!**,

: ⁷ a zatem <i>nie jesteście już niewolnikiem, lecz SYNEM,</i>	
– Jeżeli zaś SYNEM , to i dziedzicem z woli	<i>BOGA.</i>

+ ⁸ Wprawdzie ongiś,	gdy nie znaliście	<i>BOGA,</i>
: byliście niewolnikami tych, którzy w rzeczywistości nie są		<i>bogami.</i>

= ⁹ Teraz jednak,	gdy znacie	<i>BOGA,</i>
= lub co więcej,	gdy jesteście znani przez	<i>BOGA,</i>

. jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych *żywiołów*,
 . pod którym znowu chcecie się dać **zniewolić**?

. ¹⁰ Zachowujecie *dni, miesiące, pory i lata!*

¹¹ *OBAWIAM* się o was: czy się dla was nie trudziłem na próżno.

Koniec okresu zniewolenia

Okres zniewolenia, podobnie jak czas dzieciństwa, jest okresem przejściowym i nie powinien wiecznie trwać. Kiedy wypełnia się „czas określony przez Ojca” (2b), nadchodzi dzień, kiedy ten, kto z natury był „panem wszystkiego”, zostaje wyzwolony ze swego niewolniczego stanu. Władza Prawa – podobnie jak opiekunów i rządców – jest tylko na pewien czas: kiedyś osiąga ona swój kres. Wtedy Prawo, opiekunowie i rządcy powinni ustąpić miejsca. Oznacza to, że nie byli oni prawdziwymi panami, lecz jedynie zastępowali ojca i byli w rzeczywistości jego sługami, a ostatecznie sługami syna. Wkrótce będą musieli oddać swą władzę: nie temu, od kogo ją otrzymali, nie ojcu więc, lecz synowi, temu, kto jest dziedzicem. Taka była ich rola i posłannictwo i taki jest koniec zniewolenia.

Wypięcie niewolników przez Syna

Synom Izraela wolność mógł dać tylko Ten, kto był, zgodnie z naturą, Synem Bożym. By jednak uczynić z niewolnika człowieka wolnego, trzeba go „wykupić”. Syn musiał więc stać się niewolnikiem Prawa, niejako zająć miejsce niewolnika, by ten ostatni mógł ponownie być synem. „Przybrane synostwo” (5b) jest więc owocem wymiany, odwrócenia sytuacji. W swoim Synu Bóg staje się niewolnikiem człowieka, aby ten objawił się jako Jego syn. Jednakże do stania się synami Bożymi wezwani są nie tylko Izraelici, lecz także poganie. Zaledwie Paweł oznajmił, że Żydzi zostali uwolnieni od zniewolenia Prawem, aby otrzymać przybrane synostwo, natychmiast dodał (w punkcie centralnym fragmentu: 6-7), że wszyscy, zarówno poganie, jak i Żydzi są odtąd synami Bożymi: w istocie, ludzie, do których się zwraca, doznali, podobnie jak i on, tego samego doświadczenia wewnętrznego, doświadczenia ducha, który sprawia, że nazywają Boga swoim Ojcem.

Pokusa, by powrócić do zniewolenia

A jednak, pomimo doświadczenia stwarzającego ich wolność, Galaci przeżywają pokusę powrotu do zniewolenia. Nie chodzi tutaj o zniewolenie fałszywymi bogami, którym kiedyś służyli, lecz o poddaństwo „opiekunom i rządcom”, to znaczy „Prawu” żydowskiemu, „tym bezsilnym i nędznym żywiołom” (9c), o powrót do izraelskich obrzędów religijnych i do ich ścisłego przestrzegania, co Paweł określa poprzez wyliczenie „dni, miesięcy, pór i lat” (10a).

Chrześcijanie pochodzenia pogańskiego nie powinni oczywiście podporządkowywać się tym przejściowym prawom. To nie dzięki nieustannemu powtarzaniu obrządków – każdego szabasu i Święta Trąbek, podczas każdej zmiany pory roku i na początku nowego roku – zostaną wyzwoleni, lecz tylko dzięki wykupieniu przez Syna Bożego, raz na zawsze, „w czasie określonym przez Ojca” (2b), kiedy nadejdzie „pełnia czasu” (4a).

B. FRAGMENT DRUGI (Ga 4, 12-20)

Budowa

Podobnie jak fragment poprzedni, zawiera on trzy części, dwie części długie (12-14 i 17-20) otaczają część krótszą (15-16).

Część pierwsza (12-14)

Posiada ona budowę koncentryczną:

+ ¹² Stańcie się tacy	JAK ja,	
+ bo ja stałem się taki	JAK wy,	BRACIA, proszę was.

= W <i>NICZYM NIE</i> skrzywdziliście mnie:		
: ¹³ wiecie przecież, że z powodu słabości	<i>ciała</i>	
po raz pierwszy Ew-angelię głosiłem wam.		
: ¹⁴ i mimo próby , z powodu mojego	<i>ciała</i> ,	
= <i>NIE</i> wzgardziliście nią <i>ANI NIE</i> ODTRĄCILIŚCIE jej.		

+ Przeciwnie,	JAK anioła Bożego	przyjęliście mnie,
+	JAK CHRYSTUSA JEZUSA .	

– Na skrajach (12 i 14cd) dwa dwuczłonowe segmenty, w których „jak” zostaje dwa razy powtórzony; segmenty te odpowiadają sobie o tyle na zasadzie chiasmu, o ile skrajne człony (12a i 14d) skrócone są w stosunku do innych (12b i 14c). Pierwszy z nich, w trybie rozkazującym, dotyczy przyszłości, a drugi odnosi się do przeszłości.

Centralny urywek (12c-14) zawiera jeden segment trójczłonowy (12c-13b), po którym następuje segment dwuczłonowy (14). Skrajne człony (12c i 14b)

zawierają czasowniki należące do tego samego pola semantycznego – wszystkie one są w formie przeczącej; 13a i 14a kończą się słowem „ciało”, a „słabość” odpowiada „próbie”; w punkcie centralnym (13c): działalność Pawła, której odpowiada reakcja Galatów (w członach, które otaczają punkt centralny).

– Słowo „anioł” na końcu (14c) należy do tej samej rodziny słów co „ewangelia” w punkcie centralnym (13b) ^{<*2>}.

Część ostatnia (17-20)

Zbudowana jest na zasadzie paraleli. Zawiera dwa urywki (17-18 i 19-20), a każdy z nich utworzony jest przez dwa trójczłonowe segmenty. W dwóch segmentach pierwszego urywku następuje przeciwstawienie zabiegów rywali Pawła (17)¹⁶ i wierności, do której zachęca on Galatów (18). W drugim urywku (19-20) Paweł ucieka się do pewnego rodzaju metafory. W segmencie pierwszym (19) pojawia się w każdym członie wyraz należący do pola semantycznego słowa „zradać”. W pierwszym członie ostatniego segmentu (20a) powtórzony zostaje czasownik „chcieć” (z 17b) i „być u was” (z 18c).

-
- ¹⁷ Zabiegają o was nie *dla dobra*,
 - lecz odłączyć was *chcą*,
 - abyście o nich zabiegali.

. ¹⁸ Jest rzeczą dobrą doznawać zapobiegliwości
 . *dla dobra* zawsze,
 . a nie tylko wtedy, gdy *JESTEM U WAS*.

- = ¹⁹ Dzieci moje,
- = ponownie w-BÓLACH-RODZĘ was,
- = aż **CHRYSTUS** ukształtuje się w was.

: ²⁰ Jakże *chciałbym BYĆ U WAS* w tej chwili
 : i zmienić mój głos,
 : bo nie wiem, co z wami począć.

^{1*} Anioł oznacza posłańca, a ewangelia wiadomość, przesłanie.

¹⁶ W kwestii znaczenia czasownika przetłumaczonego poprzez „odłączyć” i jego różnych interpretacji, patrz F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, s. 475-476.

Część centralna (15-16)

¹⁵ Gdzież się więc podziało wasze szczęście?

Daję wam to świadectwo, że

GDYBY TO BYŁO MOŻLIWE,
BYLIBYŚCIE SOBIE OCZY WŁUPALI
I DALI JE MNIE.

¹⁶ Czy dlatego stałem się waszym wrogiem, że mówię wam prawdę?

Zawiera ona na krańcach (15a i 16) dwa pytania dotyczące obecnej postawy Galatów wobec Pawła. Urywek centralny (15b-e) ukazuje świadectwo, jakie daje Apostoł (15b), związane z dawną postawą ludzi, do których adresuje swój list (15cde).

Związki pomiędzy częściami

Pytanie z początku części centralnej (15a) odsyła do pierwszej części, która przypomina życzliwe przyjęcie, z jakim Paweł spotkał się u Galatów; w sposób uzupełniający pytanie z końca części centralnej (16) przygotowuje część trzecią, w której Paweł mówi „prawdę” o swoich przeciwnikach (17-18) i prawdę o swej postawie (19-20). – Słowo „Chrystus” znajduje się na końcu pierwszej części (14d) i w ostatnim urywku części ostatniej (19c). – „Ponownie” w 19b odsyła do „po raz pierwszy” w 13b. – Ci, których Apostoł nazywa na końcu pierwszego urywku swymi „braćmi” (12b), nazwani są „dziećmi” na początku ostatniego urywku (19a); w punkcie centralnym (15) Paweł zaświadcza o tym, że Galaci przyjęli go kiedyś tak, jak uczyniłaby to matka (która nie wahałaby się oddać swemu dziecku własnych oczu). W ostatniej części Paweł przedstawia się nie jako ojciec swych uczniów, lecz jako ich matka: „ponownie w-bólach-rodzi ich” (19b): istnieje więc wzajemność w ich stosunku, ponieważ ci, których na nowo zradza, troszczyli się o niego jak matka. Koniec wersetu („aż Chrystus ukształtuje się w was”, 19c) interpretowany jest w różny sposób: albo rozumiemy, że Paweł zradza w nich Chrystusa¹⁷, albo też przyjmujemy, w bardzo śmiałym wyobrażeniu, iż chce powiedzieć, że Gala-

¹⁷ Patrz, na przykład, H. D. BETZ, *Galatians*, s. 235: „Chrystus «kształtuje się» w chrześcijanach podobnie jak płód i rodzi się w sercach wierzących; równocześnie, ponownie rodzą się oni jak dzieci”. Patrz także A. VANHOYE, *La lettera ai Galati* Seconda parte (Roma

+ ¹² Stańcie się tacy jak ja,
+ bo ja stałem się taki jak wy, **BRACIA**, proszę was o to.

= W niczym nie skrzywdziliście mnie:
: ¹³ wiecie przecież, że z powodu słabości ciała
 po raz pierwszy Ewangelię głosiłem wam.
: ¹⁴ i mimo próby, z powodu mojego ciała,
= nie wzgardziliście nią ani nie **ODTRĄCILIŚCIE** jej.

+ Przeciwnie, jak anioła Bożego przyjęliście mnie,
+ jak **CHRYSTUSA JEZUSA**.

¹⁵ Gdzież się więc podziało wasze szczęście?

Daję wam to świadectwo, że

GDYBY TO BYŁO MOŻLIWE,
BYLIBYŚCIE SOBIE OCZY WŁUPALI
I DALI JE MNIE.

¹⁶ Czy dlatego stałem się waszym wrogiem, że mówię wam prawdę?

– ¹⁷ Zabiegają o was nie dla dobra,
– lecz odłączyć was chcą,
– abyście o nich zabiegali.

. ¹⁸ Jest rzeczą dobrą doznawać zapobiegliwości
. dla dobra zawsze,
. a nie tylko wtedy, gdy jestem u was.

= ¹⁹ **DZIECI** moje,
= *ponownie* **W-BÓLACH-RODZĘ** was,
= aż **CHRYSTUS** UKSZTALTUJE się w was.

: ²⁰ Jakże chciałbym być u was w tej chwili
: i zmienić mój głos,
: bo nie wiem, co z wami począć.

1986), s. 166: „[Paweł] czuje, że jest matką wierzących, ponieważ jest matką Chrystusa w nich”.

ci, ponieważ zostali przez niego zrodzeni, sami z kolei napelniają się Chrystusem, którego także powinni zrodzić¹⁸. Można wreszcie sądzić, że czasownik przetłumaczony przez „odtrącić” (14b) należy do tego samego pola semantycznego, co „zradzanie”: rzeczywiście, czasownik *ekpipto* (jest to jego jedyne użycie w całym Nowym Testamencie i nie odnajdujemy go także w LXX) oznacza „odrzucić pluć” i rozumiany jest po prostu jako „odrzucić” lub, w znaczeniu dosłownym, jako „pluć”, ponieważ była to reakcja na widok człowieka dotkniętego chorobą lub kalectwem (które uważane były za przekleństwo Boże), mająca na celu odwrócenie złego losu. Jednakże czasownik ten może oznaczać także „odrzucenie poprzez poronienie”¹⁹. Zgodnie z dokonaną dotąd interpretacją, kuszącym rozwiązaniem jest przyjęcie takiej wersji: „ukształtować” w 19c byłoby wtedy przeciwieństwem „odtrącać” w 14b. Dwa użycia „jak” na początku fragmentu (12ab), którym odpowiadają dwa słowa „jak” na końcu pierwszej części (14cd), zdaje się, trafnie obrazują wzajemność związku synostwa łączącego Apostoła i jego uczniów.

Interpretacja

Paweł przedstawia się jako prawdziwa matka Galatów

Podczas gdy na początku Paweł nazywa ludzi, do których się zwraca, „braćmi” (12b), na końcu zwraca się do nich jako do swoich „dzieci” (19a). Kieru-

¹⁸ „Chyba włączyliśmy w siebie wzajemnie dwie koncepcje: Paweł zrodził po raz drugi Galatów jako swoich synów duchowych, a ponadto w nich samych miał miejsce podobny proces, to znaczy zrodził się w nich Chrystus” – G. EBELING, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe cum Galaterbrief* (Tübingen 1981); tłum. na język włoski: *La verità dell'evangelo. Commento alla lettera ai Galati* (Genova 1989) 256. B. CORSANI jest przeciwnego zdania: „Paweł nie troszczy się o spójność: najpierw sam mówi o swoich cierpieniach spowodowanych bólami zradzania, a następnie, w 19b, «brzemienni duchem» są Galaci, w których kształtuje się lub jest prawie ukształtowany Chrystus. Jest rzeczą niemożliwą uporanie się z tymi sprzecznościami, jeśli nie uznamy wersetu 19 za «zlepek myśli» (H. D. BETZ *Galatians*, s. 235) związanych z ponownymi narodzinami, narodzinami w wierze, chociaż Paweł nie tłumaczy, jaki jest ich wzajemny związek. Dlatego należy się ograniczyć do zasadniczej myśli wyrażonej przez Pawła i unikać zbytniego podkreślania przenośnego znaczenia każdego z tych obrazów”: *Lettera ai Galati*, CSANT 9 (Genowa 1990), s. 289.

¹⁹ Patrz H. D. LIDDLE, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, w którym, podobnie jak w *Thesaurus Linguae Graecae* autorstwa HENRI ESTIENNE, podany zostaje tylko jeden przykład: AELIANUS, *De Natura Animalium*, 12, 17.

jąc do nich ten list, świadomie chce nie tylko ich nauczać czy upominać, lecz na nowo zrodzić: dał im życie „po raz pierwszy”, kiedy „głosił im Ewangelię” (13b). Dla nich cierpi teraz po raz drugi bóle rodzenia (19b). Jego przeciwnicy natomiast chwalą go jak nieszczera matkę, szukającą nie „dobra” (17a.18b) dziecka, lecz jego przywiązania: tak naprawdę, chcą oni, aby „o nich zabiegali” (17c). By to osiągnąć, zdolni są do każdego kłamstwa i do ukazywania Pawła jako „wroga” (16) ludzi, o których względy zabiegają. Tymczasem, podobnie jak podczas sądu Salomona (1 Krl 3, 16-28), tylko prawdziwa matka może „mówić prawdę” (16).

Galaci zachowali się w stosunku do Pawła jak prawdziwa matka

Cały fragment skupiony jest na „świadczeniu”, które Apostoł daje swym uczniom (15b-e). Chociaż nie jest to wyrażone poprzez konkretne słowo, podkreślone zostaje matczyne postępowanie Galatów w stosunku do człowieka, który głosił im Ewangelię. Tak naprawdę nikt inny poza matką nie byłby gotów wyrwać sobie oczu, by dać je dziecku. Ta, która dała swoje ciało dziecku, jakie nosiła, urodziła i wykarmiła swym mlekiem, jest, w sposób symboliczny, gotowa, by oddać mu jeszcze to, co ma najcenniejszego, źrenice swych oczu. Pomimo „próby z powodu jego ciała” (14a), przyjęli Pawła takim, jaki był, ze „słabością ciała” (13a); nie pozbyli się go, jak kobieta, która odrzuca lub „usuwa” [„odtrąca”] dziecko, które nosi w sobie (14b).

Wzajemne macierzyństwo

Już od samego początku Paweł zachęca adresatów swego listu do przyjęcia postawy całkowitej wzajemności: „Stańcie się tacy jak ja, bo ja stałem się taki jak wy” (12). Słowo „bracia” (12b) dobrze wyraża równość stosunków, o których odnowienie ich błaga. Jednakże we wstępnym wezwaniu nic nie zostaje powiedziane na temat szczególnej natury wzajemnego związku, do jakiego wzywa, kierowany swym własnym pragnieniem. Dopiero w dalszej części czytelnik stopniowo rozumie, na czym związek ten polega. Najpierw Apostoł długo przypomina, jak Galaci opiekowali się nim, niczym matka. Dopiero na końcu (19) daje swym odbiorcom do zrozumienia, że ponieważ zdradza ich na nowo w bólu, przechodził podobne cierpienia „po raz pierwszy” (13b). Stąd równość między „braćmi” będącymi matką jeden dla drugiego, wzajemnie się zradzającymi.

Synostwo Chrystusa Jezusa

W tym, który „głosił im Ewangelię” (13b), Galatci rozpoznali i przyjęli „anioła Bożego” (14c); tym, którego poprzez Pawła i w Pawle przyjęli i którym zaopiekowali się jak matka, był sam „Chrystus Jezus” (14d). Z pewnością przedstawiony przez Pawła obraz może wydać się zaskakujący, a w każdym razie przesadny. Jednakże Galaci nie zostają wezwani do niczego innego, jak tylko do noszenia w swoim ciele (w wymiarze jednostkowym i społecznym) i do wydania na świat Chrystusa (19c). W tym sensie, podobnie jak ten, kto zrodził w nich i pośród nich Chrystusa, oni z kolei powołani są do zrodzenia Chrystusa w ich braciach, także w Pawle. Prawdziwy syn to taki, który staje się zdolny, by samemu także zradzać synów.

C. CAŁOŚĆ SEKWENCJI (Ga 4, 1-20)**Budowa**

Oba fragmenty posiadają taką samą budowę. Za każdym razem dwie części otaczają część krótszą (6-7 i 15-16). Kończą się podobnymi oświadczeniami (11 i 20b), w których „ja” [1 osoba liczby pojedynczej, <ja> „obawiam się”, <ja> „nie wiem”] – Paweł – (na początku zdania) pozostaje w związku z „wy” – Galaci – (na końcu zdania).

Wiele wyrazów z pierwszego fragmentu, związanych z polem semantycznym zradzania i pokrewieństwa („dziedzic” w 1a i 7b; „ojciec” w 2b i 6b; „syn” w 4a, 6ab, 7b – dwukrotnie, „przybrane synostwo” w 5b), ma swój odpowiednik w drugim fragmencie poprzez użycie wyrazów: „bracia” w 12a, „dzieci” i „rodzić w bólach” w 19; do wyrazów tych należy dodać „bylibyście sobie oczy wydarli i dali je mnie” w 15bc, (a nawet „nie odtrąciliście” w 14b). Podczas gdy w pierwszym fragmencie przeważa osoba ojca, w drugim dominuje postać matki.

W obu fragmentach odnajdujemy tę samą opozycję pomiędzy dwoma czasami: w pierwszym wersancie pierwszego fragmentu czas, w którym „Bóg zesłał” swego Syna (4a) – to znaczy czas, kiedy Galaci „znają Boga lub, co więcej, gdy są znani przez Boga” (9ab) – przeciwstawiony zostaje w drugim wersancie fragmentu, czasowi, kiedy „chcą” wracać do przeszłości (9b – 10). W pierwszym wersancie drugiego fragmentu był czas, kiedy przyjmowali Pawła „jak anioła [to znaczy jak wysłańca] Bożego” (14b), który przeciwstawiony

¹ I to wam jeszcze mówię: Tak długo jak **DZIEDZIC** jest dzieckiem, niczym się nie różni od niewolnika, choć jest panem wszystkiego, ²ale podlega on opiekunom i rządcom aż do czasu określonego przez **OJCA**. ³ My również, gdy byliśmy dziećmi, podlegając żywiołom tego świata byliśmy niewolnikami. ⁴ Jednak gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg zesłał **SYNA SWEGO**, *zrodzonego* z niewiasty, *zrodzonego* pod Prawem, ⁵ aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy otrzymali przybrane synostwo.

⁶ Że jesteście **SYNAMI**, [dowodem na to jest, że] posłał Bóg Ducha **SYNA SWEGO** do serc naszych, wołającego: Abba, **OJCZE!**, ⁷ a zatem nie jesteście już niewolnikiem, lecz **SYNEM**, jeżeli zaś **SYNEM**, to i **DZIEDZICEM** z woli Boga.

⁸ Wprawdzie ongiś, gdy nie znaliście Boga, byliście niewolnikami tych, którzy w rzeczywistości nie są bogami. ⁹ Teraz jednak, gdy znacie Boga lub, co więcej, gdy jesteście znani przez Boga, jakże możecie **OD NOWA** powracać do tych *słabych* i nędznych żywiołów, pod którym **ZNOWU** chcecie się dać zniewolić? ¹⁰ Zachowujecie dni, miesiące, pory i lata!

= ¹¹ *Obawiam się o was: czy się DLA WAS nie trudziłem na próżno.*

¹² *Stańcie się tacy jak ja, bo ja stałem się taki jak wy, BRACIA, proszę was o to. W niczym nie skrzywdziłem mnie:* ¹³ wiecie przecież, że z powodu *słabości* ciała po raz pierwszy Ewangelię głosiłem wam ¹⁴ i mimo próby, z powodu mojego ciała, nie wzgardziliście nią ani nie **ODTRĄCILIŚCIE** jej. Przeciwnie, jak anioła Bożego przyjęliście mnie, jak **CHRYSTUSA** Jezusa.

¹⁵ Gdzież się więc podziało wasze szczęście? Daję wam to świadectwo, że gdyby to było możliwe, **BYLIBYŚCIE SOBIE OCZY WYDARLI I DALI JE MNIE**.
¹⁶ Czy dlatego stałem się waszym wrogiem, że mówię wam prawdę?

¹⁷ Zabiegają o was nie dla dobra, lecz odłączyć was **chcą**, abyście o nich zabiegali. ¹⁸ Jest rzeczą dobrą doznawać zapobiegliwości, dla dobra zawsze, a nie tylko wtedy, gdy jestem u was. ¹⁹ **DZIECI** moje, **PONOWNIE** w bólach **RODZĘ** was, aż **CHRYSTUS** ukształtuje się w was. ²⁰ Jakże chciałbym być u was w tej chwili i zmienić mój głos.

= *Bo nie wiem, co z WAMI począć.*

zostaje, w drugim wersancie fragmentu, czasowi, kiedy „**chcą** ich odłączyć” (17). Należy zauważyć powtórzenie synonimów *nun* (9a) i *arti* (20b), przetłumaczonych jako „teraz” \ „w tej chwili”.

Dwa przypadki występowania słowa „Chrystus” w drugim fragmencie (14 c i 19b) oznaczają tę samą osobę, która w pierwszym fragmencie zostaje, także dwukrotnie, nazwana „Jego Synem” [„Syna Swego”] (4a i 6b).

Pierwsze słowo drugiego fragmentu, „stańcie się” (12a), zostaje także użyte dwukrotnie w formie imiesłowu określającego Syna Bożego w 4b^{<1*>}.

Należy zauważyć powtórzenie, w drugim wersancie każdego fragmentu, „od nowa” \ „znowu” \ „ponownie” (9bc i 19ab) oraz „chcieć” (9d i 17a); ponadto, „słabych” w 9c, na końcu pierwszego fragmentu, znajduje odpowiednik w „słabości” (13b), na początku drugiego fragmentu.

