

Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich

ks. Roman Pindel

Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich

Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście
zastosowania retoryki w biblistyce

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2012

Recenzja
ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

Redakcja językowa
Katarzyna Romanek

Redakcja techniczna i projekt okładki
Jadwiga Wszółek

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2012

Copyright © 2012 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-323-3

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.upjp2.edu.pl

Wstęp

Istotną część Dziejów Apostolskich stanowią mowy, które obejmują mniej więcej jedną trzecią tej księgi¹. W zależności od sposobu liczenia wszystkich mów jest w sumie 18, 24 lub 28², w tym osiem Piotra i dziewięć Pawła. W żadnej innej księdze biblijnej nie ma takiego „nasycenia” mowami, a zarazem takiego rodzaju udramatyzowania akcji, jakie tworzą wystąpienia kluczowych postaci w dziejach Kościoła³, poprzedzone przez narratora ukazaniem ich okoliczności, później zaś dopełnione przez – niekiedy dramatyczną, a zawsze egzystencjalnie doniosłą – reakcję słuchaczy⁴. Powiązanie między narracją a mowami jest przy tym wyjątkowe, bo autor Dziejów Apostolskich zdaje się traktować opowiadania jako tło dla mów,

¹ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, Bd 1 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V, 1), Zürich 1986, s. 42.

² Ta ostatnia liczba obejmuje także krótkie wypowiedzi, które nie mają struktury mowy. Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie, Wstęp, przekład, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 5), Poznań 1961, s. 526–527. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible, 31), New York 1998, s. 104.

³ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, dz. cyt., s. 42.

⁴ Ten fakt stanowi nieustanne wezwanie do analizy retorycznej takiej liczby i tak zróżnicowanych mów, jak w żadnej innej księdze biblijnej. Może dziwić stosunkowo niewielkie zainteresowanie tym zagadnieniem, i to nie tylko w literaturze polskojęzycznej. Por. P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999*, Poznań 2002, t. 1–2; tenże, *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 1, Poznań 2010, s. 499–505; tenże, *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 3, Poznań 2010, s. 496–501.

co zresztą stanowi o wyjątkowości tej księgi i jej swoistej cesze kompozycyjnej⁵.

Generalnie mowy zawarte w *Dziejach Apostolskich* są za krótkie jak na sposób przemawiania starożytnych w tego typu okolicznościach. Zresztą kilka miejsc w pismach nowotestamentowych wprost potwierdza, że zarówno Jezus, jak i Paweł przemawiali długo⁶. George Alexander Kennedy, którego metodę mamy zamiar wykorzystać w tym opracowaniu, stwierdza, iż jedynie dwie mowy w całym Nowym Testamencie są adekwatnej długości do starożytnej praktyki przemawiania (*Kazanie na Górze* oraz *Mowa Szczepana*)⁷. Ale i tych, stosunkowo długich mów, nie traktuje się jako stenograficznego zapisu przemówień historycznego Jezusa z Nazaretu czy Szczepana. Nie ma bowiem co do tego wątpliwości, że mowy w *Dziejach* stanowią kompozycję Łukasza, który z ich pomocą ukazuje momenty zwrotne w początkach Kościoła, charakteryzuje postaci, uzasadnia i naświetla wydarzenia, w których mowy są osadzone, i daje wzorce przemówień dla określonego audytorium⁸.

Najbliższy kontekst mów w *Dziejach* wskazuje trzy typy ich odbiorców: żydzi, poganie oraz wierzący w Jezusa⁹. Okoliczności wygłoszenia i audytorium wyznaczają też charakter konkretnej mowy: kerygma-

⁵ Por. J. M. Musielak, *Mowy w Dziejach Apostolskich*, [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel (Nie wstydzę się Ewangelii, 1), Szczecin 1999, s. 130.

⁶ Teksty przemawiające za długimi mowami Jezusa to Mk 6, 34–35 oraz Łk 9, 12, w odniesieniu zaś do Pawła to Dz 20, 7 oraz Dz 28, 23. Próby wygłoszenia różnych mów wskazują, że trwają one zazwyczaj do 5 minut.

⁷ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*, Chapel Hill 1984, s. 37.

⁸ Szerzej w: A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5, 1), Leipzig 1989, s. 62.

⁹ Analizie wyjątkowej mowy Pawła do przełożonych Kościoła w Efezie, traktowanej przez autora *Dziejów* jako „mowa pożegnalna” apostoła, poświęcono sporo uwagi, i to z wykorzystaniem różnych metod: J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto* (Atti 20, 18–36), Milano 1992³; H. J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20, 17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (Studien zum Alten und Neuen Testament), München 1973.

tyczna, a więc prowadząca do uznania w Jezusie Mesjasza i Zbawiciela (Dz 13, 16–41), pouczenie dla pasterzy na podobieństwo testamentu (Dz 20, 18–35) czy mowa obronna (Dz 24, 10b–21 i 26, 2–29). Mówcy dostosowują do okoliczności i do audytorium także sposób argumentacji: inny dla słuchaczy żydowskich i prozelitów (Dz 13, 16–41), inny zaś dla pogan (Dz 17, 22–31). Początek przemówienia nawiązuje do znaku, jakim może być na przykład dar języków (Dz 2, 14–20), albo do sprawy ważnej dla słuchaczy, jak choćby religijność Ateńczyków, widoczna w licznych ołtarzach i świątyniach w tym mieście (por. Dz 17, 22–23).

Wśród wszystkich mów zawartych w Dziejach niektóre cieszą się większym zainteresowaniem biblistów, kaznodziejów czy literaturoznawców. Słusznie największym zainteresowaniem cieszą się mowy określane jako misyjne czy kerygmaticzne. Jest ich najwięcej, tak jak najwięcej jest ich opracowań. Przykładem monografii odnośnie do tej grupy mów jest opracowanie w języku polskim, które pozostawił po sobie nieoceniony o. Augustyn Jankowski OSB: *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego* (Częstochowa 1989).

Mowy misyjne są programowe dla założeń teologicznych Dziejów Apostolskich¹⁰, które stanowi narracja o rozszerzaniu się słowa Bożego przez jego proklamowanie właśnie na sposób mowy. Zrozumiałe więc, że nie brakuje opracowań egzegetów i teologów, zarówno w odniesieniu do całości, jak i poszczególnych mów kerygmaticznych. Do tego niektóre z przemówień Dziejów zyskują zainteresowanie ze strony egzegetów, teologów czy pasterzy Kościoła z jakichś szczególnych okazji, jak choćby mowa Pawła na Areopagu¹¹. Znalazła się ona w centrum

¹⁰ Klasyczne i kilkakrotnie wznawiane opracowanie z użyciem metody historyczno-krytycznej: U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament, 5), Neukirchen 1974³. Inne ważne opracowanie ujmujące mowy Pawła w kontekście judaistycznych tekstów, będących świadectwem propagowania judaizmu w starożytności: K. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Bern–Frankfurt a. M. 1975².

¹¹ W okresie 2000–2009, a więc po pielgrzymce Jana Pawła II do Grecji i podejmowaniu przez różne kręgi kościelne i teologiczne tematu Areopagu,

uwagi mediów i wierzących, choćby z racji pielgrzymki Jana Pawła II do Grecji (4–5 maja 2001 roku) i wspólnej deklaracji papieża i prawosławnego arcybiskupa Aten, Christodulosa, odczytana na miejscu ateńskiego Areopagu (5 maja 2001). Podobnie określenie „Współczesne areopagi” weszło już – za sprawą Jana Pawła II – do nauczania papieskiego¹². W ostatnim czasie – w związku z Rokiem Wiary – pojawiły się liczne inicjatywy w Kościele, które odwołują się wprost przez nazwę do Wzgórza Aresa¹³.

Tymczasem ostatnie obszernie przemówienia Pawła w Dziejach Apostolskich (Dz 24, 10–21 oraz 26, 2–29) zdają się zupełnie zapomniane przez egzegetów. Czy dlatego, że nie ma w nich owego płomiennego wezwania do wiary w Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela, obecnego w mowach wygłaszanych od dnia Pięćdziesiątnicy? Czy też dlatego, że brak w kontekście tych ostatnich przemówień Pawła spektakularnych nawróceń i znaków? Czy może z tego powodu, że wcześniej już wszystko zostało powiedziane? Czy może i z tego powodu, że zamiast głosić Chrystusa, apostoł ma bronić swojej niewinności i przemawiać do ludzi, którzy nie wykazują zainteresowania jego orędziem ani nie myślą się nawracać? Do tego Paweł jest więźniem, a jego los jest przesądzony, i to od momentu jego aresztowania w świątyni w Jerozolimie.

Właśnie te ostatnie wielkie przemówienia Pawła stanowią przedmiot badań w naszej pracy. Wszak na aresztowaniu apostoła w Jerozolimie Dzieje Apostolskie się nie kończą. Do końca pozostaje jeszcze mniej więcej czwarta część objętości tej książki (rozdziały 21–28), a jej autor musi mieć jakiś cel w kontynuowaniu tej narracji. Wszak Ewan-

w języku polskim powstało 10 publikacji traktujących o wystąpieniu Pawła na Areopagu. Por. P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 3, dz. cyt., s. 500–501 (w okresie 1945–2000 jedynie cztery).

¹² Por. R. Pindel, *Mowa na Areopagu w ujęciu św. Łukasza i Jana Pawła II. Analiza Dz 17, 16–34 oraz Wirkungsgeschichte*, „Polonia Sacra” 17 (2005), t. II, s. 167–195.

¹³ By wymienić niektóre: „Gdański Areopag”, „Areopag na Freta” (w Warszawie), czy „Ich Areopag wiary” (Wyższe Seminarium Duchowne w Krakowie). Por. A. Draguła, „Spermologos” – *od areopagu do dziedzińca pogan*, „Więź” 633 (2011) 7, s. 120–121.

gelia ma dotrzeć do Rzymu, niesiona choćby przez „więźnia Chrystusa Jezusa” (por. Ef 3, 1; 4, 1; Flm 1.9). Ostatnie dwa wielkie przemówienia Pawła stanowią jego obronę, a jak mamy zamiar wykazać, także proklamowanie zbawienia w Chrystusie. Z tego powodu, że są to mowy, i to zredagowane według wzorców retoryki klasycznej, mamy zamiar zastosować nie tylko analizę egzegetyczną (synchroniczną), ale także analizę retoryczną w odmianie, jaką zaproponował amerykański klasycysta i – głównie przez jedną swoją książkę – metodolog dla bardzo wielu egzegetów, głównie amerykańskich. Metoda ta, określana jako analiza lub krytyka retoryczna (*rhetorical criticism*), jest jak najbardziej adekwatna dla tak przez nas określonego obszaru badań. Mamy bowiem do dyspozycji nie tylko mowy apostoła, ale także opisany kontekst ich wygłoszenia oraz skutek przemówienia. Zakładamy przy tym, że ten sam autor redagował badane przez nas mowy i „osadzał” je w pełnej napięcia narracji. Nie zamierzamy więc zajmować się ustaleniem stopnia autorstwa tychże mów na etapach od ich wygłoszenia, przez przekaz tradycji, aż do redakcji. Interesuje nas zamiar perswazyjny tekstu Dziejów, jaki wszedł w skład kanonu Pisma. Zarówno analiza egzegetyczna, ze sporadycznym odwoływaniem się do innych tekstów w Dziejach i w innych pismach (intertekstualność i krytyka historyczno-literacka), jak i analiza retoryczna mają odpowiedzieć przede wszystkim na pytanie o zamiar literacki i teologiczny takiego przedstawienia Pawła jako mówcy w czasie jego procesu przedstawionego w ostatniej partii Dziejów – Początkach Kościoła.

Na korzyść zastosowania przyjętej przez nas odmiany analizy retorycznej przemawia fakt, iż już pierwsza lektura przewidywanych do badania mów wskazuje, iż zostały one skomponowane według sztuki retorycznej. Wszak stanowią przemówienie w kontekście toczącego się procesu, który wymaga stosowanie zasad retoryki, gdy przemówienie misyjne już nie. Tym samym można je badać za pomocą takiej metody, która odwołuje się do antycznej teorii wymowy i podręczników retoryki, jakie zachowały się do naszych czasów. Ponieważ amerykański klasycysta George Alexander Kennedy zaproponował biblistom rodzaj procedury badawczej wykorzystującej zdobycze retoryki grecko-rzymskiej, zamierzamy zweryfikować użyteczność tejże metody w odniesieniu do tekstów, które bardziej niż inne teksty biblijne nadają się do tego typu analizy.

Przed zastosowaniem metody amerykańskiego autora zamierzamy ocenić przydatność innych rodzajów analizy retorycznej, odwołując się do ważnego dokumentu Kościoła wypracowanego przez Papieską Komisję Biblijną: *Interpretacja Biblii w Kościele*. W ocenie przydatności wszystkich trzech odmian analizy wykorzystujących sztukę perswazji do badania Pawłowych mów obronnych zamierzamy przywołać rezultaty (jedynie wybrane) różnych odmian analizy retorycznej współczesnych badań i dyskusji. To będzie stanowić rozdział pierwszy opracowania.

Drugi rozdział zawiera opis metody Kennedy'ego w kontekście osiągnięć teorii retoryki Greków i Rzymian. W nim także zastosujemy – tytułem sprawdzenia przez zastosowanie – metodologię amerykańskiego klasycysty w odniesieniu do współczesnego przemówienia, które – podobnie jak i mowy Pawła – znalazło się w jednej publikacji, zawierającej także dane na temat sytuacji retorycznej mowy oraz skuteczności zastosowanej perswazji.

Rozdziały III i IV przynoszą analizę dwóch mów Pawła, która najpierw koncentruje się na egzegezie tekstu, następnie zaś na analizie retorycznej. W analizie egzegetycznej odwołujemy się do opracowań monograficznych oraz dostępnych komentarzy, w retorycznej zaś do opracowań i źródeł z zakresu retoryki klasycznej. Rezultaty analizy znajdują się w ostatniej części pracy, która zawierać będzie wnioski i podsumowanie całości badań.

Całość pracy nosi tytuł *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich*, bo też rodzaj „mowy obronnej” jest rozpoznawany przez wielu autorów w formach epistolarnych apostoła Pawła, choćby w Liście do Galatów czy w partii Drugiego Listu Pawła do Koryntian. W podtytule znalazło się sformułowanie *Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście współczesnych zastosowań retoryki w biblistyce*, precyzyjnie określające przedmiot materialny pracy (mowy zawarte w Dz 24 i 26) oraz przedmiot formalny (analiza retoryczna uwzględniająca współczesne dyskusje metodologiczne).

Rozdział I

Analiza retoryczna we współczesnej egzegezie

Rozdział I podejmuje zagadnienia wstępne. Wpierw zostaną omówione odmiany analizy retorycznej, jakie przedstawia dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* [dalej: IBK] w części, która opisuje metodę retoryczną (IBK I. B. 1)¹⁴. Następnie zostaną omówione zastosowania analizy retorycznej w interpretacji Biblii, ze szczególnym uwzględnieniem podejścia św. Augustyna i współczesnych egzegetów. Wszystko po to, by określić adekwatną metodę analizy do tekstów, które będą badane.

1. Analiza retoryczna w dokumencie

Interpretacja Biblii w Kościele

Dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* – bez wątpienia przełomowy dla egzegezy i podejścia w ogóle do Biblii w Kościele – wymienia i rozróżnia trzy odmiany analizy retorycznej. Pierwsza odwołuje się do retoryki grecko-rzymskiej, druga koncentruje się na semickich sposobach kompozycji tekstu, trzecia zaś wykorzystuje osiągnięcia nowej retoryki. Każda z odmian zostaje krótko scharakteryzowana, jednak żadna nie jest faworyzowana, jak gdyby każda miała być adekwatna dla danego tekstu lub księgi albo też winna być stosowana ze względu na postawiony problem czy oczekiwany rezultat.

¹⁴ Korzystam z tłumaczenia w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

a. Miejsce analizy retorycznej w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej

Po raz pierwszy dokładnie o nowej analizie, określanej jako retoryczna, mówi – w kontekście różnych metod i podejść – dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 roku. Po przedstawieniu historii, istotnych elementów i oceny metody historyczno-krytycznej tekst wymienia wprawdzie trzy nowe metody analizy literackiej, na pierwszym zaś miejscu analizę retoryczną (IBK I. B. 1). Dopiero po jej przedstawieniu jest omawiana analiza narratywna oraz semiotyczna (IBK I. B. 2–3). W dalszej kolejności dokument zajmuje się różnymi podejściami i lekturą fundamentalistyczną. Już samo to usytuowanie wskazuje na ogromne znaczenie tej – stosunkowo młodej – metody stosowanej w biblistyce, przynajmniej w oczach członków Papieskiej Komisji Biblijnej. Wypracowany¹⁵ przez Komisję dokument stwierdza, iż „analiza retoryczna nie jest sama w sobie metodą nową”, bo „nowe jest z jednej strony systematyczne korzystanie z niej w interpretacji Biblii, a z drugiej – powstanie i rozwój nowej retoryki”¹⁶. Jej znaczenie podkreśla jeszcze bardziej stwierdzenie dokumentu, iż „pewien stopień poznania retoryki należy do normalnego wyposażenia egzegety”¹⁷. Do tego dochodzi odwołanie się do jednej z fundamentalnych zasad nowej retoryki, iż każda wypowiedź ma charakter perswazyjny¹⁸. Dzieje się tak z tego powodu, że każdy, kto się wypowiada, tym samym chce do

¹⁵ Komisja złożona z 20 wybitnych biblistów z różnych szkół z całego świata, wyróżniających się „wiedzą, roztropnością i katolickim wyczuciem Naczylielskiego Urzędu Kościoła”, nie zawsze dochodzi do wspólnego stanowiska, jak to widać choćby w kwestii oceny podejścia feministycznego. Za przyjęciem części przywoływanego przez nas dokumentu na ten temat głosowało 11 członków, przeciw było 4, zaś 4 wstrzymało się od głosu. Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 54. Por. R. Rubinkiewicz, *Papieska Komisja Biblijna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka. Tom XIV. Nouet – Pastoralis officii*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, s. 1284.

¹⁶ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. R. Pindel, *Biblia a retoryka*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, s. 39.

czegoś przekonać. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej stwierdza to w sposób bardziej powściągliwy, mówiąc, że „wszystkie teksty biblijne są w pewnym stopniu tekstami przekonującymi”¹⁹.

Zanim jednak dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* omówi po kolei owe trzy odmiany analizy retorycznej, krótko stwierdza, iż analiza taka musi być prowadzona w sposób krytyczny, a to z powodu charakteru krytycznego egzegezy naukowej (IBK I. B. 1)²⁰. Tym samym jedynym kryterium oceny jest naukowość w korzystaniu z takiej czy innej odmiany analizy retorycznej. Jednakże czym mierzyć ów charakter krytyczny analizy retorycznej? Czy tylko tym, że przywołuje się naukowe rozprawy albo ponadczasowe źródła traktujące o retoryce jako sztuce perswazji? Jak „zmierzyć” ową krytyczność, skoro weryfikacja przez eksperyment jest niemożliwa? Wydaje się, że jedynie krytyczna analiza sytuacji oraz badanego tekstu w jego kontekście historycznym i literackim może podsunąć tę lub inną metodę analizy retorycznej jako adekwatną do tekstu lub prowadzonego badania. W dalszej części naszej pracy podejmiemy się uzasadnienia, dlaczego to wobec wybranych tekstów należących do Dziejów Apostolskich najbardziej właściwa byłaby jedna z odmian analizy retorycznej i jakiego rezultatu możemy się spodziewać.

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej zdecydowano się na jedno z określeń retoryki: „Retoryka jest sztuką układania przekonujących przemówień”²¹, zwracając przez tenże wybór uwagę na umiejętność komponowania, nie zaś na mówcę i jego kwalifikacje²². W tej

¹⁹ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

²⁰ Por. R. Pindel, *Biblia a retoryka*, dz. cyt., s. 39.

²¹ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34. Użyty w oryginale francuskim dokumentu termin *discours* oznacza zarówno „mowę”, jak i „wypowiedź”, co jest ważne, gdy chce się odnosić zasady retoryki do tekstów biblijnych, które nie są mowami, ale stanowią wypowiedź (np. list).

²² Różne definicje retoryki zestawia i omawia, a także usiłuje określić to, co jest istotne dla tej sztuki: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998², s. 30–38, 46–49. Zestawienie poglądowe w: J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. 1 *Historia i teoria retoryki*, Warszawa 2007, s. 20–23. Szerzej i źródłowo: H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002 [dalej: Lausberg, z podaniem numeru paragrafu, nie strony], s. 39–43.

perspektywie należy widzieć kolejne stwierdzenie dokumentu: „Liczne studia zwróciły ostatnio uwagę na obecność retoryki w Piśmie Świętym”²³, co faktycznie łatwo stwierdzić, przeglądając choćby bibliografie dotyczące biblistyki. Jak się okazuje, owa „obecność retoryki w Piśmie Świętym” może być badana według trzech metodycznych podejść, choć ściśle przyporządkowanie rodzaju występującej retoryki do odpowiadającej mu metody analizy retorycznej w dokumencie się nie pojawia, a tym samym jest pozostawione wyborowi krytycznego badacza tekstu biblijnego. Dokument poprzestaje na wymienieniu trzech odmian owej analizy, krótko i z określoną preferencją.

b. Analiza odwołująca się do retoryki grecko-rzymskiej

Najpierw zostaje przedstawiona analiza retoryczna odwołująca się do osiągnięć klasycznej, grecko-rzymskiej sztuki przekonywania. Dokument zwraca uwagę na jeden z możliwych kluczy porządkujących ujęcie perswazji. Wymienia bowiem jako składowe perswazji: mówcę (lub autora), przemówienie (lub tekst) oraz audytorium (słuchaczy lub adresatów), poszerzając tym samym możliwość badań o tekst pisany, w tym i epistolarny. To ostatnie poszerzenie jest ważne z racji zastosowania analizy retorycznej w badaniach Listów Pawła Apostoła i znajduje odbicie w bogatej literaturze z tego zakresu²⁴.

Jak na dokument tej rangi przystało, *Interpretacja Biblii w Kościele* w sposób bardzo skrótowy przywołuje to, co stanowi trwały dorobek klasycznej retoryki. Bez użycia powszechnie stosowanych terminów technicznych: *etos*, *logos*, *patos* dokument wymienia – w takiej właśnie kolejności – „trzy czynniki przekonywania”, określając je jako „autorytet mówcy, argumentację przemówienia i emocje wzbudzone w słuchaczach”²⁵. Z tego, co jest trwałym dorobkiem retoryki

²³ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

²⁴ Lawinowy przyrost publikacji ukazujących zastosowanie analizy retorycznej notuje się od lat osiemdziesiątych. O skali wielkości świadczy fakt, że tylko w odniesieniu do Listu do Galatów w latach 1980–2000 można naliczyć co najmniej 50 publikacji.

²⁵ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

grecko-rzymskiej, został jest przywołany trójpodział odnośnie do rodzaju mowy (sądowy, doradczy i pochwalny), ze wskazaniem na stosowność odpowiedniego rodzaju do okoliczności wygłoszenia (sąd, zgromadzenie mające podjąć decyzję, uroczystość)²⁶. Z innych trwałych osiągnięć teoretyków wymowy Grecji i Rzymu nie wspomniano w ogóle o tak ważnym elemencie jak *dispositio*, gdy niejednokrotnie właśnie o ustalenie dyspozycji jakiegoś tekstu biblijnego w kategoriach antycznej retoryki latami toczył się bój²⁷ i bywało, iż do tego samego tekstu biblijnego przykładano krańcowo różne *dispositio*, która miałyby być realizowana w danym tekście, a także trzy różne określenia rodzaju mowy.

Brak w dokumencie jednoznacznej opinii odnośnie do tego rodzaju analizy retorycznej, podejmowanej przecież przez wielu katolickich egzegetów, ocena zaś wszystkich trzech rodzajów analizy jest zamieszczona na końcu tego punktu dokumentu i ma charakter ogólny. Zamiast oceniać tę odmianę analizy retorycznej, dokument stwierdza, iż „coraz więcej egzegetów korzysta z traktatów retoryki klasycznej, by móc lepiej przeanalizować pewne aspekty ksiąg biblijnych, zwłaszcza Nowego Testamentu”²⁸. Stanowisko dokumentu odnośnie do stosowania analizy retorycznej odnosi się do wcześniejszych sposobów wykorzystywania owych traktatów, gdy faktycznie tylko analizowano jedynie „pewne aspekty ksiąg biblijnych”, koncentrując się przede wszystkim na *decorum*, zwracając także uwagę na wykrycie oraz zakwalifikowanie różnych figur retorycznych. Analiza retoryczna służy bowiem dzisiaj także uchwyceniu swoistego „nerwu argumentacji” i przyjętej strategii²⁹. Jako uzasadnienie zostaje przywołana „ogromna

²⁶ W literaturze przedmiotu w tym miejscu panuje prawdziwy zamęt terminologiczny, zwłaszcza w tak ważnej kwestii jak określenie trzech rodzajów mowy. Wystarczy stwierdzić, że rodzaj określony jako ἐπιδεικτὸν γένος (*genus demonstrativum*) bywa tłumaczony na język polski jako: epideiktyczny, demonstratywny, oceniający, pokazowy, pochwalny, popisowy.

²⁷ Wystarczy wspomnieć długoletnie dyskusje nad *dispositio* Listu do Galatów, zintensyfikowane przez badania i propozycję, które przedstawił H. D. Betz w swojej przełomowej publikacji *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.

²⁸ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

²⁹ Współczesne przykłady analizy tekstu pod względem retorycznym za-

rola retoryki w kulturze hellenistycznej”, a więc tej, w której żyli i pisali przynajmniej niektórzy autorzy natchnieni. Tym samym dokument Papieskiej Komisji Biblijnej nawiązuje bezpośrednio do postulatu zawartego w soborowej Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym³⁰, by interpretator świętego tekstu dobrze poznał środowiska powstawania ksiąg biblijnych, a dzięki temu mógł – w interpretacji tekstu natchnionego – wydobyć to i tylko to, co faktycznie było zamierzone przez autora ludzkiego, a zarazem i boskiego. Konstytucja *Dei verbum* poucza:

Ponieważ zaś Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma św. chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić. Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również „rodzaje literackie”. Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego (KO 12).

Idzie przy tym ojcom soborowym nie tylko o proste stwierdzenie, z jakim rodzajem literackim mamy do czynienia w przypadku danego tekstu biblijnego, ale także o coś więcej: o wnikięcie w sposób codziennego komunikowania się ludzi w owym czasie, który dzisiaj jest nam obcy. Dlatego soborowy dokument wręcz nakazuje katolickiemu egzegezie:

Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje,

wiera m.in. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 199–237. Por. także: J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. 1. *Historia i teoria retoryki*, dz. cyt., s. 116–117, 120–123, 146–147.

³⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* [dalej: KO].

naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą (KO 12).

Nie wystarczy więc stwierdzić, iż dane przemówienie odpowiada wzorcom mowy przeznaczonej na daną okoliczność, ale należałoby poznać wręcz rozpowszechnione i popularne sposoby wypowiedzania się, dostępne szerszym kręgom społeczeństwa, nie tylko wykształconym retorom. Gdy bowiem dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* wspomina „ogromną rolę retoryki w kulturze hellenistycznej”, ma zapewne na myśli fakt, iż świat czasów przełomu er i powstawania pism greckojęzycznych Starego Testamentu oraz nowotestamentowych był w szczególności sposób nasycony spopularyzowaną formą retoryki³¹. Nie ulega przy tym wątpliwości, iż przynajmniej niektórzy autorzy pism biblijnych, choćby Paweł czy Łukasz, zdradzają pewną znajomość zasad wymowy swojej epoki. W takich przypadkach wydaje się nie tylko uprawnione, ale wręcz pożądane odwołanie się do zasad retoryki grecko-rzymskiej przy interpretacji ich tekstów. Także i w przeszłości zdarzały się opracowania, których celem było badanie podobieństwa między znanymi z literatury pozabiblijnej i zidentyfikowanymi w Piśmie Świętym elementami retoryki³².

c. Analiza odwołująca się do semickich sposobów kompozycji tekstu

Jako drugi rodzaj analizy retorycznej dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* wymienia metodę, która koncentruje się na „szczególnych

³¹ Bardzo mocno podkreśla te okoliczności, uzasadniając potrzebę analizy retorycznej odwołującej się do zasad retoryki grecko-rzymskiej, G. A. Kennedy. Por. tenże, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 5–6.

³² Tego typu badania prowadzono już na początku XX wieku, szukając odpowiedzi na pytanie o wpływ na przykład diatryby na spuściznę literacką Pawła Apostoła. Przykładem jest pozycja: R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatrybe* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 13), Göttingen 1910.

cechach literackiej tradycji biblijnej”, te zaś wynikają z faktu, iż ta tradycja należy do kultury semickiej, lubującej się w specyficznych sposobach kompozycji tekstów. Odpowiedni fragment dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej brzmi:

Inni egzegeci koncentrują uwagę na szczególnych cechach literackiej tradycji biblijnej. Jako zakorzeniona w kulturze semickiej, charakteryzuje się ona wyraźnym smakiem do kompozycji symetrycznych, dzięki którym zostają ustanowione stosunki pomiędzy różnymi elementami tekstu. Studium różnorodnych form paralelizmu i innych semickich zabiegów kompozycyjnych ma na celu lepsze wyróżnienie struktury literackiej tekstów, aby w ten sposób lepiej zrozumieć ich orędzie (IBK I. B. 1)³³.

Bardziej w tym kontekście niż – jak to już uczyniliśmy wcześniej w odniesieniu do analizy odwołującej się do retoryki grecko-rzymskiej – należałoby przywołać jeszcze raz stosowny tekst z soborowej konstytucji *Dei verbum*:

By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą (KO 12).

Owe – wymienione w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej tytułem przykładu – „różnorodne formy paralelizmu” i „inne semickie zabiegi kompozycyjne” stanowią „zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa”. Stąd postulowane zastosowanie tego typu analizy do semickich tekstów i spodziewany rezultat: „lepiej zrozumieć ich orędzie”. Tekst przełomowej Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym postuluje wprost konieczność poznania tego wszystkiego, co było właściwe dla środowiska autorów natchnionych w procesie tworzenia, komponowania, redagowania, utrwalania i przekazywania tekstów biblijnych. Nie ma wątpliwości, że wypracowane w tym środowisku sposoby organizo-

³³ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

wania tekstu (i to na różnym poziomie) oraz uwydatnienie w ten sposób istotnych elementów przesłania, a także ułatwienie memoryzacji są specyficzne³⁴; na pewno są zasadniczo różne od sposobów podejścia do kompozycji tekstu, jaki rozpowszechniony jest w cywilizacji europejskiej. Zwłaszcza że Biblia (w jej pierwotnych kształtach) była przez długi czas przede wszystkim proklamowana, a więc odczytywana na głos, i słuchana, a nie czytana i analizowana w ciszy³⁵. Nawet gdy niektóre teksty były już od razu pisane, to jednak ten wymiar oralny środowiska autorów biblijnych pozostał, choćby w tym, że Listy Pawła przeznaczone były raczej do publicznego czytania niż analizowania „po kawałku”³⁶. Na pewno cennym dopełnieniem dotychczasowych metod i podejść jest zwracanie uwagi, uwzględnianie i badanie zjawiska oralności w odniesieniu do Pisma Świętego³⁷.

Ten przywołany wyżej w całości z dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej opis drugiego rodzaju analizy retorycznej jest wyjątkowo krótki i domagający się dookreślenia, poczynając już od określenia jej nazwy. Dokument używa określeń opisowych w rodzaju „bada semickie zabiegi kompozycyjne” czy „koncentruje uwagę na szczególnych cechach literackiej tradycji biblijnej”. W tym ostatnim przypadku idzie o metodę, którą stosują egzegeci skupiający swoją uwagę na owych cechach tradycji biblijnej. Wcześniej egzegeci tej miary co Luis Alonso Schökel czy Albert Vanhoye używali z powodzeniem i zrozumieniem określenia „analiza struktury literackiej” (zwłaszcza ten ostatni); po

³⁴ Por. R. Pindel, *Biblia a retoryka*, dz. cyt., s. 34.

³⁵ Co nie wyklucza, że także w starożytności zapoznawano się w ciszy z treścią choćby listów. Por. H. J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (UTB, 2022), Paderborn 1998, s. 167.

³⁶ W odróżnieniu od procesu pisania tychże listów, w których można wyznaczyć przerwy w ich dyktowaniu. Por. E. Stange, *Diktierpausen in den Paulusbriefen*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 18 (1917), s. 109–117.

³⁷ Tytułem przykładu można wskazać dwie prace na ten temat: C. W. Davis, *Oral biblical criticism. The influence of the principles of orality on the literary structure of on the literary structure of Paul's Epistle to the Phillipians*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 172), Sheffield 1999 oraz: J. D. Harvey, *Listening to the text. Oral patterning in Paul's Letters*, Grand Rapids 1998.

ukazaniu się dokumentu uznanie zdaje się zdobywać inne – „retoryka hebrajska”, za którym opowiada się przede wszystkim inny specjalista od translatoologii i literatury semickiej, Roland Meynet³⁸.

Sposoby zorganizowania i kompozycji tekstu, znane i rozpowszechnione w środowisku autorów natchnionych stanowią faktycznie właściwą dla tego kręgu kultury retorykę także w takim sensie, że sama struktura nie tylko pomaga zapamiętać całą zawartość, ale także wyakcentować istotne treści i – w sposób właściwy dla tego środowiska – przekonać adresata czy słuchacza³⁹. W miejsce naszych sposobów uporządkowania tekstu (nagłówki, śródtytuły, akapity, wcięcia itp.) w kręgu autorów natchnionych stosuje się inkluzję, zapowiedź tematu, słowa ząbwiąjące się (*mots-crochets*), chiasm lub symetrię koncentryczną⁴⁰. Proste uporządkowanie w symetrię koncentryczną typu A B A' sprawia, że zagadnienie wprowadzone w pierwszym członie (A) znajdzie swój punkt odniesienia w drugim (B) oraz rozwiązanie w ostatnim (A'), w sposób naturalny wyakcentowanym⁴¹.

Mimo krótkiego opisu tego rodzaju analizy retorycznej dokument doskonale podkreśla to, co jest celem zastosowania całej, nieraz bardzo pracochłonnej metody, której rezultatem zdaje się odkrycie jakiejś regularnej struktury, do tego w efektowny sposób uwyrażnionej graficznie. Tymczasem dokument zwraca uwagę na właściwy cel, którym jest odkrycie przesłania tekstu i właściwego rozłożenia akcentów, gdzie jest teza podkreślona przez autora, gdzie zaś swoisty punkt podparcia w argumentacji. Przy takim podejściu nie grozi to, co Xavier Léon-

³⁸ Por. S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 127.

³⁹ Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tł. T. Kot, Kraków 2001, s. 180–188.

⁴⁰ Por. S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 121–122.

⁴¹ Tak na przykład rozdziały 1 Kor 12–14 analizuje A. Vanhoye, identyfikując człon A z rozdziałem 12., człon B – z rozdziałem 13., zaś A' – z rozdziałem 14. W dalszych zaś analizach opisuje różne struktury na niższym poziomie zorganizowania tekstu. Por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1994². Dalsze, już na niższym poziomie zorganizowania tekstu struktury literackie w obrębie 1 Kor 12 – 14 w: R. Pindel, *To co z Ducha Świętego. Egzegeza wybranych tekstów Nowego Testamentu*, Kraków 1997, s. 81–82, 90.

-Dufour z sarkazmem określił „chorowaniem na chiazm”⁴², a co wyraża się w poszukiwaniu, nieraz „na siłę” regularnych i rozbudowanych struktur literackich.

Jedno z ważnych stwierdzeń hermeneutyki tego kierunku badań brzmi: „odkrycie struktury to zrozumienie tekstu”, stąd też dokument wskazuje na drogę, właściwą dla tego typu analizy retorycznej: od określenia relacji pomiędzy różnymi elementami tekstu (dodajmy, na różnym poziomie jego zorganizowania) do opisu struktury literackiej i sformułowania wynikającego zeń przesłania. Doskonałym przykładem badania struktury literackiej tekstu aż do najdrobniejszych szczegółów i różnych relacji pomiędzy bardzo różnymi elementami jest rezultat, jaki przedstawił Albert Vanhoye w odniesieniu do Listu do Hebrajczyków. Struktura całości jest typowo semicka i tworzy ją symetria koncentryczna typu $A B C B' A'$, która wraz z innymi relacjami w tekście wyznacza przesłanie teologiczne tego tekstu⁴³.

d. Analiza odwołująca się do nowej retoryki

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej dostrzega także nowy kierunek w językoznawstwie, który pojawił się po strukturalizmie, jak i jego

⁴² Tę opinię przywołujemy za: R. Meynet, *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, tł. K. Łukowicz, Kraków 1998, s. 7.

⁴³ Owo powiązanie badania struktury literackiej z wynikającą z niej teologią tekstu uwypukla już tytuł „sztandarowej” monografii A. Vanhoye’a w języku włoskim, angielskim i niemieckim: *Struttura e teologia nell’Epistola agli Ebrei* (Roma 1989); *Structure and message of the Epistle to the Hebrews* (Rome 1989); *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 4 (1979), s. 119–147 oraz 5 (1980), s. 18–49). Przedstawienie analizy struktury literackiej i przesłania teologicznego Listu do Hebrajczyków tegoż autora w języku polskim w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1608–1625. Ocena teje analizy w perspektywie innych metod i podejść stosowanych do tekstu Listu do Hebrajczyków w: H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIII), Göttingen 1991, s. 46–48.

zastosowanie w badaniach biblijnych. Idzie o nową retorykę, która została w dokumencie wyraźnie odróżniona od dwóch wcześniej omówionych odmian analizy retorycznej. Tak jak w poprzednim przedstawieniu metody brak nazwisk, z którymi jest ona identyfikowana, a także brak bliższego określenia sposobu postępowania w jej zastosowaniu. Faktycznie bowiem różni egzegeci adaptują idee nowej retoryki do analizy tekstu biblijnego, łącząc kroki wynikające z retoryki z takimi, która wynikają z badań literackich czy teorii komunikacji, by wymienić tylko te dwie możliwości jako przykładowe.

Nowa retoryka przyjęła takie właśnie określenie z tego powodu, że po pewnej przerwie w trwającym od starożytności zainteresowaniu retoryką organizuje się na nowo teoria perswazji. Jest to jednak retoryka zasługująca na określenie „nowa” także z tego powodu, że korzysta z wiedzy, która nie była znana ani starożytnym, ani nawet w czasach nowożytnych, a której dostarczają lingwistyka, semiotyka, antropologia i socjologia, a także – choć nie wymienione wprost w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej⁴⁴ – psychologia, psychologia społeczna, psycholingwistyka czy teoria komunikacji⁴⁵.

Dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* przeciwstawia nową retorykę klasycznej, wskazując na to, w czym nowa przewyższa zastosowanie tej antycznej we współczesnych badaniach tekstu biblijnego. Pośrednio przypisuje więc temu ostatniemu kierunkowi, iż stanowi jedynie „pewnego rodzaju inwentarz figur stylistycznych, sztuki wymowy i rodzajów mowy”⁴⁶, co faktycznie jest zgodne z prawdą w odniesieniu do wcześniejszych opracowań egzegetycznych, które ograniczały się do takiego zastosowania retoryki, nie zajmując się na przykład siłą perswazji czy całością argumentacji. Nowa retoryka natomiast – zgodnie z osądem dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej – bada, „dlaczego

⁴⁴ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁵ Por. R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), z. 2, s. 414–415.

⁴⁶ Lepiej byłoby oddać frazę: la „nouvelle rhétorique” veut être autre chose qu’un inventaire des figures de style, des artifices oratoires et des espèces de discours. Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35 (*Wyszukiwanie figur, mistrzów słowa i typów przemówień*).

go takie wykorzystanie języka jest skuteczne, i pozwala zakomunikować takie przekonanie⁴⁷. Innymi słowy nowa retoryka koncentruje się na skuteczności perswazji, mniej uwagi poświęcając zagadnieniom formalnym. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wskazuje wręcz na zupełnie inny poziom badania perswazji, który proponuje nowa retoryka. Jest nim „sama istota języka objawienia jako języka religijnego perswazyjnego”⁴⁸.

W dokumencie zwraca się uwagę na elementy, które pozytywnie odróżniają nową retorykę od tej, która dominowała w badaniu literatury do czasu dominacji strukturalizmu. To ona „zwraca należytą uwagę na sytuację debaty”⁴⁹. Nie poprzestaje na badaniach o charakterze formalnym, zaś ustalone w tekście „styl i kompozycję” traktuje jako narzędzie do przekonania adresata perswazji. Owa sytuacja retoryczna, w której zostaje sformułowana wypowiedź, domaga się odpowiedniej do niej strategii perswazji, której podporządkowane są możliwe i dostępne środki. Jak bardzo inna jest wręcz filozofia owej nowej retoryki, podkreśla dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, gdy stwierdza, iż w swoich badaniach ta odmiana analizy retorycznej „chce wniknąć do serca języka objawienia jako przekonującego języka religijnego”⁵⁰.

e. Ocena analizy retorycznej w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej

W całym rozdziale poświęconym analizie retorycznej (IBK I. B. 1) – zgodnie z charakterem dokumentu, jakim jest *Interpretacja Biblii w Kościele* – pomieszczony jest opis trzech nurtów tej metody, a zarazem ocena różnych elementów takiego postępowania. Ostateczna ocena wartości analizy retorycznej w badaniach egzegetycznych znajduje się jednak w trzech ostatnich akapitach tego rozdziału.

Pierwszy z nich wyraża ocenę wszystkich działań odwołujących się do sztuki perswazji – niezależnie od odmiany uprawianej anali-

⁴⁷ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

zy retorycznej – w perspektywie historycznej. Najpierw więc zostaje stwierdzone, że – wobec braku stosowania dotąd tego typu analiz w badaniach nad tekstem biblijnym – już samo ich zastosowanie zasługuje na szacunek, „zwłaszcza jeśli chodzi o ostatnie dokonania”⁵¹. Te trzy odmiany analizy badającej wymiar perswazyjny Pisma Świętego nie tylko „naprawiają zaniedbanie, które trwało przez długi czas”, ale „wzbogacają krytyczne studium tekstów” oraz „odkrywają lub lepiej naświetlają oryginalne perspektywy”⁵².

Należy więc widzieć w zastosowaniu analizy retorycznej taki element badań egzegetycznych, który jest wręcz nieodzowny, skoro jego brak stanowi zaniedbanie. Należy zapewne różnicować ową konieczność w stosowaniu analizy retorycznej ze względu na rodzaj tekstu oraz odpowiadającą mu odmianę badania perswazji. Zaniedbaniem będzie na pewno brak badania struktury literackiej tekstu, który został skomponowany według zasad, którymi kierowali się semici. W kontekście podejmowanych przez nas badań zaniedbaniem byłoby zaniechanie analizy retorycznej wobec jakiegokolwiek tekstu, który został skomponowany jako mowa, zwłaszcza gdy jawi się ona jako poprawna z punktu widzenia sztuki perswazji. Trudno nie zgodzić się z uwagą, wcale nie marginalną, dokumentu, że należy szacunek wobec zastosowania analizy retorycznej jest tym bardziej uzasadniony, im bardziej widzi się ostatnie dokonania w tej dziedzinie. Kto bowiem dzisiaj podejmuje się zastosować wiedzę retoryczną do badania tekstu biblijnego, może uniknąć wielu błędów, które zdarzały się w przeszłości, a które stały się okazją do niejednej debaty metodologicznej⁵³.

Dokonania – wspomniane ogólnie w dokumencie – wyrażają się nie tylko samą liczbą publikacji z tego działu bibliistyki, który wyod-

⁵¹ Tamże

⁵² Tamże.

⁵³ Tytułem przykładu można wskazać nowatorski komentarz: H. D. Betz, *Galatians. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, dz. cyt. Dał on impuls do ogromnej dyskusji na temat analizy retorycznej tekstów biblijnych, a zwłaszcza listów. Jako przykład zapisu poważnej debaty metodologicznej odnośnie do analizy retorycznej można wskazać publikację, która doczekała się dwóch wydań: *The Romans debate. Revised and expanded edition*, ed. K. P. Donfried, Edinburgh 1991².

rębnia się w osobny, ale także interesującymi ustaleniami, które stanowią owoc nie tylko pracy pojedynczego badacza tekstu biblijnego, ale także dysputy angażującej naukowców różnych konfesji i nieraz bardzo odległych dyscyplin nauki. Do debaty na temat metodologii w analizie retorycznej włączają się bowiem nie tylko egzegeci, specjaliści od literatury klasycznej i historycy starożytności⁵⁴, ale także socjologowie i specjaliści od psychologii społecznej, semiotyki czy filozofii. Dokument wskazuje dwa konkretne wymiary korzyści ze stosowania analizy retorycznej: wzbogaca „krytyczne studium tekstów” i odkrywa lub lepiej naświetla „oryginalne perspektywy”.

Przez niniejszą pracę chcemy dołączyć do tych, którzy w swoich pracach wykorzystują analizę retoryczną dla – w tym przypadku wręcz koniecznego – ubogacenia studium tekstów. Analiza mów zamieszczonych w określonym i zamierzonym przez autora Dziejów kontekście, pełniących przy tym ważną rolę w całości tej księgi domaga się wręcz odwołania do teorii wymowy i to w tej odmianie, która korzysta z wzorców retoryki zapisanych w księgach, z których mógł (przynajmniej teoretycznie) korzystać autor badanego przez nas tekstu. Analiza wykorzystująca metodę historyczno-krytyczną zwykła poprzestawać na określeniu formy (*Formgeschichte*), a co najwyżej niektórych figur retorycznych⁵⁵. Do zbadania jednak przyjętej strategii argumentacji i stosowności wobec niej użytych w mowie środków potrzeba innego

⁵⁴ W dyskusję metodologiczną na temat wykorzystania antycznej retoryki włączył się przede wszystkim znawca literatury klasycznej C. J. Classen. Do najważniejszych jego publikacji należą: *Rhetorical criticism of the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 128), Tübingen 2000; *Paulus und die antike Rhetorik*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 82 (1991), s. 1–33; *St Paul's epistles and ancient Greek and Roman rhetoric*, [w:] *Rhetoric and the New Testament*, ed. S. E. Porter, T. H. Olbricht, Sheffield 1993, s. 265–291; *Zur rhetorischen Analyse der Paulusbrieve*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 86 (1995), s. 120–121.

⁵⁵ Tak jest w klasycznym i bardzo rozpowszechnionym komentarzu do Dziejów, mających na przestrzeni prawie 20 lat aż 7 wydań. Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen 1977. Należy dodać, że tej klasy egzegeci, po naj-

narzędzia⁵⁶. Te dane i inne przynieść może analiza retoryczna odwołująca się do praktyki rozpowszechnionej w środowisku autora *Dziejów Apostolskich*.

Dokument wskazuje także na możliwość – za pomocą analizy retorycznej – odkrycia lub lepszego naświetlenia pierwotnej perspektywy badanej wypowiedzi. Zapewne idzie w tym miejscu tekstu o takie badanie, które pozwala określić sytuację retoryczną lub sytuację argumentacyjną, a więc o ustalenie, w jakim kontekście retorycznym doszło do aktu wypowiedzi. Sytuację retoryczną może tworzyć uprzednie przemówienie, bliższe okoliczności wypowiedzi czy oczekiwania audytorium wobec mówcy.

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej wyróżniona została analiza odwołująca się do nowej retoryki, gdy osobno zostają wskazane korzyści z niej wynikające. Po omówieniu bowiem pożytków wynikających ze stosowania kolejnych odmian analizy retorycznej autorzy dokumentu podkreślają, iż tylko nowa retoryka „słusznie zwraca uwagę na możliwości języka do perswazji i przekonywania”⁵⁷. Po stwierdzeniu zaś, iż „Biblia nie jest jedynie podaniem prawd”⁵⁸, dokument wyjaśnia w sposób pozytywny charakter informacyjny, perswazyjny i – co jest tylko pośrednio wyrażone – performatywny Pisma Świętego. Wpierw więc dosłownie Biblia „jest orędziem wyposażonym w funkcję komunikacji w określonym kontekście”⁵⁹. Księga ta tym samym zawiera określoną treść, która stanowi apel wzywający do odpowiedzi, a zarazem stanowi sposób komunikowania się właściwy dla kontekstu

lepszych szkołach o profilu klasycznym, byli znawcami języka greckiego, jego literatury i – przynajmniej ogólnych – zasad retoryki klasycznej.

⁵⁶ Metody zaliczane do historyczno-literackich omawia: S. Hareźga, *Historyczno-literackie metody badań nad mowami Dziejów Apostolskich*, „Premislana Christiana” 5 (1992–1993), s. 323–327.

⁵⁷ Oryginał francuski podaje: „a raison d’attirer l’attention sur capacité persuasive et convaincante du langage”; tłum. angielskie: „is surely right in its drawing attention to the capacity of language to persuade and convince”; tłum. polskie: „słusznie zwraca uwagę na możliwości języka perswazji i przekonywania” (*Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35).

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

jej przekazania. Tego zaś aspektu Objawienia nie bada inna metoda stosowana dotąd w egzegezie, choć najbliższe do opisu tego charakteru Biblii odczytywanej w Kościele byłyby teoria komunikacji i hermeneutyka, choćby w tej części, w której podejmuje zagadnienie interakcji między tekstem a czytelnikiem⁶⁰.

f. Zastrzeżenia i pytania do analizy retorycznej

Ostatni akapit rozdziału dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej poświęconego analizie retorycznej zawiera zastrzeżenia oraz stawia pytania w odniesieniu do niektórych aspektów stosowania tej metody. Pierwsze i dwa ostatnie zdania tego akapitu tworzą swoistą inkluzję i zawierają stwierdzenia natury ogólnej. Pierwsze z tych zdań – stanowiące swoiste przejście pomiędzy zachęcającą a krytyczną partią tekstu dokumentu – stwierdza, iż analiza retoryczna „ma swoje granice”. Te „granice” będą określone w kolejnych wskazaniach, wyrażonych wątpliwościach lub pytaniach. Przedostatnie zdanie łagodzi wymowę wcześniej wyrażanych ograniczeń: „Te i inne pytania nie powinny zniechęcić do korzystania z tego rodzaju analizy”⁶¹. Ostatnie zaś zdanie – o charakterze konkluzji – zdecydowanie relatywizuje znaczenie owych pytań, przestrzegając ostatecznie jedynie przed stosowaniem tego rodzaju analizy bez właściwego rozeznania⁶².

Taki osąd sumaryczny dotyczy wszystkich trzech odmian analizy retorycznej, choć przy poszczególnych zastrzeżeniach i kwestiach można się domyślać, o którą z analiz idzie. Tak jest już z pierwszym zastrzeżeniem: „Gdy zadawała się jedynie opisowością, jej skutki są często tylko stylistyczne”⁶³. Tym samym dokument wskazuje na niewystarczalność tego typu analizy retorycznej, która poprzestaje na identyfikacji formalnej figur i toposów czy jedynie odtworzeniu *dispositio*. Faktycznie

⁶⁰ Por. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tł. M. Borowska (Myśl Teologiczna 23), Kraków 1999, s. 18–20.

⁶¹ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

⁶² Tak też oryginał francuski. Por. Commission Biblique Pontificale, *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise*, „Biblica” 74 (1993), s. 451–528.

⁶³ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

tęgo typu rezultat można określić jako czysto stylistyczny, a może on, owszem, zainteresować badacza literatury, jednak dla analizy perswazyjnego tekstu natchnionego będącego mową Boga do człowieka to za mało. Ten sam zarzut może być podniesiony także do takiej analizy struktury literackiej tekstu, która poprzestaje jedynie na wyszukiwaniu różnego rodzaju paralelizmów, symetrii czy relacji lingwistycznych i na wypuklaniu struktury tekstu na różnym poziomie jego zorganizowania. Będzie swoistą sztuką dla sztuki, gdy zabraknie analizy prowadzącej do wniosków natury retorycznej i teologicznej, gdy rezultaty takiej analizy ukazywać będą sens odkrytej struktury literackiej ze względu na kompozycję i perswazję; tym bardziej gdy struktura okaże się wypukła określone przesłanie i odpowiednie jego akcenty. Nowa retoryka – ze względu na swój charakter – nie powinna być pomawiana o tego typu ograniczenie, choć bywają prace odwołujące się do opracowań przynależących do tego nurtu analizy retorycznej, które „ciążą” ku analizie niemal wyłącznie formalnej⁶⁴.

Bardzo ważne z punktu widzenia hermeneutyki katolickiej jest drugie zastrzeżenie, które należy odnosić do wszystkich trzech odmian analizy retorycznej: „Zasadniczo synchroniczne, nie mogą rościć pretensji do stanowienia niezależnej wystarczającej metody”⁶⁵. Stwierdzenie to stanowi uszczegółowienie zasady ogólnej, wyrażonej w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* w rozdziale poświęconym metodzie historyczno-krytycznej: „Żadna metoda naukowa w studium Biblii nie jest w stanie ukazać całego bogactwa tekstów biblijnych” (IBK I. B)⁶⁶. Przy czym jako niezbędna – w przypadku poszukiwania innych, uzupełniających metod – zostaje w dokumencie wskazana krytyka historyczno-literacka: „Metoda historyczno-krytyczna jest metodą nieodzowną w naukowym studium starożytnych tekstów”

⁶⁴ Taki zarzut można postawić jednej z pierwszych monografii wykorzystującej zasady nowej retoryki Ch. Perelmana, jaką jest analiza retoryczna bloku Rz 9–11 dokonana przez niemieckiego egzegetę F. Siegerta. Por. tenże, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34), Tübingen 1985.

⁶⁵ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁶ Tamże, s. 33.

(IBK I. A.)⁶⁷. Dobry przykład daje wytrawny egzegeta i twórca wypracowanej i stosunkowo ściśle określonej metody analizy struktury literackiej Albert Vanhoye, który do tej synchronicznej analizy dołącza ważny element metody historyczno-krytycznej, jakim jest określenie *Sitz im Leben* dla analizowanej jednostki tekstu⁶⁸. W przypadku zastosowania samej analizy retorycznej wobec tekstu biblijnego można pominąć element konieczny dla zrozumienia przesłania, jakim jest całość Pisma, czy kontekst historyczno-literacki wypowiedzi. Tak też w zaplanowanej przez nas analizie retorycznej mów Pawła zamierzamy uwzględnić przede wszystkim kontekst Dziejów Apostolskich (wymiar literacki i teologiczny), jak również historyczny kontekst opisywanych wydarzeń, w których zostały osadzone mowy.

Trzecie zastrzeżenie, a dokładniej trzy pytania dokumentu Papiejskiej Komisji Biblijnej także okazują się ważne w odniesieniu do zamierzonego przez nas badania. W dalszej części naszego opracowania ustosunkujemy się do ważnego pytania: czy autorzy tych tekstów należeli do środowisk wykształconych? Wiąże się to z ważnym, wciąż diskutowanym zagadnieniem odnośnie do uprawnienia do stosowania retoryki grecko-rzymskiej wobec różnych tekstów, które – nawet jeżeli powstały w epoce, gdy ta sztuka perswazji była znana – zostały jednak zapisane przez autora, który nie wykazuje się wykształceniem retorycznym nawet w podstawowym zakresie⁶⁹. W naszym przypadku trzeba odpowiedzieć na pytanie o wykształcenie retoryczne zarówno

⁶⁷ Tamże, s. 28.

⁶⁸ Tak czyni np. w odniesieniu do badanego bloku 1 Kor 12 – 14, gdy wykorzystuje rezultaty badań diachronicznych dla określenia historyczno-literackiego kontekstu wypowiedzi Pawła na temat charyzmatów. Por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 36.

⁶⁹ Tak poważnie zastrzeżenia budzi poszukiwanie *partes* mowy właściwej dla retoryki grecko-rzymskiej w Kazaniu na Górze (Mt 5 – 7), którego wzorców literackich należałoby szukać nie w szkole kształcącej zawodowych retorów czy w jakimś podręczniku zawierającym wskazania do przygotowywania mowy w świecie grecko-rzymskim, ale raczej w księgach Starego Testamentu czy praktyce nauczania uczonych w Piśmie. G. A. Kennedy *Kazanie na górze* klasyfikuje w kategoriach retoryki grecko-rzymskiej jako mowę doradczą. Por. tenże, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 45. Ostrożniej z identyfikacją wprost w monografii: F. Zellinger, *Zwischen*

autora tekstu Dziejów, a przynajmniej tej partii, w której zostaje przedstawiony proces Pawła, a także na pytanie o możliwość wygłoszenia retorycznie poprawnej mowy przez „Hebrajczyka z Hebrajczyków”, faryzeusza i ucznia Gamaliela, a zarazem obywatela znacznego miasta w Cylicji (por. Dz 21, 39; 22, 3; 23, 34).

Z ostatnim pytaniem wiąże się kolejne, które stawia dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*: Która retoryka wnikliwiej analizuje określone pismo: grecko-łacińska czy semicka? W przypadku mowy, która jednoznacznie wskazuje na znajomość retoryki klasycznej przez jej autora, należałoby jedynie zapytać, czy nie ma w niej elementów właściwych dla perswazji semickiej. Jednak w odniesieniu do wielu tekstów biblijnych, powstałych na styku świata judaistycznego i hellenistycznego, pytanie to jest najwyższej wagi. Odpowiedź w niejednym przypadku nie będzie łatwa, bo okaże się, że znajdziemy w prowadzonej perswazji zarówno elementy rabinicznej argumentacji, jak i topoty właściwe dla tradycji greckiej⁷⁰.

Ostatnie pytanie sugeruje możliwość prowadzenia takiej analizy retorycznej, którą można by określić jako „kreatywną”. Autorzy dokumentu pytają: „Czy nie ma ryzyka przypisania pewnym tekstom biblijnym zbyt wypracowanej struktury retorycznej?”⁷¹. Owo ryzyko istnieje w odniesieniu do analizy struktury literackiej, zwłaszcza gdy ktoś zachwyci się regularnym graficznym zapisem rezultatów analizy w stylu Meyneta⁷². Możliwe jest także przypisywanie nie tylko struk-

Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, s. 20.

⁷⁰ Klasycznym przykładem odwołania się do zasad perswazji znanych w środowisku rabinistycznym jest fragment Listu do Rzymian o roli Izraela w dziejach zbawienia. Tak m.in. W. Rakocy, *Elementy argumentacji rabinackiej w Rz 9, 6–29*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) 3, s. 97–102.

⁷¹ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

⁷² Przy lekturze jego komentarza do Ewangelii Łukasza raz po raz pojawia się pytanie, czy aby nie jest to zbyt piękne i aż dziwne, że dotąd nie zostało odkryte. Np. wyliczenie linijek, schematy w postaci menory, ręki itp. W odniesieniu do innego przedstawiciela tego kierunku analizy struktury tekstu, J. Bligha, inny egzegeta zapytuje, czy to możliwe, by Paweł piszący List do Galatów włożył tyle wysiłku, by stworzyć tak skomplikowaną

tury, ale i wyszukanych toposów w przypadku analizy odwołującej się do retoryki grecko-rzymskiej. W przypadku zastosowania zasad nowej retoryki niejednokrotnie narzuca się wprost pytanie o prawdziwość rekonstruowanej struktury argumentacji (zwłaszcza gdy jest ona wielopoziomowa i w pewien sposób wyrafinowana)⁷³, o proponowane kategorie, obce autorowi natchnionemu, wzięte z późniejszych kierunków filozofii czy współczesnej teorii komunikacji. Jednakże analiza taka jest uprawniona, podobnie jak uzasadnione jest stosowanie współczesnych kierunków badań literackich czy metod językoznawstwa wobec tekstów starożytnych czy staropolskich, choć przecież tego typu narzędzia zostały wypracowane niedawno.

Po lekturze części dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* ukierunkowanej ze względu na zamierzony obszar badania można wstępnie stwierdzić, że do mów sądowych Pawła zawartych w Dziejach Apostolskich najbardziej stosowna byłaby analiza odwołująca się do retoryki grecko-rzymskiej. Od razu też narzuca się konieczność uzupełnienia jej kroków badawczych o elementy metody historyczno-krytycznej. Nie chcemy też wykluczać z góry możliwości wyodrębnienia struktur właściwych dla semickiego sposobu komponowania tekstów (retoryka hebrajska)⁷⁴. Interesuje nas także możliwość wykorzystania w dotychczasowych badaniach egzegetów zasad nowej retoryki, socjologii, socjolingwistyki, psychologii społecz-

strukturę, że mogła być ona odkryta dopiero po 19 wiekach? Por. M. Silva, *Explorations in exegetical method. Galatians as a test case*, Grand Rapids 1996, s. 91.

⁷³ Tak z dużym sprzeciwem natury intelektualnej i emocjonalnej spotyka się analiza Listu do Rzymian, którą proponuje J. N. Aletti, zwłaszcza że zapoznający się z nią czytelnik musi uwzględnić nie tylko zasady retoryki klasycznej, poszerzone o założenia tego typu, że istnieje nie tylko jedna *propositio*, którą określa jako *la propositio générale*, ale także kilka podporządkowanych jej *subpropositiones*, lecz i powiązania pomiędzy kolejnymi elementami argumentacji o charakterze paralelizmu. Por. J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, s. 39, 55–56, 76.

⁷⁴ O jej możliwościach w: W. Pikor, *Miejsce retoryki semickiej w egzegezie biblijnej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor, (Studia Biblica 11), Kielce 2005, 112–116.

nej czy teorii komunikacji. W naszej kwerendzie wybranych rezultatów badań egzegetów bierzemy pod uwagę przede wszystkim te, które stanowią owoc analizy retorycznej, odwołującej się do sztuki perswazji starożytnych Greków i Rzymian. Będzie to zajmować kolejny punkt naszej pracy.

2. Zastosowanie retoryki w kontekście dziejów interpretacji Biblii

W naszym opracowaniu odwołaliśmy się wpierw do wskazań dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, by w ten sposób zdobyć pierwszą orientację co do metody adekwatnej do mów sądowych Pawła zawartych w Dziejach Apostolskich. Pierwsze w ten sposób zdobyte określenie brzmi: metoda analizy retorycznej, w tej jej odmianie, która odwołuje się do sztuki perswazji znanej w okresie nauczania Pawła i formowania Dwudzieła Łukasza, wzbogacona jest jednak o elementy metody historyczno-krytycznej.

W tym punkcie naszej pracy pragniemy odwołać się do wybranej współczesnej literatury, przede wszystkim z zakresu biblistyki, w której znajduje zastosowanie analiza retoryczna w różnych jej odmianach. W poszukiwaniu adekwatnego podejścia uwzględniać będziemy zarówno odmianę analizy retorycznej, jak i elementy metod i ujęć, które mogą okazać się co najmniej ubogacające, jeśli nie konieczne dla naszej pracy.

a. Nauczyciel wymowy i doktor Kościoła o retoryce Biblii

Wykład, wyjaśnienie czy egzegeza tekstu biblijnego odwołująca się w różny sposób do zasad retoryki klasycznej pojawia się w historii interpretacji Biblii bardzo wcześnie. Wszak już ojcowie Kościoła, wielcy mówcy – wykształceni retorycznie, a nierzadko mający za sobą karierę zawodowego retora – musieli lepiej niż czytelnicy niewykształceni w tej sztuce odczytać te teksty Pisma Świętego, w których obecny był element perswazji, będący dziedzictwem starożytnych Greków i Rzymian. Co więcej, jedni wprost dostrzegali ślady owej retoryki i wyszczególniali te, które były dla nich oczywiste, inni zaś – odwołując się

do własnej znajomości jej zasad – z jej pomocą analizowali i wykładali tekst Pisma, jak zwykł to czynić retor i nauczyciel gramatyki⁷⁵. Zwłaszcza że co najmniej pięciu ojców łacińskich było wcześniej „zawodowymi retorami, zanim zostali chrześcijanami”⁷⁶. W egzegezie ojców brak jednak metodycznego zastosowania do analizy tekstu biblijnego zasad retoryki grecko-rzymskiej. Nawet gdy bardzo poprawnie potrafią oni uchwycić myśl przewodnią i tezę oraz odkryć prowadzoną argumentację, to przecież nie eksponują przy tym tych narzędzi, którymi dysponują jako retorzy-praktycy⁷⁷. Nieprzypadkowo przecież dorobek Pawła – trudny, a zarazem przemyślany co do prowadzenia perswazji – niemal w całości skomentowali doskonale wykształceni retorzy: Jan Chryzostom, Augustyn i Mariusz Wiktoryn. Ten ostatni dyskretnie zdradza swoje retoryczne przygotowanie, gdy komentując Pawłowy List do Galatów, wskazuje istotne elementy argumentacji, bez używania jednak terminów technicznych⁷⁸. Mariusz Wiktoryn także wskazuje wprost Cycerona jako najbardziej wpływowego autora spośród teoretyków wymowy, przyswajając sobie między innymi jego maksymę *de lectis non lecta*, która pozwala mu „wydedukować coś, co nie zostało zapisane, a na co tekst biblijny zezwala”⁷⁹.

Myśl o pożytku ze znajomości retoryki w interpretacji Biblii podjął św. Augustyn w *De doctrina christiana*, dziele poświęconym herme-

⁷⁵ Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn – człowiek i jego dzieło. Wprowadzenie do dzieł egzegetycznych*, [w:] M. Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne. Komentarz do listów do Efezjan, do Galatów i do Filipian*, z języka łacińskiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył A. Baron (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 1999, s. 11–13. 28.

⁷⁶ Autor takiego stwierdzenia, G. A. Kennedy, znawca retoryki antycznej, ma na myśli Tertuliana, Cypriana, Arnobiusza, Laktancjusza i Augustyna. Por. G. A. Kennedy, *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill 1980, s. 146.

⁷⁷ Syntezę tego tematu przedstawia opracowanie, które dawno (w 1898) zrobił E. Norden. Por. tenże, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. Bis in die Zeit der Renaissance*, Stuttgart 1981⁸, Bd. 2, s. 492–510.

⁷⁸ Por. M. Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, dz. cyt., s. 175, 185.

⁷⁹ A. Baron, *Wprowadzenie*, [w:] M. Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, dz. cyt., s. 24; P. Hadot, który zajmował się tą formułą, określa ją jako właściwą dla hermeneutyki prawnoretorycznej.

neutycy biblijnej i zasadom głoszenia słowa Bożego⁸⁰. Posiadł on jak żaden inny z wczesnochrześcijańskich pisarzy znajomość języka łacińskiego (już w Tagaste)⁸¹, gramatyki (w Madaurze), retoryki (w Kartaginie), by w kolejnych miastach dowodzić cenionych umiejętności, otwierając własne szkoły: gramatyki (w Tagaście), a następnie retoryki (w Kartaginie i w Rzymie), a wreszcie nauczając retoryki na dworze cesarskim (w Mediolanie)⁸². Gdy przez gruntowną naukę, własne studia i praktykę oraz wdrażanie innych osiągnął prawdziwą biegłość, stał się – jak napisze po latach – człowiekiem „najuczeńszym i najwymowniejszym”⁸³.

Na początku księgi czwartej tegoż niezwykle ważnego dzieła (*De doctrina christiana*) stwierdza, iż właśnie przechodzi od pierwszej partii, w której dotąd zajmował się „wynajdywaniem tego, co trzeba dokładnie zrozumieć” (w Biblii, co oczywiste), do partii drugiej, w której powinno być „przedstawienie tego, co zostało rozumiane”. Czytelnikowi daje przy tym jasno do zrozumienia, aby nie spodziewał się, że oto teraz dawny nauczyciel retoryki będzie po prostu wykladał dziedzinę, którą zajmował się wcześniej. Jego wypowiedź warto przywołać w całości:

Najpierw jednak zacznę od uspokojenia niecierpliwości czytelników. Wyobrażają sobie oni, być może, że zamierzam podać im zasady retoryki, jakich wyuczyłem się i które przekazywałem w szkołach świeckich. Otóż uprzedzam ich, aby czegoś takiego nie oczekiwali ode mnie. I nie dlatego, że nie ma z tego pożytku, lecz jeśli taki pożytek pragnie się osiągnąć, to należy szukać go gdzie indziej, jednak pod warunkiem, że jakiś dobry człowiek znajdzie czas, żeby czegoś takiego nauczyć. Niech jednak nie nalegają na mnie, żebym tak uczynił, czy to w tym dziele, czy też w jakimś innym⁸⁴.

⁸⁰ Wkład Augustyna w rozwój chrześcijańskiej hermeneutyki omawia W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, dz. cyt., s. 5–39.

⁸¹ Wymowa, której się nauczył (afrykańska), była powodem drwin w Italii, do której przybył (*De ordine libri duo – O porządku*, 2, 17. 45).

⁸² Por. A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 21.

⁸³ *De quantitate animae liber – O wielkości duszy*, 33, 70.

⁸⁴ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej, Tekst łaciń-*

Mało tego, zdaje się, że Augustyn wręcz świadomie unikał jakiegokolwiek oceny czyjejkolwiek wypowiedzi pod względem retorycznym. Gdy bowiem omówił szereg figur retorycznych, przede wszystkim z Listów Pawła⁸⁵, wyraził z tego powodu zaniepokojenie, czy przypadkiem sam nie trąci retoryką, „gdy już o niej rozprawia”⁸⁶. Z jednej strony dla tego retora z wykształcenia nie ma wątpliwości, iż apostoł jest mistrzem retoryki, a jego listy to „wzory wymowy”⁸⁷. Z drugiej jednak strony w momencie gdy Augustyn wymienił już szereg wziętych z pism Pawła przykładów *decorum* mowy, stwierdził:

Takie i inne podobne ozdoby są podawane w sztuce retoryki. Rzecz jasna nie twierdzimy, że Apostoł posługiwał się zasadami wymowy. Tym bardziej nie negujemy, że jego mądrości towarzyszy elokwencja⁸⁸.

Elokwentni dla Augustyna są także prorocy starotestamentowi, a zwłaszcza przywoływany przez niego chętnie Amos⁸⁹, którego tekst we współczesnych badaniach retorycznych służy raczej dla ilustracji retoryki hebrajskiej⁹⁰. Równocześnie jednak Augustyn zdaje sobie sprawę z tego, że nie obroni literackiego piękna i retorycznej poprawności całej Biblii. Dlatego tłumaczy mniej zdolnych pod względem literackim autorów natchnionych i ich nie całkiem zrozumiałe fragmenty pożytkiem⁹¹, jaki może w takim przypadku odnieść chrześcijański czytelnik, gdy będzie trudził się nad tekstem. Piszę bowiem:

sko-polski, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 181.

⁸⁵ Por. tamże, s. 191–197.

⁸⁶ Por. tamże, s. 197.

⁸⁷ Por. tamże, s. 199.

⁸⁸ Tamże, s. 193.

⁸⁹ Mimo że sam prorok mówi o sobie, że jest jedynie „pasterzem i tym, który nacina sykomory” (Am 7, 14). Por. tamże, s. 199–205.

⁹⁰ Por. S. Hałas, *Analiza retoryczna*, „Z Badań nad Biblią. Prace katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 2 (1998) s. 31–33.

⁹¹ Przyznaje także, że nie potrafi wyjaśnić, dlaczego u autorów Biblii „brak tej zalety mowy, która polega na stosowaniu klauzul rytmicznych”. Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 231.

[...] sama niejasność słów natchnionych i zbawiennych była niejako predestynowana do zastosowania takiego rodzaju wymowy. Umysł nasz bowiem powinien z nich wynieść korzyść nie tylko ze zrozumienia sensu, ale i z samego ćwiczenia⁹².

W kształceniu retorycznym w starożytności utrwalił się pogląd, iż jedną z trzech najbardziej cenionych cech dobrego retora jest σαφήνεια (jasność). Tymczasem lektura listów Pawła sprawiała trudność także czytelnikowi w starożytności. To wtedy tłumaczono apostoła narodów w ten sposób, że przypisywano mu zamierzone ukrycie tej nauki, która winna być zastrzeżona tylko dla chrześcijan. Innym razem braki w zakresie stylu, doboru słów czy syntaksy uzasadniano świadomym zaniechaniem przez autora stylu retorycznego. Chętnie przywoływano w tego typu sytuacjach słowa samego Pawła z 2 Kor 11, 6, gdzie odnosi on do siebie zwrot ἰδιώτης τῷ λόγῳ (nieporadny w sztuce mówienia)⁹³. Z kontekstu wynika, że określenie to pozostaje w opozycji do ἄλλ' οὐ τῇ γνῶσει (2 Kor 11, 6a), a więc apostoł chętnie godzi się z zarzutem braku biegłości w sposobie wyrażania się (ἰδιώτης τῷ λόγῳ)⁹⁴, ale zdecydowanie odrzuca zarzut jakiegokolwiek braku w odniesieniu do treści swego nauczania i posiadanej wiedzy (γνῶσις). Komentujący to zdanie Augustyn stwierdza odnośnie do Pawła:

On nie zawahał się przyznać do swojej wiedzy, bez której nie miałby możliwości zostać doktorem narodów. Możemy być tego pewni, przytaczając niektóre wyjątki z jego pism jako wzory wymowy⁹⁵.

Trudno jednak na podstawie tego zdania sprecyzować, jakiego typu braki miały występować w sposobie wysławiania się apostoła.

⁹² Tamże, s. 191.

⁹³ Por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul* (Contribution to Biblical Exegesis and Theology 18), Kampen 1996, s. 251.

⁹⁴ Termin ἰδιώτης, pierwotnie określający człowieka zajmującego się tylko swoimi sprawami (τὰ ἴδια), z czasem określa nieświadomych, niewykształconych, niezręcznych, bez kompetencji w jakiejś dziedzinie; por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian, Wstęp, przekład, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 7), Poznań 1965, s. 460.

⁹⁵ Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, dz. cyt., s. 199.

Czy chodziło o brak elegancji, czy niedostateczną znajomość kultury hellenistycznej, czy może pomyłki gramatyczne wynikające z faktu, że grecki był jego drugim językiem? Zarówno to zdanie, jak i inna opinia oponentów Pawła przywołana przez niego w tym samym liście (2 Kor 10, 10)⁹⁶ nie pozwala na określenie znajomości zasad retorycznych przez apostoła. Jednak dominującą u ojców Kościoła powściągliwość w odniesieniu do opisu środków retorycznych stosowanych przez apostoła tłumaczy dobrze obserwacja, której dokonał Abraham J. Malherbe: „The Church fathers, measuring Paul by the criteria of Classicism, were embarrassed by his rudeness of style”⁹⁷.

Augustyn zaś we wcześniejszych partiach swojej książki traktującej o interpretacji Biblii nie przywołuje w ogóle teoretyków wymowy⁹⁸, jakby ich wiedza była zupełnie nieprzydatna do zrozumienia także i takich ksiąg, które uchodziły za napisane według sztuki wymowy. Jednak już w partii poświęconej zasadom głoszenia słowa Bożego przywołuje kilkakrotnie znaną zasadę Cycerona, według której mówca winien „uczyć, zachwycać i wzruszać”. Wpierw po to, by wskazać na fakt, że nawet pogański retor na pierwszym miejscu stawiał nauczanie, a nawet mawiał, iż „uczyć – obowiązek; zachwycać – przyjemność; wzruszać – osiągnięcie”⁹⁹. Po wtóre, przywołał Cycerona i jego wskazania odnośnie do stylu odpowiedniego do przedmiotu mowy, by stwierdzić:

Cyceron mógł wskazywać na te trzy style odnośnie do spraw publicznych, nie był jednak w stanie pokazać tego tu, to znaczy w zagadnieniach ko-

⁹⁶ W oparciu o tę wypowiedź Pawła („Listy bowiem – jak utrzymują – są groźne i nieubłagane, lecz gdy się zjawia osobiście, słaby jest, a jego mowa nic nie znaczy”) R. D. Anderson Jr. uznaje jego wykształcenie retoryczne za mało prawdopodobne; por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt., s. 249.

⁹⁷ A. J. Malherbe, *The social aspects of early Christianity*, Philadelphia 1983², s. 34.

⁹⁸ Natomiast najczęściej przywoływanym autorem pogańskim jest Wergiliusz, w szczególności jego *Aeneis*, rzadziej *Georgica*. Na formację literacką św. Augustyna największy wpływ mieli: Wergiliusz, Cyceron i Warron. Por. A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, dz. cyt., s. 22.

⁹⁹ Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, dz. cyt., s. 211.

ścielnych, o jakich traktuje przemówienie oratora szczególnego, jakiego my tutaj pragniemy ukształtować¹⁰⁰.

Zastanawiające, że właśnie w partii poświęconej praktyce głoszenia słowa Bożego (Księga IV) pojawiają się stwierdzenia oceniające teksty biblijne od strony retorycznej, z użyciem terminów fachowych, w tym i greckich (obok *membra* i *caesa* są ich odpowiedniki: *κῶλα* i *περίοδος*)¹⁰¹. Dawny nauczyciel retoryki, w końcu chrześcijański pisarz, przytacza z Biblii przykłady stylu wzniosłego, umiarkowanego i prostego, jednak ze względu na prezentowaną tam sprawę¹⁰². Augustyn dochodzi wręcz do klasyfikowania poszczególnych listów według obowiązujących zasad retoryki. Tak List do Rzymian i Pierwszy List do Koryntian zostały przez niego zaliczone do stylu wzniosłego, podczas gdy List do Galatów do stylu prostego, z wyjątkiem początku i zakończenia, w którym stosowany jest – według Augustyna – styl umiarkowany¹⁰³.

Wykształcony w sztuce perswazji biskup Hippony próbuje nawet w pewnym momencie wygłosić list, by w ten sposób określić jego styl, innym razem określić elementy kompozycji i rolę uczuć w argumentacji. Komentując fragment Ga 4, 10–20, Augustyn pisze:

Czy występują tu słowa przeciwstawne lub czy są ze sobą powiązane gradacją, czy rozbrzmiewają cezury, człony i okresy? Nie, a jednak mimo to wyczuwa się, że nie osłabło wielkie uczucie, jakim tętni mowa¹⁰⁴.

Próżno jednak u znawcy retoryki grecko-rzymskiej szukać wrażliwości na strukturę literacką charakterystyczną dla tekstów semickich, która dziś bywa określana jako retoryka hebrajska. Zaważył na tym nie tylko fakt, że Augustyn poza greckim nie znał języków biblijnych¹⁰⁵,

¹⁰⁰ Tamże, s. 221.

¹⁰¹ Przykłady z Listów Pawła. Por. tamże, s. 193–197.

¹⁰² Przykłady z Listów Pawła. Por. tamże, s. 225–237.

¹⁰³ Por. tamże, s. 235–236.

¹⁰⁴ Tamże, s. 237.

¹⁰⁵ Zna język grecki, by czytać (ewentualnie poprawić dostępne tłumaczenie łacińskie) tekst Plotyna czy niektórych ojców greckich, jednak nie

ale przede wszystkim to, że najwcześniejsze opracowania systematyczne odnośnie do poetyki tekstów biblijnych pochodzą dopiero z okresu nowożytnego¹⁰⁶.

Przywołaliśmy przede wszystkim znaczący głos samego Augustyna w kwestii obecności retoryki grecko-rzymskiej w Biblii, ale także jego stanowisko co do zajmowania się sztuką retoryki w odniesieniu do tekstu Pisma Świętego. Nie nadaje się ona do wykładu, nawet gdy dostrzega się jej obecność u autorów natchnionych. Co najwyżej ich kunszt może być przykładem dla chrześcijańskiego kaznodziei¹⁰⁷.

b. Retoryka Greków i Rzymian na usługach egzegezy

Co do umiejętności retorycznych Pawła nie miał wątpliwości Erazm z Rotterdamu (1469–1536) ani reformatorzy, wyczuleni na tę sferę przez swoje przygotowanie humanistyczne. Jeżeli Erazm występował przeciw ujmowaniu wiary w oparciu o jakikolwiek system filozoficzny czy tradycję teologiczną¹⁰⁸, to przecież uważał za konieczne dla zrozumienia słowa Bożego studiowanie „literatury spokrewnionej z Pismem Świętym”¹⁰⁹. Wskazywał przy tym, że znajomość retoryki jest w tym nieodzowna, bo „poetyckich figur i tropów pełne są wszędzie pisma proroków”¹¹⁰. Najlepszy zaś przykład (obok innych) wskazywał w Augustynie, który jego zdaniem „bynajmniej nie za dziecinną igraszkę

w takim stopniu, by swobodnie korzystać z dorobku tych ostatnich (prosi m.in. Hieronima o przekład ich tekstów). Por. A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰⁶ R. Meynet wskazuje rok 1753 jako symboliczny początek dwóch kierunków badań tekstu biblijnego, w tym i wydanie najwcześniejszego opracowania odnośnie do retoryki hebrajskiej (R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*, Oxford 1753). Por. R. Meynet, *L'analisi retorica*, trad. L. Sembrano (Biblioteca Biblica, 8), Brescia 1992, s. 21.

¹⁰⁷ Por. Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, dz. cyt., s. 189, 205.

¹⁰⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy. Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada*, tł. i oprac. J. Domański, Warszawa 1990, s. 281–196.

¹⁰⁹ Tamże, s. 87.

¹¹⁰ Tamże, s. 88.

uważał [...] śledzenie schematów retorycznych, cezur i okresów krasomówczych u proroków i w Listach Pawłowych¹¹¹.

Filip Melancthon (1497–1560) był tak przekonany o wykształceniu retorycznym apostoła, że w swoim dziele na temat retoryki przytoczył fragmenty pism Pawła obok Cycerona i innych autorów niechrześcijańskich¹¹². Idąc za próbą klasyfikacji stylu listów Pawła, jaką podjął kiedyś Augustyn, sam stwierdza:

Paulus ist ein Rhetor. Sein Römerbrief steht in der Gravität seines heroischen Stils formal gleichwertig neben den Reden eines Demosthenes oder Cicero, während der Galaterbrief einen mittleren, der Umgangssprache näheren Ausdruck bevorzugt¹¹³.

Generalnie tradycja augustiańska zwraca uwagę przede wszystkim na walory retoryczne tekstów biblijnych, w Pawle zaś jest skłonna dopatrywać się biegłego w swej sztuce retora.

Wspomniane przykłady niezwyklego zainteresowania retoryką w podejściu do Pisma Świętego stanowią raczej wyjątek w badaniach egzegetycznych aż do czasów najnowszych. Trzeba przy tym zauważyć, że nawet to zainteresowanie dotyczy tylko wybranych aspektów. Gdy bowiem klasyczna retoryka obejmowała pięć etapów przygotowywania, wraz z wygłoszeniem, mowy (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* i *pronuntiatio*), to w badaniach tekstów biblijnych do połowy lat siedemdziesiątych wieku XX uwzględniano jedynie *elocutio*. Wielu egzegetów od wieku XIX badało styl, budowę zdań, opisywało odmiany paralelizmu czy antytezy. Pozostawało to w związku z zainteresowaniem wielu badaczy wpływem kultury hellenistycznej i rzymskiej na pisma Nowego Testamentu¹¹⁴. Wiązało się to z niebezpieczeństwem

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Por. C. J. Classen, *Die Bedeutung der Rhetorik für Melancthons Interpretation profaner und biblischer Texte*, „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse”, Göttingen, 5(1998), s. 242.

¹¹³ Cyt. za: C. J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 82 (1991), s. 1.

¹¹⁴ Znajomość retoryki Pawła w kontekście kultury retorycznej antyku oma-

poszukiwania struktur z punktu widzenia metodologii wątpliwych, ale opatrzonej etykietką „retoryczna”, z drugiej zaś strony mogło stanowić łatwą ucieczkę przed trudnymi wyzwaniem badań historyczno-krytycznych – jak ocenia to Hans-Josef Klauck¹¹⁵. Zmiany w podejściu do tekstów biblijnych z punktu widzenia retoryki antycznej związane są z wystąpieniami i publikacjami takich autorów jak James Muilenburg, Hans Dieter Betz oraz George A. Kennedy.

Dla współczesnych badań biblijnych niezwykle ważne było wystąpienie na dorocznym spotkaniu Society of Biblical Literature w roku 1968, gdzie James Muilenburg zaproponował nowe podejście do tekstu biblijnego, które zyskało określenie „krytyki retorycznej” (*rhetorical criticism*)¹¹⁶. Zwracając uwagę na strukturę tekstu w kontekście dokonania metody historyczno-krytycznej, a zwłaszcza *Gattungsforschung*, zapoczątkował swoistą szkołę, która rozwijała się zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, z czasem jednak odchodząc w niejednym punkcie od założeń założyciela¹¹⁷. Muilenburg rozumiał *rhetorical criticism* jako rodzaj *literary criticism*, badając przede wszystkim kompozycję tekstu ze względu na zawartą w nim argumentację¹¹⁸. Określenie tego podejścia do tekstu biblijnego oraz wprowadzenie samego terminu uzasadnia w znanych i cytowanych słowach:

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 któ-

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

¹¹⁵ Por. H. J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament...*, dz. cyt., s. 177.

¹¹⁶ Por. J. Muilenburg, *Form criticism and beyond*, „Journal of Biblical Literature” 88 (1969), s. 1–18.

¹¹⁷ Por. T. B. Dozeman, *Old Testament rhetorical criticism*, [w:] *The Anchor Bible dictionary*, ed. D. N. Freedman, New York 1992, Vol. V, s. 712–715.

¹¹⁸ Sztandarowy tekst ilustrujący jego rozumienie krytyki retorycznej to Jr 3, 1 – 4, 4. Por. J. Muilenburg, *Form criticism and beyond*, dz. cyt., s. 5, 9–10.

re wyrażone zostają i zorganizowane w jedną spójną całość przemowy. Przedsięwzięcie takie nazwałbym retoryką, a metodologię analizą retoryczną¹¹⁹.

Faktycznie jego metoda jest przydatna szczególnie w badaniach tekstów poetyckich Starego Testamentu¹²⁰, choć z czasem analizą retoryczną objęto także i teksty nowotestamentowe, zaś samą nazwę „analiza retoryczna” zaczęto odnosić do badań struktury kompozycyjnej i sposobu perswazji specyficznej dla pism biblijnych¹²¹.

Drugie wystąpienie, mające ogromne znaczenie dla badań odwołujących się do retoryki Greków i Rzymian, miało miejsce na zjeździe Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) w roku 1974, na którym ceniony znawca kultury antycznej Hans Dieter Betz¹²² zaproponował, by w badaniu listów Pawła zastosować kryteria wzięte z antycznej sztuki perswazji. Programowym dla tego kierunku analizy retorycznej okazał się komentarz do Listu do Galatów, traktujący to pismo jakby było napisane według *dispositio* mowy¹²³. Jako inspiratora dla określenia Listu do Galatów w kategoriach mowy obronnej i dalszych badań retorycznych nad tym pismem Hans Dieter Betz wskazuje wykładowcę Harvard University Arnalda Momigliana oraz jego monografię *The development of Greek biography* (Cambridge 1971)¹²⁴. Sam Betz określa

¹¹⁹ Tekst w: J. Muilenburg, *Form criticism and beyond*, dz. cyt., s. 8; tłum. polskie w: R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 23.

¹²⁰ Por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt., s. 18–19.

¹²¹ R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 23.

¹²² Jest on redaktorem prestiżowego słownika oraz najobszerniejszego wydania krytycznego papirusów magicznych: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, (Hg.) H. D. Betz u.a., Bde 1–4, Tübingen 1998ff oraz *The Greek magical papyri in translation including the Demotic spells*, Vol. I, Texts, ed. H. D. Betz, Chicago–London 1992².

¹²³ H. D. Betz, *Galatians. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, dz. cyt. oraz tenże, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, übers. S. Ann, München 1988.

¹²⁴ Por. H. D. Betz, *Der Galaterbrief...*, dz. cyt., s. 55–56.

metodę stosowaną w swoim komentarzu jako historyczno-krytyczną, zaś swoją rolę widzi jako historyka, który pragnie doprowadzić do spotkania między zawartą w Liście do Galatów Pawłową myślą a jego czytelnikiem. Jego zdaniem w komentarzach nie uwzględniono podstawowego faktu, że list ten został skomponowany – a więc tak też winien być interpretowany – według retoryki i epistolografii grecko-rzymskiej¹²⁵. Rekonstruując *dispositio* korpusu Listu do Galatów w oparciu o zasady retoryki i epistolografii, Betz określił go jako „list apologetyczny”¹²⁶, najbardziej zbliżony do mowy sądowej. Paweł miałby bowiem na piśmie wypowiedzieć swoją „mowę obronną” wobec sądu, który stanowią Galaci, a w odpowiedzi na wcześniej wypowiedziane oskarżenia jego przeciwników¹²⁷. Choć autor tego przełomowego komentarza nazywa pismo Pawła „listem apologetycznym”, to w obrębie jego korpusu stosuje *dispositio* mowy. Tymczasem, jak zauważa Carl Joachim Classen, tego typu przeniesienie schematu z mowy na list winno być udowodnione, a nie założone¹²⁸. Niezaprzeczalną zasługą Betza jest konsekwentne zastosowanie nowej metody oraz rozpoczęcie nowego kierunku badań w egzegezie. Dalsze badania bowiem zakwestionowały dużą część jego ustaleń dotyczących klasyfikacji retorycznych w odniesieniu do Listu do Galatów¹²⁹. Niektórzy autorzy – zwłaszcza na początku – zaakceptowali sposób podejścia Betza¹³⁰, inni dochodzili do nieco innych rezultatów przy stosowaniu tych samych podręczni-

¹²⁵ Por. tamże, s. 6–9, 54.

¹²⁶ Odwołał się przy tym do pozycji A. Momigliano, *Development of Greek biography* (Cambridge 1971, s. 62). Jednak H. D. Betz przypisał autorowi poglądy, których ten nie wyraził. Ten ostatni bowiem jako „apologetyczny” określił 7. List Platona (s. 60), zaś listy św. Pawła według A. Momigliano mogą [podkr. R. P.] przynależeć do autobiograficznych (s. 62).

¹²⁷ Por. H. D. Betz, *Der Galaterbrief...*, dz. cyt., 69–70.

¹²⁸ Por. C. J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, dz. cyt., s. 14.

¹²⁹ Przegląd prac nawiązujących do badań odnośnie do gatunku retoryczno-epistolograficznego Listu do Galatów daje A. Pitta w: *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (Scritti delle Origini Cristiane, 9), Bologna 1996, s. 43–46.

¹³⁰ Jego zdaniem w epoce Pawła zasady perswazji (zapewne w formie spularyzowanej) były rozpowszechnione w podobnym stopniu co zasady gramatyczne języka greckiego. Tak m.in. G. A. Kennedy, *New Testament*

ków retoryki antycznej¹³¹, z czasem wielu zakwestionowało w ogóle taki sposób przeniesienia zasad wymowy na kompozycję listu¹³².

Z punktu widzenia literatury klasycznej najpoważniejszej krytyki też Betza dokonał Classen, wskazując trzy punkty newralgiczne z punktu widzenia metodologii:

(1) słuszna obserwacja, że w Liście do Galatów występują elementy retoryczne, doprowadziła Betza do nieuzasadnionego wniosku co do gatunku literackiego według zasad retoryki antycznej,

(2) słuszna obserwacja, że wcześniejszą swoją działalność apostoł opisuje w dłuższym *passusie*, broniąc jej, doprowadziła do nieuzasadnionego wniosku, że chodzi w całości o list apologetyczny,

(3) Betz nie dostrzega wielu istotnych aspektów, jak choćby faktu, że w starożytności istniało wiele różnych typów listów, a poszczególne listy stanowiły zwykle mieszankę różnych typów. List też zwykle nie jest monotematyczny i jednorodny w konstrukcji literackiej¹³³.

Klasyfikację Betza odrzuca także inny znawca literatury klasycznej i retoryki, R. D. Anderson Jr. Stwierdza on bowiem, że List do Galatów nie spełnia kryteriów mowy sądowej, choćby przez to, że nie odwołuje się do typowych dla niej *loci*. Przez ten List Paweł bliższy jest filozofo-

interpretation..., dz. cyt., s. 10 oraz R. N. Longenecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary 41), Dallas 1990, s. CXII–CXIII.

¹³¹ Tak np. R. N. Longenecker w swoim komentarzu (*Galatians*, Dallas 1990) krytykuje wprawdzie H. D. Betza, ale przejmuje jego *dispositio*, określając część Listu jako rodzaj sądowy (1, 6 – 4, 11) część zaś jako doradczy (4, 12 – 6, 10). Por. tamże, s. 11–12.

¹³² Najpoważniejsze zastrzeżenia sformułowali S. E. Porter i C. J. Classen, obaj znawcy historii starożytnej, zwłaszcza w obszarze retoryki. S. E. Porter zakwestionował takie umiejętności Pawła w zakresie sztuki perswazji, jakie – najczęściej milcząco – zakładają zwolennicy analizy retorycznej. Zwrócił także uwagę na fakt, że nieznaną jest nam praktyka pisanie listów w starożytności według wzorców służących przygotowaniom mowy. Por. S. E. Porter, *Paul of Tarsus and his letters*, [w:] *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. – A.D. 400)*, ed. S. E. Porter, Leiden 1997, s. 563–564. Nieco inne argumenty w druzgocącej krytyce metodologii H. D. Betza z punktu widzenia filologii klasycznej w: C. J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, dz. cyt., s. 1–33; zwł. s. 9, przyp. 21.

¹³³ Por. C. J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, dz. cyt., s. 29.

wi, który upomina swoich uczniów za odejście od jego doktryny, niż oskarżonemu w sądzie czy politykowi na zgromadzeniu. Ponieważ nie można dzielić tekstu Listu według partii mowy, zasady retoryki antycznej można stosować tylko w ograniczony sposób do opisu kompozycji i używanych środków retorycznych¹³⁴.

George Alexander Kennedy, amerykański znawca retoryki antycznej¹³⁵, jest twórcą metody określanej jako *rhetorical criticism theory* lub po prostu *rhetorical criticism* (krytyka retoryczna)¹³⁶, która pierwotnie miała znaleźć zastosowanie w badaniu pism Nowego Testamentu o różnej objętości¹³⁷. Odwołał się przy tym do dorobku klasycznej retoryki grecko-rzymskiej¹³⁸, w starożytnych podręcznikach wymowy szukając narzędzi do analizowania wypowiedzi autorów natchnionych. Kennedy zwraca uwagę na oczywisty fakt, że Biblia w momencie powstawania była słuchana, a piszący księgi musieli uwzględniać linearny przekaz kolejnych kroków perswazji. To zaś powinno być uwzględnione w dzisiejszej analizie. Problematiczna jest natomiast jego teza, iż opracowana przez niego metoda krytyki retorycznej opisuje uni-

¹³⁴ Por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt., s. 166–167.

¹³⁵ Opublikował on kilka prac przydatnych w badaniach biblijnych, m.in.: *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill 1980; *New Testament interpretation through rhetorical criticism*, Chapel Hill 1984; „Truth” and „Rhetoric” in the *Pauline Epistles*, [w:] *The Bible as rhetoric. Studies in biblical persuasion and credibility*, ed. M. Warner (Warwick Studies in Philosophy and Literature), London 1990; *A new history of classical rhetoric. An extensive revision and abridgment of „The art of persuasion in Greece”, „The art of rhetoric in the Roman world” and „Greek rhetoric under Christian emperors” with additional discussion of late Latin rhetoric*, Princeton 1994.

¹³⁶ Podstawowa praca zawierająca wprowadzenie w zagadnienia retoryki antycznej, omówienie nowej metody i przykładowe jej zastosowanie do wybranych tekstów Nowego Testamentu: G. A. Kennedy, *New Testament interpretation ...*, dz. cyt., s. 33–34.

¹³⁷ Por. tamże, s. 33–34.

¹³⁸ Krytyczną ocenę propozycji G. A. Kennedy’ego przedstawiam w: R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 414–436.

wersalny – a więc dotyczący wszystkich ludzi – fenomen perswazji w terminologii starożytnych teoretyków wymowy¹³⁹. Teksty biblijne zawierają bowiem – przynajmniej w wielu miejscach – przykłady perswazji odbiegające od grecko-rzymskich zasad retoryki, co wymownie ukazują analiza badająca semickie sposoby kompozycji (retoryka hebrajska). Proste zaś przyporządkowywanie tekstów powstałych według semickiego sposobu kompozycji ramom klasycznej retoryki grecko-rzymskiej sprawia, że muszą one być „rozsadzone” – czy to przez elementy argumentacji ewidentnie innej proveniencji, czy przez odrębną stylistykę¹⁴⁰. Wystarczy przywołać przykład, gdy – w ramach metodologicznego ustalenia – usiłuje się określić gatunek jednostki retorycznej w kategoriach klasycznych trzech rodzajów mowy¹⁴¹ czy też wtłoczyć jednostkę retoryczną w sposób sztywny w gotową *dispositio* mowy¹⁴². Do tego zakwestionowano zbyt mechaniczne przenoszenie kategorii retoryki odnoszącej się do mów na teksty, które należą do epistolografii¹⁴³.

Metodologia Kennedy’ego jest chętnie przyjmowana przez wielu egzegetów choćby z tego powodu, że stanowi swoisty algorytm postępowania. Choć omówimy je szczegółowo później, to wymienić je można już w tym miejscu. Na pierwszym miejscu należy określić gra-

¹³⁹ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 8–11.

¹⁴⁰ Por. Ph. H. Kern, *Rhetoric and Galatians. Assessing and approach to Paul's epistles* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 101), Cambridge 1998, s. 55.

¹⁴¹ Jako *proemium* dla całej mowy zawartej w Kazaniu na Górze wskazuje się wersety Mt 5, 3–17 zaś jako *propositio* wersety Mt 5, 17–20. Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 48–49.54.

¹⁴² Do tego dochodzi zróżnicowane – w odniesieniu do tego samego tekstu – określenie rodzaju mowy. Tak jest choćby w odniesieniu do Listu do Galatów. Różni autorzy przy różnych granicach dla poszczególnych *partes* mowy określają go w kategoriach rodzaju mowy jako sądowy, inny – doradczy, a jeszcze inni jako pochwalny. Por. R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11 – 2, 21*, Kraków 2001, s. 14–15.

¹⁴³ W języku polskim problem ten szeroko omawia, także na tle dziejów retoryki, S. Torbus. Por. tenże, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Legnica 2006, s. 21–30.

nice „jednostki retorycznej”, następnie opisać „sytuację retoryczną” i określić „retoryczny problem”, dalej przeprowadzić zorganizowanie materiału oraz odtworzyć *dispositio*, wreszcie określić „skuteczność retoryczną”¹⁴⁴.

Należy od razu dodać, iż to, co Kennedy zawarł w pięciu krokach badania tekstu pod względem perswazji, inni – nawiązując do niego lub nie – ujmują w cztery (Andreas Hartman Snyman)¹⁴⁵, modyfikują samą metodę bardzo radykalnie¹⁴⁶ lub zajmują się tylko niektórymi aspektami perswazji tekstu biblijnego. W analizie retorycznej koncentrowano się na różnych aspektach wypowiedzi. Badano więc m.in. funkcję antytezy¹⁴⁷, pytania retorycznego¹⁴⁸, cytatów (Wilhelm Wuellner) czy używanego słownictwa (Moises Silva)¹⁴⁹. Niektórzy autorzy ograniczają stosowaną przez siebie analizę retoryczną jedynie do opisywania odkrywanych figur retorycznych, inni poszukują klucza do zrozumienia perswazji, odwołując się do klasycznej grecko-rzymskiej teorii wymowy¹⁵⁰. Jeszcze inni autorzy, przyjmując zastosowanie w Biblii tej odmiany retoryki, próbują określić jej specyficzne rysy, charak-

¹⁴⁴ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 97–156. Metodę w języku polskim omawia m.in.: R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996², s. 314; G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993) 3–4, s. 144–145; W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 540–545.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Style and the rhetorical situation of Romans 8*, 31–39, „New Testament Studies” 34 (1988), s. 218–231.

¹⁴⁶ Por. E. Schüssler Fiorenza, *Rhetorical situation and historical reconstruction in 1 Corinthians*, New Testament Studies” 33 (1987), 386–403.

¹⁴⁷ Por. N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970.

¹⁴⁸ Por. W. Wuellner, *Paul as pastor. The function of rhetorical questions in First Corinthians*, [w:] *L'Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère*, par A. Vanhoye etc. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 73), Leuven 1986, s. 49–77.

¹⁴⁹ Por. B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Guides to Biblical Scholarship. New Testament), Minneapolis 1990, s. 21.

¹⁵⁰ Por. Ph. H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, dz. cyt., s. 56.

terystyczne dla środowiska judaistycznego, judeo-hellenistycznego lub rabinistycznego¹⁵¹.

Do rozpowszechnienia samej metody, ale także analizy tekstu biblijnego pod względem zawartej w nim perswazji przyczyniła się na pewno krytyczna i metodyczna publikacja Wuellnera¹⁵², testująca metodę w odniesieniu do 1 Kor 9. Wielką pomocą dla egzegetów stosujących metodę Kennedy'ego jest opracowanie Heinricha Lausberga *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (München 1960, t. 1–2). Ta swoista synteza klasycznej retoryki grecko-rzymskiej, tłumaczona na kilka języków, stanowi doskonałe narzędzie w badaniu całości procesu perswazji. We wstępie do jej angielskiego tłumaczenia¹⁵³ sam Kennedy określa ją jako klasyczne narzędzie do analizy retorycznej odwołującej się do zasad retoryki antycznej. Polski biblista zainteresowany analizą retoryczną ma do dyspozycji nie tylko dobry podręcznik, który łączy wiedzę starożytnych ze współczesnymi oczekiwaniami wobec sztuki perswazji, którego autorem jest Mirosław Korolko¹⁵⁴, ale także tłumaczenie dzieła Heinricha Lausberga¹⁵⁵ i kilka podręcznikowych opracowań retoryki¹⁵⁶, a nawet ćwiczeń z zakresu analizy perswazji¹⁵⁷.

¹⁵¹ Por. R. Brucker, „*Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden...?*”, *Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes*, [w:] *Exegese und Methodendiskussion*, Hg. S. Alkier, R. Brucker (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 23), Tübingen 1998, s. 235.

¹⁵² Por. W. Wuellner, *Where is rhetorical criticism taking us?*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 49 (1987), s. 448–463.

¹⁵³ Jest to H. Lausberg, *Handbook of literary rhetoric. A foundation for literary study*, trans. M. T. Bliss, A. Jansen, D. E. Orton, Leiden 1998.

¹⁵⁴ Tenże, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1992 (II wyd. 1998).

¹⁵⁵ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, dz. cyt.

¹⁵⁶ Do najbardziej znanych należą: J. Ziomek, *Retoryka opisowa* (Vademecum Polonisty), Wrocław 2000; J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. I *Historia i teoria retoryki*, Warszawa 2007; *Retoryka*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, P. Wilczek, Warszawa 2008.

¹⁵⁷ J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. II *Retoryka praktyczna – ćwiczenia*, Warszawa 2007; C. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej. Teoria i ćwiczenia*, Szczecinek

Sam Kennedy zdystansował się od *Form-* i *Redaktionsgeschichte*, traktując swoją metodę jako uzupełnienie metod diachronicznych¹⁵⁸. Odciał się także od krytyki literackiej określanej jako *new criticism*, który to kierunek zajmuje się interakcją tekstu ze współczesnym czytelnikiem, podczas gdy *rhetorical criticism* ma umożliwić odczytanie Biblii tak, jak mogła być czytana przez greckojęzycznych chrześcijan antycznych znających kulturę retoryczną swojej epoki¹⁵⁹. Duane Francis Watson, stosujący metodę *rhetorical criticism*, twierdzi, że umożliwia ona odbiór tekstu zbliżony do tego, jaki miał zamierzony odbiorca z I wieku¹⁶⁰.

W takim kontekście i stanie badań retorycznych tekstów biblijnych należy przyjąć, iż interesujące nas mowy sądowe Pawła przedstawione w Dziejach Apostolskich (Dz 24 – 26) nadają się jak najbardziej do analizy z wykorzystaniem retoryki klasycznej. Wszak apostoł jawi się jako mówca, który potrafi nie tylko swobodnie posługiwać się językiem greckim, ale także wygłosić poprawną pod względem formalnym mowę sądową. Już dokonana przez nas wcześniej analiza jednej z mów (Dz 24, 10b–21)¹⁶¹ dowodzi bowiem, że metoda krytyki retorycznej (*rhetorical criticism*) w odmianie, jaką zaproponował Kennedy, jest bardzo przydatna w egzegezie całej sceny, w której mowa apostoła jest osadzona (Dz 24, 1–23). Zastosowanie analizy retorycznej do tej mowy sądowej Pawła pozwala lepiej odkryć zamysł autora Dziejów, który ukazuje apostoła jako sprawnego mówcę, którego skuteczność w mowie zależy jednak nie tylko od znajomości retoryki. W przypadku głoszenia ewangelii wśród Żydów o skuteczności decyduje przede wszystkim to, czy sam Pan otwiera (δισαοίγω)

2008; K. Szymanek, K. A. Wieczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2008; D. W. Allhoff, W. Allhoff, *Sztuka przekonywania do własnych racji. Retoryka i komunikacja*, tł. P. Włodyga, Kraków 2008; *Ćwiczenia z retoryki*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, M. Załęska, Warszawa 2010.

¹⁵⁸ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 3.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 10; R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt., s. 24.

¹⁶⁰ D. F. Watson, *Rhetorical criticism of the New Testament*, Leiden 1994, s. 110.

¹⁶¹ Por. R. Pindel, *Pawłowa mowa obronna. Analiza retoryczna Dz 24, 10b-21*, „Polonia Sacra” 12 (2003), t. I, s. 295–307.

serca słuchaczy na głoszone słowo (por. Dz 16, 14), czy są oni otwarci i gorliwi w badaniu Pism (por. Dz 17, 11), a także czy nie działa wroga Pawłowi propaganda jego przeciwników (por. Dz 17, 13). Także po aresztowaniu apostoła w świątyni w Jerozolimie to pozamerytoryczne czynniki decydują o skuteczności jego mów (por. Dz 24, 22–27; 26, 24–32)¹⁶². Wyjątek stanowi jego przemówienie wobec przedstawicieli Sanhedrynu, gdzie zręczny zabieg erystyczny Pawła sprawia, że słuchacze przynależący do dwóch zwaśnionych stronnictw zamiast zajmować się sprawą oskarżonego, zaczynają kłócić się między sobą (por. Dz 23, 6–9)¹⁶³.

Łatwo przy tym zauważyć, że mowy Dziejów, które można określić jako „misyjne” czy „kerygmatyczne”, a których celem było wzbudzić wiarę (głównie u żydowskich słuchaczy), że Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym Mesjaszem, są bardziej podobne do starotestamentowych napomnień, w których pobrzmiewa motyw wierności Boga przymierza i nieodwołalności Jego zapowiedzi wyrażanych przez proroków¹⁶⁴. W badaniach egzegetów jak dotąd podkreśla się wpływ retoryki grecko-rzymskiej jedynie w odniesieniu do Pawłowej Mowy na Areopagu (Dz 17, 22–31)¹⁶⁵. Ponieważ audytorium teje mowy stanowią mieszkańcy Aten, zainteresowani dysputą i sposobem przemawiania¹⁶⁶, nic więc dziwnego, że Mowa na Areopagu stanowi wręcz programowe przemówienie do wykształconych warstw pogan. Brak w niej zupełnie argumentów z Pisma, zamiast których pojawia się cytaty i nawiązanie

¹⁶² Por. tamże, s. 306.

¹⁶³ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen 1998, s. 555.

¹⁶⁴ G. A. Kennedy, *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, dz. cyt., s. 120–132.

¹⁶⁵ Por. R. Majercik, *Rhetoric and rhetorical criticism*, [w:] *The Anchor Bible dictionary*, dz. cyt., vol. V, s. 711–712.

¹⁶⁶ Autor Dziejów sam kreśli cechy charakterystyczne audytorium Pawła w Atenach: „Ateńczycy i wszyscy mieszkający tam przybysze na nic innego nie poświęcają czasu jak tylko na mówienie lub słuchanie czegoś nowego” (Dz 17, 21). Szerzej: J. Dupont, *Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22–31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, „Biblica” 60 (1979), s. 530–546.

do pogańskich autorów¹⁶⁷, paralele zaś literackie do tej mowy znaleźć można w greckojęzycznej literaturze międzytestamentowej¹⁶⁸.

Naszym zamiarem będzie nie tyle zbadanie retorycznej poprawności mów sądowych Pawła, jak je zredagował autor Dziejów Apostolskich, ile raczej – z pomocą analizy retorycznej w odmianie *rhetorical criticism* – określenie funkcji interesujących nas mów zarówno w badanej perykopie¹⁶⁹, jak i w toczącym się procesie oraz całości dzieła Łukasza. Przy tym badaniu, uwzględniającym retoryczny wymiar tekstu, nieodzowna będzie metoda historyczno-krytyczna, stosowana na miarę zamierzonego celu badawczego. Bierzemy bowiem pod uwagę nie tylko przestrożę dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, iż analiza retoryczna „ma swoje granice”¹⁷⁰, ale także zastrzeżenie odnoszące się do wszystkich trzech odmian analizy retorycznej, iż „nie mogą rościć pretensji do stanowienia niezależnej wystarczającej metody”¹⁷¹. Jako zaś nieodzowną metodę „w naukowym studium starożytnych tekstów” dokument wskazuje krytykę historyczno-literacką (IBK I. A.)¹⁷². To ostatnie stwierdzenie jest szczególnie trafne w odniesieniu do tekstu Dziejów, który relacjonuje o postępowaniu sądowym wobec Pawła Apostoła¹⁷³.

¹⁶⁷ Por. R. Pindel, *Mowa na Areopagu w ujęciu św. Łukasza i Jana Pawła II. Analiza Dz 17, 16–34 oraz Wirkungsgeschichte*, „Polonia Sacra” 17 (2005), t. II, s. 179–183.

¹⁶⁸ Por. V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su Act. 17, 22–31* (Studi Biblici, 60), Brescia 1982, s. 235–237. Tu także literatura do roku 1982. W kontekście opracowań różnych tematów dotyczących samej mowy, jedynie taktujące wprost o retorycznym jej wymiarze podjęte jest ze względu na potrzeby pastoralne: P. Kisil, *Die Areopagrede des heiligen Paulus eine apologetische Rede*, „Tehologisch-Praktische Quartalschrift” 77 (1924), s. 674–686.

¹⁶⁹ Por. R. Pindel, *Pawłowa mowa obronna. Analiza retoryczna Dz 24, 10b-21*, dz. cyt., s. 295–307.

¹⁷⁰ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

¹⁷¹ Przede wszystkim z racji ich synchronicznego charakteru. Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 35.

¹⁷² Tamże, s. 28.

¹⁷³ Znana jest wypowiedź kard. J. Ratzingera jeszcze sprzed powstania dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele*, w której stwierdza, iż za kryzys we

c. Semickie kompozycje służące perswazji

Mimo iż zasadniczą metodą pozwalającą ustalić sens tekstu biblijnego zamierzony przez jego autora natchnionego jest krytyka historyczno-literacka, którą w przypadku mów zawartych w Dziejach Apostolskich – jak to dotąd ustaliliśmy – powinna wspierać analiza retoryczna w odmianie *rhetorical criticism*, weryfikujemy także możliwość odwołania się do hebrajskiej retoryki. To ostatnie określenie, promowane przede wszystkim przez Meyneta, odnosi się do poszukiwań struktur właściwych dla kompozycji proweniencji semickiej. Metodologia ta sięga swymi początkami do opracowania, którego autorem jest wykładowca Oksfordu, późniejszy biskup tego miasta, a następnie Londynu, Robert Lowth. W dziele *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae* (Oxford 1753) znalazło się określenie paralelizmu, podstawowego elementu kompozycji wypowiedzi semitów. Ta pierwotna definicja paralelizmu (od *παρ-ομοιάζω* – być podobnym) brzmi: *ita ut in duobus plerumque membris (κῶλον) res rebus, verbis verba quasi demensa ac paria respondeant* (tak że najczęściej w dwu członach rzeczy rzeczom, słowa słowom odpowiadają sobie jakby odmierzone i jednakowe). Mimo iż już w średniowieczu w środowisku uczonych żydowskich dostrzegano zjawisko paralelizmu, to jednak za „twórcę «poetyckiej» analizy Biblii”¹⁷⁴ uchodzi Robert Lowth, autor pierwszego systematycznego opracowania poezji hebrajskiej. Punktem

współczesnej biblistyce odpowiada właśnie metoda historyczno-krytyczna. Tymczasem w dokumencie Komisji Biblijnej uzyskała ona pozytywną ocenę. Por. J. Ratzinger, *Biblical interpretation in crisis: on the question of the foundations and approaches of exegesis today*, [w:] *Biblical interpretation in crisis. The Ratzinger conference on Bible and Church*, ed. R. J. Neuhaus, Grand Rapids 1989, s. 1–12. Dokument z roku 1993 stwierdza zaś w podsumowaniu oceny tej metody, że jej celem jest „ukazanie sensu wyrażonego przez autorów i redaktorów”, zaś na końcu konstatuje: „Z pomocą innych metod i ujęć daje ona współczesnemu czytelnikowi dostęp do znaczenia tekstu biblijnego, takiego, jaki obecnie posiadamy” (IBK I A 4). Szerzej na ten temat: Z. Pawłowski, *Kontekst interpretacji Biblii: Kościół czy uniwersytet?*, „*Verbum Vitae*” 5 (2004), s. 171–186.

¹⁷⁴ Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 25–26.

odniesienia dla późniejszych ustaleń stała się jego rozbudowana definicja paralelizmu:

Zgodność jednego wersu z drugim nazywam paralelizmem. Gdy zdanie jest wypowiedziane, a do niego drugie dołączone lub napisane poniżej pierwszego, które jest równoważne lub przeciwstawne względem pierwszego co do sensu, lub podobne mu względem formy konstrukcji gramatycznej, takie zdania nazywam wersami paralelnymi, a słowa czy zwroty odpowiadające sobie w zgodnych liniijkach – wyrażeniami paralelnymi. Wersy paralelne można sprowadzić do trzech rodzajów: paralelizm synonimiczny, paralelizm antyetyczny i paralelizm syntetyczny. Należy zauważyć, że owe rodzaje paralelizmu nieustannie się ze sobą łączą, a powstałe połączenie staje się źródłem piękna i różnorodności całej kompozycji¹⁷⁵.

Struktura dwuwersowa jako charakterystyczna dla poezji hebrajskiej stała się wyznacznikiem pozwalającym odróżnić teksty poetyckie od prozy w Starego Testamentu¹⁷⁶, choć z czasem paralelizm zaczęto odkrywać także w tekstach narracyjnych i dyskursywnych. Przykładem tej ostatniej tendencji jest znaczący artykuł, w którym Joachim Jeremias zakwestionował utarty pogląd, iż „chiasm jest w listach Pawłowych czymś rzadkim”¹⁷⁷, rozpoczynając szeroki nurt poszukiwań semickich struktur w pismach apostoła narodów¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Tekst zawarty w wykładzie 19 klasycznego dzieła R. Lowtha, *Lectures on the sacred poetry of Hebrews*, wydanym już po angielsku (tłum. S. Gregory) w roku 1787 (przedruk: Hildesheim 1969). Tłumaczenie (nieznacznie zmienione) za: M. Kantor, *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej (Ps 120–134)*, Kraków 1998, s. 58–59.

¹⁷⁶ Szerzej na ten temat: A. Fitzgerald, *Poezja hebrajska*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, przekł. K. Bardski, Warszawa 2001, s. 427–435.

¹⁷⁷ Takim to stwierdzeniem zaczyna się artykuł tego wielkiego egzegety, po którym zaczęto także zmieniać brzmienie paragrafu poświęconego paralelizmowi w znanej gramatyce greki Nowego Testamentu. Por. J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbriefen*, [w:] *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 276–290 oraz: F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, s. 407–408 (§ 477).

¹⁷⁸ Przykładem w odniesieniu do jednej książki jest artykuł: J. P. Heil, *The*

Jean-Albert Bengel, niemiecki egzegeta, dał pierwsze określenie dla kolejnej, charakterystycznej dla semickiej struktury tekstu, jaką jest chiazm, pisząc w swoim najbardziej znanym dziele *Gnomon Novi Testamenti* (Tübingen 1742):

chiazm 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 pary¹⁷⁹.

Faktycznie Johann Albrecht Bengel wyróżnił chiazm bezpośredni (typu A B A' B', który faktycznie jest paralelizmem) oraz chiazm przeciwny lub odwrócony (*chiasmus inversus*, typu A B B' A'). Syntezy odkryć wcześniejszych autorów, w tym i wyżej wspomnianych, dokonał John Jebb¹⁸⁰ i to on – zdaniem Meyneta – powinien być uznany za „twórcę analizy «retorycznej» tekstów biblijnych”¹⁸¹.

Czwartym autorem, który posuwa naprzód badania nad strukturą tekstów biblijnych, jest Thomas Boys, który w dwóch podstawowych opracowaniach systematyzuje dwa ważne zagadnienia¹⁸². Pierwszym

chiastic structure and meaning of Paul's Letter to Philemon, „Biblica” 82 (2001), s. 178–206. W odniesieniu do Listu do Galatów różne próby całościowego lub częściowego ujęcia semickich kompozycji w: R. Pindel, *List do Galatów w świetle niektórych analiz struktury literackiej*, „Polonia Sacra” 9 (2001), s. 315–334.

¹⁷⁹ Za: R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 28.

¹⁸⁰ Jego dzieło już swoim tytułem nawiązuje do wcześniejszych ustaleń R. Lowtha: *Sacred literature comprising a review of the principles of composition laid down by the late Robert Lowth, lord bishop of London in his „Praelectiones ad 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. Jednak J. Jebb w swoim uporządkowaniu idzie dalej niż jego poprzednik.

¹⁸¹ Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 30–33.

¹⁸² Są to: *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; *A key to the Book of Psalms*, London 1825.

jest rozróżnianie struktur na różnym poziomie zorganizowania tekstu, drugim zaś ustalenie kryteriów formalnie wyznaczających istniejące symetrie¹⁸³. Ważne zasady interpretacji struktur literackich, zwłaszcza koncentrycznych, opracował – już po ponad 100 latach – Nils Wilhelm Lund¹⁸⁴, kontynuator tego typu badań. Jego badania mogą okazać się pomocne w poszukiwaniu w Dziejach Apostolskich (w tym i w interesujących nas mowach Pawła) śladów struktur semickich, poświadczonych w pismach Starego Testamentu. W najbardziej znanej swojej publikacji pisze o tym w sposób następujący:

Poniższe stronicie [...] poświęcone będą śledzeniu wpływu literatury hebrajskiej na grecki tekst Nowego Testamentu; ściślej mówiąc, będą to rozważania nad pewną szczególną formą hebrajską, polegającą na ekstensywnym stosowaniu odwrotnej kolejności, zwanej dalej chiazmem¹⁸⁵. Ponieważ nie istnieje zadowalająca analiza wstępna dotycząca Starego Testamentu, przedmiotem badań staną się najpierw charakterystyczne fragmenty Prawa, Ksiąg Proroków i Psalmów, w celu ustalenia praw rządzących strukturą chiazmu. Następnie rozważania dotyczyć będą Listów Apostolskich i Ewangelii: w celu sprawdzenia, w jakim stopniu struktura chiazmu obecna jest ponownie w Nowym Testamencie¹⁸⁶.

¹⁸³ Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 33.

¹⁸⁴ Podsumowanie ponaddziesięcioletnich badań stanowi najbardziej znana jego publikacja *Chiasmus in the New Testament. A study in formgeschichte*, Chapel Hill 1942. Wcześniej opublikował on kolejno: *The presence of the chiasmus in the Old Testament*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 46 (1929–30), s. 104–128; *The presence of the chiasmus in the New Testament*, „Journal of Religion” 10 (1930), s. 74–93; *The influence of chiasmus upon the structure of the Gospels*, „Anglican Theological Review” 13 (1931), s. 27–48; *The influence of chiasmus upon the Gospels according to Matthew*, „Anglican Theological Review” 13 (1931), s. 405–433; *The literary structure of Paul's hymn to love*, „Journal of Biblical Literature” 50 (1931), s. 260–276; *Chiasmus in the Psalms*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 49 (1933), s. 281–312; *Outline studies in the Book of Revelation*, Chicago 1935.

¹⁸⁵ Dokładniej mówiąc, w swoich badaniach uwzględni nie tylko chiazmy, ale także i różne odmiany paralelizmu.

¹⁸⁶ N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A study in formgeschichte*,

Zamierzamy, podobnie jak dopiero co przywołany przez nas autor, w mowach obronnych Pawła doszukiwać się ewentualnych struktur semickich. Przykładem i wzorcem w naszych poszukiwaniach będą ustalenia metodologiczne Jeana-Noëla Alettiego, egzegety stosującego analizę retoryczną odwołującą się do sztuki perswazji Greków i Rzymian, do nowej retoryki oraz do hebrajskich sposobów kompozycji tekstu i charakterystycznych dla judaizmu rabinistycznego środków perswazji¹⁸⁷. Jego już sprawdzona metodologia dotyczy wprawdzie Listów Pawłowych, może jednak stanowić zachętę i punkt odniesienia do dalszych naukowych badań w mów apostoła w Dziejach.

W mniejszym stopniu w naszych badaniach mogą być użyteczne – ważne w rozwoju tego nurtu analizy retorycznej – publikacje, których autorem jest Luis Alonso Schökel¹⁸⁸. Interesuje go bowiem aspekt literacki tekstów poetyckich Biblii, niekiedy wyłącznie piękno kompozycji¹⁸⁹, mniej zaś siła perswazji struktur semickich. Owe struktury semickie, odkrywane głównie w partiach poetyckich Biblii, w postaci różnego rodzaju paralelizmów, chiasmów i symetrii – i to na różnym poziomie zorganizowania tekstu – są odpowiednio definiowane i klasyfikowane. Wystarczy wziąć do ręki swoisty wykaz, wraz z przykładami z Pisma Świętego i literatury pozabiblijnej, jakim jest klasyczne już dzieło *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, by przekonać się o różno-

Chapel Hill 1942, s. 28. Tłum. w: R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 41.

¹⁸⁷ Przykładem jest publikacja zawierająca analizę retoryczną tekstu Rz 9, 6–29, gdzie uwzględnia on zarówno retorykę klasyczną, konstrukcję chiastyczną, jak i argumentację skrypturystyczną, wzorowaną na midraszu. Por. J. N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, „New Testament Studies” 38 (1992), s. 389–390.

¹⁸⁸ Jednym z najlepszych opracowań tego autora jest *Maunal de poética hebraea*, Madrid 1987, tłumaczone na kilka języków: *A manual of Hebrew poetics* (Rome 1988); *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989. W Polsce ukazała się jak dotąd jedna, ważna pozycja tego autora: *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tł. A. Malewski, Kraków 1983.

¹⁸⁹ Wskazują na to już choćby tytuły jego prac: *Estudios de poética hebraea*, Barcelona 1963; *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1970; *Hermeneutical problems of literary study of the Bible*, „Vetus Testamentum” 28 (1975), s. 1–15.

rodności struktur właściwych dla tekstów biblijnych¹⁹⁰. Samo jednak odkrycie określonej struktury, jej identyfikacja i zakwalifikowanie to dopiero początek badań, których celem powinien być nie tylko podziw dla piękna i elegancji pod względem literackim¹⁹¹, ale odpowiedź na pytanie o znaczenie i cel takiego zorganizowania materiału. Takie podejście do kompozycji literackiej, w której szuka się odpowiedzi na pytanie o jej wymiar perswazyjny, nazwał swego czasu „krytyką retoryczną” (*rhetorical criticism*) cytowany już wcześniej James Muilenburg¹⁹².

W naszych poszukiwaniach ewentualnych struktur semickich w mowach Pawła pomocny może być dorobek dwóch jezuickich egzegetów: Alberta Vanhoye’a i Rolanda Meyneta. Pierwszy znany jest przede wszystkim dzięki wieloletnim badaniom struktury literackiej Listu do Hebrajczyków¹⁹³, choć wypracowaną przez siebie metodę wykorzystał także w badaniu innych ksiąg biblijnych¹⁹⁴. Zwłaszcza w odniesieniu do Listu do Hebrajczyków dowiódł on, jak bardzo prze-myślana jest kompozycja tego pisma, odkrywane zaś kolejne struktury na różnym poziomie zorganizowania tekstu pozwalają wyjaśnić znaczenie zarówno poszczególnych elementów, jak i całości dla zrozumienia teologii zamierzonej przez autora myślącego i przekonującego na sposób semicki. O ile Vanhoye trzyma się określenia „analiza

¹⁹⁰ Por. W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, Giessen 1994².

¹⁹¹ Na temat elementu piękna wypowiedzi, specyficznego dla tekstów semickich zob. S. Hałas, *Piękno i elegancja języka biblijnego. Przykład Mt 7, 17n*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, dz. cyt., s. 73–85.

¹⁹² Por. J. Muilenburg, *Form criticism and beyond*, „Journal of Biblical Literature” 88 (1969), s. 8; tłum. polskie w: R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 23. Zob. rozdziały 1 i 2.

¹⁹³ Z wielu opracowań tego autora można wskazać jako reprezentatywne: A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976²; tenże, *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1989.

¹⁹⁴ A. Vanhoye, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1989; tenże, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 8), Milano 2000; tenże, *La Composition de 1 Thessaloniens*, [w:] *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. F. Collins (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 87), Louven 1990, 73–86; *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1994² (1 Kor 12 – 14 i inne teksty).

struktury literackiej”, o tyle Meynet jest promotorem wyróżniającego określenia dla specyficznego w tekstach semickich sposobu perswazji, który nazywa „retoryką hebrajską”¹⁹⁵. Ten ostatni prowadzi swoje badania¹⁹⁶ tekstów biblijnych w kontekście historii rozwoju analizy retorycznej¹⁹⁷, specyfiki języków semickich¹⁹⁸ czy różnych zjawisk językowych¹⁹⁹. Bywa, że sam poprzestaje na analizie struktury literackiej, komu innemu pozostawiając egzegezę tych samych tekstów²⁰⁰.

Meynet jest autorem opracowania, które przełamuje utrwalony pogląd na charakter działalności pisarskiej Łukasza. O ile bowiem zwykle podkreśla się wysokie kwalifikacje tego autora natchnionego gdy idzie o opanowanie języka greckiego i znajomość literatury i kultury greckiej i hellenistycznej²⁰¹, o tyle Meynet ukazał w odniesieniu do Ewangelii tegoż autora, iż ma ona charakter wybitnie semicki²⁰², zwłaszcza w swojej kompozycji, i to na wszystkich poziomach zorga-

¹⁹⁵ Na temat nazewnictwa, zwłaszcza w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*: S. Hałas, *Analiza retoryczna*, dz. cyt., s. 27; R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, dz. cyt., s. 23–24.

¹⁹⁶ R. Meynet jest autorem wielu opracowań przedstawiających metody analizy tekstów biblijnych. Do najważniejszych należą: *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs systématique et exposé systématique. Initiations*, Paris 1989; *L'analisi retorica*, trad. L. Sembrano (Biblioteca Biblica, 8), Brescia 1992.

¹⁹⁷ Por. tenże, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs systématique et exposé systématique. Initiations*, dz. cyt.; *L'analisi retorica*, dz. cyt.; *Rhetorical analysis. An introduction to biblical rhetoric*, Sheffield 1998.

¹⁹⁸ Por. tenże, *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, en collab. L. Pouzet, N. Farouki, A. Sinno (Patrimoines. Religions du Livre), Paris 1998.

¹⁹⁹ Por. R. Meynet, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, tł. T. Kot, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, dz. cyt., 11–22.

²⁰⁰ P. Bovati, R. Meynet, *Le Livre du Prophète Amos. Analyse rhétorique* (Coll. Réthorique Biblique, 2), Paris 1994; R. Meynet, P. Bovati, *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica, 2), Bologna 1995.

²⁰¹ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Erster Teil. Einleitung. Kommentar zu 1, 1 – 8, 40* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5, 1), Freiburg 1980, s. 69–73.

²⁰² Por. R. Meynet, *Czytaliście św. Łukasza?...*, dz. cyt., s. 7–8.

nizowania tekstu²⁰³. Choć nie ma podobnej pracy w odniesieniu do Dziejów Apostolskich, to jednak sama próba takiego potraktowania Ewangelii tego samego autora każe nam z najwyższą uwagą szukać ewentualnych elementów retoryki hebrajskiej w mowach Pawła, które zawarte są w drugiej części dwudziela Łukasza. Tego typu wrażliwość jest konieczna choćby z tego powodu, że księga Dziejów jako całość zawiera różne tradycje, w tym i takie, które identyfikowane są ze środowiskiem semickim²⁰⁴. Na możliwość obecności retoryki hebrajskiej w Dziejach wskazuje także występujące w tej księdze zjawisko paralelizmu na różnym poziomie zorganizowania tekstu, w tym dwu- lub trzykrotne powtórzenie dłuższej²⁰⁵ lub krótszej narracji²⁰⁶ czy mniejszej jednostki tekstu²⁰⁷. Nie bez znaczenia jest – powszechnie przecież przyjmowany – paralelizm w obrębie Dziejów Apostolskich, ale także pomiędzy obu częściami dwudziela²⁰⁸.

Owo powtarzanie treści w podobnych słowach i sformułowaniach, z którym można się spotkać także w partii Dziejów relacjonującej

²⁰³ Por. tamże, s. 9–11, 258–259.

²⁰⁴ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5, 2), Würzburg 1985, s. 387–392; G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987, s. 258–260, 264–265; J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 62–71.

²⁰⁵ Ważną rolę w całości Dziejów spełnia na pewno trzykrotnie powtórzona relacja z wydarzenia pod Damazkiem (Dz 9, 1–19; 22, 1–21; 26, 2–23). Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 141–144.

²⁰⁶ Ważna dla otwarcia i uzasadnienia misji do pogan jest perykopa Dz 10, w której istotne uwiarygodnienie dokonuje się przez dwukrotnie powtórzone wizje, które mają Korneliusz (Dz 10, 3–6 oraz 10, 30–32) i Szymon (Dz 10, 9–16 oraz 11, 5–10). Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994, s. 409.

²⁰⁷ Przykładem mogą być summaria: Dz 2, 42–47 oraz 4, 32–35 lub powtórzone rozstrzygnięcie tzw. soboru jerozolimskiego (Dz 15, 19–20 oraz 15, 28–29).

²⁰⁸ Można z łatwością dostrzec paralelnie występujące motywy nie tylko w relacji Piotr – Paweł, ale także Jezus (w Męce w Ewangelii) oraz Szczepan (w opisie męczeństwa w Dziejach). Jednak tego typu paralelne występowanie motywów i postaci nie jest tylko specyficzne dla literatury semickiej. Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Erster Teil...*, dz. cyt., s. 72–73.

przebieg procesu Pawła, zwykle służy podkreśleniu ważnych treści lub ich uwiarygodnieniu. Biblia w tym względzie objaśnia samą siebie, choćby w słowach Józefa wyjaśniającego znaczenie dwóch snów: „Ponieważ ten sen powtórzył się dwukrotnie, faraonie, Bóg to już postanowił i Bóg niebawem to uczyni” (Rdz 41, 32). Także w tradycji biblijnej Izraela utrwalił się pogląd, że akt prawny do swojej ważności wymaga zgodnej wypowiedzi przynajmniej dwóch świadków. To dlatego Booz proklamuje wobec świadków, co należy do jego własności:

Wtedy powiedział Booz do starszyny i do całego ludu: „Świadcami jesteście, że nabyłem z rąk Noemi to wszystko, co należało do Elimeleka, i wszystko, co należało do Kiliona i Machlona” (Rut 4, 9).

Również do wydania wyroku w sądzie wymagane jest także zgodne świadectwo przynajmniej dwóch świadków: „Na słowo dwu lub trzech świadków skaże się na śmierć; nie wyda się wyroku na słowo jednego świadka” (Pwt 17, 6)²⁰⁹. To z tego powodu nie skazano Zuzanny, a kara spadła na dwóch starców składających fałszywe świadectwo (Dn 13, 51–62; por. Pwt 19, 18–19), z powodu zaś braku zgodności w zeznaniach fałszywych świadków nie można było doprowadzić do prawomocnego skazania Jezusa przed Sanhedrynem (por. Mt 26, 59–60), tak że arcykapłan musiał użyć innego, niedozwolonego argumentu dla orzeczenia winy Jezusa (Mt 26, 65; Mk 14, 63)²¹⁰.

Na pytanie o ewentualne odwołanie się do retoryki hebrajskiej w analizie mów Pawła w *Dziejach* należałoby odpowiedzieć z wielką ostrożnością. Z jednej strony taka analiza samych mów byłaby sprzeczna z zamiarem ich autora, który komponował je według zasad retoryki grecko-rzymskiej. Takie zastrzeżenie potwierdza fakt braku w literaturze naukowej tak szeroko rozwiniętej analizy *Dziejów Apostolskich* według retoryki hebrajskiej, jakiej dokonał wobec Ewangelii tego samego autora Meynet²¹¹. Z drugiej strony analiza tekstów starotestamento-

²⁰⁹ Por. W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, dz. cyt., s. 38.

²¹⁰ U. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tł. W. Moniak, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 198.

²¹¹ Pewne aspekty struktury literackiej *Dziejów Apostolskich* podejmuje

wych uwzględniająca tego typu retorykę obejmuje obszerne jednostki, w których są zarówno partie poetyckie, jak i narracje i mowy²¹². W odkrywanych semickich sposobach kompozycji tekstu, i to na różnym poziomie jego zorganizowania, pomieszczone są także partie dialogowe²¹³.

d. Analiza korzystająca z zasad nowej retoryki

Trzecia odmiana analizy retorycznej odwołuje się do szerokiego nurtu badań literackich, który określa się jako *nowa retoryka* (*new rhetoric*)²¹⁴. Publikacja Ivora Armstronga Richardsa *The philosophy of rhetoric* (Chicago 1936) stanowi programową wypowiedź tego nurtu, który nawiązuje do bogatej tradycji retorycznej od starożytności do XVIII wieku, ubogacając ją o zdobycze współczesnej filozofii, literaturoznawstwa, semiotyki, lingwistyki, psychologii, psycholingwistyki, psychologii społecznej i socjologii²¹⁵. Nowa retoryka, koncentrując się na perswazji, traktuje każdą wypowiedź jako retoryczną. Zakłada się bowiem, że każdy, kto tylko się wypowiada, używa jakichś sposobów perswazji, i to niezależnie od wykształcenia w tej sztuce. Bardziej niż sztuka perswazji Greków i Rzymian nowa retoryka podkreśla więc istniejącą między audytorium a formułowaną perswazją. Zwraca przy

w swoich badaniach C. H. Talbert. Por. *Luke-Acts: new perspectives from the society of biblical literature seminar*, ed. C. H. Talbert, New York 1984.

²¹² Metodę R. Meyneta stosuje w Polsce przede wszystkim W. Pikor. Por. tenże, *Miejsce retoryki semickiej w egzegezie biblijnej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (Studia Biblica 11), Kielce 2005, 112–116 oraz *Retoryka Ezechielowej wizji Chwały Jahwe (Ez 1)*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (Studia Biblica 11), Kielce 2005, 117–150.

²¹³ Por. R. Pindel, *Plagi egipskie w analizie retorycznej*, [w:] *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 57–63.

²¹⁴ Całościowe ujęcie tej odmiany analizy retorycznej w moim artykule *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 414–436.

²¹⁵ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 13.

tym uwagę na sposoby przekonywania i jego wzmocniania w odniesieniu do określonych wartości i hierarchii dóbr. W nowej retoryce szuka się przesłanek i sposobów argumentowania, które byłyby uniwersalne. W analizie perswazji istotne jest zbadanie, jak dane zostały wybrane i zaprezentowane, w sposobie argumentacji zaś – czy istnieją powiązania i nieciągłości. Nowa retoryka przyjmuje istnienie tylko jednego rodzaju mowy – demonstratywnego (pochwalnego), lecz definiuje go inaczej niż w starożytności. Interesuje się przy tym przede wszystkim techniką argumentacji i jej efektywnością²¹⁶. Celem argumentacji i zastosowanych technik jest – zgodnie z przyjętymi twierdzeniami – wzmocnienie lub osłabienie akceptacji innych twierdzeń lub przekonanie do nowych (mogą je stanowić przeformułowane tezy wyjściowe). Argumenty „za” lub „przeciw” dla tak rozumianych twierdzeń mogą być słabsze lub mocniejsze i wpływają mocniej lub słabiej na stopień przekonania do nich audytorium. Pod wpływem argumentacji na rzecz twierdzeń zmienia się hierarchia wartości u adresata perswazji²¹⁷.

Z czasem nowa retoryka znalazła zastosowanie także w badaniach tekstów biblijnych²¹⁸, a egzegeci stosujący tę metodę sięgnęli po teoretyczne opracowania zaliczane do *new rhetoric* takich autorów jak Chaim Perelman²¹⁹ czy Kenneth Burke²²⁰. Bodaj najczęściej korzysta się

²¹⁶ Por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt., s. 20–21.

²¹⁷ Por. Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, tł. T. Pajor, Warszawa 1983, s. 150.

²¹⁸ Por. R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 415.

²¹⁹ Do najważniejszych dzieł tego autora można zaliczyć: *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958 (napisane wraz z L. Olbrechts-Tytecą); *Justice et Raison*, Bruxelles 1963; *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles 1970; *L'empire rhétorique. Rhétorique et l'argumentation*, Paris 1977; *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique*, Paris 1979; *The new rhetoric and the humanities. Essays on rhetoric and its applications*, Dordrecht–Boston–London 1979. Bibliografia prac tego autora zawarta jest w „Revue Internationale de Philosophie” 127–128 (1979), s. 329–342.

²²⁰ Jest on autorem dwóch prac przywoływanych w badaniach biblijnych: *A rhetoric of motives*, Berkeley 1969 oraz *The rhetoric of religion. Studies in logology*, Berkeley 1970.

z opracowania o charakterze filozoficznym *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*²²¹, którego współautorami są Chaim Perelman oraz Lucie Olbrechts-Tyteca. Największe nasilenie dyskusji metodologicznej odnośnie do zastosowania nowej retoryki w badaniach biblijnych przypada na lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte. Wtedy to Folkert Siegert badający jednostkę retoryczną Rz 9–11 w ramach wstępnych uwag zilustrował filozoficzne tezy Perelmana i Olbrechts-Tyteki przykładami wziętymi z Septuaginty²²². Doszedł przy tym do wniosku, że Paweł stosuje uniwersalne techniki argumentacji, możliwe do przyjęcia przez zamierzonego adresata, jakim może być zarówno judeochrześcijanin, jak i niedawny poganin²²³. Do metodologicznych ustaleń w szerokim nurcie nowej retoryki przyczynili się m.in. tacy uczestnicy dyskusji jak Wilhelm Wuellner²²⁴ czy R. D. Anderson Jr.²²⁵. Inspirację z filozofii nowej retoryki czerpali, ubogacając ją o zasady badań właściwe dla pism biblijnych tacy autorzy jak Jean-Noël Aletti²²⁶ czy Antonio Pit-

²²¹ Pierwsze wydanie: Presses universitaires de France 1958 (Wydanie 3: Bruksela 1976). My korzystamy z tłumaczenia angielskiego *The new rhetoric. A treatise on argumentation*, trans. J. Wilkinson, P. Weaver, Notre Dame 1969 (drugie wydanie angielskie w 1971 roku). Dostępne jest także tłumaczenie na język włoski: *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1966. W języku polskim dotąd ukazały się cztery publikacje Chaima Perelmana: *O sprawiedliwości*, tł. W. Bieńkowska, Warszawa 1959; *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, dz. cyt.; *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*, tł. J. Lalewicz, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 3; *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tł. M. Chomicz, Warszawa 2002.

²²² Por. F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 34), Tübingen 1985, s. 23–84.

²²³ Por. tamże, s. 242–247.

²²⁴ Por. W. Wuellner, *Paul's rhetoric of argumentation in Romans. An alternative to the Donfried-Karris debate over Romans*, [w:] *The Romans debate. Revised and expanded edition*, ed K. P. Donfried, Edinburgh 1991², s. 128–146.

²²⁵ Por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt.

²²⁶ Por. J. N. Aletti, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle e son importance*, „Biblica” 71(1990), s. 1–24; tenże, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, „New Testament Studies” 38 (1992), s. 385–401; tenże, *Paul et la rhétorique. État de la ques-*

ta²²⁷. Nową inspiracją ze strony tego kierunku badań jest poszukiwanie całościowego zamysłu perswazyjnego całego pisma poprzez ustalenie *propositio* (głównej, ewentualnie i *subpropositiones*), sposobów przekonywania w kolejnych krokach argumentacji czy ustalanie sytuacji argumentacyjnej²²⁸.

Jak dotąd zauważyliśmy, badanie mów obronnych Pawła w Dziejach Apostolskich domaga się zastosowania analizy retorycznej, która odwołuje się do zasad perswazji znanych w świecie grecko-rzymskim. Najbardziej adekwatną metodą ich badania jest ta, którą zaproponował Kennedy. Jednak lektura tekstów źródłowych nowej retoryki autorstwa Perelmana prowadzi do wniosku, że i ten sposób podejścia do mów Pawła w Dziejach Apostolskich może metodę Kennedy'ego ubogacić. Choć bowiem już w starożytności zwracano uwagę na znajomość audytorium i konieczność dostosowania mowy do stanu tych, do których zwracał się mówca²²⁹, to jednak nowa retoryka w znacznym stopniu te i inne zasady retoryki rozwija. Wspomniany już Perelman definiuje audytorium jako „zgromadzenie tych, których mówca chciałby przekonywać swoją argumentacją”²³⁰. W konsekwencji mówi się o odbiorcy prymarnym i sekundarnym. Pierwszy jest realny, zamierzony i brany pod uwagę przez mówcę, drugi zaś jest wtórny, niezamierzo-

tion et propositions, [w:] *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)*, Publié sous la direction de J. Schlosser (Lectio Divina 165), Paris 1996, s. 27–51; *Où en sont les études sur S. Paul? Enjeux et propositions*, „Recherches de Science Religieuse” 90 (2002) 3, s. 329–352.

²²⁷ Por. A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (Analecta Biblica 131), Roma 1992, s. 42–79.

²²⁸ S. Torbus zwraca uwagę przede wszystkim na nowe podejście do *dispositio* w przypadku metodologii, którą wypracował J. N. Aletti. Wiąże się to także z opracowaniem i innych elementów zastosowania retoryki (nowej) do badań egzegetycznych. Por. S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Legnica 2006, s. 27–30.

²²⁹ Starożytni teoretycy wymowy analizowali typy audytorium, przy czym problematycznym nie było jednorodne i wyspecjalizowane, ale nieokreślone – tłum (*démos, populus*); por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 40–42.

²³⁰ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric: A treatise on argumentation*, trans. J. Wilkinson, P. Weaver, Notre Dame 1969, s. 19.

ny i nieuwzględniany ze względu na przyjęty skutek perswazyjny. Tak mowa obronna Pawła ma za audytorium prymarne namiestnika Feliksa (Dz 24) i Agryppę (Dz 26), gdyż to od nich zależy sentencja lub opinia o więźniu. Do nich też należy dostosować sposób perswazji. Zgromadzona zaś na sali posłuchań publiczność, a tym bardziej czytelnicy Dziejów stanowią jego odbiorcę sekundarnego²³¹. W naszym badaniu mów Pawła (Dz 24 i 26) będziemy się koncentrować na badaniu perswazji ze względu na audytorium, jakie zostaje przedstawione przez autora Dziejów Apostolskich, nie zapominając przy tym, że równocześnie zakładane jest inne audytorium, jakim jest zamierzony czytelnik tej księgi.

Nowa retoryka nie jest ograniczona jakąkolwiek klasyfikacją audytorium²³². Analizuje perswazję adresowaną zarówno do specjalistów w danej dziedzinie, jak i laików. Bada argumentację adresowaną do nieokreślonego tłumu, pojedynczej osoby, wszystkich ludzi i przemawianie do samego siebie. Zróżnicowane w swym składzie audytorium może być przekonane przez zastosowanie takiej argumentacji, która jest do przyjęcia przez wszystkich²³³ lub przez zamierzone podzielenie słuchaczy, a następnie zastosowanie perswazji wyłącznie do wybranej jego części²³⁴ albo przez przekonywanie pojedynczego słuchacza²³⁵ czy ujęcie argumentacji w formie przekonywania samego siebie²³⁶.

Nowa retoryka zwraca uwagę na fakt, że audytorium posiada pewne poglądy wstępne i jest zintegrowane wokół określonych wartości, co wynika z przynależności do konkretnego kręgu kulturowego, religii, narodu, wspólnoty języka lub dialektu. Taki stan wynika z wychowania i naśladowania rodziców, kształcenia, identyfikacji z autorytetami

²³¹ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 19–20.

²³² Por. R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 422.

²³³ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric...*, dz. cyt., s. 31–35.

²³⁴ Na ten temat zob. tamże, w partii § 4. *The audience as a construction of the speaker*.

²³⁵ Por. tamże, s. 35–40.

²³⁶ Por. tamże, s. 40–45. Ch. Perelman zauważa, że „rozważający podmiot jest postrzegany często jako wcielenie uniwersalnego audytorium” (tamże, s. 40).

i bohaterami, a także z różnego rodzaju oddziaływania kulturowego. Zmiany poglądów wstępnych mogą dokonywać się w oparciu o różne argumenty, typu: groźba i obietnica, odwołanie się do miłości własnej, zasady przyjemności, poczucia honoru, szacunku wobec tradycji czy zasad religii oraz instytucji obdarzanych autorytetem. Dobrym przykładem jest Paweł, wielokrotnie odwołujący się do faktu przynależności do określonej grupy oraz do sposobu życia według określonych wartości. Pomijając przykłady z listów Pawła, skupimy się na jego obrazie zawartym na kartach *Dziejów Apostolskich*. Z narracji tejże księgi wynika, że apostoł niejednokrotnie świadomie wyzyskuje swoją przynależność do ugrupowania faryzeuszy, by odwołać się do wspólnych z nimi poglądów. Gdy ma bronić się przed Sanhedrynem, którego część składa się głównie z przedstawicieli dwóch rywalizujących ze sobą ugrupowań, deklaruje: „Jestem faryzeuszem, bracia, i synem faryzeuszów, a stoję przed sądem za to, że spodziewam się zmartwychwstania umarłych” (Dz 23, 6).

Nowa retoryka zwraca uwagę na założenia wstępne perswazji²³⁷. U podstaw jest możliwość porozumienia się autora wypowiedzi i audytorium oraz zrozumienia argumentacji (język i przyjęta frazeologia). Dalej ważna jest możliwość przekazania argumentacji (przemówienie i słuchanie, przesłanie i przyjęcie listu), pragnienie nawiązania i podtrzymania kontaktu umysłowego²³⁸, a następnie pragnienie przekonywania poprzez sformułowaną argumentację ze strony autora wypowiedzi oraz gotowość przyjmowania perswazji ze strony audytorium²³⁹. Paweł, już po aresztowaniu w świątyni (Dz 21, 33–35), stojąc na schodach, „dał znak ręką ludowi, a gdy nastąpiła zupełna cisza, odezwał się po hebrajsku” (Dz 21, 40). Zastosował więc środki, które umożliwiły mu przemówienie, zrozumienie i słuchanie z zainteresowaniem. Autor *Dziejów Apostolskich* – sam wrażliwy na tego typu uwarunkowanie wypowiedzi – trafnie relacjonuje: „Usłyszawszy, że mówi w języku hebrajskim, uciszeli się jeszcze bardziej” (Dz 22, 2). Według relacji Dzie-

²³⁷ Por. R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 423.