Interpretacja

Pokusa powrotu do zniewolenia

To, co Paweł zarzuca swym przeciwnikom na końcu drugiego fragmentu (17), nie zostaje jasno przedstawione. Nie mówi dokładnie, od czego „chcą odłączyć” Galatów. Jednakże, symetrycznie, w pierwszym fragmencie (9-10), Apostoł jasno mówi, czego „chcą” jego adresaci: „zniewolić się” poprzez powracanie „od nowa do tych słabych i nędznych żywiołów”, którymi są „dni, miesiące, pory i lata”, do jakich zamierzają „powracać”. Tak więc ci, którzy zabiegają o względy Galatów, są gorliwymi wyznawcami „Prawa” (4), „żywiołów tego świata” (3b), do których wciąż, jako Żydzi, są przywiązani i którym chcą podporządkować także uczniów Pawła, pochodzących ze świata pogańskiego. Nie chcą, aby dziecko dostało wolności, lecz zamierzają, jako źli „opiekunowie i rządcy” (2ab), zachować je pod tymczasową władzą, którą im powierzono. Zgoda na utrzymanie takiej sytuacji byłaby równoważna z powrotem do zniewolenia i ze zniweczeniem „przybranego synostwa” (5b), które Chrystus uzyskał zarówno dla pogan, jak i dla Żydów.

Wzajemność pokrewieństwa synostwa

W całym pierwszym fragmencie zaznaczone zostaje przeciwieństwo między zniewoleniem a związkiem synowskim. Przybrane synostwo i dziedzictwo otrzymaliśmy dzięki „Synowi” „zesłanemu” przez Boga po to, by stał się, jak my, „zrodzony z niewiasty, zrodzony pod Prawem” (4b). Dzięki temu Syn „wykupił” (5a) niewolników i zapłacił za nas okup. Syn Boży stał się więc nam podobny, byśmy stali się Jemu podobni. To jego Duch, zesłany przez Boga,

^{1*} W języku greckim „stać się” i „narodzić się” oddaje to samo słowo.

woła w naszych sercach: „Abba, Ojciec”. Wzajemność ta wyrażona także zostaje poprzez obopólne poznanie, które łączy Boga i człowieka: „Teraz jednak, gdy znacie Boga lub, co więcej, gdy jesteście znani przez Boga” (9ab).

Cały drugi fragment poświęcony jest pewnego rodzaju wymianie, która uzupełnia wymianę z pierwszego fragmentu i która z niej wynika: wzajemne związki łączące Apostoła i uczniów kształtują się tak naprawdę na podobieństwo związków Boga z ludźmi. Z pewnością, nazywając ich najpierw „braćmi” (12a), Paweł stawia się na równi z nimi: w istocie, wszyscy są synami Bożymi, zarówno oni, jak i on sam. Jednakże na końcu fragmentu mowa będzie o innego rodzaju związku, właśnie o związku synostwa. Paweł nie nazywa ich już „braćmi”, lecz „dziećmi” (19a). Przedstawia się jako ich matka, która „ponownie w bólach rodzi ich” (19ab). Nie jest więc „opiekunem i rządcą” (2) ani „wychowawcą”, jak wcześniej mówił (3, 24-25)²⁰. Jego stosunek do Galatów jest tego samego rodzaju co związek ustanowiony przez Boga z wszystkimi ludźmi w Jego Synu – związek synowski. Jednakże ów matczyzny związek nie posiada charakteru jednokierunkowego. W istocie Paweł zaświadcza o tym, że gdyby to było możliwe, byłiby sobie oczy wydarli i dali jemu (15ab), gotowi są więc, podobnie jak Chrystus, „wykupić” go (5a). Zachowali się w stosunku do niego w taki sam sposób jak on w stosunku do nich. Paweł zachęca ich do powrotu do takiego naśladowania. Podobnie jak głosił im Ewangelię, zdradzając ich po raz pierwszy dla Chrystusa, tak samo są teraz wezwani, aby sami z kolei zdradzać Chrystusa Jezusa, tak jak brzemienista matka, nosząca do samego końca swoje dziecko. W taki właśnie sposób należy rozumieć początkowe zdanie fragmentu: „Stańcie się tacy jak ja, bo ja stałem się taki jak wy” (12)²¹.

Na zakończenie należy wrócić do tego, co zostało powiedziane na początku o cechach retoryki biblijnej. Zachodniemu czytelnikowi, ukształtowanemu przez retorykę grecko-lacińską, nie wystarczy coś przedstawić, trzeba starać się wytłumaczyć (!) lub przynajmniej krótko wyjaśnić to, co chcieliśmy ukazać.

Konkretny charakter retoryki biblijnej zaznacza się dość dobrze na początku sekwencji poprzez parabolę o synu podlegającym swym opiekunom

²⁰ Lub, jak mówi także w 1 Kor 4, 15: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (patrz także 1 Tes 2, 7).

²¹ Możemy porównać różnicę między tą interpretacją a sposobem, w jaki BETZ odczytuje słowo „jak” w wersecie 12: „Ukryta myśl wyraża mądrość ludową, zgodnie z którą «prawdziwa przyjaźń» możliwa jest tylko między równymi sobie” (*Galatians*, s. 222).

w czasie młodości (1-2); znacznie bardziej wyczuwalny jest w drugim fragmencie (12-20), w którym Paweł nie opisuje w sposób koncepcyjny wzajemnych związków łączących go z jego korespondentami, lecz posługuje się językiem całkowicie obrazowym: najpierw przypomina to, co wydarzyło się wcześniej (12-14), z kolei (i w szczególności) daje świadectwo, w centrum (15) fragmentu („bylibyście sobie oczy wydarli i dali je mnie”), a wreszcie przenosić mówiącą o zradzaniu (w wersecie 19).

Tekst Pawłowy dostarcza pewnej liczby przykładów biblijnego *dispositio*. Najpierw paralelizm (dwa wyrazy porównania w wersetach 1b-5), który powróci w części równoległej (8-10); także paralelizm pomiędzy dwoma fragmentami o analogicznej budowie. Ponadto, w szczególności, forma koncentryczna: każdy z dwóch fragmentów skupiony jest wokół punktu centralnego, będącego jego ośrodkiem lub „kluczem sklepienia”; także budowa koncentryczna każdej z dwóch centralnych części, wokół zawołania w końcu 6 – w pierwszym fragmencie (6-7), wokół świadectwa Apostoła w 15. Zauważyliśmy, że te miejsca centralne odpowiadają sobie (w pierwszym ojciec, a w drugim matka), co jest częstym zjawiskiem w tekstach biblijnych. Należy dodać obecność pytań w centrum (15a i 16, w centrum drugiego fragmentu) i „wyrazów końcowych”, które zaznaczają koniec każdego fragmentu (11 i 20b). Sygnalizują tutaj tylko najważniejsze zjawiska.

Retorykę biblijną cechuje wreszcie jej *parataktyczny* charakter. Prawdą jest, że, zwłaszcza w pierwszym fragmencie, Paweł nie zestawia swoich stwierdzeń, lecz łączy je za pomocą różnego typu logicznych łączników (w tym sensie jest bardziej Grekiem niż Żydem!). Jest to już mniej widoczne w drugim fragmencie: dwa urywki ostatniej części (17-18 i 19-20) są zwyczajnie zestawione: zadaniem czytelnika jest uchwycenie opozycji. Parataksa potwierdza się jednak zwłaszcza w odniesieniu do całości: dowodem na to jest trudność (lub raczej niemożność), na jaką natrafiła egzegeza klasyczna w zrozumieniu tak ścisłego związku, który łączy przecież dwa fragmenty sekwencji.

Retoryka grecko-lacińska nie jest bynajmniej najlepszą metodą, by zrozumieć sposób myślenia, który nie leży w jej zakresie. W zgodzie z dawnymi retorykami, zdaniem których uprzejmość jest najmniej przekonującym argumentem, H. D. Betz sądzi, że Ga 14, 12-20 jest „rozdziałem lżejszym ze względu na mocne argumenty użyte w poprzednich rozdziałach”²². Analiza związków pomiędzy dwoma fragmentami sekwencji pozwala natomiast lepiej wnik-

²² *Galatians*, s. 221.

nać w niezwykle spójny – i jakże przekonujący! – sposób rozumowania Pawła, zrozumieć, jak daleko rozpościera się logika synowskiego związku, jaki Bóg ustanowił z ludźmi: związki pomiędzy nauczycielem i uczniami, pomiędzy tym, który naucza Ewangelii, i ludźmi, którym ją on głosi, winny być tego samego rodzaju. Uczeń Jezusa będzie naprawdę synem Bożym, jeśli on sam także zrodzi innych do wolności.

VII

„OTO IDZIEMY DO JEROZOLIMY”**Mk 10, 13-52**

Celem tego rozdziału będzie, by – na przykładzie – podkreślić szczególnie fakt, iż jedną z największych trudności, jakie napotyka egzegeza, jest określenie granic wewnątrz tekstu (na różnych poziomach jego konstrukcji). Doprowadzi mnie to na końcu do przedstawienia kwestii, jaką jest podanie odnowionej definicji pojęcia „kontekstu”.

Rozumie się samo przez się, że w świetle analizy retorycznej problem granic lub, inaczej mówiąc, problem „dzielenia” rozwiązywany jest w oparciu o inne (a nawet prawdopodobnie przeciwne) założenie niż to, jakie przyjmują inne metody analizy tekstu biblijnego: analiza retoryczna zakłada, że księga – w tym przypadku Ewangelia według św. Marka – nie jest różnorodnym zbiorem oddzielnych i, praktycznie rzecz biorąc, niezależnych od siebie jednostek, lecz przeciwnie: stanowi uporządkowaną całość. Innymi słowy, Marek nie jest tylko „kolekcjonerem” wydarzeń z życia Jezusa i krążących o Nim we wspólnocie opowiadań; nie jest także tylko „kompilatorem” lub redaktorem, który zadowoliliby się redakcyjnymi poprawkami w celu ustalenia pewnego rodzaju ram, w jakie włączyłby przekazane przez tradycję materiały, lecz twórcą, który napisał oryginalne dzieło, tworząc, oczywiście nie z wszystkich znanych nam przekazów – w mocnym tego słowa znaczeniu – „kompozycję”, i to dzieło osobiste – podobnie jak budowniczowie kościoła *Ara Coeli* w Rzymie lub meczetu w Kordobie, którzy stworzyli dzieła oryginalne, chociaż użyli kolumn (razem z bazami i głowicami) pochodzących z różnych starożytnych budowli.

Chciałbym ukazać, jak przedstawia się problem granic wewnątrz tego, co nazywam „sekwencją”. Wybrałem sekwencję z Ewangelii według św. Marka (Mk 10, 13-52). Jednak muszę powiedzieć już na samym początku, że nie będę mógł całkowicie udowodnić, że tych czterdzieści wersetów tworzy sekwen-

cję. Przekonany bowiem jestem, że ustalenie jednej granicy zależy od ustalenia wszystkich innych granic. Dopiero wtedy będę pewny, jakie są granice tej sekwencji, kiedy ustalę granice sekwencji poprzedniej i kolejnej, i tak aż do końca całej księgi. Bo prawdą jest, że istnieją tylko dwie absolutnie pewne granice księgi: jej początek i koniec (w dodatku w Ewangelii św. Marka ustalenie końca sprawia szczególną trudność!). Muszę więc prosić czytelnika, aby zgodził się z zaproponowaną przeze mnie granicą: nie proszę go, by uwierzył mi, kiedy mówię, że Mk 10, 13-52 tworzy sekwencję, proponuję mu tylko, żeby przyjął to *jako hipotezę*.

Tekst w Mk 10, 13-52 tworzy więc coś, co ja nazywam „sekwencją”, to znaczy ustrukturyowaną całość, złożoną z kilku „fragmentów” – jednostek, które tradycyjnie nazywane są „perykopami”. Podobnie jak niektóre długie i złożone sekwencje, sekwencja ta zawiera dwie podsekwencje, z których każda składa się z trzech fragmentów, a podsekwencje te otaczają centralnie położony, krótszy fragment. Sekwencja Markowa liczy więc siedem fragmentów.

Rozpocznijmy od końca, to znaczy od ostatniej podsekwencji (Mk 10, 35-52; patrz plansza na str. 163). Podsekwencji tej poświęcę stosunkowo mało miejsca, dlatego że ponad dziesięć lat temu przedstawiłem już jej analizę¹, a w szczególności dlatego iż jej budowa nie nastręcza większych trudności związanych z podziałem. Ograniczając się do dwóch francuskich tłumaczeń Biblii – te same różnice odnajdujemy wszak w rozmaitych komentarzach – trzeba powiedzieć, że *Bible de Jérusalem* (BJ) wyróżnia w wersetach 35-52 trzy perykopy (które zatytułowane są: *La demande des fils de Zébédée*, *Les chefs doivent servir* i *L'aveugle de la sortie de Jéricho* [„Prośba synów Zebedeusza”, „Przełożeni powinni służyć” i „Niewidomy przy wyjściu z Jerycha”], w „Tłumaczeniu Ekumenicznym Biblii” (TOB) są tylko dwie perykopy: dwie pierwsze perykopy z BJ zostały połączone jednym tytułem, *La demande de Jacques et Jean* [„Prośba Jakuba i Jana”] i nie zostały nawet wydzielone za pomocą dwóch osobnych ustępów.

Sądzę, że podział dokonany w BJ jest właściwy, przynajmniej z grubsza biorąc, ponieważ jeśli przyjrzymy się mu z bliska, dostrzemy, że werset 41, który umieszcza ona na początku drugiego fragmentu, należy do pierwszego fragmentu, gdyż razem z pierwszą częścią wersetu 35 tworzy inkluzję, w szczególności poprzez dwukrotne użycie „Jakub i Jan”; ponadto, jeśli chodzi o początek wersu 46 („tak przyszli do Jerycha”), który BJ łączy z ostatnią perykopą, to

¹ *Initiation à la rhétorique biblique*, Cerf, Paris 1982. Przykład ten został już wykorzystany w pierwszym rozdziale; patrz s. 13-14.

sądze, że należy on do centralnego fragmentu, jako że odpowiada pierwszemu imiesłowowi na początku wersetu 42 („A przywoławszy ich do siebie”). Inny, przemawiający za takim podziałem argument wynika stąd, że fragmenty skrajne rozpoczynają się od dwóch czasowników pochodzących z tego samego rdzenia, które przetłumaczyłem na początku pierwszego fragmentu (35): „i przyszli do Niego”, a na początku ostatniego fragmentu (46b): „gdy wychodził z Jerycha”. Czasowniki te odgrywają rolę „wyrazów początkowych”, które zaznaczają początek tych dwóch symetrycznych fragmentów.

Tak więc, podsekwencja ta składa się z trzech fragmentów: dwóch relacji otaczających przemowę – z jednej strony, relacji mówiącej o prośbie synów Zebedeusza (35-41), a z drugiej, relacji z uzdrowienia niewidomego z Jerycha (46b-52), wreszcie, w centrum, przemowy na temat służby (42-46a). Najbardziej formalną oznaką jedności tej podsekwencji jest niewątpliwie inkluzja utworzona przez dwa – wyznaczające jej granice – pytania: „Co chcecie, żebym wam uczynił?”, w drugim wersecie pierwszego fragmentu (36), i „Co chcesz, abym ci uczynił?”, w przedostatnim wersecie ostatniego fragmentu (51). Odnotujmy dwa inne elementy formalne, pomocne w interpretacji całości: z jednej strony, Jakub i Jan nazwani zostają „synami Zebedeusza”, a niewidomy z Jerycha „synem Tymoteusza” (tylko Marek podaje to imię niewidomego), a z drugiej (i co ważniejsze jest ze względu na znaczenie), następuje powtórzenie słowa „siedzieć”. Synowie Zebedeusza chcą „siedzieć” z Jezusem w Jego chwale (40), syn Tymoteusza „siedział” przy drodze (46). Nawiasem mówiąc, większość tłumaczeń przysłania ten związek, tłumacząc zamiast „siedzieć” w 40, „znajdować się” (tak samo jest w tak zwanym dosłownym tłumaczeniu Synopisy autorstwa Benoit-Boismard, ale nie w przekładzie Osty – należy mu oddać sprawiedliwość!). W głównym fragmencie Jezus wzywa Dwunastu, by nie siedzieli, niczym „wielcy”, którzy każą sobie usługiwać, lecz żeby pozostali w pozycji stojącej, podobnie jak słudzy; werset 45 ukazuje, że wzywa ich On, by poszli za Jego przykładem, aby „szli za Nim drogą”, którą On sam poszedł (tak jak to uczyni niewidomy na końcu podsekwencji). Ślepotą syna Tymoteusza odsyła więc do zaślepienia synów Zebedeusza; „nie wiecie” w wersecie 38 należy powiązać nie tylko z „wiecie” w wersecie 42, w drugim fragmencie, lecz także ze słowem „niewidomy” w wersecie 46: Jezus otwiera oczy swoim uczniom na Prawo Jego Królestwa, podobnie jak przywraca niewidomemu światło, które umożliwia mu pójście za Nim drogą.

Na końcu tej krótkiej prezentacji ostatniej podsekwencji rzeczą pożyteczną będzie chyba dokładne określenie dwóch punktów metody. Po pierwsze,

³⁵ I PRZYSZLI się do Niego Jakub i Jan, **synowie Zebedeusza**, mówiąc mu: „Nauczycielu, chcemy, żebyś nam uczynił to, o co Cię *poprosimy*”. ³⁶ On rzekł im:

„Co *CHCECIE*, ŻEBYM WAM UCZYNIŁ?”

³⁷ Rzekli Mu: „Użycz nam, żebyśmy *SIEDZIELI* w Twojej chwale jeden po prawej, drugi po lewej Twojej stronie”. ³⁸ Jezus im odpark: „**NIE WIECIE**, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić, albo przyjąć chrzest, którym Ja mam być ochrzczony?”. ³⁹ Odpowiedzieli Mu: „Możemy. Lecz Jezus rzekł do nich: Kielich, który Ja mam pić, pić będziecie; i chrzest, który Ja mam przyjąć, wy również przyjmiecie. ⁴⁰ Nie do Mnie jednak należy dać miejsce do *SIEDZENIA* po Mojej stronie prawej lub lewej, ale dostanie się ono tym, dla których zostało przygotowane”. ⁴¹ Gdy dziesięciu pozostałych to usłyszało, poczęli oburzać się na Jakuba i Jana.

⁴² A przywoławszy ich do siebie

„**WIECIE**, że ci, którzy uchodzą za
 . władców narodów, uciskają je,
 . a ich wielcy dają im odczuć swą władzę.

Jezus
rzekł
im:

43 Nie tak jest między wami;
+ lecz kto *CHCIAŁBY* być wielkim między wami niech będzie sługą
waszym.
+ 44 A kto *CHCIAŁBY* być pierwszym między wami, niech będzie
niewolnikiem
wszystkich.

⁴⁵ Bo i **Syn Człowieczy** nie przyszedł,
aby Mu służyło, lecz żeby służyć
i dać swoje życie na okup za wielu.

⁴⁶ Tak przyszli do Jerycha.

Gdy WYCHODZIŁ z Jerycha wraz z uczniami i sporym tłumem, Bartymeusz, **syn Tymeusza**, NIEWIDOMY *prosząc* o jałmużnę, **SIEDZIAŁ** przy drodze.⁴⁷ Słyszając, że to jest Jezus z Nazaretu, zaczął wołać: „Jezusie, **Synu Dawida**, ulituj się nade mną!”.⁴⁸ Wielu nastawało na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniej wołał: „**Synu Dawida**, ulituj się nade mną!”.⁴⁹ Jezus przystanął i rzekł: „Zawołajcie go”. I przywołali niewidomego, mówiąc mu: „Bądź dobrej myśli, wstań, woła ciebie”.⁵⁰ On zrzucił z siebie płaszcz, zerwał się i przyszedł do Jezusa.⁵¹ A Jezus przemówił do niego:

„CO CHCESZ, ABYM CI UCZYNIŁ?”

Powiedział Mu niewidomy: „Rabbuni, żebym przejrzał”. ⁵² Jezus mu rzekł: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła”. Natychmiast przejrzał i szedł za Nim drogą.

fakt, że nie przeanalizowałem każdego fragmentu osobno, nie oznacza, że odczytanie i interpretacja każdej perykopy jako takiej nie są możliwe. Wręcz przeciwnie, jest to niezbędne i od niej należy rozpocząć. Jeśli tego tutaj nie uczyniłem, to tylko z tego powodu by nie wydłużać zbytnio wykładu, także aby po raz pierwszy ukazać, że lektura całości jest wręcz konieczna, nie tylko ze względu na wiedzę egzegetyczną, lecz także dla potrzeb katechetycznych i duszpasterskich. Celem drugiego punktu metody jest udzielenie „z góry” odpowiedzi na zarzut, jaki można by mi postawić: czy wersety 42-46a rzeczywiście tworzą fragment odrębny od poprzedzającego, a zwłaszcza na jakiej podstawie można twierdzić, że tworzą one centrum struktury? Istotnie, wersety te są bardzo mocno związane z poprzedzającą je relacją, podczas gdy fragment kolejny wyraźnie jest od niej oddzielony, chociażby dlatego, że nie rozgrywa się ani w tym samym miejscu, ani w tym samym czasie. Zarzut taki wymaga, aby się nad nim kilka chwil zastanowić. Najpierw odpowiem, że jedność czasu i miejsca nie jest tak samo ważna w tekstach biblijnych jak w teatrze klasycznym; rzeczywistość, retoryka biblijna ma niewiele wspólnego ze sztuką poetycką, ujętą w system przez autorów klasycznych. Jedność miejsca i czasu może występować, ale nie zawsze i niekoniecznie. Dodam następnie, że często jest tak, iż w formie koncentrycznej koniec pierwszej jednostki znajduje się w centrum całości. Istnieje na to wielka liczba przykładów; ja podam tylko jeden, dotyczący najprostszego poziomu konstrukcji tekstu, czyli segmentu. Posłużę się werselem 2 z Ps 59, który jest dwuczłonowym segmentem złożonym z pięciu wyrazów, „Wyrwij mnie od moich nieprzyjaciół, mój Boże; od powstających na mnie chroń mnie” [„Wyrwij mnie, mój Boże, od moich nieprzyjaciół; chroń mnie od powstających na mnie!”]. Zgodnie z interpunkcją masorecką, apostrofa „mój Boże” związana jest, z punktu widzenia składni, z pierwszym członem; jednakże jeśli zauważymy, że pięć wyrazów odpowiada sobie w sposób koncentryczny („Wyrwij mnie” i „chron mnie” na skrajach, następnie „od moich nieprzyjaciół” i „od powstających na mnie”), apostrofa, jak się okazuje, znajduje się w centrum konstrukcji i można by słusznie twierdzić, że ważna jest ona dla każdego z członów segmentu. Tak samo jest w podsekwencji, którą właśnie przeanalizowałem, chociaż jest to wyraźnie wyższy poziom konstrukcji tekstu.

Przejdźmy teraz do pierwszej podsekwencji (Mk 10, 13-31). Jej granice nie są zaznaczone w taki sam sposób jak w ostatniej podsekwencji, a w każdym razie nie w tak oczywisty sposób, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Ustalenie granic jest w tym przypadku szczególnie trudne. Rzeczywiście trudno jest nie tylko ustalić koniec podsekwencji, lecz także i przede wszystkim jej po-

czątek; nie jest rzeczą łatwą wyznaczenie granic pomiędzy różnymi fragmentami, z których jest ona zbudowana. Wystarczy tylko sprawdzić we współczesnych tłumaczeniach Biblii, aby przekonać się o wątpliwościach egzegetów w kwestii podziału wersetów 17-31: jednotomowa *Bible de Jérusalem* i biblia Osty rozróżniają tutaj trzy perykopy. W *Bible de Jérusalem* zatytułowane są one: *L'homme riche* (17-22) („Człowiek bogaty”) [„Bogaty młodzieniec”], *Le danger de richesses* (23-27) („Niebezpieczeństwo bogactw”) i *Récompense promise au détachement* (28-31) („Nagroda za dobrowolne ubóstwo”); *Bible de Jérusalem* w fascykułe wyróżnia tylko dwie perykopy: werset 17-21, zatytułowane *Le danger de richesses* („Niebezpieczeństwo bogactw”), po których następuje *Le centuple promis* („Obiecana nagroda stokrotna”) [„Nagroda za dobrowolne ubóstwo”], to znaczy werset 28-31; W Tłumaczeniu Ekuumenicznym Biblii jest tylko jedna całość, złożona z wersetów 17-31, zatytułowana *L'appel du riche* „Wezwanie skierowane do bogatego człowieka”. Trzeba zaznaczyć, że w tym ostatnim tłumaczeniu tekst rozłożony jest na trzy ustępy, co w jakiś sposób sygnalizuje, że tekst zbudowany jest na dwóch poziomach. Jeden z egzegetów zaproponował niedawno trochę inny podział, który stara się uzasadnić, kierując się kryteriami natury kompozycyjnej, które ja nazywam kryteriami retorycznymi². Należy zaznaczyć, że egzegeci są coraz bardziej wyczuleni nie tylko na zagadnienie granic pomiędzy jednostkami literackimi, lecz także na problem współzależności w budowie wewnętrznej każdej jednostki, który staje się jednym z głównych kryteriów podziału.

Chociaż pierwsza podsekwencja zawiera relację mówiącą o wezwaniu skierowanym do człowieka bogatego (17-27) i kolejny fragment, w którym Jezus odpowiada na pytanie Piotra (28-31), nie jest to jeszcze jej całość. W skład jej wchodzi także fragment poprzedni, mówiący o tym, jak Jezus błogosławi dzieci (13-16). Pierwszym powodem takiego podziału jest fakt (lecz nie mogę go tutaj udowodnić), że fragment ten nie należy do poprzedzającej go sekwencji (B2). Drugim argumentem jest wewnętrzna spójność wersetów 17-31, którą chciałbym ukazać. Jak zauważymy, podział taki ma pewien wpływ na interpretację podsekwencji.

² C. COULOT, *La structuration de la péricope de l'homme riche et ses différentes lectures* (Mc 10, 17-31; Mt 19, 16-30; Łk 18, 18-30), RevSR 56 (1982), s. 240-252; *Jésus et le disciple; étude sur l'autorité messianique de Jésus*, Paris 1987, s. 98-136.

+ ¹³ Przynosili Mu *dzieci*,
 żeby ich dotknął;

+ lecz uczniowie upominali *je*.

¹⁴ *Widząc
to, Jezus,
oburzył się
i rzekł do
nich:*

Pozwólcie dzieciom	przychodzić	do	MNIE,
nie przeszkadzajcie	<i>im</i> ;		
: do takich bowiem należy	KRÓLESTWO	BOŻE.	
	¹⁵ Zaprawdę,	powiadam wam,	
: kto nie przyjmie	KRÓLESTWA	BOŻEGO	
jak	<i>dziecko</i> ,		
ten	nie wejdzie	do	NIEGO.

+ ¹⁶ I całując *je*,

błogosławił

+ kładąc ręce na *nie*.

Określenie granic pierwszego fragmentu 13-16 nie sprawia żadnej szczególnej trudności. Jasna jest jego budowa wewnętrzna: werset pierwszy (13) opowiada o tym, co czynią, z jednej strony, rodzice, a z drugiej, uczniowie, werset ostatni (16) relacjonuje to, co czyni Jezus w odpowiedzi na spreczne dążenia dwóch grup osób, o których mowa jest w pierwszym wersecie; w centrum (14-15) jedno zdanie relacji jest wprowadzeniem do wypowiedzi Jezusa, który mówi, jaki jest niezbędny warunek, by wejść do Królestwa Bożego.

Temu pierwszemu fragmentowi odpowiada na końcu podsekwencji inny fragment (28-31), który jest takiej samej wielkości i ma taką samą strukturę co pierwszy fragment: pierwszy werset (28) wyraża wątpliwość Piotra, w ostatnim (31) streszczona zostaje w sposób zwięzły odpowiedź Jezusa; pomiędzy nimi, przemowa, która jasno wyraża tę odpowiedź. Te dwa skrajne fragmenty podsekwencji nie pozostają ze sobą bez związku: mają podobną wielkość i budowę, a ponadto, użyty w nich został zwrot wyrażający naleganie: „Zaprawdę, powiadam wam” (w centrum przemowy: 14-15 i na początku: 29-30), w celu podkreślenia wagi słów Jezusa (zwrotu tego nie odnajdujemy w reszcie podsekwencji); w obu fragmentach przedstawione zostają również warunki „wejścia do Królestwa Bożego” (koniec 15) i „otrzymania życia wiecznego” (30), to znaczy: „przychodzić do Jezusa” (14) lub „pójść za Nim” (28); „przyjąć Królestwo Boże jak dziecko” (w pierwszym fragmencie) zostaje więc, jak się wydaje, jasno wyrażone poprzez zwrot „opuściliśmy wszystko (...) z powodu Ewangelii” (w ostatnim fragmencie).

²⁸ Wtedy Piotr zaczął mówić do niego:

Oto my opuściliśmy wszystko

i poszliśmy za Tobą.

²⁹ Jezus odpowiedział: Zaprawdę, powiadam wam:

= Nikt nie

OPUSZCZA

domu,

braci, sióstr, matki, ojca, dzieci

i pól

³⁰ **Z POWODU MNIE I Z POWODU EWANGELII,**

= żeby stokroć więcej nie OTRZYMAŁ

. **teraz, w tym czasie,**

domów,

braci, sióstr, matek,

dzieci

i pól,

WŚRÓD PRZEŚLADOWAŃ,

. **a w czasie przyszłym**

życia wiecznego.

³¹ Lecz wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi.

Między tymi dwoma fragmentami wersety 17-27 tworzą pojedynczy fragment.

Prawdą jest, że – tak samo jak w równoległym fragmencie w Mt 19, 22 – bogaty człowiek odchodzi (w wersecie 22): „Lecz on spochmurniał na te słowa i *odszedł* zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości”. Natomiast u Łukasza nie zostaje powiedziane, że bogaty człowiek *odszedł* zasmucony, lecz po prostu, że „mocno *się zasmucił*”. To tak, jakby Łukasz (zakładając, iż podąża w ślad za Markiem) chciał w ten sposób bardziej zaznaczyć (poza innymi jeszcze różnicami, które spełniają tę samą funkcję), że fragment nie jest zakończony. Jednakże sądzę, że podział dokonany przez Marka odpowiada podziałowi u Łukasza, a nie u Mateusza, o czym się wkrótce przekonamy.

Wróćmy jednak do kompozycji Marka. Wyrazy skrajne wyraźnie sobie odpowiadają: rzeczywiście, pytanie uczniów w wersecie 26 przypomina pytanie człowieka bogatego (w 17): „być zbawiony” w 26 to inny sposób wyrażenia „odziedziczyć życie wieczne” (w 17); odpowiedzi Jezusa są do siebie równoległe: „Nikt nie jest dobry, jeśli nie sam *Bóg*” (w 18) i „U ludzi to niemożliwe, ale nie u *Boga*” (w 27). Prawdę mówiąc, stwierdzenie symetrii dwóch części: 17-18 i 26-27 nie przesądza w niczym o ich funkcji retorycznej: w istocie, mogą

¹⁷ Gdy wybierał się w drogę,
pewien człowiek przybiegł i upadłszy na kolana przed nim, pytał Go:
= Nauczycielu dobry, **CO** mam czynić, aby **odziedziczyć życie wieczne?**

¹⁸ Jezus mu rzekł:
: Czemu nazywasz Mnie *dobrym*?
: Nikt nie jest *dobry*, JEŚLI NIE sam **BÓG**.

¹⁹ Znasz przykazania: Nie zabijaj. Nie cudzołóż. <i>Nie kradnij.</i> Nie zeznawaj fałszywie. Nie oszukuj. <i>Czczij swego ojca i matkę.</i>

²⁰ On Mu rzekł:
Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości.

²¹ *Wtedy Jezus
spojrzał z miło-
ścią na niego
i rzekł mu:*

JEDNEGO idź, wszystko, co masz sprzedaj, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. potem przyjdź i chodź za MNĄ.

²² Lecz on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony,
miał bowiem wiele posiadłości.

+ ²³ Wówczas Jezus spojrzał wokoło i rzekł do swoich uczniów: : Z jakim trudem <i>ci, którzy posiadają dobra</i> <i>wejdą do Królestwa Bożego.</i>
--

²⁴ UCZNIOWIE ZDUMIEWALI SIĘ NA JEHO SŁOWA,
+ lecz Jezus powtórnie rzekł im:
: ***Dzieci***, jakże trudno jest

wejść do Królestwa Bożego.

²⁵ Łatwiej jest wielbłądowi
przejść przez ucho igielne,
: niż *bogatemu*

wejść do Królestwa Bożego.

²⁶ A oni tym bardziej się dziwili i mówili między sobą:
= Zatem **KTÓŻ** ***może być zbawiony?***

²⁷ Jezus spojrzał na nich i rzekł:
: U ludzi to *niemożliwe*, ALE NIE u **BOGA**;
: bo wszystko jest *możliwe* u **BOGA**.

one być równie dobrze „wyrazami początkowymi” jak również „wyrazami skrajnymi”; chcę powiedzieć przez to, że mimo iż mogą one tworzyć inkluzję fragmentu 17-27, mogłyby równie dobrze spełniać funkcję polegającą na zaznaczeniu symetrii dwóch fragmentów, które rozpoczynająby się w analogiczny sposób (fragmentów, których granice byłyby utworzone wtedy przez 17-25 i 26-31). Wyszczególnię dwa powody, dla których sądzę, że funkcją tych dwóch części jest zaznaczenie granic (poprzez inkluzję) fragmentu 17-27, i trzeci powód, który każe mi przypuszczać, że nie są to wyrazy początkowe: po pierwsze, zaimek „oni” na początku wersetu 26 odsyła bezpośrednio do „swoich uczniów” w wersecie 23, a zwłaszcza w wersecie 24, podczas gdy w wersecie 28 dochodzi do zmiany, ponieważ sam Piotr zabiera głos; następnie, gdyby wersety 26-27 nie wchodziły w skład fragmentu, który rozpoczyna się w wersecie 17, konstrukcja 17-25 byłaby niezręczna; wreszcie, należałoby powiedzieć to samo o fragmencie, który zawierałby wersety 28-31.

W odpowiedzi na te dwa ostatnie argumenty można postawić zarzut, iż nie ma potrzeby, żeby każda perykopa, a szerzej – każda jednostka literacka, musiała obowiązkowo mieć wyważoną lub regularną konstrukcję. Z moich licznych badań płynie przekonanie przeciwne, to znaczy, że regularność konstrukcji jest jednym z zasadniczych dowodów słuszności analizy; dodam zaraz, że regularność taka powinna występować na wszystkich poziomach konstrukcji tekstu. Tak więc regularność i spójność konstrukcji całości podsekwencji 13-31 będzie potwierdzeniem, koniecznym dla uzasadnienia podziału na trzy perykopy, które – jak się okazało – mają na swoim poziomie konstrukcji regularną budowę wewnętrzną. Na wyższym poziomie konstrukcji tekstu regularność budowy całości sekwencji potwierdzi słuszność analiz, a więc i podziałów dokonanych na poziomach niższych. I tak dalej, aż do końca całej księgi.

Powróćmy po tych metodologicznych uwagach, do centralnego fragmentu (17-21) podsekwencji, która jest teraz przedmiotem analizy. Po wyodrębnieniu części skrajnych należy przyjrzeć się reszcie konstrukcji w celu sprawdzenia, w jakim stopniu ma ona regularny charakter lub, innymi słowy, czy posiada ona wystarczającą spójność wewnętrzną, lub jeszcze inaczej czy tworzy dobrze ustrukturyowaną całość. Wersety 23-25 wyraźnie tworzą część o budowie koncentrycznej: druga przemowa Jezusa (to znaczy 24b-25) podejmuje i rozwija pierwszą (23); w centrum, początek wersetu 24, mowa jest o reakcji uczniów: „Uczniowie zdumiewali się na Jego słowa”. W wersecie 19 wyliczone zostaje sześć przykazań, które można ułożyć w dwie grupy po trzy i które, tak czy inaczej, mogą zostać uznane za jedną część. Jeśli, jak sądzę, te dwie części są symetryczne, powstaje pytanie dotyczące ich związku. Po-

dobieństwa między tymi dwiema częściami nie są oczywiste; jednakże, patrząc najpierw z punktu widzenia formy, można zauważyć, że apostrofa, „Dzieci” w wersecie 24 (jest to zwrot apostroficzny, charakterystyczny dla Marka), jest prawdopodobnie związana z ostatnim przykazaniem: „Czcij swego ojca i matkę” w końcu wersetu 19 (do związku tego powrócę w dalszej części). Następnie, patrząc w sposób całościowy, można powiedzieć, że jeśli pierwsza część, zwłaszcza poprzez swoje 5 przykazań (o charakterze zakazów), mówi o przeszkodach w wejściu do Królestwa Bożego, to część symetryczna (23-25) skupiona jest na przeszkodzie, jaką stanowi bogactwo; należy odnotować szczególnie związek pomiędzy niebezpieczeństwem bogactw i ostatnim z pierwszej grupy przykazań: „Nie kradnij”. Tak więc dwa przykazania z 19 („Nie kradnij” i „Czcij swego ojca i matkę”), podkreślone poprzez ich usytuowanie na końcu każdej z dwóch grup zawierających trzy przykazania, miałyby, że tak powiem, swe odpowiedniki w części symetrycznej, z jednej strony, w ludziach bogatych, a z drugiej – w dzieciach (w 24b).

W centrum fragmentu znajduje się wypowiedź Jezusa (w wersecie 21); tworzy ona ścisłą formę koncentryczną, w której następuje przeciwstawienie „iść” i „przyjść”, „sprzedać” i „będziesz miał”, „wszystko, co masz” i „skarb w niebie”, a na skrajach, „Mną” może być powiązane z „jednym”; w ten sposób podkreślone zostaje, w punkcie centralnym, „rozdaj ubogim”. To centralnie usytuowane przykazanie („rozdąć ubogim”) odsyła zarówno do trzeciego, jak i szóstego przykazania w wersecie 19: w istocie, „rozdawać” jest przeciwieństwem „kraść”, a „ubodzy” są niejako odpowiednikami „ojca i matki”, których człowiek powinien „czcić”, to znaczy przede wszystkim i w sposób jak najbardziej konkretny wspomagać tym, co posiada.

Werseły 20 i 22 odpowiadają sobie: pierwszy z nich zapewnia przejście od jednej do drugiej grupy przykazań w wersecie 19 i 21; werseł 22 stanowi przejście pomiędzy prawem wypowiedzianym przez Jezusa w wersecie 21, a komentarzem do niego w wersełach 23-25 („na te słowa” w 22a odpowiada słowom, które Jezus właśnie wypowiedział w 21, a „miał wiele posiadłości” w 22b zostanie ponowione w „ci, którzy posiadają dobra” w wersecie 23). W tych dwóch wersełach mowa jest o przeciwstawnych zachowaniach człowieka: w 20 ścisłe przestrzeganie Dekalogu (dotyczące przeszłości), w 22, odmowa spełnienia warunków postawionych przez Jezusa (dotyczących przyszłości).

W kontekście całości fragmentu czasownik „odziedziczyć” w 17 należy do tej samej grupy co „twój ojciec i matka” (19) i „dzieci” (24); ponadto należy zauważyć, że „odziedziczyć”, często tłumaczone jako „otrzymać w spadku”,

¹³ Przynosili Mu DZIECI, żeby je dotknął;
lecz uczniowie upominali ich.

¹⁴ Widząc to,
Jezus, oburzył się,
i rzekł do nich:

Pozwólcie DZIECIOM PRZYCHODZIĆ do MNIE,
nie przeszkadzajcie im;
: do takich bowiem należy KRÓLESTWO BOŻE.
¹⁵ Zaprawdę, powiadam wam,
: kto nie przyjmie KRÓLESTWA BOŻEGO
jak DZIECKO,
ten nie *wejdzie* do NIEGO.

+ ¹⁶ I całując je, błogosławił, kładąc ręce na nie.

¹⁷ Gdy wybierał się w drogę, pewien człowiek przybiegł i upadłszy na kolana przed Nim,
pytał Go:

Nauczycielu dobry, *co* mam czynić, aby *odziedziczyć życie wieczne*?

¹⁸ Jezus mu rzekł: Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, jeśli nie sam Bóg.

¹⁹ Znasz przykazania:

Nie zabijaj. Nie cudzołóż. Nie kradnij.

Nie zeznawaj fałszywie. Nie oszukuj. CZCJ SWEGO OJCA I MATKĘ.

²⁰ On Mu rzekł: Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości.

²¹ Wtedy Jezus spojrział
na niego z miłością
i rzekł mu:

JEDNEGO ci brakuje:
idź,
wszystko, co masz sprzedaj,
i rozdaj UBOGIM,
a będziesz miał *skarb w niebie*.
potem przyjdź
i PÓJDŹ za MNĄ.

²² Lecz on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości.

²³ Wówczas Jezus spojrział wokoło i rzekł do swoich uczniów:

Z jakim trudem ci, którzy posiadają dobra *wejdą do KRÓLESTWA BOŻEGO*.

²⁴ Uczniowie zdumiewali się na Jego słowa, lecz Jezus powtórnie rzekł im:

DZIECI, jakże trudno jest *wejść do KRÓLESTWA BOŻEGO*.

²⁵ Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne,
niż *bogatemu wejść do KRÓLESTWA BOŻEGO*.

²⁶ A oni tym bardziej się dziwili i mówili między sobą:

Zatem ktoś więc może *być zbawiony*?

²⁷ Jezus spojrział na nich i rzekł: U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga;
bo wszystko jest możliwe u Boga.

²⁸ Wtedy Piotr zaczął mówić do Niego: Oto my opuściliśmy wszystko i POSZLIŚMY za Tobą.

²⁹ Jezus odpowie-
dział: Zaprawdę,
powiadam wam:

Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr,
MATKĄ OJCA, DZIECI i pól
z powodu MNIE i z powodu EWANGELII,
³⁰ żeby stokroć więcej nie *otrzymał*
. teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr,
matek, DZIECI i pól, wśród prześladowań,
. a w czasie przyszłym *życia wiecznego*.

³¹ Lecz wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi.

jest przeciwieństwem „rozdawać” w centrum 21. Fakt ten wskazuje na jeden z głównych kierunków interpretacji fragmentu, w szczególności dlatego, iż słowa te bądź zajmują uprzywilejowane pozycje („odziedziczyć” na początku, a „rozdać” w centrum), bądź zaznaczają związek między częściami symetrycznymi, jak to jest w przypadku „ojca i matki” w 19 i „dzieci” w 24b. W grę wchodzi tutaj wzajemny związek pomiędzy ojcem a synem: związek ten dotyczy najpierw człowieka bogatego, który jako syn otrzymał swe posiadłości od ojca i matki i którego Jezus wzywa, by sprawił, aby odziedziczyli je biedni, to znaczy zachował się w stosunku do nich tak jak ojciec. Takiego samego rodzaju związek łączy uczniów z nauczycielem, ponieważ ten ostatni nazywa ich swoimi „dziećmi”; wreszcie Jezus objawia się jako Syn, ponieważ dla Niego Bóg jest Tym, który tylko jest dobry, jak mówi to na początku fragmentu, i jedynym, od którego wszystkiego oczekuje, jak mówi na końcu fragmentu. Poświęcenie wszystkiego, aby pójść za Jezusem, byłoby aktem bałwochwalczym, gdyby nie oznaczało przyjęcia (przez naśladowanie Go i razem z Nim) postawy synowskiej, zgodnie z którą całe dobro pochodzi od jedynego Ojca wszystkich ludzi, postawy, którą wyraża zwrot „wejść do Królestwa Bożego”.

Słuszność takiego sposobu interpretacji, przyjętego w odniesieniu do centralnego fragmentu 17-27, potwierdzona zostaje na wyższym poziomie konstrukcji tekstu, to znaczy w odniesieniu do całości podsekwencji 13-31.

Wyraźnie wyczuwalne to jest w pierwszym fragmencie (13-16), ponieważ warunkiem, żeby „wejść do Królestwa Bożego”, jest przyjęcie go „jak dziecko”, to znaczy jak syn, który nie posiada nic na własność i który oczekuje wszystkiego od Ojca. Ponadto główny czasownik ostatniego wersetu tego fragmentu („błogosławił”, a nie – jak często bywa to tłumaczone – „błogosławił *je*”) przedstawia Jezusa składającego dziękczynienie „Panu Bogu naszemu, Królowi wszechświata”, to znaczy uznającego, że wszystko od Niego pochodzi; w ten sposób ukazuje On uczniom, że On sam zachowuje się jak dziecko, jak syn względem swego Ojca. Natomiast w odniesieniu do ostatniego fragmentu trzeba najpierw zauważyć, że w wersecie 29 pojawiają się wyrazy „ojciec i matka”, podobnie jak we fragmencie centralnym w 19; występuje w nim także słowo „dzieci”, podobnie jak *paidia* w pierwszym fragmencie, a zwłaszcza jak *tekna* w drugim fragmencie, w wersecie 24; wyrazy te: „ojciec i matka” i „dzieci”, zestawione teraz zostają nie tylko z „braćmi i siostrami”, lecz także z „domem” i „polami” (które stanowić mogą spadek). Jednakże w wersecie 30, w wyliczaniu tego, co uczeń otrzyma jako nagrodę stokrotną, słowo „matki” (tym razem rzeczownik jest w liczbie mnogiej) jest razem z „braćmi i siostrami” oraz „domami i polami”, a brak jest słowa „ojciec”!

Można sądzić, iż opuszczenie tego słowa jest dziełem przypadku: jeśli trzeba wszystko opuścić, nawet swego ojca i matkę, to dlatego, że mamy tylko jednego Ojca, a należy uczynić to „z powodu Ewangelii”, tej Ewangelii, która w Mk 1, 14 nazwana zostaje „Ewangelią Bożą” (lub, w innych wersjach, „Ewangelią Królestwa Bożego”). Należy dodać, że pośród tego, co zostanie dane jako nagroda stokrotna, „bracia i siostry”, podobnie jak „domy” i „pola”, mogą być uważani za kogoś pomocnego, natomiast osobami, które można wyraźnie uważać tylko za obciążenie, są „dzieci”; te ostatnie mogą być więc postawione w pewnym sensie na równi z „ubogimi” (w centrum podsekwencji w 21), do pomocy którym został wezwany człowiek bogaty poprzez uczynienie ich spadkobiercami swych dóbr.

Mam nadzieję, iż wykazałem, że spójność nie tylko ma charakter formalny, lecz także wpływa na interpretację. Teraz chciałbym to jeszcze odnieść do całości sekwencji (Mk 10, 13-52).

Dwie dotychczas przeanalizowane podsekwencje otaczają ostatni fragment (wersety 32-34), ukazujący Jezusa prowadzącego uczniów na swą Mękę i Zmartwychwstanie. Nie chodzi więc tylko o zapowiedź Męki, lecz także Zmartwychwstania; nie chodzi tylko o Mękę i Zmartwychwstanie Jezusa, lecz także o mękę i zmartwychwstanie uczniów. Wokół tego tematu byłaby więc skupiona całość sekwencji. Jeśli możemy tak powiedzieć – lub raczej przyjąć taką hipotezę – oznacza to, że określiliśmy granice drugiej podsekwencji (35-52) oraz granice pierwszej podsekwencji (13-31), a także, że ustaliliśmy (choć w sposób hipotetyczny, a więc tymczasowy) zarówno granice sekwencji poprzedniej, jak i kolejnej, i wreszcie, że w ten sposób wyznaczoną sekwencję cechuje bardzo spójna, ustrukturowana budowa, zarówno w płaszczyźnie formalnej, jak również znaczeniowej. Postaram się to teraz wykazać, ograniczając się jednak do cech najbardziej rzucających się w oczy.

Skrajne fragmenty odpowiadają sobie: oba ukazują ludzi chcących wejść w kontakt z Jezusem, którzy są na równi „napominani”: dzieci w 13, a niewidomy w 48 (jest to ten sam czasownik, który nie pojawi się nigdzie indziej w sekwencji); w obu fragmentach Jezus interweniuje, aby dzieci i niewidomy mogli „przyjść do” Niego (to samo słowo zostaje użyte z tym samym przymikiem w 14 i w 50, i w żadnym innym miejscu w sekwencji).