²³⁸ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric...*, dz. cyt., s. 13–14, 17–19.

²³⁹ Por. tamże, s. 14–17.

jów jednak kilka mów Pawła zostało przerwanych, a tym samym skończyła się możliwość jego oddziaływania perswazyjnego (por. Dz 17, 32; 22, 22; 23, 7–10). W Efezie zaś, z powodu z rozruchów i możliwej ich eskalacji, w ogóle odwiedziono Pawła od wygłoszenia przemówienia (por. Dz 19, 30–31). Wówczas też ani wyznawcy Chrystusa, ani Jego przeciwnicy nie mają możliwości poznania argumentacji tego głosiciela, który jest sprawcą zgromadzenia się mieszkańców miasta dla rozpatrzenia ważnej dla nich sprawy (por. Dz 19, 32–34).

Nowa retoryka zwraca uwagę na to, jak bardzo ważne dla kształtowania mowy i pożądanego skutku perswazji jest rozpoznanie wartości akceptowanych przez audytorium i stopnia ich akceptacji²⁴⁰. To stanowi o wstępnym i zakładanym na początku argumentacji porozumieniu między mówcą a audytorium²⁴¹. Tak Paweł po aresztowaniu w świątyni w swojej mowie słusznie odwołuje się do wspólnoty ze zdezorientowanym co do sprawy audytorium: „Ja jestem Żydem urodzonym w Tarsie w Cylicji. Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym. Gorliwie służyłem Bogu, jak wy wszyscy dzisiaj służycie...” (Dz 22, 3). Tak jednak w tej mowie, jak i wygłoszonej na Areopagu (Dz 17, 22–32) dochodzi do ujawnienia istotnych różnic w podstawowych kwestiach²⁴², co uniemożliwia dokończenie argumentacji (17, 32; 22, 22).

Zarówno cała Biblia, jak i Dzieje Apostolskie dostarczają przykładów różnego typu argumentacji ze względu na zamierzone audytorium²⁴³. Autor Dziejów Apostolskich zwraca uwagę na fakt, że Paweł – już po aresztowaniu w świątyni – do trybuna mówi po grecku (Dz 21, 37), a gdy go już przekonał, by pozwolił mu przemówić do tłumów, do nich odzywa się już po hebrajsku (Dz 21, 40). Przykładem podzielenia audytorium – i to w sposób konfliktowy – jest odwołanie się Pawła przed Sanhedrynem do faryzeuszy (Dz 23, 6), by

²⁴⁰ Por. Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, dz. cyt., s. 148–149.

²⁴¹ Por. R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 424.

²⁴² Por. tenże, *Mowa na Areopagu w ujęciu św. Łukasza i Jana Pawła II. Analiza Dz 17, 16–34 oraz Wirkungsgeschichte*, dz. cyt., s. 177–178.

²⁴³ Por. tenże, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 422.

nie tylko stanęli po jego stronie, ale by – broniąc wspólnych z nim poglądów – wystąpili przeciw saduceuszom (Dz 23, 7–10). Pojedynczy słuchacz²⁴⁴, do którego przemawia Paweł w czasie swojego procesu (Dz 26, 1–29), zostaje przekonany do racji apostoła (Dz 26, 30–32). Tak dzieje się na kartach Dziejów, równocześnie jednak to czytelnik tej książki winien zostać przekonany nie tylko o niewinności oskarżonego, ale także o słuszności roszczeń Jezusa i uzasadnienia kerygmatu głoszonego wobec Żydów. Czytelnik Dziejów zapoznaje się bowiem z argumentacją, która przekonała kogoś, kto zna „wszystkie zwyczaje i spory Żydów” (Dz 26, 3), a także „wierzy Prorokom” (Dz 26, 7)²⁴⁵. Zatem ktoś, kto podziela tego typu świat wartości, winien przyjąć argumentację mowy Pawła. Dzieje Apostolskie przywołują również i takie mowy, w których znalazła się perswazja adresowana do samego mówcy. Przykładem jest przemówienie Piotra do tych, którzy „robili mu wymówki” z powodu „wejścia do ludzi nieobrzezanych” (Dz 11, 2–3), gdy po raz pierwszy głosił ewangelię poganom w domu Korneliusza (Dz 10). Wtedy to apostoł odwołuje się do sytuacji, kiedy sam został przekonany przez „głos pochodzący z nieba” (Dz 11, 7–10), by „nie uważał za nieczyste tego, co Bóg oczyścił” (11, 10). W konsekwencji zarówno słuchacze Piotra, jak i czytelnicy Dziejów Apostolskich nie powinni mieć już zastrzeżeń do braku obserwacji przepisów Prawa przez Piotra w domu setnika, który wraz z całym domem otrzymał Ducha Świętego tak samo jak pierwsi słuchacze pierwszego kerygmatu w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 11, 15–16). W podobny sposób w mowie Pawła do Agryppy pojawia się motyw przekonania samego siebie, by w ten sposób skłonić do zmiany poglądów nie tylko króla, ale także przekonać czytelnika Dziejów. Widzenie, któremu apostoł nie mógł się kiedyś sprzeciwić (Dz 26, 19), skutkuje takim sposobem jego przemawiania, że niemal przekonany Agryppa przerywa przemówienie apostoła, uciekając się do przypisania mu utraty rozumu (Dz 26, 24–29).

²⁴⁴ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric...*, dz. cyt., s. 35–40.

²⁴⁵ Przykładem biblijnym jest przekonywanie Hioba przez Elihu, które ma pomóc innym w zrozumieniu sensu niezawinionego cierpienia (por. Hi 36, 1 – 37, 24).

Nowa retoryka wyodrębnia taki typ perswazji, w którym mówca zwraca się do grupy swoich zwolenników, dzielących jego założenia, ich interpretację i konkluzje. Ten typ argumentacji zalicza się do najłatwiejszych, zaś jako jej cel określa się wzmocnienie przekonania audytorium do reprezentowanego stanowiska i nowe uzasadnienie braku słuszności poglądów przeciwnych. Dokonuje się przy tym nowa integracja wokół wartości, które zdają się zakwestionowane²⁴⁶. Ten typ argumentacji stosuje się na przykład w przemówieniach do członków jednej partii czy jakiegoś stowarzyszenia. Najbliższa tego typu perswazja w Dziejach to przemówienie Pawła do starszych Efezu (Dz 20, 18–35). Adresatami są pozostawieni przez niego starsi Kościołów, których to „Duch Święty ustanowił biskupami” (20, 28). Celem zaś perswazji jest nowa integracja wobec wartości, według których żyje apostoł (20, 18–21), a to wszystko wobec rychłego zagrożenia dla jedności Kościoła, i to ze strony tych, którzy do niego należą (20, 29–30)²⁴⁷.

Dotychczasowe publikacje wykorzystujące różne odmiany analizy retorycznej wskazują, do jakich tekstów biblijnych są one przydatne. Zasadniczo więc partie poetyckie analizuje się, odwołując się do retoryki hebrajskiej, zaś teksty stanowiące formalną mowę – z pomocą analizy retorycznej, odwołującej się czy to do sztuki perswazji Greków i Rzymian, czy to nowej retoryki. To zasadnicze rozstrzygnięcia. Jednakże ta sama odmiana analizy retorycznej może być w różny sposób realizowana. By się o tym przekonać, wystarczy choćby porównać bardzo formalną analizę argumentacji partii Listu do Rzymian (Rz 9 – 11), dokonaną przez Folkera Siegerta²⁴⁸ z finezyjnym i wielowątkowym badaniem perswazji w tymże samym Liście przez innego autora. Aletti swoją analizę opiera o nową retorykę, jednak ubogaca ją o elementy retoryki hebrajskiej czy – szeroko pojętej – analizy literackiej²⁴⁹.

²⁴⁶ Por. Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, dz. cyt., s. 165–166.

²⁴⁷ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 513.

²⁴⁸ F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34), Tübingen 1985.

²⁴⁹ J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.

e. Analiza retoryczna adekwatna do tekstu i celu badań

Na podstawie tego, co dotąd powiedzieliśmy odnośnie do różnych metod analizy retorycznej według dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* oraz sposobów zastosowania zasad perswazji do badania tekstu biblijnego we współczesnej egzegezie, możemy przyjąć, że najbardziej właściwą odmianą analizy dla interesujących nas mów Pawła w Dziejach Apostolskich jest ta, którą zaproponował George Alexander Kennedy. To ona najlepiej umożliwi nam pogłębienie wniosków wynikających z analizy egzegetycznej, gdyż odwołuje się do zasad kompozycji mowy, jakie obowiązywały w starożytności i których znajomość wykazuje autor *Dziejów*. Kunszt, z jakim komponuje on poszczególne mowy, choćby ze względu na audytorium, każe się domyślać dużej znajomości zasad perswazji rozpowszechnionych w środowisku grecko-rzymskim i judaizmie greckojęzycznym. Za zastosowaniem tej metody analizy retorycznej dla badania mów obronnych Pawła przemawia także przegląd współczesnych publikacji egzegetycznych, które odwołują się do różnego rodzaju analizy retorycznej. Nasz wybór uwzględnia jednak także podnoszone wobec tej metody zarzuty i zastrzeżenia.

Zapewne niewiele wniesie poszukiwanie w interesujących nas mowach zamierzonych przez autora struktur semickich, które przynależą do retoryki hebrajskiej. Przy dokonaniem przez nas wyborze na korzyść metodologii Kennedy'ego pragniemy być otwarci na te osiągnięcia nowej retoryki, które mogą okazać się przydatne i uzupełniające. Każda bowiem z odmian analizy retorycznej nie tylko jest bardziej lub mniej adekwatna dla danego tekstu, ale także przynosi nieco inne rezultaty, które mogą być bardziej lub mniej interesujące dla konkretnych poszukiwań²⁵⁰.

Rozdział I naszej pracy miał określić od strony metodologicznej podejście, które należałoby zastosować do badania mów obronnych

²⁵⁰ Próbę oceny zastosowania trzech odmian analizy retorycznej do Listu do Hebrajczyków podjął autor tego opracowania w artykule: R. Pindel, *Was haben Jerusalem, Athen und Brüssel gemeinsam? Über die drei Arten der rhetorischen Analyse hinsichtlich des Hebräerbriefes*, „*Analecta Cracoviensia*” XXXVI (2004), s. 261–280.

Pawła pomieszczonych w *Dziejach Apostolskich* (Dz 24 i 26). W następnym zaś rozdziale omówimy dokładniej tę metodę, która bywa także określana jako krytyka retoryczna, uwzględniając przy tym zastrzeżenia jej krytyków, a także podejmując próbę jej zastosowania we współczesnej wypowiedzi. Rozdział II rozpoczniemy jednak od przywołania istotnych elementów retoryki antycznej, by znaleźć w nich uzasadnienie dla zastosowania teorii komponowania mów do analizy tekstów, w tym i zapisanych przemówień.

Rozdział II

Od retoryki antycznej do analizy retorycznej

W niniejszym rozdziale omówimy najpierw wybrane zagadnienia retoryki grecko-rzymskiej, w tym problem znajomości jej zasad wśród autorów Nowego Testamentu, następnie zaś w sposób krytyczny przedstawimy metodę, którą wypracował amerykański klasycysta George Alexander Kennedy, by na końcu tej części pracy dać próbę zastosowania kolejnych kroków tej metodologii do współczesnego wystąpienia.

1. Grecka i rzymska tradycja retoryczna a Biblia

W niniejszym punkcie wskażemy na powiązania między antyczną sztuką wymowy a kompozycją pism biblijnych, zwłaszcza nowotestamentowych. Zaczniemy jednak od wskazania jednej z cech kultury antycznej, jaką jest bez wątpienia dbałość o piękno i skuteczność wszelkiej wypowiedzi publicznej, niezależnie od okoliczności.

a. Znaczenie retoryki w świecie grecko-rzymskim

W kontekście mów sądowych Pawła, które zamierzamy analizować, należy zacząć od ważnego stwierdzenia: to w sądzie właśnie retoryka jako sztuka znajduje swój początek, ale też pierwsze i najczęstsze zastosowanie²⁵¹. Tak jest na pewno w starożytnej Grecji, czego odbicie znajdujemy w samym słownictwie, gdzie termin ῥητόν to „litera prawa” lub „norma”, która mogła być interpretowana przez διάνοια, a więc „myśl

²⁵¹ Por. Lausberg, § 140.

ludzka” (stąd dualizm prawny: ῥητὸν καὶ δίανοια, *Iustum et Aequum*, po polsku zaś „prawo i sprawiedliwość”). Według sofistów prawo zapisane na „świętych tablicach” winno być w sposób rozumny zastosowane do życia, tego zaś, kto zdołał przekonać odpowiednio zgromadzenie co do znaczenia zasad ῥητὸν, nazywano retorem (ῥήτωρ), zaś sztukę przekonywania zaczęto nazywać retoryką (ῥητορικὴ, domyślnie: τέχνη, a więc „sztuka przekonywania”). Równocześnie niepisane prawa Likurga noszą nazwę: ῥήτρα, a więc mają ten sam rdzeń co sztuka przekonywania (ῥητορικὴ) i mówca (ῥήτωρ). Nic też dziwnego, że pierwsze systematyzacje w retoryce noszą piętno sędowniczego rodowodu i związane są z imionami Koraks i Tejjasz (V wiek przed Chrystusem). Ci ostatni z reguły obowiązujących w mowach sądowych uczynili zasady dotyczące wszelkiej przemowy²⁵². Zapewne niebagatelne znaczenie dla takiego stanu rzeczy miał fakt, że w antycznej Grecji sztukę perswazji najczęściej stosowano w sądzie, rzadziej zaś na zgromadzeniu obywateli miasta czy podczas uroczystości. Stąd też najbardziej dopracowane zasady wymowy dotyczą właśnie tej, która ma zastosowanie na sali sądowej, zaś wzorem mówcy do dziś przywoływanym jest Ciceron (106–43 przed Chrystusem)²⁵³, którego mowy sądowe zalicza się do ponadczasowych dokonań retoryki²⁵⁴. W kontekście Pawłowych wystąpień w sądzie w charakterze oskarżonego i obrońcy swojej sprawy należy stwierdzić, że to Rzymianie wprowadzili zawodowych adwokatów, gdy jeszcze w wolnej Grecji każdy obywatel winien sam dochodzić swoich praw, formując odpowiednią mowę, korzystając ewentualnie z pomocy bardziej niż on sprawnego mówcy-doradcy

²⁵² Za twórców teorii wymowy i opisu retoryki uważali ich już w starożytności Arystoteles, Ciceron i Kwintylian. To ogromne zapotrzebowanie na mowy sądowe na Sycylii, gdzie działali Koraks i jego uczeń Tejjasz, spowodowało powstanie najpierw spisanych przemówień sądowych, a następnie podręcznika, który zaginął. Por. M. Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy* (księgi I, II i X), tł. M. Brożek, Wrocław 2005, s. IX–XXXV; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 37–38, 170.

²⁵³ Na temat okoliczności jego twórczości oraz jej znaczenia w rzymskiej tradycji retorycznej zob. B. Awianowicz, *Wprowadzenie*, [w:] Marek Tulliusz Ciceron, *O mówcy*, przekład, wstęp i komentarze B. Awianowicz (Ad Fontes XIX), Kęty 2010, s. 6–10, 13–17.

²⁵⁴ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 38.

(συνήγορος)²⁵⁵. Obok wciąż rozwijającej się retoryki sądowej wzrasta zainteresowanie innym rodzajem wymowy. W okresie rozwoju greckiej demokracji to rodzaj doradczy staje się bardzo pożądanym i cenionym, zachowane zaś do dzisiaj przemówienia Demostenesa (384–322 przed Chrystusem) świadczą nie tylko o szacunku do najwybitniejszych mówców, ale i o tym, że analiza mów stanowiła podstawę kształcenia w zakresie retoryki²⁵⁶. Rozwój przejawów życia społecznego, w tym mnożenie świąt religijnych i uroczystości państwowych, powoduje zainteresowanie mową pochwalną. Także i przy takich okazjach potrzebny jest wykształcony mówca, który swoje umiejętności zdobywa u nauczycieli wymowy. Niektórzy z tych ostatnich, jak choćby Libanios, przejdą do historii dzięki umiejętności kształcenia w zakresie cenionej wówczas retoryki²⁵⁷, ale także przez wykształcenie wybitnych mówców, z których największym był Jan Chryzostom²⁵⁸.

W kontekście interesującego nas tekstu *Dziejów Apostolskich*, który relacjonuje przewód sądowy zarówno na forum Sanhedrynu, jak i wobec rzymskich namiestników, należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia. Pierwszym jest fakt pierwszeństwa naturalnej sztuki perswazji i wtórnej wobec niej refleksji, opracowania teorii wymowy oraz kształcenia tej umiejętności. Drugie zagadnienie jest związane z połączeniem świata grecko-rzymskiego i judaistycznego, jakie ma miejsce w procesie Pawła. Z tym zaś związana jest znajomość zasad wymowy w środowisku żydowskim, zarówno w diasporze, jak i na terenie Palestyny.

Od starożytności istnieje przekonanie o wspólnej naturze ludzi i ich przeznaczeniu do życia społecznego. Arystoteles wskazuje na język i umiejętność przekonywania w takich sferach jak dobro i spra-

²⁵⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. IV, Warszawa 1965, s. 217.

²⁵⁶ W języku polskim ukazały się tylko niektóre. Na temat znaczenia Demostenesa dla retoryki greckiej oraz jego wpływu na tradycję retoryczną zob. R. Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, tłum. i opr. R. Turasiewicz (Biblioteka Narodowa II, 15), Wrocław 1991, s. C–CXXVI.

²⁵⁷ Na temat kształcenia w zakresie retoryki zob. L. Małunowiczówna, *Wstęp*, [w:] Libanios, *Wybór mów*, przekład i opracowanie L. Małunowiczówna, Wrocław 2006, s. XXIX–XXXV.

²⁵⁸ Por. tamże, s. XLIV.

wiedliwość jako na elementy uzdalniające człowieka do życia w społeczeństwie:

Że człowiek jest stworzony do życia w państwie bardziej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie – jest rzeczą jasną. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak dalece, że mają zdolność odczuwania bólu i radości i wyrażania tych uczuć). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra od zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa²⁵⁹.

Mało tego, istnieje przekonanie, że wszyscy ludzie, a nie tylko wykształceni, posiadają naturalną skłonność do przekonywania innych do swoich racji, w ich zaś przemówieniach można rozpoznać elementy mowy, które są opisywane przez teoretyków wymowy. Wprost pisze o tym jeden z najbardziej znaczących autorów w dziejach retoryki, Kwintyliian:

A zdania tego, że retoryka jest czymś naturalnym, broni się tym, że i ludzie niewykształceni, nawet barbarzyńcy i niewolnicy, gdy mówią we własnej obronie, także rozpoczynają od pewnego rodzaju wstępu, potem opowiadają, dowodzą swych racji, zbijają stawiane im zarzuty i w końcu uciekają się do próśb, co by mogło odpowiadać epilogowi²⁶⁰.

Tenże Kwintyliian wprost pisze o relacji pomiędzy naturalnym i opartym na osobistym talencie mówcy sposobem przemawiania a retoryką jako usystematyzowanym zbiorem zasad, które zapisuje się w podręcznikach wymowy oraz przekazuje się i ćwiczy w szkole retorycznej:

Nie stało się bowiem tak, żebyśmy przy wydawaniu podręczników wynajdywali jakieś sposoby dowodzenia, lecz wszystko, zanim podane zostało

²⁵⁹ Za: Arystoteles, *Polityka* I, 10–11, tł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 27.

²⁶⁰ Za: M. Fabiusz Kwintyliian, *Kształcenie mówcy* 2, 17, 6, dz. cyt., s. 224.

jako przepis, miało już swoje praktyczne zastosowanie u mówców, a dopiero potem teoretycy wydobyli to i zebrawszy razem, wydali jako całość. Świadczy o tym to, że opierają się na przykładach dawniejszych i czerpiąc je z mówców, sami niczego nowego i co by naprawdę nie było kiedyś stosowane w przemówieniach nie wynajdują. Twórcami więc norm są ci, którzy przemawiali, ale wdzięczność należy się i teoretykom, którzy oszczędzają nam trudu²⁶¹.

Na połowę I wieku po Chrystusie, gdy powstają pierwsze pisma nowotestamentowe, przypada niezwykle rozpowszechnienie się znajomości retoryki, i to tej rozwijanej w licznych szkołach, dostępnych dla masowego odbiorcy. O szerokim rozpowszechnieniu zasad retoryki w Rzymie i jego prowincjach w I wieku po Chrystusie, a więc w okresie działalności Pawła i powstawania poszczególnych tradycji oraz ostatecznego kształtu *Dziejów Apostolskich*²⁶², pisze Mieczysław Brożek:

[...] dawną mowę zastąpiła w nowych warunkach z niemniejszym powodzeniem deklamacja retoryczna, mówcę zastąpił retor-deklamator, a rzeczywistość ustąpiła miejsca fikcji. Wymowa retoryczna stała się celem sama dla siebie. Brakowało jej treści związanej z życiem, jaką miała wymowa Grakchów, Antoniuszów, Krassusów, Hortensjuszów, Ciceronów, Cezarów, emocjonująca słuchaczy nie tylko formą, lecz i przedmiotem sprawy. Musiała zatem szukać sztuki, upajającej audytoria innym sposobem, i znalazła ją w sensacyjnym stylu azjańskim, znalazła w niezwyklej tematyce fikcyjnej, komplikowanej trudnościami nieistniejących praw, a przy tym goniącej zawsze za nowym, coraz bardziej frapującym ujęciem²⁶³.

W takim to kontekście należy umieścić zarówno historyczne przemówienia Pawła Apostoła w Damaszku, Jerozolimie, Antiochii, Ko-

²⁶¹ Za: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 35.

²⁶² Poszczególne tradycje zawarte w interesujących nas tekstach *Dziejów Apostolskich* klasyfikuje i opisuje G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 256–265.

²⁶³ M. Brożek, *Wstęp*, [w:] M. Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, dz. cyt., s. XXIX.

ryncie czy Efezie, jak i pisanie dzieła zawierającego mowy apostołów Piotra, Pawła czy Jakuba.

b. Znajomość retoryki greckiej u autorów biblijnych

Z kulturą grecką spotkał się Izrael jeszcze w okresie tworzenia swoich pism natchnionych, a zwłaszcza literatury, którą zaliczono do apokryfów lub pseudoepigrafów. Martin Hengel w swoim monumentalnym dziele na temat spotkania judaizmu i hellenizmu²⁶⁴ stwierdza, że Żydzi diaspory, a zwłaszcza ci zamieszkujący duże miasta, starali się pojąć umiejętność perswazji znanej i praktykowanej wprawdzie przez Greków, a później i Rzymian²⁶⁵. Jednym z powodów takiego zainteresowania obcą przecież ich tradycją sztuką było pragnienie obrony swojej religii w sposób odpowiadający tej kulturze, w której żyli. W twórczości literackiej Filona z Aleksandrii czy Józefa Flawiusza znajdujemy ślady znajomości literatury i retoryki greckojęzycznej, niekiedy wręcz dużą zależność od pogańskich autorów. W porównaniu z pismami innych wymienionych autorów żydowskich w pismach Pawła ten wpływ jest nieporównywalnie mniejszy, żargonu zaś właściwego retorom tej epoki zupełnie brak²⁶⁶. Mało tego, Paweł w swojej interpretacji Pism nie stosuje zasad obowiązujących w świecie hellenistycznym, a zamiast tego dostrzec można wpływ sposobu argumentacji judaistycznej, judeo-hellenistycznej czy rabinackiej²⁶⁷. To może wskazywać, że świadomie rezygnował on z prób przekonywania tych, którzy nie podzielali tego typu argumentacji.

²⁶⁴ Jego praca *Judaism und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s vor Chr.*, wydana w renomowanej serii *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, doczekała się trzech wydań (Tübingen 1969, 1973, 1988).

²⁶⁵ Por. R. Pindel, *Biblia a retoryka*, dz. cyt., s. 37.

²⁶⁶ Jako przykład wskazuje się teksty: 2 Mch; 3 Mch; 4 Mch; MdrSal, Arysteasza, Arystobula, Flawiusza, Filona. Por. M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch. The unknown years*, tr. J. Bowden, London 1997, s. 170–171, 264–265.

²⁶⁷ Por. R. Brucker, „*Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden...?*”, dz. cyt., s. 235.

Spośród autorów biblijnych to Paweł i autor *Dziejów Apostolskich* wydają się najbardziej zaznajomieni ze sztuką perswazji rozwijaną w Grecji i Rzymie. Ten pierwszy dał powód do wielkiej dyskusji na temat możliwości zastosowania retoryki klasycznej do badania jego pism, gdy kompetencje retoryczne drugiego z nich są niekwestionowane. W obu przypadkach wiąże się to z możliwością kształcenia w sztuce retoryki u pogańskich nauczycieli. Jest to problematyczne zwłaszcza w odniesieniu do tego, który sam siebie określa jako „Hebrajczyka z Hebrajczyków” (Flp 3, 5), zaś swoją „żarliwość o judaizm” ocenia jako daleko przewyższającą tę, którą chlubiło się wielu jego rówieśników” (por. Ga 1, 14). Możliwość zawodowego wykształcenia Pawła w retoryce wyklucza nie tylko jego pochodzenie z pobożnej rodziny żydowskiej, która skłonna była raczej przystać na kształcenie młodego Szawła „u stóp Gamaliela” (Dz 22, 3), znanego i cenionego szczególnie w diasporze, niż na długoletnią naukę i praktykę w szkole któregoś z pogańskich retorów²⁶⁸. Ta ostatnia zaś stanowiła zwieńczenie wykształcenia, po uprzednim zapoznaniu się nie tylko z gramatyką, ale i geometrią, matematyką, astronomią, muzyką i dialektyką. Tymczasem brak w krótkim życiu Szawła przed Damaszkiem – i to jest drugi argument – miejsca na długoletnie kształcenie i praktykę, która wśród Żydów była wielką rzadkością²⁶⁹. Łatwiej już przyjąć, że posiadał on podstawowe zasady wysławiania się i umiejętność przekonywania. Dodając do tego niezwykłą indywidualność Szawła, faryzeusza i prześladowcy, który stał się zwolennikiem prześladowanej religii, można przyjąć twierdzenie Martina Hengela, wspomnianego już znawcy epoki i autora ważnej monografii na temat mniej znanych lat z życia Pawła: „Paweł z Tarsu, młody faryzeusz, wciąż rozwijał swój mistrzowski styl retoryczny, w którym egzegeza rabinistyczna i popularna filozofia towarzyszyły apokaliptycznej wizji świata”. Gdy do tego dołączymy oryginalność w myśleniu i wyrażaniu się, konsekwencje wynikające z osobowości Pawła i fakt, iż nawet najwięksi retorzy stosowali

²⁶⁸ Na temat możliwego obywatelstwa rzymskiego oraz miasta Tarsu, a także realiów życia żydowskiej diaspory szerzej w: W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 27–48.

²⁶⁹ Tak Listy, jak i *Dzieje* podkreślają judaistyczną formację Pawła; por. Flp 3, 4–8; Dz 22, 3.

w sposób bardzo swobodny zasady wymowy, trzeba nam się zgodzić, że sztywne stosowanie zasad antycznej retoryki do Listów Pawła jest nieporozumieniem²⁷⁰. Z drugiej strony okazuje się, że wielu mówców w starożytności wyprzedzało teorię retoryczną²⁷¹, inni zaś okazywali się skuteczni w perswazji bez studiowania istniejących podręczników retoryki. To każe przyjmować zamiar badania Listów Pawła z pomocą analizy retorycznej jako zadanie, które wymagać będzie poważnych zastrzeżeń oraz wielkiej uwagi i ostrożności.

Analiza samych listów przyjmowanych za Pawłowe prowadzi do wniosku, że – zgodnie z jego samookreśleniem, iż jest dłużnikiem zarówno „Greków, jak i barbarzyńców” (Rz 1, 14) – jego argumentacja przeznaczona jest „dla (wszystkich) narodów”. Badania z pomocą nowej retoryki prowadzą do wniosku, że sposób argumentacji Pawła jest zasadniczo uniwersalny, co przejawia się szczególnie w tych partiach jego pism, które są adresowane zarówno do chrześcijan pogańskiego, jak i żydowskiego pochodzenia²⁷². Owszem, znajomość Septuaginty i jej języka pomaga w zrozumieniu niektórych terminów specyficznych dla tego autora²⁷³, autorytetem uznawanym i przywoływanym przez apostoła narodów jest tekst biblijny, ale nie ustna Tora²⁷⁴. Sposób zaś prowadzonej perswazji, choć noszący ślady myślenia semickiego, to jednak pozbawiony jest cech specyficznych dla środowiska judaizmu, jedynie nieliczne fragmenty tekstów Pawła zawierają elementy rabinackiej argumentacji²⁷⁵.

²⁷⁰ Por. C. J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, dz. cyt., s. 31–32.

²⁷¹ Demostenes wygłaszał swoje mistrzowskie mowy w latach 364–322, zanim powstały najbardziej rozpowszechnione podręczniki wymowy.

²⁷² Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric...*, dz. cyt., s. 31–35.

²⁷³ Por. F. Siegert, *Argumentation bei Paulus...*, dz. cyt., s. 243–244.

²⁷⁴ Natomiast świadectwem znajomości przez Pawła zarówno wykładu alegorycznego, jak i legend żydowskich jest alegoryczna interpretacja spożywania pokarmu i picia napoju przez wędrujący przez pustynię naród wybrany, a także uzupełnienie danych biblijnych o szczegół legendarny o wędrującej za Izraelitami skale dającej wodę (por. 1 Kor 10, 1–4); por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, dz. cyt., s. 221.

²⁷⁵ W języku polskim elementy retoryki właściwej dla środowiska rabinackiego omawia m.in. artykuł W. Rakocego *Elementy argumentacji rabinackiej w Rz 9,6–29*, dz. cyt., s. 97–102.

Z drugiej strony Listy Pawła zawierają elementy retoryki, którą można nazwać „stosowaną” lub „popularną”, a która dostępna była ludziom należącym do klasy średniej. To zaś na pewno nie wymagało wieloletniego kształcenia na zawodowego retora czy studiowania podręczników retoryki. Zarówno zachowane Listy samego Pawła, jak i obraz apostoła w *Dziejach* (zwłaszcza Dz 21, 39 i 22, 3) mówią zgodnie, że posiadał on wykształcenie na poziomie gramatycznym, a więc był nie tylko w stanie swobodnie używać języka greckiego w mowie²⁷⁶ i piśmie, ale mógł być on wdrażany w tzw. *progymnasmata*²⁷⁷. Hengel, znawca judaizmu hellenistycznego, przypuszcza wręcz, iż językiem w domu Szawła był grecki, a on sam uczęszczał do żydowskiej wprawdzie szkoły, ale wdrażającej uczniów także w język i kulturę grecką²⁷⁸. Jeszcze Szaweł nauczył się Biblii w wersji Septuaginty, literatury z nią związanej oraz sposobów argumentacji właściwych dla przemówień w religijnym środowisku diaspory, w tym i diatryby, obecnej przecież w Listach Pawła²⁷⁹. Spopularyzowane w społeczeństwie I wieku zasady retoryki zostały zapośredniczone przez środowisko wychowania i dorastania Szawła, by mógł posługiwać się nimi w formowaniu swojej argumentacji²⁸⁰. Hengel przypuszcza, że młody Szaweł w Jerozolimie mógł nie tylko uczęszczać do hellenistycznej synagogi, ale kontynu-

²⁷⁶ Trybun w opisie *Dziejów* wydaje się zaskoczony faktem, że aresztowany Szaweł odzywa się do niego po grecku (Dz 21, 27).

²⁷⁷ Są to ćwiczenia wstępne w zakresie kompozycji mów, opowiadań, realizowane bądź w szkole gramatycznej, bądź retorycznej (opisuje je Kwintylijan w: *Kształcenie mówcy*, 1, 4, 2); por. M. Brożek, *Wstęp*, [w:] M. Fabiusz Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, dz. cyt., s. XLVI-XLVIII.

²⁷⁸ Por. R. Pindel, *Biblia a retoryka*, dz. cyt., s. 37.

²⁷⁹ Teksty zawierające diatrybę omawia szeroko T. Schmeller, *Paulus und die „Diatrybe”. Eine vergleichende Stilinterpretation* (Neutestamentliche Abhandlungen, 19), Münster 1987, 1–21.286–332.389–437 (w tekstach: Rz 1, 18 - 2, 11; 11, 1 - 24; 1 Kor 15, 29–49).

²⁸⁰ G. A. Kennedy, twórca „szkoły” odwołującej się do podręczników retoryki antycznej w interpretacji Pism Nowego Testamentu, zakłada, że Paweł mógł zapoznać się z niektórymi podręcznikami retoryki, nawet nie uczęszczając do żadnej szkoły hellenistycznej. Druga droga przyswojenia przez niego zasad retoryki to udział w kulturze nasyconej elementami retoryki; por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 10.

ować naukę w języku greckim, a nawet mógł pobierać nauki u zawodowego retora. Na dworze Heroda Agryppy II przebywał bowiem retor Mikołaj z Damaszku, który nie tylko przekazywał swoje umiejętności adeptom tej sztuki, ale także podejmował dyskusje z faryzeuszami²⁸¹. Inny autor, R. D. Anderson Jr., dopuszcza nawet jako możliwe „r rysy hellenistyczne” w formacji „u stóp Gamaliela”²⁸².

Omówiliśmy zagadnienie znajomości zasad perswazji greckiej przez Pawła, kolej na ocenę opanowania retoryki przez autora Dziejów. Zarówno mowy Pawła, jak i jego obraz jako mówcy odbija wykształcenie Łukasza. Nie wnikając bowiem w zagadnienie tradycji obecnych w Dziejach czy obecności w nich wczesnych schematów kerygmacyjnych czy katechetycznych, można przypuścić, że autorstwo Pawłowych mów w Księdze Początków Kościoła przybliżyła zasada, którą wprost ujawnia Tukidydes na początku *Wojny peloponeskiej*. O pochodzeniu mów zawartych w tej księdze pisze:

Wierne odtwarzanie przemówień, wygłaszanych przez poszczególnych mówców bądź przed wojną, bądź w czasie jej trwania, było rzeczą trudną zarówno dla mnie, który ich sam słuchałem, jak i dla tych, którzy mi je przekazywali; toteż ułożyłem je tak, jakby – według mnie – najodpowiedniej do okoliczności mógł przemówić dany mówca, trzymając się jednak jak najbliżej zasadniczych myśli mów rzeczywiście wypowiedzianych (1, 22)²⁸³.

Należy przyjąć, że aktualny kształt mów Pawła zawartych w Dziejach Apostolskich to rezultat odtworzenia przez Łukasza przemówień,

²⁸¹ Por. Hengel M., *The Pre-Christian Paul* (in collaboration with R. Deines), London 1991, 58–60; M. Hengel – A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels*, London 1997, s. 264–265.

²⁸² Zaznacza przy tym, iż wzmianka o 1000 uczniów Gamaliela (powtarzana przez wielu autorów), którzy mieli pobierać nauki w języku greckim, odnosi się do Gamaliela II, nie zaś mistrza Szawła. Por. R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, dz. cyt., s. 249; R. Pindel, *Biblia a retoryka*, dz. cyt., s. 37.

²⁸³ Cyt. za: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tł. K. Kumaniecki, Warszawa 1953, s. 13.

jakie winien był w opisanych przez tego autora okolicznościach wygłosić apostoła²⁸⁴, co nie wyklucza możliwości, że przynajmniej niektóre z nich mogły opierać się na relacji słuchaczy Pawła czy jakichś wcześniejszych zapisach²⁸⁵. Dziś jednak trudno ustalić, ile w treści mów jest samego Pawła (czy Piotra lub Jakuba), a ile Łukasza²⁸⁶. Kunszt, z jakim te mowy zostały skomponowane, wskazuje jednak na znajomość – jak to już wcześniej powiedzieliśmy – sztuki retorycznej raczej Łukasza niż Pawła²⁸⁷. Analizując sądowe mowy Pawła w tej księdze, docieramy do apostoła, jakiego chciał przedstawić Łukasz, i to ze względu na zamiar retoryczny, jednak nie samej mowy, ale całej partii, w której mowa została pomieszczona. Tak na pewno jest w odniesieniu do mów Tertullosa i Pawła²⁸⁸ oraz apostoła wobec króla żydowskiego. W tym też kierunku będziemy zmierzać w naszych analizach, tych literackich i tych retorycznych.

Zanim jednak przejdziemy do dalszych rozważań, chcemy zwrócić uwagę na kilka charakterystycznych elementów przedstawienia Pawła jako retora w *Dziejach Apostolskich*. Po pierwsze, jest on ukazany przede wszystkim jako herold nowej religii, jego zaś mowy ani nie służą wygłoszeniu pochwały kogokolwiek z ludzi, ani nie przemawia on na zgromadzeniu, które by miało pod wpływem mowy podjąć jakąś decyzję²⁸⁹, mowy zaś sądowe w ich odmianie obronnej wygłasza wyjątkowo – jedynie wówczas, gdy jest oskarżany (por. Dz 23, 1–6; 24, 11–21; 25, 8; 26, 1–29). Inne jego przemówienia mają na celu, owszem, podjęcie decyzji, ale przez pojedynczego słuchacza, przede wszystkim

²⁸⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 105.

²⁸⁵ Przykładem relacji z mowy w dziele zawierającym narrację historyczną jest przemówienie Agryppy II, jakie miał on wygłosić do Żydów, a jakie zamieścił Józef Flawiusz w swojej *Wojnie żydowskiej*. Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 527.

²⁸⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 105.

²⁸⁷ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*, Bd 2 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V, 2), Zürich 1986, s. 232–233.

²⁸⁸ Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil. Kommentar zu 9, 1 – 28, 31* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5, 2), Freiburg 1982, s. 344.

²⁸⁹ Charakter mowy doradczej w *Dziejach Apostolskich* ma przemówienie Jakuba na tzw. soborze jerozolimskim (por. Dz 15, 13–21).

w odniesieniu do jego wiary w Jezusa Mesjasza i Zbawiciela. Skutkiem przemówień Pawła jest podział wśród słuchaczy, zgoda na głoszone przez niego orędzie lub gwałtowny sprzeciw, nieraz tak zapalczawy, że powodujący prześladowanie, i to nie tylko w miejscu zamieszkania jego przeciwników (por. Dz 17, 13). Mowy Pawła nie mają – jak sam napisze – „niczego z uwodzących przekonywaniem słów mądrości” (1 Kor 2, 4). Choć słowa te napisał w partii swojego listu, który jest wręcz finezyjną perswazją, to jednak wypiera się świadomego wykorzystania zasad retoryki²⁹⁰, a jako przyczynę przekonywania słuchaczy do tego, by uwierzyli, wskazuje jedynie „ducha i moc” (1 Kor 2, 4). Równocześnie jednak autor *Dziejów*, bardziej niż sam Paweł, będzie na różnych miejscach przedstawiał go jako sprawnego mówcę, który potrafi wygłosić wręcz wzorcowe z punktu widzenia sztuki retorycznej mowy – czy to na Areopagu (Dz 17, 22–31), czy w czasie rozprawy przed namiestnikiem rzymskim (Dz 24, 11–21; 25, 8; 26, 1–29). Gdy przywódcy żydowscy, stanowiący przecież elitę społeczną narodu, do przedstawienia swojego oskarżenia potrzebują wynajętego retora, Tertulliosa²⁹¹, Paweł sam formułuje swoją mowę obronną (Dz 24, 1–21) i przemawia z wielkim powodzeniem (por. Dz 26, 31–32). Ta i inne relacje *Dziejów* ukazują jednoznacznie Pawła jako zdolnego przemawiać publicznie, i to nie tylko na forum synagogi (do czego mógł nawyknąć już od młodości), ale także w instytucjach Imperium i na zgromadzeniach o ludności mieszanej pod względem religijnym i etnicznym. To dawało mu przewagę nad jego oskarżycielami, którzy być może nie byli nawet w stanie wypowiadać się w języku greckim.

Z punktu widzenia całości *Dziejów* Apostolskich trzeba widzieć mowy Pawła przede wszystkim jako narzędzie rozszerzania się słowa Bożego od Jerozolimy przez Samarię aż po krańce świata (por. Dz 1, 8). Także i mowy obronne w pewien sposób wpisują się w taki zamiar. Patrząc na mowy Pawła z perspektywy *Dziejów*, które mają dookreślenie „Apostolskie”, można dostrzec także próbę osadzenia tego „spóźnione-

²⁹⁰ Por. R. Pindel, *Retoryka Pawła w świetle Listów do Koryntian*, „Polonia Sacra” 8 (2001), t. I, s. 70–74.

²⁹¹ Zapewne – jak i inni retorzy – utrzymywał się z kształcenia uczniów, co by wskazywało na szkołę retorów w Jerozolimie – pod warunkiem, że mieszkał w tym mieście.

go” apostoła w rzeczywistości Kościoła, który za autorytety ma przede wszystkim ustanowionych przez Jezusa Dwunastu. To dlatego niejedynym tematem mowy Pawła jest podjęty wcześniej przez Piotra. Tak jest choćby w przypadku rozbudowanej narracji o pierwszym głoszeniu Ewangelii poganom przez Piotra w domu setnika Korneliusza (Dz 10, 1 – 11, 18), zanim jeszcze Paweł uda się do pogan i w przemówieniu będzie szukał uzasadnienia dla takiego kroku (por. Dz 13, 46–48).

c. Elementy antycznej retoryki pomocne w analizie mowy

Dla zrozumienia metodologii, do której chcemy się odwołać, a którą wypracował George Alexander Kennedy, zwrócimy uwagę na niektóre elementy dziedzictwa antycznej retoryki, przede wszystkim na ustalenia, które znaleźć można wprawdzie w zachowanych mowach, następnie zaś – w formie teorii – w zachowanych starożytnych podręcznikach retoryki²⁹².

Dość wcześnie więc ustalono, że dla właściwego ukształtowania mowy potrzebne jest pięć kroków, których określenia znane są pod nazwami łacińskimi. Pierwszym jest *inventio*, którego celem jest znalezienie właściwej strategii dla mowy oraz zgromadzenie odpowiedniego materiału. Krok drugi, określany terminem *dispositio*, polega na uporządkowaniu zebranego uprzednio materiału, choć niekiedy ów układ kształtował się już w ramach *inventio*. Trzeci krok, noszący nazwę *elocutio*, miał na celu nadanie kształtu mowie, przy użyciu różnych środków stylistycznych, ozdobników i odpowiednich chwytów retorycznych. Czwarty krok, nazywany *memoria*, polegał na wyuczeniu

²⁹² Do dziś zachowały się dzieła teoretyków wymowy takich jak Arystoteles, Hermagoras z Temnos, Hermogenes z Tarsu, Cyceon czy Kwintylianus i inni. Od starożytności sięga się po dzieła teoretyczne i gotowe przemówienia znanych mówców, by uczyć się przez naśladowanie i doskonalenie własnych umiejętności. Do tego kształcenie mówcy dokonuje się przez ćwiczenie, które polega na tworzeniu mów na określony temat. Starożytne zbiory ćwiczeń w języku greckim nosiły charakterystyczną nazwę *progymnasmata* (dosł. ćwiczenia przygotowawcze), zaś ich autorami byli m.in. Hermogenes z Tarsu (ok. 160–230) i Aftoniusz (IV/V w. po Chr.).

się opracowanej już mowy na pamięć. Ostatni zaś, piąty, do którego odnoszono dwa terminy łacińskie – *actio* lub *pronuntiatio* – stanowiło samo wygłoszenie mowy. Autorstwo takiego podziału przypisuje się Arystotelesowi²⁹³; przez wieki stanowił on podstawę wykształcenia retorycznego. Można więc, mając gotową mowę, pokusić się o odtworzenie procesu jej kształtowania, gdy zaś jest zachowana na piśmie, można prześledzić kroki od pierwszego do trzeciego. Do takiego właśnie zamysłu odwołał się Kennedy w swojej metodzie, pomijając zupełnie dwa ostatnie (wyuczenie na pamięć oraz wygłoszenie).

Dziś – również w metodologii Kennedy’ego – nawiązuje się także do podziału na trzy rodzaje mowy (*tria genera dicendi*)²⁹⁴, ukształtowanego już w starożytności. Pierwszy z nich, *genus iudiciale* (rodzaj sądowy, osądzający), jest odpowiedni do wygłoszenia w czasie toczącego się procesu i może przyjmować charakter mowy obronnej lub oskarżycielskiej. Jego celem jest przekonać sędziów, ławę przysięgłych lub publiczność do winy lub niewinności człowieka postawionego przed sądem. Drugi rodzaj mowy, *genus deliberativum* (deliberatywny, doradczy), ma za okoliczność spór o to, jaką podjąć decyzję. Gdy różne osoby i stronnictwa różnią się w ocenie sytuacji oraz w poglądach na to, co należy czynić, mówca przekonuje, że jego rozwiązanie problemu jest najlepsze. Trzeci rodzaj retoryczny, *genus demonstrativum*, mający w języku polskim co najmniej cztery określenia (epideiktyczny, demonstratywny, oceniający lub popisowy), jest stosowny do różnego rodzaju uroczystości, ale także wygłoszenia pochwały na cześć jakiejś osoby czy wspomnienia zmarłego na pogrzebie. Będzie to więc najczęściej pochwała zasług, bohaterstwa itp. jakiejś osoby lub osób (rzadko mowa dyskredytująca) albo podkreślenie znaczenia jakiegoś wydarzenia, by na przykład na nowo zintegrować audytorium ze względu na ważne i aktualnie przywoływane wartości. Te cechy, jak i poniżej podane, a opisywane przez antycznych teoretyków wymowy, pozwalają także dzisiaj określić rodzaj mowy, która ma być analizowana.

Arystoteles we wstępnych partiach swego podstawowego dzieła na temat retoryki zauważa, że najwięcej uwagi poświęcano mowom sądo-

²⁹³ Por. *Rhetorica ad herennium*, [w:] *Rzymska krytyka i teoria literatury*, dz. cyt., s. 130–131.

²⁹⁴ Arystoteles, *Retoryka; Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 76.

wym, choć według niego najbardziej godna i najbardziej pożyteczna dla społeczeństwa jest mowa doradcza²⁹⁵. Schematycznie przypisuje też filozof rodzaj doradczy – przyszłości, sędowniczy – przeszłości, zaś popisowy – terażniejszości. Jako cel mowy doradczej widzi Arystoteles pożytek lub szkodę, sądowej – sprawiedliwość i niesprawiedliwość, popisowej – szlachetność lub niegodziwość²⁹⁶.

Arystoteles był przekonany, iż najbardziej podstawowy podział gotowej mowy obejmuje tylko dwie części: tezę oraz jej uzasadnienie. Z czasem wykształcił się podział na cztery elementy, z których pierwszy, znany pod łacińskim określeniem *exordium*, miał na celu wprowadzenie do przemówienia. W *narratio*, drugiej części, mówca przedstawiał stan rzeczy, często wprost formułując tezę dla mowy. Ta, określane jako *propositio*, mogła być pomieszczona także w innych *partes*. Uzasadnienie tezy i dowodzenia zajmowało obszerną część mowy, określaną jako *argumentatio*. Całość mowy miało kończyć *peroratio*, podsumowując i utrwalając najważniejsze treści przemówienia.

Z czasem pojawiły się kolejne podziały i uszczegółowienia poszczególnych *partes*. W *exordium* można wyodrębnić *captatio benevolentiae*, której celem jest pozyskanie przychylności słuchaczy. Ponieważ *exordium* rozpoczyna mowę, od niego zależy, czy słuchacz od początku okaże zainteresowanie mowie, a mówcę uzna za godnego słuchania. Dlatego z czasem sformułowano trzy cele tej partii. Ma więc *exordium* uczynić słuchacza: przychylnym (*benevolentem*) wobec mówcy i jego przemówienia, następnie zainteresowanym i uważnym (*attentum*), a wreszcie pouczalnym i gotowym na przyjęcie treści mowy (*docilem*).

Propositio (*prothesis*) to inaczej teza, przedłożenie, propozycja albo temat przemówienia. Sam mówca powinien jak najwcześniej określić to, do czego chce przekonać swoich słuchaczy, najlepiej w postaci zdania (twierdzącego, przeczącego lub pytajnego), które winno być jasne i zwięzłe. Formę gramatyczną *propositio* powinno się wybrać w zależności od konstrukcji przemówienia, zwłaszcza tego, co następuje po *propositio*, ale także sytuacji mówcy i składu audytorium. Każdą z tak sformułowanych *propositio* można rozwinąć w formie tzw. *partitio*. Sformułowanie *propositio* winno być funkcjonalne, a więc ściśle

²⁹⁵ Por. tamże, s. 63.

²⁹⁶ Por. tamże, s. 76–77.

określone i spójne oraz *stosowne* – tak ze względu na temat (godny podjęcia), jak i formę (aktualne, oryginalne, dostosowane do okoliczności wygłoszenia).

Kolejna część przemówienia, *narratio*, ma na celu przedstawienie (np. w formie krótkiego opowiadania) wydarzenia lub przypadku. To przedstawienie odnosi się do rzeczy dokonanej lub możliwej (albo zmyślonej, lecz co najmniej prawdopodobnej), nie musi to jednak być koniecznie fabularne przedstawienie, bo wystarczy jedynie przywołanie faktów. W zależności od rodzaju mowy *narratio* może pełnić różne funkcje. Tak w mowie sądowej *narratio* winna wprowadzić wydarzenia, które będą później podjęte w *probatio*. W mowie doradczej jest ona związana przede wszystkim z *peroratio*, wskazując na skutki decyzji audytorium, pożyteczne lub szkodliwe. Mowa zaś demonstratywna (pochwalna) może zawierać *narratio* w roli uzasadnienia *propositio*.

Narratio wytwarza w wyobraźni słuchacza obraz, do którego można powracać, eksploatując różne jej elementy. To samo wydarzenie może być przedstawiane na różne sposoby, stanowiąc ogromny potencjał w prowadzonej perswazji w sferze wyobrażenia, emocji i woli.

Z kolei w obrębie *argumentatio* rozróżniamy taką, która stanowi uzasadnienie pozytywne (*probatio*, *confirmatio*), oraz taką, której celem było odparcie stanowiska przeciwnego (*refutatio*, *confutatio*). Już Arystoteles rozróżniał także dwa rodzaje uzasadnienia. Jedno opierało się na dowodach, które nie wymagały inwencji retorycznej mówcy, a bazowało na tego rodzaju „dowodach naturalnych” jak zeznania świadków, pisemne poświadczenia, przysięgi, dokumenty, przepisy prawne. Z kolei uzasadnienie retoryczne opierało się na umiejętności mówcy. Przykładem może być utworzony entymemat, sylogizm retoryczny, niepełny w tym sensie, że zakładał domyślnie jedną z przesłanek. Inne uzasadnienie tworzy *exemplum*, które może mieć formę historycznego przykładu, paraboli, bajki itp. Zwrócono przy tym uwagę na fakt, że *argumentatio* winna oddziaływać zarówno na rozum, jak i wolę oraz uczucia słuchacza. Z tym związane są cele różnych retorycznych środków przekonywania. Najbardziej racjonalne środki perswazji przynależą do sfery logosu. W ramach etosu mówca mógł budować wiarygodny obraz samego siebie, dyskredytować oskarżonego czy kwestionować kwalifikacje moralne świadków (etos). Mógł wreszcie

oddziaływać na emocje i uczucia słuchaczy, kształtując je według celów zamierzonych dla całej mowy (*patos*)²⁹⁷.

Ostatnia część przemówienia nosi nazwę *peroratio* lub *recapitulatio* (zakończenie, konkluzja) i ma za zadanie podsumowanie mowy. Celem jest przypomnienie w sposób przejrzysty i dosadny najważniejszych argumentów oraz ostateczne ukierunkowanie uczuć. W tę ostatnią, decydującą partię mowy zaangażowany musi być cały potencjał retoryki, bo po *peroratio* słuchacz pozostaje z ostatnim wrażeniem, jakie wyniósł z całej skierowanej do niego perswazji. Już Arystoteles wskazywał, że w *peroratio* winno się osiągnąć: życzliwe nastawienie i pozostawienie w takim stanie słuchaczy, powiększenie lub pomniejszenie zasadniczej myśli argumentacji, wywołanie u audytorium wzruszenia odpowiedniego do treści, odświeżenie w pamięci i uwydatnienie głównych elementów dowodzenia.

O ile nowa retoryka nie przywiązuje tak wielkiej wagi do formalnych elementów mowy, odtworzenie *dispositio* należy do najważniejszych i – dodajmy – najbardziej spektakularnych ustaleń metody Kennedy'ego. Bywa przy tym, że ten sam tekst otrzymuje po kilka różnych *dispositio* od różnych współczesnych komentatorów i klasycystów.

d. Metoda analizy retorycznej Kennedy'ego

Przywołaliśmy wybrane zagadnienia retoryki antycznej, ze szczególnym uwzględnieniem tych elementów teorii perswazji, do których odwołuje się George Alexander Kennedy w swojej metodzie, która ma na celu analizę tekstu, i to niezależnie od tego, czy jest on mową, czy innym rodzajem wypowiedzi. Wychodzi on od ważnego faktu, że Biblia była wprawdzie słuchana, a zatem tak zapisywana, by można ją było proklamować, a nie czytać jedynie „wzrokiem”. Z tego oralnego wymiaru tekstu biblijnego Kennedy wyciąga wniosek, że zasady obowiązujące przy tworzeniu mowy w starożytnych Grecji czy Rzymie mogą posłużyć do stworzenia swoistego algorytmu postępowania wobec każdego tekstu, także na różne sposoby delimitowanego, by dokonać

²⁹⁷ Por. H. Podbielski, *Wstęp tłumacza*, [w:] Arystoteles, *Retoryka; Poetyka*, dz. cyt., s. 40–47.

jego analizy retorycznej. Wprost stwierdza, że retoryka grecko-rzymska stanowi zasadę organizowania wielu tekstów biblijnych – jest tak przede wszystkim w odniesieniu do pism nowotestamentowych, a zwłaszcza Pawła²⁹⁸. Do tego ten amerykański znawca retoryki grecko-rzymskiej twierdzi, że zasady tej ostatniej były powszechnie znane w całym Cesarstwie Rzymskim, zaś wielu ówczesnych retorów pochodziło z terenów Syrii i Palestyny. W konsekwencji więc Paweł i inni autorzy natchnieni używający języka greckiego – nawet bez formalnego wykształcenia w zakresie retoryki – mieliby poznać zasady perswazji, które były dostępne szerokim kręgom ówczesnego społeczeństwa: czy to epoki hellenistycznej, czy rzymskiej dominacji w obszarze Morza Śródziemnego²⁹⁹.

Kennedy nawiązuje do utrwalonego już w starożytności procesu kształtowania mowy – aż po jej wygłoszenie – obejmującego pięć kroków, a także do procesu kształcenia mówcy, również realizowanego w pięciu etapach. Dokonuje przy tym redukcji z tej racji, iż w zastosowaniu zasad antycznej retoryki do analizy gotowego przemówienia czy zapisanego tekstu można pominąć element zapamiętywania i samego wygłoszenia. Do pozostałych więc trzech: *inventio*, *dispositio* i *elocutio* amerykański uczony dodaje dwa inne elementy, by jego metoda analizy retorycznej obejmowała pięć kroków badawczych³⁰⁰.

Swoją metodę, określaną także jako krytyka retoryczna (*rhetorical criticism*), Kennedy przedstawił w opracowaniu *New Testament interpretation through rhetorical criticism* (London 1984), stanowiącym podstawowy podręcznik dla wielu egzegetów nie tylko w Stanach Zjednoczonych³⁰¹, ale także w Europie³⁰². Opracowanie to doczekało się nie tylko pozytywnych recenzji, ale także wielu uwag krytycznych

²⁹⁸ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 6.

²⁹⁹ Por. tamże, s. 3–14.

³⁰⁰ Por. G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, dz. cyt., s. 144.

³⁰¹ Jednym ze sztandarowych zastosowań tejże metody na gruncie amerykańskim są komentarze do Listu do Galatów, których autorami są H. D. Betz oraz R. N. Longenecker.

³⁰² Z polskich biblistów metodę tę opisywali lub stosowali m.in.: G. Rafiński, W. Rakocy, S. Torbus i R. Pindel.

i zastrzeżeń³⁰³. Podstawową zaletą proponowanej odmiany analizy retorycznej jest jej metodyczność, polegająca na precyzyjnym opisie kolejnych kroków badawczych. Można ją sprowadzić do następujących pięciu sformułowań³⁰⁴:

- (1) określenie granic „jednostki retorycznej”;
- (2) opis „sytuacji retorycznej” i określenie „retorycznego problemu”;
- (3) określenie rodzaju mowy;
- (4) badanie zorganizowania materiału i odtworzenie *dispositio*;
- (5) ocena „skuteczności retorycznej”³⁰⁵.

O ile celem formowania przemówienia jest cała mowa, o tyle Kennedy wprowadza określenie „jednostki retorycznej”, którą może być zarówno całe pismo (księga, list lub ewangelia), jak i jakaś jego partia duża lub mała (rozdział, akapit, fragment. Przeglądając publikacje odwołujące się do tej metody, można dojść do wniosku, że często „jednostkę retoryczną” stanowi po prostu perykopa w kategoriach *Formgeschichte*, rozdział lub większa partia księgi stanowiąca jakąś literacką całość. Ten właśnie punkt metody amerykańskiego autora wydaje się szczególnie problematyczny³⁰⁶, zwłaszcza gdy model mowy (*exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio*) jest po prostu „nakładany” na wyodrębniony fragment tekstu, np. rozdział, list czy fragment Ewangelii³⁰⁷. Sam Kennedy w swoim opracowaniu przewidywał, że badanie tego typu tekstów jak mowy Piotra i Pawła w Dziejach win-

³⁰³ Z punktu widzenia literatury klasycznej przede wszystkim S. E. Porter oraz C. J. Classen.

³⁰⁴ Metodę amerykańskiego klasycysty omawiam krótko w kontekście nowej retoryki w artykule: R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, dz. cyt., s. 416–417.

³⁰⁵ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 33–38. Podobnie zrelacjonowane są kroki w ramach oceny metody w: M. M. Mitchell, *Rhetorical and new literary criticism*, [w:] *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. J. Lieu, J. Rogerson, Oxford 2006, s. 622.

³⁰⁶ Twórca metody zdaje się uprzedzać zarzuty odnośnie do tego problemu już na początku swojego opracowania. Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 33–34.

³⁰⁷ Por. H. J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament...*, dz. cyt., s. 178.

ny być analizowane z pomocą jego metody nie tylko w granicach jednostki retorycznej, jaką stanowią same mowy, ale w kontekście całego dzieła, które ma także własny cel retoryczny³⁰⁸. Dodajmy, że w tak przemyślanej pod względem retorycznym księdze, jaką stanowią Dzieje Apostolskie, teksty, w których zostały „osadzone” mowy, stanowią podstawowy materiał do opracowania tego typu punktów jak „opis sytuacji retorycznej” czy „oceny skuteczności retorycznej”. Natomiast „określenie retorycznego problemu” będzie polegało na konfrontacji danych z narracji z Dziejów z treścią badanej mowy.

Opis „sytuacji retorycznej” odpowiada określeniu *Sitz im Leben* metody historyczno-krytycznej. Akcent w analizie retorycznej jest jednak położony na sprecyzowanie okoliczności, które stały się przyczyną sformułowania analizowanej wypowiedzi – mamy z tym do czynienia choćby w Pierwszym Liście do Koryntian³⁰⁹ czy mowie Pawła wobec Feliksa. W określaniu „sytuacji retorycznej” nie można poprzestać na prostym sformułowaniu „antytetycznych” stwierdzeń wobec tez zawartych w analizowanym tekście³¹⁰. Faktyczne stanowisko „wyjściowe” adresatów perswazji wymaga uwzględnienia wielu okoliczności³¹¹. Nie do wszystkich jesteśmy dzisiaj w stanie dotrzeć. Na ile na przykład dane Dziejów Apostolskich, historyków rzymskich, archeologów itp. pozwalają precyzyjnie określić, w jakich to bezpośrednich okolicznościach doszło do napisania Listu do Rzymian, który stanowi zwartą całość, pomyślaną jako spójny wywód mający określoną tezę naczelną i wyraźnie prowadzoną argumentację z kolejnymi тезami poszczególnych partii³¹²? Część autorów uznaje jedynie poszukiwanie „sytuacji

³⁰⁸ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 33–34.

³⁰⁹ Por. tamże, s. 35.

³¹⁰ Wskazuje się przy tym na monografię G. Lyonsa jako szczególnie obciążoną takim właśnie błędem w odniesieniu do określenia poglądów oponentów Pawła w Galacji; por. G. Lyons, *Pauline autobiography. Toward a new understanding* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 73), Atlanta 1985.

³¹¹ Wskazania metodyczne odnośnie do interpretacji danych zawiera publikacja: J. M. G. Barclay, *Mirror-reading a polemical letter: Galatians as a test case*, [w:] *The Pauline writings*, ed. E. Porter, C. A. Evans, Sheffield 1995, s. 247–267.

³¹² Tak dowodzi w swoich badaniach J. N. Aletti – zwłaszcza w swojej progra-

argumentacyjnej”, w której okoliczności stanowią jedynie dane zawarte w badanym tekście do tego momentu, w którym rozpoczyna się analizowana partia argumentacji. Prowadzić to jednak może do błędnego określenia sytuacji wyjściowej badanej argumentacji³¹³. Poszukiwanie „problemu retorycznego” w metodzie amerykańskiego klasycysty sprowadza się do sprecyzowania, jaka jest istota dyskutowanego problemu³¹⁴. Z tego zaś wynika adekwatny rodzaj mowy (sądowy, doradczy czy pochwalny). Sam twórca metody analizy retorycznej odwołującej się do tego trójpodziału, obowiązującego już od starożytności, dowodzi, iż przykładem mowy sądowej jest Drugi List do Koryntian, doradczej – Kazanie na Górze, pochwalnej zaś rozdziały 13–17 Ewangelii wg św. Jana³¹⁵.

Klasyczne już trzy *officia oratoris* (*inventio, dispositio, elocutio*) stanowią wzór dla określenia kolejnego kroku, który ma badać „zorganizowanie materiału”³¹⁶. Pierwsze *officium* to „pomysł”, drugie to „układ”, trzecie zaś „styl”. Amerykański klasycysta każe więc badać, na czym opiera się siła perswazji: na uzasadnieniu logicznym, na odwoływaniu się do emocji słuchaczy czy autorytetu? W Nowym Testamencie jako przykładowe sposoby perswazji wskazuje się: odwołanie się do etosu w Mk 1, 22, do patosu – w Dz 2, 37, do logosu zaś w Hbr 1, 1 – 2, 14³¹⁷. Określenie „układ” odnosi się do badania zorganizowania materiału w spójny wywód. Egzegeci stosujący metodę wypracowaną przez Kennedy’ego dużo uwagi poświęcają odtwarzaniu *dispositio* dla badanego przez siebie tekstu, dochodząc przy tym niekiedy do

mowej monografii: *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.

³¹³ To zarzuca się m.in. monografii R. Jewetta (*The Thessalonian correspondence. Pauline rhetoric and millenarian piety*, Philadelphia 1986); por. C. C. Black, *Rhetorical criticism and Biblical interpretation*, „The Expository Times” 100 (1989), s. 255.

³¹⁴ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 36–37.

³¹⁵ Por. tamże, s. 40–96. Tak np. problem podjęty w 2 Kor wymaga „sądowego” uzasadnienia posługi Pawła w przeszłości, przy odwołaniu się do prawdy i sprawiedliwości.

³¹⁶ Por. tamże, s. 37.

³¹⁷ Por. C. C. Black, *Rhetorical criticism and Biblical interpretation*, dz. cyt., s. 254–255.

różnych rezultatów, tym samym – arbitralnie „etykietując” odpowiednie *partes* mowy³¹⁸. Zapewne tego typu rezultat analizy jak przejrzysty układ (*dispositio*) jest wdzięcznym efektem, zwłaszcza jeżeli odnosi się do skomponowanej mowy, jak może być to w przypadku niektórych przemówień w Dziejach Apostolskich. W odniesieniu jednak do listów nowotestamentowych dochodzi niekiedy do uproszczonej identyfikacji partii właściwych dla epistolografii z *partes* mowy³¹⁹. O wiele słuszniej i uczciwie wobec tekstu i zasad retoryki byłoby identyfikować jedynie te *partes*, które faktycznie spełniają wymogi *exordium*, *narratio*, *peroratio* itd., koncentrując się na określeniu przebiegu perswazji i wskazaniu „nerwu argumentacji” w badanym tekście³²⁰. Niekiedy trzeba mozolnie poszukiwać spójności argumentacji, odwołując się do cytatów, aluzji i perswazyjnego ich użycia do zamierzonego audytorium³²¹.

To, co wcześniej stanowiło niemal jedyny punkt zainteresowania egzegetów badających mowy w Biblii, a więc zastosowane środki kompozycji (figury mowy i figury myśli)³²², jest tylko częścią trzeciego

³¹⁸ Por. M. M. Mitchell, *Rhetorical and new literary criticism*, dz. cyt., s. 622.

³¹⁹ Już samo określenie granic oraz odredakcyjnych śródtytułów w różnych tłumaczeniach tej samej partii, gdy się je zestawia, ujawnia różne założenia tłumaczy i redaktorów. Okazuje się przy tym, że dotychczasowe śródtytuły raczej utrudniają niż pomagają w śledzeniu argumentacji zawartej w ewidentnie retorycznej partii, jaką jest 1 Kor 1 – 4. Por. G. Rafiński, *Problem struktury 1 Kor 1 – 4*, dz. cyt., s. 75.

³²⁰ Tak słusznie w odniesieniu do tekstów Pawła poszukuje się w sposób elastyczny schematu mowy, odkrywając bardziej złożone – niż przewidywał to podstawowy schemat – zależności poszczególnych *partes* mowy, np. *propositio* oraz podporządkowane jej *subpropositio* (-nes). Por. W. Rakocy, *Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1 – 4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) 4, s. 235–242.

³²¹ Tak bada w jednej partii argumentacji Pierwszego Listu do Koryntian A. Bąk zidentyfikowane cytaty i aluzje z Księgi Izajasza. Por. A. Bąk, *Perswazyjna funkcja cytatów i aluzji przywołanych z Księgi Izajasza w 1 Kor 1, 18 – 3, 4. Analiza retoryczna*, Kraków 2010.

³²² Istnieją liczne pomoce dla identyfikacji środków kompozycji, które pełnią nie tylko funkcję estetyczną, ale także perswazyjną. Obok klasycznego już opracowania H. Lausberga (*Retoryka literacka*), można wymienić choćby:

kroku badawczego metody Kennedy'ego³²³. Ważne jest bowiem także zbadanie, na ile język perswazji jest adekwatny do audytorium i dostosowany do rodzaju mowy³²⁴. Tymczasem bodaj najrzadziej podejmowanym krokiem badawczym amerykańskiego klasycysty jest badanie stylu, i to nie tylko w odniesieniu do listów nowotestamentowych³²⁵.

Ostatnim krokiem analizy retorycznej według Kennedy'ego jest ocena „skuteczności retorycznej”, a więc rezultatów perswazji, zwłaszcza ze względu na adekwatność użytych środków retorycznych. Zwyczajnie jednak w publikacjach ma miejsce koncentracja na odtworzeniu *dispositio*, badanie zaś skuteczności ujawnionej argumentacji bywa pomijane, także z tego powodu, że trudno o bezpośrednio dane odnośnie do stwierdzalnych skutków zapoznania się zamierzonego audytorium z zachowanym tekstem natchnionym. Także trudniej spotkać badanie adekwatności użytych środków argumentacji do zamierzonych jej adresatów³²⁶.

Wydaje się, że metoda analizy retorycznej, jaką przedstawił George Alexander Kennedy, jest adekwatna do badania mów sądowych zawartych w Dziejach Apostolskich (Dz 24, 10–21; 26, 1–23), a wygłoszonych wobec przedstawicieli Rzymu. Już pierwsza ich lektura nie pozostawia wątpliwości, że są to teksty ułożone według zasad retoryki³²⁷. Nie ma wątpliwości, że granice jednostki retorycznej pokrywać się

W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, Giessen 1994 oraz M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, Paderborn 2001.

³²³ Jedną z najświetniejszych prac tego typu jest monografia: R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, dz. cyt. W literaturze polskiej podobne opracowanie, jednak krótsze, w formie apendyksu, znaleźć można w: E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, dz. cyt., s. 499–512.

³²⁴ Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, dz. cyt., s. 314.

³²⁵ Por. S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, dz. cyt., s. 19.

³²⁶ Przykładem badania funkcji różnych partii argumentacji i spójności przyjętej perswazji jest publikacja: G. Rafiński, *Adresaci Ewangelii. Funkcja retoryczna 1 Kor 2, 6 - 3, 4 w 1 Kor 1 - 4*, „Studia Gdańskie” (1992), s. 48–77.

³²⁷ Zagadnienie relacji mowy do zamiaru perswazyjnego autora Dziejów Apostolskich G. A. Kennedy potraktował pobieżnie w swoim metodo-

będą z początkiem i końcem mów, na co wskazują formalne elementy każdej z mów oraz tzw. ramy, w których mowy zostały umieszczone (Dz 24, 10.22; 26, 1.24–30). Dlatego też będziemy ją stosować jako istotne uzupełnienie analizy egzegetycznej, która uwzględni kontekst historyczno-literacki. Zanim jednak podejmiemy analizę tekstów nas interesujących, zastosujemy metodę Kennedy’ego do współczesnej mowy o charakterze sądowym, której autorem jest prawnik z wykształcenia. W tym przypadku nie ma mowy o tym, by nie był on nieprzygotowany do adekwatnego do sytuacji przemówienia.

2. Przykładowa analiza współczesnego przemówienia

Tytułem weryfikacji analizy retorycznej według George’a Alexandra Kennedy’ego wypracowaną przez niego metodę zastosujemy do badania współczesnego przemówienia, którego kontekst ustalimy na podstawie publikacji, w której zostało ono opublikowane. Interesującą nas mowę wygłosił bp Tadeusz Pieronek dnia 20 stycznia 1999 roku w czasie konferencji w Loyola Marymount University (USA), a jej zapis znalazł się w publikacji *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, red. B. W. Oppenheim, Kraków 1999. Ta właśnie książka z całą zawartą w niej treścią stanowić będzie źródło dla analizy retorycznej mowy, ale także dla ustalenia jej sytuacji retorycznej, problemu retorycznego, a także oceny skuteczności perswazji.

a. Jednostka retoryczna w jej kontekście literackim i perswazyjnym

Jak już stwierdziliśmy, „jednostka retoryczna” według Kennedy’ego może obejmować zarówno całe pismo (księgę, list, ewangelię), jak i dużą jego partię (rozdział lub akapit) czy fragment stanowiący zwartą wypowiedź o charakterze perswazyjnym. W naszym przypadku delimitacja jednostki retorycznej przeznaczonej do analizy jest prosta. Granice bowiem sta-

logicznym opracowaniu. Por. tenże, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 114–116, 138–140.

nowią początek i koniec wystąpienia bpa Tadeusza Pieronka, wyraźnie zaznaczone w książce wydanej kilka miesięcy po konferencji³²⁸.

Stosując metodę wypracowaną przez amerykańskiego klasycystę, wystąpienie bpa Pieronka odczytywać będziemy nie jak uczestnicy tej – historycznej już – konferencji, ale jako czytelnicy zapisu wystąpienia oraz wydarzeń z nim związanych. Te ostatnie zaś są nam znane nie z autopsji, ale z zapisu zawartego w publikacji wydanej po konferencji. W tej publikacji znalazły się bowiem także teksty stanowiące zapowiedzi medialne teże konferencji oraz reakcje po wygłoszonych przemówieniach w postaci pytań i dyskusji wśród słuchaczy przemówień, w tym i bpa Pieronka, ale także pokonferencyjne reakcje mediów. Jest oczywiste, że nie jesteśmy zamierzonymi słuchaczami mowy, którą wówczas wygłosił zaproszony przez organizatorów bp Pieronek. Zamierzamy jednak zbadać – w oparciu o dostępną nam publikację pokonferencyjną – takie elementy procesu komunikacji jak choćby stosowność i skuteczność teże mowy wobec zamierzonego przez mówcę audytorium. Rzeczywista skuteczność wyraża się w przekonaniu i zmianie przekonań poszczególnych słuchaczy, do tych zaś szczegółowych danych ani nie mamy dostępu, ani też nie zamierzamy stosować metody adekwatnej do uzyskania takich danych³²⁹. Warto wreszcie dodać, że cała książka, ze wszystkimi zawartymi w niej dokumentami, stanowi rodzaj wypowiedzi, i to perswazyjnej. Ona cała ma także przekonywać do czegoś czytelnika. Zarówno jednak taka teza, jak i adekwatna do niej metoda, to już domena nowej retoryki. My ograniczamy się do analizy według metody Kennedy'ego, by w odniesieniu do bliskiej nam czasowo i kulturowo mowy zweryfikować metodę, którą zamierzamy zastosować do wybranych mów Pawła pomieszczonych w takim kontekście, jaki daje nam autor *Dziejów Apostolskich*.

³²⁸ Sama mowa została opublikowana w: *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, red. B. W. Oppenheim, Kraków 1999, s. 53–63. Jej wyraźnie wydzielony tekst został zatytułowany *Rachunek sumienia Kościoła w Polsce wobec antysemityzmu w latach 1989–1999?*

³²⁹ Uczestnicy konferencji i słuchacze przemówienia bpa Pieronka otrzymali koperty, w których mogli wypowiedzieć się na temat całości konferencji, a więc także i samego wystąpienia, które będziemy analizować. Por. *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 31.