Dwa fragmenty otaczające fragment centralny można ze sobą porównać o tyle, o ile znajdują się w nich, rozdzieleni, trzej pierwsi spośród Dwunastu: najpierw „Piotr” (28), później „Jakub i Jan” (35): wszyscy oni proszą o coś

Jezus i dzieci	13-16	uczniowie <i>napominali</i> ich „pozвольcie dzieciom <i>przyjść do mnie</i> ”
By mieć życie i wejść do Królestwa	trzeba dać swoje dobra biednym	17-27
Piotr	pyta o NAGRODĘ OBIECANĄ TYM, KTÓRZY ZOSTAWILI WSZYSTKO BY PÓJŚĆ ZA JEZUSEM	24-31
³²A kiedy byli w drodze, zdążając do Jerozolimy, Jezus wyprzedzał ich. Oni zaś byli strwożeni, a ci którzy szli za nim, bali się. Wziął znowu Dwunastu i zaczął mówić im o tym, co miało Go spotkać: ³³Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazą Go na śmierć i wydadzą poganom. ³⁴I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i ZABIJĄ, a po trzech dniach ZMARTWYCHWSTANIE.		
Jakub i Jan	pytają o NAGRODĘ OBIECANĄ TYM, KTÓRZY UCZESTNICZĄ W MĘCE JEZUSA	35-41
By być wielkim lub pierwszym	trzeba stać się sługą i oddać swe życie	42-46a
Jezus i niewidomy z Jerycha:	wielu <i>napominało</i> go poszedł za Jezusem	46b-52

Jezusa; podobnego rodzaju opozycję odnajdujemy w tych dwóch fragmentach, tworzących chiasm: pomiędzy wyrzeczeniem, po którym nastąpi nagroda stokrotna (29 i 30), a chwałą, którą powinna poprzedzać męka (37 i dalej). Tę samą opozycję odnajdujemy w centrum drugiego fragmentu (21), pomiędzy porzuceniem bogactw a otrzymaniem skarbu w niebie i, w centrum przedostatniego fragmentu (43-44), między „wielkim” a „sługą” i między „pierwszym” a „niewolnikiem”.

Ta sama opozycja powraca wreszcie w centralnym fragmencie sekwencji – pomiędzy śmiercią a Zmartwychwstaniem Jezusa. W sposób uzupełniający obecna jest także w pierwszym fragmencie, o ile warunkiem, aby „wejść do Kró-

lestwa Bożego”, jest stanie się „jak dziecko”; występuje ona również w ostatnim fragmencie, ponieważ chociaż na początku niewidomy zwraca się do Jezusa jak do króla, nazywając Go „Synem Dawida” (przez co przypomina bardzo synów Zebedeusza), to w końcu idzie za Tym, którego nazywa „Rabbuni”, „Drogi Mistrzu”, towarzysząc Mu w drodze prowadzącej do Jerozolimy, miejsca Jego Męki.

Na początku zapowiedziałem przedstawienie odnowionej definicji pojęcia „kontekstu”. Analiza retoryczna pozwala podać definicję, którą określiłbym jako naukową, ponieważ zgodna jest z duchem i zasadami lingwistyki strukturalnej. Jedną z ważniejszych operacji lingwistycznych jest podział tak zwanego łańcucha mówionego, czyli odnajdywanie granic, które oddzielają jednostki lingwistyczne na różnych poziomach organizacji języka: najpierw fonologii, później morfologii, a wreszcie składni. Operacja ta winna być następnie uzupełniona analizą związków łączących te jednostki. Ograniczę się do trzeciego poziomu (poziom zdania): kontekst syntaktyczny monemu (powiedzmy: słowa) ograniczony jest do jednego zdania, którego część stanowi. Jeśli weźmiemy na przykład pierwsze zdanie sekwencji z Mk („Przynosili Mu dzieci, żeby je <On> dotknął; lecz uczniowie upominali ich.”), kontekst syntaktyczny zaimka „On” – w „żeby je <On> dotknął” – utworzony jest przez pięć słów, które go poprzedzają, i przez pięć słów, które po nim następują; nie jest tak w przypadku czasownika „przynosili”, którego kontekst syntaktyczny utworzony jest tylko przez dziesięć słów, które po nim następują, lub zaimka „ich”, którego kontekst syntaktyczny utworzony jest tylko przez dziesięć słów, które go poprzedzają. Gdybyśmy chcieli wyrazić się w sposób bardziej dokładny, powinniśmy powiedzieć, że bezpośrednim kontekstem syntaktycznym dla zaimka „On” jest zdanie celowe, którego „On” jest podmiotem, że czasownik „przynosili” jest orzeczeniem pierwszego zdania głównego i że zaimek „ich” jest dopełnieniem ostatniego zdania.

Analogicznie nie należałoby już stosować pojęcia kontekstu perykopy, w celu automatycznego określania tego, co ją poprzedza, i tego, co po niej następuje. Żeby posłużyć się przykładem sekwencji, którą właśnie przeanalizowałem: jeśli kontekst zapowiedzi Męki i Zmartwychwstania (32-34) wyznaczony jest przez całość sekwencji, to znaczy trzy fragmenty, które ją poprzedzają, i trzy, które po niej następują, nie jest tak w przypadku pierwszej perykopy dotyczącej dzieci: jej bezpośredni kontekst tworzą dwie perykopy podsekwencji, do której ona należy; na wyższym poziomie konstrukcji tekstu jej szerszy kontekst wyznaczony jest przez całość sekwencji lub inaczej sześć perykop, które po niej następują, i tylko przez nie. Ten sam sposób rozumowania należy przyjąć w celu określenia kontekstu ostatniego fragmentu se-

kwencji: jego bezpośredni kontekst tworzą dwa fragmenty, które go poprzedzają, a na wyższym poziomie – sześć poprzedzających go fragmentów, i tylko one. Należy dodać, że chociaż perykopa poprzedzająca pierwszą perykopę naszej sekwencji nie należy do jej bliskiego kontekstu (kontekstu pierwszej podsekwencji) ani jej szerszego kontekstu (kontekstu sekwencji w jej całości), jednak stanowi jej część na wyższym poziomie konstrukcji tekstu (na poziomie „rozdziału”). Tak samo jest na poziomie wyższym niż rozdział – całości księgi (nie wspominając tutaj o kontekście nowotestamentowym ani o kontekście całości utworzonej przez oba Testamenty).

Powinienem jednakże uściślić, że dokonana właśnie analiza musiała ograniczyć się do granic pomiędzy jednostkami wyższych poziomów, pomijając, z powodu braku miejsca, rozważenie granic jednostek najniższych poziomów, tych, które nazywam „członami”, „segmentami” i „urywkami”. Żywię jednak nadzieję, że względnie jasno określiłem sposób, w jaki analiza retoryczna podchodzi do zagadnienia granic, związanego z problemem różnych poziomów konstrukcji tekstu.

Kończąc, muszę jeszcze dodać kilka krótkich uwag dotyczących innego wymiaru zagadnienia – mianowicie wymiaru synoptycznego. Z jednej strony, niektóre układy są, w ogólnych zarysach, identyczne w dwóch lub trzech spośród Ewangelii synoptycznych. Tak więc podsekwencję z Ewangelii św. Marka, nad którą dłużej się zatrzymałem (to znaczy wersety 13-31, które łączą trzy fragmenty, dotyczące Jezusa i dzieci, człowieka bogatego i prośby Piotra), odnajdujemy, oczywiście, ze zmianami, podzieloną w taki sam sposób w Łk 18, 15-30; choć co prawda, podsekwencja ta u Łukasza włączona jest w inną niż u Marka sekwencję (nie na początku, lecz na końcu sekwencji). Pozostaje mi tylko odesłać czytelnika do mojego komentarza do Ewangelii Łukasza³. Jeśli zaś chodzi o Ewangelię Mateusza, to – jeśli dobrze wytyczyłem granice jego sekwencji – jest ona znacznie bardziej zbliżona do kompozycji u Marka⁴ (patrz plansza na następnej stronie).

Podział ostatniej podsekwencji Mt 20, 20-34 jest taki sam jak podział ostatniej podsekwencji Mk: łączy ona trzy fragmenty „prośbę matki synów Zebedeusza”, [„Synowie Zebedeusza”], „przemowę o służbie” [„Przełożństwo jest

³ R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc, Rhétorique biblique* 1, Cerf, Paris 1988.

⁴ Analiza ostatniej podsekwencji (Mt 20, 20-34) została przedstawiona w R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*, Cerf, Paris 1982, s. 55-58 i 81-83, Plansze 4.9.10 (patrz plansza, s. 15). Jeśli chodzi o resztę sekwencji, nie jest rzeczą możliwą szczegółowe przedstawienie tutaj jej budowy.

służbą”] i „uzdrowienie niewidomych z Jerycha” [„Niewidomi pod Jerychem”]. Zauważymy, że – aby zbudować swą podsekwencję – Mateusz użył innych środków niż Marek. Na przykład, nie można powiedzieć, żeby dwa pytania: to, które Jezus kieruje do matki synów Zebedeusza: „Czego pragniesz?”, oraz pytanie postawione ślepym: „Cóż chcecie, żebym wam uczynił?”, miały taką samą wartość lub taką samą skuteczność inkluzji. Podczas gdy jednym ze środków retorycznych Marka było (w celu powiązania ze sobą trzech fragmentów) zastosowanie „karnisza”, utworzonego przez ciąg: „synowie Zebedeusza”, „Syn Człowieczy”, „syn Tymoteusza” i „Syn Dawida”, Mateusz stosuje inny „karnisz”, utworzony przez cyfrę „dwa”: „dwaj moi synowie” na początku pierwszego fragmentu, „dwóch braci” na początku drugiego i wreszcie „dwaj niewidomi” na początku ostatniego fragmentu⁵.

Pierwsza podsekwencja	<table><tr><td>Jezus i dzieci</td><td>13-15</td></tr><tr><td>Bogacz</td><td>16-22</td></tr><tr><td>Jezus i uczniowie</td><td>23-26</td></tr></table>	Jezus i dzieci	13-15	Bogacz	16-22	Jezus i uczniowie	23-26	19, 13-26
Jezus i dzieci	13-15							
Bogacz	16-22							
Jezus i uczniowie	23-26							
wyrzeczenie	– nagroda dla Dwunastu	19, 27-29						
Wielu pierwszych będzie ostatnimi i wielu ostatnich pierwszymi.		19, 30						
PRZYPOWIEŚĆ o robotnikach jedenastej godziny		20, 1-15						
Tak ostatni będą pierwszymi a pierwsi ostatnimi.		20, 16						
pasja	– zmartwychwstanie Jezusa	20, 17-19						
Ostatnia podsekwencja	<table><tr><td>Dwóch braci</td><td>20-23</td></tr><tr><td>Mowa do uczniów</td><td>24-28</td></tr><tr><td>Dwóch niewidomych</td><td>29-34</td></tr></table>	Dwóch braci	20-23	Mowa do uczniów	24-28	Dwóch niewidomych	29-34	20, 20-34
Dwóch braci	20-23							
Mowa do uczniów	24-28							
Dwóch niewidomych	29-34							

Ponadto pierwsza podsekwencja Mt (19, 13-26) zbudowana jest inaczej niż podsekwencja u Marka. Także zawiera trzy fragmenty, lecz ich granice nie

⁵ W celu zapoznania się ze szczegółową analizą, patrz R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*, s. 81 i następne.

odpowiadają granicom fragmentów w sekwencji u Marka. Jest tak dlatego, że Mateusz, jeśli można tak powiedzieć, dodał do tekstu Markowego przypowieść o robotnikach jedenastej godziny. Układ, a więc i podział lub granice pomiędzy fragmentami zostaną skutkiem tego zmienione: przypowieść o robotnikach jedenastej godziny znajduje się w centrum sekwencji, otoczona przez dwa podobne wersety (19, 30 i 20, 16), które, jak zauważymy, odpowiadają sobie na zasadzie chiasmu. Odpowiedź na pytanie Piotra (19, 27-29) jest symetryczna do zapowiedzi Męki i Zmartwychwstania (20, 17-19); nie mogę tutaj kontynuować tej analizy, lecz dokładne przestudiowanie tekstów wykazuje, że sposób redagowania Mateusza w 19, 27-29 wyraźnie podkreśla związki z zapowiedzią Męki i Zmartwychwstania w 20, 17-19, w szczególności przez odwołanie się do „odrodzenia” zapowiadającego Zmartwychwstanie i przez wyniesienie na tron Jezusa i Dwunastu. Podział pierwszej podsekwencji w Mt różni się więc bardzo od podziału w pierwszej podsekwencji w Mk, ponieważ perykopa mówiąca o bogatym młodzieńcu kończy się z jego odejściem w wersecie 22, a to, co następuje później, czyli wersety 23-26, tworzy perykopę odpowiadającą perykopie z dziećmi. Nie jest moim celem udowadnianie tego tutaj poprzez szczegółową analizę tekstu Mateusza. Chciałem tylko ukazać, że jest rzeczą niemożliwą przenoszenie podziału z jednej Ewangelii na inne. Każda Ewangelia synoptyczna ma swoją własną budowę i w oryginalny sposób „komponuje” przekazane przez tradycję materiały. Analiza budowy retorycznej każdej z trzech Ewangelii synoptycznych może stać się bardzo pożyteczna dla odnowienia zagadnienia synoptycznego, jeśli weźmie pod uwagę nie tylko różnice w szczegółach, lecz także, i przede wszystkim, konstrukcję całości.

VIII

PRESUPOZYCJE ANALIZY RETORYCZNEJ

„Presuponować” oznacza „przypuszczać wstępnie”. „Wstępnie” – lecz w odniesieniu do czego? Czy można przyjmować założenia przed podjęciem jakichkolwiek badań? Czy można postawić teoretyczną, nie umotywowaną hipotezę bez uprzedniej analizy danego zagadnienia? Innymi słowy, czy zasady analizy retorycznej mają charakter czysto *a priori* czy *a posteriori*, czy posiadają charakter presupozycji czy postsupozycji?

Zakładam, że znane są metody stosowane przez analizę retoryczną, które obszernie przedstawiłem w drugiej części *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*¹. Nie będę powracał do historii metody, którą omówiłem, wspomagając się wieloma cytatami, w pierwszej jej części². Nie będę także wracał do historii własnych badań: zaprezentowałem je w mojej pierwszej książce poświęconej egzegezie³.

Chciałbym podjąć próbę dokonania przeglądu postsupozycji, jakie stopniowo przyjąłem za swoje, a jakie w mojej obecnej pracy odgrywają rolę presupozycji i jakie mogłyby zostać tak potraktowane przez badaczy, którym pozwoliłem sobie je zaproponować, a którzy chcieliby wykorzystać je i sprawdzić. Tak więc to, co nazwę moimi presupozycjami, nie będzie odzwierciedlać ogólnych idei *a priori*: kulturowych, ideologicznych, teologicznych, którymi, podobnie jak wielu innych ludzi, jestem „przeziąknięty”, a które dało mi wy-

¹ *Initiations*, Cerf, Paris 1990.

² I do której wróciłem w drugim rozdziale niniejszej pozycji.

³ *Quelle est donc cette parole? Lecture rhétorique de l'Évangile de Luc (1-9 22-24)*, LeDiv 99, A et B, Cerf, Paris 1979.

kształcenie i nauczyciele lub które wynikają po prostu z faktu, iż żyję u schyłku XX wieku. Analizę tych presupozycji pozostawiam ludziom sztuki, filozofom i badaczom historii idei. Cel, jaki sobie stawiam, będzie znacznie skromniejszy. Moje presupozycje dotyczyć będą niezawodnych punktów stosowanej przeze mnie analizy, które usiłowałem przedstawić w sposób formalny, co było możliwe dzięki otrzymanemu wykształceniu lingwistycznemu.

Gdyby trzeba było ująć w zwięzły sposób całość tych presupozycji, powiedziałbym, że *teksty biblijne są dobrze skomponowane, jeśli analizujemy je w oparciu o prawa retoryki biblijnej, a analiza ich kompozycji pozwala lepiej je zrozumieć o tyle, o ile uwydatnia ich własną logikę*.

PIERWSZA PRESUPOZYCJA

Teksty biblijne zostały skomponowane i to dobrze skomponowane

Pierwsza presupozycja analizy retorycznej polega na tym, że teksty biblijne zostały skomponowane. I powiedzmy od razu, że zostały najczęściej dobrze skomponowane. Prawdą jest, iż pierwsze wrażenie, jakie odnosi współczesny, zachodni czytelnik, pozostaje w zupełnej sprzeczności z tym stwierdzeniem. Ewangelie, Księgi Proroków oraz wiele innych tekstów wydają mu się chaotyczne i nie tworzące spójnej całości. Wrażenie to pogłębione zostaje przez podtytuły we współczesnych tłumaczeniach Biblii. Ich lektura wywołuje wrażenie, że księgi biblijne są raczej bezładną mieszaniną niż dobrze skomponowanym dziełem. Dla przykładu wyliczę: *Uzdrowienie paralityka, Powołanie Lewiego, Sprawa postów, Łuskanie kłosów w szabat, Uzdrowienie w szabat, Wybór Dwunastu, Napływ ludu, Błogosławieństwa, Przekleństwa, Miłość nieprzyjaciół, Powściągliwość w sądzie, Dwóch niewidomych, Obluda, Drzewo i owoce, Dobra lub zła budowa, Setnik z Kafarnaum, Młodzieniec z Naim...* I miałoby się ochotę dodać: „i szop pracz”! Wrażenie nieporządku ustępuje powoli dzięki analizie retorycznej i ukazaniu często niezwykle dopracowanej kompozycji. Jak sądzę, wykazałem to w odniesieniu do części tekstu z Ewangelii według św. Łukasza, z której pochodzi lista przytoczonych podtytułów, i – jak śmiem przypuszczać – do całości trzeciej Ewangelii⁴. W przypadku ja-

⁴ Patrz R. MEYNET, *L'Evangile selon Saint Luc, Analyse rhétorique*, 2 vol., Cerf, Paris 1988.

kiegokolwiek tekstu lub jakiegokolwiek księgi analiza retoryczna zakłada *a priori*, że zostały one stworzone zgodnie z pewną logiką, którą należy odkryć, a która obecna jest na wszystkich poziomach konstrukcji tekstu. Budowa jednostek na pierwszym poziomie tekstu poetyckiego – dystychów i trystychów – nie budzi w nikim żadnej wątpliwości, chociaż nie wszędzie wykazuje tę samą regularność. Dodam zaraz, że regularność tekstu może być tylko mało widoczna na pewnym poziomie, lecz okazać się niezwykle wyraźna na poziomie wyższym. Na przykład, w przypadku tego dystychu z Iz 43, 2:

„Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą,
i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie [...]”.

nie można wcale powiedzieć, żeby paralelizm członów był bardzo oczywisty; jednakże kiedy przejdziemy na wyższy poziom konstrukcji tekstu (poziom „urywku” – zgodnie z przyjętą przeze mnie terminologią), paralelizm pomiędzy tym pierwszym a kolejnym segmentem rzuca się w oczy:

Gdy PÓJDZIESZ PRZEZ <i>wody</i> ,	JA BĘDĘ Z TOBĄ,
i <i>rzeki</i> ,	nie zatopią ciebie;
gdy PÓJDZIESZ PRZEZ <i>ogień</i> ,	nie spalisz się,
i <i>plomień</i>	nie strawi cię.

Zjawisko, które właśnie przedstawiłem na przykładzie krótkiej jednostki, potwierdza się na wyższych poziomach konstrukcji tekstu. Jest to tylko jeden aspekt zasady „organiczności” tekstu. Wynika stąd potrzeba przeprowadzenia analizy tekstu w sposób systematyczny, na każdym z poziomów jego konstrukcji.

Aby przejść do innego aspektu tej samej zasady, jak również na wyższy poziom (poziom perykopy), analiza retoryczna stara się ujawnić właściwą „figurę” analizowanego fragmentu, nie troszcząc się – przynajmniej na początku – o jego formę (w znaczeniu, jakie ma to słowo w historii form). Przedmiotem zainteresowania nie staje się najpierw powtórzenie identycznych lub podobnych elementów w szeregu tekstów, lecz specyficzny charakter każdego pojedynczego tekstu. W świetle analizy retorycznej, to, co decyduje o wyjątkowym charakterze pojedynczego tekstu, nie powinno być najpierw przedmiotem analizy różnic, to znaczy tego, czym tekst wyróżnia się od wszystkich innych, które – jak uznano – należą do tego samego szeregu tekstów, do tej samej formy. Analiza retoryczna woli skierować swą uwagę na szczególny

tekst, nie porównując go z innymi, ponieważ uważa, że uwidocznienie budowy perykopy pozwala na ujawnienie jej właściwej figury. Każda perykopa ma bowiem swą własną budowę, niezależnie od tekstów, które przypomina swoją treścią. Wewnętrzne związki, jakie każdą z tych jednostek łączą z wszystkimi innymi, tworzą system lub specyficzną figurę, która nie jest podobna do żadnej innej. W dodatku konstrukcja retoryczna perykopy niekoniecznie zgadza się z podziałem na elementy, jakie zostają wyodrębnione przez analizę form. Powtórzenia wewnątrz tej samej perykopy, ciągi wyrazów należących do tego samego pola semantycznego, symetrie wynikające z ich usytuowania w tekście tworzą system, którego uwydatnienie pozwoli na lepsze zrozumienie jego znaczenia.

Postępując o jeszcze jeden stopień wyżej w konstrukcji księgi, można by powiedzieć, że specyficzny wkład analizy retorycznej polega na uwidocznieniu jednostek tekstowych, które zawierają kilka perykop, a które ja nazywam „sekwencjami”. Należy uściślić, że celem analizy retorycznej (w każdym razie w moim ujęciu i badaniach) nie jest tylko wyznaczenie lub wyodrębnienie tej czy innej sekwencji z księgi, lecz sprawdzenie, jak całość księgi zorganizowana jest w sekwencje w całym tekście oraz przedstawienie budowy całości kompozycji. Sekwencje tworzą rozdziały, a całość rozdziałów księgę. Oto jaki jest cel pierwszej presupozycji tej metody. Innymi słowy i by wyrazić się w sposób ścisły, nie wynika z niej, że wszystkie księgi biblijne zostały zbudowane zgodnie z tą samą zasadą czy ścisłością. Zostaje ona zaproponowana jako rodzaj rozsądnej hipotezy, ponieważ metoda ta bogata jest doświadczeniem wyniesionym z analizy więcej niż jednej księgi i stąd może przyjmować założenia dotyczące innych.

Na zakończenie omawiania pierwszej presupozycji wymienię trzy warunki, konieczne do odsłonięcia budowy tekstów. Pierwszy warunek odnalezienia kompozycji tekstu biblijnego jest bardzo prosty: trzeba jej szukać. Czynność ta wymaga *wielkiego nakładu* czasu oraz cierpliwości, ponieważ fakty najbardziej znaczące i oczywiste mają tę niezwykłą właściwość, że najdłużej umykają uwadze nawet najbardziej doświadczonego badacza. W takiej sytuacji, jeżeli (nawet po długiej analizie) tekst nadal sprawia trudność i nie udało się natrafić na przekonującą konstrukcję, właściwą reakcją jest nieprzypisywanie tej porażki złej kompozycji tekstu, lecz nieudolności badacza. Wytrwałość w tej dziedzinie przynosi owoce. Innymi słowy, kiedy często przekonujemy się w końcu, że tekst jest zbudowany w sposób, który przeszedł wszelkie oczekiwania, trudno jest nie „przypuszczać wstępnie”, że i ten, który badamy teraz, nie odsłoni w końcu sekretu swej kompozycji, nawet jeśli wymaga to czasu. Nie twierdząc,

że wszystkie teksty zostały skomponowane z tym samym mistrzostwem lub nawet taką samą regularnością. Chcę tylko powiedzieć, że – po pierwsze – są one ustrukturuwane i że – po drugie – nie należy sądzić, iż można łatwo lub szybko odkryć ich budowę. Drugi warunek to doświadczenie zdobywane w ciągu długiego okresu badań naukowych i na drodze wielu ćwiczeń. Ci, którym się spieszy, oraz amatorzy lepiej robią, powstrzymując się od analiz. Ten drugi warunek, ważny dla wszelkiego rodzaju sztuki, podkreślam, ponieważ chcę ostrzec debiutantów zarówno przed pośpiechem, jak i zniechęceniem. Trzecim warunkiem jest poznanie praw retoryki biblijnej.

DRUGA PRESUPOZYCJA

Istnieje specyficznie biblijna retoryka

Powyższa presupozycja prowadzi mnie do kolejnej, zgodnie z którą istnieje coś takiego jak retoryka biblijna. Dla większości ludzi takich jak my, żyjących na Zachodzie, jest tylko jeden rodzaj retoryki: grecko-łacińska „retoryka klasyczna”. Zdominowała ona wszelkie typy kształcenia od około dwu i pół tysiąca lat aż po dzień dzisiejszy (pomimo jej pozornego upadku w epoce romantyzmu). Po okresie schyłkowym wraca „na siłę”, stosowana nie tylko przez specjalistów, lecz również nauczycieli, na przykład pod nazwą „technik ekspresji”, bądź na uniwersytetach, bądź w ustawicznym kształceniu. W dziedzinie egzegezy powszechnie znany jest fakt, iż od starożytności usiłowano przykładać do tekstów biblijnych miarę jedynej znanej retoryki – grecko-łacińskiej. Flavius Josèphe był jednym z pierwszych, którzy usiłowali odnaleźć w poezji biblijnej heksametry, pentametry i inne wzorce greckie⁵. Tą samą drogą podążają wciąż jeszcze dzisiejsi reprezentanci amerykańskiego „*rhetorical criticism*”⁶.

Tymczasem już w połowie XVII wieku Robert Lowth ukazał, iż poezja hebrajska kierowała się innymi zasadami niż poezja zachodnia, dawna czy współczesna. Odkrycia Johna Jebba i Thomasa Boya (wymienię tylko tych

⁵ „Ant. Jud.”, II, 16, 4; IV, 8,44; VII, 12, 3 (patrz Ch. SOUVAY, *Essai sur la métrique des Psaumes*, St. Louis 1911, s. 1).

⁶ Na przykład G. KENNEDY, autor trzytomowej pozycji na temat historii retoryki klasycznej, napisał *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill and London 1984.

pierwszych badaczy) udowodniły, że teksty Nowego Testamentu podlegają tym samym regułom, co teksty Starego Testamentu. Trzeba więc mówić nie tylko o retoryce hebrajskiej, ale o retoryce biblicznej. Jej zasady nie były głoszone wówczas, kiedy komponowano teksty biblijne, lecz odkrywano je dopiero w czasach współczesnych, w ciągu ostatnich 250 lat. Druga presupozycja składa się więc z dwóch części: po pierwsze, istnieje retoryka hebrajska, znacznie różniąca się od retoryki grecko-łacińskiej; po drugie, greckie teksty Starego i Nowego Testamentu podlegają tym samym prawom kompozycji co teksty Biblii w języku hebrajskim.

Mówiąc o tym, co odróżnia retorykę klasyczną od hebrajskiej, zatrzymam się nad trzema cechami charakterystycznymi tej ostatniej: jest ona bardziej konkretna niż abstrakcyjna, posługuje się częściej parataksą niż syntaksą, ma z reguły inwolutywny, a nie liniowy charakter.

Po pierwsze, literatura hebrajska jest ze swej istoty *konkretna*. Podczas gdy retoryka grecka usiłuje tłumaczyć lub udowadniać abstrakcyjne idee za pomocą przykładów, retoryka hebrajska przejawia skłonność do pójścia w przeciwnym kierunku: opisuje rzeczywistość, pozostawiając czytelnikowi wyciąganie wniosków. Żyd ukazuje, Grek usiłuje udowodnić. Grek stara się doprowadzić swego słuchacza aż do końca rozumowania, Żyd wskazuje mu drogę, którą powinien pójść, i zachęca go do wejścia na nią. Jak się wydaje, to właśnie w tym konkretnym charakterze tkwi główna przyczyna binarności, tak bardzo charakterystycznej dla literatury hebrajskiej. Powszechnie wiadomo, że stosowanie binarnych zwrotów, takich jak na przykład „na ziemi i na niebie”, „noc i dzień” jest innym sposobem wyrażenia tego, że coś jest „wszędzie” i „zawsze”; nie jest rzeczą pewną, czy wszyscy naprawdę zdają sobie sprawę, że jedną z głównych funkcji paralelizmu synonimicznego jest „skierowanie spojrzenia w kierunku sensu, który może istnieć tylko «między wierszami»” [...] «Będziesz stąpał po węzach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać» (Ps 91, 13): słowa te zwracają mnie w kierunku *myśli* o zagrożeniu, innym niż jego konkretne wyobrażenie, ale nierozdzielalnym z nim. Siła rodzi się z obrazu, ale powinna zostać z niego wydobyta. Zapewne dlatego właśnie teksty biblijne dają tak wiele do myślenia umysłowi najbardziej wymagającemu, nigdy nie wyręczając go w myśleniu”⁷. Jeszcze wciąż nieliczna grupa egzegetów zauważa, jaki jest zakres tego sposobu mówienia: na przykład, kiedy

⁷ P. BEAUCHAMP, *Wstęp do R. MEYNET, L'analyse rhétorique*, s. 11-12.

Jezus zwraca się po kolei do „zaproszonych, a następnie do tego, który Go zaprosił” (Łk 14, 7-14), zwraca się tym samym do wszystkich słuchających Go.

Trzeba być bardzo uważnym, ponieważ fakt, że coś ma konkretny charakter, nie oznacza, że jest uproszczone, a binarność niekoniecznie oznacza proste i zwykłe powtórzenie. Lektura nastawiona wyłącznie na to, co identyczne w obu połowach jednostki typu binarnego, pominie to, co stanowi istotę rozumowania i co właśnie jest przyczyną powtórzenia. Takiego niedopatrzienia dopuścił się Augustin George, kiedy wypowiadał się na temat podwójnych przypowieści u Łukasza: „Jest to technika, która pozwala skupić spojrzenie na tym, co zasadnicze w przypowieści. Treść, jaką wyraża przypowieść, wyrażona zostaje przez to, co jest do siebie równoległe w obu parabolach. [...]. Paralele pomagają odkryć, jaki jest zasadniczy temat przypowieści. Temat ten zawarty jest w tym, co jest równoległe; reszta jest ozdobą, dekoracją”⁸. W przypowieści o zagubionej owcy i utraconej drachmie – żeby posłużyć się jeszcze raz tym tak przekonującym przykładem⁹ – różnica między dwoma „skrzydłami” przypowieści nie polega bynajmniej na dekoracji, lecz przeciwnie, jest ona całkiem znacząca, stanowi centralny punkt przekazu, jest impulsem do zrozumienia: chociaż faryzeusze i uczeni w Piśmie, do których zwraca się Jezus, pozostali w *domu* (podobnie jak drachma), są równie zagubieni jak celnicy i grzesznicy, których wyobraża zagubiona *na pustyni*, daleko od domu, owca. Binarność zostaje podwojona: chociaż młodszy syn zagubił się daleko od domu ojca (podobnie jak owca na pustyni), starszy nie jest mniejszym niż on grzesznikiem, mimo iż zawsze przebywał z ojcem i nigdy nie przekroczył jego rozkazu. Różnica pomiędzy historią starszego syna a historią drachmy (która jest do niej równoległa) także jest znacząca: jeśli drachma została odnaleziona, to znaczy, że dar przebaczenia i radości udzielony zostaje także starszemu synowi oraz faryzeuszom i uczonym w Piśmie. Ale czy będą umieli go przyjąć?

Drugą zmienną cechą retoryki hebrajskiej jest jej *parataktyczny* charakter. Polega on raczej na zestawianiu i uzgadnianiu niż na podporządkowywaniu. Innymi słowy, retoryka ta nie wyraża zawsze związków logicznych w taki sam sposób jak retoryka grecka, poprzez słowa, które stosuje się w sylogizmie lub w entymemacie: „Zważysz na to, że...”, „widać stąd...”, „otóż”, „za-

⁸ *Lecture de l'Evangile selon St Luc*, Profac, Lyon 1971, s. 53.

⁹ R. MEYNET, *Deux paraboles parallèles; analyse rhétorique de Luc 15, 1-32*, „Annales de Philosophie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph” (Bejrut) 2 (1981), s. 89-105; ponownie w *L'Evangile selon Saint Luc*.

tem”, „skutkiem tego”. Zjawisko to potwierdza się zwłaszcza na wyższych poziomach konstrukcji tekstu: nieczęsto napotkać można takie zwroty jak „z jednej strony..., a z drugiej” w celu zaznaczenia opozycji pomiędzy dwoma dużymi jednostkami¹⁰. Brak tych znaczących słów nie znaczy, że retoryka biblijna pozbawiona jest sposobów wyrażania związków logicznych, lecz że sposoby, które stosuje, są inne: polegają one zasadniczo na układzie jednostek i na powtórzeniach, zwłaszcza leksykalnych, pomiędzy symetrycznymi jednostkami. Jednym z najprostszych przykładów byłoby przysłowie „Kręcą się drzwi na zawiasach, a człowiek leniwy na łóżku” (Prz 26, 14), w którym porównanie nie zostaje wyrażone przez użycie słowa „jak”, lecz tylko przez paralelizm morfosyntaktyczny. W pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Amosa następuje po kolei osiem zapowiedzi. Pierwszych sześć (zapowiedzi przeciwko sześciu narodom, które otaczają Izrael) wydaje się po prostu i oczywiście zestawionych ze sobą; jednakże subtelna gra leksykalnych powtórzeń, które je zbliżają do siebie i odróżniają, pozwala dostrzec, że są one ułożone w pary: na początku – dwaj tradycyjni wrogowie Izraela (Aram i Filistyni), na końcu – narody spokrewnione (Ammonici i Moabici), w środku – dwa bratnie narody Izraela (Tyr – zgodnie z zawartym przymierzem, Edom – ze względu na pokrewieństwo krwi). Zapowiedź ósma (przeciwko Izraelowi) zestawiona jest z zapowiedziami, które ją poprzedzają: gra podobieństw i różnic między tą ostatnią zapowiedzią a pozostałymi pozwala jednak zrozumieć logiczny rozwój konstrukcji tekstu. Występki Izraela są poważniejsze niż występki sąsiadujących z nim ludów pogańskich, nie tylko dlatego, iż są liczniejsze, lecz także dlatego, że nie popełnił ich przeciwko obcym, ale przeciwko członkom swego własnego ludu, a zwłaszcza dlatego, że podwoił swą winę, grzesząc przeciwko Bogu (który jemu, podobnie jak Judzie, najpierw dał Prawo, a później zesłał proroków i nazirejczyków, aby mu przypomnieć, jakie są wymagania Prawa¹¹). W Łk 8, 40-56 sam tylko układ tekstu i powtórzenia leksykalne wskazują na związek uzupełniającego się podobieństwa pomiędzy córką Jaira a kobietą cierpiącą na krwotok: obie relacje uzdrowień znajdują się w środku fragmentów, obie kobiety zostają nazwane „córkami” [„córką”\ „dziewczynko”], a także powtórzona zostaje liczba „dwanaście” w odniesieniu do jednej i dru-

¹⁰ Tak jak ma to miejsce w transmitowanym przez radio i telewizję przemówieniu Ch. de Gaulle’a, wygłoszonym 17 grudnia 1965 (patrz R. MEYNET, *L’Evangile selon Saint Luc*, vol. 2, 10).

¹¹ Patrz P. BOVAT, R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos, analyse rhétorique*, coll. *Rhétorique biblique* 2, Cerf, Paris 1994, s. 39-67.

giej: córka Jaira umiera w chwili, kiedy osiąga wiek, w którym może zostać żoną i matką, a druga kobieta pozbawiona jest możliwości macierzyństwa od wieku dwunastu lat¹².

Trzecia cecha charakterystyczna retoryki hebrajskiej polega na specyficznym sposobie komponowania, na układach równoległych, a zwłaszcza na formach koncentrycznych. Zamiast przeprowadzać dowodzenie w sposób linearny – grecko-łaciński – aż do wniosku, którym kończy się przemowa, dokonuje go ona najczęściej w sposób imwolutywny, wokół pewnego centrum, punktu skupienia, „klucza sklepienia”, dzięki któremu cała reszta odnajduje spójność. Centrum konstrukcji koncentrycznej posiada najczęściej pewne cechy specyficzne: nierzadko różni się formą i rodzajem od reszty tekstu. Jest nim często pytanie lub przynajmniej coś, co stwarza trudność, a w każdym razie wygląda zagadkowo. Spośród tak wielu przykładów wybiorę jeden: pieśń Mojżesza w Wj 15, zbudowaną wokół podwójnego pytania w wersecie 11 („Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda działający!”), ponieważ ta sama struktura zostaje powtórzona (w sposób bardziej uproszczony) w Hymnie Mojżesza i Baranka (Ap 15) i jest ona także skupiona wokół podobnego pytania („Któż by się nie bał, o Panie, i Twego imienia nie uczył?”)¹³.

Po tym wszystkim, co powiedziałem, nie chciałbym unikać pytania o związki pomiędzy retoryką klasyczną a retoryką hebrajską. Pytanie takie rysuje się wyraźnie w odniesieniu do tekstów Nowego Testamentu, napisanych nie po hebrajsku, lecz po grecku, w kręgu kulturowym Bliskiego Wschodu, pozostającego (przynajmniej wśród pewnych warstw ludności) pod wpływem kultury i nauki greckiej. Jest rzeczą zupełnie uzasadnioną poszukiwanie w tekstach Nowego Testamentu śladów takiego wpływu. A przecież analiza retoryczna wysuwa presupozycję (zgodnie z podaną na początku definicją słowa „presupozycja”), że autorzy Nowego Testamentu, będąc na wskroś „przesiąknięci” treściami świętych ksiąg żydowskich, w dużym zakresie przestrzegali – świadomie lub nie – zasad kompozycji retoryki hebrajskiej. Z tego powodu, mamy pełne prawo mówić nie tylko o retoryce hebrajskiej, lecz – w sposób szerszy – o retoryce biblijnej. Nie neguję możliwości wpływu greckiego na greckie wersje Starego Testamentu, lecz na razie ograniczę się do badania tekstów jedynie z punktu widzenia retoryki hebrajskiej. Tylko z własnego doświadczenia mogę powie-

¹² Patrz R. MEYNET, *L'Evangile selon Saint Luc*, s. 95-96.

¹³ Patrz R. MEYNET, *Le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau (Ap 15 et Ex 15) Greg 73* (1992), s. 19-55.

dzieć, że te same rodzaje konstrukcji, które napotykam w Psalmach, Księgach Proroków czy w Torze, odnajduję w Ewangeliach, a nawet w Ewangelii według św. Łukasza, o którym mówi się, że był Grekiem, a który, jak sędzę (z wyżej wymienionych powodów i chociaż brzmi to trochę prowokująco) był Żydem.

Druga presupozycja (zgodnie z którą istnieje specyficznie biblijna retoryka) potwierdza pierwsze przypuszczenie (teksty zostały skomponowane i zasadniczo dobrze skomponowane). Prawdą jest, że teksty biblijne, ocenione zgodnie z zasadami retoryki grecko-łacińskiej, wydają się źle skomponowane lub po prostu nie uporządkowane, lecz kiedy badać je właściwym narzędziem, to znaczy w powiązaniu z ich własnymi prawami, okazują się zbudowane w niezwykle mądry sposób. Po prostu nie należy analizować jednego języka w oparciu o gramatykę innego, zwłaszcza kiedy należą one do grup języków zupełnie ze sobą nie spokrewnionych. W przypadku Nowego Testamentu do mylących konkluzji prowadzi to, że myśl hebrajska „przyobleczona została” w język grecki, podobnie jak to, że wielu Żydów w tamtej epoce zaczęło nosić chiton; znane są wszak trudności, jakie napotykali ci spośród nich, którzy uczęszczali do gimnazjum w celu ukrycia swego żydowskiego pochodzenia. Teksty Nowego Testamentu naznaczone są w swej istocie, w sposób niezatarty, Abrahamowym Przymierzem. Jest to fakt niezaprzeczalny.

TRZECIA PRESUPOZYCJA

Krytyka pewnej metody historyczno-krytycznej

Z dwóch pierwszych presupozycji wynika logicznie i zarazem chronologicznie trzecia. Jej krytyczny aspekt nie bardziej ujdzie uwadze niż aspekt dwóch pierwszych. Można by powiedzieć, że trzecia presupozycja związana jest z zaufaniem do tekstu i jego własnej logiki. Pozostaje więc ona w bezpośredniej sprzeczności z postawą podejrzliwości, do której przyzwyczała nas krytyka współczesna. W związku z tym można określić analizę retoryczną jako metodę naiwną i „przedkrytyczną”. Pozwoliłem sobie wyrazić przypuszczenie, że jeśli analiza nazywana dzisiaj „retoryczną” powstała przed krytyką historyczną¹⁴,

¹⁴ Lub w tym samym czasie, jeśli uważać rok 1753 za symboliczną datę powstania zarówno krytyki historycznej (z chwilą wydania *Coniectures sur les mémoires originaux dont*

nabrała tym samym charakteru „postkrytycznego” lub – by wyrazić się ściślej i dobitniej – stała się krytyką krytyki, zwłaszcza krytyki literackiej.

Oczywiście, można, zgodnie z postulatami irenizmu, mówić, że przeciwstawność metod ma tylko charakter uzupełniający: byłby to znak kurtuazji i tolerancji i każdy mógłby pozostać w swoim obozie i na własnych pozycjach, aby uniknąć jakiegokolwiek kontaktu, mogącego być przyczyną wrogości, której nikt sobie nie życzy. Żeby użyć mniej „wojowniczej”, lecz innej, związanej ze spokojną uprawą roli, metafory: każdy powinien uprawiać własny ogródek swymi narzędziami, ściśle ograniczając się do swego terenu badań. Z pewnością każdy sposób analizy powinien zachować niezależność metodologiczną, a próba pospiesznego łączenia metodologii skończyłaby się żałością. Jednakże ekumeniczny irenizm, dążący do pomijania problemów i różnic, mógłby być tak naprawdę tylko unikiem.

Główny aspekt krytyki to maksymalne poszanowanie tekstu masoreckiego. Krytyka, choć znacznie bardziej wyważona w naszych czasach, od ponad stulecia zbyt swobodnie proponuje (jeśli nie narzuca) poprawki, których ogromna ilość jest całkiem niesłuszna. Dotyczą one nie tylko wokalizacji tekstu, lecz nawet tekstu konsonantycznego i bardzo często także kolejności wersów (jeśli po prostu i niezwykle nie usuwają części tekstu), jak jest to na przykład w przypadku „*metri causa*”. Tak zwane przypisy Stuttgartensia obfitują w tego rodzaju poprawki, z których część znalazła się niestety w tłumaczeniach na języki romańskie i nawet zdobyła sobie miejsce w tekstach i śpiewach liturgicznych, a więc w pamięci wiernych. Na szczęście, różnorodność tłumaczeń i to, iż szybko stają się one przestarzałe, pozwala mieć nadzieję, że szkoda nie ma charakteru ostatecznego! Z pewnością tekst masorecki jest czasem niejasny, a nawet niezrozumiały, a trzeba przecież jeszcze dokonać tłumaczenia. Kiedy dawne wersje nie okazują się wcale pomocne, nie można uniknąć domysłów. W tekście masoreckim trafiają się omyłki i można go poprawiać¹⁵. Chcę tylko powiedzieć, że analiza retoryczna, dzięki znajomości zasad budowy tekstów biblijnych, często pozwala rozwiązywać problemy,

il paroît que Moïse se servit pour composer le livre de la Genèse autorstwa JEAN ASTRUC), jak i analizy retorycznej (z chwilą opublikowania *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* R. LOWTHA).

¹⁵ I tak w Ps 145 alfabetyczny akrostych, gdzie brak w TM dystychu rozpoczynającego się od litery *noun*, którą można jednak odtworzyć dzięki LXX oraz rękopisowi z Qumran (patrz R. MEYNET, «Le psaume 145», *Annales du Département des lettres arabes* (Institut de lettres orientales), Fs Maurice Fyot, 6B (1991-92) 213-225.

jakie napotykać ci, którzy nie znają jej zasad. Praktyka analizy retorycznej uczy, aby instynktownie nie dowierzać żadnym poprawkom. Zamiast wysuwać zastrzeżenia w stosunku do tekstu i tradycji rękopiśmiennej, woli ona skierować je w stronę krytyki. Analiza retoryczna często potwierdzała, że *delenda metri causa* wykazują głęboką nieznajomość praw poezji hebrajskiej oraz że zmiany w tekście świadczą o notorycznej nieznajomości logiki semickiej. Dlatego zwykła ona pomijać je podczas badań oraz zacięcie i wytrwale zwalczać. Nigdy nie zapomnę, że pierwszą rzeczą, jakiej mój nauczyciel Paul Beauchamp wymagał od nas, kiedy nie znaliśmy języka hebrajskiego wystarczająco dobrze, żeby obejść się bez pracy w oparciu o tłumaczenie, było uporządkowanie tekstu, jeśli w *Bible de Jérusalem* został on zmieniony¹⁶!

Inny aspekt tej samej presupozycji polega na tym, że tekst jako taki posiada pewną logikę, która – będąc inną od naszej – ma nie mniej rzeczywisty charakter. Słowo „logika” należy rozumieć jako drugą „stronę” słowa „retoryka”, jako jej stronę *signifiant* (wyrażającą znaczenie). Rozpatrywanie tekstu jako posiadającego własną logikę prowadzi do niedowierzania wszystkiemu, co automatycznie interpretuje istniejące w nim niezręczności jako ślad historii jego redagowania. Oczywiście, nie można zaprzeczyć, że teksty te, podobnie jak wszystkie teksty (także teksty obecnego wykładu), zostały opracowane redakcyjnie, nawet przez kilka osób. Stąd w wątpliwość podana zostaje jednostronna interpretacja faktów wchodzących po prostu w zakres praw kompozycji tekstu, jako oznak wskazujących na źródła, a więc i na pochodzenie z różnych epok. To, co krytyka literacka nazywa „dubletami”, w których upatruje późniejsze dodatki, można, jak się wydaje, lepiej wytłumaczyć w większości przypadków zasadą binarności, której nikt nie neguje na poziomie dystychu. Jeśli jej nie uwzględni, to aby zachować wewnętrzną spójność, powinna rozpatrywać wszystkie drugie człony dwuczłonowych segmentów w paralelizmie synonimicznym jako dublety, to znaczy jako drugorzędne dodatki! „Sprzeczności” i „gwałtowne załamania ciągu logicznego”, które śledzi, w większości uzasadnione są tylko z punktu widzenia naszej zachodniej logiki. Z punktu widzenia retoryki i logiki biblijnej wiele z tych oznak, mających świadczyć o „warstwach” redakcyjnych, nie ma uzasadnienia. Czy imiona Boże, które służą między innymi do odróżnienia tekstów jahwistycznych od elohistycznych w Pięcioksięgu, mogą być zawsze i konieczne uważane za

¹⁶ W drugim wydaniu *Bible de Jérusalem* (1977) poprawiono na szczęście niektóre błędy, jakie pojawiły się w pierwszym wydaniu (1956), na przykład w Oz 2-3 (niestety, nie dokonano poprawki w Ps 146, 8-9; patrz R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, 249-250).

oznaki wskazujące na redakcję? Czy na przykład w Psalmach nie mogą odgrywać one roli znaku kompozycyjnego, użytego przez poetę w celu konstrukcji swego tekstu, w zgodności z innymi znakami? Czy jeśli w grupie podobnych do siebie zapowiedzi, forma jednej z nich różni się od formy innych, jest to nieuchronna oznaka, że zapowiedź ta pochodzi z innego okresu i autorem jej jest kto inny niż autor pozostałych zapowiedzi? Czy nie mogłoby raczej chodzić o kompozycję, świadomie stworzoną przez jednego i tego samego autora? Czy jest rzeczą pewną, że w Prz 9 wersety 7-12, „które przerywają rozwój i rozbijają dyptych: Mądrość-Głupota (1-6.13-18), stanowią późniejszy dodatek”¹⁷? Nawet gdyby to było prawdą (w co analiza retoryczna bardzo wątpi, ponieważ w wielu innych miejscach odnotowała ten typ konstrukcji koncentrycznej), czy pozwala to lepiej zrozumieć tekst w jego ostatecznym kształcie? Określenie (jak ma to miejsce w *Bible de Jérusalem*¹⁸) tych wersetów centralnych jako „wprowadzonych w późniejszym czasie aforyzmów, w charakterze komentarza do wersetu 6”, jasno ukazuje, że nie uchwycona została ani ich jedność, ani rola „ogniskująca”, jaką posiada refleksja dotycząca postawy, którą winien przyjąć człowiek rozdarty między mądrością a szaleństwem. Ponadto niedostrzeżenie konstrukcji koncentrycznej tego centralnego fragmentu, skupionej wokół przysłowia: „Treścią mądrości jest bojaźń Pańska, rozsądkiem – poznanie Świętego” (9, 10), uniemożliwia odnalezienie prawdziwego klucza do jej interpretacji.