W interesującej nas książce zawierającej wystąpienia z konferencji odbywającej się w USA, a wydanej w Polsce, znalazły się także dwie inne mowy, których autorami byli zaproszeni z Polski: senator Krzysztof Kozłowski oraz redaktor Adam Michnik. One stanowią także kontekst przemówienia bpa Pieronka, który – po zakończeniu kadencji sekretarza generalnego Episkopatu Polski i rezygnacji z funkcji biskupa pomocniczego diecezji sosnowieckiej – występował jako rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie³³⁰. Owi trzej mówcy mieli dokonać „rachunku sumienia” w odniesieniu do tego, co Kościół uczynił wobec zjawiska antysemityzmu w Polsce. Mieli uczynić to w Stanach Zjednoczonych, w odpowiedzi na „zapotrzebowanie” tamtejszego środowiska akademickiego wobec zaproszonych i zainteresowanych osób³³¹. Ze względu na charakter naszej analizy (sprawdzającej metodę) nie będziemy szczegółowo badać ani pozostałych dwóch mów, ani tym bardziej dokonywać ich porównania, czy to ze względu na merytoryczną poprawność, czy zastosowane uzasadnienie, czy ich walory retoryczne.

b. Sytuacja retoryczna, rodzaj mowy i problem retoryczny

Z analizy całości publikacji wynika, że audytorium mowy bpa Tadeusza Pieronka stanowią zasadniczo Amerykanie, przede wszystkim chrześcijanie, w dużej części polskiego pochodzenia, ale także Żydzi. Część audytorium zorientowała się w sprawach Polski, Kościoła czy antysemityzmu na podstawie doniesień prasowych, a więc w sposób

³³⁰ Takie jest też określenie autora badanej przez nas mowy: bp Tadeusz Pieronek, rektor Papieskiej Akademii Teologicznej.

³³¹ Odniesienie bpa Tadeusza Pieronka do spotkania o takim charakterze wyrażają następujące jego słowa, zawarte w przemówieniu, które analizujemy: „Jesteście odważni. Przyznam bowiem, że niezależnie od tego, do jakiej formy antysemityzmu miałyby się to odnosić, to nie odważyłbym się organizować na mojej uczelni w Krakowie konferencji na temat antysemityzmu Kościoła w Stanach Zjednoczonych, mimo że nie byłoby rzeczą trudną wskazać wśród katolików amerykańskich różnorodne postawy wobec Żydów, także postawy niechętne i antysemickie”, *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 54.

uproszczony. Świadom takiego stanu rzeczy mówca w kilku miejscach mowy zwraca uwagę na potrzebę właściwego przedstawienia problemów czy odpowiednich proporcji. Sądząc po reakcjach słuchaczy, po pytaniach i braku dalszych pytań w odniesieniu do niektórych problemów, można uznać, że bp Pieronek trafnie określił, z jakim audytorium będzie miał do czynienia i jaką argumentację należy zastosować. Tak ujawniona skuteczność retoryczna mówcy świadczy dobrze o jego kwalifikacjach i umiejętności właściwego określenia audytorium i sytuacji retorycznej.

Dane odnośnie do „sytuacji retorycznej” przemówienia bpa Tadeusza Pieronka zawarte są przede wszystkim w pierwszej części przywoływanej przez nas publikacji, w której zamieszczono doniesienia prasowe poprzedzające samą konferencję, wprowadzenie do konferencji (dra Oppenheima) oraz wystąpienie dra Korbońskiego³³² *Kościół katolicki w Polsce wobec antysemityzmu: Grzechy błędów i straconych szans*³³³. Należy przypuszczać, że zainteresowani konferencją zapoznali się z jej zapowiedzią i takim przedstawieniem jej tematu, w jakim był on relacjonowany przez media masowe w USA. Drugim źródłem umożliwiającym ustalenie sytuacji retorycznej wystąpienia bpa Tadeusza Pieronka są te treści zawarte w jego przemówieniu, które wskazują na przekonania przewidywanego przez niego audytorium.

Określenie „problemu retorycznego” w ujęciu George’a Alexandra Kennedy’ego oznacza określenie stanu zagadnienia i istoty dyskutowanego problemu w podejmowanej sprawie. Zagadnieniem, które jest dyskutowane na przywoływanej przez nas konferencji, jest antysemityzm w Polsce w latach 1989–1999, problem zaś stanowi potrzeba uczynienia rachunku sumienia z zakładanych zaniedbań i win w tej dziedzinie ze strony Kościoła w Polsce³³⁴. W taki sposób problem został sformułowany na samym początku konferencji przez dra Oppenhe-

³³² Jest to profesor Wydziału Nauk Politycznych, University of California, Los Angeles.

³³³ *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 39–51.

³³⁴ Wymiar rachunku sumienia został przedstawiony w wystąpieniu o. Th. Rauscha SI, Dziekana Wydziału Teologicznego na Loyola Marymount University. Odwołuje się w nim do idei rachunku sumienia, do

ima, profesora Wydziału Inżynierii Mechanicznej i Zarządzania Technologią w Loyola Marymount University. Wpierw jednak precyzyjnie określił, jakie zagadnienia nie stanowią tematu konferencji [podkr. moje: R. P]. Nie będą więc podejmowane takie problemy, jak: stosunki polsko-żydowskie, chrześcijańsko-judaistyczne, holokaust, antysemityzm jako taki ani żadna z religii, ani wiara. Sam problem retoryczny został sformułowany w następujących słowach:

Dzisiaj będziemy poruszać te tematy [tzn. wyżej wymienione, a niestanowiące tematu konferencji] tylko w tym zakresie, w jakim jest to konieczne dla właściwej dyskusji nad naszym głównym tematem, czyli – jak Kościół katolicki w Polsce radził sobie lub nie radził z problemem antysemityzmu w ostatnich dziesięciu latach, tzn. od roku 1989, kiedy komunizm w Polsce rozpadł się, do dnia dzisiejszego³³⁵.

Na początku konferencji przywołano także trzy sztandarowe przejawy antysemityzmu w Polsce w omawianym dziesięcioleciu. W publikacji książkowej pojawiły się w formie śródtytułów w tekście przemówienia dra Korbońskiego: *Klasztor karmelitanek w Oświęcimiu*, *Sprawa prałata Jankowskiego*, *Wojna krzyżowa*³³⁶.

Zarówno uprzednie publikacje, jak i wprowadzenie zakładają jakiś rodzaj winy, zwłaszcza biskupów Polski, to zaś wymaga od mówcy – wypowiadającego się w imieniu episkopatu – mowy o charakterze sądowym (*genus judiciale*), nie zaś doradczym czy pochwalnym. Należy się spodziewać, że bp Tadeusz Pieronek, prawnik kanonista z wykształcenia, a do tego wytrawny mówca, taki też rodzaj wybierze.

którego wzywał Jan Paweł II w obliczu Roku Jubileuszowego przed rokiem 2000.

³³⁵ *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 29.

³³⁶ W pierwszym sformułowaniu idzie o problem z przeniesieniem sióstr z ich dotychczasowego klasztoru do nowego, usytuowanego w pobliżu Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, w drugim idzie o wypowiedzi ks. H. Jankowskiego z kościoła św. Brygidy, które uznane zostały za antysemickie, w trzecim zaś o spór wokół krzyży umieszczonych na żwirowisku w Oświęcimiu. Por. tamże, s. 39–51.

Dokładniej mówiąc, najbardziej stosowna do okoliczności wystąpienia byłaby odmiana apologetyczna (*defensio*) mowy, która przewiduje ustosunkowanie się do zarzutów. Te zaś zostały sformułowane w odrębnej mowie dra Korbońskiego, bezpośrednio poprzedzającej wystąpienie bpa Tadeusza Pieronka. W takim rodzaju mowy jak obronna, jak nakazują podręczniki retoryki, mówca winien być powściągliwy, dyskretny i oszczędny w użyciu środków stylistycznych³³⁷. Lektura mowy biskupa kanonisty prowadzi do wniosku, że taki właśnie rodzaj mowy wybrał, dowodząc w niej niezwykle rzeczowo, taktownie i kompetentnie tezy, którą przedstawił na końcu swojego przemówienia³³⁸.

Status sprawy może być sprawdzony – według retoryki czerpiącej wzorce z procesu karnego – przez domysł, definicję, wartościowanie lub przez analizę kompetencji³³⁹. Bp Tadeusz Pieronek mówi:

Po tytule mojego wykładu postawiłem pytanki³⁴⁰. Przyjąłem temat konferencji zaproponowany przez Loyola Marymount University w Los Angeles w przekonaniu, że widocznie problem w nim postawiony istnieje w świadomości społecznej środowiska amerykańskiego, z którym styka się Uniwersytet, i dlatego szuka on odpowiedzi na tak postawione pytanie. W tym pytaniu kryje się mniej lub bardziej otwarcie zarzut, że Kościół w Polsce ma na swoim sumieniu grzech antysemityzmu, że powinien się z niego rozliczyć, przeprosić i nie popełniać go w przyszłości [podkr. moje: R. P.]³⁴¹.

Mówca na początku dokonuje sprawdzianu statusu sprawy przez definicję (*status definitionis*), rozróżniając trzy sposoby rozumienia antysemityzmu. Wpierw sprawdza, czy może chodzić o antysemityzm

³³⁷ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 64.

³³⁸ Por. *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 62.

³³⁹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 60–61.

³⁴⁰ Zob. przyp. 328.

³⁴¹ *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 53.

rozumiany jako nienawiść rasowa. Wyklucza jednak rozpatrywanie zarzutu o tolerowanie tego typu antysemityzmu przez Kościół polski, przywołując fakt, że żadna organizacja międzynarodowa nie stwierdziła występowania nienawiści rasowej na terenie Polski:

Jeżeli zarzut antysemityzmu będziemy rozpatrywać w kategoriach zbliżonych do nienawiści rasowej, to jest to bardzo poważne oskarżenie o naruszenie praw człowieka w Polsce na przestrzeni ostatniego dziesięciolecia. Nie słyszałem, by jakakolwiek organizacja międzynarodowa, zajmująca się kontrolą przestrzegania praw człowieka w świecie, zwłaszcza w krajach postkomunistycznych, stawiała Polsce taki zarzut [podkr. moje: R. P.]³⁴².

Następnie bp Pieronek rozpatruje możliwość rozumienia antysemityzmu jako uprzedzenia lub niechęci do Żydów. Przyjmując istnienie tak rozumianego antysemityzmu w Polsce, relatywizuje jego problem, gdy sugeruje, że może on być obecny także w USA:

Jeżeli zaś będziemy to oskarżenie traktować jako zwrócenie uwagi na istniejące uprzedzenia czy niechęć do Żydów w Polsce, to przechodzimy na zupełnie inną płaszczyznę, na której podobny zarzut można postawić bardzo wielu środowiskom na świecie; nie wykluczając Stanów Zjednoczonych³⁴³.

Wreszcie mówca znajduje jeszcze jeden rodzaj potencjalnych zachowań, które można zakwalifikować do antysemickich, i wprowadza go, by zarzut w takiej właśnie formie później przedstawić w swojej mowie:

Należy się jednak zastanowić, czy tak ostro zarysowany podział na antysemityzm niemalże rasowy (Żydzi, jak wiadomo, nie stanowią odrębnej rasy) i na antysemityzm wynikający z uprzedzeń i niechęci wyczerpuje wszystkie jego formy? Wydaje mi się, że można wskazać jeszcze coś innego, głębszego, trudnego do zdefiniowania, co uaktywnia się u niektórych ludzi wskutek zaistnienia

³⁴² Tamże, s. 53–54.

³⁴³ Tamże, s. 54.

pewnych bodźców, pewnych wydarzeń, stanowiących żywną glebę, na której zdolna jest wyrósć zaciekłość i nienawiść. Wydaje mi się, że zarzut antysemityzmu dotyczy tej właśnie sfery i tych ludzi, którzy noszą w sobie grunt podatny na nienawiść narodową, religijną czy rasową [podkr. moje: R. P.]³⁴⁴.

Właśnie do tak rozumianego antysemityzmu w Polsce miał się ustosunkować Kościół, zaś to „radzenie sobie z nim lub nieradzenie” – używając słów dra Oppenheima – ma podlegać ocenie w przemówieniu bpa Pieronka.

c. Badanie zorganizowania materiału

„Zorganizowanie materiału” – jako krok badawczy według metody Kennedy’ego – odwołuje się do trzech *officia oratoris* Arystotelesa: *inventio*, *dispositio* i *elocutio* (pomysł, układ, styl). Czytając przemówienie bpa Pieronka, można stwierdzić, że w całej swej mowie odwołuje się przede wszystkim do faktów i logicznego wnioskowania (co odpowiada logosowi – w klasycznej klasyfikacji). Wiarygodność przywoływanych faktów podkreśla przez wskazanie na charakter źródeł, w tym przez przedstawienie siebie samego jako naocznego świadka istotnych wydarzeń. Niezwykle skutecznie mówca uwiarygodnił się wobec audytorium przez stwierdzenie, iż w swoim dzieciństwie stykał się z dziećmi żydowskimi w swojej miejscowości, i to nawet w swoim domu rodzinnym:

Moje odniesienie do tych spraw sięga daleko w moje dziecięce lata. W mojej wiosce żyło przed 1939 rokiem kilka rodzin żydowskich. Trzy moje siostry chodziły do szkoły razem z koleżankami Żydówkami, które gościły czasem w moim domu rodzinnym. W wiosce liczącej kilka tysięcy ludzi nie było problemu z Żydami, chociaż stanowili oni konkurencję, np. w stosunku do mojego ojca, bo tak jak on byli kupcami [podkr. moje: R. P.]³⁴⁵.

³⁴⁴ Tamże, s. 54.

³⁴⁵ Tamże, s. 55.

Jeszcze bardziej uważnie był zapewne słuchany (*attentum parare*), gdy przedstawił się jako nieomal naoczny świadek wydarzeń dokonujących się w Auschwitz:

Oprócz dwóch osób, które po wojnie przyjechały z Izraela do wioski, by sprzedać dom, wszyscy inni prawdopodobnie zginęli w Auschwitz. Ja sam podczas wojny mieszkałem w miasteczku Kęty, odległym o 18 km od Oświęcimia, na własne oczy widziałem więźniów tego obozu, często brałem udział w pogrzebach osób, które tam zginęły, jeszcze dziś chyba rozpoznałbym słodkawy zapach unoszony przez wiatr z pieców krematoryjnych. Mówię to dlatego, by uprzędzić ewentualne pytania, czy mam pojęcie o tym, czym były obozy zagłady w Auschwitz i inne hitlerowskie obozy koncentracyjne [podkr. moje: R. P.]³⁴⁶.

Mówca zaznacza wyraźnie element *anteoccupatio* w słowach „mówię to dlatego, by uprzędzić ewentualne pytania, czy mam pojęcie o tym, czym były obozy zagłady w Auschwitz...” Wymienione przed tym stwierdzeniem mówcy fakty mają na celu uczynienie słuchacza uważnym (*attentum*) oraz przychylnie nastawionym do autora wypowiedzi (*benevolentem*), jego samego zaś wiarygodnym (*etos*)³⁴⁷. Ten ostatni element podkreśla bp Pieronek szczególnie wyraźnie, gdy mówi:

Uważam, że to doświadczenie pozwala mi lepiej zrozumieć wrażliwość żydowską na to, czym dla nich jest *Shoah*, i odróżnić tę tragedię od innych, przeżywanych w tym samym czasie, ale na inną skalę i z innych przyczyn. Pozwala mi też – mam nadzieję – lepiej odczytywać zło moralne, zawarte w różnych formach antysemityzmu³⁴⁸.

³⁴⁶ Tamże, s. 55–56.

³⁴⁷ Uwiarygodnienie mówcy dokonało się już wcześniej, gdy w czasie przemówienia wprowadzającego został on przedstawiony jako jeden ze „znakomitych gości z Polski” i tych którzy są „uważani w Polsce za wybitnych znawców tematu”. Tamże, s. 31.

³⁴⁸ Tamże, s. 56.

Zorganizowanie materiału w spójny wywód podlega ocenie w ramach części badań określonych przez Kennedy'ego jako „układ”, w której ma miejsce odwoływanie się do wzorców mowy sądowej, doradczej i pochwalnej, a także omawia się zastosowane środki kompozycji (figury mowy i figury myśli). Pominiemy w naszej próbnej analizie najczęściej nużące czytelnika analizy stylu, skupimy się natomiast na problemie określenia rodzaju mowy.

Trudność w wyborze rodzaju mowy wygłoszonej przez bpa Pieronka spowodowała formuła spotkania, którą określił we wprowadzeniu dziekan Wydziału Teologii tegoż uniwersytetu, wskazując, że debata na postawiony problem winna mieć charakter rachunku sumienia, jaki zaproponował Jan Paweł II z okazji Wielkiego Jubileuszu. Tymczasem temat specyficzny, jakim jest rachunek sumienia, został w nowy sposób określony przez papieża i nawet nie wszyscy katolicy rozumieli jego ideę. Bp Pieronek uwzględnił taką formułę, ale zrezygnował z hermetycznego języka religijnego, choć zaproponowana przez organizatorów formuła (rachunek sumienia Kościoła w Polsce) mógł prowokować do ujęcia odpowiedzi z kategoriach wyłącznie teologicznych (nauczanie Kościoła, uznanie winy, propozycje naprawy), pastoralnych czy wyłącznie prawnych (mówca jest kanonistą). Choć więc mowa bpa Pieronka ma charakter mowy sądowej, i to w jej odmianie obronnej (apologetycznej, w kategoriach retoryki), to sposób ujęcia jest uniwersalny, zrozumiały dla niespecjalisty, przyjęty – jak się okazało – ze zrozumieniem i akceptacją (wynika to z głosów z dyskusji).

d. Odtworzenie *dispositio*

Bardzo „wdzięczny” rezultat analizy retorycznej w odmianie, którą proponuje Kennedy, polega na odtworzeniu struktury perswazji poprzez identyfikację poszczególnych partii mowy z wzorcowymi elementami (*partes*), niejako przy rekonstrukcji *dispositio*. Idąc za tymi wskazaniem metody amerykańskiego uczonego, spróbujemy zidentyfikować odpowiednie *partes* wzorcowej *dispositio*, dodając przy okazji stosowny komentarz o charakterze retorycznym:

Exordium

Tekst przemówienia bpa Pieronka	Komentarz retoryczny
<p>1. Po tytule mojego wykładu postawiłem pytańnik. Przyjąłem temat konferencji zaproponowany przez Loyola Marymount University w Los Angeles w przekonaniu, że widocznie problem w nim postawiony istnieje w świadomości społecznej środowiska amerykańskiego, z którym styka się Uniwersytet, i dlatego szuka on odpowiedzi na tak postawione pytanie. W tym pytaniu kryje się mniej lub bardziej otwarcie zarzut, że Kościół w Polsce ma na swoim sumieniu grzech antysemityzmu, że powinien się z niego rozliczyć, przeprosić i nie popełniać go w przyszłości [podkr. moje: R. P.].</p>	<p>Mówca czyni w ten sposób słuchacza uważnym (<i>attentum</i>), a więc zaintrygowanym oraz skorym do słuchania.</p> <p>Mówca nawiązuje w ten sposób kontakt ze słuchaczem i zyskuje jego przychylność, bo okazuje zainteresowanie i zrozumienie dla jego potrzeb (<i>benevolentem</i>).</p> <p>Precyzuje problem i czyni słuchacza wrażliwym na tak postawione zagadnienie (<i>docilem</i>).</p>

Sprecyzowanie problemu omówiliśmy już wcześniej, gdy wskazywaliśmy na to określenie antysemityzmu, którego realizację mówca ewentualnie dostrzega w Polsce. Następnie zaś pojawia się chwilowe odejście od tematu głównego – *excursio*, jak je określa Kwintyliian – a następnie przejście (*transitus*), zapowiadające partię poprzedzającą argumentację w zasadniczej sprawie:

Jesteście odważni. Przyznam bowiem, że niezależnie od tego, do jakiej formy antysemityzmu miałyby się to odnosić, to nie odważyłbym się organizować na mojej uczelni w Krakowie konferencji na temat antysemityzmu Kościoła w Stanach Zjednoczonych, mimo że nie byłoby rzeczą trudną wskazać wśród katolików amerykańskich różnorodne postawy wobec Żydów, także postawy niechętne i antysemickie. Zanim zajmę stanowisko bardziej szczegółowe wobec zarzutu antysemityzmu Kościoła w Polsce, chcę się odwołać do szerszego kontekstu sprawy³⁴⁹.

Następna partia przemówienia bpa Tadeusza Pieronka może być zidentyfikowana jako *narratio*:

³⁴⁹ Tamże, s. 54.

Tekst przemówienia bpa Pieronka	Komentarz retoryczny
<p>2. Pochodzę z Polski, czyli z kraju, w którym przez wieki Żydzi byli obecni nie z przymusu, ale do którego przybyli na zaproszenie polskich władców i do którego napływali z różnych krajów europejskich, gdzie na skutek prześladowań nie było dla nich miejsca. Polska przyjmowała ich życzliwie, stwarzając im nie tylko warunki przetrwania, ale także rozwoju, co zaowocowało w ciągu wieków ogromnym dorobkiem kulturalnym i religijnym, wpisanym w dziedzictwo Polski. Obecność Żydów w Polsce przez całe stulecia, począwszy od XI w. nie zawsze oczywiście była sielanką, chociaż oni sami nazwali Polskę <i>Paradisus Judeorum</i> (Rajem Żydów). Była ona naznaczona niejednym dramatem, a nawet niejedną tragedią. Sami Polacy przeżywali w swoich dziejach też trudne chwile, ale nie z tej samej przyczyny co Żydzi, których, zgodnie z ówczesnym rozumieniem Biblii, niesłusznie obarczano odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa. Ta obecność Żydów w Polsce została tragicznie przerwana w czasie II wojny światowej przez realizowany konsekwentnie przez Niemców plan <i>Shoah</i>, czyli „ostatecznego rozwiązania”, zrodzony w nazistowskich umysłach fanatyków Trzeciej Rzeszy, którego najwymowniejszym symbolem jest Auschwitz [podkr. moje: R. P.]’.</p>	<p>Mówca w sposób spójny tworzy pozytywny historyczny obraz całości relacji polsko-żydowskich, podkreślając dobrovolność osiedlania się Żydów w Polsce, zapraszanie ich, i to przez władców, życzliwe przyjmowanie i dawanie im możliwości rozwoju. To wszystko w kontraście do innych krajów, w których byli prześladowani. Pozostaje to w ostrej opozycji do sytuacji, w której ten pobyt skończył się, ale nie na skutek działania Polaków (o tym na końcu tej partii, by ukazać właściwą perspektywę <i>Shoah</i>).</p> <p>Zbalansowanie relatywnie niewielkich trudności („nie zawsze była sielanką”) przez przywołanie określenia Polski stworzonego przez samych Żydów (<i>Paradisus Judeorum</i>).</p> <p>Nagromadzenie wielu określeń wskazujących na sprawców eksterminacji Żydów w Polsce:</p> <ul style="list-style-type: none"> – realizowany konsekwentnie przez Niemców – eufemizm hitlerowskiej propagandy „ostateczne rozwiązanie” (kwestii żydowskiej) – nazistowskie umysły – fanatycy Trzeciej Rzeszy. <p>Odwołanie się do symbolu ważnego dla Żydów z podaniem niemieckiej nazwy obozu.</p>

* Tamże, s. 55.

Nie jest to więc tylko historyczne zarysowanie problemu, bo dalej mówca uzasadnia, zapewne przewidując przynajmniej u części audytoryum wybiórcze spojrzenie na relacje polsko-żydowskie, potrzebę tego pełnego spojrzenia na ten problem:

W Polsce, ale jak sądzę i nigdzie indziej na świecie, nie można mówić o „polskim” antysemityzmie inaczej, jak tylko w związku z wielowiekową obecnością Żydów w Polsce, w związku z ich hitlerowską eksterminacją na terenach polskich oraz w związku z sytuacją, jaka zaistniała w Polsce po II wojnie światowej, kiedy tragedia Żydów została wykorzystana i zinstrumentalizowana przez system komunistyczny, co zaciążyło w sposób zasadniczy na stosunkach polsko-żydowskich na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci i co ma swoje reperkusje jeszcze dzisiaj³⁵⁰.

Niezwykle ważnym elementem tej *narratio* jest przedstawienie siebie jako wiarygodnego świadka relacji z przeszłości wobec tych wydarzeń, o których słuchacze mogli słyszeć, o czym już mówiliśmy.

W mowie bpa Pieronka zakończenie *narratio* i przejście (*transitus*) do *argumentatio* jest wyraźnie zaznaczone poprzez przypomnienie zakresu zagadnienia (*status*: „pytanie dotyczy”) oraz intrygujące stwierdzenie odnośnie do położenia mówcy wobec postawionego problemu („znalazłem się w sytuacji”):

Stosunek Kościoła katolickiego w Polsce do antysemityzmu można analizować na przestrzeni tysiąclecia. Skoro jednak pytanie dotyczy ostatnich dziesięciu lat, to muszę powiedzieć, że znalazłem się w sytuacji wyjątkowo korzystnej i postaram się to wykazać [podkr. moje: R. P.]³⁵¹.

Następuje zapowiadana („postaram się to wykazać”) argumentacja, w której mówca przywołuje fakty odnoszące się do zmiany stosunku Kościoła katolickiego do Żydów (deklaracja *Nostra Aetate*) oraz działania Episkopatu Polski. Te ostatnie to: utworzenie Podkomisji Konferencji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem (1986) oraz List Episkopatu z okazji 25-lecia *Nostra Aetate* (20.01.1990). Według klasyfikacji teorii wymowy mówca wykorzystuje głównie „dowody naturalne” (świadectwo, dokumenty, wyniki badań). Tak w argumentacji uzasadniającej tezę, że relacje pomiędzy Kościołem a judaizmem w Polsce stale ulegały poprawie, bp Pieronek przede wszystkim cytuje istotne fragmenty Listu

³⁵⁰ Tamże.

³⁵¹ Tamże, s. 56.

Episkopatu, podkreślając przy tym jego znaczenie w słowach: „Zajęcie oficjalnego stanowiska biskupów wobec tak delikatnej materii, jaką był stosunek katolików polskich do Żydów, było wielkim i przełomowym wydarzeniem społecznym i religijnym”³⁵². Wzmocnia przy tym wymowę cytatu przez dopowiedzenie danych liczbowych (topos ilości), które szczególnie mocno przemawiają do współczesnego słuchacza:

Tekst Listu Episkopatu z 20.01.1990 roku	„Dopowiedzenie” bpa Pieronka
<p>„Z narodem żydowskim [...] łączą nas, Polaków, szczególne więzy, i to już od pierwszych stuleci naszych dziejów. Polska stała się dla wielu Żydów drugą ojczyzną. Większość Żydów żyjących obecnie na świecie wywodzi się z terenów dawnej i obecnej Rzeczypospolitej. Niestety, ta właśnie ziemia stała się w naszym stuleciu grobem dla kilku milionów Żydów. Nie z naszej woli ani nie z naszej ręki” [podkr. moje: R. P.]’.</p>	<p>„W odniesieniu do tego stwierdzenia warto wiedzieć, że na terenie Rzeczypospolitej Polskiej przed II wojną światową Żydzi stanowili drugą co do wielkości grupę mniejszościową (ok. 3,3 mln osób). W stolicy, Warszawie, przebywało więcej Żydów niż w całej Francji (ok. 350 tys.), a np. w Łodzi tyle co w całej Czechosłowacji (200 tys.), w niektórych zaś miejscowościach Żydzi stanowili większość”³⁵³.</p>

* Tamże.

** Bp Tadeusz Pieronek powołuje się na dane zawarte w: H. Muszyński, *Stosunki polsko-żydowskie w 30 lat po deklaracji soborowej „Nostra aetate”*, [w:] *Auschwitz, konflikt i dialog*, red. M. Głownia, S. Wilkanowicz, Kraków 1998, s. 205.

W podobny sposób rysowane szerokie tło stanowi wstęp do odpowiedzi na konkretne trzy przypadki podnoszone na początku konferencji, a mające wskazywać, że „Kościół w Polsce ma na swoim sumieniu grzech antysemityzmu, że powinien się z niego rozliczyć, przeprosić i nie popełniać go w przyszłości”³⁵³.

W odniesieniu do zarzutu umieszczenia klasztoru karmelitanek w pobliżu obozu w Auschwitz bp Tadeusz Pieronek zwraca uwagę, że problem powstał z powodu różnego rozumienia sposobu uczczenia ofiar przez żydów i chrześcijan. W konkluzji stwierdza wprawdę: „Dla-

³⁵² Tamże, s. 58.

³⁵³ *Rachunek sumienia. Kościół Polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, dz. cyt., s. 53.

tego też nie można oskarżać o złą wolę ani karmelitanek, ani tych, którzy je do Oświęcimia posłali³⁵⁴, a następnie:

Nie ulega wątpliwości, że sprawa oświęcimskiego Karmelu wywołała światową burzę i stała się pożywką dla różnych środowisk antysemitycznych i antypolskich, ale po latach, z pewnego dystansu, uważam za uprawnione twierdzenie, że paradoksalnie rzecz biorąc przyczyniła się do zrozumienia przez chrześcijan w Polsce sposobu myślenia reprezentowanego przez Żydów; a ośmielam się twierdzić, że także ułatwiła zrozumienie Żydom sposobu pojmowania Holocaustu przez Kościół katolicki³⁵⁵.

Mówca nie ustosunkował się do podnoszonego problemu antysemitycznych wystąpień ks. Jankowskiego z Gdańska, zamiast tego natomiast przywołał incydent z obchodów pięćdziesięciolecia pogromu kieleckiego (4.07.1996), w którym Eli Wiesel w swojej wypowiedzi wykazał się podobnym brakiem zrozumienia wrażliwości katolików, co przed kilku laty było udziałem katolików nierozumiejących wrażliwości Żydów³⁵⁶.

Wreszcie mówca zrelatywizował problem „krzyży na zwirowisku”, stwierdzając: „ekstremalne żądania, nawet jeśli są podyktowane racjami teologicznymi któreś ze stron konfliktu, będą zawsze powodem sporów i będą wywoływały reakcje antysemityczne z jednej i antypolskie oraz antykościelne z drugiej strony³⁵⁷”.

Pomijamy szereg elementów dobrej argumentacji bpa Tadeusza Piersonka, by wskazać na umieszczoną pod sam koniec mowy *propositio*:

Kościół katolicki w Polsce, który uważa antysemityzm za grzech naruszający godność człowieka, w swoich oficjalnych wystąpieniach dziesięć ostatnich lat wyraźnie odciął się od antysemityzmu, chociaż mógł to zrobić w sposób bardziej stanowczy i czytelny. Wyznać jednak trzeba, że nie wszyscy katolicy w Polsce mogą powiedzieć o sobie to samo. Kościół boleje nad tym, że w sercach niektórych jego wyznawców znalazła miejsce

³⁵⁴ Tamże, s. 60.

³⁵⁵ Tamże.

³⁵⁶ Tamże, s. 60–61.

³⁵⁷ Tamże, s. 61.

niechęć, pogarda i nienawiść do naszych starszych braci w wierze i wzywa ich do pokuty i nawrócenia [podkr. moje: R. P.]³⁵⁸.

Wydaje się, że umieszczenie *propositio* na końcu przemówienia jest bardziej stosowne, bo zdaje się w sposób naturalny wynikać z przytoczonych argumentów. Warto, wreszcie, zwrócić uwagę na efektowną *peroratio*:

7. Jeżeli przyszłoby mi w najkrótszych słowach scharakteryzować stosunek Kościoła w Polsce do antysemityzmu, to powiedziałbym w ten sposób, że, tak jak papież Jan Paweł II zrobił dla zbliżenia chrześcijan i Żydów więcej w ciągu swojego dwudziestoletniego pontyfikatu niż wszyscy jego poprzednicy, tak Kościół w Polsce dokonał w tej dziedzinie więcej w ostatnim dziesięcioleciu niż w całej swojej wielowiekowej przeszłości. Z tej optymistycznej konkluzji nie wynika, że wszystko zostało zrobione. Przed Kościołem w Polsce jest jeszcze daleka droga, ale ta, na którą wszedł, jest drogą dobrą. Niezbędne są też warunki sprzyjające wygaszaniu uprzedzeń i pozwalające na stałą edukację społeczeństwa do poszanowania każdego człowieka w duchu chrześcijańskiej miłości. Niezbędnymi warunkami postępu w tej sprawie są cierpliwość, spokój oraz wzajemne zaufanie. Wszystkim Żydom i Polakom w Stanach Zjednoczonych, którzy zabiegają o usunięcie przeszkód na drodze do wzajemnego zrozumienia, serdecznie dziękuję i proszę Boga, by błogosławił ich wysiłkom³⁵⁹.

Mówca – zgodnie z zasadami retoryki – podsumowuje i powtarza istotne elementy wcześniejszej argumentacji, odwołując się przy tym do emocjonalnego stosunku zgromadzonych do osoby Jana Pawła II i do jego dokonań w dziedzinie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. To, co byłoby nie do pomyślenia choćby w laickiej Francji, jest zapewne dobrze przyjęte w środowisku, w którym przemówienia polityczne często kończą się wezwaniem Boga do błogosławienia Ameryce. Dlatego bp Pieronek kończy przemówienie podziękowaniem i prośbą o Boże błogosławieństwo dla wszystkich, którzy podejmują wysiłek na rzecz „usunięcia przeszkód na drodze do wzajemnego zrozumienia”.

³⁵⁸ Tamże, s. 62.

³⁵⁹ Tamże, s. 62–63.

e. Ocena skuteczności retorycznej

Według metody Kennedy'ego analiza retoryczna kończy się oceną „skuteczności retorycznej” dokonaną ze względu na zastosowanie zasad retoryki do mowy mającej określone audytorium. Analiza wystąpienia bpa Pieronka oraz wypowiedzi, które zostały po nim wygłoszone, a zamieszczone w interesującej nas książce, dowodzi, że mówca – ze względu na specyficzne środowisko i jego nastawienie do problematyki polsko-żydowskiej – położył ogromny nacisk na uwiarygodnienie swojej osoby. W doborze argumentów właściwie wyzyskał istniejące dokumenty Kościoła oraz Episkopatu Polski, a także podejmowane inicjatywy. Ważnym elementem argumentacji jest relatywizowanie faktów oraz umieszczanie ich w szerszej perspektywie historycznej. Całość argumentacji jest spójna, a jej skomponowanie ciekawe i urozmaicone, co sprawia, że słuchacze musieli słuchać przemówienia z zainteresowaniem. Z tekstu stanowiącego zapis dyskusji po wszystkich przemówieniach, wynika, że przemówienie bpa Pieronka zostało przyjęte ze zrozumieniem. Nikt z obecnych i zabierających głos publicznie nie podważał stwierdzeń zawartych w jego mowie, a jedyne, co mógł zauważyć uważny słuchacz, to pytania o problem, którego mówca nie poruszył (problem wystąpień ks. Jankowskiego) i o związane z nim zagadnienie dyscypliny w Kościele³⁶⁰. Ostatecznie należy ocenić mowę bpa Tadeusza Pieronka jako adekwatną zarówno wobec postawionego problemu, jak i przewidywanego przez niego audytorium.

Tego typu procedowanie, które okazało się heurystycznie płodne w odniesieniu do współczesnej mowy bpa Tadeusza Pieronka, w dalszej części naszego opracowania chcemy zastosować wobec mów obronnych, które wygłosił Paweł Apostoł, a których zapis oraz osadzenie w kontekście zawdzięczamy autorowi *Dziejów Apostolskich*.

³⁶⁰ Tamże, s. 81–87, 112–113.

Rozdział III

Mowa Pawła przed Feliksem

W niniejszym rozdziale, poświęconym badaniu pierwszej z mów obronnych Pawła (24, 10–21) omówimy najpierw zagadnienia literackie i historyczno-prawne obu mów apostoła. Następnie dokonamy analizy egzegetycznej oraz retorycznej pierwszej z nich, by drugą (Dz 26, 2–29) zbadać w kolejnym już rozdziale (IV).

1. Kontekst literacko-historyczny Pawłowych mów obronnych

Zgodnie z tytułem tego punktu zaczniemy od omówienia niektórych zagadnień literackich (w ujęciu synchronicznym) przemówień sądowych Pawła w narracji traktującej o uwięzieniu apostoła (21, 27 – 28, 31), by następnie przejść do kontekstu historyczno-prawnego, a wszystko to w perspektywie całości Dziejów Apostolskich.

a. Kontekst literacki mów obronnych Pawła w Dziejach

Dwie interesujące nas mowy apostoła (Dz 24, 10b–21 oraz Dz 26, 2–29) znajdują się w wyodrębnionym – ostatnim w Dziejach – bloku tematycznym, który można określić jako „proces i uwięzienie Pawła”, a który obejmuje następujące wersety: 21, 27 – 28, 31. Takie granice wyznacza status apostoła, który w całym tym bloku pozostaje więźniem, wpierw aresztowanym przez rzymskiego trybuna przy próbie samosądu w Jerozolimie (21, 27–33), następnie oskarżanym i przesłuchiwanym, wreszcie, po odwołaniu się do Cezara (25, 10–12), więź-

niem w samym Rzymie (28, 14–31)³⁶¹. Niejako naturalnie w takim właśnie kontekście powinny one się znaleźć, równocześnie tenże kontekst winien określać charakter zarówno „sądowy”, jak i „obronny” dwóch mów (Dz 24, 10–21 i 26, 1–23), które wygłasza oskarżony apostoł. W tymże bloku – oprócz interesujących nas mów obronnych Pawła – znalazły się jeszcze dwie jego wypowiedzi: jedna o charakterze apologetycznym (Dz 22, 1–21), wygłoszona do Żydów ze schodów prowadzących do twierdzy (21, 34–35) i przez nich przerwana (22, 22), druga (Dz 23, 1–9), wygłoszona do członków Sanhedrynu, która spowodowała kłótnię pomiędzy dwoma głównymi jego stronnictwami (23, 6–9). Te dwie ostatnio wymienione mowy, wyraźnie adresowane do współwyznawców Pawła – o czym świadczą apostrofy: Ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες (Dz 22, 1) oraz ἄνδρες ἀδελφοί (Dz 23, 1) – mają na celu „obronę” aktualnej postawy religijnej Szawła z Tarsu, niegdyś gorliwego faryzeusza i prześladowcy wyznawców Jezusa, teraz zaś Jego wyznawcy. W obu ostatnio wymienionych wystąpieniach przedstawiciel władzy rzymskiej stwarza możliwość przemówienia apostoła do rodaków, ale także dwukrotnie ratuje go od grożącego mu samosądu (Dz 21, 31–40; 23, 10). Pośrednio w pierwszym, a bezpośrednio w drugim przypadku przedstawiciel prawa rzymskiego chce – przez umożliwienie przemówienia Pawła – dowiedzieć się czegoś bliższego o przyczynie tak zawziętego wystąpienia przeciwko niemu oraz o możliwym powodzie oskarżenia w procesie sądowym (Dz 21, 33–39; 22, 30). Te dwie mowy, mające za audytorium wyznawców judaizmu, są pomocnicze wobec mów, które są przedmiotem naszych badań³⁶².

³⁶¹ Autorzy komentarzy – mając na uwadze względy literackie – na różne sposoby wyodrębniają ostatni etap narracji o Pawle w Dziejach. Dla ilustracji rozbieżności pod tym względem niech wystarczą trzy propozycje tytułów i zakresu tekstów: J. Roloff: *Paweł jako świadek Ewangelii w Jerozolimie i Rzymie* (19, 21 – 28, 1); J. A. Fitzmyer: *Paweł uwięziony ze względu na świadectwo słowa* (22, 22 – 28, 31); R. Pesch: *Uwięzienie Pawła w Jerozolimie i Cezarei* (21, 15 – 26, 32).

³⁶² Inna sprawa to problem „historyczności” obu mów. Od dawna kwestionuje się w ogóle tego typu możliwość, którą miałby dawać przedstawiciel Rzymu Pawłowi, by mógł się „wytłumaczyć” wobec rodaków. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 716.

Dwie mowy, które zamierzamy poddać analizie retorycznej (Dz 24, 10–21 i 26, 1–23), zostały wygłoszone wobec przedstawicieli władzy rzymskiej w kontekście bliższym i dalszym samego procesu sądowego w sprawie aresztowanego Pawła. Choć druga z tych mów ma za audytorium dość zróżnicowane zgromadzenie (Festus, Agryppa, Berenike, trybuni i najznamienitsi obywatele miasta), a także podejmuje wątek religijny (nadzieja Izraela), to jednak obie – ze względu na kontekst – domagają się mowy o charakterze obronnym, której celem ma być wytłumaczenie się z zarzutów postawionych apostołowi przez oskarżycieli żydowskich. Powodem wygłoszenia drugiej z interesujących nas mów ma być lepsze sformułowanie oskarżenia, z którym Paweł, obywatel rzymski, uda się do Rzymu (Dz 24, 25–27).

Obecnie powszechnie przyjmuje się Łukaszową redakcję obu mów³⁶³. Wszyscy zgodnie odwołują się do obserwacji literacko-stylistycznych, choć ocena wkładu Łukasza w ukształtowanie rozdziału 24 jest zróżnicowana. Styl, szyk niektórych zdań i użycie przysłówków odpowiadają zachowanemu na papirusach tekstom administracyjno-prawnym. Same mowy zostały zredagowane według wzorców retoryki wówczas obowiązującej (Hans Conzelmann, Wilhelm Conelis van Unnik). Zestawienie obu mów wskazuje, że redagujący je autor *Dziejów* dbał o odpowiedniość między oskarżeniami a Pawłową odpowiedzią na nie. Na Łukasza wskazuje także słownictwo dla niego specyficzne (ὁδός, αἴρεσις, λοιμός) oraz charakterystyczne motywy (οἰκουμένη, Ἰουδαῖοι)³⁶⁴.

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż relacja, w której zostały umieszczone obie badane przez nas mowy (Dz 24 i 26), ma liczne powiązania z całością *Dziejów* Apostolskich, jako że stanowi narrację z kolejnego etapu „dziejów Pawła” (od Dz 15, 36), a ściślej mówiąc partii określanej jako „proces Pawła” (Dz 21, 27 – 28, 31). Występujący w procesie arcykapłan Ananiasz jest wspomniany wcześniej, przy okazji przesłuchania Pawła przed Sanhedrynem (Dz 23, 2)³⁶⁵. W perykopie bez-

³⁶³ Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil...*, dz. cyt., s. 344.

³⁶⁴ Por. G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 257.

³⁶⁵ Dzieje znają jeszcze dwie inne osoby o imieniu Ananiasz: chrześcijanina, który nieuczciwie zadeklarował darowiznę na rzecz Kościoła (Dz 5, 1.5)

pośrednio poprzedzającej pierwszą z analizowanych mów (23, 12–35) dwukrotnie wymienione jest imię namiestnika Feliksa (Dz 23, 24.26). We wcześniejszych partiach Dziejów znajdujemy szeroko rozbudowany opis misyjnej działalności Pawła, gdy w analizowanej perykopie pada stwierdzenie ze strony oskarżyciela, że jest on wręcz „czołowym sekty nazarejczyków” – πρωτοστάτης τῆς τῶν Ναζωραίων αἵρέσεως (24, 5a). Także oskarżenie o wzbudzanie niepokojów wśród Żydów na świecie (24, 5b) jest poprzedzone kilkoma opisami rozłamu w lokalnej synagodze za sprawą wystąpienia Pawła (por. 13, 42–45; 14, 1–2; 17, 2–9 i inne). Także okoliczności aresztowania Pawła w świątyni (21, 27–30) stanowią o powiązaniu oskarżenia go o zbezczeszczenie świątyni (24, 6) z innymi partiami Dziejów.

Zwraca uwagę paralelizm w ujęciu procesu Jezusa i Pawła w Dwudziele Łukasza, co jest niewątpliwie wynikiem zabiegu redakcyjnego autora³⁶⁶. W Ewangelii i Dziejach proces przed przedstawicielem władzy rzymskiej (namiestnikiem) poprzedzony jest przesłuchaniem przed Sanhedrynem (Łk 22, 66–71; 23, 1–5.13–25 oraz Dz 22, 30 – 23, 10; 24, 1–23). W procesach w ujęciu Łukasza oskarżonemu zarzuca się negatywne oddziaływanie na Żydów poprzez głoszoną naukę, przy czym zostaje mu przypisany możliwie szeroki obszar działania (Łk 23, 5; Dz 24, 5)³⁶⁷. Oskarżenie o przestępstwo religijne jest związane ze wskazaniem na zagrożenie porządku społecznego (Łk 23, 2; Dz 24, 5–6). Zarówno Piłat, jak i Feliks pytają o miejsce pochodzenia oskarżonego (Łk 23, 6; Dz 23, 34)³⁶⁸. Tak Jezus, jak i Paweł są z ciekawości przepytывani przez jednego z Herodów: Jezus przez Heroda Antypasa³⁶⁹ (Łk 23, 8–12), Paweł przez Heroda Agryppę II³⁷⁰ (Dz 25, 13 – 26, 32).

oraz szanowanego wśród Żydów chrześcijanina z Damaszku, który przyjął Pawła do Kościoła (Dz 9, 10.12.13.17; 22, 12).

³⁶⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 627.

³⁶⁷ Synoptycy nie przytaczają powodu oskarżenia przed Piłatem, zaś Jan zanotował jedynie stwierdzenie: „Gdyby to nie był złoczyńca, nie wydalibyśmy Go tobie” (Dz 18, 30).

³⁶⁸ Pytanie i odesłanie do Heroda ma miejsce tylko w Ewangelii Łukasza.

³⁶⁹ Z racji panowania na terytorium Galilei i Perei w latach 4 przed Chr. – 39 po Chr.

³⁷⁰ Był zbyt młody, by dziedziczyć tron w roku 44, po śmierci ojca, Agryppy I (prześladowcy chrześcijan). Dlatego do 50 roku przebywał na dworze

Przedstawiciel władzy Rzymu jest skłonny uznać brak winy oskarżonego i to mimo naporu oskarżycieli (Łk 23, 4.15–16.22; Dz 24, 22–23).

b. Kontekst historyczno-prawny obu przemówień apostoła

Dwie mowy, które zamierzamy analizować w ich kontekście (Dz 24, 1–23 oraz 26, 1–32), stanowią część relacji o losie Pawła od jego aresztowania w Świątyni aż do pobytu w Rzymie (Dz 21, 27 – 28, 31). Tak określona całość, w której Paweł cały czas jest więźniem postawionym w stan oskarżenia, a nie – jak dotąd – aktywnym ewangelizatorem, może być podzielona na trzy partie:

- (1) aresztowanie i postępowanie wstępne w Jerozolimie (Dz 21, 27 – 23, 33),
- (2) postępowanie sądowe przed trybunałem namiestnika (Dz 23, 34 – 26, 32),
- (3) rozpoczęcie postępowania apelacyjnego (Dz 27, 1 – 28, 31).

Z punktu widzenia chronologii jest to okres około pięciu lat (56–61)³⁷¹, bogaty w wydarzenia i liczne powiązania z historią powszechną³⁷², funkcjonowaniem administracji rzymskiej i jej wymiaru sprawiedliwości. Choć już dawno usiłowano ukazać proces Pawła na tle realiów Cesarstwa Rzymskiego³⁷³, to okazuje się, że nasza wiedza na temat ówczesnego ustawodawstwa jest tak niepełna, iż

Klaudiusza, by otrzymać w pierw dziedzictwo po zmarłym wuju Herodzie (Chalkis), a w 53 poszerzony nieco teren należący kiedyś do Filipa; por. D. C. Braun, *Herodian dynasty*, [w:] *The Anchor Bible dictionary*, dz. cyt., vol. III, s. 174.

³⁷¹ Tak W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, dz. cyt., s. 299–305. Nie podejmujemy tu polemiki ani nie dokonujemy oceny innych możliwych chronologii.

³⁷² Zmiana na stanowisku prokuratora: Festus w miejsce Feliksa, gdy w tym czasie Paweł przebywa w więzieniu w Cezarei, stanowi jeden z najbardziej precyzyjnych punktów odniesienia *vita Pauli* do historii powszechnej. Por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, dz. cyt., s. 285–297.

³⁷³ Por. Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 2 (1902), 81–96.

nie sposób nawet zweryfikować wszystkich szczegółów, które podaje Łukasz w swojej relacji³⁷⁴. Dlatego kontekst historyczno-prawny wymienionych wyżej trzech etapów postępowania wobec Pawła zostanie przedstawiony na tyle, na ile pozwalają dostępne nam źródła, a przede wszystkim Dzieje Apostolskie.

(1) Aresztowanie i postępowanie wstępne w Jerozolimie

(Dz 21, 27 – 23, 33)

Pierwsza partia relacji o losie Pawła od jego aresztowania w Świątyni aż do pobytu w Rzymie, obejmująca wersety Dz 21, 27 – 23, 33, opisuje aresztowanie i postępowanie wstępne wobec aresztowanego oraz jego przetransportowanie z Jerozolimy do Cezarei. Apostoł został aresztowany przez trybuna (χιλιάρχος), a więc przedstawiciela władzy rzymskiej w momencie, w którym groził mu samosąd ze strony wzburzonych rodaków i współwyznawców (Dz 21, 31). Interwencja trybuna Lizjasza miała miejsce na terenie dziedzińca pogan, dokąd Pawła zawleczono z terenu świętego (εἰλικον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἱεροῦ), aby móc go zabić, nie narażając samej świątyni (ἱερόν) na zbezczeszczenie (Dz 21, 30)³⁷⁵. Zaraz po skuciu Pawła łańcuchami trybun usiłował bezskutecznie dowiedzieć się o przyczynę takiego jego potraktowania (21, 33–34). Gdy zaś żołnierze wprowadzali apostoła po schodach do twierdzy Antonia (εἰς τὴν παρεμβολήν)³⁷⁶, ten poprosił o zgodę na przemówienie do tłumów (Dz 21, 37–40). Przemówienie to (Dz 22, 1–21), wygłoszone po aramejsku, zostało jednak przerwane przez słuchaczy (Dz 22, 22–23) w momencie gdy Paweł przywołał słowa, według których Bóg miał go posyłać do pogan: ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε (Dz 21, 21).

³⁷⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 550.

³⁷⁵ Zamknięcie bram, o których pisze Łukasz (Dz 21, 32b), dotyczy tych, które prowadziły do wnętrza świątyni, by ją ochronić od tłumy i ewentualnego zbezczeszczenia. Podnoszone są wątpliwości, czy faktycznie sam trybun koniecznie mógł się zaangażować w interwencję, zważywszy, że stwierdzenie o „poruszeniu się całego miasta” należałoby uznać za przesadzone; por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 602.

³⁷⁶ Józef Flawiusz podaje szczegóły, tłumaczące obecność wojska rzymskiego na terenie świątyni. Zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł., wstęp i oprac. J. Radożycki, Poznań 1980 [dalej: *Bell.*] 5, 5, 8.

Autor narracji podkreśla zmianę nastawienia trybuna, gdy Paweł odzywa się do niego po grecku (Dz 21, 37). Trybun bowiem przypuszczał, że aresztowany przez niego może być Żydem pochodzącym z Egiptu³⁷⁷ – przywódcą czterotysięcznej grupy sykaryjczyków (Dz 21, 38)³⁷⁸. Paweł wyznaje przynależność do narodu żydowskiego i podaje Tars jako miejsce pochodzenia (Dz 22, 39). Gdy Paweł ujawnia posiadane od urodzenia obywatelstwo rzymskie³⁷⁹ (Dz 22, 25–28)³⁸⁰, trybun rezygnuje z biczowania poprzedzającego zwykle przesłuchanie³⁸¹, a wręcz jest przestraszony, że nakazał związać obywatela rzymskiego (Dz 22, 29)³⁸². Tym samym czytelnik Dziejów powinien

³⁷⁷ Jest możliwe, że trybun ma świeżo w pamięci wydarzenie potwierdzone w innych źródłach, które miało miejsce mniej więcej na rok przed aresztowaniem Pawła. Por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, dz. cyt., s. 295–296.

³⁷⁸ Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tł. E. Dąbrowski, Poznań 1962 [dalej: *Ant.*], 20, 8, 6; *Bell.* 2, 13, 5 (Flawiusz mówi o 30 tysiącach). Trudno zrozumieć w jaki sposób z samego faktu znajomości języka greckiego namiestnik mógł wnioskować, że Paweł nie jest Żydem z Egiptu, skoro tamtejsza diaspora używała tego języka od dawna; por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 607.

³⁷⁹ Fakt posiadania przez Pawła obywatelstwa rzymskiego jest powszechnie przyjmowany przez komentatorów. Użytek z tego faktu robi jednak dopiero Łukasz, by dowodzić w *Dziejach*, że Paweł jest zarówno Żydem, jak i nienagannym obywatelem Rzymu, a zatem także chrześcijanie winni zasługiwać na ochronę ze strony władzy rzymskiej. Aktualny stan dyskusji na temat obywatelstwa Pawła w: U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003, s. 44–47.

³⁸⁰ Nie są znane okoliczności uzyskania obywatelstwa przez ojca Szawła, bo on sam ma je od urodzenia. Gdy wcześniej zdobywano je dzięki zasługom lub poprzez nadanie w określonych warunkach, w okresie panowania Klaudiusza rozpowszechniła się praktyka kupowania – często, jak w przypadku trybuna – za wielką sumę. Przypisywano to chciwości Messaliny i sprytowi wyzwolenców cesarskich (Kasjusz Dion, *Historia Romana* 60, 17); por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 428.

³⁸¹ *Quaestio per tormenta* polegało na wymierzeniu kary chłosty celem skłonięcia do mówienia prawdy.

³⁸² Istnieje szereg zapisów prawnych chroniących obywateli rzymskich od poniżającej kary chłosty, a nawet nakładania więzów (*Lex Julia*, *Lex Por-*

być przekonany, że Paweł jest nienagannym obywatelem Rzymu³⁸³, który jest traktowany zgodnie z przysługującym mu prawem. W całym zaś postępowaniu nie będzie brana pod uwagę nawet możliwość popełnienia przez niego jakiegokolwiek przestępstwa, czy to wystąpienia przeciw porządkowi państwa, czy zbrodni, czy tym bardziej pospolitego wykroczenia. Na pewno też nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek ugrupowaniem fanatyków żydowskich³⁸⁴, nawet jeżeli sam przyznawał się do czynnego prześladowania wyznawców Jezusa (Dz 22, 4; 26, 11).

Narracja podkreśla staranność – w rozumieniu rzymskim – w procesie rekognicyjnym. Po nieudanym wypytywaniu na miejscu aresztowania Pawła (Dz 21, 34) i przerwaniu jego mowy do tłumów trybun następnie postanawia biczowaniem wydobyć zeznania (Dz 22, 24). Odstępuje jednak od niego z racji posiadanego obywatelstwa rzymskiego Pawła. Zamierzone przesłuchanie wobec Sanhedrynu w obecności arcykapłana Ananiasza (Dz 22, 30)³⁸⁵ także ma na celu dokładne (ἀσφαλές) zbadanie sprawy, która wciąż pozostaje na etapie rzymskiego postępowania przygotowawczego. Gdy w Sanhedrynie wybucho

cia). Nakładać więzy na obywatela Rzymu można było dopiero po wydaniu wyroku; por. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Göttingen 1972², s. 102.

³⁸³ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 31–33.

³⁸⁴ Jest to okres wzmożonego niepokoju wśród różnych ugrupowań, w tym także tych o zabarwieniu mesjańsko-wyzwoleńczym. Wcześniej Gamaliel w swojej mowie wymienia wystąpienie niejakiego Teodasa, który pociągnął za sobą około 400 ludzi, podając się za kogoś niezwykłego (Dz 5, 36). Na temat historyczności i okoliczności tego wydarzenia zob. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 1–12), dz. cyt., s. 218–219.

³⁸⁵ Nie jest wskazane miejsce owej konsultacji w obecności członków Sanhedrynu. Jeżeli na terenie Świątyni, to w takim jej miejscu, do którego mieli dostęp Rzymianie. Ananiasz, syn Nebedeusza, sprawował swój urząd w latach 47–59, zachowując wpływy także po zdeponowaniu. Za jego prorzymską orientację w początkach wojny przeciw Rzymianom powstańcy spalili mu pałac (*Bell.* 2, 17, 9), a jego samego zamordowali wraz z jego bratem, Ezechiaszem (*Bell.* 2, 17, 9); por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 428–430.

spór między faryzeuszami a saduceuszami, a Pawłowi grozi znowu samosąd, zostaje on na powrót przeniesiony do twierdzy (Dz 23, 10). Na tym etapie postępowania sam Paweł ukazany jest jako Żyd wiernie przestrzegający słów Pisma (Dz 23, 5), krytycznie jednak ustosunkowany do przywódców religijnych, gotów ich upomnieć, gdy postępują nagannie (Dz 23, 3)³⁸⁶.

Dalsze badanie więźnia w Jerozolimie zostaje przerwane z powodu odkrycia przygotowywanego na niego zamachu ze strony grupy fanatyków religijnych (Dz 23, 12–24), którzy poprzysięgli nic nie jeść, dopóki go nie zabiją (por. 1 Sm 14, 24). Paweł zostanie przesłany pod silną eskortą do Cezarei wraz z listem przedstawiającym rezultaty dotychczasowego śledztwa. Dzieje się tak dlatego, że formalnie – z braku jasnego dla Rzymian oskarżenia – Paweł był niewinny, ale uwolnienie więźnia – Żyda i obywatela rzymskiego – spowodowałoby natychmiastowe działania Sanhedrynu lub spiskowców, a możliwe, że i obu grup³⁸⁷. Wobec zdobytych informacji o ich wspólnym działaniu należałoby się liczyć z jednym skutkiem: śmiercią obywatela rzymskiego. Silna eskorta, licząca niemal 500 osób³⁸⁸, oraz sekretny sposób transportowania więźnia³⁸⁹ podkreślają fakt, że trybun poważnie liczył się z możliwością zdecydowanego działania przeciwników Pawła³⁹⁰.

³⁸⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 616–617.

³⁸⁷ Zanim wybuchło powstanie w roku 66, zeloci wielokrotnie występowali w obronie czystości religii i kultu, nie cofając się przez sprzysiężenia i akcjami skrytobójczymi. Problematyczne w relacji Łukasza jest współdziałanie spiskowców z arcykapłanem i starszymi, gdyż dane zachowane w źródłach judaizmu wskazują na prorzymską orientację kręgów kapłańskich i na samodzielne działania zelotów; por. tamże, s. 621–622.

³⁸⁸ Stanowiłoby to połowę kontyngentu w Jerozolimie, stąd już w niektórych rękopisach (tekst zachodni) kopiści uzasadniają tak wielkie przedsięwzięcie wagą sprawy i ostrożnością namiestnika. Por. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, Stuttgart 2001, s. 432–433.

³⁸⁹ Jako problematyczna jest traktowana informacja o szybkim przemarszu w ciągu nocy (od godziny 9) odległości ok. 60 km (Jerozolima – Antipatris), zwłaszcza że konnych miało być tylko 70 (por. 23, 23–24.31–32); por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 623.

³⁹⁰ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 554.

W liście skierowanym do namiestnika (ἡγεμόν) w Cezarei (Dz 23, 26–30) trybun przedstawia sprawę przesyłanego więźnia, zmieniając nieznacznie niektóre szczegóły w porównaniu ze sposobem ich przedstawienia we wcześniejszej narracji (por. Dz 22, 24–30). Tak więc jako powód aresztowania podaje pragnienie uratowania obywatela rzymskiego w sytuacji zamachu na jego życie (Dz 23, 27). Pomija w liście fakt związania Pawła i zamiar biczowania (por. Dz 22, 24), wskazuje zaś na próbę przesłuchania przed Sanhedrynem (Dz 23, 28). W liście znajduje się formalne stwierdzenie braku winy Pawła w sprawach, za które w świetle prawa rzymskiego groziłaby śmierć lub więzienie (Dz 23, 29b). W konsekwencji namiestnik dowiaduje się, że przesłany mu więzień jest oskarżony o bliżej nieokreślone przestępstwa w świetle wewnętrznego prawa Żydów – *περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν* (Dz 23, 29a). Trybun tłumaczy także powód przetransportowania aresztowanego obywatela rzymskiego, którym jest zaplanowany spisek (ἐπιβουλή) na jego życie (Dz 23, 30a). Wreszcie trybun donosi w piśmie, iż powiadomił on oskarżycieli więźnia, że dalszy ciąg procesu odbywać się będzie przed namiestnikiem (Dz 23, 30b).

Obojętne skąd obywatel rzymski pochodził (por. Dz 23, 34), miał prawo do sądu przed trybunałem rzymskim, zaś Cesarstwo pilnowało, by żadna władza lokalna czy municypalna nie ważyła się sądzić wolnego obywatela Rzymu. Dlatego zapytanie namiestnika o prowincję, z której pochodzi Paweł (Dz 23, 34), odpowiada procedurze³⁹¹ i stanowi troskę o zachowanie praw Pawła. Stąd faktycznie kompetentny dla osądzenia Pawła pozostawał Marcus Antonius Feliks, sprawujący swój urząd namiestnika Judei w latach 52–60³⁹².

³⁹¹ Por. Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, dz. cyt., s. 92.

³⁹² Był wyzwoleniec, faworyzowanym przez Klaudiusza, a osiągnął tak wysokie stanowisko dzięki Antonii, matce cesarza. Także jego brat Pallas, wyzwolenc, należał do wpływowych osób za Klaudiusza, a częściowo i za Nerona. Feliks – jak stwierdza Swetoniusz – trzykrotnie za żonę miał królową (*Żywoty cesarzy, Klaudiusz*, 28). Jako prokurator poślubił Julię Druzyllę (córkę Agryppy I oraz Cypros), dawną żonę Aziza, króla Edessy (*Ant.* 18, 132; *Bell.* 2, 220). Oboje opuścili Palestynę w roku 60, Druzylla wraz z synem Agryppą zginęła w roku 79 u stóp Wezuwiusza podczas erupcji, która pogrzebała Pompeje i Herkulanum (*Ant.* 20, 7, 2). Drugą

(2) Właściwe postępowanie sądowe (24, 1 – 26, 32)

Interesujące nas przemówienia Pawła wraz z ich kontekstem (Dz 24, 1–23 i 26, 1–32) stanowią część narracji opisującej procedury przynależące do drugiego etapu postępowania wobec Pawła. Na ten etap składają się:

- (a) przesłuchanie Pawła i jego oskarżycieli przez Feliksa (Dz 24, 1–23),
- (b) dwuletni pobyt apostoła w więzieniu (Dz 24, 24–27),
- (c) przesłuchanie Pawła i jego oskarżycieli przez Festusa (Dz 25, 1–9),
- (d) odwołanie się Pawła do cezara (Dz 25, 10–12),
- (e) konsultacja Festusa u Heroda Agryppy II (Dz 25, 13–22),
- (f) przesłuchanie Pawła w obecności Heroda Agryppy II (Dz 26, 1–29),
- (g) potwierdzenie niewinności Pawła (Dz 26, 30–32).

Relacja z tego etapu badania sprawy Pawła mocno podkreśla brak winy Pawła w świetle prawa rzymskiego oraz bezpodstawność zarzutów jego oskarżycieli. W pierwszej perykopie, którą będziemy analizować (Dz 24, 1–23), ostatnie słowo należy do Pawła odpierającego postawione mu zarzuty. Namiestnik zaś odkłada rozstrzygnięcie do czasu przybycia trybuna, który aresztował Pawła (Dz 24, 22). Jeszcze mocniej podkreślona i wprost wyrażona zostaje niewinność Pawła na końcu całego procesu w Cezarei (Dz 26, 30–32). Agryppa, który zdaniem Pawła „najlepiej zna wszystkie zwyczaje i spory Żydów” (26, 3), mówi wprost do Festusa: „Można by zwolnić tego człowieka, gdyby się nie odwołał do Cezara” (Dz 26, 32).

Dzieje Apostolskie ukazują Feliksa jako niekonsekwentnego i przepuknego przedstawiciela administracji rzymskiej³⁹³. Z listu przesła-

żoną Feliksa była wnuczka Antoniusza i Kleopatry, pochodząca z rodziny królewskiej Mauretanii, której imię mogło brzmieć Druzylla (Tukidydes, *Historia*, 5, 9). Trzecia żona nie została zidentyfikowana; por. D. C. Baund, *Felix*, [w:] *Anchor Bible dictionary*, dz. cyt., vol. II, s. 783.

³⁹³ Ten wyzwoleniec zrobił oszałamiającą karierę dzięki wpływom na dworze Klaudiusza. Dał się poznać od złej strony także przez niezręczności czy wręcz prowokowanie Żydów do wystąpień. Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 235.

nego przez Lizjasza wynika, że on sam już niewiele może on wnieść do sprawy, a tymczasem uzasadnia odroczenie sprawy Pawła właśnie brakiem obecności trybuna (Dz 24, 22b). Odracza sprawę pomimo wysłuchania oskarżycieli urzędowych, Ananiasza i przedstawicieli samorządu uznawanego przez Rzymian, nie zamierza zaś w ogóle przesłuchiwać „Żydów z Azji”, których jako odpowiednich świadków w toczącej się sprawie wskazuje Paweł (por. Dz 24, 19).

Relacja z postępowania Feliksa w sprawie Pawła ukazuje namiestnika w negatywnym świetle. Osobiście bowiem zna on dokładnie (part. perf. czasownika οἶδα) poglądy Pawła (ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ), a nie tylko odracza wydanie wyroku (Dz 24, 22a), ale także lęka się go słuchać, gdy ten podejmuje tematy religijne (por. Dz 24, 24–25). Do tego autor Dziejów stwierdza wprost, że powodem częstego przywoływania Pawła przez namiestnika i rozmów z nim była nadzieja na otrzymanie od niego łapówki – ἐλπίζων ὅτι χρήματα δοθήσεται αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Παύλου (Dz 24, 26)³⁹⁴.

Kres niczym nieuzasadnionemu pobytowi Pawła w więzieniu kładzie po dwóch latach³⁹⁵ zmiana na stanowisku namiestnika (Festus) oraz natychmiastowe po jego przybyciu do Jerozolimy oskarżenie Pawła przez przywódców żydowskich (Dz 25, 1–3a). Ci ostatni domagając się sądenia Pawła w Jerozolimie, znowu przygotowywali na niego zamach (Dz 25, 3b). Nowy namiestnik decyduje, by przesłuchanie odbyło się jednak w Cezarei (Dz 25, 4–6). Ciężkie oskarżenia wobec Pawła nie zostały w nim udowodnione (Dz 25, 7), a on może stwierdzić swoją niewinność w zakresie trzech spraw: „Nie wykroczyłem w niczym ani przeciwko Prawu Żydowskiemu, ani przeciwko świątyni, ani przeciwko Cezarowi” (Dz 25, 8).

Gdy pomimo braku domniemania odnośnie do winy Pawła namiestnik zamierza przesłuchać go w Jerozolimie (Dz 25, 9), apostoł korzysta z prawa apelacji do cesarza, przysłuchującego mu z racji po-

³⁹⁴ Odpowiada to opinii, którą Tacyt zawarł w swojej *Historii* (5, 9), a Swetoniusz w *Żywotach cesarzy* (*Klaudiusz* 28).

³⁹⁵ Brak danych na temat obowiązujących terminów dla zakończenia rozpoczętej sprawy, zaś zachowane źródła wskazują, że podobny okres oczekiwania w podobnej sprawie nie był odosobniony; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 557.

siadanego obywatelstwa rzymskiego³⁹⁶. Autor narracji stwierdza, że Festus złożył swoją propozycję dla okazania życzliwości Żydom $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\iota\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ (Dz 25, 9)³⁹⁷. Paweł zaś, w przywołanych przez Łukasza słowach, stwierdza bezpodstawność takiego rozstrzygnięcia: „Stoję przed sądem Cezara i przed nim należy mnie sądzić. Żydom nic nie zawiniłem, o czym ty wiesz doskonale” (Dz 25, 10). W konsekwencji odwołuje się do sądu apelacyjnego: „Jeśli nie zrobiłem nic z tego, o co mnie oskarżają, nikt nie może mnie im wydać. Odwołuję się do Cezara!” (Dz 25, 11)³⁹⁸.

Wszystko przemawia za tym, że w świetle prawa rzymskiego Pawłowi nie można było dowieść winy. Gdyby było inaczej, przekazanie sprawy w ręce Sanhedrynu stanowiłoby bardzo poważne uchybienie proceduralne. Namiestnik nie miał najwidoczniej także podstaw do odrzucenia apelacji (Dz 25, 12), której domagał się Paweł³⁹⁹. Niektó-

³⁹⁶ Nie tylko w trakcie procesu mógł oskarżony odwołać się do cesarza. Prawo do takiego zwrócenia się – do tego na piśmie – przysługiwało każdemu wolnemu obywatelowi w sprawach prawnych. Występowano więc nie tylko w trakcie procesów, formułowali swoje pytania nie tylko urzędnicy, ale także osoby prywatne. Odpowiedzi na pytania tych ostatnich zasadniczo formułowali prawnicy zatrudnieni w kancelarii cesarza. Określane jako *rescripta* opatrywane były imieniem cesarza. Por. M. Jońca, *Głośnie rzymskie procesy karne*, Wrocław 2009, s. 246, przyp. 2.

³⁹⁷ Niejednoznaczne określenie wypowiedziane przez Festusa $\kappa\omicron\pi\theta\eta\nu\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$ (Dz 25, 9) może oznaczać zarówno sądzenie Pawła przed trybunałem Sanhedrynu, przy nadzorze namiestnika, jak również jedynie „sesję wyjazdową” sądu namiestnika rezydującego zwyczajnie w Cezarei. Gwałtowność i zdecydowanie Pawła wobec takiej propozycji wskazuje, że jest on świadom poważnego zagrożenia dla siebie; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 558.

³⁹⁸ Zwrot $\text{Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι}$ (Dz 25, 11d) wskazuje na odwołanie się (*provocatio*) do instytucji rzymskiej, które polegało na zaskarżeniu (apelacji) zarówno w sprawach cywilnych, jak i karnych. Znane od Augusta (*Lex Julia de vi publica seu privata*), pierwotnie stosowane było w każdym stadium procesowym. Szerzej na ten temat w: W. Litewski, *Appellatio*, [w:] tegoż, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 24.

³⁹⁹ Znane są co najmniej dwa zapisy prawa rzymskiego, które gwarantowały prawo do apelacji obywatelom Rzymu: *Lex Valeria – provocatio ad comitia centuriata* (509 przed Chr.) oraz *Lex Julia – do cesarza*. Także Pliniusz

rzy autorzy wskazują, że każdy wyrok wydawany był w prowincjach w imieniu cesarza, więc musiały być jakieś prawne racje, by faktycznie przenosić sprawę Pawła do stolicy Imperium⁴⁰⁰. Inni znawcy historii starożytnej wykluczają wręcz możliwość sądzenia obywatela rzymskiego poza Rzymem „w sprawie gardłowej”, a kompetencje sądów lokalnych ograniczają jedynie do prowadzenia procesu kognicyjnego⁴⁰¹.

Tekst Dziejów opisuje koniec postępowania w Cezarei krótko, podkreślając element konsultacji prokuratora z radą (συλλαλέω μετὰ τοῦ συμβουλίου)⁴⁰² i przytaczając sentencję: „Odwołałeś się do Cezara – do Cezara się udasz” (Dz 25, 12). W ten sposób w świetle prawa rzymskiego nie tylko kończy się postępowanie przed Festusem, ale także Paweł zostaje wyjęty spod jego jurysdykcji.

(3) Rozpoczęcie postępowania apelacyjnego na wniosek Pawła (Dz 27, 1 – 28, 31)

Dla Pawła po spotkaniu z Agryppą (26, 1–32) rozpoczyna się etap trzeciego procesu – podróż do Rzymu i oczekiwanie na rezultat procesu apelacyjnego przed sądem cesarskim. Festusowi pozostaje obowiązek przygotowania tzw. *litterae dimissoriae*, by wraz z więźniem dotarła do Rzymu dokumentacja zawierająca opis i rezultaty dotychczasowego dochodzenia⁴⁰³. To z tego powodu zapewne dochodzi do nieformalne-

Młodszy, namiestnik Bitynii, zwraca się z zapytaniem do Rzymu odnośnie do chrześcijan – obywateli rzymskich (Listy 10, 96, 4).

⁴⁰⁰ Apelacja mogła być odrzucona w przypadku niedopuszczalności zwłoki w wykonaniu wyroku, przyznania się oskarżonego lub gdy wydający wyrok posiadał *ius gladii* z nadania cesarza; por. U. Holzmeister, *Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus* (AG. 25, 1–12), „Zeitschrift für Katholische Theologie” 36 (1912), s. 774.

⁴⁰¹ Por. Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 2 (1901), s. 94–95.

⁴⁰² Owa rada (συμβουλίου) składała się z biegłych w prawie wojskowych lub cywilów, uczestniczących w przesłuchaniu. Por. H. W. Tajra, *The trial of St. Paul. A Juridical exegesis of the second half of the Acts of the Apostles*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. 35), Tübingen 1989, s. 148.

⁴⁰³ W przypadku przyjęcia apelacji i przesłania więźnia do Rzymu należało

go przesłuchania w obecności Heroda Agryppy II i jego siostry Berenike (por. 25, 13 – 26, 32). Do tych dwojga mówi bowiem Festus otwarcie o trudności w sformułowaniu wymaganych dokumentów: „Nie mogę jednak napisać władcy nic pewnego (ἀσφαλές) w jego sprawie, dlatego stawilem go przed wami, a zwłaszcza przed tobą, królu Agryppo, abym po przesłuchaniu (ἀνάκρισις) miał co napisać” (Dz 25, 26). To w tych okolicznościach zostaje wypowiedziana mowa Pawła (Dz 26, 1–29), która – jako druga – będzie przez nas badana, wpieryw na sposób analizy egzegetycznej, następnie zaś retorycznej. Choć Paweł ma prawo się w niej bronić (Dz 26, 1), a dokładniej mówić w swojej sprawie (περὶ σεαυτοῦ λέγειν), to tym, który mu udziela głosu i który ocenia wygłoszoną mowę, a zarazem ostatni puentuje sprawę przesłuchiwanego więźnia, jest Agryppa, nie zaś namiestnik rzymski (Dz 26, 1,32).