Ponieważ te krytyczne uwagi dotyczą krytyki typu historycznego, powinienem zaznaczyć pewne punkty wspólne. Pierwszy z nich dotyczy historii redakcji: jest rzeczą jasną, że troska, jaką przejawia, poszukując śladów interwencji redaktora, wskazuje, że rozpatruje ostateczną wersję tekstu jako kompozycję. Historia form stara się (zwłaszcza wtedy kiedy przejawia tendencję do wyodrębniania rodzajów literackich i ich składników) wydzielić – podobnie jak analiza retoryczna – jednostki w *continuum* tekstu. Analiza retoryczna nie pomija tego wkładu, kiedy na przykład stwierdza, że różnica między rodzajami literackimi może mieć znaczący charakter jako element konstrukcji sekwencji. Wiele faktów zauważonych przez krytykę literacką – gwałtowne załamania ciągłości, różnice, opozycje – zostaje dostrzeżonych także przez analizę retoryczną, nawet jeśli wnioski, jakie te dwie metody wyciągają z tych samych faktów, są przeciwstawne i to w zasadniczy sposób.

¹⁷ Bible d'Osty, *ad loc.*

¹⁸ Jest tak zarówno w pierwszym, jak i w drugim wydaniu.

Trzy presupozycje analizy retorycznej są zatem następujące: teksty biblijne tworzą dobrze skomponowane całości, są skonstruowane zgodnie z prawami szczególnej retoryki (retoryki semickiej, a nie zachodniej), trzeba więc zaufać tekstom takim, jakie są, ponieważ posiadają własną logikę. Na zakończenie chciałbym krótko powiedzieć, z jakim prądem myślowym lub dziedziną nauki można powiązać podejście zwane „retorycznym”. Pozwoli to szczegółowo określić pewne pojęcia i działania, do których analiza retoryczna przywiązuje wielką wagę. Zanim ukażę, w jakim stopniu analiza retoryczna powiązana jest z lingwistyką współczesną lub inaczej strukturalną (lub że – jak można by powiedzieć – stanowi jej część), muszę przypomnieć, że jej początki nie wywodzą się od lingwistyki. Powiedzmy – dla wygody i by ująć to krótko – iż naznaczona jest od początku poprzez anglo-saksoński empiryzm swych prawdziwych twórców: L. Lowtha w połowie XVII wieku, a zwłaszcza J. Jebba i T. Boysa na początku XIX wieku (nawet jeśli Lowth odwołuje się do włoskiego rabina Azariasza dei Rossi, a Jebb i Boys powtarzają spostrzeżenia Niemca J. A. Bengela dotyczące struktur równoległych i koncentrycznych). Można uważać, że analiza retoryczna, która powstała znacznie wcześniej niż lingwistyka strukturalna, nie tylko ma charakter lingwistyczny, lecz że stanowi część lingwistyki, tworząc ostatni stopień konstrukcji lingwistycznej. Wypowiadałem się już na ten temat gdzie indziej i nie będę tu powracał do tej kwestii¹⁹. Wychodząc od pierwszej presupozycji (zgodnie z którą księga biblijna stanowi organiczną całość), analiza retoryczna będzie dążyć przede wszystkim do wyodrębnienia znaczących jednostek literackich na wszystkich poziomach konstrukcji tekstu. Innymi słowy, tak jak w lingwistyce chodzi o wyodrębnienie fonemów, morfemów, leksemów, zdań i fraz, w analizie retorycznej idzie o odnajdywanie zasad pozwalających na dokonanie, w sposób bardziej naukowy lub przynajmniej bardziej obiektywny, podziału tekstu na różne jednostki, a także określenie funkcji każdej z jednostek wchodzących w skład całości. Znajomość tych zasad umożliwia egzegezie dokładne ustalenie kontekstu (mającego charakter podstawowy): na przykład kontekstem dla perykopy niekoniecznie jest perykopa lub perykopy, które ją poprzedzają i które po niej następują, ale całość jednostek stanowiących jednostkę rzędu wyższego od rozpatrywanej perykopy: będą to więc albo jednostki, które ją otaczają, albo tylko takie, które ją poprzedzają, lub tylko te, które po niej następują. To tak jak na przykład w słowie „następują”, gdzie kontekstem graficz-

¹⁹ *L'Evangile selon Saint Luc*, vol. 2, s. 8-11.

nym dla „n” jest tylko osiem liter, które po nim występują, a kontekstem dla „ą” tylko osiem liter, które je poprzedzają. Jeśli zdecydowałem się, na końcu mojego wykładu, poruszyć tę ostatnią kwestię, to dlatego, że zależało mi na podkreśleniu następującej rzeczy: chociaż analiza retoryczna nie jest oczywiście jedyną metodą egzegetyczną, a nawet gdybyśmy uważali, że nie jest ona niezbędnym działaniem w pracy egzegetycznej (jak jest to w przypadku krytyki tekstowej lub wywiadu leksykograficznego), wolno sądzić, iż może ona jednak na coś się przydać.

IX

KORZYŚCI PŁYNĄCE Z ANALIZY RETORYCZNEJ DLA EGZEGEZY BIBLIJNEJ*

„Nie jest dobrym drzewem to, które wydaje zły owoc, ani złym drzewem to, które wydaje dobry owoc. Po owocu bowiem poznaje się każde drzewo” (Łk 6, 43-44). Jest takie pytanie, które powinniśmy sobie zawsze stawiać: jakie korzyści płyną z wykonywanych teraz działań? Na końcu komentarza dotyczącego Ewangelii Łukasza poświęciłem kilka stron wkladowi, jaki do badań egzegetycznych wniosła analiza retoryczna¹. Spróbuję teraz rozwinąć je w oparciu o inne przykłady. Powinienem jednak przypomnieć, że nie jestem bynajmniej pierwszym człowiekiem, który ukazał, iż analiza retoryczna jest pożyteczna dla egzegezy: moi poprzednicy, którym poświęciłem drugi rozdział niniejszej książki, zauważyli korzyści płynące z tej nowej metodologii w odniesieniu do: 1) krytyki tekstowej; 2) tłumaczenia; 3) interpretacji tekstów². Rozpocznę od zagadnienia, którego poprzedni autorzy w szczególnie sposób nie podkreślali, mianowicie od wyznaczenia granic jednostek literackich, czyli – innymi słowy – od bardziej naukowej definicji pojęcia „kontekstu”. Następnie przedstawię korzyści, jakie mogą płynąć z analizy retorycznej w dziedzinie tłumaczenia i krytyki tekstowej.

* Strony te są wznowieniem, a zarazem uproszczeniem tekstu wystąpienia z 1 grudnia 1994, na zjeździe egzegetów rzymskich Nowego Testamentu, opublikowanego pod tytułem *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, „Greg”, (1996), s. 403-436.

¹ L'Évangile selon saint Luc, analyse rhétorique, Paris 1988, II, s. 261-264.

² Patrz R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, s. 36 (LOWTH), s. 43 (SCHOETTGEN), s. 46 (BENGEL), s. 52 (JEBB), s. 91 i następne, 100, 103-104, 124 (BOYS), s. 145, 156, 166 (LUND).

1. OKREŚLENIE GRANIC JEDNOSTEK LITERACKICH

Jak się wydaje, pierwszą korzyścią płynącą z analizy retorycznej jest podanie prawdziwie naukowych kryteriów określenia granic jednostek literackich na różnych poziomach ich konstrukcji.

1.1 Poziomy niższe

Ustalenie granic ma znaczenie już *na pierwszym poziomie*, to znaczy na poziomie segmentu (jednoczłonowego, dwuczłonowego lub trózcłonowego). Zjawisko „paralelizmu członów” jest oczywiste w tekstach poetyckich, ale moim zdaniem odnajdujemy je także w prozie. Oto przykład segmentu dwuczłonowego:

Miłujcie	nieprzyjaciół	waszych,	
Czyńcie dobrze	tym, którzy nienawidzą	was.	(Łk 6, 27)

Jak rozpoznać, że segment ten tworzy jednostkę? Będąc już obeznanym i z formą, jaką jest paralelizm członów, zauważamy tutaj jej występowanie pomiędzy różnymi elementami: synonimicznymi syntagmami werbalnymi + synonimicznymi dopełnieniami. Jednakże, chociaż możemy być pewni co do początku segmentu (bo tutaj właśnie rozpoczyna się lista przykazań wygłoszonych przez Jezusa w „Kazaniu na równinie”, w Łk 6), nie możemy mieć pewności co do drugiej granicy (to znaczy końca segmentu) dopóty, dopóki nie odnajdziemy granic kolejnej jednostki, to znaczy drugiego segmentu:

Błogosławcie	tych, którzy przeklinają	was,	
Módlcie się za	tych, którzy prześladują	was.	(Łk 6, 28)

W segmencie tym także łatwo rozpoznajemy paralelizm synonimiczny pomiędzy dwoma członami; synonimia odpowiadających sobie wyrazów (występujących w takiej samej kolejności) dostarcza pierwszego kryterium wewnętrznej spójności całości segmentu. Innym kryterium będzie podobieństwo, a także różnica pomiędzy tymi dwoma dwuczłonowymi segmentami:

: Miłujcie	waszych nieprzyjaciół,
: Czyńcie dobrze	tym, którzy was nienawidzą.
- Błogosławcie	tych, którzy was przeklinają,
- Módlcie się za	tych, którzy was prześladują.

Podobieństwo jest oczywiste: taka sama struktura syntaktyczna, synonimia (przynajmniej częściowa), zarówno pomiędzy czterema czasownikami, jak i czterema dopełnieniami. Nie należy jednak pominąć *różnic*: w pierwszym członie występują jedynie dwie grupy osób: uczniowie (to znaczy „wy, którzy słuchacie”) oraz wrogowie; w drugim członie z kolei pojawia się inna osoba, Ten, w imię którego dokonane zostaje błogosławieństwo w pierwszym członie, Pan Bóg, który nie zostaje nazwany, ale jest wyrażony hipotetycznie przez użycie dwóch czasowników, a także przez pierwsze dopełnienie („tych, którzy was przeklinają”).

Nie wiemy jednak jeszcze, czy ten ostatni segment jest dwuczłonowy: w istocie, dwa rozpatrywane człony mogłyby być tylko pierwszymi członami segmentu trójczłonowego. W dalszej części analizy zobaczymy, że nie chodzi o segment trójczłonowy, ponieważ ma teraz miejsce bardzo wyraźna zmiana (Łk 6, 29):

Bijącemu cię	w policzek	<i>nadstaw</i>	drugi,
[i] zabierającemu	twój płaszcz	i tuniki	<i>nie odmawiaj.</i>

Oto znowu dwa segmenty dwuczłonowe, równoległe do siebie, wyraźnie różniące się od poprzednich i mające własną formę paralelizmu; ponadto te dwa segmenty nie są ze sobą zestawione jak dwa poprzednie, lecz połączone współrzędnie za pomocą „i”. Na koniec dwa kolejne segmenty (Łk 6, 30):

Każdemu, kto prosi	cię	<i>daj,</i>
[i] od zabierającego	co twoje	<i>nie domagaj się zwrotu.</i>

Nie jest rzeczą konieczną wyjaśnianie związków istniejących między tymi dwoma segmentami ani związków pomiędzy dwoma parami segmentów:

+ Bijącemu cię	w policzek	nadstaw	drugi,
– ZABIERAJĄCEMU	twój płaszcz,	i tuniki	<i>nie odmawiaj.</i>
+ Każdemu, kto	prosi cię	daj,	
– od ZABIERAJĄCEGO	co twoje		<i>nie domagaj się zwrotu.</i>

Z analizy tych segmentów można wyciągnąć wniosek, że chcąc dokonać podziału jednostek na segmenty, po pierwsze, należy znać formy tekstowe (tutaj *parallelismus membrorum*); ta wstępna znajomość pozwala na rozpoznawanie w *continuum* tekstu wewnętrznych związków istniejących w każdej jednostce (tutaj pomiędzy dwoma członami segmentu), to znaczy wewnętrznej spójności tej minimalnej jednostki literackiej. Po drugie zaś, rozpoznanie jednej jednostki literackiej zależy od rozpoznania jednostek sąsiednich; innymi słowy, można być pewnym spójności jednej jednostki dopiero wtedy, kiedy udało się także określić spójność otaczających ją jednostek.

Jak dotąd, stosowałem termin „forma” w odniesieniu do *parallelismus membrorum*. Można by także użyć terminu „figura”. Terminy te oznaczają związki pomiędzy elementami „tworzącymi” razem spójną całość, w której elementy formalne, pozostające ze sobą w związku, spełniają funkcję semantyczną. To tak, jak na rysunku, na którym różne linie, jakie można wyszczególnić i oddzielić, rozpatrywane jako całość zbiegają się jednak ze sobą „tworząc” znaczącą „figurę”. W bardziej złożonej grupie linii można rozpoznać różne formy lub figury: linie będą przypisane figurze, tzn. zauważymy, że należą do takiej czy innej figury. Innymi słowy, określony zostanie znaczący kontekst każdej linii. Aby posłużyć się ponownie przykładami z Łk 6, 27-30: rozpoznanie pierwszego segmentu oznacza rozpoznanie, na pierwszym poziomie konstrukcji tekstu, bezpośredniego kontekstu pierwszego członu, zatem uchwycenie związku pomiędzy dwoma członami, to znaczy faktu, że drugi człon („Czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą”) pozwala lepiej zrozumieć sens pierwszego członu („Miłujcie waszych nieprzyjaciół”) i że ponadto „czyńcie dobrze” jest rodzajem definicji czasownika „miłować”.

Na kolejnym etapie konstrukcji tekstu powstaje problem połączenia segmentów w jednostki poziomu wyższego. Z grubsza zobaczyliśmy już, jak sześć dotąd przytoczonych segmentów łączy się po dwa w trzy „urywki”.

1.2 Określenie granic perykop

Nie mogę zatrzymywać się dłużej nad niższymi poziomami konstrukcji tekstu; przejdę do poziomu perykopy (zgodnie z moją terminologią: „fragmentu”). Będzie to inny przykład zastosowania kryterium spójności, przede wszystkim spójności formalnej lub „regularności kompozycji” każdego fragmentu.

Określenie początku błogosławieństw u Mateusza (Mt 5, 3; patrz plansza poniżej) nie przedstawia żadnego problemu. Prawdziwą trudność sprawia

koniec fragmentu: zwykle upatrywany on jest w wersecie 12. Trudność ta, rozpatrywana z innego punktu widzenia, związana jest z wewnętrzną budową wersetów 3-12 lub, innymi słowy, z pytaniem o liczbę błogosławieństw u Mateusza: siedem – zgodnie z upodobaniem pierwszego z Ewangelistów do tej cyfry, osiem – jeśli liczyć tylko te, które mają tę samą podstawową budowę („Błogosławieni [...], bowiem [...]”) czy dziewięć, jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę powtórzeń słowa „Błogosławieni”? Czy wersety 3 i 10 – z powodu identyczności swoich drugich członów: „bowiem do nich należy Królestwo Niebieskie” – spełniają funkcję inkluzji dla jednostki zawierającej wersety od 3 do 10? A może przeciwnie, te dwa zdania są wyrazami początkowymi dla dwóch oddzielnych jednostek (2-9 oraz 10 i następne)? Rekapitułując, można powiedzieć, że kwestia granic fragmentu związana jest z problemem jego wewnętrznej budowy.

³ **Błogosławieni** ubodzy w duchu

⁴ **Błogosławieni** płaczący

⁵ **Błogosławieni** łagodni

⁶ **Błogosławieni** łaknący i pragnący
sprawiedliwości

⁷ **Błogosławieni** miłosierni

⁸ **Błogosławieni** czystego serca

⁹ **Błogosławieni** czyniący pokój

¹⁰ **Błogosławieni** prześladowani
dla sprawiedliwości

¹¹ **Błogosławieni** jesteście, gdy [ludzie] wam urągają i prześladują was,
i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was.

¹² Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie.
Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami.

bowiem do nich należy KRÓLESTWO NIEBIESKIE!

bowiem oni będą pocieszeni!

bowiem oni na własność posiadą ziemię!

bowiem oni będą nasyceni!

bowiem oni miłosierdzia dostąpią!

bowiem oni Boga oglądać będą!

bowiem oni będą nazwani synami Bożymi!

bowiem do nich należy KRÓLESTWO NIEBIESKIE.

Jedynym kryterium podziału będzie to, które pozwala otrzymać – lub raczej rozpoznać – regularną kompozycję w przypadku każdego z dwóch fragmentów. Sądzę, że mogę stwierdzić (po dokonaniu kilku prób podziałów), że tylko jeden podział – między wersetami 9 i 10 – pozwala rozpoznać regularną kompozycję zarówno pierwszej jednostki (3-9), jak i drugiej (10-12). Nie jest rzeczą możliwą dokonanie tutaj szczegółowej prezentacji; trzeba będzie zadowolić się przedstawieniem kompozycji błogosławieństwa dla prześladowanych (patrz plansza na następnej stronie).

+ ¹⁰ **Błogosławieni** PRZEŚLADOWANI DLA SPRAWIEDLIWOŚCI,

--- :: BOWIEM do nich należy Królestwo *Niebieskie.*

+ ¹¹ **Błogosławieni jesteście,**

gdy będą uragać *wam*
i
PRZEŚLADOWAĆ
i
mówić wszystko złe na was Z MEGO POWODU.

+ ¹² **Cieszcie się i radujcie,**

--- :: BOWIEM wasza nagroda wielka jest w *niebie.*

+ TAK BOWIEM PRZEŚLADOWALI *proroków, którzy byli przed wami.*

Należy zauważyć występowanie na skrajach i w centrum tego samego czasownika „prześladować” i powtórzenie, w pozycji symetrycznej, „bowiem” [...] „niebie” [„niebieskie” \ „niebie”]; a ponadto jedność treści, ponieważ o prześladowaniu nie ma mowy (przynajmniej w wyraźny sposób) w poprzednich wersetach.

W szczególności należy ukazać regularność pierwszego fragmentu. Tworzy go siedem pierwszych błogosławieństw, w trochę innej kolejności, jaką potwierdza Codex Bezae, co pozwala na otrzymanie jeszcze bardziej regularnej konstrukcji niż ta, która cechuje tekst podawany przez Nestlé-Aland (będzie to przygotowaniem do trzeciego punktu obecnego wykładu, dotyczącego „wsparcia”, jakiego analiza retoryczna może udzielić krytyce tekstowej).

+ ³ BŁOGOSŁAWIENI ubodzy w *duchu*, bo do nich należy królestwo niebieskie!

+ ⁵ BŁOGOSŁAWIENI łagodni bo oni **odziedziczą** ziemię!

⁴ BŁOGOSŁAWIENI płaczący bo oni będą pocieszeni!

⁶ BŁOGOSŁAWIENI	łaknący i pragnący	SPRAWIEDLIWOŚCI	bo oni	będą nasyceni!
----------------------------	---	-----------------	--------	----------------

⁷ BŁOGOSŁAWIENI miłosierni, bo oni miłosierdzia dostąpią!

+ ⁸ BŁOGOSŁAWIENI czystego *serca* bo oni Boga oglądać będą!

+ ⁹ BŁOGOSŁAWIENI czyniący pokój bo oni **synami** Boga nazwani będą!

Należy zauważyć trzykrotne użycie strony biernej na końcu drugich członów centralnego urywku (4.6.7), symetrię pomiędzy 9 i 5 („syn” przypomina „dziedzica”), pomiędzy 8 i 3 („niebo” winno być uważane za inne imię dla „Boga”) i to, że forma pierwszego członu centralnie usytuowanego błogosławieństwa różni się od formy sześciu pozostałych. Zwykle, w stosunku do tej analizy, wysuwany jest zarzut, że nie można rozdzielać błogosławieństw na dwie perykopy. Na tym pierwszym poziomie powinny one zostać rozróżnione; wszystkie błogosławieństwa powiązane są na poziomie wyższym:

Na poziomie tym odsłania się centralna rola błogosławieństwa dla prześladowanych. Zauważmy krótko to, co najbardziej rzuca się w oczy:

- „niebo” [„niebieski” \ „niebie”] powraca na skrajach centralnego fragmentu (10b i 12b) i na skrajach sekwencji (3 i 16c); jako że 10b jest powtórzeniem słowo w słowo 3b, można będzie sprawdzić, jaki związek łączy 12b i 16c;

- „synowie Boga” (9) i „Ojca waszego” (16c) odgrywają, razem z „wiedzieć” (8.16b) rolę wyrazów końcowych we fragmentach skrajnych;

- słowo „sprawiedliwość” (6 i 10a) powtórzone zostaje w centrum pierwszego fragmentu i na początku drugiego³.

Przykład ten pozwala ukazać, w jaki sposób tekst skonstruowany jest na kilku poziomach: z pewnością błogosławieństwo dla prześladowanych (fragment centralny) pozostaje w ścisłym związku z błogosławieństwami, które go poprzedzają (pierwszy fragment), ale tak naprawdę, co trzeba zauważyć, pozostaje ono także w związku z dwoma obrazami, soli i światła (fragment trzeci). Ponadto, analiza ta zachęca do przyznania błogosławieństwu dla prześladowanych określonego miejsca, a więc i specyficznej funkcji. Wróć do tego kiedy będę mówił o interpretacji opartej na kompozycji.

Istnieje więc, dla określenia granic fragmentu, kryterium inne niż jego wewnętrzna spójność: jest to kryterium spójności lub regularności poziomu wyższego, to znaczy „sekwencji” lub inaczej ustrukturuowanej całości złożonej z kilku „fragmentów”.

Przyjrzenie się Siódmej sekwencji trzeciego rozdziału Ewangelii św. Łukasza pozwoli na poczynienie kolejnego komentarza odnośnie do tego drugiego kryterium: zbudowana jest ona z siedmiu fragmentów, ułożonych w spo-

³ Jest to dobry przykład, ilustrujący czwarte prawo LUNDA (patrz R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, s. 147).

³ Błogosławieni ubodzy w duchu,	<i>bo do nich należy Królestwo</i>	NIEBIESKIE!
⁵ Błogosławieni łagodni	BO oni odziedziczą ziemię!	
⁴ Błogosławieni płaczący	BO oni będą pocieszeni!	
⁶ Błogosławieni ^{łaknący} { i ^{pragnący} SPRAWIEDLIWOŚCI	BO oni będą nasyceni!	
⁷ Błogosławieni miłosierni,	BO oni miłosierdzia dostąpią!	
⁸ Błogosławieni czystego serca	BO oni Boga widzieć będą!	
⁹ Błogosławieni czyniący pokój	BO oni SYNAMI Boga nazwani będą!	

¹⁰ **Błogosławieni** prześladowani dla **SPRAWIEDLIWOŚCI**,
bo do nich należy Królestwo NIEBIESKIE.

¹¹ **Błogosławieni** jesteście,
 gdy będą urągać wam i prześladować
 i mówić wszystko złe na was z Mego powodu.

¹² Cieszcie się i radujcie,
 BO wasza nagroda wielka jest w NIEBIE.

Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami.

¹³ Bądźcie solą ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, Na nic się już nie przyda,	czymże ją posolić? chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi.
¹⁴ Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć	miasto położone na górze.
¹⁵ Nie zapala się też świecy ale na świeczniku,	i nie stawia pod korcem, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu.
	¹⁶ Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili OJCA waszego, który jest w NIEBIE.

sób koncentryczny (patrz plansza poniżej). W przypadku pierwszego wersantu sekwencji (trzy pierwsze fragmenty i początek czwartego) nie ma trudności z ustaleniem granic pomiędzy fragmentami; natomiast jeśli idzie o drugi wersant (koniec centralnego fragmentu i trzy ostatnie fragmenty), wydania w języku greckim oraz tłumaczenia i komentarze proponują bardzo różne podziały. Kiedy dostrzeżliśmy, że fragmenty te tworzą sekwencję o budowie zaznaczo-

nej przez wiele znaków kompozycyjnych (między innymi przez wskazanie ruchu w kierunku pewnego miejsca), które tworzą bardzo regularny system, mamy bardzo pewne kryterium podziału na segmenty. Do niego należy natychmiast dodać, jako potwierdzenie kryterium spójności na poziomie sekwencji, kryterium poprzednie, to znaczy kryterium regularności i spójności wewnętrznej każdego z siedmiu fragmentów⁴.