Zanim Paweł wyruszy wraz z innymi więźniami do Rzymu (por. Dz 27, 1), na zakończenie drugiego etapu jego procesu zostaje wypowiedziana wspólna opinia o braku jego winy: „Ten człowiek nie uczynił nic podpadającego pod karę śmierci lub więzienia” (Dz 26, 31). Agryppa stwierdza więcej: „Można by zwolnić tego człowieka, gdyby się nie odwołał do Cezara” (Dz 26, 32).

Po długiej i obfitującej w przygody podróży do Rzymu Paweł został oddany pod straż właściwą dla więźniów oczekujących na wynik apelacji i mógł – w ramach tzw. *custodia militaris* – zamieszkać prywatnie, jedynie z żołnierzem, który miał go pilnować (Dz 28, 16)⁴⁰⁴.

Dzieje Apostolskie nie przytaczają ostatecznej sentencji w sprawie Pawła. Ich relacja kończy się dwuletnim pobytem apostoła w Rzymie, w wynajętym domu. W nim przyjmuje on odwiedzających go i głosi bez przeszkód dobrą nowinę (por. Dz 28, 30–31). Takie zakończenie może wskazywać pośrednio na ostateczne uniewinnienie Pawła, a to z braku oskarżycieli, którzy w wyznaczonym czasie nie stawili się w sądzie. Odpowiada to stanowi rzeczy, jak je przedstawił Łukasz.

sporządzić odpowiednie sprawozdanie ze stanu sprawy, określane terminem *litterae dimissoriae*. Por. W. Litewski, *Appellatio*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁰⁴ Kodeksy D oraz 614 1611 2147 podkreślają różnicę w traktowaniu Pawła w porównaniu z innymi więźniami. Lekcja ta brzmi: „Setnik przekazał więźniów dowódcy wojskowemu. Pawłowi natomiast pozwolił przebywać poza obozem”; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 562.

Przywódcy żydowscy musieli zdawać sobie sprawę, że nie ma szans na skazanie Pawła w oparciu o oskarżenia i ich uzasadnienie, jakimi dysponują. Takie rozwiązanie pozostaje także w zgodzie z tendencją widoczną w tej księdze, która podkreśla życzliwość władz rzymskich w kontekście zawiści środowiska żydowskiego. Możliwy jest również inny scenariusz: Paweł został skazany, a autor księgi ukazującej władzę rzymską w korzystnym świetle pominął ten jej akt, którym ostatecznie było przecież skazanie apostoła na śmierć⁴⁰⁵.

2. Delimitacja tekstu mowy Pawła przed Feliksem

Zanim dokonamy analizy retorycznej mowy Pawła, którą wygłosił on przed Feliksem, w pierwszej kolejności omówimy zagadnienia literackie, takie jak delimitacja i segmentacja, by następnie przejść do analizy egzegetycznej tekstu wymaganego do zastosowania analizy retorycznej wypracowanej przez George'a Alexandra Kennedy'ego.

Z punktu widzenia retoryki łatwo ustalić początek i koniec samej mowy Pawła. Stanowią je pierwsze i ostatnie zdanie przemówienia, które zostało osadzone w kontekście jego wygłoszenia. W ten sposób mowa Pawła zawiera się w wersetych Dz 24, 10b–21. Jednakże dla dokonania analizy retorycznej potrzebne są także dane, które pozwolą ustalić retoryczną sytuację, problem oraz skuteczność, jak to wykazywaliśmy w rozdziale II. To z tego powodu należałoby dokonać analizy egzegetycznej perykopy w granicach Dz 24, 1–23, w których też tekst stanowi wyraźnie odgraniczoną jednostkę literacką. Podstawowe kryteria na korzyść takich granic przynależą do dramatycznych. Występuje tu bowiem klasyczna jedność czasu, miejsca, osób. W granicach perykopy Dz 24, 1–24 zostaje bowiem przedstawione wydarzenie, które rozgrywa się w ciągu jednego dnia. Zdarzenia wcześniej opisywane zakończyły się bowiem przed pięciu dniami (por. Dz 24, 1), kolejne zaś rozpoczną się po upływie „kilku dni” (por. Dz 24, 24). Akcja opisana w perykopie Dz 24, 1–23 rozgrywa się w jednym miejscu,

⁴⁰⁵ Różne wytlumaczenia tak niezwykle zakończenia dramatycznych wydarzeń i związany z tym problem rzymskiego uwięzienia Pawła w: W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, dz. cyt., s. 299–305.

które zostaje zidentyfikowane z osobą Feliksa, określonego tytułem ἡγεμῶν (por. Dz 24, 1). W tak określonych granicach tekstu występują te same osoby, a jedyna nowa pojawia się w wersecie 24, 23. Jest to setnik (ἑκατοντάρχης), który jest jedynie adresatem polecenia wydanego przez namiestnika.

Jednakże dla określenia skuteczności retorycznej mowy Pawła konieczne jest zbadanie także dalszych wersetów, które zawierają również dane odnoszące się do następnej mowy sądowej apostoła. Idzie o wersety 24, 24–27, które zawierają wyjaśnienie *ex post* postawy Feliksa wobec przedstawionej mu sprawy Pawła oraz wygłoszonej mowy. Na pewno bowiem oczekiwanie ze strony namiestnika jakichś korzyści od więźnia (por. Dz 24, 26) stanowi ważną przesłankę dla zrozumienia takiej postawy, w której po wygłoszeniu adekwatnej do oskarżenia mowy obronnej, a także bez jakiegokolwiek ustosunkowania się do meritum sprawy sędzia wstrzymuje się od wydania wyroku, i to – jak podkreśla wcześniej autor Dziejów – „znając dokładnie tę drogę” (Dz 24, 22). Inny element wyjaśniający postawę i decyzję Feliksa zawarty jest w wersecie 24, 27, a wskazuje on na chęć okazania życzliwości oskarżycielom Pawła. To dlatego nasza analiza egzegetyczna poprzedzająca analizę retoryczną samej mowy Pawła obejmować będzie wersety 24, 1–27. Granice Dz 24, 1–23 potwierdzają także kryteria literackie. W tak określonej perykopie od początku do końca idzie o stwierdzenie winy Pawła przed przedstawicielem władzy rzymskiej. Akcja rozpoczyna się od przedstawienia oskarżycieli i sędziego w sprawie (Dz 24, 1). Następnie zostanie przedstawione oskarżenie (Dz 24, 2–9) i obrona (24, 10–21). Akcję kończy się nie samym rozstrzygnięciem w postaci odroczenia sprawy (Dz 24, 22–23), lecz wytłumaczeniem pobytu więźnia w więzieniu do końca sprawowania urzędu przez Feliksa (Dz 24, 24–27). W ten sposób w takich właśnie granicach realizowana jest forma narracji, którą można określić jako „relację z procesu”, a dokładniej mówiąc z procesu w okresie urzędowania namiestnika Feliksa. Tekst zawiera konieczne elementy formalne procesu w formie zreferowanej: określenie sytuacji, wypowiedź oskarżyciela, mowę obronną i decyzję pełniącego rolę sędziego rzymskiego namiestnika. Do tego autor relacji dodał własny komentarz odnośnie do znajomości sprawy przez sędziego (Dz 24, 22) oraz zrelacjonował sposób odnoszenia się urzędnika rzymskiego do oskarżonego po odroczeniu sprawy (Dz 24, 23–27).

Tak określona przez nas perykopa jest wyraźnie odgraniczona od poprzedzającej ją partii Dziejów, w której zostały opisane przyczyny i okoliczności odesłania Pawła z Jerozolimy do Cezarei (Dz 23, 12–35). Czytelnik zapoznający się sukcesywnie z narracją Dziejów dowiedział się wcześniej, że przesłuchanie Pawła mogło się rozpocząć dopiero po przybyciu do Cezarei oskarżycieli Pawła, jak to zdecydował Feliks (23, 35a). Ostatnie zdanie partii poprzedzającej analizowaną przez nas perykopę (23, 35b) określa miejsce pobytu apostoła do momentu przesłuchania: „w pretorium Heroda” (ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου), a więc w pałacu zbudowanym przez Heroda Wielkiego w północnej części Cezarei, w momencie opisywania wydarzeń aktualnie zajmowanym przez rzymskiego namiestnika⁴⁰⁶.

Następująca po analizowanej przez nas perykopa ma charakter *summarium* (Dz 24, 24–27). Zostaje opisana całościowa postawa Feliksa wobec Pawła (Dz 24, 24–26) oraz pojawia się jednozdaniowe stwierdzenie o zmianie na stanowisku namiestnika i o niezmiennym położeniu apostoła (Dz 24, 27). W dalszych partiach tekstu Paweł będzie pozostawał w więzieniu i będzie przesłuchiwany przez następcę Feliksa (Festusa) oraz Heroda Agryppę (Dz 25, 1–26, 32), by – po odwołaniu się do Cezara – przybyć w charakterze więźnia do Rzymu.

Zakończenie perykopy przyjętej przez nas do analizy jest wyraźnie zaznaczone, zarówno przez początek nowego wątku, poczynając od wersetu 25, 1, jak i przez podsumowanie „sprawy Pawła” za urzędowania Feliksa (Dz 24, 24–27). Nowa partia narracyjna Dziejów zaczyna się od zmiany miejsca działania nowego namiestnika: Festus udaje się do Jerozolimy i tam właśnie słyszy żądania oskarżycieli Pawła, by więzień został przewieziony z Cezarei do Jerozolimy (Dz 25, 1). Nowość sytuacji tej samej „sprawy Pawła” podkreśla także upływ czasu, a także powrót do Cezarei zarówno rzymskiego namiestnika, jak i oskarżycieli apostoła (Dz 25, 6–7). Najwyraźniej jednak na nową sytuację w toczącym się procesie wskazuje odwołanie się Pawła do Cezara (Dz 25, 10–12).

Z delimitacją tekstu nierozzerwalnie związana jest jej segmentyzacja. W przypadku interesującej nas perykopy (Dz 24, 1–27) pięć części wyznaczają kryteria dramatyczne i retoryczne. Dwie najważniejsze części wyznaczają mowy, zaczynające się od *captatio benevolentiae*

⁴⁰⁶ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, dz. cyt., s. 251.

(Dz 24, 2b.11), a kończące się wezwaniem do rozstrzygnięcia na korzyść wygłaszającego tę mowę (Dz 24, 8–9.20–21). Pierwszy element perykopy (Dz 24, 1–2a) stanowi opis sytuacji, w jakiej znalazły się *personae dramatis*, zaś ostatnie dwa to przedstawienie decyzji sędziego w tej sprawie (Dz 24, 22–23) oraz podsumowanie dotychczasowego etapu procesu Pawła (Dz 24, 24–27). Ostatecznie więc naszą perykopę (Dz 24, 1–27) analizować będziemy według następujących *partes*:

- a. rozpoczęcie przesłuchania (Dz 24, 1–2a),
- b. mowa Tertullosa (Dz 24, 2b–9),
- c. mowa Pawła (Dz 24, 10–21),
- d. stanowisko Feliksa (Dz 24, 22–23),
- e. zakończenie sprawy Pawła za Feliksa (Dz 24, 24–27).

W następnym punkcie przechodzimy do analizy egzegetycznej tekstu Dz 24, 1–27, przyjmując podział wyżej przedstawiony. Same mowy Tertullosa oraz Pawła podzielimy na kolejne człony.

3. Analiza egzegetyczna Dz 24, 1–27

Analizę interesującej nas perykopy będziemy prowadzić, przyjmując ustaloną segmentację, uszczegółowioną jednak w samych mowach.

a. Rozpoczęcie przesłuchania (Dz 24, 1–2a)

Relacja z przebiegu przesłuchania Pawła odpowiada pod względem formy relacji z procesów sądowych. *Genetivus absolutus* (κληθέντος δὲ αὐτοῦ), który rozpoczyna drugie zdanie (Dz 24, 2a), stosowany jest powszechnie w tego typu relacjach, które – podobnie jak w Dziejach – zawierają dane odnośnie do czasu opisywanych wydarzeń: Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας (Dz 24, 1a)⁴⁰⁷.

Nacisk położono na fakt przybycia arcykapłana Ananiasza⁴⁰⁸, bo to o nim zostaje stwierdzone, iż po pięciu dniach zstąpił (καταβαίνω),

⁴⁰⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 436.

⁴⁰⁸ Pełnił swój urząd w latach 47–59. Znienawidzony z powodu żądzy pieniędzy, zamordowany przez zelotów za swoją postawę prorzymską (Por.

choć ostre schodzenie z wyżej położonego Świętego Miasta ma miejsce tylko na odcinku pierwszych 40 km z całej drogi Jerozolima – Cezarea, liczącej w sumie ok. 120 km⁴⁰⁹. Z arcykapłanem przybywa bliżej nieokreślona liczba starszych (πρεσβύτεροι) oraz retor (ρήτωρ) o imieniu Tertullos⁴¹⁰. Kontekst wskazuje, że pięć dni upłynęło od przybycia Pawła do Cezarei (por. Dz 23, 33–35). Zarówno krótki czas, jaki upłynął od przybycia Pawła, jak i obecność arcykapłana (w roku 58 jest on u schyłku swojej kariery), starszych oraz retora ma podkreślić zaangażowanie przywódców judaizmu w sprawę Pawła. Ów retor jest najprawdopodobniej Żydem z diaspory, znającym Prawo Mojżeszowe, ale także język obowiązujący w administracji rzymskiej oraz prawo obowiązujące w Cesarstwie. Takie powołanie biegłego do reprezentowania sprawy w imieniu Sanhedrynu i arcykapłana odpowiada stosunkom panującym w Judei⁴¹¹.

„Przedstawienie sprawy” przeciw Pawłowi jest przypisane wszystkim, którzy przybyli z Jerozolimy. Czasownik ἐμφανίζω (w 3. pers. plur.) w analizowanym przez nas wersecie przyjmuje znaczenie „złożyć doniesienie”, a celem tego aktu jest rozpoczęcie procesu⁴¹². Feliks jest konsekwentnie określany jako ἡγεμὼν (por. Dz 23, 24.26.33; 24, 1.10)⁴¹³, a więc greckim ekwiwalentem łacińskiego *praefectus* (polskie: namiest-

Ant. 20, 5, 2). Szerzej: R. F. O’Toole, *Ananias (Person)*, [w:] *The Anchor Bible dictionary*, dz. cyt., vol. I, s. 225.

⁴⁰⁹ Por. W. Chrostowski, *Mowa oskarżycielska Tertullusa przeciw Pawłowi (Dz 24, 2–8). Przyczynek do rekonstrukcji nastawienia judaizmu wobec chrześcijaństwa pod koniec okresu Drugiej Świątyni*, [w:] *Veritas cum Caritate – Intelligentia cum Amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 103.

⁴¹⁰ Imię to stanowi zdrobnienie od łacińskiego *tertius* (trzeci). Por. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom*, Bd 2. *Apg 15, 36 – 28, 31*, Neukirchen–Vluyn 2000, s. 526.

⁴¹¹ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 627.

⁴¹² W innych miejscach, także w *Dziejach*, nie przyjmuje znaczenia technicznego (Dz 23, 15.22); por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, dz. cyt., 255.

⁴¹³ Łukasz używa, jak i inni autorzy NT, terminu ἡγεμὼν, gdy źródła pozabiblijne stosują ἐπίτροπος oraz ἑπαρχος; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 622.

nik, prokurator). Do niego z formalnym oskarżeniem (κατηγορέω) zwraca się już sam retor (*orator forensis*) Tertullo (Dz 24, 2a). Musi się on liczyć z tym, że namiestnik może sędzić według obowiązującego prawa rzymskiego, a więc jest zmuszony przełożyć przestępstwo o charakterze religijnym na winę w świetle prawa rzymskiego. Rozpoczyna Tertullo swoją mowę oskarżycielską, gdy przywołany (καλέω) Paweł staje przed namiestnikiem⁴¹⁴.

Okoliczności tego przedstawienia sprawy wyjaśnia wcześniejsza perykopa (Dz 23, 12–35). Zawiera bowiem dane o przygotowanym zamachu na życie Pawła w Jerozolimie (Dz 23, 12–22) oraz opisuje okoliczności przesłania więźnia do Cezarei (Dz 23, 23–35). Wiadomość o sprzysiężeniu ponad czterdziestu mężczyzn, którzy postanowili nic nie brać do ust, dopóki nie zabiją Pawła, dotarła przez siostrzeńca Pawła do trybuna (Dz 23, 16–22). Gdyby na propozycję arcykapłanów i starszych trybun sprowadzał Pawła na przesłuchanie do Sanhedrynu, oni mieli dokonać zamachu (Dz 23, 12–15). Wiadomość o tych planach sprawiła, że trybun (χιλίαρχος) Klaudiusz Lizjasz zdecydował odesłać więźnia do miejsca bardziej bezpiecznego (Dz 23, 16–24), a zarazem do osoby kompetentnej sędzić sprawę Pawła. Tekst Dziejów pośrednio wskazuje, że arcykapłan Ananiasz zaakceptował plan zamachu, a gdy okazało się, że Pawła nie ma w Jerozolimie, rychło zjawił się osobiście w Cezarei (Dz 24, 1).

b. Początek mowy Tertullo (Dz 24, 2b–4)

Pierwsze zdania wypowiedzi Tertullo (24, 2b–4) operują chwytem *captatio benevolentiae*, a ich celem jest pozyskanie przychylności sędzącego⁴¹⁵. Retor stwierdza więc w stylu patetycznym, że naród żydowski zażywa pełnego pokoju dzięki Feliksowi, jego przewidywanej trosce

⁴¹⁴ Paweł jest więziony w pretorium, które było od 6 roku po Chr. siedzibą namiestnika, wcześniej zaś pałacem zbudowanym w północnej części Cezarei przez Heroda Wielkiego (37–4 rok przed Chr.).

⁴¹⁵ Na temat tej partii mowy zob. B. Winter, *Captatio benevolentiae in the speeches of Tertullus and Paul in Acts 24, 1–21*, „Journal of Theological Studies” 42 (1991), s. 505–521.

oraz koniecznym reformom (Dz 24, 2b)⁴¹⁶. Sformułowanie pochwały tak, że odbiorcą dobrodziejstw namiestnika jest cały konkretny naród (τῷ ἔθνει τούτῳ), wzmacnia przekonanie odnośnie do dobroci sprawy tych przemian. Jeszcze bardziej pozyskuje przychylność namiestnika mówca, gdy stwierdza, iż to naród wyraża uznanie i wdzięczność za otrzymane przejawy łaskawości zawsze i wszędzie (Dz 24, 3)⁴¹⁷. Te ostatnie stwierdzenia (πάντη καὶ πανταχοῦ) to paronomazja, skutecznie wzmacniająca wymowę pochwały⁴¹⁸. Stwierdzenia ostatnie i wcześniejsze pozostają w jaskrawej sprzeczności z faktami, które znane są nam ze źródeł starożytnych⁴¹⁹. Także faktyczny odbiór społeczny rządów Feliksa był zupełnie inny. Józef Flawiusz pisze, że Żydzi ośmielili się wnieść skargę na Feliksa, gdy ten został odwołany. Wówczas namiestnik uniknął kary za liczne krzywdy wyrządzone narodowi żydowskiemu tylko dlatego, że Neron pozostawał pod wpływem Pallasa, brata Feliksa⁴²⁰.

Przypisując Feliksowi troskę o pokój, przygotowuje Tertullos grunt pod oskarżenie Pawła o powodowanie niepokoju, a w dalszej części mowy powiększa jego winę, terenem wzniecanych wśród Żydów rozruchów czyni cały świat (por. Dz 24, 5). A ponieważ faktycznie Feliks był znany ze zdecydowanego działania przeciw wszelkim rozruchom na terenie mu podległym, więc domyślnie retor odwołuje się do podobnego zajęcia się sprawą Pawła⁴²¹. W sposób zgrabny przechodzi Tertullos do meritum, gdy w formie znanej w retoryce antycznej prosi o posłuchanie krótkiego przedstawienia sprawy (Dz 24, 4). Tak forma zwracania się do namiestnika (κράτιστε Φήλιξ) jak pochlebne wy-

⁴¹⁶ Na reformy wskazuje termin διόρθωμα, Flawiusz zaś uszczegóławia, iż dzięki działaniom Feliksa poprawiło się bezpieczeństwo na drogach Palestyny, gdyż ukrócił on działalność rozbójników i pospolitych przestępców (*Bell.* II, 253–265).

⁴¹⁷ Frazeologia i słownictwo w mowie Tertullosa odzwierciedlają zwyczaje, jakich panowały w kancelariach prawniczych epoki Nerona. Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 626.

⁴¹⁸ Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil*, dz. cyt., s. 345.

⁴¹⁹ Tacyt pisze, że sprawował władzę królewską, mając naturę niewolnika (Tacyt, *Historiae*, 5, 9).

⁴²⁰ Por. Flawiusz, *Ant.* XX, 8, 9.

⁴²¹ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, Korntal 1983, s. 424–425.

rażanie się o nim samym oraz użycie form właściwych dla tego typu przemówień w owym czasie wskazuje, iż Łukasz w swojej konstrukcji mowy dobrze oddał możliwe realia wydarzeń⁴²². Mowa Tertullośa w kontekście późniejszej obrony Pawła bywa określana jako *Meisterstück*, gdy idzie o małe formy retoryczne⁴²³.

c. Oskarżenia wobec Pawła (Dz 24, 5–8)

Tertullos zaczyna oskarżenie od wyrażenia opinii o Pawle w sposób obelżywy, co mocno kontrastuje z pełnym pochwałem zwróceniem się do rzymskiego przedstawiciela władzy. W imieniu oskarżycieli stwierdza bowiem, że uznano go za „zarazę” (λοιμός), a więc za zagrożenie dla religii żydowskiej, które rozprzestrzenia się niebezpiecznie⁴²⁴. W argumentacji zawarte są dwa merytoryczne argumenty na rzecz winy Pawła z punktu widzenia religii żydowskiej. Pierwszy stanowi wystąpienie przeciw jedności narodu i religii, a obciążające okoliczności tworzą: bycie prowodyrem (πρωτοστάτης) rozłamowego ugrupowania (αἵρεσις) nazywanego nazarejczykami (τῶν Ναζωραίων) oraz wzbudzanie niepokoju (κινέω στάσεις) wśród Żydów na całym świecie (Dz 24, 5). Łukaszowe sformułowanie mowy Tertullośa zakłada znajomość „ugrupowania Nazarejczyków” ze strony Feliksa, co zostanie stwierdzone wprost w końcowych zdaniach tej perykopy (por. Dz 24, 22). Nowym dla namiestnika, a ważnym dla przywódców żydowskich faktem może być rozpowszechnienie działalności Pawła na wszystkich Żydów w całym ówczesnym świecie (πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην)⁴²⁵. Takie przedstawienie sprawy wskazuje także na konsekwencje, które winny zainteresować sędziego stojącego na straży porządku w burzliwej części Cesarstwa. Paweł bowiem jawi się jako przedstawiciel nowej religii, która wyłamała się z judaizmu,

⁴²² Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 436.

⁴²³ Por. S. Lösch, *Die Dankrede des Tertullus. Apg 24, 1–8*, „Theologische Quartalschrift” 112 (1931), s. 317. Tę opinię komentatorzy powtarzają do dziś.

⁴²⁴ Por. W. Chrostowski, *Mowa oskarżycielska Tertullusa przeciw Pawłowi (Dz 24, 2–8)*, dz. cyt., s. 115.

⁴²⁵ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, dz. cyt., 256.

uznanego dotąd jako *religio licita*. Gdy do tego przedstawiciel religii dotąd nieuznanej w Cesarstwie wzbudza niepokoje społeczne, winno to zaniepokoić tego, kto ma stać na straży *Pax Romana*⁴²⁶.

Drugie wykroczenie jest czysto religijnej natury: Paweł – według oskarżyciela – „usiłował znieważić świątynię” (Dz 24, 6). Według wcześniejszego opisu Dziejów Apostolskich to Żydzi pochodzący z Azji podejrzewali, że Paweł wprowadził poganina na teren przeznaczony tylko dla obrzezanych (Dz 21, 27–29). Łukasz dobrze odtwarza możliwy przebieg mowy skierowanej do poganina, skoro dla określenia profanacji świątyni każe użyć Tertullosovi terminu βεβηλώω zamiast częściej używanego w Nowym Testamencie (także dla opisu tego samego przekroczenia w Dz 21, 28) czasownika κοινώω⁴²⁷.

W trzech językach napis przestrzegał przed przekroczeniem granicy między dziedzińcem pogan a świątynią. Groził też otwarcie śmiercią temu, kto zlekceważył to ostrzeżenie, zaś programowo władze rzymskie stały na straży porządku obowiązującego w świątyni⁴²⁸. Za każde z wymienionych przez Tertullosa przestępstw groziła kara śmierci, przy czym do jej wykonania potrzebna była aprobatą namiestnika. Problem polegał jeszcze na tym, że oskarżony był obywatelem rzymskim i odwołał się do przysługujących mu praw (Dz 22, 25).

Oskarżyciel wskazuje na okoliczność pojmania Pawła przez obrońców świętości świątyni (Dz 24, 6). Używa przy tym wieloznacznego terminu κρατέω, który nie obejmuje zamiaru dokonania samosądu (por. Dz 21, 30–31). Przedstawienie okoliczności winy Pawła i interwencji Żydów pozostaje w sprzeczności z przedstawieniem sytuacji przez trybuna, z którą zapoznał się Feliks (por. Dz 23, 27). Przyjęty tekst wydania krytycznego Nowego Testamentu pomija wersety 24, 6c–8a, opatrując takie brzmienie tekstu stopniem pewności {B}⁴²⁹. Pomijane zdanie brzmi:

⁴²⁶ Por. W. Chrostowski, *Mowa oskarżycielska Tertullusa przeciw Pawłowi* (Dz 24, 2–8), dz. cyt., s. 116.

⁴²⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 436–437.

⁴²⁸ Pisz o tym wyraźnie Flawiusz (Bell. 6, 2, 4).

⁴²⁹ Wydanie czwarte *The Greek New Testament* w odniesieniu do wersów 24, 6–8 przyjętą lekcję opatruje stopniem pewności {B}, przywołując jako świadków papirus p⁷⁴ (VII w.), trzy kodeksy majuskułowe κ A B (IV i V w.) i dwa kodeksy minuskułowe 81 oraz 1175 (z XI w.). Lekcja ta brzmi: ⁶ ὄς καὶ

i według praw naszych chcieliśmy go osądzić. [7] Nadbiegłszy jednak Lizjasz, trybun, potężną przemocą z rąk naszych go wyrwał [8] polecając oskarżycielom jego, by udali się do ciebie (Dz 24, 6c–8a).

Porównując greckie brzmienie tego uzupełnienia z tekstami, które mogłyby ewentualnie stanowić frazy wykorzystane dla takiej próby harmonizacji, łatwo stwierdzić, że tekst pomijany w wydaniu krytycznym (Dz 24, 6c–8a) nie zawiera prostego powtórzenia jakichś wcześniej występujących sformułowań Dziejów. Raczej jest to summaryczne przedstawienie wydarzeń opisanych w Dz 21, 27–34; 22, 22–24; 23, 27. W wyborze właściwej lekcji pomocne są kryteria zewnętrzne oraz pierwszeństwo *lectio brevior*. Lepiej tłumaczy istniejącą rozbieżność w odpisach zamiar kopisty, który przez takie dopełnienie chciał wyjaśnić, w jaki sposób Paweł znalazł się w Cezarei. Niezrozumiałe byłoby natomiast usunięcie takiej frazy przez kopistę i pozostawienie w ten sposób tekstu mniej jasnego⁴³⁰. Trzeba nadmienić, że taki wybór wersji tekstu wcześniej miał stopień pewności {D}¹⁴³¹ i był traktowany przez komentatorów jako niemalże równoważny z lekcją dłuższą⁴³².

τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεβηλῶσαι ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν, ⁷ ⁸ παρ' οὗ δυνήση αὐτὸς ἀνακρίνας περὶ πάντων τούτων ἐπιγνώvai ὧν ἡμεῖς κατηγοροῦμεν αὐτοῦ. Wersja alternatywna po słowie ἐκρατήσαμεν (24, 6b) daje uzupełnienie: καὶ κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον ἠθελήσαμεν κρίναι. [7] παρελθὼν δὲ Λυσίας ὁ χιλίαρχος μετὰ πολλῆς βίας ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ἀπήγαγε, [8] κελεύσας τοὺς κατηγοροὺς αὐτοῦ ἔρχεσθαι ἐπὶ σέ. (24, 6[c]-8[a]). Uzupełnienie o tym brzmieniu poświadczają dwa kodeksy majuskułowe E (VI w.) i Ψ (VIII/IX w.) oraz 14 minuskułowych, z których tylko jeden pochodzi z IX w. (33), a pozostałe z okresu od X do XIV wieku. Dłuższą wersję zawiera także Wulgata, w której po czasowniku *adprehendimus* znajduje się rozwinięcie: „quem voluimus secundum legem nostram iudicare. [7] Superveniens autem tribunus Lysias, cum vi magna eripuit eum de manibus nostris [8] iubens accusatores eius ad te venire ».

⁴³⁰ Por. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, dz. cyt., s. 434.

⁴³¹ Por. tenże, *A textual commentary on the Greek New Testament. A companion volume to the UBS Greek New Testament* (3rd edition), Stuttgart 1975, s. 490.

⁴³² Lekcję dłuższą przyjmowali dawniejsi komentatorzy. Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 548, przyp. 528.

Mowa oskarżycielska kończy się zapewnieniem, że przesłuchanie Pawła potwierdzi prawdziwość oskarżenia (Dz 24, 8). Nawiązując do tego stwierdzenia Tertulloso, Paweł w swojej mowie obronnej będzie domagał się, by w tym sądzie stawili się także bezpośredni oskarżyciele jego ewentualnej winy, którymi są Żydzi z Azji (por. Dz 24, 19).

d. Stanowisko przywódców żydowskich (24, 9–10a)

Po wygłoszeniu mowy przez retora zgromadzeni Żydzi zgodnie „dołączyli się” do oskarżenia (συνεπίθημι), deklarując, iż taki jest stan faktyczny (Dz 24, 9). Gdy zaś namiestnik daje znak (νεύω), aby mówić, Paweł rozpoczyna swoją obronę. W ten sposób znajduje urzeczywistnienie rzymska zasada *audiatur et altera pars*⁴³³.

e. Początek mowy Pawła (Dz 24, 10b)

Także Paweł rozpoczyna mowę⁴³⁴ od *captatio benevolentiae*. Jest ono jednak krótsze, a przede wszystkim – w odróżnieniu od tej *pars* u Tertulloso – odpowiada prawdzie. Feliks sprawował swój urząd od roku 52 do 58. Sześć lat, jak na stosunki w burzliwej w wydarzenie Judei, to okres faktycznie dość długi, a tak należy rozumieć stwierdzenie apostoła, że „od wielu już lat jest sędzią tego narodu” (Dz 24, 10b). W tak długim okresie czasu mógł rzeczywiście poznać bliżej religię narodu, nad którym sprawował władzę w imieniu cesarza. A ponieważ przesłuchanie

⁴³³ Por. W. Chrostowski, *Mowa oskarżycielska Tertullusa przeciw Pawłowi* (Dz 24, 2–8), dz. cyt., s. 122. Na temat tejże zasady traktuje A. Wacke, *Audiatur et altera pars. Zum rechtlichen Gehör im römischen Zivil- und Strafprocess*, [w:] *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, hrsg. M. J. Schermaier, Stuttgart 1993, s. 369–399.

⁴³⁴ Poprawiamy numerację wersów przyjętą w najbardziej rozpowszechnionym polskim tłumaczeniu (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV i V) według greckiego oryginału. W tym ostatnim wers 24, 10 kończy się czasownikiem ἀπολογοῦμαι (BT: „będę się bronił”). W greckim tekście wers 24, 11 rozpoczyna się od δυναμένου σου ἐπιγῶναι (BT: „Możesz się bowiem przekonać...”).

Pawła miało miejsce najprawdopodobniej w roku 56⁴³⁵, to przez takie sformułowanie słów mówca pragnie podkreślić kompetencje Feliksa do osądzenia tej sprawy⁴³⁶, a równocześnie wiążący charakter wyroku, który może zapaść. Dalej narrator Dziejów stwierdza wprost, że Feliks doskonale znał (ἀκριβέστερον οἶδα) sprawy dotyczące drogi (τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ), której wyznawcą był oskarżony (por. Dz 24, 22).

Paweł daje do zrozumienia, że jest dobrej myśli (εὐθύμως) co do swej obrony (ἀπολογέομαι). Uzasadnieniem dla takiego przekonania jest kompetencja sędziego (κριτής), od wielu już lat sądującego sprawy narodu Pawła (Dz 24, 10). Tak zakończona *captatio benevolentiae* zapowiada linię obrony oskarżonego. Będzie on dowodził, że cały czas przynależy on do tego narodu i tej religii, których przedstawiciele go oskarżają. Tym samym jest w tej samej sytuacji prawnej co jego oskarżyciele.

f. Pierwsza część mowy Pawła (Dz 24, 11–13)

Wpierw apostoł odrzuca pierwsze oskarżenie o powodowanie sporów w judaizmie, stwierdzając, że w ciągu ostatnich 12 dni swego pobytu w Jerozolimie nie dopuścił tego typu wykroczenia (Dz 24, 11). Zwraca przy tym uwagę na możliwość zbadania (ἐπιγινώσκω) czasu i charakteru jego pobytu w Jerozolimie (Dz 24, 11). Pomija przy tym podnoszoną okoliczność o wzniciu niepokojów wśród Żydów na całym świecie (por. Dz 24, 5b). To pominięcie jest związane z tym, że brak jest i tak świadków jego winy poza Jerozolimą (por. Dz 24, 19), a poza tym może Paweł zakładać, że namiestnik nie jest kompetentny sądzić spraw dokonanych poza Judeą⁴³⁷.

Na korzyść Pawła przemawia krótki czas oraz religijny cel jego przybycia do Jerozolimy (ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ). Uważny czytelnik Dziejów od wymienionych przez Pawła „nie więcej niż 12 dni” od przybycia do Jerozolimy (Dz 24, 11) odejmie ów dzień przybycia

⁴³⁵ Por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, dz. cyt., s. 299.

⁴³⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 629.

⁴³⁷ Por. J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965, s. 337.

(Dz 21, 17), dzień spotkania z Jakubem (Dz 21, 18) oraz następny, w którym rozpoczął się siedmiodniowy okres oczyszczenia (Dz 21, 26), a także dzień przesłuchania przed Sanhedrynem (Dz 22, 30) oraz następny, w którym doszło do sprzysiężenia przeciw Pawłowi (Dz 23, 12) i do decyzji o jego deportacji do Cezarei. Odliczywszy od dwunastu w sumie pięć dni, pozostaje siedem. Zgadzałoby się to z określeniem czasu, w którym autor Dziejów sytuuje porwanie Pawła przez tłum Żydów „gdy siedem dni dobiegało końca” (Dz 21, 27). Wynikałoby z tego, że owe „dwanaście dni”, przed którymi Paweł przybył do Jerozolimy (Dz 24, 11) nie obejmuje już tych spędzonych w Cezarei (por. Dz 24, 1)⁴³⁸.

Paweł wyklucza powodowanie sporów w judaizmie gdziekolwiek w Jerozolimie, wymieniając przy tym: świątynię (ἐν τῷ ἱερῷ), synagogi (ἐν ταῖς συναγωγαῖς) i miasto (κατὰ τὴν πόλιν) jako potencjalne miejsca zarzucanej mu agitacji. Wyklucza także organizowanie zbiegowiska tłumu (Dz 24, 12). Pierwszą część mowy obronnej Pawła (Dz 24, 11–12) kończy podsumowanie dotychczasowej argumentacji (*peroratio*), stwierdzające, że oskarżenie o wzniecanie niepokojów w judaizmie nie może być wobec niego dowiedzione (Dz 24, 13).

g. Druga część mowy Pawła (Dz 24, 14–16)

W drugiej części mowy Paweł uzasadnia, że – wbrew oskarżeniom o rozłam w judaizmie – pozostaje on nadal wiernym jej wyznawcą (Dz 24, 14–16). Wpierw prostuje określenie charakteru nurtu religijnego, z którym się identyfikuje. Nie jest to αἵρεσις, jak go określają oskarżyciele (por. Dz 24, 5), ale ὁδός (Dz 24, 14). Określenie αἵρεσις w grece pozabiblijnej miało dotąd znaczenie neutralne i odnoszone było do sposobu czy kierunku myślenia⁴³⁹. W momencie powstawania Dziejów Apostolskich mogło już nabrać znaczenia pejoratywnego i być odnoszone do ugrupowań rozłamowych i heterodoksyjnych, skoro Paweł w mowie zredagowanej przez Łukasza je odrzuca. Preferowany przez Pawła termin ὁδός (Dz 24, 14) jest częściej używany w Dziejach (por. Dz 9, 2; 16, 17; 18, 25.26; 19, 9.23; 22, 4; 24, 22).

⁴³⁸ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, dz. cyt., 267.

⁴³⁹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 437.

Wobec przedstawiciela administracji rzymskiej Paweł składa wyznanie wiary (ὁμολογῶ σοι ὅτι...) odnośnie do istoty oskarżanej w jego osobie religijności (Dz 24, 14a). Według teŝe religijności (κατὰ τὴν ὁδόν) Paweł wierzy we wszystko, co zawarte jest w Prawie i u proroków (Dz 24, 14c), a takŝe oddaje cześć temu samemu Bogu, którego czcili jego przodkowie – Źydzi (Dz 24, 14b). Nie dopuścił się więc apostazji wobec Boga Jedynego ani nie odrzucił źródeł wiary ówczesnego judaizmu.

Następnie wskazuje na wspólne przekonanie z oskarżycielami co do zmartwychwstania sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Dz 24, 15). Tym samym Paweł potwierdza swoją wcześniejszą identyfikację nie tylko z judaizmem, ale przede wszystkim z ugrupowaniem faryzeuszki (Dz 23, 6–8; por. Dn 12, 2–3)⁴⁴⁰. Dla autora Dziejów chrześcijaństwo jest kontynuacją przede wszystkim faryzejskiego nurtu judaizmu⁴⁴¹.

To mocne przekonanie (μέλλειν ἔσεσθαι) co do przyszłego zmartwychwstania sprawia, ŝe Paweł stara się (ἀσκέω) zachować czyste sumienie (ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν) tak wobec Boga, jak i wobec ludzi (Dz 24, 16)⁴⁴². Tym samym jest niewinny zarówno w świetle prawa Boŝego, jak i tego, na którego straŝy stoi Feliks. To stwierdzenie kończy odrzucenie pierwszego oskarŝenia o naruszenie jednoŝci judaizmu.

h. Trzecia część mowy Pawła (Dz 24, 17–19)

W trzeciej części mowy Paweł odpiera zarzut o spowodowanie znieważenia świątyni w okresie swego ostatniego pobytu w Jerozolimie (Dz 24, 17–18). Wyklucza znowu możliwość stwierdzenia jakiegokolwiek jego winy w Jerozolimie w okresie przed owymi dwunastu dniami, bo

⁴⁴⁰ Por. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, red. G. K. Beale and D. A. Carson, Grand Rapids MI 2009, s. 598.

⁴⁴¹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, (Das Neue Testament Deutsch 5), Göttingen 1988², s. 337–338.

⁴⁴² Choć w Biblii Hebrajskiej brak ekwiwalentu dla συνείδησιν, to jednak fraza o „czystym sumieniu” ma odniesienie do Prz 3, 4: καὶ προνοοῦ καλά ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων (a znajdziesz ŝyczliwość i łaskę u Boga i u ludzi). Por. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, dz. cyt., 598–599.

przybył wówczas „po wielu latach” (δι’ ἐτῶν πλείονων). Do stwierdzenia winy poza Jeruzolimą brak zaś jest świadków (Dz 24, 19).

Obrona Pawła zawiera dwa argumenty: cel jego przybycia do Jeruzolimy oraz okoliczności jego pobytu w świątyni (Dz 24, 17–18). Paweł przybył więc do swego narodu z jałmużnami i dla złożenia ofiar (ἐλεημοσύνας... καὶ προσφοράς)⁴⁴³. Podkreślenie faktu przybycia do narodu (εἰς τὸ ἔθνος μου) z jałmużnami (redakcyjny zabieg Łukasza) ma podkreślić stałą i podtrzymywaną przez Pawła więź etniczno-religijną z Izraelem⁴⁴⁴. Ofiary (προσφορά), o których mówi Paweł wobec namiestnika (Dz 24, 17), to zapewne te, które miały być złożone za niego oraz czterech mężczyzn (por. Dz 21, 23–24.26), a związane z ich oczyszczeniem⁴⁴⁵.

Drugi argument na rzecz bezpodstawności oskarżenia o znieważenie świątyni zasadza się na opisie okoliczności jego spotkania z oskarżającymi Pawła Żydami z Azji (Dz 24, 18). Po pierwsze, oskarżający znaleźli go w świątyni w czasie rytualnego oczyszczania (εὐρόν με ἡγνισμένον). Po drugie, nie było przy tym ani wielkiego tłumu (ὄχλος)⁴⁴⁶, ani wzburzonego zbiegowiska (θόρυβος)⁴⁴⁷. Paweł dowodzi więc, że nie znieważył świątyni, ale korzystał z niej w sposób zgodny z przepisami religijnymi judaizmu. Czytelnik Dziejów doda do tego, że tumult na terenie świątyni wywołali właśnie Żydzi z Azji (por. Dz 21, 27–31). Paweł jednak, zamiast ich oskarżać, stwierdza ich

⁴⁴³ Przyjmuje się za bardziej uzasadnione tłumaczenie „przybyłem do mego narodu, aby przynieść jałmużny”, gdy możliwe, ale słabiej uzasadnione jest „przybyłem po to, aby jałmużny przynieść dla mego narodu”; por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 629–630.

⁴⁴⁴ Jest to jedyna wzmianka w Dziejach o jałmużnach, które Paweł przywozi do Jeruzolimy. Pominięty jest tutaj wątek występujący w Listach, że jest to dar Kościołów przez niego zakładanych dla „świętych” w Jeruzolimie (por. Rz 15, 25–28; 1 Kor 16, 1–4; 2 Kor 8, 1–9, 12; Ga 2, 10); por. K. Berger, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*, „New Testament Studies” 23 (1976–1977), s. 191.

⁴⁴⁵ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 630.

⁴⁴⁶ W Dziejach rzeczownik ten realizuje cechę semantyczną „tłum znaczny co do liczby” (por. 6, 7; 11, 24. 26; 19, 26 i in.).

⁴⁴⁷ Łukasz używa tego terminu tylko w Dziejach (20, 1; 21, 34; 24, 18), poza tym występuje on jeszcze w Mt i Mk (po 2 razy).

nieobecność przed namiestnikiem, a przez to niemożliwość złożenia przez nich zeznań na rzecz oskarżenia o zbezczeszczenie przez niego świątyni (Dz 24, 19).

i. Zakończenie mowy Pawła (Dz 24, 20–21)

Jak na dobrze skonstruowaną mowę przystało, Paweł podsumowuje dotychczasowe wywody (Dz 24, 20–21). W formie pytania retorycznego przywołuje on przed namiestnikiem rezultat postępowania Sanhedrynu (Dz 24, 20). Obecni przed namiestnikiem oskarżyciele Pawła winni potwierdzić, że w Jerozolimie nie znaleziono żadnego przestępstwa (ἁδίκημα), o które można by go oskarżyć⁴⁴⁸. Końcowy akord mowy stanowi ironiczne pytanie, z którego wynika, że jedyną winą, jaką mogą mu przypisać obecni przed nim przedstawiciele Sanhedrynu, jest to, że w dniu przesłuchania wyznał wiarę w powszechne zmartwychwstanie (Dz 2, 21; por. Dz 23, 8). Faktycznie jednak ani według Prawa Mojżeszowego, ani rzymskiego wiara w zmartwychwstanie nie jest karalna ani nawet naganna. Przywołanie zaś tego elementu wyznania wiary przypomina o wspólnym elemencie judaizmu (na pewno orientacji faryzejskiej) i Pawła.

Linia obrony Pawła polega więc na wykazaniu, że nie uchybił w niczym tej religii, którą władze Rzymu tolerują (*religio licita*). Tym bardziej więc nie może być winnym w świetle prawa rzymskiego. W argumentacji Paweł kładzie nacisk na fakt, że tradycja religijna, z którą się utożsamia, nie stanowi odrębnej religii wobec judaizmu, a na pewno w odmianie faryzejskiej. Nie podejmuje więc ten niezmiernie ewangelizator tematów specyficznie chrześcijańskich, jak choćby zmartwychwstanie Chrystusa. Jednak celem tej mowy nie była ewangelizacja, ale obrona wobec konkretnych oskarżeń sformułowanych przez przywódców żydowskich na forum sądu rzymskiego. Autor Dziejów Apostolskich tak skonstruowaną mową dowodzi bezpodstawności

⁴⁴⁸ Drugorzędny z punktu widzenia treści zdania jest niektórych odpisach pomiędzy czasownikiem a rzeczownikiem we frazie τί εὔρον ἐν ἑμοί ἁδίκημα brak konstrukcji przyimkowej ἐν ἑμοί. GNT-4 opatruję przyjętą lekcję krótszą (τί εὔρον ἁδίκημα) stopniem pewności {B}.

oskarżeń rodzącego się chrześcijaństwa („droga”) przed trybunałami żydowskimi i rzymskimi. Gdy zaś idzie o proklamowanie Chrystusa, to miało ono miejsce na schodach prowadzących do twierdzy Antonia (Dz 22, 1–21) i powtórzy się w Cezarei za kilka dni w obecności tego samego Feliksa i jego żydowskiej żony Druzylli (Dz 24, 24–25)⁴⁴⁹.

j. Stanowisko Feliksa (Dz 24, 22–23)

Opis rozstrzygnięcia Feliksa jest zagadkowy. Dwukrotnie powtórzono informację o odłożeniu sentencji w prowadzonej sprawie: raz poprzez sformułowanie uznawane za techniczne (Ἀνεβάλετο δὲ αὐτοὺς ὁ Φῆλιξ)⁴⁵⁰, drugi raz w formie uzasadnienia takiej decyzji i bliższego określenia czasu podjęcia sprawy (ὅταν Λυσίας ὁ χιλιάρχος καταβῆ). Nie podejmuje natomiast Feliks możliwości przesłuchania faktycznych świadków domniemanego naruszenia świętości świątyni przez Pawła (por. Dz 24, 19). Z listu przytoczonego w Dziejach wynika, że przybycie Lizjasza nie może już nic wnieść do sprawy (por. Dz 23, 26–30). Dal-szy zaś bieg wydarzeń ukazany w Dziejach jednoznacznie wskazuje, że faktycznie istnieją co najmniej dwa inne powody opieszałości namiestnika w rozstrzygnięciu sprawy na korzyść Pawła. Jest to z jednej strony nadzieja otrzymania łapówki (por. Dz 24, 26), z drugiej zaś chęć okazania życzliwości Żydom (por. Dz 24, 27b).

Relacjonując o rozstrzygnięciu namiestnika, narrator nieoczekiwanie stwierdza, że znał on dokładnie „tę drogę” (ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ), z powodu której Paweł jest sądzony (Dz 24, 22a). Musi to być ważna okoliczność takiego rozstrzygnięcia namiestnika, a wymienienie w następnej perykopie Druzylli, jego żydowskiej żony, może być wskazaniem na źródło wiedzy Feliksa (por. Dz 24, 24). Idzie przy tym o znajomość materii sprawy, a kontekst wskazywałby, że namiestnik bez potrzeby sądenia był przekonany o bezpodstawności zarzutów wobec Pawła. W takim przypadku Łukasz dodatkowo ob-

⁴⁴⁹ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 629.

⁴⁵⁰ Tak ocenia F. Blass, widząc w takim sformułowaniu grecki ekwiwalent łacińskiego *pronuntiavit amplius* (por. Ciceron, *In Verrem* 2, 1, 74); por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 438.

ciąga Feliksa, wskazując wyraźnie, że w sprawie Pawła zapadł wyrok niesprawiedliwy.

W rezultacie takiego rozstrzygnięcia Paweł miał pozostać w charakterze internowanego w miejscu zamieszkania namiestnika. Urzędowe określenie tego typu nadzoru brzmiało: „aperta et libera et in usum hominum constituta custodia militaris”⁴⁵¹. Strzec (τηρέω) miał go z polecenia namiestnika centurion (ἑκατοντάρχης), stosując lżejsze warunki (ἄνεσις) uwięzienia (*custodia liberior*). Także żadnemu z jego (ιδίων) znajomych nie powinien on zabraniać odwiedzin dla usługiwania (ὑπηρετέω) więźniowi (Dz 24, 23).

k. Zakończenie sprawy Pawła za Feliksa (Dz 24, 24–27)

Wersety Dz 24, 24–27 mają charakter *summariusum*, w którym zostaje scharakteryzowane podejście namiestnika do Pawła oraz ujawnienie tego niezwykłego i pełnego sprzeczności traktowania. W kontekście wzmianki o żydowskim pochodzeniu żony Feliksa (Dz 24, 25) narrator umieszcza niezwykle ważne stwierdzenie o posłaniu (μεταπέμπτομαι) po Pawła i o jego słuchaniu o „wierze w Jezusa Chrystusa” (Dz 24, 24b)⁴⁵². Wzmianka o żydowskiej żonie Feliksa oraz ujawnienie jego oczekiwania na łapówkę od Pawła (Dz 24, 26)⁴⁵³ tworzą negatywny obraz rozmówcy rzymskiego namiestnika⁴⁵⁴. Dopełnieniem tego obrazu jest

⁴⁵¹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., 556.

⁴⁵² Można się domyślać, że rozmowa z Pawłem przy świadkach, jak to się odbywało choćby podczas mowy, którą analizowaliśmy (24, 10b-21), byłaby dla namiestnika nie na miejscu. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁵³ Takie podejście dobrze wpisuje się w – gdzie indziej poświadczone – chciwe podejście do powiększania bogactwa. Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 634.

⁴⁵⁴ Druzylla była córką Heroda Agryppy I oraz siostrą Agryppy II i Berenike, prawnuczką Heroda Wielkiego. Żydowska opinia publiczna potępiała ją za opuszczenie męża, Syryjczyka Azisa, który dla niej poddał się obrzezaniu, i poślubienie poganina (co było zabronione przez prawo żydowskie), Antoniusza Feliksa, rzymskiego namiestnika Judei (ok. 52–59). Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 822. Tu też źródła antyczne.

wskazanie na przyczynę przerwania rozmowy z Pawłem. Powodem są tematy podejmowane przez więźnia: sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i przyszły sąd (Dz 24, 25), które wywołują przestrasz (ἔμφοβος γενόμενος) u Feliksa. Termin ἔμφοβος, oznaczający trwożny lęk⁴⁵⁵, w całej Biblii jest używany niemal wyłącznie przez Łukasza⁴⁵⁶, w jego pismach prawie zawsze w kontekście teofanii czy chrystofanii. Gdy inne objawienia się Boga wywoływały przestrasz i prowadziły do wiary (Łk 24, 5.37; Dz 10, 4), namiestnik unika dalszych spotkań z Pawłem (Dz 24, 25) i nie daje takiej odpowiedzi, jaką dało tylu uczestników podobnych doświadczeń. Autor narracji sugeruje, że z całego przepowiadania, które miało doprowadzić do wiary w Jezusa jako Mesjasza⁴⁵⁷, Festus najbardziej bierze sobie do serca treści wzywające do odwrócenia się od grzechów, które są streszczone w tematach: sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i przyszły sąd (Dz 24, 25)⁴⁵⁸. Taki opis zachowania rzymskiego namiestnika może być – choćby po części – rezultatem projekcji, jaką religijny autor czyni wobec człowieka, który w swoim życiu miał wiele na sumieniu⁴⁵⁹. Taki portret Festusa wykazuje pewne podobieństwo do Heroda Antypasa, który słuchał chętnie Jana Chrzciciela, a nawet brał go w obronę (Mk 6, 20), równocześnie jednak odczuwał stale lęk (φοβέομαι w *imperfectum*) wobec człowieka uznanego za proroka, jeszcze silniejszy (πολλὰ ἠπόρει), gdy go słuchał⁴⁶⁰. Tego typu obserwacje domagają się jednak badań w kierunku intertekstualności, których jednak nie podejmujemy.

Autor narracji zamyka okres sprawowania urzędu przez Feliksa, wprowadzając jego następcę (Dz 24, 27a), podkreślając przy tym fakt

⁴⁵⁵ Por. ἔμφοβος, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, dz. cyt., kol. 1092.

⁴⁵⁶ Występuje bowiem w Łk 24, 5.37; Dz 10, 4; 24, 25 oraz Syr 19, 24 i Ap 11, 13.

⁴⁵⁷ Na to wskazuje określenie przedmiotu nauczania Pawła: περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως (24, 24).

⁴⁵⁸ Takiego zestawu jak περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος nie można znaleźć gdzie indziej w całej Biblii Greckiej. Jedyne κρίμα i δικαιοσύνη występują aż 48 razy w Starym Testamencie jako ekwiwalent prawa lub sądu oraz sprawiedliwości.

⁴⁵⁹ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, dz. cyt., s. 235–237.

⁴⁶⁰ Por. tamże, s. 182–188.

pozostawienia Pawła we więzieniu oraz ujawniając powód tej decyzji, którym jest chęć przypodobania się Żydom (Dz 24, 27b)⁴⁶¹. Ten sam zwrot *θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι* („chcąc okazać życzliwość Żydom”) kończy narrację o Feliksie (Dz 24, 27) i pojawia się w jednym z momentów zwrotnych dla Pawła za urzędowania Festusa (Dz 25, 9). Przejawem tej życzliwości w przypadku Feliksa było pozostawienie Pawła w więzieniu (Dz 24, 27), natomiast w przypadku Festusa propozycja przesłuchania go w Jerozolimie (Dz 25, 9).

Takie odniesienie sędziego wydającego niesprawiedliwy wyrok w kontekście ujawnionych nagannych motywów takiego postępowania (por. Dz 24, 25–26) w zamiarze Łukasza ma ukazać, że chrześcijaństwo nie jest ruchem niebezpiecznym dla Cesarstwa⁴⁶². Zaświadcza o tym na kartach Dziejów Apostolskich kompetentny w sprawie namiestnik, który zajmował się bezpośrednio sprawą człowieka uważanego za niebezpiecznego w całym świecie (por. Dz 24, 5). Równocześnie taka rozmowa, jaką prowadzi Paweł z namiestnikiem (Dz 24, 25–27), ma przekonać czytelnika do tego, że Ewangelia może być głoszona każdemu, także człowiekowi uwikłanemu w grzechy. Po stronie zaś słuchacza jest rozstrzygnięcie odnośnie do przyjęcia wiary i nawrócenia⁴⁶³.

4. Analiza retoryczna mowy Pawła wobec Feliksa (Dz 24, 10–21)

Po dokonaniu egzegezy perykopy Dz 24, 1–27 w niniejszym punkcie podejmujemy analizę retoryczną mowy, która zawarta jest w granicach 24, 10b–21⁴⁶⁴. Pragniemy w naszym badaniu zastosować metodę

⁴⁶¹ Choć faktem historycznym jest zarówno zmiana na stanowisku prokuratora Judei, jak i pozostawienie Pawła w tym czasie w więzieniu, to jednak dyskutowany jest problem określenia daty rozpoczęcia urzędowania przez Festusa. Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 634–635.

⁴⁶² Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, dz. cyt., s. 255.

⁴⁶³ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 633.

⁴⁶⁴ Niniejszy punkt stanowi nasz tekst, częściowo przepracowany, który został opublikowany pod tytułem *Pawłowa mowa obronna. Analiza retoryczna Dz 24, 10b-21*, „Polonia Sacra” 12 (2003), t. I, s. 295–307.

wypracowaną przez Kennedy'ego⁴⁶⁵, jednak ujmijmy ją w trzy punkty, w pierwszym ustalając granice jednostki retorycznej oraz sytuację i problem retoryczny, w drugim odtwarzając *inventio* oraz *dispositio*, w trzecim zaś omawiając *elocutio* i skuteczność retoryczną mowy.

a. Jednostka retoryczna, sytuacja i problem retoryczny

Pierwszym krokiem metody wypracowanej przez Kennedy'ego, którą można określić jako *rhetorical criticism*, jest określenie granic badanej mowy⁴⁶⁶. Delimitacja, której wynik brzmi: Dz 24, 10b–21, jest uzasadniona zastosowaniem kilku kryteriów. Na takie granice mowy wskazują wprawdzie względy formalno-literackie. Inaczej mówiąc, sam tekst daje jednoznaczne wskazania, kiedy rozpoczyna się mowa Pawła (Dz 24, 10b) i kiedy się kończy (Dz 24, 21). Początek mowy wyznacza znak dany przez namiestnika oraz stwierdzenie, iż Paweł faktycznie zaczął przemawiać (Dz 24, 10a). Zakończenie tak określonej jednostki retorycznej wskazuje pytanie kończące mowę Pawła (Dz 24, 21) oraz opis reakcji i decyzji sędziego po wysłuchaniu obu mów (Dz 24, 22). Znając zasady antycznej retoryki, można łatwo odkryć budowę samej mowy, która odzwierciedla antyczną *dispositio* ze wszystkimi jej *partes* (o czym szczegółowo dalej). Mowa Pawła w tak przyjętych granicach stanowi także faktycznie jednostkę perswazji, i to skomponowaną według wskazań klasycznej retoryki grecko-rzymskiej. Także kryteria, które określa George Alexander Kennedy odnośnie do granic „jednostki retorycznej”, znajdują zastosowanie w odniesieniu do partii tekstu w granicach 24, 10b–21. Nie bez znaczenia jest także fakt, że cały rozdział 24. Dziejów jest tak skomponowany, by uwydatnić okoliczności i sposób wygłoszenia dwóch mów, wyraźnie odgraniczonych od partii narracyjnych: mowy Tertullosa (Dz 24, 2b–9) oraz Pawła (Dz 24, 10b–21)⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Samą metodę amerykańskiego klasycysty już omawialiśmy we wcześniejszych partiach niniejszego opracowania, także z jej oceną.

⁴⁶⁶ O problemie w ustaleniu granic jednostki retorycznej zob. H. J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament...*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁶⁷ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 625–626.

„Sytuację retoryczną” odtwarzamy w oparciu o narrację Łukasza, zawierającą przedstawienie zarówno wcześniejszych wydarzeń, jak i mów (Dz 22, 1–21; 23, 1–6; 24, 2b–9) oraz przytoczonego w Dziejach listu (Dz 23, 26–30). Paweł przemawia więc po dopiero co wygłoszonym przez Tertulloso oskarżeniu (Dz 24, 2b–9). Samo oskarżenie zawiera dwa zarzuty: przewodzenia sekcie, która sprawia niepokoje wśród Żydów na całym świecie (Dz 24, 5), oraz naruszenia świętości Świątyni (Dz 24, 6). Audytorium Pawłowego przemówienia stanowi Feliks, rzymski namiestnik pełniący funkcję sędziego⁴⁶⁸. Został on przedstawiony jako urzędnik zorientowany w problemach narodu żydowskiego (por. Dz 24, 10b). Do tego wcześniej powinien być się już zapoznać z listem trybuna z Jerozolimy (Dz 23, 33). Wreszcie, co najlepiej określa sytuację retoryczną, wysłuchał on mowy oskarżyciela zawierającej formalne oskarżenie Pawła (Dz 24, 2b–9). Feliks powinien sobie zdawać sprawę, że jest on oskarżony o przestępstwa z zakresu prawa religijnego Żydów. Jednakże mogą one być postrzegane w kategoriach zagrożenia dla bezpieczeństwa Cesarstwa, zwłaszcza gdy zostaną tak przedstawione. Sędzia musi też liczyć się z faktem, że oskarżony został aresztowany i jest wciąż oskarżany przez przywódców żydowskich, których kompetencje w sprawach religijnych uznają władze rzymskie.

Element metody określany przez Kennedy'ego jako „problem retoryczny” to – według kategorii antycznych – sprecyzowanie *στάσις* (*status*), czyli ustalenie stanu zagadnienia, albo sformułowanie problemu w rozpatrywanej sprawie (*νόησις*, *intellectio*, temat)⁴⁶⁹. Kwintylian powie, że „status jest rodzajem kwestii, która wyłania się przed sędzią już podczas pierwszej konfrontacji sprzecznych wypowiedzi dwóch stron, dotyczących istoty sprawy”⁴⁷⁰. W prowadzonej przez nas analizie sprawę stanowi postępowanie Pawła z punktu widzenia zasad żydowskiej religii. Według oskarżenia przedstawionego przez Tertulloso i zaaprobowanego przez obecnych przedstawicieli judaizmu Paweł dopuścił się wykroczenia dwojakiego rodzaju: przeciw jedności i czystości religii

⁴⁶⁸ Na temat różnego rodzaju audytorium zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 19–20.

⁴⁶⁹ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 18–19.

⁴⁷⁰ Por. Lausberg, § 81.

oraz przeciw świętości świętyni⁴⁷¹. Klasyczna retoryka określa taką *quaestio* jako *coniuncta* (kwestia złożona)⁴⁷². Tak określony „status sprawy” może być sprawdzony – według retoryki czerpiącej wzorce z procesu karnego – przez domysł, definicję, wartościowanie lub przez analizę kompetencji⁴⁷³. Paweł – jak wykażemy to detalicznie – będzie odwoływał się w swojej mowie do wszystkich czterech.

Oskarżony w swojej mowie najpierw bowiem stwierdzi, że nie popełnił żadnego czynu, który by można było zakwalifikować jako rozbićcie jedności i przekroczenie w zakresie czystości religijnej (sprawdzian przez domysł – *status coniecturalis*)⁴⁷⁴. Zawęży jednak argumentację na rzecz swojej niewinności w tej dziedzinie, dowodząc braku inkryminowanej aktywności na terenie Jerozolimy w tych miejscach, w których mógłby ewentualnie uprawiać agitację religijną (por. Dz 24, 12). Paweł odwołuje się także do sprawdzianu przez definicję (*status definitionis*)⁴⁷⁵, gdy w miejsce używanego przez oskarżyciela określenia αἵρεσις sam używa ὁδός (Dz 24, 14). Termin αἵρεσις może sugerować jakieś oddzielenie czy rozłam (por. Ga 5, 20)⁴⁷⁶, gdy określenie ὁδός ma konotacje obojętne i bywa odnoszone do określenia drogi zarówno sprawiedliwego, jak i grzesznika (por. Ps 1, 1: הַדֶּרֶךְ; ὁδός) albo wyłącznie pozytywne, gdy stanowi określenie wyznawców Jezusa, i to nie tylko w Jerozolimie (Dz 9, 2; 18, 25; 19, 9.23; 22, 4: ὁδός). Sprawdzian przez wartościowanie (*status qualitatis*)⁴⁷⁷ ma zastosowanie w mowie

⁴⁷¹ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁷² Por. Lausberg, § 67.

⁴⁷³ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 60–61.

⁴⁷⁴ Bywa też używane określenie *status coniecturae* (Lausberg) oraz „status domniemania”. Hermogeres z Tarsu określa ten status w słowach: „Status domniemania jest konkretnym badaniem nieznanego bliżej czynu na podstawie jakichś oczywistych przesłanek”. Por. Lausberg, § 99.

⁴⁷⁵ Bywa też używane określenie *status finitionis* (Lausberg). Cycero pisał: „Gdy spór dotyczy samej nazwy, jako że każdemu słowu musi przysługiwać jakieś znaczenie, mówimy o konstytucji definitywnej”. Por. Lausberg, § 104.

⁴⁷⁶ Termin αἵρεσις bywa odnoszony także do grup uznawanych za ortodoksyjne w łonie judaizmu. Tak w samych Dziejach jest odnoszony zarówno do saduceuszy (Dz 5, 17), jak i faryzeuszy (Dz 15, 5; 26, 5).

⁴⁷⁷ Hermogeres z Tarsu pisał: „Badanie czynu ustala jego jakość, czy jest on

Pawła, gdy – odrzucając oskarżenie o brak ortodoksji – stwierdza on, że jego wiara oparta jest na Prawie i Prorokach (Dz 24, 14), uznawanych przecież przez jego oskarżycieli. Może on sam on zaświadczyć, stwierdzając, że zachowuje on czyste sumienie zarówno wobec Boga, jak i wobec ludzi (Dz 24, 16).

W odniesieniu do oskarżenia o znieważenie świętości Świątyni Paweł wykazuje, że czynu takiego nie popełnił, choć właśnie w Świątyni spotkali go Żydzi z Azji (sprawdzian przez domysł – *status coniecturalis*). W tym czasie nie mógł naruszać świętości Świątyni (βεβηλώω), ponieważ wówczas pozostawał oczyszczony (ἀγνίζω w part. perf. pass.) i mógł bez zastrzeżeń uczestniczyć we wszystkich aktach kultu mu dostępnych. Najważniejszy jednak w tej sprawie jest sprawdzian przez analizę kompetencji (*status translationis*). Mówca stwierdza bowiem, że w sądzie nie ma świadków zarzucanego mu czynu (Dz 24, 19). Sprawdzian przez analizę kompetencji (*status translationis*)⁴⁷⁸ stosuje jeszcze raz, gdy przywołuje wyrok kompetentnego w tych sprawach trybunału, jakim w sprawach religijnych Żydów był Sanhedryn (Dz 24, 20). Tenże trybunał nie dopatrzył się żadnej winy w jego postępowaniu, choć miał do dyspozycji stosownych świadków. Tym bardziej więc – stosuje tu retoryczny argument *a fortiori* – nie do udowodnienia jest jego wina przez sądem, który nie ma nawet świadków oskarżenia. Obronę Pawła kończy sprawdzian przez wartościowanie (*status qualitatis*), gdy jako punkt sporny z oskarżycielami wskazuje jedynie wiarę w zmartwychwstanie (por. Dz 24, 21)⁴⁷⁹.

Sytuacja, w jakiej ma przemówić Paweł (w sądzie, po uprzednim wygłoszeniu oskarżenia), domaga się zastosowania sądowego rodzaju mowy (*genus iudiciale* – δικανικὸν γένος)⁴⁸⁰, w jego odmianie apologetycznej (*defensio*). Mowa Pawła, poza *captatio benevolentiae* (Dz 24, 10b), faktycznie odpiera oskarżenie (*accusatio*) zawarte

jedynie słuszny, czy zgodny z prawem i właściwy, czy też tym określeniom przeciwny”. Por. Lausberg, § 123.

⁴⁷⁸ Dokładniej mówiąc, „w przypadku *status translationis*... podaje się pod rozagę samo badanie, a mianowicie, czy w ogóle winno ono mieć miejsce”. Cyt. za: Lausberg, § 131.

⁴⁷⁹ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, dz. cyt., s. 254.

⁴⁸⁰ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 19–20.

we wcześniej wygłoszonej mowie Tertullosa (Dz 24, 2b–8). Zgodnie z porządkiem sformułowanych uprzednio oskarżeń apostoł odpiera wpierw zarzut o rozbijanie jedności judaizmu (Dz 24, 14–16), a następnie zbezczeszczenia Świątyni (Dz 24, 17–19). Jak na mowę sądową przystało⁴⁸¹, w użyciu środków stylistycznych Paweł jest powściągliwy, dyskretny i oszczędny.

b. Inventio i dispositio

Jak słusznie zauważono, zagadnienie określone jako „zorganizowanie materiału” George Alexander Kennedy oparł o trzy *officia oratoris* Arystotelesa, a mianowicie: *inventio*, *dispositio* i *elocutio* (pomysł, układ, styl). W niniejszym punkcie omówimy jedynie *inventio* oraz *dispositio*, ostatnią, *elocutio*, pozostawimy do punktu następnego.

W badaniu *inventio* idzie o określenie, na czym opiera się siła perswazji: na uzasadnieniu logicznym czy oddziaływaniu emocjonalnym na słuchaczy, czy na odwołaniu się do autorytetu? Analiza mowy Pawła prowadzi do wniosku, że dominuje w niej argumentacja logiczna (*logos*), która przejawia się w kolejnym przytaczaniu argumentów, faktów, czy kwestionowaniu możliwości uzasadnienia oskarżenia (Dz 24, 13.19–20). Ważną rolę odgrywa w argumentacji także odwołanie się do elementu etosu. Paweł przypisuje więc sobie powszechnie uznawane akty religijne, które winny wzbudzić pozytywny rezonans emocjonalny: przybycie do Świątyni dla oddania czci Bogu (Dz 24, 11) i dla własnego oczyszczenia (Dz 24, 18) oraz trwanie w wierze odziedziczonej po przodkach (Dz 24, 14–15). Stwierdza także o sobie, że zawsze postępuje etycznie, to znaczy według sumienia (Dz 24, 16), a wyklucza jakiegokolwiek wykroczenie przeciw religii ojców (Dz 24, 12.18b). Tego typu sposób obrony, z wykorzystaniem przede wszystkim argumentacji logicznej, jest jak najbardziej stosowny do uczciwej mowy sądowej. Powinien też spotkać się z uznaniem i akceptacją ze strony nieuprzedzonego audytorium. W razie braków w logicznym uzasadnieniu swojej niewinności apostoł winien usłyszeć merytoryczne zarzuty lub kolejne pytania.

⁴⁸¹ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 64.

Zorganizowanie materiału w spójny wywód podlega ocenie w ramach części badań określonych jako „układ”. Tu także ma miejsce opis zastosowania i realizacji wzorców mowy sądowej, doradczej i pochwalnej. Badanie mowy Pawła pozwala wpierw bez trudu odtworzyć *dispositio*, która odpowiada klasycznej, składającej się z *exordium*, *narratio*, *propositio*, *probatio* i *peroratio*. Poniżej zestawiamy tekst mowy Pawła z komentarzem retorycznym⁴⁸²:

Mowa Pawła wobec Feliksa (Dz 24, 10b–21)	Komentarz retoryczny
^{10b} Wiem, że od wielu lat jesteś sędzią tego narodu, dlatego śmiało będę się bronił.	EXORDIUM <i>captatio benevolentiae</i>
¹¹ Możesz się bowiem przekonać, że nie więcej jak dwanaście dni temu przybyłem do Jerozolimy, aby oddać pokłon Bogu. ¹² Nie spotkali mnie w świątyni ani rozprawiającego z kimkolwiek, ani wywołującego tłumne zbiegowisko bądź w synagodze, bądź w mieście,	NARRATIO <i>opowiadanie jasne, zwięzłe, prawdopodobne</i>
¹³ i nie mogą oni dowieść ci tego, o co mnie teraz oskarżają.	PROPOSITIO (oskarżenia nie da się udowodnić)
¹⁴ To jednak wyznają przed tobą: Według drogi, nazywanej przez nich sektą, służę Bogu moich ojców, wierząc we wszystko, co napisane zostało w Prawie i u Proroków. ¹⁵ Mam też w Bogu nadzieję, którą również oni mają, że nastąpi zmartwychwstanie sprawiedliwych i niesprawiedliwych. ¹⁶ I sam usilnie się staram, aby mieć zawsze czyste sumienie wobec Boga i wobec ludzi.	PROBATIO REFUTATIO (Paweł nie jest sekciarzem) <i>własne świadectwo</i>

⁴⁸² Wykorzystujemy tłumaczenie Biblii Tysiąclecia, wyd. IV. W komentarzu retorycznym pomieszczono: nazwy *partes* mowy (tu zapisane MAJU-SKUŁĄ), określenie środków służących argumentacji (*kursywa*) oraz istotne treści zawarte w *propositio*, *probatio* i *peroratio* (w nawiasie).

Mowa Pawła wobec Feliksa (Dz 24, 10b–21)	Komentarz retoryczny
<p>¹⁷ Po wielu latach przybyłem z jałmużnami i ofiarami dla mego narodu. ¹⁸ Wtedy spotkali mnie oczyszczonego w świątyni, bez tłumy i bez zbiegowiska ¹⁹ niektórzy Żydzi z Azji; oni powinni stanąć przed tobą i wnieść skargę, jeśli mają coś przeciwko mnie.</p>	<p>REFUTATIO (Paweł nie znieważył Świątyni) <i>brak świadków oskarżenia</i></p>
<p>²⁰ A ci tutaj niechże powiedzą, jakiego przestępstwa dopatrzili się we mnie, gdy stanąłem przed Sanhedrynem. ²¹ Chyba jedynie tego, że stojąc wśród nich, zawołałem głośno: Sądźcie mnie dzisiaj z powodu wiary w zmartwychwstanie umarłych.</p>	<p>PERORATIO (Paweł jest niewinny) <i>świadkowie</i> <i>argumentum ad absurdum</i></p>

W tym miejscu należy wzbogacić metodę Kennedy'ego o jeden ważny element. Idzie o to, że autor *Dziejów Apostolskich* zestawiał przed namiestnikiem dwie mowy: oskarżyciela i broniącego się Pawła. Tym samym wskazał ważny element analizy, który nie może być przez nas pominięty, a który winien wydobyć elementy zamierzone przez autora tekstu tak właśnie skomponowanego. Musimy więc przede wszystkim wyciągnąć wnioski z zestawienia elementów formalnych obu mów (*partes*) oraz z treści, które sobie powinny odpowiadać.

W mowie Pawła zwraca uwagę skromne *exordium* określane jako *simplex* (Dz 24, 10b)⁴⁸³, którego prostota⁴⁸⁴ kontrastuje z rozbudowanym w mowie Tertullośa (Dz 24, 2b–3)⁴⁸⁵. Zwraca przy tym uwagę klasyczna greka tego zdania, którym rozpoczyna się mowa⁴⁸⁶. Paweł mógłby zastosować typ *exordium* określane jako *insinuatio*, który zwykle był używany w sądzie w przypadku gdy poprzedni mówca zyskał

⁴⁸³ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 23–24.