Łk 18, 31 – 19, 46

Zapowiedź męki Jezusa		idziemy do	JEROZOLIMY	18, 31-34
NIEWIDOMY UZDROWIONY		zbliżał się do	JERYCHA	18, 35-43
BOGACZ	NIEWINNY	przechodził przez	JERYCHO	19, 1-10
PRZYPOWIEŚĆ O KRÓLU		był blisko	JEROZOLIMY	19, 11-28
		idąc do	JEROZOLIMY	
INTRONIZACJA	KRÓLA	zbliżał się do...	GÓRA OLIWNA	19, 29-36
OBWOŁANIE	KRÓLEM	zbliżał się do...	GÓRA OLIWNA	19, 37-40
Zapowiedź męki w Jerozolimie		zbliżał się...	DO MIASTA	19, 41-46
		wchodząc do	ŚWIĄTYNI	

⁴ Nie jest możliwe przedstawienie tutaj tego zagadnienia; patrz komentarz w *L'Evangile selon saint Luc*, I, s. 176-183; II, s. 179-190.

1.3 Oznaczenie granic jednostek na poziomie wyższym

Nie wystarczy wyznaczyć sekwencję. Nie możemy być pewni, że odnaleźliśmy ją, zanim nie wyznaczymy sekwencji poprzedniej i kolejnej – i tak dalej aż do granic jednostki na wyższym poziomie, czyli rozdziału) należy od razu dodać, że granice rozdziału zostaną ustalone dopiero wtedy, gdy uda się wyznaczyć strukturę całej księgi (oczywiście, jeśli przyjmujemy presupozycję, zgodnie z którą księga została w całości skomponowana, a nawet dobrze skomponowana⁵). Jak dotąd, szczegółowo przestudiowałem tylko dwie księgi: Ewangelię według św. Łukasza oraz – wspólnie z Pietro Bovati – Księgę Amosa⁶. Czytelnik bez trudu zrozumie, że nie jestem w stanie przedstawić tutaj (a tym bardziej wyjaśnić) kompozycji całej księgi. Rzeczą możliwą natomiast jest przedstawienie krótkiego zarysu struktury jednego rozdziału, na przykład centralnego rozdziału Księgi Amosa⁷:

B1: Pułapka		na	synów Izraela	3, 1-8
B2: Pomnożenie	bogactw	<i>nie zbawi</i>	synów Izraela	3, 9-4,3
B3: Pomnożenie	cofiar	<i>nie zbawi</i>	synów Izraela	4, 4-13
B4: LAMENTACJA ŻAŁOBNA		NAD	DZIEWICĄ IZRAELA	5, 1-17
B5: <i>Falszywy</i>	kult	<i>nie zbawi</i>	Domu Izraela	5, 18-27
B6: <i>Falszywe</i>	bogactwo	<i>nie zbawi</i>	Domu Izraela	6, 1-7
B7: Trucizna			Domu Izraela	6, 8-14

Zgodnie z taką analizą, drugi rozdział Księgi Amosa (3-6) zawiera siedem sekwencji zbudowanych w sposób koncentryczny:

- Sekwencje skrajne (B1 i B7) są krótkie i odgrywają rolę czegoś w rodzaju wprowadzenia i zakończenia; w nich obu wyrażona zostaje groźba.
- Sekwencje B2 i B6 poruszają tylko temat bogactw.
- Sekwencje B3 i B5 poruszają tylko temat kultu.

⁵ W kwestii tej presupozycji patrz , s. 158-160.

⁶ P. BOVATI, R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos, Rhétorique biblique 2*, Paris 1994; *Il libro del profeta Amos, Retorica biblica 2*, Edizioni Dehoniane, Roma.

⁷ P. BOVATI, R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, s. 117.

- W sekwencjach B2 i B3 mowa jest o daremności mnożenia (bogactw, a następnie czynności kultowych).
- Sekwencje B5 i B6 ujawniają zafałszowanie (kultu, a następnie bogactw).
- Sekwencja centralna natomiast (B4), która wyraża w sposób wyraźny oskarżenie o niesprawiedliwość i wypaczenie kultu, zapowiada koniec dla Izraela.
- Podczas gdy cały pierwszy wersant (B1 do B3) kierowany jest do „synów Izraela”, a cały drugi (B5 do B7) do „Domu Izraela”, sekwencja centralna dotyczy „Dziewicy Izraela”.

2. INTERPRETACJA

2.1 Interpretacja fragmentu

Już wewnątrz perykopy konstrukcja retoryczna pomaga w odnalezieniu symetrii, opozycji i elementów identycznych, które pozwalają dostrzec strukturalne związki pomiędzy elementami, wskazujące na kierunek, w jakim należy pójść, aby lepiej zrozumieć przekaz. Nie chcę cały czas wracać do tych samych przykładów, jak chociażby do bardzo znaczącego przykładu paraboli o synu marnotrawnym (Łk 15)⁸.

Posłużę się przykładem z Ewangelii Łukasza 5, 17-26 (patrz plansza na następnej stronie). Po wstępie (17) relacja zbudowana jest w sposób koncentryczny wokół dwóch par pytań: uczonych w Piśmie i faryzeuszów (21) oraz pytań Jezusa, będących reakcją na ich rozważania (22-23). Fakt, że w środku znajduje się pytanie (tutaj zespół pytań), jest potwierdzeniem, iż centrum zostało właściwie określone, ponieważ jest to jeden z tak wielu przypadków, do którego można odnieść „zasadę pytania usytuowanego w centrum”⁹.

⁸ Patrz *L'Evangile selon saint Luc*, I, s. 149-154; II, s. 161-165; *L'analyse rhétorique*, NRTh 116 (1994), s. 641-657.

⁹ Patrz także inne przykłady w R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, s. 82, 273, 289; *L'Evangile selon saint Luc*, II, s. 261; *Le cantique de Moïse et de l'agneau* „Greg” s. 73 (1992) s. 19-55; *L'enfant de l'amour* (Ps 85), NRTh 112 (1990), s. 843-858; P. BOVATI, R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, między innymi s. 81, 84, 108, 211, 222, 335.

Łk 5, 17-26

+ ¹⁷ Pewnego dnia,	gdy	NAUCZAŁ,
: a SIEDZIELI przy tym faryzeusze		i uczeni w Prawie,
: którzy przyszli ze wszystkich miejscowości		Galilei, Judei i Jerozolimy,
+ była w nim moc Pańska	aby	UZDRAWIAŁ.

. ¹⁸ Wtem	jacyś ludzie	niosąc	na łożu	
.	człowieka,	który był	sparaliżowany,	
—	starali się	go wnieść	i położyć	PRZED NIM.

. ¹⁹ Nie mogąc	w żaden sposób	go przynieść	z powodu tłumy,	
. weszli	na płaski dach,			
—	przez powałę	spuścili go	wraz z łożem w sam środek	PRZED JEZUSA.

²⁰ On widząc ich **wiarę** rzekł:
Człowieku, **TWOJE GRZECZY SĄ ODPUSZCZONE.**

²¹ Na to uczeni
w Piśmie
i faryzeusze
poczęli ROZWAŻAĆ
MÓWIĄC:

KIM jest ten, co bluźni?
KTÓŻ może **ODPUSZCZAĆ GRZECZY**
jeśli nie sam Bóg?

²² Znając ich
ROZWAŻANIA,
Jezus RZEKŁ do
nich:

DlaCZEGO rozważacie w sercach waszych?
²³ CO jest łatwiejsze,
powiedzieć: **TWOJE GRZECZY SĄ ODPUSZCZONE,**
czy powiedzieć: **WSTAŃ** i chodź?

²⁴ Abyście **wiedzieli**, że
Syn Człowieczy ma na ziemi władzę **ODPUSZCZANIA GRZECHÓW**

. rzekł do sparaliżowanego: Mówię ci,	WSTAŃ,
— weź swoje łożo	i idź do domu.

. ²⁵ I natychmiast WSTAJĄC wobec nich,	
— wzięwszy łożo, na którym leżał,	poszedł do domu, WIELBIĄC BOGA.

. ²⁶ Zdumienie ogarnęło wszystkich;	
—	i WIELBILI BOGA

. i pełni bojaźni mówili:	
—	Przedziwne rzeczy widzieliśmy dzisiaj.

Centrum konstrukcji koncentrycznej uważane jest od dawna (już od początku XIX wieku) za decydujące miejsce w tekście, jego „klucz sklepienia”¹⁰ lub jego serce”¹¹. Nie oznacza to, że jest to najważniejszy element z punktu widzenia wielkości! Zwykłem posługiwać się przykładem *menorah*, siedmioramiennego świecznika: jeśli ramię główne może zostać uznane za najważniejsze, to jest tak dlatego, że podtrzymuje ono razem wszystkie inne i zapewnia spójność całości: gdyby usunąć inne ramie, świecznik zostałby pozbawiony proporcji, ale byłby nadal świecznikiem; natomiast gdybyśmy pozbawili go środkowego trzonu, uległby on zniszczeniu i pozostałby po nim tylko pojedyncze części.

Zastanówmy się, jaką funkcję konstruującą spełniają pytania 21-23 dla całości fragmentu lub, innymi słowy, jak pozostała część tekstu odpowiada na te pytania; lub jeszcze inaczej: jak w punkcie centralnym wyrażone zostają w sposób dobitny treści zawarte w różnych częściach tekstu¹². W gruncie rzeczy chodzi o to, kto może przebaczać: sam Bóg czy także Jezus? Jak można już wnioskować z pytań Jezusa (22-23), zadanych w odpowiedzi na pytania uczonych w Piśmie i faryzeuszów (21), odpowiedź będzie następująca: obaj, lub inaczej: Jezus jako Bóg. W swoim drugim pytaniu (23) Jezus dokładnie wyjaśnia związek pomiędzy uzdrowieniem i przebaczeniem lub pomiędzy władzą nad chorobą i nad grzechem. Otóż na początku fragmentu (17d) narrator zajmuje stanowisko w tej sprawie: i tak, według narratora, uzdrowienie pochodzi z mocy Boga. Na końcu tekstu, po fakcie uzdrowienia, wszyscy ludzie są tego samego zdania: kiedy uzdrowiony paralytyk i „wszyscy” inni „wielbią Boga” (25b, 26b), uznają oni, iż uzdrowienie ma swe źródło w Bogu. Są tego samego zdania co uczeni w Piśmie i faryzeusze: ci ostatni mówią prawdę, kiedy stwierdzają, że tylko Bóg sam może odpuszczać grzechy.

Jednakże powiedziane jest także, iż Jezus posiada tę samą moc: już na początku (17d) podmiotem czasownika „uzdrawiać” jest Jezus: w zdaniu wprowadzającym narrator przygotowuje więc odpowiedź na centralnie usytuowane pytania. Następnie Jezus odpowie to samo, kiedy w wersecie 20 użyje dokonanej strony biernej (boskiej strony biernej?): „Człowieku, twoje grzechy są odpuszczone”. A jednak uczeni w Piśmie i faryzeusze dobrze rozumieją, że Tym, który przebaczył, jest właśnie Jezus, a oświadczenie Jezusa w wer-

¹⁰ Patrz, s. 11.

¹¹ Patrz, s. 121.

¹² Pozwoli mi to ponowić interpretację tego fragmentu, jaką przedstawiłem w moim komentarzu (patrz *L'Evangelie selon saint Luc*, vol. 2, s. 72).

secie 24 nie pozostawia żadnej wątpliwości co do Jego „władzy”. Nawet prości ludzie wiedzą lub – co więcej – wierzą, że Jezus może uzdrawiać: w przeciwnym razie nie zadaliby sobie tyle trudu, żeby przynosić człowieka sparaliżowanego „przed Jezusa” (dwukrotnie: 18c.19c).

Taka jest główna problematyka, centralne zagadnienie fragmentu. Sposób wyrażania się jest więc w najwyższym stopniu chrystologiczny. W tym względzie zachęcam czytelnika do rozważań i pogłębienia refleksji w świetle innych tekstów: jak pogodzić dwa oświadczenia, które wydają się przeciwstawne? Jeśli władzę tę posiada sam Bóg a jednocześnie należy ona do Jezusa, jedynym sposobem pogodzenia dwóch sprzecznych stwierdzeń jest umiejscowienie ich w rzeczywistości synostwa: „Ojciec mój przekazał Mi wszystko” (Łk 10, 22). Jezus posiada władzę, ponieważ otrzymał ją jako Syn Boży.

Inny przykład, jakim jest relacja z obrzezania [narodzenia] Jana Chrzciciela (Łk 1, 57-66), ukaże, jak formalna symetria może podkreślać nieoczekiwany związek znaczeniowy:

- | |
|--|
| <p>+ ⁵⁷ Dla Elżbiety nadszedł czas
 - rozwiązania
 . i urodziła syna.</p> <p>+ ⁵⁸ Jej SĄSIEDZI i krewni USŁYSZELI,
 - że PAN okazał tak wielkie miłosierdzie NAD NIĄ,
 . i cieszyli się razem z nią.</p> |
|--|

* ⁵⁹ Ósmego dnia

przyszli, aby obrzezać dziecko,

- | | |
|---|---|
| <p>: Chcieli <i>NAZWAĆ</i> go
 ⁶⁰ Odpowiadając, matka jego <i>rzekła</i>:
 : ⁶¹ Odrzekli jej: Nie ma nikogo w twoim rodzie,</p> | <p>imieniem ojca jego, Zachariasza.
 Nie, lecz będzie nazywać się Jan.
 kto by się tak <i>NAZYWAŁ</i>!</p> |
| <p>⁶² Pytali więc znakami jego ojca,
 ⁶³ On zażądał tabliczki
 : I wszyscy się dziwili.</p> | <p>jak by go chciał <i>NAZWAĆ</i>.
 Jan będzie mu na imię.</p> |

* ⁶⁴ *A natychmiast otworzyły się jego usta i język*

i mówił wielbiąc Boga.

- | |
|--|
| <p>+ ⁶⁵ I padł strach na wszystkich ich SĄSIADÓW
 . i w całej górskiej krainie Judei
 . rozpowiadano o tym wszystkim.</p> <p>+ ⁶⁶ A wszyscy, którzy SŁYSZELI sercem
 . pytali: Kimże będzie to dziecko,
 . Bo istotnie ręka PANA była NAD NIM?</p> |
|--|

Jeśli kompozycje tego fragmentu starannie przemyślano, wersety 59a i 64 są do siebie symetryczne: kiedy przypominamy sobie teksty mówiące o obrzezaniu ust (Wj 6, 12.30), uszu (Jr 6, 10), serca (Pwt 10, 16; 30, 6; Kpł 26, 41; Jr 4, 4; 9, 24-25; Rz 2, 25-29; Kol 2, 11), nie możemy nie dostrzec istniejącego między tymi dwoma segmentami związku, mającego nie tylko formalny, lecz także znaczeniowy charakter: obrzezaniu dziecka odpowiada obrzezanie uszu i ust ojca. To właśnie w chwili, kiedy Zachariasz, nadając swojemu synowi imię przewidziane przez anioła Gabriela, udowadnia, że wierzy jego słowom, chociaż był głuchy i niemy, odzyskuje jednocześnie słuch i mowę.

2.2 Interpretacja jednostek na poziomie wyższym

Przedstawione dotychczas korzyści płynące z analizy retorycznej z pewnością są nie do pogardzenia – najważniejsza z nich polega niewątpliwie na łącznym czytaniu kilku fragmentów i podkreśleniu znaczenia, które zbyt często umyka uwagi, jeśli tekst czytamy „po kawalku”. Analiza retoryczna stara się zrozumieć łącznie różne fragmenty, ponieważ uznaje, że zostały one skomponowane jako uporządkowana całość. Wyraża to już samo słowo „*com-prendre*”, [jęz. franc. – „rozumieć”] oznaczające „*prendre ensemble*”, [„uchwycić razem”], to znaczy uchwycić związki. Przede wszystkim należy uchwycić związki lingwistyczne lub – inaczej – wszelkiego rodzaju symetrie, nie poprzestając jednak na czysto formalnej analizie. Cała praca zmierza do uwidocznienia związków treściowych, jak zobaczyliśmy to na przykładzie poprzedniego etapu analizy, zwłaszcza na podstawie przykładu Jana i Zachariasza. Dla analizy retorycznej *forma jest „bramą” do znaczenia*.

Jednym z najbardziej przekonujących przykładów jest „aranżacja” u Mateusza (Mt 20, 20-34) lub u Marka (Mk 10, 35-52) zawierająca relację z prośby synów Zebedeusza i uzdrowienia niewidomego pod Jerychem (dwóch niewidomych u Mt), skupiona wokół przemowy o służbie¹³. Nie będę po raz kolejny odwoływał się do wspaniałego przykładu sekwencji C7 w Łk 18, 31-19, 46¹⁴.

Posłużę się raczej podwójnym przykładem, który pozwala ukazać, jak analiza retoryczna proponuje nowy sposób badania Ewangelii synoptycznych.

¹³ Patrz s. 16-17.

¹⁴ Patrz s. 17-18.

Druga sekwencja Paschy Pana Jezusa (to znaczy Jego Męki i Zmartwychwstania) poświęcona jest procesowi Jezusa. „Materiał tekstowy” u Mateusza i u Marka jest ten sam; jednakże Mateusz dodaje kilka epizodów. Nie chodzi o to, by wgłębiać się w szczegóły; wystarczy ukazać – nie udowadniając tego tutaj – jak każdy z Ewangelistów „zorganizował materię tekstu” i jaki jest wpływ dwóch różnych kompozycji na interpretację¹⁵.

W **Mt 26, 57– 27, 26** proces przebiega w dwóch fazach: żydowskiej (26, 57-75) i rzymskiej (27, 3-26), co wyraża w sposób dobitny krótki urywek (27, 1-2):

<i>DWÓCH FAŁSZYWYCH ŚWIADKÓW</i>	<i>OSKARŻA</i>	<i>JEZUSA</i>	26, 57-61
Przed Arcykapłanem	Jezus oświadcza, że jest	CHRYSTUSEM	66-68
<i>PIOTR ŚWIADCZY</i>	<i>PRZECIW</i>	<i>JEZUSOWI</i>	69-75
Sanhedryn wydaje Jezusa namiestnikowi			27, 1-2
<i>JUDASZ ŚWIADCZY</i>	<i>NA KORZYŚĆ</i>	<i>JEZUSA</i>	3-10
Przed namiestnikiem	Jezus oświadcza, że jest	KRÓLEM ŻYDÓW	11-14
<i>PILAT ŚWIADCZY</i>	<i>NA KORZYŚĆ</i>	<i>JEZUSA</i>	15-26

Celem nadanych każdemu fragmentowi tytułów jest podkreślenie symetrii istniejącej bądź wewnątrz każdej podsekwencji (26, 57-75 i 27, 3-26), bądź pomiędzy dwoma podsekwencjami. Należy w szczególności zauważyć, że perykopa, w której mowa jest o zaparciu się Piotra (26, 69-75), stanowi integralną część żydowskiej fazy procesu, w której Piotr zestawiony zostaje z dwoma fałszywymi świadkami.

W Mk 14, 53-15, 20 (patrz plansza poniżej) kompozycja jest całkiem inna. Najpierw należy zauważyć, że ostatni fragment, zatytułowany „żołnierze namiestnika naigrawają się z Jezusa” [„Król wyśmiany”] („korona cierniowa” w *Bible de Jérusalem*: 15, 16-20) wchodzi w skład Markowej sekwencji; u Mateusza należy on do sekwencji następnej. Skutkiem tego – jeśli analiza jest poprawna – zaparcie się Piotra nie należy, inaczej niż u Mateusza, do żydowskiej części procesu, lecz zostaje wyodrębnione i znajduje się w centrum sekwencji. Z punktu widzenia interpretacji, można powiedzieć, że u Marka relacja z procesu Jezusa przebiega w trzech wyraźnie odrębnych fazach: żydow-

¹⁵ Patrz R. MEYNET, *Passion de notre Seigneur Jésus Christ*, LiBi 99, Les Editions du Cerf, Paris 1993, s. 101-141.

skiej (14, 53-65), pogańskiej (15, 1-20) i wreszcie (centralnie usytuowanej) w fazie, w której mowa jest o zaparciu się i żalu Piotra (14, 66-72).

Mk 14, 53 – 15, 20

Jezus przyprowadzony	przed Arcykapłana	14, 53-54
ARCYKAPŁANI szukają świadectwa by zabić Jezusa		55-64
<i>Śludzy Arcykapłana</i>	<i>NAŚMIEWAJĄ SIĘ Z JEZUSA</i>	65
ZAPARCIE SIĘ I SKRUCHA PIOTRA		66-72
Jezus przyprowadzony	przed namiestnika	15, 1
ARCYKAPŁANI szukają sposobu by zabić Jezusa		2-15
<i>Żołnierze namiestnika</i>	<i>NAŚMIEWAJĄ SIĘ Z JEZUSA</i>	16-20

Zasadniczy rozwój logiczny wydaje się taki sam w obu Ewangeliach. W Ewangelii Mateusza: chociaż poganie winni są śmierci Jezusa, w jeszcze większym stopniu winę ponoszą Żydzi. Fakt ten podkreślony zostaje przez różne, charakterystyczne dla Ewangelii Mateusza wydarzenia (takie jak chwila, kiedy Piłat umywa ręce, podczas gdy cały lud bierze na siebie odpowiedzialność za skazanie na śmierć Jezusa). Tego typu sposób myślenia nie powinien być uważany za antyżydowski, gdyż stanowi ponowienie występującego często u proroków Izraela wątku. Jeśli Ewangelia według św. Mateusza jest Ewangelią wspólnot hebrajskich Syrii i Palestyny, rozumiemy jego postawę: dla nich, podobnie jak i dla innych Żydów, świat dzieli się na Żydów i pogan. Żydzi są gorsi niż poganie; ich wina jest większa, ponieważ są narodem wybranym, dla którego przeznaczony był Mesjasz.

U Mateusza sposób rozumowania jest taki sam, lecz zawiera trzy elementy: chociaż poganie są winni, a Żydzi jeszcze bardziej winni (z tych samych powodów co u Mateusza), najbardziej winni są uczniowie, których reprezentuje ich przywódca. Jeśli przyjąć, że Ewangelia św. Marka została napisana w Rzymie, to widzimy, że chrześcijanie tworzą już grupę odróżniającą się od Żydów i pogan. Refleksja „rozwinęła się”. W tym sensie Marek jest reprezentantem Kościoła późniejszego niż Kościół Mateusza, późniejszego być może nie w znaczeniu czasowym, lecz z pewnością z punktu widzenia rozwoju historii Kościoła.

Na podstawie powyższego przykładu widać, w jaki sposób analiza retoryczna porusza zagadnienie synoptyki: interesuje ją oczywiście porównywanie perykop, ale już na tym poziomie rozpatruje ona nie tylko różnice w szczegółach, lecz zwłaszcza w kompozycjach; interesuje ją jednak bardziej budowa sekwencji. Stosując uproszczone porównanie, można powiedzieć, że interesują ją bardziej zdania niż słowa, które je tworzą, bardziej składnia niż morfologia.

Zakończę tę drugą część, powracając znowu do głównej korzyści płynącej z analizy retorycznej: pozwala ona określić w prawdziwie naukowy sposób pojęcie „kontekstu”. Nie chcę powtarzać tutaj tego, co już zostało na ten temat powiedziane, ponieważ mam nadzieję, że podane dotąd przykłady są dość jasne, a także i dlatego, że już to zagadnienie przedstawiłem¹⁶. Powrócę jedynie do dwóch przykładów:

a. Jeśli dokonana przeze mnie analiza jest słuszna, kontekst fragmentu „korona cierniowa” [„Król wyśmiany”] jest różny u Mateusza i u Marka: w pierwszej Ewangelii jest on pierwszym fragmentem trzeciej sekwencji Męki, u Marka natomiast jest ostatnim fragmentem drugiej sekwencji. Podobnie jak w syntagmie „Ewangelia według św. Łukasza”, chociaż kontekst graficzny „n” utworzony jest przez trzy poprzedzające go litery (*Ewan*) i przez pięć następujących po nim (*gelia*), kontekst „E” utworzony jest tylko przez osiem następujących po nim liter (*wangelia*), natomiast kontekst „a” przez osiem poprzedzających go liter (*ewangeli*); chociaż „a” jest bliższe „w” z „według” niż „e” z „Ewangelia” i chociaż w trakcie mówienia pozostaje w kontakcie z „e” z „według”, nie należy jednak do tej samej jednostki. Tak samo jest na poziomie syntaktycznym w zdaniu, tak samo na poziomie retorycznym na różnych poziomach kompozycji tekstu.

b. W przykładzie sekwencji C7 z Ewangelii św. Łukasza (patrz s. 177) na poziomie sekwencji kontekstem ostatniego fragmentu nie jest fragment, który po nim następuje, ponieważ należy on do sekwencji kolejnej (C8); wewnątrz sekwencji C7 kontekstem ostatniego fragmentu (Łk 19, 41-46) nie jest najpierw fragment bezpośrednio go poprzedzający, lecz najbardziej oddalony, to znaczy pierwszy fragment sekwencji (Łk 18, 31-34), ponieważ mają one bardzo podobną treść i formę (patrz plansza poniżej; patrz także mój komentarz, *L'Evangile selon saint Luc*, s. 522-523).