⁴⁸⁴ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁸⁵ O sposobach pozyskiwania przychylności sędziego zob. w: Lausberg, § 273–279.

⁴⁸⁶ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 136.

sobie przychylność audytorium⁴⁸⁷. Jednakże narrator – poza opisem wygłoszenia mowy przez Tertullośa i przedstawieniem treści oskarżenia wobec Pawła – nie zdaje relacji z reakcji czy skuteczności tego przemówienia.

Ponieważ *exordium* (niezależnie od przyjętej odmiany)⁴⁸⁸ rozpoczyna mowę, winno przygotować słuchacza na przyjęcie tematu i całej argumentacji. Celem *exordium* było uczynienie audytorium przychylnym (*benevolentem*)⁴⁸⁹, zainteresowanym sprawą (*attentum*)⁴⁹⁰ i zdolnym do pouczenia (*docilem*)⁴⁹¹. Paweł osiąga tylko pierwszy cel, gdy stwierdzając, że Feliks zajmuje się sprawami narodu żydowskiego od dłuższego czasu (ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ), wskazuje na jego kompetencje jako sędziego (por. Dz 24, 10).

Obrona Pawła zawiera niezbyt obszerną *narratio* (Dz 24, 11–12), która jednak korzystnie odbija się od schematycznego oskarżenia Tertullośa (Dz 24, 5–6). *Narratio* Pawła jest zgodna ze wskazaniem retoryki grecko-rzymskiej, gdyż faktycznie daje pierwsze pouczenie o przedmiocie sprawy (*docere*)⁴⁹², a równocześnie zawiera *semina probationum*, a więc załączki tej argumentacji, która pojawi się w dalszych *partes* mowy. Pawłowa *narratio* najbardziej przygotowuje jednak argumentację odrzucającą drugie oskarżenie (o naruszenie świętości Świątyni). W tej *narratio* bowiem zostają przywołane fakty, których stwierdzenie pozostawia w gestii sędziego (Dz 24, 11), a które stanowią fundament dalszego dowodzenia. Problem w tym, że świadków owych wydarzeń nie ma aktualnie przed sądzącym (por. Dz 24, 19). Z rozróżnień czynionych przez teoretyków wymowy Pawłową *narratio* należy zaliczyć do „historycznych”⁴⁹³. Posiada ona pożądane cechy: jest jasna, zwięzła i wiarygodna⁴⁹⁴.

⁴⁸⁷ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁸⁸ O rodzajach *exordium* zob. w: Lausberg, § 265.

⁴⁸⁹ Por. Lausberg, § 273–279.

⁴⁹⁰ Por. tamże, § 269–271.

⁴⁹¹ Por. tamże, § 272.

⁴⁹² Por. tamże, § 289.

⁴⁹³ Por. tamże, § 290.

⁴⁹⁴ Por. tamże, § 297–298, 319.

Po poprawnej i najprostszej *propositio* (Dz 24, 13)⁴⁹⁵ w formie stwierdzenia (*nuda propositio*)⁴⁹⁶ mowa Pawła zawiera *probatio* (Dz 24, 14–19), na którą składa się *refutatio* w dwóch częściach (Dz 24, 14–16 oraz 24, 17–19). Mówca odrzuca w nich wypowiedziane pod jego adresem oskarżenia, najpierw odnośnie do rozłamowej agitacji (por. Dz 24, 5), a następnie – o zbezczeszczenie Świątyni (por. Dz 24, 6). Według klasyfikacji Arystotelesa dowody w mowach sądowych mogą być rzeczowe, bezpośrednie (*πίστεις ἄτεχνοι*, *genus inartificiale probationum*)⁴⁹⁷ oraz wytworzone przez retora (*πίστεις ἐντεχνοι*, *genus artificiale probationum*)⁴⁹⁸. Przemawiający w sądzie winien wynaleźć i dobrze użyć też tych dowodów rzeczowych⁴⁹⁹, które dzielą się na dwie grupy: *preiudices* (wcześniejsze orzeczenia)⁵⁰⁰ oraz *testes* (*testimonia*, zeznania), z których największą wagę mają ustne, ze strony obecnych świadków⁵⁰¹.

W czasie postępowania toczącego się wobec Pawła w Cezarei świadkowie przypisywanej mu działalności rozłamowej są nieobecni, w dostarczonym zaś pisemnym sprawozdaniu trybuna brak odniesienia do tego elementu oskarżenia (por. Dz 23, 29). Pawłowi pozostaje złożenie zeznania w swojej sprawie, co czyni, deklarując, iż jest wyznawcą tej samej wiary co jego oskarżyciele (por. Dz 24, 15). Aplikację tej wspólnoty wiary stanowi stwierdzenie o zgodnym przekonaniu oskarżonego i oskarżycieli co do zmartwychwstania (Dz 24, 15). Argument ten jest ważny z dwóch powodów. Po pierwsze, obraca się przeciw przywódcom żydowskim, bo trudno oskarżać kogoś w kwestiach religijnych, kto dowodzi zgodności swych przekonań z poglądami oskarżycieli. Po drugie, stanowi przygotowanie do ostatniego stwierdzenia mowy, iż jedynym punktem spornym, który wyniknął podczas przesłuchania w Sanhedrynie, była Pawłowa wiara w zmartwychwstanie (por. Dz 24, 21).

⁴⁹⁵ G. A. Kennedy identyfikuje werset 24, 12 jako *propositio* mowy. Por. tenże, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁹⁶ Por. tamże, § 346.

⁴⁹⁷ Por. tamże, § 351–354.

⁴⁹⁸ Por. tamże, § 355–426.

⁴⁹⁹ Por. tamże, § 352.

⁵⁰⁰ Por. tamże, § 353.

⁵⁰¹ Por. tamże, § 344.

W drugiej części dowodzenia swej niewinności (w odniesieniu do zbezczeszczenia Świątyni) Paweł ukazuje siebie jako nienagannego członka społeczności religijnej Izraela, który Świątynię traktuje z należną jej czcią, dostosowując się do wymaganych w niej przepisów rytualnych (por. Dz 24, 17–18). Oskarżycielom zarzuca brak koniecznych świadków poświadczających słuszność podnoszonego przeciw niemu oskarżenia (Dz 24, 19). Czytelnik Dziejów Apostolskich, zaznajomiony z okolicznościami aresztowania Pawła w Świątyni (Dz 21, 27–30), dostrzega, że okoliczność, która spowodowała poruszenie przeciw niemu, nie została podniesiona ani przed Sanhedrynem, ani przed Feliksem. Idzie o podejrzenie ze strony Żydów z Azji⁵⁰², że Paweł mógł wprowadzić Greków na teren zastrzeżony dla obrzezanych (Dz 21, 29).

Według teorii wymowy *peroratio* winno zawierać treściową i emocjonalną rekapitulację mowy. Według Arystotelesa winno spowodować życzliwe nastawienie słuchacza, powiększenie lub pomniejszenie głównej myśli, wywołanie właściwych wzruszeń oraz przywołanie i uwydatnienie najważniejszych argumentów perswazji⁵⁰³. Końcowa część mowy Pawła zawiera wzmocnienie stwierdzenia o jego niewinności. Odwołuje się on bowiem do swoich oskarżycieli, by to oni sami stwierdzili, że nawet Sanhedryn nie orzekł żadnej winy wobec niego (Dz 24, 20). Stanowi to mocne zakwestionowanie całego oskarżenia (bo przez niewypowiedziane świadectwo oponentów). Jest to zgodne ze wskazaniem teoretyków wymowy, którzy radzili mocne argumenty umieszczać na początku albo na końcu mowy. Całe przemówienie Pawła kończy się pytaniem, przez które doprowadza on całe oskarżenie do absurdalnego wniosku. Wcześniej bowiem podkreślił wiarę w zmartwychwstanie w judaizmie (por. Dz 24, 15), zaś na końcu sugeruje, że jedyne oskarżenie, które mogłoby być podniesione przeciw niemu, to właśnie ten element wiary Izraela (Dz 24, 21).

⁵⁰² Zapewne to z Azji (ewentualnie Macedonii lub Achai) docierać mogły głosy o kwestionowaniu przez Pawła praktyk religijnych judaizmu, zwłaszcza obrzezania i zachowywania przepisów przez tych Żydów, którzy przyjmowali wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Taki zarzut przywołują – bezpośrednio przed aresztowaniem Pawła w Świątyni – Jakub i starsi, odwołując się do takiej właśnie opinii panującej o Apostole Pogon (por. Dz 21, 20–21).

⁵⁰³ Por. Lausberg, § 434.

c. *Elocutio* oraz ocena skuteczności retorycznej

W naszej analizie retorycznej w jednym punkcie omawiamy trzeci element z *officia oratoris* Arystotelesa, jakim jest *elocutio* (w metodzie Kennedy'ego – „zorganizowanie materiału”), a także „ocenę skuteczności retorycznej” badanej mowy Pawła. *Elocutio* zajmuje się sposobem zastosowania w badanej perswazji środków kompozycji (figury mowy i figury myśli), a bywa określana także jako badanie dotyczące „stylu”. Ten ostatni – według zasad retoryki grecko-rzymskiej – był oceniany według czterech cech: poprawności (*latinitas*), jasności (*perspicuitas*), stosowności (*aptum, decorum*) i ozdobności (*ornatus*)⁵⁰⁴.

W mowie obronnej Pawła można dostrzec kilka tropów⁵⁰⁵. Najpierw więc dla określenia funkcji Feliksa używa on terminu „sędzia” – κριτής, zamiast „namiestnik” – ἡγεμὼν (Dz 24, 10b). Jest to synekdocha, która w naszym przypadku polega na użyciu nazwy części zamiast całości (do zadań „namiestnika” należało między innymi „sądzenie”)⁵⁰⁶. Zamiast używać imienia Boga lub terminu Θεός, Paweł daje określenie „Bóg moich ojców” (Dz 24, 14), co nie tylko stanowi trop określany jako antonomazja⁵⁰⁷, ale takie wzmacnia także efekt retoryczny, bo podkreśla w przypadku Pawła jego *continuum* w wierze (a oddala podejrzenie o apostazję lub schizmę). Wreszcie tropem jest ironia (sarkazm lub asteizm)⁵⁰⁸, którą apostoł kończy swoją mowę, gdy dla podkreślenia swojej niewinności wskazuje wiarę w zmartwychwstanie jako swoją rzekomą winę (Dz 24, 21).

W badanej mowie Pawła znajdziemy o wiele więcej figur słownych (mowy). Figurą słowną dobrze służącą perswazji jest klimaks (*gradatio*)⁵⁰⁹, którego zastosowanie znajdujemy w wyliczaniu przez Paw-

⁵⁰⁴ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁰⁵ Nie wszyscy odróżniają tropy (użycie wyrazu w innym niż podstawowe znaczenie) od figur retorycznych. My idziemy za klasyfikacją Kwintyliana, który wyróżniał metaforę, metonimię, metalepsis, synekdochę, emfazę i inne; por. tamże, s. 102.

⁵⁰⁶ Zob. różne określenia synekdochy w: Lausberg, § 572.

⁵⁰⁷ Por. tamże, § 580–581.

⁵⁰⁸ Por. tamże, § 582–583.

⁵⁰⁹ Por. tamże, § 623.

ła możliwych miejsc przypisywanej mu agitacji: οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ... οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς οὔτε κατὰ τὴν πόλιν (Dz 24, 12). Najpierw więc wyklucza samą Świątynię, później synagogi (liczne), wreszcie całe miasto. W mowie tej znajdujemy także synonimię (szereg synonimiczny), rozumianą jako uszeregowanie wyrazów synonimicznych dla uwypuklenia i poszerzenia myśli podstawowej⁵¹⁰. Tak więc dla określenia okoliczności spotkania się z Żydami z Azji używa zwrotu οὐ μετὰ ὄχλου οὐδὲ μετὰ θορύβου (Dz 24, 18), w którym dwa razy zostają zanegowane określenia dotyczące tłumu ludzi („ani z...”). Dobiera także Paweł termin ὁδός dla określenia sposobu przynależności do judaizmu, zamiast αἵρεσις, które to terminy są bliskoznaczne (Dz 24, 14), ale drugi z nich bardziej podkreśla odrębność i podział.

Na początku mowy używa Paweł amplifikacji słownej⁵¹¹, gdy powiększa znaczenie terminu „sędzia” przez dodanie określenia „od wielu lat” oraz „tego narodu” (Dz 24, 10). W zakończeniu zaś mowy znajdujemy elipsę, gdy jako powód sądenia wskazuje „zmartwychwstanie umarłych” (περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι), zamiast „nadzieję na zmartwychwstanie umarłych” (Dz 24, 21; por. 24, 15)⁵¹².

Zgodnie z semickim i biblijnym sposobem wyrażania się Paweł stosuje pary komplementarnych terminów dla określenia jakiejś rzeczywistości⁵¹³. Tak więc dla określenia objawionego źródła wiary, jakim jest Biblia, mówca używa określenia „Prawo i Prorocy” (Dz 24, 14), zaś powszechne zmartwychwstanie oddaje przez zwrot „zmartwychwstanie sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Dz 24, 15), a czyste sumienie wobec wszelkich możliwych instancji wyraża przez „czyste sumienie wobec Boga i ludzi” (Dz 24, 16).

W całej mowie Pawła można znaleźć jedną figurę myśli, parentezę, która stanowi krótkie zboczenie od tematu⁵¹⁴. Mianowicie w toku

⁵¹⁰ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 109.

⁵¹¹ Por. tamże, s. 121.

⁵¹² Por. tamże, s. 109.

⁵¹³ Na temat zjawiska binarności w retoryce hebrajskiej zob. R. Meynet, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, dz. cyt., s. 11–22.

⁵¹⁴ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 120.

dowodzenia swojej prawowierności, gdy Paweł wymienia jeden z elementów wiary (zmartwychwstanie), wtrąca zdanie (ἦν και αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται), które potwierdza posiadanie tej samej nadziei w swoim narodzie (Dz 24, 15). Przygotowuje w ten sposób efektowne zakończenie mowy, którego celem będzie wykazanie, że oskarżyciele nie mają dowodu na jego winę w tej materii (por. Dz 24, 21).

W ocenie „skuteczności retorycznej” mowy obronnej Pawła należy najpierw zwrócić uwagę na spójność argumentacji w poszczególnych jej *partes*. W tej mowie występuje zgodność pomiędzy *narratio*, *propositio*, *probatio* i *peroratio* co do tezy całej argumentacji: nie można dowieść winy Pawła według przedłożonego oskarżenia. Ta jedna teza jest zrealizowana według wymogów stawianych poszczególnym partiom. *Narratio* przygotowuje do jej uzasadnienia na sposób narracyjny, zawierając opowiadanie o wydarzeniach przeszłych, jak przystało na mowę sądową. *Propositio* podaje tezę Pawła w formie prostego stwierdzenia, *probatio* zaś poprzez odparcie kolejnych dwóch zarzutów, zaś *peroratio* – w formie podsumowania całości perswazji.

Argumentacja zawarta w przemówieniu Pawła jest jasna, a zastosowane środki są dostosowane do audytorium, którym jest rzymski administrator. Dlatego brak sformułowań hermetycznych, a sprawy wewnętrzne judaizmu ukazane są w sposób dla sędziego zrozumiały. Zwraca uwagę brak argumentacji skrypturystycznej, jaka dominuje w mowach Pawła skierowanych do audytorium judaistycznego. Ze względu na znaczenie mowy obronnej w całości procesu kluczowe znaczenie ma jej poprawność merytoryczna, uwzględniająca wszelkie wymogi formalne procesu. Mówca umiejętnie wykazuje braki proceduralne w postępowaniu oskarżycieli (brak świadków na korzyść oskarżenia), a skutecznie wyzyskuje dostępne mu środki procesowe (powołanie oponenta na świadka swej niewinności).

Po wygłoszeniu takiego przemówienia, zwłaszcza w kontekście dotychczasowego przebiegu procesu, należałoby spodziewać się albo orzeczenia o niewinności Pawła, albo odroczenia ogłoszenia wyroku z powodu nieobecności świadków oskarżenia. Tymczasem narrator wskazuje inny powód odroczenia sprawy przez namiestnika. Oficjalny, podany w uzasadnieniu takiego rozstrzygnięcia, stanowi nieobecność trybuna (Dz 24, 22), który aresztował Pawła, ujawniony zaś przez narratora czytelnikowi Dziejów – nadzieja namiestnika na korzyść

pieniężną od oskarżonego (Dz 24, 26) oraz chęć okazania życzliwości Żydom (Dz 24, 27).

Ten dysonans: poprawna pod względem formalnym, adekwatna do oskarżenia i przekonująca mowa obronna Pawła okazuje się nieskuteczna u sędziego – służy celowi, jaki jawi się w całości narracji Dziejów Apostolskich. Niewinny i umiejący dochodzić swej niewinności Paweł jest potraktowany niesprawiedliwie tylko dlatego, że konkretny sędzia jest przekupny i ulega przeciwnikom Pawła. Równocześnie jednak nie zostaje zakwestionowany obowiązujący system prawny. W tym kontekście zamierzony czytelnik, zwłaszcza znający elementarne zasady sądownictwa i retoryki, winien nabrać przekonania, że Paweł i inni głoszący Ewangelię nie mogą być traktowani jako przekraczający obowiązujące prawo w Rzymie.

Rozdział IV

Mowa Pawła wobec Agryppy i Festusa

Podobnie jak w poprzednim punkcie, tak i w tym najpierw omówimy zagadnienia literackie tekstu, który następnie poddamy analizie egzegetycznej i retorycznej.

1. Delimitacja i segmentacja Dz 25, 23 – 26, 32

O ile w odniesieniu do poprzednio badanego tekstu bardzo łatwo było ustalić początek i koniec samej mowy Pawła (Dz 24, 10–21), o tyle w przypadku aktualnie analizowanego tekstu (Dz 26, 1–32) początek samego przemówienia jest wyraźnie zaznaczony (Dz 26, 1), koniec zaś jawi się jako problematyczny. Czy bowiem końcem mowy jest ostatnie zdanie apostoła, po którym jego przemówienie zostało przerwane (Dz 26, 22–23), czy absolutnie ostatnie zdanie, które więzień Paweł wypowiada wobec przesłuchujących go (Dz 26, 29), zanim ci wstaną na znak zakończenia posiedzenia (Dz 26, 30)? Po przerwaniu długiej mowy (Dz 26, 24) apostoł wchodzi bowiem w dialog, wpierw z Festusem (Dz 26, 24–27), następnie zaś z Agryppą (26, 28–29), za każdym razem na zasadzie bezpośredniej odpowiedzi na słowa przesłuchującego. Racje wynikające z retoryki każą przyjąć zakończenie mowy tam, gdzie została ona przerwana, dopowiedzenia zaś apostoła traktować jako element badania skuteczności retorycznej mowy, a zarazem jej uzupełnienia. Wypowiedzi Pawła po przerwaniu mu mowy nie stanowią dalszego ciągu dotychczasowej linii argumentacji, ale raczej doraźną odpowiedź na uwagi oceniające mówcę. Na słowa Festusa: „Tracisz rozum, Pawle, wielka nauka doprowadza cię do utraty rozsądku” (Dz 26, 24) apostoł odpowiada: „Nie tracę rozumu, dostojny Festusie – odpowiedział Pa-

weł – lecz słowa, które mówię, są prawdziwe i przemyślane” (Dz 26, 25). Podobnie jest z dalszą wymianą zdań (Dz 26, 26–29). Dalsze słowa apostoła nie mają też nic z dotychczasowej „mowy obronnej”, lecz raczej stanowią wypowiedź, która bliższa jest „mowie misyjnej”.

Jeżeli granice samej mowy wyznaczają wersety Dz 26, 2–23 to dla całości analizy retorycznej potrzeba zbadać także i takie teksty, które pozwolą określić sytuację retoryczną, problem i status, a także skuteczność retoryczną. Dlatego to analiza egzegetyczna obejmować będzie cały rozdział 26, zaś dla niektórych ustaleń sięgać będziemy także do wcześniejszych partii Dziejów, o ile tylko pozwolą określić sytuację mówcy i doprecyzować, co jest przedmiotem sporu. Taka strategia wynika choćby z faktu, że interesująca nas mowa apostoła jest ostatnią z tego etapu postępowania, który pozostawał w gestii prokuratora rezydującego w Cezarei. To dlatego dla określenia sytuacji retorycznej odwoływać się będziemy nie tylko do okoliczności aresztowania apostoła (Dz 21, 20–39), do których on sam w tej mowie będzie się odwoływał (Dz 26, 21), ale i do kolejnych etapów procesu, aż do odwołania się do Cezara (Dz 25, 10–12).

Analizie egzegetycznej zamierzamy jednak poddać tekst, który stanowi najbliższy kontekst samej mowy i tworzyć będzie jednostkę literacką, w której występować będzie jedność czasu, miejsca i osób. Dlatego granice tekstu przeznaczonego do egzegezy wyznaczają wersety: Dz 25, 23 – 26, 32. W wersecie bowiem 25, 23 zostają wymienione wszystkie osoby stanowiące audytorium mowy Pawła: Agryppa, Berenike, Festus i najwybitniejsi obywatele miasta. Od tego wersetu rozpoczyna się akcja, oddzielona od poprzednich wydarzeń określeniem *ἐπαύριον* (nazajutrz). Od tego wersetu aż do stwierdzenia o zakończeniu posiedzenia (Dz 26, 31–32) nie zmienia się także miejsce akcji, którym jest sala posłuchań (*ἀκροατήριον*). Tekst w tak przyjętych granicach może być podzielony na następujące segmenty:

- a. zgromadzenie się audytorium i wprowadzenie Pawła (Dz 25, 23),
- b. przemówienie Festusa uzasadniające przesłuchanie Pawła (Dz 25, 24–27),
- c. zezwolenie Agryppy na przemówienie Pawła i początek jego mowy (Dz 26, 1–3),
- d. Paweł przedstawia się jako Żyd jerozolimski i faryzeusz (Dz 26, 4–5),

- e. przyczyna oskarżenia Pawła nie jest sprzeczna z wiarą Izraela (Dz 26, 6–8),
- f. sam Paweł występował niegdyś przeciw wyznawcom Jezusa (Dz 26, 9–11),
- g. Pawłowi pod Damaszkiem objawił się Jezus (Dz 26, 12–15),
- h. powołanie Pawła na świadka i głosiciela tego, co zostało mu objawione (Dz 26, 16–18),
- i. głoszenie orędzia od Boga powodem oskarżenia przez Żydów (Dz 26, 19–23),
- j. przerwanie mowy przez Agryppę i odpowiedź Pawła (Dz 26, 24–27),
- k. obawa Festusa i życzenie Pawła (Dz 26, 28–29),
- l. zakończenie posiedzenia i stwierdzenie niewinności więźnia (Dz 26, 30–32)⁵¹⁵.

Według takiego porządku dokonamy analizy egzegetycznej, by następnie przejść do analizy retorycznej.

2. Analiza egzegetyczna Dz 25, 23 – 26, 32

Analiza egzegetyczna skupia się na eksplicacji tekstu ze względu na dalszą analizę retoryczną, stąd pomijamy wiele zagadnień przynależących do diachronii, intertekstualność zaś uwzględnimy o tyle, o ile służyć to będzie krytyce retorycznej.

a. Zgromadzenie się audytorium i wprowadzenie Pawła (Dz 25, 23)

Według narracji Dziejów Apostolskich akcja przyspiesza po objęciu urzędowania przez nowego namiestnika, Festusa. On sam już po trzech dniach od objęcia urzędu w Cezarei udał się do religijnej stolicy

⁵¹⁵ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 648–649. Nieco inny podział w: K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji. Mowa Pawła Apostoła przed królem Agryppą II (Dz 26)*, Kraków 2009, s. 28 (maszynopis pracy magisterskiej, archiwum PAT/UPJP II).

Żydów, Jerozolimy (Dz 25, 1). Tam właśnie po raz pierwszy spotkał się z nowym staraniem przeciwników Pawła, by oskarżonego sprowadzić do Jerozolimy⁵¹⁶. Narrator ujawnia, że motywem tych starań była chęć zabicia więźnia w czasie konwojowania go do Jerozolimy (Dz 25, 3). Jednakże nowy namiestnik nakazuje, by to odpowiednia reprezentacja oskarżycieli Pawła stawiała się w Cezarei, w miejscu sprawowania przez niego sądów (Dz 25, 4–5). Prześladowcy apostoła korzystają skwapliwie z tego zaproszenia i następnego dnia po przybyciu Festusa do Cezarei są na miejscu, z gotowym oskarżeniem (Dz 25, 6–7). Gdy w czasie przesłuchania Festus godzi się na to, by przesłuchać Pawła w Jerozolimie, ten odwołuje się do Cezara (Dz 25, 9–11). Narrator podkreśla zawziętość oskarżycieli nie tylko przez zgromadzenie ich wokół Pawła (περιέστησαν αὐτόν), ale także określenie ich oskarżeń jako „licznych i ciężkich”, choć nie do udowodnienia (Dz 25, 7). Odwołanie się do Cezara skutkuje tym, że apostoł pozostaje w więzieniu. W tych okolicznościach kilka wersetów narracji (Dz 25, 8–11) konsekwentnie podkreśla niewinność Pawła, a jego odwołanie się do Cezara jako wykorzystanie przysługującego mu prawa do obrony swojej niewinności. Z werselem 25, 12 kończy się ten etap postępowania wobec Pawła w Cezarei. Gdyby nie przybycie Agryppy i nie jego zainteresowanie osobą apostoła, ten zostałby po jakimś czasie przetransportowany do Rzymu.

Jednak „po upływie kolejnych kilku dni” przybycie do Cezarei króla Agryppy II wraz ze siostrą Berenike sprawia, że podróż więźnia do Rzymu zostanie odłożona na jakiś czas. Tekst *Dziejów* jako motyw ich przybycia wskazuje pragnienie powitania (ἀσπάζομαι)⁵¹⁷ nowego namiestnika (Dz 25, 13). Staje się to okazją do odbycia konsultacji u króla, który winien być zorientowany w materii, o którą oskarżony jest wię-

⁵¹⁶ Tekst nie wskazuje na ewentualne odwołanie się do wcześniejszego podstępu i ślubowania złożonego przeciw Pawłowi (por. Dz 23, 12–13). Narracja ujawnia zamiar przeciwników apostoła, nie wymieniając motywu postępowania Festusa.

⁵¹⁷ Historycy podkreślają wielką zażyłość Agryppy II z prokuratorami Palestyny, jego zaś siostra Druzylla była żoną poprzedniego namiestnika, Feliksa. Był także w bliskich kontaktach z cesarzami, nagradzany przez nich za jego postawę prorzymską. Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, dz. cyt., s. 223.

zień, pozostawiony jeszcze przez poprzednika Festusa (Dz 25, 14–22). Z wersetu 25, 22 można wnioskować, że Agryppa już wcześniej chciał (ἐβουλόμην)⁵¹⁸ przesłuchać Pawła⁵¹⁹. Po wyrażeniu zgody przez Agryppę przesłuchanie więźnia w jego obecności ma odbyć się już następnego dnia (Dz 25, 22–23).

Te okoliczności należało przywołać, ponieważ one stanowią bliższy kontekst analizowanych przez nas wersetów, a zwłaszcza 25, 23. W nim to Łukasz kreśli scenię przesłuchania Pawła. Czyni to z pewną przesadą, jeżeli nie z ironią⁵²⁰, zwłaszcza w odniesieniu do Heroda Agryppy II, którego władza była iluzoryczna, a której ograniczenia trzeba było pokrywać zewnętrznym splendorem. Gdy bowiem Agryppa i Berenike z wielką pompą wkraczają na salę przesłuchań (μετὰ πολλῆς φαντασίας), Festus okazuje swoją faktyczną władzę w tym miejscu, rozkazując (κελεύω) wprowadzić Pawła na przesłuchanie (Dz 25, 23). Dalsze słowa namiestnika (Dz 25, 24–27) wskażą jednoznacznie, jaką rolę pełni król w tym przesłuchaniu i czemu będzie służyć jego ewentualna znajomość materii, o którą jest oskarżony więzień. Herod jest najwyższym rangą w tym społeczeństwie „rzeczoznawcą” w sprawach, o które Paweł jest oskarżany przez swoich rodaków⁵²¹. Jego opinia jest cenna z racji znajomości materii oraz wiarygodności, jaką ma w oczach władz rzymskich. Tytuł królewski i przepych, podobnie jak nagromadzenie wyższych oficerów (χιλίαρχος) oraz znakomitych obywateli miasta służą temu, by powiększyć znaczenie przesłuchania apostoła i ewentualnego wyroku. Równocześnie w partii Dziejów opisującej przesłuchanie Pawła występuje niezwykle nagromadzenie określenia król (βασιλεύς) wobec Agryppy (w wersetach 25, 13 – 26, 30 występuje aż 11 razy)⁵²². Takie natężenie częstotliwości występowania terminu βασιλεύς może wskazywać na wypełnienie się zapowiedzi spod Damaszku, że dawny prześladowca wyznawców Jezusa niesie Jego imię

⁵¹⁸ Gramatycznie to *imperfectum*. Por. 2 Kor 1, 15; Flm 13, gdzie także mowa o uprzednim zamiarze.

⁵¹⁹ Por. H. W. Tajra, *The trial of St. Paul*, dz. cyt., s. 60.

⁵²⁰ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 350.

⁵²¹ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 5), Berlin 1989, s. 446.

⁵²² Są to wersety: Dz 25, 13.14.24.26; 26, 2.7.13.19.26.27.30.

faktycznie nie tylko do pogan i do synów Izraela, ale i do królów (por. Dz 9, 15)⁵²³.

b. Przemówienie Festusa uzasadniające przesłuchanie Pawła (25, 24–27)

Po raz kolejny zostaje podkreślony fakt, iż rzymski namiestnik pozostaje i działa pod ogromną presją żydowskich oskarżycieli Pawła (Dz 25, 24). Namiestnik podkreśla ich wielką liczbę (πλήθος τῶν Ἰουδαίων) oraz ich natarczywość zarówno w Jerozolimie, jak i w Cezarei, a więc praktycznie wszędzie, gdzie tylko on sam przebywał. Tym razem świadkami stwierdzenia tych faktów czyni wszystkich zgromadzonych, wśród których nie ma jednak samych oskarżycieli. W ten sposób niewinność przedstawiciela rzymskiej administracji i sądownictwa staje się jeszcze wyraźniejsza⁵²⁴. Samą sprawę Pawła namiestnik przedstawia jedynie z punktu widzenia ciężkości grożącej mu kary, i to na dwa sposoby. Wpierw stwierdzając, iż oskarżyciele domagają się krzykiem (βοῶντες), by oskarżany już więcej nie mógł żyć (Dz 25, 24), następnie zaś namiestnik wyraża własną opinię, ale – co ważne – na podstawie dotychczasowego postępowania (καταλαμβάνω w ind.aor. middl.), która brzmi: więzień mający być przesłuchiwany w niczym nie zasłużył (μηδὲν ἄξιον), aby być skazanym na karę śmierci (Dz 25, 25).

Jako uzasadnienie mającego się odbyć przesłuchania namiestnik wskazuje konieczność sformułowania oskarżenia, które według prawa winno być przesłane wraz z oskarżonym do Rzymu (Dz 25, 26–27)⁵²⁵, jako że przesłuchiwany skorzystał z możliwości odwołania się do Cezara (Dz 25, 25). W tym kontekście można byłoby przywołać sentencję filozofa współczesnego Pawłowi: „Kto wydaje wyrok bez wysłuchania drugiej strony, jest niesprawiedliwy, chociażby nawet wydał wyrok słuszny” (Seneka, ur. ok. 4 – zm. 65 po Chr.)⁵²⁶.

⁵²³ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

⁵²⁴ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 350.

⁵²⁵ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 446.

⁵²⁶ Lucjusz Anneusz Seneka, *Mysli*, tł. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 587.

c. Zezwolenie Agryppy na przemówienie Pawła i początek mowy (Dz 26, 1–3)

Choć przesłuchanie z jego wszystkimi uczestnikami organizuje Festus, godząc się na udział w nim Agryppy (Dz 25, 22) i wyznaczając mu rolę „eksperta” (Dz 25, 24–27), to jednak głosu Pawłowi udziela nie namiestnik, lecz król (Dz 26, 1). Zgoda wyrażona jest czasownikiem ἐπιτρέπω, którym posługiwał się aresztowany apostoł, gdy prosił o możliwość przemówienia do rodaków (Dz 21, 39), i którym posłużył się autor narracji dla wyrażenia tejże zgody (Dz 21, 40)⁵²⁷. Zezwalający przemówić Pawłowi określa ogólnie charakter jego mowy zwrotem περι σεαυτοῦ λέγειν (Dz 26, 1), co można oddać przez mówić „we własnej sprawie” lub „na własną korzyść” czy „w swojej obronie”. Narrator zaś określa rozpoczynające się przemówienie Pawła czasownikiem ἀπολογέομαι (Dz 26, 1), który należy do słownictwa charakterystycznego dla Dwudzięta Łukasza⁵²⁸. Nowotestamentowe użycie tego czasownika występuje w kontekście zapowiadanych prześladowań uczniów Jezusa (Ewangelia) lub – z wyjątkiem jednego miejsca (Dz 19, 33) – w relacji z procesu apostoła (Dzieje Apostolskie).

Rozpoczęciu mowy towarzyszy gest wyciągnięcia ręki przez Pawła (Dz 26, 1). Zwrot opisujący tę czynność (ἐκτείνω τὴν χεῖρα) pojawia się w Biblii Greckiej wielokrotnie na oznaczenie pełnego mocy działania Boga (Dz 4, 30) i Jezusa (np. Mk 1, 41), ale też wyciągnięcie ręki w złym celu (np. Rdz 3, 22), także przeciw Jezusowi (Łk 22, 53). Gdy w przypadku innych przemówień w Dziejach mowa jest o „skinięciu ręką” (κατασεῖω τῆ χειρί), najczęściej dla uciszenia tłumu (tak w Dz 19, 33; 21, 40), na początku tego przemówienia Paweł „wyciąga rękę” (Dz 26, 1). Gest ten wyrażać może zamiar wygłoszenia mowy i prośby o uwagę, a uwydatniać go może złączenie dwóch palców⁵²⁹.

⁵²⁷ Dalsze paralele, tym razem dla wyrażenia zgody na przywileje w odniesieniu do Pawła: Dz 27, 3; 28, 16.

⁵²⁸ Na dziesięć wystąpień w całym Nowym Testamencie aż osiem przypada na Ewangelię Łukasza (Ł 12, 11; 21, 14) lub na Dzieje (19, 33; 24, 10; 25, 8; 26, 1.2.24).

⁵²⁹ Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań–Kraków 1998, s. 1242.

Może też oznaczać po prostu pełne szacunku pozdrowienie mówcy skierowane do audytorium⁵³⁰. Na pewno jednak odpowiada wskazaniom nauczycieli retoryki i jest zgodny ze sposobem przedstawiania retorów antycznych⁵³¹.

Wersety 26, 2–3 zawierają wstęp do mowy (*exordium*), w którym Paweł zwraca się do Agryppy jako króla (βασιλεῦ Ἀγρίππα). Zaczyna jednak od określenia położenia, w którym się znalazł, a które tworzy przeciwstawienie: z jednej strony „wszelkie (sprawy), o które oskarżają go Żydzi” (Περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων), z drugiej zaś szczęście, które go dziś spotyka (Dz 26, 2), a które polega na tym, że znajdzie (wreszcie) posłuchanie u człowieka, który zna się na wszystkich zwyczajach i sporach żydowskich (Dz 26, 3)⁵³². W ten sposób zapowiada, że kompetentnemu w tych sprawach królowi zamierza wyjaśnić swoją sprawę, wobec której rzymscy urzędnicy wydawali się bezradni, Festus zaś – dla jej zrozumienia – zgodził się na to spotkanie z Agryppą (Dz 25, 24–27). Dzieje Apostolskie pozwalają uściślić znaczenie dwóch terminów określających tak pożądane kompetencje króla. Termin ἔθος, tłumaczony najczęściej jako „zwyczaj”, odnosi się w Dziejach Apostolskich to tych przepisów, które religia żydowska wiązała z Mojżeszem (Dz 6, 14; 15, 1), a więc do istotnych zasad Prawa i jego interpretacji. Właśnie owe „zwyczaje”, stanowiące część nauczania Pawła, stanowią w tej księdze powód do oskarżeń apostoła, zarówno ze strony Rzymian (Dz 16, 21), jak i Żydów, także i tych, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza (Dz 21, 21). Termin zaś ζητημά, oddawany najczęściej przez „spór” (tu, podobnie jak i ἔθος, w liczbie mnogiej), odnosi się do różnych kontrowersji, zarówno wśród wyznawców Jezusa (Dz 15, 1), jak i pomiędzy Żydami i judeochrześcijanami (Dz 18, 15; 23, 29; 25, 19).

Przedstawienie swojego położenia przez Pawła – jako szczęśliwego (μακάριος) z tego powodu, że może przemawiać do króla kompetentnego w jego sprawie – stanowi *captatio benevolentiae* mowy, w któ-

⁵³⁰ Por. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles. The Greek text with introduction and commentary*, Grand Rapids 1990, s. 496.

⁵³¹ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 447.

⁵³² Por. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina, 5), Collegeville 1992, s. 432.

rej ma on zamiar się bronić (ἀπολογέομαι). Życzliwie nastawionego do niego króla mówca prosi (δέομαι) jedynie o cierpliwe wysłuchanie (Dz 26, 3). Na początku tej mowy Paweł prosi o wysłuchanie cierpliwe (μακροθύμως), gdy we wcześniej analizowanej mowie prosił o krótkie (συντόμως) gdy idzie o trwanie, a zarazem życzliwe czy też łaskawe (ἐπιείκεια) gdy idzie o nastawienie audytorium⁵³³. Należy podkreślić, że zawarta w *captatio benevolentiae* ocena kompetencji Agryppy, wyrażona zwrotem μάλιστα γνώστην ὄντα (najlepiej znający się), i to w odniesieniu do wszystkich (πάντων) zwyczajów i sporów wśród Żydów (Dz 26, 3), odpowiada prawdzie. Choć to jego dziadek, Herod Wielki, był określanym jako ἡμιουδαῖος (pół-Żyd), to i do Agryppy pasuje to określenie. Mający matkę Żydówkę, choć wychowany w Rzymie, cały czas był zainteresowany sprawami religii żydowskiej, a nawet angażował się na rzecz jej praw⁵³⁴.

d. Paweł przedstawia się jako Żyd jerozolimski i faryzeusz (Dz 26, 4–5)

Po wstępie do mowy (Dz 26, 2–3) Paweł charakteryzuje swój sposób życia, jak należałoby oddać tylko dwukrotnie występujący w Biblii Greckiej termin βίωσις (por. Prolog do Syr 1, 14). Ponieważ król ma osądzić apostoła ze względu na jego odniesienie do judaizmu, więc ów sposób swojego życia będzie przedstawiał jednostronnie, z pominięciem nie tylko Tarsu (por. Dz 22, 3)⁵³⁵ ale i – co ciekawe – roli Gamalielela (por. Dz 22, 3). Choć toponim Damaszek w całej mowie pojawia się dwa razy (Dz 26, 12.20), to jednak brak jest wzmianki o roli Ananiasza (por. Dz 9, 10–18)⁵³⁶. Wartościuje Paweł, podobnie jak i Józef Flawiusz

⁵³³ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 447.

⁵³⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 756.

⁵³⁵ Choć niektórzy egzegeci, wydzielając frazę ἐν τῷ ἔθνει μου (pośród mojego narodu) utożsamiają ją nie z pobytem w Jerozolimie, ale jako aluzję do pobytu w diasporze w Tarsie. Por. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 497.

⁵³⁶ Różnice między trzema relacjami z wydarzenia pod Damaszkiem w Dziejach Apostolskich szczegółowo omawia R. Orłowski, *Łukaszwowy przekaz*

w swojej *Autobiografii*⁵³⁷, przynależność do faryzeuszy, w tym przypadku określając ich jako najsurowsze ugrupowanie (αἴρεσις) całej religii żydowskiej (Dz 26, 5). Przedstawia siebie jako faryzeusza od samego początku swojego życia. Powiększa znaczenie takiego sposobu życia, wskazując na wszystkich Żydów (πάντες [οἱ] Ἰουδαῖοι), którzy to znają (οἶδα) i mogliby o tym zaświadczyć (μαρτυρέω), przede wszystkim tych z Jeruzolimy (Dz 26, 4–5)⁵³⁸. To stanowi przygotowanie dla przywołania oskarżenia podnoszonego przeciw Pawłowi, jakoby miał występować przeciwko jednej z ważnych prawd wiary judaizmu (Dz 26, 6–7)⁵³⁹. Zwraca uwagę użycie wyszukanych terminów w tej partii mowy, w tym bardzo rzadko używanej formy ἀκριβέστατος (*superlativus*) czy attyckiej formy 3. os. *perfectum* czasownika οἶδα (ἴσασι, gdy forma *koine* brzmiałaby οἶδασι)⁵⁴⁰, czy też hellenistycznego i precyzyjnego określenia pobożności (θηρησκεία) zamiast użytego przez Festusa bliskoznacznego δεισιδαιμονία (Dz 25, 19), oznaczającego jednak także i zabobon⁵⁴¹.

e. Przyczyna oskarżenia Pawła nie jest sprzeczna z wiarą Izraela (Dz 26, 6–8)

Na początku i na końcu zdania, obejmującego dwa wersety (Dz 26, 6–7), mówca umieszcza powód oskarżenia, którym jest jego nadzieja (ἐλπὶς). Dalszy wywód mówcy precyzuje, że ta nadzieja dotyczy zmartwychwstania umarłych (Dz 26, 8), oparta jest na obietnicy danej ojcom, poświadczona zaś najwyraźniej w Dn 12, 2–3⁵⁴². A po-

o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2008, s. 39–48.

⁵³⁷ O ile Flawiusz chlubi się także pochodzeniem z rodu kapłańskiego, o tyle Paweł w mowie wobec Festusa nie wspomina swojego powodu do chluby, jakim jest pochodzenie z rodu Beniamina, co z dumą podkreśla dwukrotnie w swoich listach (Rz 11, 1; Flp 3, 5). Por. Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tł. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 95–96.

⁵³⁸ Por. H. W. Tajra, *The trial of St. Paul*, dz. cyt., s. 164.

⁵³⁹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 351.

⁵⁴⁰ Por. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 497.

⁵⁴¹ Por. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 432.

⁵⁴² Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 756.

nieważ w zdaniu tym (Dz 26, 6–7) pojawia się jeszcze jeden termin zawierający rdzeń ελπ-, można doszukiwać się w tym zdaniu nie tylko inkluzji, ale także symetrii koncentrycznej o postaci a b c a' b', których odpowiadające sobie człony można rozpisać następująco:

- (a) καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ
- (b) ἔστηκα κρινόμενος,
- (c) εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐπιίξει καταντήσαι,
- (a') περὶ ἧς ἐλπίδος
- (b') ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ.

Co oczywiste, jako paralelne można potraktować określenie powodu oskarżenia (ἐπ' ἐλπίδι oraz περὶ ἧς ἐλπίδος), a także sformułowania określające samo oskarżenie (ἔστηκα κρινόμενος oraz ἐγκαλοῦμαι). O ile jednak termin κρίνω jest wieloznaczny⁵⁴³ i o dużej frekwencji w całej Biblii Greckiej (383 wystąpień), o tyle ἐγκαλέω wyraża wnieszenie (poważnych) oskarżeń przeciwko komuś i jest ulubionym terminem Łukasza⁵⁴⁴. W ten sposób zostaje podkreślony fakt oskarżenia (ἐγκαλέω) przez Żydów. W trzech członach a c b' występuje określenie narodu żydowskiego w takiej sekwencji, że wpraw najpierw pojawią się „ojcowie, którym Bóg niegdyś powierzył obietnicę” (a), następnie zaś ponadczasowe i idealne zarazem „dwanaście pokoleń”, które nocą i dniem, a do tego natarczywie (ἐν ἐκτενείᾳ) służąc Bogu⁵⁴⁵, spodziewają się spełnienia obietnicy (c), wreszcie, w członie, na który pada akcent wypowiedzi (b'), zostaje wskazana ta część narodu żydowskiego, która oskarża Pawła, ale zarazem sprzeciwia się obietnicy danej ojcom przez Boga. Występujący w tym miejscu termin Ἰουδαῖοι (Judejczycy, Żydzi, i to w liczbie mnogiej) ma konotacje negatywne⁵⁴⁶, podobnie

⁵⁴³ W samych Dziejach przyjmuje m.in. znaczenie: rozstrzygnąć (Dz 4, 19), postanowić (Dz 21, 25; 25, 25; 27, 1), sądzić (Dz 23, 3.6.21), uważać (Dz 26, 8).

⁵⁴⁴ Na jedenaście wystąpień w całej Biblii Greckiej aż sześć jest w Dziejach.

⁵⁴⁵ Zapewne w tych słowach Paweł odnosi się do codziennego kultu sprawowanego w Świątyni w Jerozolimie, a który ma sens tylko w połączeniu z nadzieją w obietnice dane Izraelowi. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 757.

⁵⁴⁶ S. Chłąd, *Głoszenie światła przez zmartwychwstałego Chrystusa (Dz 26, 22–23)*, „Analecta Cracoviensia” XXIII (1991), s. 176.

jak w 62 innych miejscach, gdzie niemal zawsze oznacza przeciwników głoszonej Ewangelii i Pawła⁵⁴⁷.

Paradoks oskarżenia uwyraźniają dwie właściwości nadziei, które przywołuje mówca. Pierwszą jest jej pochodzenie: ὑπὸ τοῦ θεοῦ (Dz 26, 6), drugą zaś wyczekiwanie jej spełnienia (ἐλπίζει καταστήσασθαι) przez cały Izrael w jego dwunastu pokoleniach (Dz 26, 7). W ten sposób oskarżony z powodu wyznawanej nadziei oskarża swoich oskarżycieli, że nie tylko bezpodstawnie jego oskarżają⁵⁴⁸, ale też sami sprzeciwiają się Dawcy owej nadziei oraz dwunastu pokoleniom (cały Izrael), które trwają w takiej samej nadziei jak Paweł. To oskarżenie jest tym bardziej wiarygodne, że Paweł dopiero co (Dz 26, 4–5) przedstawił cały swój sposób życia jako nienaganny z punktu widzenia judaizmu. Tym samym mówca określa swoje odniesienie do oskarżenia i umieszcza spór w sferze doktrynalnej⁵⁴⁹.

W całej tej mowie Paweł tylko w tym miejscu (Dz 26, 6) użył terminu ἐπαγγελία. Choć stosunkowo często występuje ono w *Dziejach*⁵⁵⁰, to jednak w znaczeniu „obietnicy” jedynie w pierwszych 13 rozdziałach tej księgi. W tej mowie, adresowanej bezpośrednio do króla, który zna zwyczaje i spory żydowskie (Dz 26, 3), ale i wierzy prorokom (Dz 26, 27), Paweł może mówić o wszystkim, co Bóg obiecał Izraelowi, co przepowiadali Mojżesz i prorocy (Dz 26, 22–23) i co wypełniło się w Jezusie Chrystusie. On, który ukazał się Pawłowi pod Damazkiem, ustanowił go sługą i świadkiem (ὑπηρέτης καὶ μάρτυς) tego, co zobaczył, co będzie mu jeszcze objawione (Dz 26, 16).

W ten sposób mowa nie tylko obala oskarżenie (sprzeczne z wiarą Izraela), oskarża oskarżycieli, ale także kończy pierwszą część apologii w taki sposób, by zamierzony czytelnik *Dziejów* postawił sobie pytanie

⁵⁴⁷ Do nielicznych wyjątków należą: „pobożni Żydzi” przebywający w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 5), żydowscy słuchacze Ewangelii (Dz 11, 19) czy Żydzi dociekający prawdy o Mesjaszu (Dz 13, 43).

⁵⁴⁸ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 351.

⁵⁴⁹ Por. H. W. Tajra, *The trial of St. Paul*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁵⁰ Na ogólną liczbę pięćdziesięciu dziewięciu wystąpień w Biblii Greckiej w całym Starym Testamencie użyty jest tylko sześć razy, w Nowym zaś najczęściej w Hbr – trzynaście razy, Ga – dziewięć, w Rz – osiem, w Dz – siedem.

o rozstrzygnięcie, czy on sam jest gotów uwierzyć w świadectwo Pawła⁵⁵¹. Idzie przede wszystkim o pytanie, które w narracji Dziejów i w zawartej w niej mowie adresowane jest nieoczekiwanie do wszystkich zebranych (παρ' ὑμῖν), w przypadku zaś czytelnika zamierzonego do współczesnych Łukaszowi tych, którzy kwestionowali zmartwychwstanie (np. saduceuszy)⁵⁵². Pytanie brzmi: dlaczego mieliby uważać za nie do uwierzenia (ἄπιστος) to, że Bóg wskrzesza umarłych (Dz 26, 8)? Pytanie nawiązuje wyraźnie do problemu, który postawił Festus, gdy w odniesieniu do Pawła mówił do Agryppy: „Mieli z nim tylko spory (ζητήμα) o ich wierzenia (δαισιδαίμονία) i o jakiegoś zmarłego (θνήσκω w part. perf.) Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje” (Dz 25, 19).

Płynne przejście w następnym wersecie (Dz 26, 9) do własnej osoby („Przecież i mnie samemu się wydawało...”) może wskazywać, że idzie o wiarę w zmartwychwstanie Jezusa i nadzieję na zmartwychwstanie z Nim umarłych (por. 1 Kor 15, 20–23). To z racji odrzucenia wiary wcześniejszych od Pawła wyznawców Jezusa ma miejsce cała jego prześladowcza działalność, wspomniana w kilku miejscach (Dz 9; 22; Ga 1), której kresem jest dopiero objawienie się Szawłowi Zmartwychwstałego pod Damaszkiem. To wtedy uznaje on, że spotkał Pana (Dz 26, 15).

f. Sam Paweł występował przeciw wyznawcom Jezusa (Dz 26, 9–11)

Swoje gwałtowne występowanie przeciw imieniu Jezusa (Dz 26, 9) Paweł ilustruje przez wyliczanie aktów prześladowczych, jakby miały one zamocowanie u najwyższych władz religijnych (Dz 26, 10.12) i przebiegały według pewnej marszruty: na mocy upoważnienia od arcykapłanów występował przeciw „świętym” nie tylko w Jerozolimie, ale i w innych miastach (Dz 26, 11) aż do Damaszku (Dz 26, 12). Apostoł konkretyzuje swoją działalność prześladowczą, wymieniając kolejne akty: wtrącanie „świętych” do więzienia, głosowanie w czasie skazywania ich na śmierć, przymuszanie do bluźnienia przeciw Jezusowi, ściganie po innych miastach. Wyraźna jest tendencja mówcy, by wyol-

⁵⁵¹ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 448.

⁵⁵² Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

brzymiać swoje dokonania poprzez dodawanie określeń odnoszących się do liczby (wielu świętych), zakresu terytorialnego prześladowań (po innych miastach)⁵⁵³ czy absolutyzując swoje dokonania (we wszystkich synagogach). Ogrom prześladowań podkreśla wreszcie określeniem stanu, w jakim swoje działania podejmował Paweł, imiesłowową formą czasownika ἐμμείνομαι (być wściekłym)⁵⁵⁴, stanowiącą *hapaks legomenon* całej Biblii Greckiej (Dz 26, 11). Paradoksalnie tego samego czasownika, tylko bez przedrostka (μείνομαι), użyją Festus i Paweł, gdy spierać się będą o to, czy apostoł nie oszalał z powodu ogromu naki (Dz 26, 24–25). We wszystkich tych wyliczeniach i powiększeniach brak jednak wyraźnego uporządkowania na sposób klimaksu. Raczej wszystkie te pojedyncze przejawy prześladowań mają zasugerować zamierzonemu czytelnikowi, że to, co Paweł sobie przypisuje, teraz nadal się dzieje, tyle że jest czynione rękami innych prześladowców⁵⁵⁵.

Z powodu zamierzonego wyolbrzymiania działań prześladowczych należałoby traktować jako przenośne sformułowanie o głosowaniu⁵⁵⁶ przeciw „świętym” (Dz 26, 10), bo też Paweł byłby – według przypuszczalnej chronologii – za młody, by być członkiem Sanhedrynu⁵⁵⁷. Co najwyżej mógł on zgadzać się na ich zabijanie, jak to było w przypadku Szczepana (Dz 8, 1), i to zapewne w ramach samosądów, jako że *ius gladii* było w gestii Rzymian⁵⁵⁸. Zwrot o przymuszaniu do bluźnierstw (βλασφημέω)⁵⁵⁹ z racji użycia czasownika τιμωρέω (karać) może odnosić się do kary synagogałnej chłosty, której doznał nieraz sam apo-

⁵⁵³ Ponieważ nie wiadomo skądinąd o innych konkretnych miastach, a liczba mnoga w zwrocie εἰς τὰς ἕξω πόλεις może stanowić przesadę retoryczną (*rhetorical exaggeration*). Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 758.

⁵⁵⁴ Por. ἐμμείνομαι, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. H. Baltz, G. Schneider, Bd. 1, Stuttgart 1992, kol. 1080.

⁵⁵⁵ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 448–449.

⁵⁵⁶ Por. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 500.

⁵⁵⁷ Użyty zwrot καταφέρω ψῆφον oznacza dosłownie „przenosić kamień” i nawiązuje do głosowania przez wkładanie losu (kamienia). Por. H. W. Tajra, *The trial of St. Paul*, dz. cyt., s. 166.

⁵⁵⁸ Por. tamże, s. 167.

⁵⁵⁹ Przymuszanie przez władze rzymskie do bluźnienia przeciw Jezusowi (w II wieku) mogło być wzięte z „praktyki faryzejsko-rabinicznych stosowa-

stoł, już jako głosiciel Ewangelii (Dz 26, 11; por. 2 Kor 11, 24). Błuznierstwem byłoby wyrzeczenie się imienia Jezusa lub złożenie Mu⁵⁶⁰.

g. Pawłowi pod Damazkiem objawił się Jezus (Dz 26, 12–15)

Przełomowy moment w życiu Pawła zostaje przedstawiony w analizowanej przez nas mowie w sposób zasadniczo zgodny z wcześniejszymi narracjami w rozdziałach 9 i 22 Dziejów. O ile narracja pierwsza (Dz 9) jest najczęściej określana jako historia nawrócenia, o tyle panuje powszechne przekonanie, że w badanej przez nas mowie mamy do czynienia z narracją o powołaniu (Dz 26, 12–18), w mowie zaś wygłoszonej w Jerozolimie mamy „formę przejściową”⁵⁶¹. Paweł podkreśla powiązanie swojej misji z najwyższymi autorytetami religijnymi judaizmu, gdyż po raz drugi (Dz 26, 12; por. 26, 10) odwołuje się do tej okoliczności, tym razem podkreślając nie tylko „działanie w imieniu” (ἐξουσία), ale także „powierzone zadanie” (ἐπιτροπή)⁵⁶². Choć wyrażone z przesadą (ἀρχιερέως w *pluralis*)⁵⁶³, to jednak tego typu upoważnienie mogło być skuteczne w gminach żydowskich i synagogach, także diaspory⁵⁶⁴.

W kontekście trzech przedstawień wydarzenia pod Damazkiem w analizowanym przez nas tekście łatwo zauważyć, że im ostrzej ukazane są czyny prześladowcze, tym jaśniej ukazuje się bezpośrednie działanie Boga objawiającego się prześladowcy. Zbędny jest pośred-

nych przeciw chrześcijaństwu”. Por. M. Jońca, *Głosne rzymskie procesy karne*, dz. cyt., s. 257.

⁵⁶⁰ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 758 (z podaniem paralel).

⁵⁶¹ Por. R. Orłowski, *Łukaszczy przekazy o powołaniu Pawła*, dz. cyt., s. 49–50 z przypisem 88.

⁵⁶² Por. ἐπιτροπή, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, dz. cyt., kol. 110.

⁵⁶³ Określenie „arcykapłani” może odnosić się do przedstawicieli wszystkich klas kapłańskich wraz z tymi, którzy niegdyś pełnili urząd arcykapłana. Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 440.

⁵⁶⁴ Por. J. Gnilk, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, dz. cyt., s. 49–50.

nik (Ananiasz), zaś znaki teofanijne („światło z nieba, jaśniejsze od słońca” oraz „wszyscy upadli na ziemię”) dotyczą także towarzyszy podróży (Dz 26, 13–14a)⁵⁶⁵. Głos mówiący po hebrajsku (τῆ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ) czy raczej aramejsku⁵⁶⁶ albo w języku używanym przez Hebrajczyków⁵⁶⁷ jest słyszany jednak tylko przez tego, do którego skierowane jest Boże wezwanie (Dz 26, 14b). Ponieważ Agryppa, adresat tego przemówienia Pawła jest obeznany nie tylko z religią żydowską, ale i z kulturą grecko-rzymską, słyszy nie tylko – typową dla literatury biblijnej – mowę wyjaśniającą (Dz 26, 14–15), ale także powiedzenie σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (Dz 26, 14c), przywoływane często w zachowanej literaturze greckiej, którego sens słuchacze greckojęzyczni mogli łatwo zrozumieć: „Paweł znalazł się całkowicie w mocy Jezusa”⁵⁶⁸. Pojawiający się trzykrotnie w tej mowie czasownik διώκω (Dz 26, 11.14.15) w całych Dziejach jest używany na określenie prześladowań religijnych, od proroków poczynając (Dz 7, 52), przez Pawłowe nękanie uczniów (Dz 22, 4), które okazuje się występowaniem przeciw samemu Jezusowi⁵⁶⁹ (Dz 26, 15 i paralele)⁵⁷⁰.

Porównanie ze znanymi już czytelnikowi relacjami z wydarzenia pod Damaszkiem (Dz 9 i 22) prowadzi do konstatacji, że wobec króla żydowskiego Paweł pomija swoją formację u stóp Gamaliela (por. Dz 22, 3) oraz fakt zaniewiedzenia pod Damaszkiem (por. Dz 22, 11), do-

⁵⁶⁵ Tekst zachodni dodaje (świadkowie: 614 1611 2147 it^{sig} syr^{p,hmg}) εἰς τὴν γῆν (na ziemię) jeszcze διὰ τὸν φόβον ἐγὼ μόνος przed dalszą frazą: ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με (Dz 26, 14), co ma podkreślić wyłączność objawienia danego przez słowo Pawłowi. Por. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, dz. cyt., s. 438.

⁵⁶⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 652.

⁵⁶⁷ Na pewno idzie o to, że jest zrozumiała dla Pawła. Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁶⁸ Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 655.

⁵⁶⁹ W wersecie 26, 15 tekst zachodni (świadkowie: 181 614 it^{sig} vg^{mss} syr^{p,hmg}) po Ἰησοῦς dodaje Ναζωραῖος, co stanowi rezultat upodobnienia do wersecu 22, 8. Por. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, dz. cyt., s. 438.

⁵⁷⁰ W podobnym sensie w autonarracyjnym fragmencie Listu do Galatów (1, 13.23), gdy w Liście do Rzymian ten sam czasownik częściej jest używany w sensie „zabiegać o coś” (por. Rz 9, 30.31; 12, 13).

daje natomiast fakt, iż Jezus mówił do niego po hebrajsku (Dz 26, 14)⁵⁷¹.

Wskazuje się liczne elementy, z punktu widzenia Formgeschichte wspólne starotestamentowym opisom powołań i relacji Pawła w Dz 26, 12–14 (np. Ez 2, 1.28), a jeszcze więcej w dalszych wersetach (Dz 26, 16–18). Wszystkie zaś trzy narracje Dziejów zawierają trzy elementy „nawiązania kontaktu”: 1. opis wstępnej wizji oraz reakcji na nią; 2. nawiązanie dialogu Powołujący – powoływany; 3. orędzie skierowane do powołanego⁵⁷².

h. Powołanie Pawła na świadka i głosiciela objawienia

(Dz 26, 16–18)

Wersety 26, 16–18 z jednej strony stanowią streszczenie przesłania⁵⁷³, jakie Paweł otrzymuje we wcześniejszych narracjach o spotkaniu pod Damazkiem przez pośrednictwo Ananiasza (Dz 9, 6; 22, 10) czy w Świątyni (Dz 22, 17–21), z drugiej strony łatwo zauważyć słownictwo i frazeologię oraz aluzje do prorockich tekstów Starego Testamentu⁵⁷⁴. Te aluzje⁵⁷⁵ oraz odniesienia Pawła do Mojżesza i proroków dla uzasadnienia swojego orędzia w 26, 22 oraz skierowane do

⁵⁷¹ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137.

⁵⁷² Por. R. Orłowski, *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła*, dz. cyt., s. 50–60.

⁵⁷³ S. Chłąd wprawdzie analizuje tekst Dz 26, 13–16, zakładając istnienie struktury koncentrycznej typu A B C B' A' w takich granicach, następnie zaś inną o postaci A B A' ze względu na trzykrotne występowanie terminu φῶς (Dz 26, 13.18.23), równocześnie jednak sam dopuszcza możliwość, że „sama struktura tekstu i rozmieszczenie rzeczowników φῶς nie miały mieć według intencji autora specjalnego znaczenia”. Dalej jednak precyzuje znaczenie tego rzeczownika w oparciu o przyjętą strukturę. Por. tenże, *Głoszenie światła przez zmartwychwstałego Chrystusa (Dz 26, 22–23)*, dz. cyt., s. 180.

⁵⁷⁴ Detaliczne omówienie w odniesieniu do wersetów 26, 16–18.22, odrzucając – wskazywane w wydaniu krytycznym Nowego Testamentu (Nestle-Aland, wyd. 27) – referencje do tekstów starotestamentowych w wersetach 26, 25.28 w: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, dz. cyt., s. 599.

⁵⁷⁵ Aluzji do starotestamentowych proroków jest wiele (Ez 2, 1–6; Jr 1, 8;

Agryppy pytanie o jego wiarę w proroków wskazują, że w tej, trzeciej już w *Dziejach*, relacji ze spotkania ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem dominuje autoprezentacja Pawła jako proroka, gdy we wcześniejszych prezentowany był jako „wybrane narzędzie” (σκεῦος ἐκλογῆς w Dz 9, 15) oraz świadek (ἔση μάρτυς w Dz 22, 15 oraz μαρτυρία w Dz 22, 18)⁵⁷⁶. W badanej przez nas mowie pojawia się nawiązanie do różnych powołań proroków czy wręcz sekwencja paralel pomiędzy Dz 26, 12–18 a Ez 1 – 2⁵⁷⁷. Niezależnie od akcentów, jakie kładzie Łukasz w kolejnych kompozycjach relacji z wydarzenia pod Damaszkiem, zawierają one uwiarygodnienie Pawła jako apostoła (por. Dz 9, 1–30; 22, 3–21)⁵⁷⁸.

W analizowanej przez nas relacji w mowie Pawła ukazanie się (ὁράω) jemu Pana ma na celu wybranie i ustanowienie go (προχειρίζομαι)⁵⁷⁹ sługą i świadkiem (Dz 26, 16)⁵⁸⁰, najpierw tego, co już zobaczył (ὁράω), następnie tego, co jeszcze zobaczy (ὁράω). Trzykrotnie występujący w tym zdaniu czasownik ὁράω wyraża nie tylko sposób objawienia się Pana, ale także widzenie (ὁράω) jako sposób poznania objawienia od Boga, które będzie dalej przekazywane przez wybranego. W tym przedstawieniu wydarzeń pod Damaszkiem najmocniej jest podkreślona niezależność ewangelii Pawła, podobnie jak w autobiograficznej partii Listu do Galatów (Ga 1, 11–17)⁵⁸¹. We wcześniejszych narracjach

Iz 35, 5; 42, 7; 61, 1), choć formalny cytat jedynie w 26, 17 (Jr 1, 7–8; 1 Krn 16, 35). Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 656.

⁵⁷⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

⁵⁷⁷ Por. R. Orłowski, *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła*, dz. cyt., s. 50–51, z przypisem 90.

⁵⁷⁸ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

⁵⁷⁹ W podobnym znaczeniu w Dz 22, 14, w odniesieniu do ludzi (ale z dodaniem czasownika ἀποστέλλω) także w 2 Mch 3, 7; 8, 9. Czasownik προχειρίζομαι może także przyjmować znaczenie „być posłanym” (Wj 4, 13; Dz 3, 20). Por. προχειρίζομαι, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, dz. cyt., kol. 449–450.

⁵⁸⁰ Można wręcz mówić o formule ustanowienia misjonarza. Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 451.

⁵⁸¹ Wskazuje na to już samo słownictwo wyrażające objawienie Jezusa Chrystusa Pawłowi (ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ w Ga 1, 12) oraz objawienie Syna Bożego w nim, to jest w Pawle (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί

powoływany ma się dowiedzieć, co ma czynić w Damaszku (Dz 9, 6; 22, 10), choć w mowie w Jerozolimie doda, że miał jeszcze osobiste objawienie odnośnie do posłania do pogan (Dz 22, 18–21)⁵⁸².

Jak na relację z powołania przystało, Paweł otrzymuje obietnicę dotyczącą przyszłości (Dz 26, 17) i określenie specyfiki swojej misji (Dz 26, 18). Obietnica dotyczy powszechnego ocalenia głosiciela od wszystkich, do których jest posłany (zarówno λαός, jak i τὰ ἔθνη)⁵⁸³, a wyrażona jest terminem ἔξαιρέω, oznaczającym często wybawienie ze strony Boga wybitnych postaci dziejów zbawienia (Dz 7, 10.34; 12, 11; zwłaszcza Jr 1, 7–8)⁵⁸⁴. Cel misji wyrażony jest w języku i stylu prorockim, w dużej części stanowi echo prorockich zapowiedzi Iz 42, 7.16, zawiera też terminologię „misyjną” znaną z tekstów judaizmu hellenistycznego. W paralelizmie syntetycznym pojawiają się po dwa przeciwstawienia⁵⁸⁵:

τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς
καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν (26, 18bc)

Misję określają trzy bezokoliczniki, przy czym pierwszy zwrot (Dz 26, 18a: ἀνοίξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν) nawiązuje do trzykrotnego wystąpienia czasownika ὀράω w Dz 26, 16, drugi określa, czemu ma służyć owo „otwarcie oczu”: ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν (Dz 26, 18bc), trzeci zaś wskazuje na konsekwencje odnośnie do statusu tych, którzy zwrócą się do Boga: λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρον... (Dz 26, 18d). Wszystkie te cele misji Pawła operują terminologią misyjną, znaną z tekstów starotestamentowych i literatury judaizmu hellenistycznego⁵⁸⁶.

w Ga 1, 16). Por. R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, dz. cyt., s. 180–181.

⁵⁸² Problem specyficznego powołania Pawła do pogan jest diskutowany (czy już pod Damaszkiem, czy dopiero w Świątyni). Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, dz. cyt., s. 51–62.

⁵⁸³ W relacji pierwszej wymienione są trzy kręgi adresatów ewangelizacji: poganie, królowie i synowie Izraela (Dz 9, 15).

⁵⁸⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 759.

⁵⁸⁵ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 450.

⁵⁸⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 653.

i. Głoszenie orędzia od Boga powodem oskarżenia Pawła (Dz 26, 19–23)

Paweł wyraźnie oddziela relację z wydarzenia, które radykalnie zmieniło jego życie (Dz 26, 12–18), od tego, co można określić jako konsekwencje w postaci postępowania według przeżytej wizji (Dz 26, 19–23), poprzez bezpośrednie zwrócenie się do króla: βασιλεῦ Ἀγρίππα (Dz 26, 19). Wpierw wyklucza postawę nieposłuszeństwa (ἀπειθής) wobec tego, co określa jako widzenie (ὄπτασία)⁵⁸⁷, i to boskiego pochodzenia (οὐράνιος). W porównaniu z obszerną narracją z różnymi momentami zwrotnymi po pierwszym opowiadaniu o wydarzeniu pod Damazkiem (Dz 9, 21–30) w mowie przez nas analizowanej występuje niezwykle skrót z akcentem położonym nie na perypetie nawróconego prześladowcy, ale na faktyczną realizację zapowiedzi spod Damazku (Dz 26, 20)⁵⁸⁸. Wymienione zostają trzy obszary, w których zamieszkiwali Żydzi: Damazek, Jerozolima i cała ziemia Judy⁵⁸⁹ (πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας)⁵⁹⁰, wreszcie – już nie w sposób geograficznie określony – narody pogańskie (τὰ ἔθνη). Z zestawienia sposobu realizowania powierzonej misji Pawła (Dz 26, 20) z wcześniejszym określeniem jej istoty (Dz 26, 18) wynika, że powtarza się zwrot określający zwrócenie się do Boga (ἐπιστρέφω ἐπὶ τὸν θεόν). O ile w zapo-

⁵⁸⁷ W Nowym Testamencie termin ten oznacza takie widzenie, które wiąże się z ważnym przekazem od Boga. Por. Łk 1, 22; 24, 23; Dz 26, 19; 2 Kor 12, 1. W tym ostatnim występuje wraz z terminem ἀποκάλυψις, dla określenia objawienia otrzymanego bezpośrednio od Boga.

⁵⁸⁸ Inaczej G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 450.

⁵⁸⁹ Choć brak gdzie indziej danych odnośnie do misji Pawła w Judei (wzmiankę o misji w Judei niektórzy uznają za glossę lub przekaz pochodzący z nieznannej tradycji), to może to być też realizacja zapowiedzi podobnej do tej w Dz 1, 8, według której Ewangelia ma się rozszerzać od Jerozolimy przez Judeę i aż po krańce świata. Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 595.

⁵⁹⁰ Fraza w nawiasie, choć przyjęta przez redaktorów wydania krytycznego (poświadczona przez p⁷⁴ κ A B vg^{mss}), stanowi solecyzm, który F. Blass poprawił i nadał tejże frazie brzmienie εἰς πᾶσάν τε χώραν τῆς Ἰουδαίας. Por. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, dz. cyt., s. 438–439.

wiedzi misji akcent położony był na działanie Boga (Dz 26, 18b), o tyle w relacji z podjętej misji (Dz 26, 20b) Paweł podkreśla aktywność adresatów głoszonej przez niego Ewangelii. Obok powtórnego zwrócenia się do Boga (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν) wymienia nawrócenie, polegające na zmianie dotychczasowego myślenia (μετανοέω) oraz podejmowanie czynów godnych takiego nawrócenia (ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα) μετάνοια).

Zwrot ἕνεκα τούτων (Dz 26, 21) wskazuje na właściwy – a zarazem paradoksalny – powód oskarżenia Pawła ze strony Żydów: proklamowanie (ἀπαγγέλλω) tego, co mu zostało powierzone od Pana, co zostało przerwane przez próbę samosądu w Świątyni (Dz 26, 21)⁵⁹¹. Zupełnie zostaną pominięte przez mówcę inne oskarżenia wcześniej przeciwnemu podnoszone, jak powodowanie podziałów i niepokojów wśród Żydów czy usiłowanie zbezczeszczenia świątyni (por. Dz 24, 5–6). Termin określający pochwycenie Pawła przez Żydów (συλλαμβάνω) jest używany – i to nie tylko przez Łukasza – do czynności polegających na aresztowaniu: wcześniej Jezusa dla rozpoczęcia Jego męki i śmierci (Mt 26, 55; Mk 14, 48; Łk 22, 54; J 18, 12; Dz 1, 16), później także Piotra (Dz 12, 3) i Pawła (Dz 23, 27). Na określenie próby zabójstwa apostoła, zapewne na zasadzie doraźnego samosądu (Dz 21), mówca używa terminu διαχειρίζω, który w całej Biblii Greckiej pojawi się tylko jeszcze raz w Dz 5, 30, w kerygmacie mówiącym o wskrzeszeniu Jezusa, którego stracono przez zawieszenie na krzyżu (ὁμοίως διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου).

W wersecie 26, 21 mówca wspomina o próbie pozbawienia go życia w Świątyni (ἐν τῷ ἱερῷ), po tym jak został pochwycony przez Żydów (Dz 21, 27–31), co stanowi wyjaśnienie przyczyny jego przesłuchania⁵⁹². Ponieważ ani przed przemówieniem Pawła, ani w mowie nie został przywołany zarzut zbezczeszczenia przez niego Świątyni, tym wyraźniej pobrzmiewa oskarżenie wobec Żydów, że w miejscu świętym usiłowali oni zabić (i to bez akceptacji władz rzymskich) Pawła o niegananej wierze⁵⁹³. On sam nie potrzebuje przywoływać w tej mowie

⁵⁹¹ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 761. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 595.

⁵⁹² Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 452.

⁵⁹³ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 761.

innych aktów zamachów i niebezpieczeństw, które wymienia gdzie indziej⁵⁹⁴. Zanim mowa Pawła zostanie przerwana, zdąży on jeszcze podkreślić fakt Bożej opieki nad sobą i dawaną mu wciąż możliwość głoszenia Ewangelii (Dz 26, 22a). Te słowa tworzą paralelizm z zapowiedzią Pana, który wcześniej zapewniał Pawła o obronie przed przeciwnikami (Dz 26, 17)⁵⁹⁵. Po raz kolejny słowa uwielbionego Pana wypełniają się, czego stojący przed królem prześladowany głosiciel jest żywym dowodem⁵⁹⁶. Jak niegdyś pod Damaszkiem zapowiedziane było otwieranie oczu słuchaczy Pawła oraz ich odwracanie się od ciemności do światła (Dz 26, 18), tak w kolejnym paralelizmie zostanie stwierdzone, że tak właśnie dzieje się to teraz (Dz 26, 23b) przez jego głoszenie Ewangelii według wcześniejszych zapowiedzi proroków i Mojżesza (Dz 26, 22b). Dokładniej mówiąc (Dz 26, 22a), od Damaszku daje on świadectwo (μαρτύρομαι), i to wszystkim (μικρῶ τε καὶ μεγάλῳ), głosząc wypełnienie tych Pism, które mówiły, że cierpieć będzie Meszjasz (εἰ παθητὸς ὁ χριστός) i że pierwszy powstanie z martwych (πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Odniesienia do Mojżesza i proroków w tej mowie, zwłaszcza dla uzasadnienia głoszonego orędzia w wersecie 26, 22 sprawiają, że Paweł jawi się jako prorok⁵⁹⁷. Te ostatnie sformułowania wersetu 26, 23a zawierają rdzeń kerygmatu apostołskiego adresowanego do Żydów, choć – co jest doniosłe z punktu widzenia teologii kerygmatu – to sam zmartwychwstały Meszjasz głosić będzie światło (φῶς μέλλει καταγγέλλειν)⁵⁹⁸, i to zarówno narodowi wybranemu, jak i poganom (Dz 26, 23b)⁵⁹⁹. Tym samym Chrystus głosi samego siebie, „a dokonuje się to w kontekście Jego własnego i Bożego działania soteriologicznego”, kontekst zaś eklezjologiczny pozwala także stwierdzić, że „misyjne działania podejmowane przez Kościół są działaniami zmartwychwstałego

⁵⁹⁴ Por. Dz 23, 12–16; 25, 3; 2 Kor 11, 23–29.

⁵⁹⁵ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 452.

⁵⁹⁶ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 354.

⁵⁹⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

⁵⁹⁸ Albo Zmartwychwstały głosi przez Pawła. Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 596.

⁵⁹⁹ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 90.

Chrystusa⁶⁰⁰. Ostatnie słowa mowy stanowią dobre jej podsumowanie, bo precyzyjnie określają, jaki jest punkt sporny oskarżonego i oskarżycieli, a zarazem στάσις (status) żydowskiej wiary „świętych”. Jest to wyznanie, że w Jezusie cierpiącym i zmartwychwstałym wypełniają się Pisma⁶⁰¹.

j. Przerwanie mowy przez Agryppę i odpowiedź Pawła (Dz 26, 24–27)

Chociaż adresatem całej mowy jest król Agryppa (Dz 26, 1–2), to przerywa ją Festus (Dz 26, 24). Przerywa ją w sposób głośny (μεγάλη τῆ φωνῆ φησιν), zwracając uwagę na stan mówcy – jego zdaniem Paweł wpada w szaleństwo (μανία)⁶⁰², i to z powodu wejścia w poznanie wiedzy określonej jako τὰ πολλὰ γράμματα (Dz 26, 24), którą identyfikuje się z „wyższą wiedzą”⁶⁰³ lub „rozległą erudycją”⁶⁰⁴. Powodem interwencji namiestnika i przypisania Pawłowi szaleństwa może być brak jego zrozumienia odnośnie do zmartwychwstania umarłych, gdyż to był powód zwrócenia się o wyjaśnienie do Agryppy (Dz 25, 14–22)⁶⁰⁵. W ten sposób może też wyrażać się troska o ustalenie stanu poczytalności i stabilności zdrowia sądzonego obywatela Rzymu⁶⁰⁶. Taka ocena Pawła przez osobę prowadzącą jego sprawę może wskazywać na brak kompetencji państwa rzymskiego do właściwej oceny proble-

⁶⁰⁰ S. Chłęd, *Głoszenie światła przez zmartwychwstałego Chrystusa* (Dz 26, 22–23), dz. cyt., s. 180.

⁶⁰¹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 354.

⁶⁰² W wersetach 26, 24–25 pojawiają się terminy zawierające rdzeń μανι-: 2 razy czasownik μαινόμεαι oraz 1 raz rzeczownik μανία. W tych i pozostałych trzech miejscach Nowego Testamentu stan określony czasownikiem μαινόμεαι jest negatywnie oceniony. Por. H. Balz, μαινόμεαι, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, dz. cyt., kol. 924–925.

⁶⁰³ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 596, tu też odnośniki do źródeł antycznych.

⁶⁰⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 448.

⁶⁰⁵ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁰⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 763–764.

mu, który jest teologiczny i wymaga znajomości kontekstu żydowskiego⁶⁰⁷. To odnosi się także do władzy rzymskiej czasu, gdy pisane są Dzieje. Znający sprawy judaizmu Agryppa reaguje adekwatnie do wypowiedzianych przez Pawła treści, słusznie przeczuwając, że mowa oskarżonego prowadzi do przekonania słuchacza do wiary (Dz 26, 28). Dlatego też po krótkiej odpowiedzi danej Festusowi (Dz 26, 25), Paweł zwraca się do Agryppy, podkreślając jego kompetencje w odniesieniu do całej mowy i wynikłej kontrowersji (Dz 26, 26). Król mający żydowskie korzenie zostaje powołany przez Pawła na świadka, i to jako znający wszystkie sprawy, o których mówi apostoł: ἐπίσταται γὰρ περὶ τούτων ὁ βασιλεύς (Dz 26, 26). Agryppa wie o nich nie tylko dlatego, że przywoływane przez Pawła wydarzenia były powszechnie znane: οὐ γὰρ ἔστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο (Dz 26, 26c)⁶⁰⁸. Król bowiem zna „sprawę Jezusa” nie tylko z punktu widzenia znajomości faktów, ale także ich interpretacji w świetle proroków⁶⁰⁹. Po pytaniu o wiarę Agryppy w proroków (Dz 26, 27a) sam Paweł odpowiada z przekonaniem: οἶδα ὅτι πιστεύεις (Dz 26, 27b).

W krótkiej kontrowersji na temat stanu umysłowego Pawła, a także charakteru głoszonej przez niego nauki padają ważne stwierdzenia (Dz 26, 24–25). Paweł zaprzecza zdecydowanie, jakoby miał popaść w jakieś szaleństwo (οὐ μαίνομαι), a słowa i sprawy (ῥήματα), które przekazuje (ἀποφθέγγομαι), zawierają prawdę (ἀλήθεια) i są przemyślane (σωφροσύνη). W kontekście zarzutu o niekontrolowane wypowiedzi człowieka mającego być owładniętym jakąś manią został użyty czasownik ἀποφθέγγομαι, który odnoszono do głośnych wypowiedzi mędrców, proroków i ludzi natchnionych, w tym przez Ducha Świętego⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil...*, dz. cyt., s. 376.

⁶⁰⁸ W tym miejscu pojawia się rozpowszechnione w języku greckim powiedzenie ἐν γωνίᾳ. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 764, z odnośnikami do źródeł antycznych.

⁶⁰⁹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 355.

⁶¹⁰ W Nowym Testamencie użyty jest tylko w Dziejach! Por. ἀποφθέγγομαι, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, dz. cyt., kol. 354.

k. Obawa Festusa i życzenie Pawła (Dz 26, 28–29)

W zrozumieniu odpowiedzi Agryppy na tak bezpośrednie pytanie (Dz 26, 27) największe znaczenie ma interpretacja zwrotu ἐν ὀλίγῳ (Dz 26, 28)⁶¹¹ wraz z czasownikiem πείθω, który w tym miejscu przyjmuje znaczenie „przekonać do...”⁶¹². Czasownik πείθω bardzo rzadko oznacza w Dziejach przekonywanie prowadzące do wiary, nierzadko natomiast zwodzenie lub przekonywanie tylko intelektualne⁶¹³. Agryppa stwierdza, że niewiele brakuje⁶¹⁴, by mówca go tak przekonał, że uczyniłby go chrześcijaninem (Χριστιανὸν ποιῆσαι)⁶¹⁵. Taki sens potwierdza najbliższy kontekst, gdyż w kolejnej odpowiedzi Paweł wyraża życzenie⁶¹⁶, by wszyscy, którzy go słuchają, stali się tacy jak on – a więc chrześcijanami (Dz 26, 29)⁶¹⁷. Ten ostatni termin (χριστιανός) został starannie dobrany⁶¹⁸, by – ustami rzymskiego namiestnika – „oficjalnie” określić religię, której głóścicielem jest

⁶¹¹ Na temat interpretacji tego zwrotu w kontekście krytyki tekstu w: B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, dz. cyt., s. 439.

⁶¹² Por. A. Sand, πείθω, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, dz. cyt., kol. 149.

⁶¹³ Na siedemnaście wystąpień w tej księdze taki sens w sześciu miejscach: Dz 13, 43; 17, 4; 18, 4; 19, 8; 28, 23.24.

⁶¹⁴ Zwrot ἐν ὀλίγῳ może oznaczać mały dystans czasowy (krótko) lub rzeczowy (o mało co). Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 454.

⁶¹⁵ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 764–765, wraz z uzasadnieniem i poświadczającą takie odczytanie literaturą antyczną.

⁶¹⁶ Życzenie oddane w Biblii Tysiąclecia zwrotem „dałby Bóg” wyraża w oryginale *optativus potentialis* czasownika εὔχομαι (Dz 26, 29), niezwykle rzadko używana forma w Nowym Testamencie. Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 454.

⁶¹⁷ Użyta forma optatiwu, odnieszona do życzenia możliwego do spełnienia, wskazuje, że apostoł faktycznie tego pragnie dla słuchaczy. Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 55. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 765.

⁶¹⁸ W całej Biblii Greckiej termin ten pojawia się tylko w Dz 11, 26 oraz 1 P 4, 16.

Paweł. W ten sposób mowa wygłoszona z ufnością Bogu, a zarazem z otwartością, jak można przetłumaczyć zwrot *παρρησιαζόμενος λαλῶ* (Dz 26, 26)⁶¹⁹, stanowi ostatnie przemówienie Pawła na ziemi Izraela, już nie obronne, ale misyjne⁶²⁰. W tym ostatnim dialogu Pawła z Agryppą zamierzony czytelnik Dziejów odnajduje trzecią odpowiedź żydowskich słuchaczy kerygmatu nowej, już wyodrębnionej z judaizmu religii, jaką jest chrześcijaństwo. Dotąd bowiem po kolejnym proklamowaniu Ewangelii słuchacze albo dali się przekonać⁶²¹ i przyjmowali wiarę⁶²² oraz chrzest⁶²³, albo odrzucali orędzie⁶²⁴, niekiedy prześladując głosicieli (Dz 13, 50). Całość głoszenia Ewangelii, zwłaszcza przez Pawła w Dziejach, szczególnie co do dwoistego rezultatu zdaje się podsumowywać zdanie: „Jedni dali się przekonać o tym, co mówił, drudzy nie wierzyli” (Dz 28, 24).

Agryppa, znający (*ἐπίσταμαι*) wszystko, co umożliwiał przyjęcie wiary (*πιστεύω*) na podstawie Pism i proroków (Dz 26, 26), nie potwierdza, lecz raczej dystansuje się od wiary prorokom⁶²⁵, którą przypisuje mu Paweł (Dz 26, 27). Na pewno ucieka od sytuacji, w której znalazł się blisko (*ἐν ὀλίγῳ*) zgody na słowa Pawła i musiałby się jasno opowiedzieć po stronie wiary (Dz 26, 28). W formie, która balansuje między poważnym a ironicznym traktowaniem sprawy, przyznaje jedynie, że mowa Pawła jest bardzo przekonująca

⁶¹⁹ Por. H. Balz, *παρρησία κτλ.*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, dz. cyt., kol. 107.

⁶²⁰ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 655.

⁶²¹ Termin *πείθω* w aoryście biernym w Dz 17, 4 (*ἐπέισθησαν*) lub czynnym w Dz 18, 4 (*ἔπειθεν*) czy w *imperfectum* (Dz 13, 43: *ἔπειθον*).

⁶²² Por. czasownik *πιστεύω* występuje wówczas albo w aoryście (Dz 4, 4; 8, 12; 9, 42; 13, 38; 17, 12. 34: *ἐπίστευσαν*, czy w sing. Dz 8, 13; 13, 12; 18, 8: *ἐπίστευσεν*) albo w *imperfectum* (Dz 18, 18: *ἐπίστευον*) albo w *participium perfecti* (Dz 16, 34; 21, 20. 25: *πεπιστευκότων*), albo)dla czynności uprzedniej) *plusquamperfectum* (Dz 14, 23: *πεπιστεύκεισαν*).

⁶²³ Termin *βαπτίζω* w *imperfectum* w Dz 18, 8 (*ἐβαπτίζοντο*).

⁶²⁴ W Dziejach używa się terminów: *ἀπειθέω* (być niewierzącym), w Dz 14, 2 w *participium aoristi*: *ἀπειθήσαντες* lub *ἀπιστέω* (nie wierzyć), w Dz 28, 24 w *imperfectum*: *ἠπίστουν*.

⁶²⁵ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 454.

(Dz 26, 28)⁶²⁶. Czytelnik Dziejów znający życie prywatne Agryppy II oraz jego podejście do wiary może domyślać się, że to raczej niereligijne i naganne pod względem moralnym życie króla może być powodem takiego ustosunkowania się do słów Pawła⁶²⁷. Mający żydowskie pochodzenie, a zarazem wychowany w Rzymie, Agryppa jest wiarygodnym świadkiem w ocenie wiarygodności orędzia Ewangelii głoszonej przez Pawła, przynajmniej z punktu widzenia świata żydowskiego. Równocześnie potwierdza w pełni sentencję wypowiedzianą wcześniej przez Festusa do Agryppy (Dz 25, 24–25). Nie można sobie wyobrazić lepszego poświadczenia o Pawle, jego nauczaniu i niewinności, niż te dwie zgodnie brzmiące sentencje: rzymskiego namiestnika i żydowskiego króla⁶²⁸. Tak to powinno być odbierane przez czytelnika Dziejów.

Na wymijającą i niewiążącą odpowiedź Agryppy Paweł reaguje w sposób daleki od retorycznej elegancji. Życzy wszystkim obecnym, na czele z królem, by właśnie stali się jak on, a więc wyznawcami Chrystusa, z wyjątkiem jego statusu, a więc więźnia (Dz 26, 29)⁶²⁹. Ostatnie zdanie na sali posłuchań należy do Pawła. Stanowi ono sentencję wyrażoną w formie życzenia, które może się spełnić, gdy tylko słuchacz przyjmie orędzie, które dopiero co zostało wygłoszone. Wskazanie na noszone więzy w tym momencie nie jest pozbawione swoistej ironii. Związany Paweł jest jedynym człowiekiem na sali, który ma taki status, jakiego można pragnąć i życzyć, nawet osobom tak wysoko postawionym jak ci przesłuchujący go w Cezarei⁶³⁰.

⁶²⁶ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 355.

⁶²⁷ Nie wszystkie jego przejawy troski o religię żydowską spotykały się z aprobatą jej przywódców w Jerozolimie. Zdecydowanie naganne oceniany był też jego związek kazirodczy z siostrą Berenike, z którą przybył na powitanie Festusa. Por. H. W. Hoehner, *Dynastia herodiańska*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 127.

⁶²⁸ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 454.

⁶²⁹ Użyty termin δεσμός (więzy, łańcuchy, więzienie), tu w sensie „więzy”, „łańcuchy. Dalej, w Dz 26, 31 już „więzienie”.

⁶³⁰ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 355.

I. Zakończenie posiedzenia i stwierdzenie braku winy więźnia (Dz 26, 30–32)

Ostatnie słowa Pawła (Dz 28, 29) pozostają bez odpowiedzi, ponieważ prowadzący przesłuchanie i wszyscy uczestnicy posiedzenia (οἱ συγκαθήμενοι) wychodzą (Dz 26, 30). Już po opuszczeniu zostaje sformułowany nieformalny werdykt, i to w formie rozmowy (ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες), według której Paweł nie popełnił żadnego przestępstwa, które by było zagrożone śmiercią lub nawet więzieniem (Dz 26, 31). Równocześnie najbardziej kompetentny w sprawie Pawła, a zarazem niepodzielający jego przekonań religijnych król Agryppa stwierdza, iż więzień mógłby być uwolniony⁶³¹, gdyby nie to, że władza Festusa się nad nim skończyła, gdy odwołał się do Cezara (Dz 26, 32)⁶³². Ten brak winy Pawła jest podkreślony także przez fakt, że wypowiada go bezstronny w całej sprawie Agryppa, czyni to zaś z ubolewaniem (Dz 29, 32)⁶³³.

Narrator tak przedstawia wydarzenia, że Paweł nie słyszy tej konkluzji w formie wymiany zdań pomiędzy Festusem a Agryppą ani ubolewania tego ostatniego, a tym samym nie może się do tych zdań ustosunkować. Takie zakończenie postępowania co do oceny sprawy przeznaczone jest dla czytelnika Dziejów. W świetle całego przemówienia Pawła, zwłaszcza ze względu na żywą dyskusję toczącą się po jego przerwaniu, okazuje się, że mowa, której celem miała być obrona niewinności Pawła, przerodziła się w jego głoszenie Ewangelii i to wobec kogoś, kto okazał się słuchaczem opornym⁶³⁴. Na pewno jednak w tym fakcie wypełnia się właśnie ostatnia z zapowiedzi odnośnie do adresatów głoszenia Ewangelii, co miał przekazać Ananiasz temu, który zmierzał do Damaszku jako prześladowca (por. Dz 9, 15). Wcześniej głosił poganom i Żydom, teraz zaś ma sposobność przemówić do króla⁶³⁵.

⁶³¹ Z więzienia określanego jako *custodia militaris*. Por. B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman custody* (The Book of Acts in Its First Century Setting, vol. 3), ed. B. W. Winter, Grand Rapids 1994, s. 28–29.

⁶³² Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 765.

⁶³³ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 356.

⁶³⁴ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 55.

⁶³⁵ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

3. Analiza retoryczna mowy wobec Agryppy i Festusa (Dz 26, 2–29)

Analizy retorycznej dokonamy w trzech punktach, zgodnie z wcześniejszym postępowaniem z poprzednią mową Pawła (Dz 24, 10b–21). Zaczniemy od ustalenie granic jednostki retorycznej, sytuacji oraz problemu retorycznego.

a. Jednostka retoryczna, sytuacja i problem retoryczny

Granice samej mowy Pawła łatwo określić, zwłaszcza gdy idzie o jej początek. Początek (Dz 26, 2) bowiem sygnalizuje zarówno wyrażenie zgody (ἐπιτρέπεται σοι) przez Agryppę na przemówienie Pawła (Dz 26, 1a), jak i gest (ἐκτείνας τὴν χεῖρα) identyfikowany z początkiem mowy oraz stwierdzenie rozpoczęcia przemówienia (Dz 26, 1b). Także pierwsze zdanie (Dz 26, 2) jest właściwe dla rozpoczęcia mowy zarówno co do sposobu zwrócenia się do audytorium pod względem formalnym, jak i treściowym. Wraz z drugim zdaniem (Dz 26, 3) odpowiada zasadniczo wskazaniom odnośnie do formułowania *exordium*.

Łatwo także określić, kiedy kończy się mowa Pawła pod względem formalnym, bo wskazuje na ów koniec niespodziewane jej przerwanie przez namiestnika Festusa (Dz 26, 24). Z punktu widzenia perswazji mowa zdaje się trwać, tyle że w formie dialogu, w którym Paweł odpowiada na postawione pytanie. Mało tego, właśnie po przerwaniu mowy padają bardzo doniosłe słowa Pawła, adresowane wprawdzie do Festusa, który przerwał przemówienie (Dz 26, 25–26), następnie zaś do Agryppy, który najpierw jest traktowany jako świadek w sprawie i znawca tego, co dotyczy Mesjasza (Dz 26, 27), następnie zaś jako adresat formalnego kerygmatu (Dz 26, 29), domagającego się wyznania wiary od jego adresata⁶³⁶.

⁶³⁶ Na zasadzie dialogu tego typu kerygmat jest sformułowany w Dz 16, 30–31, gdzie na pytanie strażnika, co ma czynić, pada odpowiedź: uwierz w Pana Jezusa (πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν). W Dz 26, 27 na pytanie Pawła, czy Agryppa wierzy prorokom (domyślnie: i spełnieniu ich słów w Jezusie z Nazaretu), odpowiada sam Paweł: wiem, że wierzysz (οἶδα ὅτι πιστεύεις).

Sytuację retoryczną określa narracja, w której mowa Pawła została osadzona, zarówno wersety opisujące wydarzenia bezpośrednio poprzedzające przemówienie apostoła (Dz 25, 14–27), jak całość Dziejów, przede wszystkim jednak partia, która rozpoczyna się od aresztowania go w Jerozolimie aż po wydarzenia bezpośrednio poprzedzające przemówienie (Dz 21, 27 – 26, 1). W odniesieniu do aktualnie analizowanej przez nas mowy nie ma tak jasno sformułowanych zarzutów, jak miało to miejsce przy przemówieniu wobec Feliksa (por. Dz 24, 10b–21), gdy przed Pawłem mowę oskarżycielską wygłosił Tertullos (Dz 24, 2–8). Sytuację retoryczną drugiej mowy obronnej Pawła (Dz 26, 2–23) określa wprawdzie etap w postępowaniu sądowym wobec Pawła, jaki zastał Festus obejmujący swój urząd (Dz 24, 27), następnie zaś zabiegi przywódców żydowskich (Dz 25, 1–12) domagających się sądenia aresztowanego w Jerozolimie, faktycznie chcących zgładzić go w trakcie transportu (Dz 25, 3), wreszcie fakt przybycia Agryppy z Druzyllą do Cezarei i dialog króla z namiestnikiem na temat kłopotliwego więźnia (Dz 25, 13–22). Najbliższą okolicznością wygłoszenia mowy przez apostoła stanowi zamiar sporządzenia właściwego oskarżenia, które towarzyszyć będzie więźniowi do Rzymu. Pomocą w sporządzeniu oskarżenia ma być opinia Agryppy, który jawi się jako znawca religii żydowskiej i jej problemów (Dz 25, 23–27). Samo przemówienie Festusa do Agryppy, które poprzedza bezpośrednio wystąpienie Pawła, nie zawiera sprecyzowanego zarzutu, który miałby być dokładniej zbadany, a jedynie stwierdzenie, że nowy namiestnik – pomimo głośnych i ciężkich oskarżeń Żydów (Dz 25, 24) – nie znalazł powodu do oskarżenia Pawła, a przynajmniej o przestępstwo zagrożone karą śmierci (Dz 25, 25).

W sytuacji takiego uwarunkowania mowy Pawła jej audytorium to wyłącznie Agryppa, król żydowski. Przemawia za tym zarówno fakt, że został on zaproszony przez Festusa na posłuchanie więźnia (Dz 25, 22), jak i to, że właśnie Agryppa udziela głosu Pawłowi (Dz 26, 1a), ten ostatni zaś od początku swej mowy zwraca się do króla: „Uważam to za szczęście, że mogę dzisiaj bronić się [...] przed tobą, królu Agryppo” (Dz 26, 2). Także sama mowa zawiera takie argumenty, które może uznać ten, kto choć trochę zna Prawo i co najmniej jest skłonny wierzyć słowom proroków (por. Dz 26, 27). Już po zakończeniu właściwej mowy – i to tylko na chwilę – Paweł zwraca się do Festusa (Dz 26, 24–26), by następnie znów odwołać się do kompetencji Agryp-

py (Dz 26, 27–29). Audytorium nie stanowi więc namiestnik rzymski ani nikt inny z zebranych wysokich rangą dowódców wojskowych czy znamienitych obywateli, mimo że znajdują się oni na sali posłuchań (Dz 25, 23). Z punktu widzenia perswazji przewidzianej dla czytelnika *Dziejów* król Agryppa jako jednoosobowe audytorium⁶³⁷ reprezentuje tych wszystkich, którzy znają judaizm i wierzą w proroków, nieobcy też jest im świat grecko-rzymski. To dlatego w mowie znalazły się także odwołania do proroków, nie zaś do prawa rzymskiego, choć według narracji cała mowa służyć ma przygotowaniu opinii dla rzymskiego wymiaru sprawiedliwości (Dz 25, 13–22).

Po określeniu audytorium mowy należy ustalić „problem retoryczny”, czyli sprecyzować stan zagadnienia (στάσις, status) w rozpatrywanej sprawie (vόησις, *intellectio*, temat). Wprawdzie mowa Pawła zostaje wygłoszona w ramach postępowania, które rozpoczęło się od pierwszego przesłuchania przez trybuna, jeszcze w Jerozolimie (Dz 21, 33–39), a zakończyło przekazaniem więźnia do Rzymu (Dz 25, 12), jednak zawiera obronę w jakiejś sprawie. Nie są już podnoszone oskarżenia, które sformułował Tertullos (Dz 24, 2–8) przed pierwszą mową obronną Pawła (Dz 24, 10b–21). Tym razem sprawą sporną jest wiara w zmartwychwstanie. Wskazują na to najpierw słowa Festusa do Agryppy odnośnie do Pawła: „Oskarżyciele nie wnieśli przeciwko niemu żadnej skargi o przestępstwa, które podejrzewałem. Mieli z nim tylko spory (ζητήματα) o ich wierzenia (διδασκαλία) i o jakiegoś zmarłego (τεθνηκότος) Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje” (Dz 25, 18–19). Zostają więc wykluczone wszelkie inne zarzuty wobec Pawła, włącznie z tymi, które były podnoszone do przesłuchania przed Feliksem. Zwłaszcza że to przed Feliksem, zaraz po wygłoszonej mowie, Paweł wzywa na świadków oskarżycieli żydowskich przybyłych z Jerozolimy: „A ci tutaj niechże powiedzą, jakiego przestępstwa dopatrzyli się we mnie, gdy stanąłem przed Sanhedrynem. Chyba jedynie tego, że stojąc wśród nich zawołałem głośno: «Sądźcie mnie dzisiaj z powodu [wiary] w zmartwychwstanie umarłych»” (Dz 24, 20–21). W samej zaś mowie wygłoszonej wobec Festusa pojawia się pytanie, które stanowi *propositio*: „Dlaczego uważacie za nieprawdopodobne, że Bóg wskrzesza (ἐγείρει) umarłych?”

⁶³⁷ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric...*, dz. cyt., s. 35–40.

(Dz 26, 8). Tak więc problemem w sprawie Pawła (*νόησις*, *intellectio*, tematem) jest wiara w zmartwychwstanie⁶³⁸. Status sprawy (*στάσις*; *status*) brzmi: trzeba wierzyć, że Bóg wskrzesza umarłych, a potwierdzeniem tego jest wskrzeszenie Jezusa, które już się dokonało. Paweł jest tylko świadkiem, bo sprawcą każdego wskrzeszenia jest Bóg⁶³⁹.

Tak określony „status sprawy” może być sprawdzony – według retoryki klasycznej – przez domysł, definicję, wartościowanie lub przez analizę kompetencji⁶⁴⁰. Apostoł w swojej mowie dowodzi, że jego wiara w zmartwychwstanie (sprawdzian przez domysł) wynika z obietnicy danej niegdyś przodkom przez samego Boga, i to całemu Izraelowi (Dz 26, 6–7). Dowodem jest spełnienie zapowiedzi „Proroków i Mojżesza” w cierpieniu i zmartwychwstaniu Mesjasza jako pierwszego z umarłych (Dz 26, 22–23). Choć jego przeciwnicy twierdzą, że Jezus umarł, to Paweł nie tylko wierzy, że On żyje (Dz 25, 19), ale także poświadcza, że ukazał mu się w drodze do Damaszku i przemówił do niego zmartwychwstały Pan, ustanawiając go sługą i świadkiem danego mu objawienia (Dz 26, 14–18).

Sprawdzian przez definicję w odniesieniu do tego statusu sprawy to bliższe określenie, na czym owa wiara w zmartwychwstanie polega? Nie idzie tylko o stwierdzenie, że Jezus żyje i do pewnego momentu był przez Pawła prześladowany (Dz 26, 9–12), ale o uzyskanie – przez wiarę w Jezusa – „odpuszczenia grzechów i dziedzictwo ze świętymi” (Dz 26, 18b). Treść owej wiary w Jezusa w niczym nie wykracza poza to, „co przepowiedzieli Prorocy i Mojżesz” (Dz 26, 22). Jej zaś centralną prawdą jest to, że Mesjasz „musiał cierpieć i zmartwychwstał jako pierwszy z umarłych” (por. Dz 26, 23).

Sprawdzian przez wartościowanie w przypadku mowy Pawła to „korzyści”, jakie daje wiara w zmartwychwstanie, a także jej stosowność dla tego, kto wierzy prorokom i obietnicy danej ojcom. Przez wiarę w Jezusa otrzymuje się „odpuszczenie grzechów i dziedzictwo ze świętymi” (Dz 26, 18c), zwłaszcza że to On sam „głosi światło zarówno

⁶³⁸ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 60–61.

⁶³⁹ G. A. Kennedy stwierdza: „Stasis remains metastasis, transference of responsibility to God”. Por. tenże, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137.

⁶⁴⁰ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 60–61.

ludowi, jak i poganom” (Dz 26, 23). Sam Paweł przyznaje, że nie wierzył w zmartwychwstanie, a wręcz „występował przeciw imieniu Jezusa Nazarejczyka” (Dz 26, 9). Przekonał się zaś do tej wiary, gdy okazało się, że sprzeciwia się Temu, który jako pierwszy z umarłych zmartwychwstał (Dz 26, 15). Jego sprzeciw był bezsensowny, a on sam znalazł się w mocy Jezusa, skutecznie „przekonany” do wiary w zmartwychwstanie przez Tego, który jako pierwszy został wskrzeszony z martwych (Dz 26, 23). Wiara w zmartwychwstanie jest stosowna najbardziej dla tych, którzy mienią się potomkami tych, którzy od Boga otrzymali obietnicę zmartwychwstania (Dz 26, 6–8), a którzy znają przecież to, co „przepowiedzieli Prorocy i Mojżesz” (Dz 26, 22c).

Sprawdzian przez analizę kompetencji dotyczy poprawności formalnej aktualnego postępowania wobec Pawła. Ponieważ sprawa wiary w zmartwychwstanie, a także dochodzenie tego, czy Jezus umarł (jak twierdzą Żydzi), czy żyje (jak wierzy apostoł), nie są w kompetencji rzymskiego przedstawiciela władzy ani tym bardziej nie powinny być przez niego rozstrzygane, to dlatego adresatem mowy jest żydowski król, znający zwyczaje i sprawy sporne wśród Żydów. Może on więc właściwie ocenić argumentację zawartą w mowie oskarżonego, co też zakłada sam mówca na początku swojego przemówienia (Dz 26, 3). Kompetentny w sprawie Pawła Agryppa uznaje pośrednio jego argumentację, nie pozwala jednak na dokończenie mowy, by nie dać się przekonać do stania się chrześcijaninem (Dz 26, 28). Na pewno jednak kompetentnie oświadcza wobec konsultującego sprawę Pawła Festusa, że Paweł w toczącej się sprawie jest niewinny, jedyną zaś przeszkodą do tego, by go uwolnić, jest fakt, że on sam poprosił o prowadzenie jego sprawy w Stolicy Imperium (Dz 26, 32). Choć w swojej mowie Paweł ma mówić w swojej sprawie dotyczącej wiary w zmartwychwstanie, to jednak w relacji z jej odbioru przez głównych słuchaczy (Dz 26, 30–32) pojawia się jeszcze jeden werdykt: ten człowiek nie uczynił nic złego z punktu widzenia prawa rzymskiego (Dz 26, 31).

b. *Inventio* i *dispositio* mowy wobec Agryppy

W badaniu określonym przez George’a Alexandra Kennedy’ego w przypadku *inventio* idzie o odtworzenie tego, co mówca „znalazł”

jako użyteczne dla podjętego problemu, a co stanowi o sile perswazyjnej zachowanej mowy⁶⁴¹. W tym kroku badawczym należy także określić, na czym opiera się perswazja: czy na argumentacji odwołującej się do rozumu (logos), czy do autorytetu i postaw (etos), czy raczej na kształtowaniu emocji słuchaczy (patos).

Dla uzasadnienia wiary w zmartwychwstanie Paweł odwołuje się przede wszystkim do wspólnej wiary ze swoimi oskarżycielami, wskazując, że przecież on tylko „spodziewa się obietnicy”, której ma nadzieję „doczekać się dwanaście naszych pokoleń, służących Bogu wytrwale we dnie i w nocy” (Dz 26, 6–7). Zwraca uwagę na to, że dawcą obietnicy zmartwychwstania jest Bóg (Dz 26, 6), zawierają ją zaś zapowiedzi proroków i Mojżesza (Dz 26, 22). Przekonywanie audytorium przede wszystkim przez argumentację logiczną (logos), wychodząc od wspólnie uznawanych wartości i faktów, jest najbardziej właściwe dla mowy sądowej⁶⁴². Mówca odwołuje się jednak do takich przesłanek, które nie każdy uzna. Nie każdy ze słuchaczy mowy odpowie twierdząco na pytanie, jakie postawił Paweł Agryppie: „Czy wierzysz, królu, prorokom?” (Dz 26, 27). Do rozumu (logos) odwołuje się także świadectwo własne apostoła odnośnie do wydarzenia pod Damazkiem⁶⁴³ oraz wynikające z tego konsekwencje. Świadców na korzyść swojej argumentacji przywołuje Paweł więcej, przy tym powiększa ich liczbę, gdy stwierdza: „wszyscy Żydzi znają moje życie” (Dz 26, 4), a także podkreśla ich znaczenie, w tym instytucjonalne, gdy mówi o upoważnieniu wziętym od arcykapłanów (Dz 26, 10).

⁶⁴¹ O funkcji *inventio* w tworzeniu mowy zob. tamże, s. 58.

⁶⁴² Por. Lausberg, § 140–141, 221, 366.

⁶⁴³ W 1 Kor 15, 5–8 apostoł wymienia tych, którym ukazał się zmartwychwstały, stawiając siebie w tym samym szeregu co Kefas i Jakub czy dwunastu, a równocześnie jako „ostatni” i „płód poroniony”. Szerzej na temat, z podaniem literatury, zob. R. Pindel, „Zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4). *Perswazyjny charakter tekstów o zmartwychwstaniu na przykładzie 1 Kor 15*, [w:] *Via pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych PAN, Wydział Teologiczny UPJP II, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Wydział Polonistyki UJ. Kraków 16–18 listopada 2010*, red. A. Gorzkowski, Ł. Kamykowski, K. Panuś, Kraków 2010, s. 250–251.

Ważną rolę w mowie Pawła adresowanej do Agryppy odgrywa także odwołanie się do elementu etosu. Tak na samym początku mowy przypisuje Paweł królowi znajomość zwyczajów i spraw spornych wśród Żydów (Dz 2, 3). Sam siebie ukazuje jako człowieka zdecydowanie przekonanego i zaangażowanego w życie religijne, w pierw jako faryzeusz (Dz 26, 5) i przeciwnik „imienia Jezusa Chrystusa” (Dz 26, 9), prześladowca Jego wyznawców, winny przymuszania do bluźnierstw i współwinny śmierci niektórych z nich (Dz 26, 10–11), ściśle współpracujący z przywódcami religii żydowskiej (Dz 26, 10)⁶⁴⁴. Zmiana postawy religijnej u Pawła jest gwałtowna, wynika zaś z postawy posłuszeństwa⁶⁴⁵ wobec objawiającego się Jezusa jako Pana (Dz 26, 19)⁶⁴⁶. Określenia negatywne w odniesieniu do swojej dawnej postawy prześladowczej (Dz 26, 9–11) zostają zastąpione opisem zaangażowania religijnego, które wynika ze spotkania pod Damaszkiem (Dz 26, 19–23). Poza stwierdzeniem o próbie zabicia apostoła w świątyni (logos), nie ma próby budowania negatywnego obrazu oskarżycieli czy przeciwników mówcy (etos). W końcu narracji z wystąpienia Pawła (Dz 26, 29) mówca w życzliwym tonie wyraża pragnienie, by nie tylko adresat jego perswazji (Agryppa), ale i wszyscy zgromadzeni w sali posłuchań przyjęli taką zmianę statusu, jaka stała się udziałem mówcy, szczęśliwego z tego powodu (etos)⁶⁴⁷. Odpowiadając na słowa Agryppy, który obawia się o to, że niewiele brakuje, by stał się chrześcijaninem, Paweł mówi bowiem: „Dałby Bóg, aby prędzej lub później nie tylko ty, ale też wszyscy, którzy mnie dzisiaj słuchają, stali się takimi, jakim ja jestem, z wyjątkiem tych więzów” (Dz 26, 29).

W końcowej partii mowy Paweł musi tak angażować emocje (element patos), że Festus – niebędący wprost adresatem perswazji – przerywa mu gwałtownie przemówienie, insynuując utratę kontroli

⁶⁴⁴ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 63.

⁶⁴⁵ Mówca używa terminu ἀπειθής (nieposłuszny) z zaprzeczeniem, termin odnoszony najczęściej do postawy dzieci wobec rodziców. Por. Łk 1, 17; Rz 1, 30; 2 Tm 3, 2.

⁶⁴⁶ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137.

⁶⁴⁷ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 50.

rozumu nad jego działaniem (Dz 26, 24)⁶⁴⁸. Analizując treść argumentacji Pawła, można zauważyć, że odwoływanie się do emocji słuchaczy odgrywa niewielką rolę, co pozostaje w zgodzie z zasadami dotyczącymi *genus iudiciale*. Ta bowiem winna wykorzystywać przede wszystkim argumentację logiczną⁶⁴⁹. Co do uzasadnienia typu *logos* w mowie Pawła nikt ze słuchaczy nie zgłasza zastrzeżeń, wprost przeciwnie, z podsumowania reakcji audytorium (Dz 26, 31–32) wynika, że apostoł obronił swoją niewinność na poziomie argumentacji logicznej⁶⁵⁰.

Zorganizowanie materiału w spójny wywód według metody Kennedye'go jest oceniane na etapie badań określonych jako „układ”. W naszym przypadku zaczniemy od określenia rodzaju mowy. Z zachęty wyrażonej przez Agryppę wynika, że apostoł powinien przemawiać we własnej sprawie (περι σεαυτοῦ λέγειν), zaś narrator określa rozpoczynając się jego mowę czasownikiem ἀπολογέομαι, wskazując na jej charakter obronny (Dz 26, 1). Ten ostatni czasownik pojawia się aż czterokrotnie w kontekście badanej przez nas mowy (Dz 25, 8; 26, 1.2.24)⁶⁵¹. Cała mowa, choć nie jest częścią formalnego przesłuchania, które miałyby zakończyć się sentencją, ma jednak przekonać Agryppę do udzielenia kompetentnej i życzliwej dla mówcy porady przy sporządzaniu dokumentu, który będzie towarzyszył więźniowi aż do podjęcia procesu w Rzymie (Dz 25, 26–27)⁶⁵². Paweł więc powinien tak przemawiać, by powstała po tej mowie opinia Agryppy była dla niego korzystna. To w tym sensie przemówienie apostoła ma charakter mowy sądowej w jej odmianie *defensio*. Za taką kwalifikacją przemawia szereg argumentów. Po pierwsze, zgodnie z teorią wymowy, mowa odnosi się do przeszłości⁶⁵³, a przynajmniej tak jest w jej pierwszej części, po wstępie (Dz 26, 4–21). Jedynie partia ostatnia (Dz 26, 22–23) zdaje się odnosić do przyszłości (ten czas jest właściwy dla mowy do-

⁶⁴⁸ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 63.

⁶⁴⁹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁵⁰ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 138.

⁶⁵¹ Z pism nowotestamentowych ten właśnie czasownik występuje najczęściej w Dziejach (w sumie sześć razy), gdy w pozostałych tylko cztery razy (Łk 12, 11; 24, 10; Rz 2, 15; 2 Kor 12, 19).

⁶⁵² Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 59.

⁶⁵³ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 52.

radczej), jednak formy gramatyczne języka greckiego już tak wyraźnie na przyszłość nie wskazują⁶⁵⁴. Po drugie, mowa Pawła zawiera elementy argumentacji właściwe dla rodzaju sądowego: *restructio* (obalenie argumentów) i *confirmatio* (potwierdzenie argumentów)⁶⁵⁵.

Wreszcie należałoby sprawdzić, na ile w mowie Pawła są realizowane wzorce mowy sądowej. Wpierw należy jednak odtworzyć *dispositio* i określić, na ile odpowiada klasycznej, składającej się z *exordium*, *narratio*, *propositio*, *probatio* i *peroratio*. Dlatego poniżej zestawiamy tekst mowy Pawła z komentarzem retorycznym⁶⁵⁶:

Mowa Pawła wobec Agryppy (Dz 26, 2–23)	Komentarz retoryczny
² Uważam to za szczęście, że mogę dzisiaj bronić się przeciwko wszystkim zarzutom, jakie stawiają Żydzi, przed tobą, królu Agryppo, ³ który najlepiej znasz wszystkie zwyczaje i spory Żydów. Dlatego proszę, wysłuchaj mnie cierpliwie!	EXORDIUM <i>captatio benevolentiae</i>
⁴ Wszyscy Żydzi znają moje życie. Od początku upływało ono wśród mego narodu w Jerozolimie. ⁵ Wiedzą o mnie od dawna – gdybyż chcieli zaświadczyć! – że żyłem według [zasad] najsurowszego stronnictwa naszej religii jako faryzeusz. ⁶ A teraz stoję przed sądem, gdyż spodziewam się obietnicy, danej przez Boga ojcom naszym, ⁷ której spełnienia ma nadzieję doczekać się dwanaście naszych pokoleń, służących Bogu wytrwale we dnie i w nocy. Z powodu tej nadziei, królu, oskarżyli mnie Żydzi.	NARRATIO <i>przywołanie wszystkich Żydów na świadków najsurowszej w judaizmie religijności Pawła (powód oskarżenia Pawła jest sprzeczny z wiarą Izraela)</i>

⁶⁵⁴ Dz 26, 22: τυγχάνω jest w *part. aor.*; ἴστημι w *ind. perf.*; μαρτύρομαι oraz λέγω w *part. praes.*; λαλέω w *ind. aor.*; μέλλω w *part. praes.*; γίνεσθαι w *inf. praes.*; Dz 26, 23: μέλλω w *ind. praes.*; καταγγέλλω w *inf. praes.*

⁶⁵⁵ Por. J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. I. *Historia i teoria retoryki*, dz. cyt., t. I., s. 104–105.

⁶⁵⁶ Korzystamy z tłumaczenia Biblii Tysiąclecia, wyd. IV. W komentarzu retorycznym pomieszczono: nazwy *partes* mowy (tu zapisane MAJUSKUŁĄ), określenie środków służących argumentacji (*kursywa*) oraz istotne treści zawarte w *propositio*, *probatio* i *peroratio* (w nawiasie).

Mowa Pawła wobec Agryppy (Dz 26, 2–23)	Komentarz retoryczny
<p>⁸ Dlaczego uważacie za nieprawdopodobne, że Bóg wskrzesza umarłych?</p>	<p>PROPOSITIO (Bóg wskrzesza umarłych)</p>
<p>⁹ Przecież mnie samemu zdawało się, że powinienem gwałtownie występować przeciw imieniu Jezusa Nazarejczyka. ¹⁰ Uczyniłem to też w Jerozolimie i wzięwszy upoważnienie od arcykapłanów, wtrąciłem do więzienia wielu świętych, głosowałem przeciwko nim, gdy ich skazywano na śmierć, ¹¹ często przymuszałem ich karami do bluźnierstwa we wszystkich synagogach. Prześladowałem ich bez miary i ściagałem nawet po innych miastach. ¹² Tak jechałem do Damaszku z upoważnienia i z polecenia najwyższych kapłanów.</p>	<p>PROBATIO I (Paweł kiedyś prześladował wyznawców wiary w zmartwychwstanie Jezusa) <i>własne świadectwo</i></p>
<p>¹³ W południe podczas drogi ujrzałem, o królu, światło z nieba, jaśniejsze od słońca, które ogarnęło mnie i moich towarzyszy podróży. ¹⁴ Kiedyśmy wszyscy upadli na ziemię, usłyszałem głos, który mówił do mnie po hebrajsku: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz? Trudno ci wierzyć przeciwko ościeniovi”. ¹⁵ „Kto jesteś, Panie?” – zapytałem. A Pan odpowiedział: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. ¹⁶ Ale podnieś się i stań na nogi, bo ukazałem się tobie po to, aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię. ¹⁷ Obronię cię przed ludem i przed poganami, do których cię posyłam, ¹⁸ abyś otworzył im oczy i odwrócił od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga. Aby przez wiarę we Mnie otrzymali odpuszczenie grzechów i dziedzictwo ze świętymi”.</p>	<p>PROBATIO II (Pawłowi ukazał się Jezus zmartwychwstały i ustanowił sługą i świadkiem objawienia) <i>sententio</i> <i>własne świadectwo</i> <i>przywołanie obietnic Boga</i></p>

Mowa Pawła wobec Agryppy (Dz 26, 2–23)	Komentarz retoryczny
<p>¹⁹ Temu widzeniu z nieba nie mogłem się sprzeciwić, królu Agryppo! ²⁰ Lecz nawoływałem najprzód mieszkańców Damaszku i Jerozolimy, a potem całej ziemi judzkiej, i pogan, aby pokutowali i nawrócili się do Boga, i pełnili uczynki godne pokuty. ²¹ Z tego powodu pochycili mnie Żydzi w świątyni i usiłowali zabić. ²² Ale z pomocą Bożą żyję do dzisiaj i daję świadectwo małym i wielkim, nie głosząc nic ponad to, co przepowiedzieli Prorocy i Mojżesz ²³ że Mesjasz ma cierpieć, że pierwszy zmartwychwstanie, że głosić będzie światło zarówno ludowi, jak i poganom.</p>	<p>PROBATIO III (głoszenie zmartwychwstania jest powodem oskarżenia) <i>świadectwo własne</i> <i>argument z Pisma</i></p>
<p>Rozmowa Pawła z Festusem i z Agryppą (Dz 26, 24–29)</p>	
<p>Festus: ²⁴ Tracisz rozum, Pawle. Wielka nauka doprowadza cię do utraty rozsądku. ²⁵ Paweł: Nie tracę rozumu, dostojny Festusie, lecz słowa, które mówię, są prawdziwe i przemyślane. ²⁶ Zna te sprawy król, do którego śmiało mówię. Jestem przekonany, że nic z nich nie jest mu obce. Nie działa się to bowiem w jakimś zapadłym kącie. ²⁷ Czy wierzysz, królu Agryppo, Prorokom? Wiem, że wierzysz. ²⁸ Agryppa: Niewiele brakuje, a przekonałbyś mnie i zrobił ze mnie chrześcijanina.</p>	<p>Przerwanie mowy Pawła (Festus kwestionuje poczytalność mówcy) REFUTATIO (odrzuca opinię Festusa) (zwrócenie się do świadka o potwierdzenie własnej tezy) <i>communicatio</i></p>
<p>²⁹ Paweł: Dałby Bóg, aby prędzej lub później nie tylko ty, ale też wszyscy, którzy mnie dzisiaj słuchają, stali się takimi, ja – kim ja jestem, z wyjątkiem tych więzów.</p>	<p>PERORATIO (życzenie wiary w zmartwychwstanie)</p>

Mowa Pawła rozpoczyna się od *exordium* (Dz 26, 2–3), które można zakwalifikować jako *simplex* (proste, z użyciem zwykłych środków), *proprium* (stosowne) i *brevis* (zwięzłe)⁶⁵⁷, co odpowiada rodzajowi

⁶⁵⁷ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 84–86.

mowy (sądowa) oraz rodzajowi sprawy, którą w naszym przypadku najlepiej określić jako zakryta, niejasna, skomplikowana (*genus obscurum*)⁶⁵⁸, przynajmniej dla wielu słuchaczy, w tym i namiestnika (por. Dz 26, 14–21). Choć celem *exordium* ma być uczynienie audytorium przychylnym mówcy (*benevolentem*), zainteresowanym sprawą (*attentum*) i zdolnym do pouczenia (*docilem*), Paweł skupia się na zdobyciu przychylności króla (*captatio benevolentiae*), podkreślając jego kompetencje i określając siebie jako szczęśliwego (μακάριος), właśnie z tego powodu, że może przemawiać w jego obecności (Dz 26, 2–3a). Pożyскуje przychylność z wielkim taktem⁶⁵⁹, zainteresowanie zaś sprawą (*attentum parare*) budzi w najprostszy sposób⁶⁶⁰, prosząc króla o cierpliwe (μακροθύμως) posłuchanie (Dz 26, 3b).

Narratio mowy Pawła jest zwięzła (*narratio brevis*), bo obejmuje wersety 26, 4–7. Równocześnie cechuje ją jasność (*aperta*), a o jej wiarygodności (*probabilis*)⁶⁶¹ ma przekonywać mocne pierwsze stwierdzenie: „Wszyscy Żydzi znają moje życie” (Dz 26, 4a). W ten sposób *narratio* spełnia także wskazania teoretyków wymowy w starożytności, by w *narratio* „wykładać rzecz od tego miejsca, od którego jest to przydatne dla sędziego”⁶⁶². Całość *narratio* dzieli się też, ze względu na aspekt czasowy, na trzy części⁶⁶³: pierwsza, odnosząca się do przeszłości Pawła (Dz 26, 4–5), tworzy *initium narrationis*, drugą, opisującą stan aktualny mówcy, choć „skierowany” ku przyszłości (Dz 26, 6–7), można określić jako *medium narrationis*. Ostatnia część *narratio* (*finis narrationis*)⁶⁶⁴ zawiera *propositio* całej mowy⁶⁶⁵, a ma formę zdania pytajnego⁶⁶⁶: „Dlaczego uważacie za nieprawdopodobne, że Bóg wskrze-sza umarłych?” (Dz 26, 8).

⁶⁵⁸ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 66.

⁶⁵⁹ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137.

⁶⁶⁰ Por. Lausberg, § 271.

⁶⁶¹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁶² Por. Lausberg, § 300.

⁶⁶³ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 67.

⁶⁶⁴ Por. Lausberg, § 299–307, 338.

⁶⁶⁵ Por. tamże, § 346.

⁶⁶⁶ *Propositio* może mieć postać zdania twierdzącego, przeczącego lub pytajnego. Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 62.

Z punktu widzenia prowadzonej argumentacji w *narratio* mówca zaczyna od przedstawienia siebie jako faryzeusza (Dz 26, 4–5), członka stronnictwa wyznającego wiarę w zmartwychwstanie (etos), o czym czytelnik Dziejów mógł się przekonać z relacji o sporze o zmartwychwstanie właśnie, jaki wybuchł w Sanhedrynie między faryzeuszami a saduceuszami (por. Dz 23, 6–8). Następnie mówca ujmuje wiarę w zmartwychwstanie jako „obietnicę daną przez Boga ojcom naszym” (Dz 26, 6), której spełnienia oczekuje Paweł (Dz 26, 6) oraz idealnie przedstawiony Izrael (Dz 26, 7a). Z jednej strony bowiem „dwanaście pokoleń służących Bogu wytrwale we dnie i w nocy” spodziewa się spełnienia obietnicy (Dz 26, 7a), z drugiej zaś część tej społeczności, określona jako Żydzi (Dz 26, 7b), o to właśnie oskarża Pawła. Zwraca uwagę podkreślenie wspólnoty „ojców naszych” z Pawłem i z idealnymi ich spadkobiercami (współczesne 12 pokoleń) oraz dysocjacji oskarżycieli apostoła. Terminy takie jak „obietnica”, „nadzieja”, „spodziewać się” wskazują na ważny aspekt wiary w zmartwychwstanie, jakim jest odniesienie do przyszłości oraz jej wymiar religijny (Bóg jest u początku i jest ostatecznym gwarantem spełnienia). W takim kontekście pada pytanie stanowiące *propositio* (Dz 26, 8), w której kluczowy zwrot \acute{o} θεὸς νεκρῶν ἐγείρει (Bóg umarłych wskrzesza) zostaje poprzedzony pytaniem o wiarę tej treści ze strony adresatów. Terminy κρίνω (uważać) i ἄπιστος (nie do uwierzenia) wskazują na rodzaj materii oskarżenia. Spór dotyczy przekonań religijnych, co pozostaje w zgodzie z określeniem sporu, jaki istnieje między Pawłem a oskarżycielami, jak go przedstawia Festus w rozmowie z Agryppą (Dz 25, 19).

Uzasadnienie tezy zawartej w *propositio* (Dz 26, 8) składa się z trzech części: *probatio I* (Dz 26, 9–12), *probatio II* (Dz 26, 13–18), *probatio III* (Dz 26, 19–23). W pierwszej z nich mówca nawiązuje do okresu swojego życia, w którym sam występował „przeciw imieniu Jezusa Nazarejczyka” (Dz 26, 9), chcąc w ten sposób uzasadnić – w dalszych etapach perswazji – zarówno siłę oddziaływania „widzenia z nieba” (Dz 26, 19), jak i prawdziwość wiary w zmartwychwstanie Jezusa. Tę ostatnią uzasadnia fakt, że nawet tak zawzięty prześladowca – bo taki obraz siebie kreśli Paweł w pierwszym uzasadnieniu (Dz 26, 9–12) – nie tylko uznał (Dz 26, 19), ale z przekonaniem i z narażeniem życia sam głosi Zmartwychwstałego (Dz 26, 20–23). Tym samym argumentacja Pawła będzie się opierać na fakcie (spotkanie Zmartwychwstałego),

nie zaś – jak w kerygmacie skierowanym do Żydów w synagodze (np. Dz 13, 33–41) – na argumentcie z Pism⁶⁶⁷.

Z punktu widzenia rozwoju argumentacji można zauważyć, iż w *narratio* Paweł podkreślał swoją przynależność do religii Izraela (Dz 26, 4–8), w pierwszej zaś części *argumentatio (probatio I)* idzie dalej i przedstawia się jako prześladowca wyznawców wiary w zmartwychwstanie Jezusa (Dz 26, 9–12). Nie stwierdza wprost, że wówczas nie wierzył w zmartwychwstanie Chrystusa, choć to stanowi domyślną przesłankę entymematu⁶⁶⁸. W wypowiedzianej przesłance stwierdza: „mnie samemu zdawało się, że powinienem gwałtownie występować przeciw imieniu Jezusa Nazarejczyka” (Dz 26, 9), w konkluzji zaś: „Uczyliem to też w Jerozolimie... Tak jechałem do Damaszku...” (Dz 26, 10–12)⁶⁶⁹.

Argumentacja w *probatio II* (Dz 26, 13–18) zasadza się na uzasadnieniu typu *argumentum a causa*, które wskazuje przyczynę⁶⁷⁰ radykalnej zmiany z prześladowcy na gorliwego wyznawcę. Ową przyczyną jest Boża interwencja, która przejawia się w niebieskim widzeniu (Dz 26, 13) oraz słowo otrzymane od zmartwychwstałego i uwielbionego Pana (Dz 26, 14–18), które Paweł przyjmuje jako pochodzące od autorytetu, któremu należy się posłuszeństwo (*argumentum dixit*)⁶⁷¹. O motywacji takiej właśnie swojej decyzji powie mówca na początku *probatio III* (Dz 26, 19), gdy stwierdzi, że nie mógł być nieposłuszny (οὐκ ἔγενόμην ἀπειθής) temu, co było wizją niebieską, dla wierzącego Żyda i faryzeusza wezwaniem najwyższego autorytetu⁶⁷². W tej części

⁶⁶⁷ Por. S. Chłąd, *Głoszenie światła przez zmartwychwstałego Chrystusa* (Dz 26, 22–23), dz. cyt., s. 176.

⁶⁶⁸ Można ją odtworzyć, gdy się zestawi kolejne dwa wersety: „Dlaczego uważacie za nieprawdopodobne, że Bóg wskrzesza umarłych? Przecież mnie samemu zdawało się, że powinienem gwałtownie występować przeciw imieniu Jezusa Nazarejczyka” (Dz 26, 8–9). Z tego wynika, że on sam uważał za nieprawdopodobne, że Bóg wskrzesza umarłych.

⁶⁶⁹ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 70–71.

⁶⁷⁰ Por. Lausberg, § 378.

⁶⁷¹ Por. K. Szymanek, K. A. Wieczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2008, s. 66; K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁷² Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137.

perswazji pojawia się także sentencja (Dz 26, 14d) znana jako element argumentacji w retoryce klasycznej⁶⁷³, ale także w nauczaniu Jezusa⁶⁷⁴ i Pawła⁶⁷⁵. Tu jednak „głos z nieba”, mówiący „po hebrajsku”, w dodatku w najbardziej biblijnym fragmencie mowy (Dz 26, 13–18), wypowiada sentencję⁶⁷⁶, która nie pochodzi z ksiąg biblijnych czy nawet tradycji faryzejskiej, ale jest pogańskiego pochodzenia⁶⁷⁷.

Dla wrażliwego znawcy Pism relacja z wydarzenia pod Damaszkiem przedstawia jeszcze jedno uzasadnienie, a jest nim struktura literacka i szereg motywów, które każą narrację Pawła w granicach 26, 13–18 odczytywać jako „Boże powołanie”⁶⁷⁸, tym samym zaś – gdy się wierzy w Proroków – być przekonanym, że apostoł został rzeczywiście powołany przez Boga, i to – jak wprost powie – na „sługę i świadka” (Dz 26, 16).

Argumentacja w *probatio III* (Dz 26, 19–23) odwołuje się do własnego świadectwa Pawła, który przedstawia siebie jako uwiarygodnionego głosiciela (etos) nauki, w której centrum jest wiara w zmartwychwstanie. Prawda o zmartwychwstaniu jest wiarygodna dlatego, że jej głosiciel trwa wiernie w tym, co mu Bóg powierzył, pomimo niebezpieczeństwa śmierci (Dz 26, 20–21). Apostoł odwołuje się w ten sposób do jednego z rodzajów toposów zewnętrznych, jakim jest odwołanie się do własnego przykładu. Można je określić jako *exemplum* historyczne, a więc najczęściej stosowane i najbardziej wiarygodne⁶⁷⁹. Zgodnie ze wskazaniem retoryki jest to przykład autentyczny, umieszczony po argumentacji typu *argumentum a causa* (Dz 26, 13–18) i dostosowany

⁶⁷³ Por. Lausberg, § 872–879.

⁶⁷⁴ Przykładowo w Łk 12, 48. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12 – 24* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III, 2), Częstochowa 2012, s. 68–69.

⁶⁷⁵ Przykładowo w: 1 Kor 6, 12; 10, 23. Por. H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5 – 11* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7, 2), Gütersloh-Würzburg 2000, s. 71.

⁶⁷⁶ Por. K. Szymanek, K. A. Wieczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji...*, dz. cyt., s. 293; K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁷⁷ Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 655.

⁶⁷⁸ Por. L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy Słowa* (Attende Lectioni, 5), Katowice 1980, s. 129–130.

⁶⁷⁹ Por. Lausberg, § 410, 412.

do mentalności audytorium⁶⁸⁰. Jest przy tym – jak się to okaże za chwilę – przykładem „kłopotliwym” dla słuchaczy, zwłaszcza żydowskiego pochodzenia, jak to ukazuje ostateczna reakcja zamierzonego adresata całej mowy (Dz 26, 28).

Końcowa część tej partii argumentacji (Dz 26, 19–23) odwołuje się do autorytetu z Pisma (Dz 26, 22–23), gdzie mówca stwierdza, że jego głoszenie zmartwychwstania w niczym nie wykracza poza wypowiedzi „Proroków i Mojżesza” (*argumentum dixit*)⁶⁸¹. W ten sposób powstaje kłamra⁶⁸², gdyż podobnie jak na początku mowy Paweł przedstawia się jako członek narodu wybranego, żyjący w centrum religii żydowskiej, a zarazem żarliwy jej wyznawca jako faryzeusz (Dz 26, 4–5), tak na końcu stwierdza, że w tym, co głosi, w niczym nie wykracza poza to, co jest przedmiotem wiary jego oskarżycieli (Dz 26, 22–23).

Choć mowa zostaje przerwana, to jednak kończy się pod względem formalnym wręcz wzorcowo. Ostatnim akordem jest bowiem proklamowanie zmartwychwstania Jezusa Mesjasza, przy czym podkreślone zostają dwa fakty. Po pierwsze, treści głoszone przez Pawła nie są sprzeczne z zapowiedziami „Proroków i Mojżesza” (Dz 26, 22)⁶⁸³, po drugie zaś, adresatami są zarówno Żydzi, jak i poganie (Dz 26, 23b). Także pod względem uporządkowania z punktu widzenia teologii czy chrystologii – dla zamierzonego czytelnika Dziejów, który jest chrześcijaninem – zakończenie w 26, 22–23 jest jak najbardziej stosowne⁶⁸⁴. Z zaleceniami retoryki zgodne jest zakończenie całego przemówienia Pawła do adresata perswazji, choć po wymuszonym przez Festusa przerwaniu mowy (Dz 26, 24). Teoretycy wymowy wskazywali bowiem na korzyść pozostawienia słuchaczy w takim stanie emocjonalnym, jaki był pożądanym z punktu widzenia strategii perswazji⁶⁸⁵. Pożądanym stanem jest zupełna zgoda lub bliskość w przekonaniach audytorium

⁶⁸⁰ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁸¹ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁸² Por. Lausberg, § 625–626.

⁶⁸³ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137–138.

⁶⁸⁴ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., 452.

⁶⁸⁵ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 99.

i mówcy. W odpowiedzi na pytanie Pawła o wiarę Agryppy w słowa Proroków (Dz 26, 27) ten ostatni stwierdza sam, że jest bliski przyjęcia wiary chrześcijan (Dz 26, 28), opierających swą wiarę – jak i sam Paweł – właśnie o słowa „Proroków i Mojżesza” (Dz 26, 22).

Odpowiedź Pawła na słowa Festusa przerywające jego przemówienie (Dz 26, 24), odpowiada *pars* mowy określanej jako *refutatio* (odparcie zarzutów). Przerywając mowę Pawła stwierdzeniem „szalejesz” (μαίνῃ) i określając jego stan jako „szaleństwo” (μανία), Festus zakwestionował kwalifikacje mówcy⁶⁸⁶, a tym samym wartość całej argumentacji⁶⁸⁷. Taką insynuację odrzuca apostoł nie tylko przez negację: οὐ μαίνομαι („nie ulegam szaleństwu”), ale wskazuje dwie cechy swojej perswazji: prawdziwość i rozumność (Dz 26, 25). Dla wzmocnienia swojej argumentacji Paweł powołuje Agryppę na świadka wobec Festusa poprzez bezpośrednie zwrócenie się (*aversio*)⁶⁸⁸ do audytorium (*dubitatio*)⁶⁸⁹. Król żydowski – uznany wcześniej za kompetentnego w sprawach Żydów – ma poświadczyć prawdziwość i rozumność treści mowy Pawła (Dz 26, 26–27). Takie odwołanie się do Agryppy uzasadnia fakt, że to sam Festus wcześniej uznał swój brak kompetencji dla oceny sprawy, w której sądzony jest Paweł (por. Dz 25, 20).

W krótkiej mowie adresowanej do żydowskiego króla (Dz 26, 25–27) Paweł odwołuje się do proroków (*argumentum dixit*)⁶⁹⁰. Z punktu widzenia sztuki perswazji ważne jest, w jaki sposób to czyni. Używa *interrogatio* (pytanie retoryczne)⁶⁹¹, dając następnie samemu odpowiedź

⁶⁸⁶ Jest to metoda zaliczania do negatywnych kategorii pojęć. Por. tamże, s. 97.

⁶⁸⁷ W kwestii wyszukiwania odpowiedniej *insinuatio* Kwintylian radził: „Jeżeli sprawa jest wątpliwa, pomoc czerpiemy, odwołując się do charakteru naszego klienta; jeżeli zaś jego charakter jest wątpliwy, wówczas odwołujemy się do natury naszej sprawy; jeżeli jednak nie mamy na czym się wesprzeć, szukamy czegoś, co osłabiłoby pozycję naszego przeciwnika”. Za: Lausberg, § 281.

⁶⁸⁸ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 119.

⁶⁸⁹ Por. Lausberg, § 776.

⁶⁹⁰ Por. K. Szymanek, K. A. Wiczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji...*, dz. cyt., s. 66.

⁶⁹¹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 121.

twierdzącą⁶⁹². Słowom proroków apostoł na pewno wierzy, a i co do wiary króla jest pewien (Dz 26, 27). Ten ostatni zaś przyznaje, że bliski jest decyzji, by zaakceptować słowa mówcy (Dz 26, 28).

Wygłoszenie mowy obronnej przez mówcę ma swój koniec w jego „ostatnim słowie” (Dz 26, 29), wygłoszonym po deklaracji Agryppy (Dz 26, 28). Mimo że wygłoszone w rozmowie, po słowach Festusa (Dz 26, 24), Pawłowej *refutatio* (Dz 26, 25–27) i deklaracji Agryppy (Dz 26, 28), spełnia warunki, by traktować je jak *peroratio* całej mowy. Stanowi bowiem właściwe zakończenie argumentacji, której celem było przekonanie do wiary w zmartwychwstanie (Dz 26, 8). W „ostatnim słowie” (Dz 26, 29) apostoł życzy Agryppie i wszystkim słuchającym go, by stali się jak i on, wyznawcami Chrystusa, warunkiem zaś tego jest wiara w Jego zmartwychwstanie. Zgodnie z zasadami retoryki w ten sposób mówca nastawia słuchacza pozytywnie do siebie (życzenie dobra, którym się chce dzielić), choć nie zamierza zrażać do oskarżycieli (jednak pośrednio odnosi się do nich przez wskazanie więzów), odwołując się przy tym po raz pierwszy w swej mowie do emocji⁶⁹³. Brak jedynie przypomnienia dotychczasowych argumentów czy powiększenia przedstawianych wcześniej rzeczy⁶⁹⁴. Zwracając się w sposób bezpośredni do słuchaczy, Paweł nie przekonuje ich o swojej niewinności, jak należałoby oczekiwać w mowie sądowej⁶⁹⁵ w odmianie *defensio*, ale życzy im takiej decyzji, która sprawi, że osiągną taki status jaki ma już on sam, czyli staną się chrześcijanami (Dz 26, 29abc). Czyni przy tym zastrzeżenie, by nie musieli nosić więzów, jakie go krępują (Dz 26, 29d). Przez tego typu życzenie *peroratio* staje się adekwatna dla mowy doradczej. W tej ostatniej argumentacja skupia się na uzasadnieniu w kategoriach: korzystne, użyteczne lub przeciwnie. W *inventio* zaś nacisk jest położony na *exempla*, co realizował Paweł, dając własny przykład przejścia od wrogości wobec wierzących w Chrystusa (Dz 26, 9–12) do wiary w zmartwychwstanie (Dz 26, 19–23)⁶⁹⁶.

⁶⁹² O sile perswazji *interrogatio* zob. w: Lausberg, § 767.

⁶⁹³ W ten sposób realizuje trzy z czterech celów epilogu według Arystotelesa. Por. Lausberg, § 433.

⁶⁹⁴ Por. tamże, § 432.

⁶⁹⁵ Por. tamże, § 436–437.

⁶⁹⁶ Por. tamże, § 61, 260, 431.

Zakończenie perykopy (Dz 26, 30–32) w formie dialogu pomiędzy Festusem a Agryppą pełni ważną funkcję perswazyjną z punktu widzenia całości perykopy, a nawet całości „sprawy Pawła” dla zamierzonego czytelnika Dziejów. Namiestnik rzymski i król żydowski wraz z Berenike zostają jeszcze raz wspomniani, by zgodnie wyrazić przekonanie, że apostoł w niczym nie przekroczył prawa rzymskiego. To, że Paweł w charakterze więźnia zostanie odesłany do Rzymu, jest skutkiem jego decyzji, która wynikała z zagrożenia ze strony żydowskiej⁶⁹⁷.

c. *Elocutio* oraz ocena skuteczności retorycznej

Kolejnym krokiem analizy retorycznej według Kennedy’ego jest badanie „zorganizowania materiału” i „ocena skuteczności retorycznej”. Badanie takie, w odniesieniu do przemówienia wypowiedzianego do Agryppy w obecności Festusa (w Dz 26, 2–23), będzie dotyczyć sposobu zastosowania w analizowanej przez nas perswazji środków kompozycji (figury mowy i figury myśli). Nie możemy pominąć także pytania o „styl”, oceniając go pod względem poprawności (*latinitas*), jasności (*perspicuitas*), stosowności (*aptum, decorum*) oraz ozdobności (*ornatus*)⁶⁹⁸.

Wpierw jednak zwrócimy uwagę na tropy⁶⁹⁹ obecne w analizowanej przez nas aktualnie mowie obronnej Pawła, poczynając od tropu najczęściej występującego, którym jest hiperbola (przesadnia)⁷⁰⁰. Analizując po kolei: już w *exordium* mówca używa tego tropu, gdy chce z jawną przesadą określić kompetencje króla, mówiąc iż „najlepiej zna wszystkie zwyczaje i spory Żydów” (Dz 26, 3). Na początku *narratio* z pomocą hiperboli określa przesadnie znajomość swojego życia przez „wszystkich Żydów” (Dz 26, 4). Szczególnie często mówca posługu-

⁶⁹⁷ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 655–656.

⁶⁹⁸ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 101.

⁶⁹⁹ Nie wszyscy odróżniają tropy (użycie wyrazu w innym niż podstawowe znaczenie) od figur retorycznych. Na temat różnych klasyfikacji tropów oraz o różnicy między tropami a figurami zob. w: Lausberg, § 557.

⁷⁰⁰ Na temat różnych określeń i zastosowań hiperboli zob. w: Lausberg, § 579.

je się hiperbolą (inaczej: *superlatio*) w pierwszym etapie argumentacji (Dz 26, 9–12), gdy przedstawia siebie jako przeciwnika wierzących w zmartwychwstanie Jezusa. Czyni to przez wyliczenie kolejnych aktów prześladowczych (amplifikacja inwencyjna) w odmianie *congeries* (nagromadzenie)⁷⁰¹, a także przedstawienie ich z przesadą (hiperbola). Podkreśla swoje zaangażowanie w prześladowanie przez fakt, iż on sam wziął stosowne upoważnienie od arcykapłanów (Dz 26, 10), określa swoje przymuszania do bluźnierstwa jako „częste” i „we wszystkich synagogach” (Dz 26, 11). Nadto jego prześladowanie było „bez miary”, i to nie tylko w Jerozolimie, ale i „po innych miastach” (Dz 26, 12).

W dalszych partiach argumentacji hiperbola pojawia się rzadziej. W drugiej części *probatio* (Dz 26, 13–18) pojawia się stwierdzenie, że światło, które ogarnęło Pawła i jego towarzyszy, było „jaśniejsze od słońca” (Dz 26, 13), co może jednak odpowiadać doświadczeniu mówcy⁷⁰². Wreszcie w trzeciej części *probatio* mówca wymieniając kolejne obszary głoszenia Ewangelii, z przesadą stwierdza, że czyni to wobec mieszkańców „całej ziemi judzkiej” (Dz 26, 20), a o czym czytelnik Dziejów na pewno dotąd się nie dowiedział (por. Dz 9, 20–30; 11, 25–26.30; 12, 25)⁷⁰³.

W mowie Pawła stosunkowo często pojawia się także antonomazja (łac. *pronomination*)⁷⁰⁴. Najpierw gdy Paweł stwierdza, że występował przeciw „imieniu Jezusa Nazarejczyka” (Dz 26, 9), gdy powinien był powiedzieć, że prześladował Jego ówczesnych wyznawców (por. Dz 26, 10–12) lub Jego samego (Dz 26, 14–15). Podobnie jest i w przypadku użycia określenia „święci” (Dz 26, 10) w odniesieniu do prześladowanych przez siebie wyznawców Jezusa, a których imię własne

⁷⁰¹ Idzie o jej odmianę. Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 78–80.

⁷⁰² Motyw światła pojawia się we wszystkich relacjach z wydarzenia pod Damaszkiem, jakie są zawarte w Dziejach, najbardziej rozwinięty jest w drugiej z nich (por. Dz 9, 3; 22, 6.9.11; 26, 13). R. Orłowski, *Łukaszkowy przekaz o powołaniu Pawła*, dz. cyt., s. 43–46.

⁷⁰³ W Liście do Galatów Paweł sam stwierdza, że po powołaniu pod Damaszkiem pozostawał osobiście nieznanym wyznawcom Jezusa w Judei, słyszeli jedynie o jego działalności ewangelizacyjnej (Ga 1, 22–23). Por. J. Gnilk, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, dz. cyt., s. 63–80; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, dz. cyt., s. 51–78.

⁷⁰⁴ Por. Lausberg, § 580–581.

zna i wymienia adresat mowy, Agryppa (Dz 26, 28), a które brzmi: Χριστιανοί (chrześcijanie)⁷⁰⁵. Także termin „lud” (λαός), który występuje dwukrotnie (Dz 26, 17.23) w kontekście innego, i to w liczbie mnogiej: ἔθνη (narody, domyślnie: pogańskie), odnosi się do takiego ludu, którego imię własne pojawia się w mowie czterokrotnie (Dz 26, 2.3.4.7), a które brzmi Ἰουδαῖοι (Żydzi). Za każdym razem w antonomazji to „inne imię” zwraca uwagę na charakterystyczną cechę („lud” w opozycji do innych „narodów”) czy specyficzną aktywność danej osoby lub grupy (wyznawanie „imienia” przez wyznawców)⁷⁰⁶.

Z pozostałych tropów występuje jeszcze metonimia (zamiennia)⁷⁰⁷, gdy zamiast „Żydzi” lub „Izrael” mówca używa starannie dobranego terminu „dwanaście pokoleń” (δωδεκάφυλον)⁷⁰⁸, stanowiącego hapaks legomenon całej Biblii Greckiej (Dz 26, 7)⁷⁰⁹. Mówca stosuje także ironię w jej odmianie zwanej charientyzmem (uprzejme szyderstwo), gdy stwierdza, że to „z powodu nadziei oskarżyli go Żydzi” (Dz 26, 7d)⁷¹⁰. Jest bowiem oskarżony o to, co zostało niegdyś dane przodkom Izraela i w co współwyznawcy Pawła powinni byli wierzyć (Dz 26, 6–7abc). W komentarzach zaś do Dziejów Apostolskich wymieniana jest przede wszystkim litota (*litotes*)⁷¹¹. Idzie o stwierdzenie mówcy, iż „nie mógł się on sprzeciwić widzeniu” (Dz 26, 19), co stanowi złagodzoną formę stwierdzenia, iż musiał on być temu widzeniu posłuszny⁷¹².