¹⁶ Patrz s. 125n.

Łk 18, 31-34

+ ³¹ Wziąwszy ze sobą Dwunastu, : Oto IDZIEMY do + i spełni się : prorocy	do nich i JEROZOLIMY wszystko, co SYNU CZŁOWIECZYM:	MÓWIŁ: NAPISALI
	³² zostanie wydany <i>NARODOM</i> , . i będzie wyszydzony, . i zelżony . i opluty . ³³ i ubiczują Go i zabijają, - a trzeciego DNIA * podniesie się.	
= ³⁴ Lecz oni - = i	<i>nie pojęli</i> słowo to <i>nie zrozumieli</i>	nic z tego; <i>było ZAKRYTE</i> przed nimi tego, o czym była MOWA.

Łk 19, 41-46

+ ⁴¹ Gdy + zapłakał	ZBLIŻAŁ się, na widok nad	MIASTA NIM,	MÓWIĄC
= ⁴² O gdybyś - Ale to	<i>rozumiało</i> <i>zostało ZAKRYTE</i>	W TEN DZIEŃ TERAZ	to, co służy POKOJOWI! przed twoimi OCZAMI.
	* ⁴³ Bo przyjdą - na ciebie DNI, . gdy otoczą cię <i>TWOI NIEPRZYJACIELE</i> wałem, . oblegną cię . i ścisną zewsząd, . ⁴⁴ Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą . i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu		
	= za to, że <i>ś</i> nie <i>rozumiało</i> CZASU	twojego	NAWIEDZENIA.
+ ⁴⁵ Potem, + zaczął	WSZEDŁSZY do wyrzucać	ŚWIĄTYNI sprzedających,	⁴⁶ MÓWIĄC: NAPISANE jest:
+ Mój dom + a w y z niego uczyniliście	będzie uczyniliście	DOMEM MODLITWY, jaskinię zbójców.	

W istocie chodzi o ten sam problem, który powstaje na poziomie składni w zdaniu często przytaczanym przy tej okazji¹⁷:

Słyszac o twojej miłości
I wierze
Jaką żywisz względem Pana Jezusa
I dla wszystkich świętych (Flm 5)

Kontekstem syntaktycznym ostatniej syntagmy nie jest poprzedzająca ją syntagma, lecz pierwsza („twojej miłości dla wszystkich świętych i wierze względem Pana Jezusa”):

+ Słyszac o twojej miłości
- i WIERZE
- jaką żywisz względem PANA JEZUSA
+ i dla wszystkich świętych (Flm 5)

Należałoby jeszcze powiedzieć o dwóch dziedzinach, w których analiza retoryczna może okazać się bardzo pomocna: dziedzinie krytyki tekstowej, tego podstawowego działania, jakie powinien wykonać egzegeta, aby w sposób najbardziej pewny odtworzyć oryginalny tekst, nad którym będzie pracował, oraz dziedzinie tłumaczenia, będącej niejako po „przeciwnej” stronie, ponieważ trzeba dokonać tłumaczenia dla ludzi, którzy nie rozumieją po hebrajsku ani po grecku! Zakres poniższej pozycji oraz fakt, iż dzieło to przeznaczone jest dla odbiorcy nie będącego specjalistą w tej dziedzinie, uniemożliwiają poruszenie tutaj tych zbyt technicznych kwestii.

3. WNIOSEK KOŃCOWY

Kiedy ktoś poprosi ogrodnika, aby pokazał mu owoce ze swego ogrodu, zawsze jest to dla niego ciężka próba. Jak w krótkim czasie sprawić, by ktoś mógł je docenić? Może on albo wybrać jeden lub dwa owoce co najwyżej (oczywiście, spośród najlepszych), poczęstować nimi gościa, albo jeśli chce pokazać wszystkie, będzie musiał zadowolić się krótką prezentacją. Usiłowa-

¹⁷ Na przykład, J. JEBB, *Sacred Literature*, London 1820, s. 345.

łem pogodzić te dwie możliwości i żywić nadzieję, że nie zniechęciłem czytelnika, lecz „obudziłem w nim apetyt”, wskazując mu, gdzie można znaleźć te owoce, jeśli miałby ochotę ich zakosztować. Jestem świadomy, że tych kilka przykładów, które właśnie przytoczyłem, nie wystarczy, aby docenić bogactwo ogrodu.

Jest rzeczą oczywistą, że kryteria stworzone przez analizę retoryczną dla *krytyki tekstowej*, nawet jeśli mogą wydać się interesujące, są korzyściami drugorzędnymi. Z jednej strony, celem metodologii nigdy nie było odtworzenie tekstu, z drugiej, w krytyce tekstowej kryteria kompozycyjne nie mogą mieć pierwszoplanowego charakteru. To samo trzeba powiedzieć w odniesieniu do korzyści, jakie płyną z analizy retorycznej dla *tłumaczenia*: nawet jeśli może okazać się ona bardzo pożyteczna, nie jest to główny cel tego typu badania. Krytyka tekstowa i tłumaczenie są działaniami egzegetycznymi mającymi własne sposoby postępowania. Chociaż prawdą jest, że egzegezę można określić jako zespół różnych działań, które winny być posłuszne własnym zasadom, nie należy zapominać, że obiekt badania, czyli tekst, jest jeden; oznacza to, że istnieje pewien rodzaj współzależności między różnymi działaniami egzegetycznymi i że rezultaty jednego spośród nich mogą być pomocne dla innego.

Istnieją dwie zasadnicze korzyści płynące z analizy retorycznej. Pierwsza z nich polega na udostępnieniu metod oraz kryteriów naukowych – lingwistycznych – w celu *określenia granic jednostek literackich* na różnych poziomach konstrukcji tekstu; widać stąd, że pojęcie „kontekstu” (szeroko stosowane w egzegezie, lecz w sposób empiryczny) nabiera prawdziwie naukowego charakteru. Wreszcie, główną korzyścią płynącą z analizy retorycznej jest to, iż sprzyja ona *stworzeniu warunków do interpretacji* pozwalającej zrozumieć razem, uchwycić znaczące związki pomiędzy jednostkami literackimi, na różnych poziomach ustrukturywania tekstu, tak jak zostały one skomponowane (zbudowane razem) przez autorów.

SKRÓTY

<i>AJSLL</i>	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>
AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
<i>AthR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
BETL	Biblioteca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
<i>BetM</i>	<i>Beth Miqra</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BVC</i>	<i>Bible et Vie chrétienne</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>EeV</i>	<i>Évangile et Vie</i>
<i>ET</i>	<i>The Expository Times</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
LeDiv	Lectio Divina
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament essays</i>
<i>RevBib</i>	<i>Revista biblica</i>
<i>RevSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary

BIBLIOGRAFIA

(cytowanych opracowań)

- ALONSO SCHOEKEL, L., *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelone 1963.
- , *Treinta Salmos. Poesía y oración*, Madrid 1981; trad. italienne: *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, Bologna 1982.
- , *I salmi*, I, Rome 1992.
- ALONSO SCHÖKEL, L., —VILCHEZ, J., *Proverbios*, Madrid 1984.
- ASTRUC, J., *Coniectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles 1753.
- AUFFRET, P., «„Qu'il nous bénisse, Dieu!" Étude structurelle du Psaume 67», *BN* 69 (1993) 5-8.
- BAILEY, K.E., *Poet and Peasant & Through Peasant Eyes, A Literary Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids Michigan 1983.
- BAKER, A., «Parallelism: England's Contribution to Biblical Studies», *CBQ* 35 (1973) 429-440.
- BALOCO, A., «„Ritornelli" e „Selah" nella scansione strofica dei Salmi», *RivBib* 19 (1971) 187-201.
- BARUCQ, A., *Le livre des Proverbes*, Sources bibliques, Paris 1964.
- BEAUCAMP, É. — DE RELLES, J.-P., «„C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit". Ps 67», *BVC* 65 (1965) 24-31.
- BEAUCAMP, É., *Le Psautier*, Sources bibliques, I, Paris 1976.
- BEAUCHAMP, P., préface à R. Meynet, *L'Analyse rhétorique*, Paris 1989, 7-14.
- , «Le proverbe et le répons», in L. Panier, ed., *Le Temps de la lecture*, Exégèse biblique et sémiotique, LeDiv 155, Paris 1993, 361-380.
- BENGEL, J.A., *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742, Stuttgart, 1887⁸.
- BETZ, H.-D., «The Litterary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians», *NTS* 21 (1974-75) 353-379.
- , *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, 1984².
- BONAMARTINI, U., «L'epesegesi nella Santa Scrittura», *Bib* 6 (1925) 424-444.
- BOSSUYT, P. — RADERMAKERS, J., *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981.
- BOTTERWECK, J. — RINGGREN, H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan 1977².

- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1986.
- BOVATI, P. – MEYNET, R., *Le Livre du prophète Amos*, «Analyse rhétorique» 2, Paris 1994; éd. italienne: *Il libro del profeta Amos*, «Retorica biblica» 2, Roma 1995.
- BOYS, T., *Tactica sacra*. An attempt to develop, and to exhibit to the eye by tabular arrangements, a general rule of composition prevailing in the Holy Scriptures, London 1824.
- , *A Key to the Book of the Psalms*, London 1825.
- BULLINGER, E.W., *A Key to the Book of the Psalms* being a tabular arrangement, by which the Psalms are exhibited to the eye according to a general rule of composition prevailing in the Holy Scripture by the late Rev. Thomas Boys, éd. par Bullinger, London 1890.
- , *The Book of Job*, London 1903.
- BUSSBY, F., «Bishop Jebb, A Neglected Biblical Scholar», *ET* 60 (1948-49) 153.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Paris 1992.
- CLASSEN, C.J., «St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric», *Rhetorica* 10 (1992) 319-344.
- CONDAMIN, A., «Un psaume d'imprécation (Ps CVIII, hébr. 109)», *Revue Théologique Française* (1901) 246-252.
- , *Le Livre d'Isaïe*, Paris 1905.
- , *Le livre de Jérémie*, Paris 1920.
- , *Poèmes de la Bible, avec une introduction sur la strophique hébraïque*, Paris 1933.
- CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, CSANT 9, Genova 1990.
- COULOT, C., «La structuration de la péricope de l'homme riche et ses différentes lectures (Mc 10, 17-31 ; Mt 19, 16-30 ; Lc 18, 18-30)», *RevSR* 56 (1982) 240-252.
- , *Jésus et le disciple. Étude sur l'autorité messianique de Jésus*, Paris 1987.
- COX, D., *Proverbs, with an Introduction to Sapiential Books*, Wilmington 1982.
- DAHOO, M., *Psalms*, II, AncB 17, Garden City, New York 1968.
- DI MARCO, A., *Il chiasmo nelle Bibbia, contributi di stilistica strutturale*, Torino 1980.
- DU CONTANT DE LA MOLETTE, *Traité sur la poésie et la musique des Hébreux*, Paris 1781.
- EBELING, G., *Die Wahrheit des Evangeliums*. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981 ; trad. italienne : *La verità dell'evangelo*. Commento alla lettera ai Galati, Genova 1989.
- ESTIENNE, H., *Thesaurus Graecae Linguae*, Prague 1572.
- JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichità giudaica*, Torino 1998.
- FORBES, J., *The Symmetrical Structure of Scripture: or the principles of Scripture*

- parallelism exemplified in an analysis of the Decalogue, the sermon on the mount and other passages of the sacred writings, Edinburgh 1854.
- , *Analytical Commentary on the Epistle to the Romans tracing the train of thought by the aid of Parallelism*, Edinburgh 1868.
- GEORGE, A., *Lecture de l'Évangile selon saint Luc*, Lyon 1971.
- GILBERT, M., «La prière d'Azarias (Dn 3,26-45 Théodotion)», *NRTh* 96 (1974) 561-582.
- GIRARD, M., *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, I, Montréal – Paris 1984.
- , *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, Québec 1994.
- GLASS, S., *Philologia Sacra*, Leipzig 1636, 1725.
- GOLDINGAY, J., «The Arrangement of Sayings in Proverbs 10–15», *JSOT* 61 (1994) 75-83.
- GOLDINGAY, J., «Psalm 51,16a (English 51,14a)», *CBQ* 40 (1978) 388-390.
- GOULDER, M., *The Prayers of David (Psalms 51-72)*. Studies in the Psalter, II, JSOT.S 102, Sheffield 1990.
- GRAIGIE, P.C., *Psalms 1-50*, WBC, Waco Texas 1983.
- GRAY, G.B., *The Forms of the Hebrew Poetry*, London 1915, New York 1972.
- GUNKEL, H., *Die Psalmen*, Göttingen 1929, 1968.
- Ha-Berit ha-hadashah*, The Bible Society in Israel, Jérusalem 1976, 1991².
- HAKHAM, A., *Seper Tehillim*, Mossad Harab Kook, Jérusalem 1986.
- HENRY, A., *Éloquence et poésie des Livres Saints*, Paris 1849.
- JACQUET, L., *Les Psaumes et le Cœur de l'homme*. Étude textuelle, littéraire et doctrinale, II, Gembloux 1977.
- JAKOBSON, R., «Grammatical Parallelism and Its Russian Facet», *Languages* 42 (1966) 399-429 (reprinted in *Selected Writings*, III. *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, The Hague – Paris – New York 1981, 98-135).
- JEBB, J., *Sacred Literature* comprising a review of the principles of composition laid down by the late Robert Lowth, Lord Bishop of London in his *Praelectiones* and *Isaiah*: and an application of the principles so reviewed, to the illustration of the New Testament in a series of critical observations on the style and structure of that sacred volume, London 1820.
- JEFFERSON, H.G., «The Date of Ps 67», *VT* 12 (1962) 201-205.
- KENNEDY, G., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill – London 1984.
- KIMCHI, D., *Meor Enajjim*, Mantova 1573.
- KÖSTER, F., «Die Strophen oder der Palallelismus der Verse der Hebraischen Poesie», *Theologische Studien und Kritiken* (1831) 40-114.

- KUGEL, J.L., *The Idea of Biblical Poetry; Parallelism and Its History*, New Haven – London 1981.
- LIDDLE, H.G. – SCOTT, R. – JONES, H.S., *A Greek–English Lexicon*, Oxford 1968.
- LOWTH, R., *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*, Oxford, 1753; trad. française: *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux traduites pour la première fois en français du latin du Dr Lowth par M. Sicard*, Lyon 1812, Avignon 1839.
- , *Isaiah: a new Translation; with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological and Explanatory*, London 1778.
- LUND, N.W., «The Presence of the Chiasmus in the Old Testament», *AJSLL* 46 (1929-30) 104-128.
- , «The Presence of Chiasmus in the New Testament», *JR* 10 (1930) 74-93.
- , «The Influence of Chiasmus upon the Gospel According to Matthew», *ATHR* 13 (1931) 405-433.
- , «The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels», *ATHR* 13 (1931) 27-48.
- , «The Literary Structure of Paul's Hymn to Love», *JBL* 50 (1931) 260-276.
- , «Chiasmus in the Psalms», *AJSLL* 49 (1933) 281-312.
- , *Outline Studies in the Book of Revelation*, Chicago 1935.
- , *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942.
- MAILLOT, A. – LELIÈVRE, A., *Les Psaumes*, II [51-100], Genève 1966.
- , *Commentaire des Proverbes*. Les proverbes de Salomon, chapitres 10–18, LeDiv Commentaires 1, Paris 1993.
- MARTIN-ACHARD, R., *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques 42, Neuchâtel – Paris 1959.
- McKANE, W., *Proverbs. A New Approach*, OTL, London 1970.
- MEYNET, R., bibliographie complète in : [www.unigre.it/facoltà/teologia/dipart.teol.biblica/bibliografie/Roland Meynet](http://www.unigre.it/facoltà/teologia/dipart.teol.biblica/bibliografie/Roland%20Meynet).
- MONLOUBOU, L., «Psaume 51: „Pitié pour moi, mon Dieu...!”, *EeV* 101 (1991) 686-687.
- MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, I, Oxford 1962.
- MUILENBURG, J., «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88 (1969) 1-18.
- MÜLLER, D.-H., *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, Vienne 1896.
- MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, Fribourg-en-Brisgau 1981⁴; trad. ital. : *La lettera ai Galati*, Brescia 1987.
- OSTY, É., *La Bible*, Paris 1973.
- OTTE, B., «Reflexiones de teología misional inspiradas en el salmo 67», *RevBib* 27 (1965) 16-24 ; 74-88.

- PAUL, A., «La guérison d'un lépreux, approche d'un récit de Mc (1,40-45)», *NRTh* 92 (1970) 592-601.
- PITTA, A., *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati*. Analisi retorico-letteraria, AnBib 131, Roma 1992.
- PODECHARD, L., *Le Psautier*. Traduction littérale et explication historique, I-III, Lyon 1949-54.
- PRINSLOO, W.S., «Psalm 67: Harvest Thanksgiving Psalm, (Eschatological) Hymn, Communal Prayer, Communal Lament or...?», *OTE* (1994) 231-246.
- RAABE, P., *Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains*, JSOTS 104, Sheffield 1990.
- RADERMAKERS, J., *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu*, Heverlee – Louvain 1972.
- , *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Bruxelles 1974.
- , voir Bossuyt.
- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, II, Bologna 1985.
- SCHOLEM, G., «Magen David», *Encyclopaedia Judaica* 11, Jérusalem 1989, 687-697.
- SCHÖTTGEN, C., *Horae Hebraicae et Talmudicae*, Dresde 1733.
- SCHURMANN, H., *Das Lukasevangelium*, I (1,1–9,50), Fribourg 1982; trad. italienne: *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983.
- SCOTT, R.B.Y., *Proverbs, Ecclesiastes*, AncB, New York 1965.
- SOUVAY, C., *Essai sur la métrique des Psaumes*, Saint-Louis 1911.
- TATE, M.E., *Psalms 51-100*, WBC, Dallas Texas 1990.
- TOURNAY, R., *Les Psaumes*, Paris 1949.
- VACCARI, A., «Cassiodoro e il pasûq della Bibbia ebraica», *Bib* 40 (1959) 309-321.
- VAN DYKE PARUNAK, H. «Transitional Techniques in the Bible», *JBL* 102 (1983) 525-548.
- VANHOYE, A., *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1963, 1973².
- , *La lettera ai Galati*. Seconda parte, Roma 1989.
- WAHL, H.-M., «Psalm 67. Erwägungen zu Aufbau, Gattung und Datierung», *Bib* 73 (1992) 240-247.
- WEISSBLUETH, S., «On Psalm 67», *BetM* 23 (1978) 458-461.
- WHYBRAY, R.N., «Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs, 10, 1-22, 16», in M. Gilbert, ed., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51, Louvain 1979, 153-165.
- , *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTS 168, Sheffield 1994.
- ZENNER, J.K., *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, Fribourg 1896.
- ZER-KAVOD, M. – KIEL, Y., *Sēper Mišl?*, Jérusalem 1983.

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE.	
ANALIZA RETORYCZNA – NOWA METODA EGZEGEZY BIBLIJNEJ	5
I. HISTORIA ANALIZY RETORYCZNEJ	23
Część pierwsza: Zarys chronologiczny	24
Wiek XVIII	24
Wiek XIX	30
Wiek XX	37
Część druga: Przykład (Łk 6, 39-49)	42
Fragment początkowy (39b-43) zawierający trzy urywki	43
Fragment końcowy (46-49) zawierający trzy podczęści	45
Fragment centralny (44b-45b) złożony z dwóch urwków	46
Części pośrednie	46
Całość przypowieści	47
II. PSALM 67	
„USTANOWIĘ CIĘ ŚWIATŁOŚCIĄ DLA NARODÓW”	52
1. KOMPOZYCJA	54
1.1 Część centralna (4 – 6)	55
1.2 Część pierwsza (2 – 3)	57
1.3 Część ostatnia (7 – 8)	58
1.4 Całość psalmu	59
2. KONTEKST BIBLIJNY	61
2.1 Kapłańskie błogosławieństwo (Lb 6,24-26)	61
2.2 Dobre zbiory, błogosławieństwo Pana	62
2.3 Owoc ziemi	62
2.4 Światłość dla narodów	63
3. INTERPRETACJA	63
3.1 Pieśń zbiorów	63
3.1.1 Pieśń dziękczynna	63
3.1.2 Modlitwa błagalna	64
3.1.3 Pieśń błogosławieństw	64
3.2 Pieśń świata	64
3.2.1 Chór wszystkich narodów	65
3.2.2 Pieśń błagalna Izraela	66
3.2.3 Akt dziękczynienia Izraela	67

III. „ABY ZROZUMIEĆ PRZYSŁOWIA I ZAGADKI”

Prz 1, 1-7; 10, 1-5; 26; 1-12	69
1. Wprowadzenie do księgi (Prz 1, 1-7)	71
2. Początek pierwszego zbioru przysłów Salomona (Prz 10, 1-5)	74
3. Co zrobić z głupim? (Prz 26, 1-12)	78
Część pierwsza (Prz 26, 1-5).	79
Część ostatnia (8-12)	81
Część centralna (6-7)	84
Całość fragmentu (Prz 26, 1-12)	84

IV. PSALM 51	92
A. Część pierwsza (3-8)	92
Podczęść pierwsza (3-4)	93
Podczęść druga (5-8; patrz plansza s. 94)	93
Całość pierwszej części (3-8)	96
B. Część ostatnia (16-21)	97
Podczęść pierwsza (16-17)	97
Podczęść druga (18-21)	98
C. Część centralna (10-14)	104
D. Całość psalmu (3-21)	107
Budowa	107
Kontekst biblijny	115
Dawidowy...	115
„Zanim ukształtowałem cię w łonie matki” (Jr 1, 5)	116
„I dam wam serce nowe...” (Ez 36, 26)	119
Ofiara Przymierza	120
Modlitwa Nehemiasza	120
Interpretacja	120
Wyznanie grzechu, który doprowadził do śmierci	120
Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz by on żył	122
Przyjęcie śmierci prowadzi do życia	122
Grzesznik, który został stworzony na nowo, chce prowadzić swych braci do życia	123

V. POWOŁANIE PIOTRA Łk 5, 1-16	125
A. Wprowadzenie i zakończenie	125
Wprowadzenie (Łk 5, 1-3)	125
Zakończenie (Łk 5, 15-16)	126
B. „Obfity połów” (Łk 5, 4-11)	126
Budowa fragmentu	126
Interpretacja	129
C. Oczyszczenie [„Uzdrowienie”] trędowatego (Łk 5, 12-14)	130
Budowa fragmentu	130

Kontekst biblijny	131
Interpretacja	131
D. Powołanie Piotra (Łk 5, 1-16)	132
Budowa sekwencji	132
Kontekst biblijny	135
Interpretacja	136
VI. NASZE SYNOSTWO W SYNU Ga 4, 1-20	138
A. Fragment pierwszy (Ga 4, 1-11)	141
Budowa	141
Związki pomiędzy częściami	144
Interpretacja	145
B. Fragment drugi (Ga 4, 12-20)	148
Budowa	148
Związki pomiędzy częściami	150
Interpretacja	152
C. Całość sekwencji (Ga 4, 1-20)	154
Budowa	154
Interpretacja	156
VII. „OTO IDZIEMY DO JEROZOLIMY” Mk 10, 13-52	160
VIII. PRESUPOZYCJE ANALIZY RETORYCZNEJ	179
Pierwsza presupozycja	180
Teksty biblijne zostały skomponowane i to dobrze skomponowane	180
Druga presupozycja	183
Istnieje specyficznie biblijna retoryka	183
Trzecia presupozycja	188
Krytyka pewnej metody historyczno-krytycznej	188
IX. KORZYŚCI PŁYNĄCE Z ANALIZY RETORYCZNEJ	
DLA EGZEGEZY BIBLIJNEJ	194
1. Określenie granic jednostek literackich	195
1.1 Poziomy niższe	195
1.2 Określenie granic perykop	197
1.3 Oznaczenie granic jednostek na poziomie wyższym	203
2. Interpretacja	204
2.1 Interpretacja fragmentu	204
2.2 Interpretacja jednostek na poziomie wyższym	208
3. Wniosek końcowy	213
SKRÓTY	215
BIBLIOGRAFIA	216