⁷⁰⁵ W Dziejach Apostolskich pojawia się po raz pierwszy w Dz 11, 26, by wskazać miejsce (Antiochia nad Orontesem) nazwania w taki sposób wyznawców określanych dotąd jako uczniowie (μαθητής).

⁷⁰⁶ Por. W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, dz. cyt., s. 88.

⁷⁰⁷ Por. tamże, s. 72–75, Lausberg, § 565.

⁷⁰⁸ Tu ma zastosowanie związek naczyniowo-treściowy. Por. Lausberg, § 568, 2.

⁷⁰⁹ Najwcześniejsze użycie po Dz 26, 7 w Pierwszym Liście Klemensa. Por. δωδεκάφυλον, [w:] *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. W. Bauer, K. Aland, B. Aland, Berlin 1988, kol. 416.

⁷¹⁰ Ironia była najczęściej stosowana w procesach sądowych. Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 109.

⁷¹¹ Tak m.in. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 451; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 448.

⁷¹² Przykłady w: Lausberg, § 587.

Nie brak w mowie Pawła figur retorycznych, zarówno słownych, jak figur myśli. Pierwsze z nich, *figurae verborum*, poprzez zamierzony układ wyrazów mają uwydatnić cele perswazyjne⁷¹³, przy czym najczęściej występującą figurą jest antyteton (*contrapositum*), także najczęściej stosowany w perswazji w ogóle⁷¹⁴, polegający na opozycji kontrastujących treści wyrażonych pojedynczymi słowami, grupami słów lub zdań⁷¹⁵. W mowie Pawła najwięcej jest zestawień pojedynczych wyrazów. Część tych zestawień służy podkreśleniu pewnej całości (meryzm)⁷¹⁶, a którą tworzą: „dzień i noc” (Dz 26, 7), „lud i poganie” (Dz 26, 17; por. Dz 26, 23), a więc cała ludzkość, „mały i wielki” (Dz 26, 22), „Prorocy i Mojżesz” (Dz 26, 22) oraz „prędzej czy później” (ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ)⁷¹⁷. Inne zestawienia uwydatniają kontrastujące treści, jak to ma miejsce w przypadku dwu fraz: „od ciemności do światła” czy „od władzy szatana do Boga” (Dz 26, 18). Te ostatnie frazy, zawierające antyteton, tworzą paralelizm, co jeszcze bardziej uwydatnia perswazję odnośnie do kierunku przemiany: od zła do dobra i od panowania szatana do Boga.

Uwydatnia ważną myśl powtórzenie ważnego słowa w wersecie 26, 4, gdzie można dopatrzeć się figury słownej określanej jako anafora (*repetitio*)⁷¹⁸. Wpierw bowiem występuje termin βίωσις w bierniku, następnie zaś sam rodzajnik w tym samym przypadku we frazie βίωσίν μου [τήν], po to, by w ten sposób uwydatnić, iż idzie o ówczesny „sposób życia” Pawła⁷¹⁹. Przywołane przez Pawła słowa Jezusa spod

⁷¹³ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 111.

⁷¹⁴ Por. tamże, s. 115.

⁷¹⁵ Por. Lausberg, § 787.

⁷¹⁶ Można mówić o pojęciach komplementarnych, z pomocą których autorzy biblijni opisują całość: niebo i ziemia (cały świat), dusza i ciało (człowiek), znać dobro i zło (wiedzieć wszystko) itd. Por. W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, dz. cyt., s. 84–85.

⁷¹⁷ Ten typ antytetonu jest jedną z cech mentalności semickiej i semickiego sposobu komponowania wypowiedzi. R. Meynet jednemu ze swoich artykułów nadał wręcz tytuł: *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*. Na temat samego meryzmu zob. w: R. Meynet, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, dz. cyt., s. 13.

⁷¹⁸ Por. Lausberg, § 629–630.

⁷¹⁹ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 76–77.

Damaszku otwiera dwukrotnie powtórzone imię hebrajskie apostoła: „Szawle, Szawle” (Dz 26, 14), co stanowi *geminatio* (geminację)⁷²⁰, i to w najczystszej postaci⁷²¹. Komentatorzy⁷²² wskazują w mowie Pawła także *hendiadyoin* (*hendiadys*), w którym para słów ὑπηρέτης καὶ μάρτυς (Dz 26, 16) tworzy całość znaczeniową⁷²³.

Wreszcie w mowie Pawła występują również figury myśli (*figurae mentis* lub *sententiarum*)⁷²⁴. Spośród nich zwraca uwagę zastosowanie apostrofy (łac. *aversio*). Polega ona na bezpośrednim zwróceniu się (niekiedy z zaskoczenia) do słuchacza, wywołując zwykle emocjonalny odzew⁷²⁵. Apostoł zwraca się wpierv do adresata przemówienia: βασιλεῦ Ἀγρίππα (Dz 26, 2), prosząc go (δέομαι)⁷²⁶ – zgodnie ze wskazaniami odnośnie do *exordium* – o cierpliwe posłuchanie (Dz 26, 3)⁷²⁷. Następnie mówca zwraca się bezpośrednio do Agryppy, używając jedynie tytułu βασιλεῦ (królu), na samym końcu *narratio* (Dz 26, 7), zanim – już w *propositio* (Dz 26, 8) – poszerzy nieoczekiwanie audytorium, odnosząc – jedynie w tym miejscu przemówienia (Dz 26, 8) – do adresata swoich słów zaimka osobowego w liczbie mnogiej (παρ’ ὑμῖν). Trzecie zwrócenie się do Agryppy ma miejsce na początku trzeciej części argumentacji (Dz 26, 19), tym razem identyczne w formie z pierwszym: βασιλεῦ Ἀγρίππα (por. Dz 26, 2). Po przerwaniu przemówienia przez Festusa (Dz 26, 24) Paweł używa wobec niego apostrofy, stosując przy tym pełen szacunku zwrot: κράτιστε Φῆστε (Dz 26, 25). Po tej apostrofie (Dz 26, 25) mówca jeszcze raz zwraca się do adresata całej mowy, do Agryppy, w sposób oficjalny, jak czynił to już dwukrotnie (βασιλεῦ Ἀγρίππα). Gdy zaś idzie o sposób postawienia pytania,

⁷²⁰ Por. W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, dz. cyt., s. 26–29.

⁷²¹ Por. Lausberg, § 616–617.

⁷²² Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 451.

⁷²³ Por. W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, dz. cyt., s. 33.

⁷²⁴ Wstępna orientacja i wyliczenie najważniejszych w: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 116–118.

⁷²⁵ Por. tamże, s. 119, Lausberg, § 762–764.

⁷²⁶ Jest to jedna z figur zwrotu do adresata, określana jako *obsecratio*. Por. Lausberg, § 760.

⁷²⁷ Jest to najprostszy sposób wzbudzenia uwagi audytorium. Por. Lausberg, § 271.

czyni to w sposób bardzo bezpośredni: „Czy wierzysz, królu Agryppo, Prorokom? (Dz 26, 27). To ostatnie pytanie zadane królowi, wraz z odpowiedzią własną Pawła: „Wiem, że wierzysz” (Dz 26, 27), stanowi *subiectio* (subiekcję)⁷²⁸, którego celem jest wzmocnienie wypowiedzi pożądanej przez mówcę⁷²⁹. W tym momencie idzie o podkreślenie wiary Agryppy w zapowiedzi proroków wobec Festusa, by w ten sposób wzmocnić argumentację na rzecz uznania w Jezusie Mesjasza zapowiadanego przez Proroków (Dz 26, 22–23). Po wypowiedzeniu tych właśnie treści namiestnik przerwał Pawłowi i choć wprost nie zakwestionował ostatnio wypowiedzianej tezy, to właśnie w tym momencie zaczął insynuować niepoczytalność mówcy (Dz 26, 24).

Wystąpienie Pawła kończy się rodzajem *peroratio* (Dz 26, 29), w której pojawia się kolejna figura, *optatio* (życzenie)⁷³⁰: εὐξαίμην ἄν τῷ θεῷ (modłę się do Boga...), w której mówca poszerza grono adresatów swojego życzenia: „nie tylko ty, ale też wszyscy, którzy mnie dzisiaj słuchają”, wzmacniając je przez antyteton, o którym już wcześniej mówiliśmy: „prędzej czy później” (ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ)⁷³¹.

Druga część argumentacji (Dz 26, 13–18) a zwłaszcza wersety 26, 13–15 zostały skomponowane niezwykle starannie, w tej też partii opisywane wydarzenia są przedstawione tak plastycznie, że można w niej rozpoznać *descriptio* (obrazowe przedstawienie zdarzeń)⁷³². Audytorium w ten sposób może się przekonać nie tylko o autentyczności wydarzenia pod Damaszkiem, ale także o wiarygodności objawienia się Pierwszego zmartwychwstałego z umarłych temu, który do nich przemawia (Dz 26, 23). Ten epizod – a zwłaszcza dialog Jezusa z Pawłem – w trzech narracjach o wydarzeniu pod Damaszkiem jest przedstawiony z niewielkimi tylko zmianami⁷³³, co świadczy o staranności w jego przekazywaniu przez Pawła i Łukasza.

⁷²⁸ Lausberg § 771–775.

⁷²⁹ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 77.

⁷³⁰ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 122.

⁷³¹ Por. Lausberg, § 787.

⁷³² Por. tamże, § 810, 813; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 122.

⁷³³ Por. R. Orłowski, *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła*, dz. cyt., s. 81.

W tej samej partii, która uzasadnia zmianę w odniesieniu Pawła do wiary w zmartwychwstanie (Dz 26, 13–18), w dialogu Jezusa z Pawłem (Dz 26, 13–15) pojawia się sentencja (*sententia*)⁷³⁴, znana i wykorzystywana w źródłach hellenistycznych, stąd zapewne właściwie zrozumiana przez króla wychowanego w Rzymie. Sentencja o bezskutecznym wierzganiu przeciw ościeniowi (Dz 26, 14) – w kontekście prowadzonej argumentacji – powinna być rozumiana w sposób następujący: „Jak zwierzę pociągowe przy wozie albo przy pługu doświadcza ostrza kija woźnicy, gdy się sprzeciwia jego woli”, tak dzieje się w odniesieniu do Pawła, gdy ten „próbuje się przeciwstawić woli Tego, który go powołuje”⁷³⁵.

Choć w wersetach 26, 16–18 można znaleźć liczne odniesienia do tekstów starotestamentowych, zaś w wersetach 26, 22–23 znajduje się odwołanie do zapowiedzi „Proroków i Mojżesza” wraz ze streszczeniem istotnych treści kerygmatu o cierpieniu i zmartwychwstaniu Mesjasza⁷³⁶, to brak formalnej argumentacji skrypturystycznej czy formuł wprowadzających konkretny tekst starotestamentowy⁷³⁷.

W analizowanym przez nas tekście został zastosowany środek stylistyczny, jakim jest przerwanie mowy (Dz 26, 24), po którym uczestnicy wchodzą w dialog (Dz 26, 25–29)⁷³⁸. Przerwanie mowy, i to gwałtowne i nieoczekiwane, określa się jako *exclamatio* (eksklamacja, wykrzyknienie)⁷³⁹. Z punktu widzenia prowadzonej perswazji – ze względu na zamierzonego czytelnika Dziejów – takie przerwanie mowy, i to ze

⁷³⁴ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 122.

⁷³⁵ Por. J. Kürzinger, *Die Apostelgeschichte* (Geistliche Schriftlesung. NT 5, 2), Düsseldorf 1970, s. 190.

⁷³⁶ Por. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, dz. cyt., s. 599.

⁷³⁷ Na temat różnych sposobów argumentacji skrypturystycznej w pismach Pawła i elementach formalnych wprowadzania argumentów z Pism zob. w: R. Pindel, *Pawłowa argumentacja z Pism*, „Z Badań nad Biblią. Prace katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papiejskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 8 (2004), s. 43–58.

⁷³⁸ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, dz. cyt., s. 654–655.

⁷³⁹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 119, Lausberg, § 809.

wskazaniem powodu (rzekome szaleństwo mówcy), sygnalizuje miejsce w argumentacji, w którym autor zwykle kładzie akcent⁷⁴⁰, czytelnikowi zaś pozostawia miejsce na domysł, co takiego w tym momencie powiedział mówca, że mu przerwano? Z punktu widzenia retoryki natychmiastowa, pewna i rozumna odpowiedź Pawła na insynuację Festusa (Dz 26, 24) może być określona jako *licentia* (licencja retoryczna)⁷⁴¹, która ma uwydatnić pewność, śmiałość i bezkompromisowość mówcy⁷⁴².

Omówione przez nas środki dobrze służą przyjętej strategii mowy, która składa się z *exordium* (Dz 26, 2–3), *narratio* (Dz 26, 4–7) zakończoną *propositio* (Dz 26, 8) oraz trzech *probationes* (wersety 9–12 + 13–18 + 19–23). Całość mowy kończy wprawdzie *refutatio* (wersety 25–27), odpierająca nieoczekiwany zarzut wobec mówcy (Dz 26, 24), ostatecznie zaś mowę zamyka *peroratio* (Dz 26, 29).

W *exordium* (Dz 26, 2–3) mówca pozyskuje przychylność audytorium, podkreślając kwalifikacje potrzebne do kompetentnego osądu sprawy Pawła poprzez hiperbole, czyniącą króla najlepszym znawcą spraw Żydów, którzy są oskarżycielami. W *narratio* (Dz 26, 4–7), zgodnie ze wskazaniem odnośnie do mów sądowych, zostały przedstawione ważne fakty z przeszłości w opozycji do siebie. Z jednej bowiem strony mówca, odwołując się do świadectwa wszystkich Żydów (hiperbola), zalicza siebie do elity religijnej Izraela (Dz 26, 4–5), z drugiej – w formie charientyzmu – przedstawia powód swojego oskarżenia (Dz 26, 6–7), którym jest nadzieja dana od Boga i podzielana przez idealny Izrael („dwanaście pokoleń” to metonimia). Ta nadzieja wymaga wiary w to, że Bóg wskrzesza umarłych, jak to formuluje *propositio* (Dz 26, 8).

W pierwszej *probatio* (Dz 26, 9–12) z wielką przesadą (hiperbola użyta aż pięć razy) mówca przedstawia siebie jako tego, kto występował przeciw wyznawcom Jezusa, co zakłada, że na pewno nie podzielał ich wiary w Jego zmartwychwstanie. Druga *probatio* w swojej pierwszej części (Dz 26, 13–15) zwraca uwagę przez plastyczną *de-*

⁷⁴⁰ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 849.

⁷⁴¹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 123.

⁷⁴² Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 77–78.

scriptio wydarzenia, które radykalnie zmieniło przekonanie i życie Pawła, w drugiej natomiast (Dz 26, 16–18) uzasadnia, skąd taka wiara i takie nauczanie apostoła. Sam Jezus zmartwychwstały ukazał się Pawłowi i powołał go, by głosił Żydom i poganom wiarę w Jezusa, dającą odpuszczenie grzechów (Dz 26, 17–18). Argumentację uwydatniają zastosowany kilka razy antyteton oraz forma ustanowienia Pawła „sługą i świadkiem” przez Tego, który jako pierwszy zmartwychwstał (Dz 26, 16–18). Włożenie w usta Jezusa sentencji (Dz 26, 14), która ma uzasadnić posłuszeństwo Pawła wobec Bożego wezwania, wskazuje na to, że mówca starannie dobiera argumenty, mając za audytorium człowieka skłonnego traktować uzasadnienia z Pism na równi z autorami pogańskimi. W trzeciej *probatio* (Dz 26, 19–23) Paweł dowodzi swojej niewinności z punktu widzenia wiary Izraela, wskazując na – uznaną przecież w tej wierze – postawę posłuszeństwo Bogu, który go powołał (Dz 26, 19–20). W sposób paradoksalny przedstawia jeszcze raz oskarżenie go przez wyznawców tego samego Boga, któremu Paweł jest posłuszny (Dz 26, 21). Zanim jego mowa zostanie przerwana, apostoł najmocniej w tym przemówieniu wypowie treści, które w środowisku wzbudzają wiarę lub sprzeciw (Dz 26, 22–23)⁷⁴³. W momencie, w którym Paweł wypowiada słowa wzywające do wiary i opowiedzenia się za Jezusem adresowane do Agryppy, rzymski namiestnik przerywa mowę, zarzucając mówcy szaleństwo z powodu dostępu do wielkiej nauki (Dz 26, 24).

Odpowiedź Pawła (Dz 26, 25–27) może być potraktowana jak *refutatio*, ponieważ najpierw wprost odpowiada na zarzut ze strony Festusa, podając krótkie uzasadnienie (Dz 26, 25). Po własnym odparciu zarzutu apostoł wzywa na świadka w swojej sprawie Agryppę (Dz 26, 26–27), domagając się potwierdzenia z jego strony wiary w słowa Proroków. To wystarczy, bo Paweł w swej argumentacji wychodzi od proroków (Dz 26, 22–23). Zastosowana przez Pawła *subiectio* (Dz 26, 27) doskonale wzmacnia – przewijający się przez całą mowę – argument ciągłości wiary: od ojców (Dz 26, 6) przez proroków (Dz 26, 22.27) do Pawła i współczesnych mu „dwunastu pokoleń” (Dz 26, 7).

Mowa, która miała być obroną, co wynika z okoliczności dopusz-

⁷⁴³ Taki jest rdzeń kerygmatu kierowanego do Żydów w Dziejach Apostolskich. Por. Dz 2, 30–32; 3, 18; 13, 27–30; 17, 3.

czenia Pawła do głosu przed Agryppą, a także z samej zachęty króla (Dz 26, 1–2), przechodzi pod koniec w mowę misyjną⁷⁴⁴, a jej celem staje się już nie obrona własna mówcy (por. Dz 26, 1–2), ale doprowadzenie do wiary nie tylko samego króla, najlepiej przygotowanego do przyjęcia zawartej w niej perswazji, ale także wszystkich zgromadzonych (Dz 26, 29). Taki cel wyraża wprost *peroratio* (Dz 26, 29), w której apostoł życzy (*optatio*) tego samego statusu, który posiada. Ma na myśli wiarę w Jezusa, nie zaś jego status więźnia, na co sam zwraca uwagę (Dz 26, 29d).

Po omówieniu środków kompozycji, z których korzysta mówca analizowanej przez nas mowy obronnej (Dz 26, 2–29), można stwierdzić, że wydatnie służą one przyjętej perswazji, i to na każdym etapie argumentacji. Nie tylko stanowią o poprawności mowy pod względem stylu i języka, ale wzmacniają przyjętą przez mówcę strategię. Zwraca uwagę nagromadzenie środków, które są charakterystyczne dla perswazji wyrosłej w środowisku biblijnym i judaistycznym, przynajmniej w porównaniu z wcześniejszą mową, adresowaną do Feliksa (Dz 24, 10b–21). To pierwszy znak, że w doborze zastosowanych środków perswazji mówca uwzględnia audytorium, którym jest zhellenizowany król żydowski⁷⁴⁵, interesujący się wprawdzie religią, ale w sposób narzędziowy i niezobowiązujący dla siebie. Stąd w mowie brak wprost cytatów z Pism, choć pojawiają się odwołania do istotnych sporów odnośnie do biblijnych zapowiedzi proroków. Muszą się zresztą pojawić, bo to stanowi sedno sporu między oskarżonym, wierzącym, że w Jezusie wypełniają się zapowiedzi proroków (Dz 26, 22–23), a jego oskarżycielami, którzy kwestionują zmartwychwstanie Jezusa jak niegdyś Paweł (Dz 26, 9–12).

Pod względem formalnym mowa Pawła jest nienaganna, pomimo przerwania jej przez Festusa; w dalszych słowach apostoła można odnaleźć jeszcze dwie *partes* klasycznej *dispositio*, jak to już wcześniej przedstawiliśmy: *refutatio* (Dz 26, 25–27) oraz *peroratio* (Dz 26, 29). Udana i skuteczna jest strategia argumentacji, według której mówca podejmuje temat wiary w zmartwychwstanie we wszystkich *partes* mowy, a wszystkie je podporządkowuje *propositio*, którą wyraża w py-

⁷⁴⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 754.

⁷⁴⁵ Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137–138.

taniu: „Dlaczego uważacie za nieprawdopodobne, że Bóg wskrzesza umarłych?” (Dz 26, 8). Styl mowy Pawła znawca retoryki antycznej określa jako elegancki, wskazując na subtelne środki w niej zastosowane⁷⁴⁶. Także przejścia (*transitiones*) od jednej *pars* do drugiej są bardzo udane i płynne⁷⁴⁷. Język, dostosowany do rodzaju mowy (sądowa) i charakteru sprawy (religijny spór), jest charakterystyczny pod względem formalnym i retorycznym. Jest taki na pewno w porównaniu z podobną co do treści mową Pawła adresowaną do Żydów w Świątyni (Dz 22, 1–21). Ponieważ Festus – poprzez Agryppę – spodziewa się wyjaśnienia sporu w ocenie doktryny religijnej, więc mówca przywołuje argumenty dotyczące jego postawy i doktryny religijnej oraz aktualnej pozycji, stąd szczegóły dotyczące wydarzeń w Damaszku są zbędne⁷⁴⁸. Równocześnie analizowane przez nas przemówienie różni się od poprzedniej mowy obronnej, wygłoszonej wobec Feliksa (Dz 24, 10b–21), gdyż w argumentacji odwołuje się do *loci* specyficznych dla środowiska żydowskiego i judaizmu hellenistycznego.

Ocena skuteczności retorycznej bierze pod uwagę sytuację retoryczną, adekwatność argumentacji oraz skutek przemówienia w odniesieniu do audytorium. Przypomnijmy, że w odniesieniu do mowy Pawła wobec Agryppy, w obecności Festusa, oczekiwane jest wykazanie niewinności apostoła w świetle religii judaizmu. W tej sprawie bowiem ma wątpliwość rzymski namiestnik (Dz 25, 19.26), przekonany, że oskarżany przez Żydów więzień w świetle rzymskiego prawa nie popełnił przestępstwa zasługującego na karę śmierci (Dz 15, 25). Mowa jest wygłaszana wobec króla Agryppy, który sam okazał zainteresowanie więźniem (Dz 25, 22), Festus zaś skorzystał z obecności znajdującego się w sprawach religii żydowskiej króla i umożliwił ich spotkanie (Dz 25, 23). Spodziewał się, że w sposób kompetentny będzie mógł określić stan winy więźnia, gdy będzie go odsyłał do Rzymu (Dz 25, 26–27).

Mowa Pawła jest co do treści adekwatna do sytuacji retorycznej, gdyż konsekwentnie wykazuje, że postępowanie i wiara oskarżone-

⁷⁴⁶ Choćby litota w bezpośrednim zwróceniu się Pawła do Agryppy (Dz 26, 19).

Por. G. A. Kennedy, *New Testament interpretation...*, dz. cyt., s. 137.

⁷⁴⁷ Por. K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji...*, dz. cyt., s. 78.

⁷⁴⁸ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

go są niesprzeczne z wiarą przodków, do których Bóg przemawiał (Dz 26, 6), i zapowiedziami Pism (Dz 26, 22). Jego głoszenie Chrystusa jest realizacją tego, co Bóg zapowiedział przez Proroków i Mojżesza odnośnie do Mesjasza (Dz 26, 22–23), a który ukazał się Pawłowi jako zmartwychwstały pod Damaszkiem (Dz 26, 13–15). Apostoł wiernie, mimo zagrożenia życia, realizuje powołanie od Boga (Dz 26, 16–23). Od tego, czego oczekiwano od tej mowy (wykazania braku przestępstwa w świetle prawa żydowskiego) apostoł przechodzi do przekonania słuchaczy do przyjęcia wiary w Jezusa zmartwychwstałego (Dz 26, 22–23.29).

Skutkiem przemówienia Pawła, przyjętej przez niego strategii i stosowanej argumentacji jest przekonanie adresata mowy, Agryppy, nie tylko do niewinności w świetle wiary opartej na „Prorokach i Mojżeszach” (Dz 26, 22), ale częściowo także do wiary w Jezusa jako Mesjasza (Dz 26, 28). Żydowski król, kompetentny w ocenie sporu między Pawłem a żydowskimi oskarżycielami, nie wypowiada się wprost co do braku powodu do oskarżenia ze strony religii żydowskiej, jednakże stwierdzenie, iż niewiele brakuje do tego, by on sam stał się wyznawcą Chrystusa (Dz 26, 28) jest dowodem pośrednim takiego przekonania. Mowa więc osiąga swój cel. Mało tego, najważniejsze osoby słuchające mowy Pawła, Festus i Agryppa, są zgodne, że jest on niewinny także w świetle prawa rzymskiego (Dz 31–32). Nie może być zwolniony z więzienia tylko dlatego, że on sam zdecydował, by jego sprawa toczyła się dalej w Rzymie (Dz 36, 32). Można się więc domyślać, bo Dzieje Apostolskie o tym wprost nie informują, że w piśmie towarzyszącym Pawłowi do Rzymu nie znalazły się stwierdzenia przypisujące winę Pawłowi – ani w świetle prawa rzymskiego, ani religijnego Żydów.

Nieco inaczej wygląda ocena oddziaływania mowy Pawła na czytelnika zamierzonego Dziejów Apostolskich. Jak czytelnik zapoznający się z mową Pawła na Areopagu (Dz 17, 22–31) nabierał przekonania, w jaki sposób należy głosić Ewangelię ludziom wykształconym i nieznaną pism ani niewyznającym Boga jedyne, tak tenże czytelnik winien nabierać przekonania, że wiara w Jezusa Chrystusa nie może być karana ani według prawa rzymskiego, ani żydowskiego. Mało tego, winien zostać przekonany, że porządek prawny Cesarstwa Rzymskiego nie karze za samo wyznawanie wiary w Jezusa ani nawet nie powinien go ścigać z tego powodu. Jeżeli zaś wyznawcy Chrystusa są oskarżani,

to albo z powodztwa cywilnego, albo z motywowanej religijnie zawiści wyznawców judaizmu. Do takiego wniosku będzie czytelnik zamierzony doprowadzany przez szereg wydarzeń, w których to przedstawiciele administracji czy prawa rzymskiego rzadko występowali przeciw głosicielom Ewangelii, nigdy zaś z powodu samej wiary w Jezusa Chrystusa.

Choć w narracji Dziejów mowa Pawła, którą analizowaliśmy, jest obroną jego sprawy przed znawcą spraw judaizmu, to faktycznie jest to obrona wszystkich wyznających wiarę w Jezusa, zwłaszcza pochodzących z judaizmu. Równocześnie mowa w swojej końcowej części przechodzi w otwarte proklamowanie Chrystusa w oparciu o Pisma, stanowiąc swoiste *climax* chrystologii, i to nie tylko w badanej przez nas mowie, ale wręcz w obrębie całych Dziejów⁷⁴⁹.

Analiza retoryczna drugiej z mów obronnych Pawła (Dz 26, 2–29) kończy część analityczną pracy. W osobnym zakończeniu dokonamy podsumowania rezultatów całości przedsięwzięcia.

⁷⁴⁹ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 755.

Wnioski i podsumowanie

Dokonaliśmy analizy dwóch mów z Dziejów Apostolskich (Dz 24, 10–21 i 26, 2–29), wzorcowo wręcz skomponowanych pod względem retorycznym. Obie wyróżnia przynależność do rodzaju sądowego w odmianie *defensio*, a także argumentacja adekwatna do sytuacji ich wygłoszenia. Druga z nich przechodzi do proklamowania wiary i domaga się odpowiedzi w postaci wyznania, zbliżając się w ten sposób do tych wszystkich mów misyjnych, które dominują w Dziejach Apostolskich. Z powodu wyjątkowości obu mów (wygłoszone w kontekście sądu) oraz wręcz wzorcowego dopracowania ich perswazji zastosowaliśmy metodę analizy retorycznej w tej odmianie, którą wypracował George Alexander Kennedy.

Analizę retoryczną poprzedziło przedstawienie jej aktualnego statusu w biblistyce, zarówno w perspektywie wskazań dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, jak i w szerokim nurcie tej egzegezy, która w różny sposób korzysta z osiągnięć retoryki. Przedstawiciele tego nurtu odwołują się albo do sztuki perswazji Greków i Rzymian, albo do specyficznych dla semitów sposobów komponowania wypowiedzi, albo korzystają z dorobku nowej retoryki. Od samego początku niniejszej pracy krystalizował się pogląd, że dla zbadania obu mów Pawła najbardziej adekwatna i heurystycznie płodna byłaby analiza retoryczna, która odwołuje się do tej sztuki perswazji, którą reprezentują Demostenes i Cynceron. Jednakże przy zasadniczym wyborze na korzyść metodologii Kennedy'ego należałoby być otwartym na możliwość wykorzystania – przynajmniej po części – zarówno tej metody, która szuka semickich sposobów kompozycji (retoryka hebrajska), jak i tej, która odwołuje się do szerokiego nurtu nowej retoryki. Takie rozstrzygnięcie co do metody, która

została zastosowana w badaniach obu mów Pawła, stanowi ostateczny rezultat rozdziału I.

W rozdziale II najpierw zwróciliśmy uwagę na znaczenie retoryki w życiu społecznym epoki grecko-rzymskiej, w której kolejne księgi tworzył lub tłumaczył na język grecki Izrael, autorzy zaś Nowego Testamentu także w różnym stopniu uczestniczyli w tej kulturze. Zwróciliśmy przy tym uwagę na fakt, że Paweł posiadał w pewnym stopniu umiejętność wypowiedzania się w sposób właściwy dla klasy średniej, o czym świadczą niektóre passusy jego listów, zawierające finezyjne wprost elementy sztuki argumentacji. Autor zaś *Dziejów* wykazał się doskonałą wręcz znajomością retoryki, skoro potrafił skomponować tak zróżnicowane mowy, osadzonej w dobrej narracji. Następnie przywołaliśmy niektóre elementy retoryki antycznej, stanowiące niegdyś zasady przygotowania przemowy, dziś zaś – po pewnej modyfikacji – służące do analizy tekstów, wydobycia i opisanie zastosowanych środków i rozjaśnienia specyfiki danej argumentacji. Po przedstawieniu założeń metody Kennedy'ego, a także ewentualnych wobec niej zastrzeżeń, zastosowaliśmy ją do współczesnej mowy, którą można zaliczyć do sądowej, a którą wygłosił współcześnie żyjący autor, znawca prawa kanonicznego.

W ten sposób w rozdziałach III i IV przeszliśmy do analizy obu interesujących nas mów apostoła. Badanie perswazji poprzedziliśmy egzegezą tekstów Dz 24, 1–27 i 25, 23 – 26, 32, co pozwoliło zrealizować takie kroki badawcze metody amerykańskiego klasycysty jak określenie sytuacji retorycznej mowy czy skuteczność badanej argumentacji. Jeszcze wcześniej trzeba było ustalić charakter literacki badanych tekstów oraz kontekst historyczno-prawny wystąpień sądowych Pawła. Każdy tekst badaliśmy w jego ostatecznej formie (synchronia), tam, gdzie to było konieczne, odnosząc się do innych miejsc w Biblii (kontekstualność). Z założenia jednak nie podejmowaliśmy – z pomocą metody historyczno-krytycznej – tak ważnych i interesujących zagadnień jak choćby zależności pomiędzy trzema relacjami z wydarzenia pod Damazkiem (Dz 9; 22; 26) czy relacja *Dziejów* do autonarracji Pawła z Listu do Galatów (Ga 1, 13–24).

Przyjęta przez nas metoda analizy retorycznej amerykańskiego klasycysty okazała się niezwykle pomocna dla uwypuklenia zamysłu *Dziejów* Apostolskich, w których obie mowy pełnią ważną funkcję. Są

to dwa ważne przemówienia do przedstawicieli dwóch światów: rzymskiego i pogańskiego zarazem w przypadku Feliksa, żydowskiego i hellenistycznego w mowie do Agryppy. Autor książki okazał się doskonałym znawcą ówczesnej retoryki stosowanej w sądach Grecji i Rzymu, stąd analiza z wykorzystaniem źródeł służących kształceniu mówcy mogła wydobyć w pełni kunszt literacki i retoryczny autora. Można było także stwierdzić, że mowy Pawła stanowią nie tylko osnowę, wokół której budowana jest narracja, ale że wręcz spajają różne elementy tej partii Dziejów⁷⁵⁰.

W pełni więc uzasadniona jest teza, że analiza retoryczna może w sposób znaczący ubogacić rezultaty egzegezy, jest zaś nieodzowna, gdy bada się teksty, które ewidentnie zostały skomponowane według sztuki perswazji znanej i cenionej w epoce ich autora. Ponadto potwierdziły się słowa zawarte w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, iż pewna znajomość retoryki winna być na wyposażeniu każdego egzegety⁷⁵¹. W przypadku badanych przez nas mów co najmniej pewna znajomość retoryki okazała się wręcz konieczna, by prześledzić zawarty w tekstach zamysł autora natchnionego i wrażliwego zarazem na perswazję rozpowszechnioną w ówczesnym świecie.

Podsumowanie zacznijmy od stwierdzenia, że analizowane przez nas mowy Pawła (Dz 24, 10b–21 oraz 26, 2–29) wyraźnie odróżniają się od wszystkich przemówień Dziejów, wśród których dominują kerygmaticzne, adresowane zarówno do Żydów, jak i do pogan. Obie badane przez nas mowy Pawła tworzą osobną grupę mów sądowych, z racji ich wygłoszenia w kontekście procesu rzymskiego⁷⁵², a można je stawiać obok takich przemówień, które nie proklamują wprost zbawienia

⁷⁵⁰ W ten sposób Łukasz okazuje się bliski temu sposobowi pisania historii i przedstawienia w nim mów, jaki znaleźć można u Polibiusza (ok. 200–118 przed Chr.) w jego czterotomowych *Dziejach Rzymu*. Por. J. Kręcidło, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 30.

⁷⁵¹ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

⁷⁵² Dlatego nie badaliśmy ani mowy Pawła do Żydów zgromadzonych wokół schodów prowadzących ze Świątyni do twierdzy (Dz 22, 1–21), ani krótkiego przemówienia przed Sanhedrynem, które skończyło się kłótnią dwóch skonfliktowanych stronnictw (Dz 23, 1–6).

w Jezusie jako Mesjaszu i Panu⁷⁵³. Niemisyjne są także, co oczywiste, przemówienia w Dziejach wygłaszane przez osoby niewyznające wiary w Jezusa Chrystusa: Gamaliela wobec Sanhedrynu (5, 35–39), Demetriusza i sekretarza podczas spontanicznego zgromadzenia w Efezie (19, 25–27.35–40), retora Tertullosa (24, 2–8) i prokuratora Festusa w Cezarei (25, 24–27). Te ostatnie są wygłoszone w kontekście sądenia głosicieli Ewangelii – czy to przez przywódców żydowskich, czy pogan⁷⁵⁴. Te ostatnie, także sądowe przemówienia, ustępują jednak dwóm przez nas badanym, gdyż nie kończą się przekonaniem słuchaczy, jak dwie mowy obronne Pawła⁷⁵⁵. Jakby autorowi Dziejów zależało na tym, by przedstawić apostoła jako biegłego w sztuce mówcy, który przekonał wprawdzie audytorium, jednak nie został uniewinniony. To piękny obraz Pawła retora, a nawet mistrza *decorum*, stworzony przez autora Dziejów⁷⁵⁶, który sam z pewnością mógł się poszczycić dobrą znajomością retoryki, w tym i specyfiki mów sądowych, nie mówiąc już o orientacji w funkcjonowaniu sądownictwa w Cesarstwie.

W analizie retorycznej obu mów okazało się, że pierwsza z nich (Dz 24, 10b–21) ściśle i do końca realizuje zasady mowy obronnej (*defensio*). W drugiej (Dz 26, 2–29), choć w zamiarze ma być ona obroną Pawła (Dz 26, 1) i cała argumentacja właściwego przemówienia finyzyjnie wprost uzasadnia brak winy apostoła w świetle zasad wiary Izraela (Dz 26, 2–23), to jednak bezpośrednie zwrócenie się apostoła do Agryppy, adresata całego przemówienia (Dz 26, 27) – ale już po przerwaniu mowy przez Festusa – ma charakter proklamacji domagającej się opowiedzenia po stronie wiary w Jezusa jako Mesjasza zapowiedzianego przez proroków. Tak też te słowa rozumie indagowany Agryppa

⁷⁵³ Do kerygmatycznych na pewno nie można natomiast zaliczyć przemówień: Piotra przed wyborem Macieja (Dz 1, 16–22), Piotra i Jakuba na tak zwanym soborze jerozolimskim (Dz 15, 7–11 oraz 15, 13–21) czy mowy pożegnalnej Pawła do starszych Efezu (Dz 20, 18–35).

⁷⁵⁴ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, dz. cyt., s. 42.

⁷⁵⁵ Przekonujący mówcy w Dziejach, którzy nie wierzą w Chrystusa, to tylko ci, którzy bronią Jego wyznawców i głosicieli. To Gamaliel i sekretarz w Efezie.

⁷⁵⁶ Por. M. M. Mitchell, *Rede – Reden – Redner. II. Neutestamentlich*, [w:] *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Hg. O. Wischmeyer, Berlin 2009, s. 491.

(Dz 26, 28). W ten sposób mówca w pierwszej mowie (Dz 24, 10b–21) skutecznie dowiódł swojej niewinności wobec prawa rzymskiego na drodze argumentacji (Dz 24, 22–27), w drugiej zaś (Dz 26, 2–29) wykazał niesprzeczność wyznawanej i głoszonej przez siebie wiary z wiarą Izraela. Okazało się przy tym, że nie można dowodzić swojej niewinności wobec ortodoksji opartej na prorokach bez proklamowania Tego, którego oni zapowiadają (Dz 26, 22–23). A ponieważ żydowski król Agryppa zna założenia wiary Izraela, apostoł może w swojej mowie odwoływać się do proroków (Dz 26, 27), czego nie czyni w mowie wobec rzymskich przedstawicieli prawa.

Analiza retoryczna obu mów prowadzi do wniosku, że zamiarem autora *Dziejów Apostolskich* nie było ukazanie wyłącznie kompetencji retorycznych Pawła w kontekście dramatyizmu sytuacji, w jakiej się znalazł. Zgadamy się ze stwierdzeniem jednego z komentatorów księgi początków Kościoła: „Mowy *Dziejów Apostolskich* nie są adresowane do występującego w nich słuchacza, lecz przez Łukasza skierowane do czytelnika jego dzieła”⁷⁵⁷. Formalnie, bowiem, autor tej księgi słuchaczami mów wygłaszanych przez głosicieli Ewangelii czyni Żydów, pogan, chrześcijan, reprezentantów filozofii, ludzi wykształconych i przedstawicieli administracji rzymskiej. W ten sposób kolejne mowy określają odniesienie Kościoła Łukasza do tych kręgów społeczeństwa⁷⁵⁸. W przypadku analizy obu mów ustalamy stosunek autora *Dziejów* i jego środowiska kościelnego do obowiązującego systemu prawnego Cesarstwa. Obie mowy (24, 10b–21 oraz 26, 2–29), wygłoszone w Cezarei, gdzie rezydował przedstawiciel Cezara, spinają jak klamra postępowanie ściśle prawne w odniesieniu do Pawła na terenie Izraela. Pierwsze i ostatnie przesłuchanie, w którym występuje apostoł jako mówca, decydują o dalszym jego losie, ostatecznie jako więźnia, który zostanie odesłany do Rzymu i czeka na rozstrzygnięcie w swojej sprawie. *Dzieje Apostolskie* nie dają odpowiedzi na pytanie, jaka jest sentencja sądu, który będzie rozpatrywał odwołanie Pawła.

W takim przedstawieniu procesu Pawła i jego roli skutecznie brońącego się oskarżonego w sądzie zawarte jest przekonanie, że wiara chrześcijańska nie stanowi zagrożenia dla Cesarstwa, a chrześcijanie

⁷⁵⁷ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Erster Teil...*, dz. cyt., s. 97.

⁷⁵⁸ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, dz. cyt., s. 42.

nie wykarczają w niczym przeciw jego prawu. Tak jak Paweł może się bronić przed sądem każdy wyznawca Chrystusa, i to skutecznie, nawet gdy jego oskarżyciele będą tak zaciekli jak przeciwnicy apostoła. Pośrednio zostaje wskazane, że wyznawcy mogą czuć się pewni, iż uczciwa obrona z użyciem dostępnych środków, w tym i retorycznych, zapewni wyrok uniewinniający. W narracji *Dziejów* Paweł bowiem nie został uniewinniony dlatego, że jego oskarżyciele chcieli dokonać na niego zamachu w drodze do Jerozolimy, on zaś w tej sytuacji odwołał się do Cezara. Wprawdzie samoprezentacja chrześcijaństwa w *Dziejach* zmierza do tego, że wyznawcy Jezusa są w stanie podjąć publiczną dyskusję, łącznie z własną obroną przed sądem⁷⁵⁹, jednak nie można z analizowanych tekstów wyprowadzić wniosku, że ideałem życia wyznawcy Chrystusa jest opanowanie umiejętności retora w takim stopniu i z taką skutecznością jak w przypadku Pawła. Przeczy temu choćby *Ewangelia* napisana przez autora *Dziejów Apostolskich*, w której Jezus wyraźnie zakazuje przygotowywanie uprzednio (προμελετάω) mowy obronnej (ἀπολογέομαι), gdy się jest oskarżonym z powodu wiary (Łk 21, 14). Tak jest tylko w tej *Ewangelii synoptycznej*, gdy w *Markowej* natomiast znaleźć można pozytywne wskazania odnośnie do dyspozycji tego, który został oskarżony z powodu wyznawania wiary: „A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty” (Mk 13, 11).

W trakcie analizy retorycznej obu mów Pawła okazało się, że metoda wypracowana przez Kennedy'ego w sposób znaczący ubogaca owoce egzegezy. Otwartość na elementy retoryki hebrajskiej przyniosła także rezultaty. W drugiej z mów (Dz 26, 2–29), adresowanej do słuchacza wrażliwego na sposób kompozycji i argumentacji właściwy dla środowiska semickiego, można było odkryć odwoływanie się do autorytetu z Pisma, aluzje do tekstów biblijnych, ale także struktury paralelne. Tylko w drugiej z mów obronnych Paweł powołuje się wprost na największe autorytety judaizmu (Mojżesz i prorocy) i przywołuje ważną tezę odnośnie do Mesjasza, która zapewne została przejęta z pierwotnego kerygmatu. Jednak odniesień do konkretnych miejsc pism staro-

⁷⁵⁹ Por. M. M. Mitchell, *Rede – Reden – Redner. II. Neutestamentlich*, dz. cyt., s. 491.

testamentowych brak. Czy jest to przejaw realizmu w odniesieniu do króla mającego wprawdzie żydowskie pochodzenie i znającego się na sprawach religii Żydów, ale osobiście interesującego się religią w sposób instrumentalny i raczej powierzchowny?

Cel pracy został osiągnięty, jednak można wskazać dalsze perspektywy w odniesieniu do kolejnych badań w odniesieniu do obu interesujących mów Pawła, a zwłaszcza drugiej z nich (Dz 26, 2–29). Idzie wprawdzie o powiązanie intertekstualne z innymi narracjami o wydarzeniu pod Damaszkiem (Dz 9 i 22). Analiza retoryczna w takim kontekście z uwzględnieniem różnic może przynieść kolejne rezultaty. Również badanie specyficznych dla retoryki hebrajskiej elementów, także w kontekście pozostałych narracji Dziejów, może być owocne. Wydaje się, że zdobycze nowej retoryki byłyby tu szczególnie pomocne.

Bibliografia

1. Źródła

a. Biblijne

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Hg. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990⁴.

The Greek New Testament, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1993⁴.

B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975³.

B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament. Second edition*, Stuttgart 2001⁴.

Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1993²⁷.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekł. z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2000⁵.

b. Źródła i opracowania dotyczące retoryki

D. W. Allhoff, W. Allhoff, *Sztuka przekonywania do własnych racji. Retoryka i komunikacja*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2008.

Arystoteles, *Retoryka; Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

T. Boys, *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.

T. Boys, *A key to the Book of Psalms*, London 1825.

K. Burke, *A rhetoric of motives*, Berkeley 1969.

K. Burke, *The rhetoric of religion. Studies in logology*, Berkeley 1970.

C. J. Classen, *Die Bedeutung der Rhetorik für Melanchtons Interpretation profaner und biblischer Texte*, „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse” 5 (1998), s. 236–272.

Marek Tulliusz Cynceron, *O mówcy*, przekł., wstęp i komentarze B. Awianowicz (Ad Fontes, XIX), Kęty 2010.

Ćwiczenia z retoryki, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, M. Załęska, Warszawa 2010.

Demostenes, *Wybór mów*, tł. i oprac. R. Turasiewicz (Biblioteka Narodowa II, 15), Wrocław 1991.

C. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej. Teoria i ćwiczenia*, Szczecinek 2008.

J. Jebb, *Sacred literature comprising a review of the principles of composition laid down by the late Robert Lowth, Lord Bishop of London in his Praelectiones ad 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.

M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998².

M. Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy* (księgi I, II i X), tł. M. Brożek, Wrocław 2005.

H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.

Libanios, *Wybór mów*, przekł. i oprac. L. Małunowiczówna, Wrocław 2006.

J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. I. *Historia i teoria retoryki*, Warszawa 2007.

J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – teoria – praktyka*, t. II. *Retoryka praktyczna – ćwiczenia*, Warszawa 2007.

R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*, Oxford 1753.

E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Stuttgart 1981⁸.

- Ch. Perelman, *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*, tł. J. La-
lewicz, „Pamiętnik Literacki” LXII (1971), z. 3, s. 247–257.
- Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*,
tł. M. Chomicz, Warszawa 2002.
- Ch. Perelman, *Justice et Raison*, Bruxelles 1963.
- Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles 1970.
- Ch. Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et l'argumentation*,
Paris 1977.
- Ch. Perelman, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Paris 1979.
- Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, tł. Pajor T., War-
szawa 1983.
- Ch. Perelman, *The new rhetoric and the humanities. Essays on rheto-
ric and its applications*, Dordrecht–Boston–London 1979.
- Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, tł. W. Bienkowska, Warszawa 1959.
- Ch. Perelman, *The realm of rhetoric*, Notre Dame 1982.
- Ch. Perelman, *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*
(Becksche Schwarze Reihe, 212), München 1980.
- Ch. Perelman, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, To-
rino 1966.
- Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La
nouvelle rhétorique*, Bruxelles 1958.
- Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric: a treatise on
argumentation*, trans. J. Wilkinson, P. Weaver, Notre Dame 1969.
- Retoryka*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, P. Wilczek, War-
szawa 2008.
- K. Szymanek, K. A. Wieczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji.
Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2008.
- Trzy stylistyki greckie (Arystoteles, Demetriusz, Dionizjusz)*, tł. W. Ma-
dyda, Wrocław 1953.
- J. Ziomek, *Retoryka opisowa (Vademecum Polonisty)*, Wrocław
2000².

c. Pozostałe teksty o charakterze źródłowym

Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.

Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, *Tekst łacińsko-polski*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sułowski, Warszawa 1989.

Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska Verbum Domini. O słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010.

H. D. Betz, *The Greek magical papyri in translation including the Demotic spells*, vol. I, Texts, ed. H. D. Betz, Chicago–London 1992².

Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, „Biblica” 74 (1993), s. 451–528.

Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy. Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada*, tł. i oprac. J. Domański, Warszawa 1990².

Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

Jan Paweł II, *Pielgrzymka śladami św. Pawła. Grecja – Syria – Malta 4–9 maja 2001*, Kraków 2001.

Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tł. E. Dąbrowski, Poznań 1962.

Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tł. J. Radożycki, Poznań 1986.

Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł., wstęp i oprac. J. Radożycki, Poznań 1980.

Sobóru Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967.

Lucjusz Anneusz Seneka, *Myśli*, tł. S. Stabryła, Kraków 1987.

Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009.

Rachunek sumienia. Kościół polski wobec antysemityzmu 1989–1999, red. B. W. Oppenheim, Kraków 1999.

Mariusz Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne. Komentarz do listów do Efezjan, do Galatów i do Filipian*, przeł., wstępem, objaśnieniami

i indeksami opatrzył A. Baron (*Źródła Myśli Teologicznej*), Kraków 1999.

Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.

Tacyt, *Dzieła*, tł. S. Hammer, t. I-II, Warszawa 1957.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tł. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.

2. Literatura przedmiotu

a. opracowania dotyczące mów obronnych Pawła i realiów historyczno-prawnych

S. Chłąd, *Głoszenie światła przez zmartwychwstałego Chrystusa* (Dz 26, 22–23), „*Analecta Cracoviensia*” XXIII (1991), s. 167–181.

W. Chrostowski, *Mowa oskarżycielska Tertullusa przeciw Pawłowi* (Dz 24, 2–8). *Przyczynek do rekonstrukcji nastawienia judaizmu wobec chrześcijaństwa pod koniec okresu Dugiej Świątyni*, [w:] *Veritas cum Caritate – Intelligentia cum Amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 99–123.

E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, Poznań–Warszawa – Lublin 1965².

J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Kraków 2001.

S. Lösch, *Die Dankesrede des Tertullus. Apg 24, 1–8*, „*Theologische Quartalschrift*” 112 (1931), s. 295–315.

Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 2 (1901), s. 81–96.

R. Orłowski, *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne* (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2008.

R. Pindel, *Pawłowa mowa obronna. Analiza retoryczna Dz 24, 10b-21*, „*Polonia Sacra*” 12 (2003), t. I, s. 295–307.

B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman custody* (The Book of Acts in Its First Century Setting, vol. 3), ed. B. W. Winter, Grand Rapids 1994.

H. W. Tajra, *The trial of st. Paul. A juridical exegesis of the second half of the Acts of the Apostles* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 35), Tübingen 1989.

B. Winter, *Captatio benevolentiae in the Speeches of Tertullus and Paul in Acts 24, 1–21*, „Journal of Theological Studies” 42 (1991), s. 505–521.

K. Żółtaszek, *Od apologii do proklamacji. Mowa Pawła Apostoła przed królem Agryppą II (Dz 26)*, Kraków 2009, s. 28 (maszynopis pracy magisterskiej, archiwum PAT/UPJP II).

A. Wacke, *Audiatur et altera pars. Zum rechtlichen Gehör im römischen Zivil- und Strafprozess*, [w:] *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, hrsg. M. J. Schermaier, Stuttgart 1993, s. 369–399.

b. opracowania odnośnie do mów w Dziejach Apostolskich

K. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Bern–Frankfurt a. M. 1975².

J. Dupont, *Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22–31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, „Biblica” 60 (1979), s. 530–546.

J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20, 18–36)*, Milano 1992³.

V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su Act. 17, 22–31* (Studi Biblici, 60), Brescia 1982.

A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989.

Język Biblii a język współczesny, red. R. Komurka, Kraków 2006.

P. Ksil, *Die Areopagrede des heiligen Paulus eine apologetische Rede*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 77 (1924), s. 674–686.

J. Kręcidło, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 17–34.

Księga Dziejów Apostolskich, red. S. Jurda, J. K. Pytel (Nie Wstydzę się Ewangelii, 1), Szczecin 1999.

Luke-Acts: new perspectives from the society of biblical literature seminar, ed. C. H. Talbert, New York 1984.

H. J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (Studien zum Alten und Neuen Testament), München 1973.

R. Pindel, *Mowa na Areopagu w ujęciu św. Łukasza i Jana Pawła II. Analiza Dz 17, 16–34 oraz Wirkungsgeschichte*, „Polonia Sacra” 17 (2005), t. 2, s. 183–196.

U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 5), Neukirchen 1974³.

3. Zastosowanie retoryki w badaniach biblijnych

a. analiza odwołująca się do retoryki klasycznej

R. D. Anderson Jr., *Ancient rhetorical theory and Paul*, Kampen 1996.

C. C. Black, *Rhetorical criticism and biblical interpretation*, „The Expository Times” 100 (1989), s. 252–258.

R. Brucker, „*Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden...?*”. *Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes*, [w:] *Exegese und Methodendiskussion*, Hg. S. Alkier, R. Brucker (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 23), Tübingen 1998, s. 211–236.

R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 13), Göttingen 1910.

C. J. Classen, *Rhetorical criticism of the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 128), Tübingen 2000.

C. J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 82 (1991), s. 1–33.

C. J. Classen, *St. Paul's epistles and ancient Greek and Roman rhetoric*, [w:] *Rhetoric and the New Testament*, ed. S. E. Porter, T. H. Olbricht, Sheffield 1993, s. 265–291.

C. J. Classen, *Zur rhetorischen Analyse der Paulusbriefe*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 86 (1995), s. 120–121.

W. Bühlmann, K. Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, Giessen 1994².

S. Hałas, *Piękno i elegancja języka biblijnego. Przykład Mt 7, 17n*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, s. 73–85.

Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. – A.D. 400), ed. S. E. Porter, Leiden 1997.

G. A. Kennedy, *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill 1980.

G. A. Kennedy, *A new history of classical rhetoric. An extensive revision and abridgment of „The art of persuasion in Greece”, „The art of rhetoric in the Roman world” and „Greek rhetoric under Christian emperors” with additional discussion of late Latin rhetoric*, Princeton 1994.

G. A. Kennedy, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*, Chapel Hill 1984.

G. A. Kennedy, „Truth” and „rhetoric” in the Pauline epistles, [w:] *The Bible as rhetoric. Studies in biblical persuasion and credibility*, ed. M. Warner (Warwick Studies in Philosophy and Literature), London 1990.

Ph. H. Kern, *Rhetoric and Galatians. Assessing and approach to Paul's epistles* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 101), Cambridge 1998.

J. T. Kirby, *The rhetorical situations of Revelation 1–3*, „New Testament Studies” 34 (1988), s. 197–207.

H. J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (Urban-Taschenbücher 2022), Paderborn 1998.

B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Guides to Biblical Scholarship. New Testament), Minneapolis 1990.

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

R. Pindel, *Biblia a retoryka*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, s. 33–48.

R. Pindel, *Retoryka Pawła w świetle Listów do Koryntian*, „Polonia Sacra” 8 (2001), t. I, s. 69–90.

H. Probst, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10)*, Tübingen 1991.

G. Rafiński, *Adresaci Ewangelii. Funkcja retoryczna 1 Kor 2, 6 – 3, 4 w 1 Kor 1 – 4*, „Studia Gdańskie” (1992), s. 48–77.

G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993) 3–4, s. 135–148.

G. Rafiński, *Problem struktury 1 Kor 1 – 4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 47 (1994) 2, s. 73–81.

W. Rakocy, *Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1 – 4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) 4, s. 231–242.

T. Schmeller, *Paulus und die „Diatribē”. Eine vergleichende Stilinterpretation* (Neutestamentliche Abhandlungen 19), Münster 1987.

N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970.

E. Schüssler Fiorenza, *Rhetorical situation and historical reconstruction in 1 Corinthians*, „New Testament Studies” 33 (1987), s. 386–403.

S. Szymik, *Sztuka kompozycji tekstów biblijnych w służbie Bożego słowa w perspektywie analizy retorycznej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (Studia Biblica 11), Kielce 2005, s. 103–111.

A. H. Snyman, *Style and the rhetorical situation of Romans 8, 31–39*, „New Testament Studies” 34 (1988), s. 218–231.

S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Legnica 2006.

D. F. Watson, *Rhetorical criticism of the New Testament*, Leiden 1994.

W. Wuellner, *Paul as pastor. The function of rhetorical questions in First Corinthians*, [w:] *L'Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère*, par A. Vanhoye etc (BETHL 73), Leuven 1986, s. 49–77.

Por. W. Wuellner, *Paul's rhetoric of argumentation in Romans. An alternative to the Donfried-Karris debate over Romans*, [w:] *The Romans debate. Revised and expanded edition*, ed. K. P. Donfried, Edinburgh 1991², s. 128–146.

W. Wuellner, *Where is rhetorical criticism taking us?*, „Catholic Biblical Quarterly” 49 (1987), s. 448–463.

b. retoryka hebrajska i badanie struktur literackich

L. Alonso Schökel, *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1970.

L. Alonso Schökel, *Hermeneutical problems of literary study of the Bible*, „Vetus Testamentum” 28 (1975), s. 1–15.

L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tł. A. Malewski, Kraków 1983.

C. W. Davis, *Oral biblical criticism. The influence of the principles of orality on the literary structure of Paul's Epistle to the Phillipians* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 172), Sheffield 1999.

S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 117–130.

J. P. Heil, *The chiastic structure and meaning of Paul's Letter to Philemon*, „Biblica” 82 (2001), s. 178–206.

J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbrieffen*, [w:] *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 276–290.

W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill 1942.

W. Lund, *Chiasmus in the Psalms*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 49 (1933), s. 281–312.

W. Lund, *The influence of chiasmus upon the Gospels according to Matthew*, „Anglican Theological Review” 13 (1931), s. 405–433.

W. Lund, *The influence of chiasmus upon the structure of the Gospels*, „Anglican Theological Review” 13 (1931), s. 27–48.

W. Lund, *The literary structure of Paul's Hymn to Love*, „Journal of Biblical Literature” 50 (1931), s. 260–276.

W. Lund, *Outline studies in the Book of Revelation*, Chicago 1935.

W. Lund, *The presence of the chiasmus in the Old Testament*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 46 (1929–30), s. 104–128.

W. Lund, *The presence of the chiasmus in the New Testament*, „Journal of Religion” 10 (1930), s. 74–93.

R. Meynet, *L'analisi retorica*, trad. L. Sembrano (Biblioteca Biblica, 8), Brescia 1992.

R. Meynet, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs systématique et exposé systématique. Initiations*, Paris 1989.

R. Meynet, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, s. 11–22.

R. Meynet, *Rhetorical analysis. An introduction to biblical rhetoric*, Sheffield 1998.

R. Meynet, *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, en collab. L. Pouzet, N. Farouki, A. Sinno (Patrimoines. Religions du Livre), Paris 1998.

R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tł. T. Kot, Kraków 2001.

R. Pindel, *List do Galatów w świetle niektórych analiz struktury literackiej*, „Polonia Sacra” 9 (2001), s. 315–334.

R. Pindel, *Plagi egipskie w analizie retorycznej*, [w:] *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 57–63.

W. Pikor, *Miejsce retoryki semickiej w egzegezie biblijnej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (Studia Biblica 11), Kielce 2005, s. 112–116.

W. Pikor, *Retoryka Ezechielowej wizji Chwały Jahwe (Ez 1)*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor (Studia Biblica 11), Kielce 2005, s. 117–150.

W. Rakocy, *Struktura literacka Dz Ap 12, 1–9*, „Collectanea Theologica” 64 (1994) 4, s. 39–45.

A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1994².

A. Vanhoye, *La Composition de 1 Thessaloniens*, [w:] *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. F. Collins (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 87), Louven 1990, s. 73–86.

A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976².

A. Vanhoye, *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1989.

c. nowa retoryka i inne metody

J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.

J. N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, „New Testament Studies” 38 (1992), s. 389–390.

J. N. Aletti, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, „Biblica” 71 (1990), s. 1–24

J. N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, „New Testament Studies” 38 (1992), s. 385–401.

J. N. Aletti, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions*, [w:] *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)*, Publié sous la direction de J. Schlosser (Lectio Divina 165), Paris 1996, s. 27–51.

J. N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, „New Testament Studies” 38 (1992), s. 385–401.

J. N. Aletti, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, „Biblica” 71(1990), s. 1–24.

J. N. Aletti, *Où en sont les études sur S. Paul? Enjeux et propositions*, „Recherches de science religieuse” 90 (2002) 3, s. 329–352.

J. M. G. Barclay, *Mirror-reading a polemical letter: Galatians as a test case*, [w:] *The Pauline writings*, ed. E. Porter, C. A. Evans, Sheffield 1995, s. 247–267.

A. Bąk, *Perswazyjna funkcja cytatów i aluzji przywołanych z Księgi Izajasza w 1 Kor 1, 18 – 3, 4. Analiza retoryczna*, Kraków 2010.

A. Gieniusz, *Romans 8: 18–30: „Suffering does not thwart the future glory”*, Atlanta 1999.

S. Hałas, *Analiza retoryczna, „Z badań nad Biblią. Prace katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 2 (1998)*, s. 25–38.

R. Pindel, *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), z. 2, s. 414–436.

R. Pindel, *Pawłowa argumentacja z Pism*, [w:] „Z badań nad Biblią. Prace katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 8 (2004), s. 43–58.

R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11 – 2, 21*, Kraków 2001.

R. Pindel, *Was haben Jerusalem, Athen und Brüssel gemeinsam? Über die drei Arten der rhetorischen Analyse hinsichtlich des Hebräerbriefes*, „Analecta Cracoviensia” XXXVI (2004), s. 261–280.

A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria (Analecta Biblica 131)*, Roma 1992.

W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 539–557.

W. Rakocy, *Elementy argumentacji rabinackiej w Rz 9, 6–29*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) 3, s. 97–102.

F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34), Tübingen 1985.

4. Komentarze biblijne

a. Komentarze do Dziejów Apostolskich

F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles. The Greek text with introduction and commentary*, Grand Rapids 1990³.

H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Tübingen 1972².

E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 5), Poznań 1961.

W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, Bd 2. Apg 15, 36 – 28, 31*, Neukirchen–Vluyn 2000.

J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible 31), New York 1998.

E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen 1977⁷.

J. Jervell, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen 1998.

L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina, 5), Collegeville 1992.

J. Kürzinger, *Die Apostelgeschichte* (Geistliche Schriftlesung. NT, 5, 2), Düsseldorf 1970.

G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987.

F. Mußner, *Apostelgeschichte* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, 5), Würzburg 1988².

R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*, Bd 1 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V, 1), Zürich 1986.

R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*, Bd 2 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament V, 2), Zürich 1986.

J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen 1988².

G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 5), Berlin 1989³.

G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Erster Teil. Einleitung. Kommentar zu 1, 1 – 8, 40* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5, 1), Freiburg 1980.

G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil. Kommentar zu 9, 1 – 28, 31* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5, 2), Freiburg 1982.

A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5, 1), Leipzig 1989.

A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5, 2), Würzburg 1985.

J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994.

b. Komentarze do pozostałych ksiąg biblijnych

H. D. Betz, *Galatians. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.

H. D. Betz, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, übers. S. Ann, München 1988.

P. Bovati, R. Meynet, *Le Livre du Prophète Amos. Analyse rhétorique* (Coll. Rhétorique Biblique, 2), Paris 1994.

Commentary on the New Testament use of the Old Testament, red. G. K. Beale and D. A. Carson, Grand Rapids MI 2009.

E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp, przekład, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 7), Poznań 1965.

A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań–Kraków 1998.

H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5–11* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7, 2), Gütersloh-Würzburg 2000.

R. Meynet, *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, tł. K. Łukowicz, Kraków 1998.

R. Meynet, P. Bovati, *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica, 2), Bologna 1995.

F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III, 2), Częstochowa 2012.

Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000.

Katolicki Komentarz Biblijny, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.

R. N. Longenecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary 41), Dallas 1990.

A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (Scritti delle Origini Cristiane, 9), Bologna 1996.

L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1–39). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu, IX, 1), Poznań 1996.

L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III (40–66). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu, IX, 2), Poznań 1996.

A. Vanhoye, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1989.

A. Vanhoye, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 8), Milano 2000.

A. Vanhoye, *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Roma 1989.

A. Vanhoye, *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*, Rome 1989.

A. Vanhoye, *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs*, „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt” 4 (1979), s. 119–147 oraz „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt” 5 (1980), s. 18–49.

H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIII), Göttingen 1991.

5. Pomoce leksykalne i gramatyczne

The Anchor Bible dictionary, ed. D. N. Freedman, New York 1992, Vol. I-VI.

Encyclopaedia Judaica, ed. C. Roth, G. Wigoder and others, Jerusalem 1971–1982, vol. 1–17.

F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷.

Encyklopedia katolicka t. XIV Nouet – Pastoralis officii, red., E. Gilewicz, Lublin 2010.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Hg. H. Baltz, G. Schneider, Bd. 1–3, Stuttgart 1992².

Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Hg. O. Wischmeyer, Berlin 2009.

Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Hg. H. D. Betz u.a., Bde 1–4, Tübingen 1998.

W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998.

Słownik grecko-polski, pod red. Z. Abramowiczówny, t. I-IV, Warszawa 1958, 1960, 1962, 1965.

Słownik teologii św. Pawła, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. pol. K. Bardski, tł. L. Canghelaris, Warszawa 2010.

Słownik wiedzy biblijnej, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, przekł. A. Karpowicz, Warszawa 1996.

Wörterbuch zum Neuen Testament, Hg. W. Bauer, K. Aland, B. Aland, Berlin 19886.

6. Literatura niezwiązana bezpośrednio z tematem pracy

Auschwitz, konflikt i dialog, red. M. Głownia, S. Wilkanowicz, Kraków 1998.

R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996².

U. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tł. W. Moniak, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002.

A. Draguła, „Spermologos” – od areopagu do dziedzińca pogan, „Więź” 633 (2011) 7, s. 120–128.

S. Hareźga, *Historyczno-literackie metody badań nad mowami Dziejów Apostolskich*, „Premislana Christiana” 5 (1992–1993), s. 323–327.

J. D. Harvey, *Listening to the text. Oral patterning in Paul's Letters*, Grand Rapids 1998.

M. Hengel, *Judaismus und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s vor Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament), Tübingen 1988³.

M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch. The unknown years*, tr. J. Bowden, London 1997.

M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels*, London 1997.

W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tł. M. Borowska (Myśl Teologiczna, 23), Kraków 1999.

M. Jońca, *Głosne rzymskie procesy karne*, Wrocław 2009.

M. Kantor, *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej (Ps 120–134)*, Kraków 1998.

G. Lyons, *Pauline autobiography. Toward a new understanding* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 73), Atlanta 1985.

G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, Bd. I, *Studien zur Chronologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 123), Göttingen 1980.

A. J. Malherbe, *The social aspects of early Christianity*, Philadelphia 1983².

A. Momigliano, *Development of Greek biography*, Cambridge 1971.

J. Muilenburg, *Form criticism and beyond*, „Journal of Biblical Literature” 88 (1969), s. 1–18.

P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999*, t. 1–2, Poznań 2002.

P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 3–4, Poznań 2010.

Bibliografia biblistyki polskiej za lata 1945–2010/2011, oprac. P. Ostański, Poznań–Robakowo 2011 [CD].

The Oxford handbook of biblical studies, ed. J. Lieu, J. Rogerson, Oxford 2006.

Z. Pawłowski, *Kontekst interpretacji Biblii: Kościół czy uniwersytet?*, „*Verbum Vitae*” 5 (2004), s. 171–186.

R. Pindel, *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych* (Pomoce Naukowe, 1), Kraków 1999, 2004.

R. Pindel, *To, co z Ducha Świętego. Egzegeza wybranych tekstów Nowego Testamentu*, Kraków 1997.

W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.

J. Ratzinger, *Biblical interpretation in crisis: On the question of the foundations and approaches of exegesis today*, [w:] *Biblical interpretation in crisis. The Ratzinger conference on Bible and Church*, ed. R. J. Neuhaus, Grand Rapids 1989, s. 1–12.

J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965.

U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003.

M. Silva, *Explorations in exegetical method. Galatians as a test case*, Grand Rapids 1996.

L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy Słowa* (Attende Lectioni, 5), Katowice 1980.

E. Stange, *Diktierpausen in den Paulusbriefen*, „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 18 (1917), s. 109–117.

A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sułowski, Warszawa 1987.

Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła, oprac. A. S. Jasiński (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9), Warszawa 1997.

F. Zellinger, *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt” Matthäus 5–7*, Stuttgart 2002.

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział I. Analiza retoryczna we współczesnej egzegezie	11
1. Analiza retoryczna w dokumencie <i>Interpretacja Biblii w Kościele</i>	11
a. Miejsce analizy retorycznej w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej	12
b. Analiza odwołująca się do retoryki grecko-rzymskiej	14
c. Analiza odwołująca się do semickich sposobów kompozycji tekstu	17
d. Analiza odwołująca się do nowej retoryki	21
e. Ocena analizy retorycznej w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej	23
f. Zastrzeżenia i pytania do analizy retorycznej	27
2. Zastosowanie retoryki w kontekście dziejów interpretacji Biblii	32
a. Nauczyciel wymowy i doktor Kościoła o retoryce Biblii	32
b. Retoryka Greków i Rzymian na usługach egzegezy	39
c. Semickie kompozycje służące perswazji	52
d. Analiza korzystająca z zasad nowej retoryki	61
e. Analiza retoryczna adekwatna do tekstu i celu badań	70
Rozdział II. Od retoryki antycznej do analizy retorycznej	73
1. Grecka i rzymska tradycja retoryczna a Biblia	73
a. Znaczenie retoryki w świecie grecko-rzymskim	73

b. Znajomość retoryki greckiej u autorów biblijnych	78
c. Elementy antycznej retoryki pomocne w analizie mowy	85
d. Metoda analizy retorycznej Kennedy'ego	89
2. Przykładowa analiza współczesnego przemówienia	96
a. Jednostka retoryczna w jej kontekście literackim i perswazyjnym	96
b. Sytuacja retoryczna, rodzaj mowy i problem retoryczny	98
c. Badanie zorganizowania materiału	103
d. Odtworzenie <i>dispositio</i>	105
e. Ocena skuteczności retorycznej	112
Rozdział III. Mowa Pawła przed Feliksem	113
1. Kontekst literacko-historyczny Pawłowych mów obronnych.	113
a. Kontekst literacki mów obronnych Pawła w Dziejach	113
b. Kontekst historyczno-prawny obu przemówień apostoła	117
(1) Aresztowanie i postępowanie wstępne w Jerozolimie (Dz 21, 27 – 23, 33)	118
(2) Właściwe postępowanie sądowe (24, 1 – 26, 32)	123
(3) Rozpoczęcie postępowania apelacyjnego na wniosek Pawła (Dz 27, 1 – 28, 31)	126
2. Delimitacja tekstu mowy Pawła przed Feliksem.	128
3. Analiza egzegetyczna Dz 24, 1–27	131
a. Rozpoczęcie przesłuchania (Dz 24, 1–2a)	131
b. Początek mowy Tertullosa (Dz 24, 2b–4)	133
c. Oskarżenia wobec Pawła (Dz 24, 5–8)	135
d. Stanowisko przywódców żydowskich (24, 9–10a)	138
e. Początek mowy Pawła (Dz 24, 10b)	138
f. Pierwsza część mowy Pawła (Dz 24, 11–13)	139
g. Druga część mowy Pawła (Dz 24, 14–16)	140
h. Trzecia część mowy Pawła (Dz 24, 17–19)	141
i. Zakończenie mowy Pawła (Dz 24, 20–21)	143
j. Stanowisko Feliksa (Dz 24, 22–23)	144

k. Zakończenie sprawy Pawła za Feliksa (Dz 24, 24–27)	145
4. Analiza retoryczna mowy Pawła wobec Feliksa (Dz 24, 10–21)	147
a. Jednostka retoryczna, sytuacja i problem retoryczny	148
b. <i>Inventio</i> i <i>dispositio</i>	152
c. <i>Elocutio</i> oraz ocena skuteczności retorycznej	158
Rozdział IV. Mowa Pawła wobec Agryppy i Festusa	163
1. Delimitacja i segmentacja Dz 25, 23 – 26, 32	163
2. Analiza egzegetyczna Dz 25, 23 – 26, 32	165
a. Zgromadzenie się audytorium i wprowadzenie Pawła (Dz 25, 23)	165
b. Przemówienie Festusa uzasadniające przesłuchanie Pawła (25, 24–27)	168
c. Zezwolenie Agryppy na przemówienie Pawła i początek mowy (Dz 26, 1–3)	169
d. Paweł przedstawia się jako Żyd jerozolimski i faryzeusz (Dz 26, 4–5)	171
e. Przyczyna oskarżenia Pawła nie jest sprzeczna z wiarą Izraela (Dz 26, 6–8)	172
f. Sam Paweł występował przeciw wyznawcom Jezusa (Dz 26, 9–11)	175
g. Pawłowi pod Damaszkiem objawił się Jezus (Dz 26, 12–15)	177
h. Powołanie Pawła na świadka i głosiciela objawienia (Dz 26, 16–18)	179
i. Głoszenie orędzia od Boga powodem oskarżenia Pawła (Dz 26, 19–23)	182
j. Przerwanie mowy przez Agryppę i odpowiedź Pawła (Dz 26, 24–27)	185
k. Obawa Festusa i życzenie Pawła (Dz 26, 28–29)	187
l. Zakończenie posiedzenia i stwierdzenie braku winy więźnia (Dz 26, 30–32)	190

3. Analiza retoryczna mowy wobec Agryppy i Festusa (Dz 26, 2–29).....	191
a. Jednostka retoryczna, sytuacja i problem retoryczny	191
b. <i>Inventio</i> i <i>dispositio</i> mowy wobec Agryppy	195
c. <i>Elocutio</i> oraz ocena skuteczności retorycznej.....	209
Wnioski i podsumowanie	223
Bibliografia	231
1. Źródła.....	231
a. Biblijne	231
b. Źródła i opracowania dotyczące retoryki	231
c. Pozostałe teksty o charakterze źródłowym	234
2. Literatura przedmiotu	235
a. opracowania dotyczące mów obronnych Pawła i realiów historyczno-prawnych	235
b. opracowania odnośnie do mów w <i>Dziejach Apostolskich</i>	236
3. Zastosowanie retoryki w badaniach biblijnych.	237
a. analiza odwołująca się do retoryki klasycznej	237
b. retoryka hebrajska i badanie struktur literackich	239
c. nowa retoryka i inne metody	241
4. Komentarze biblijne.	243
a. Komentarze do <i>Dziejów Apostolskich</i>	243
b. Komentarze do pozostałych ksiąg biblijnych	244
5. Pomoce leksykalne i gramatyczne.	246
6. Literatura niezwiązana bezpośrednio z tematem pracy	246

