

Sławomir Torbus
Uniwersytet Wrocławski

BADANIA NAD ORALNOŚCIĄ A EGZEGEZA EWANGELII SYNOPTYCZNYCH

Chociaż w pracach biblistów z coraz większą powagą traktowane jest twierdzenie, że tekst Nowego Testamentu jest przykładem specyficznej formy komunikacji ustnej lub że jego bezpośredni kontekst stanowi świat zdominowany przez komunikację ustną¹, to jednak wciąż niezbyt często można obserwować w pracach badaczy implikacje egzegetyczne wynikające z tych twierdzeń. Należy wszak zauważyć, że pojawiają się nowe metodologie badawcze próbujące definiować, interpretować i uwzględniać w egzegezie biblijnej fenomen oralności i auralności pisanego. Celem niniejszego tekstu jest zwięźle zarysowanie głównych kierunków w badaniach nad oralnością w Biblii oraz krytyczne do nich odniesienie, zwłaszcza w kontekście nowych perspektyw metodologicznych, które pojawiły się w ostatnich latach w literaturze przedmiotu.

Stan badań nad oralnością w Biblii do roku 1986 został znakomicie przedstawiony przez Culleya², więc nie ma potrzeby,

¹ COLLINS 2000, 332: *It was, in fact, an oral communication, from speaker to hearer*. Uczony pisze tak o listach Pawła. Z pewnością mocno przyczyniły się do tego prace W. Onga, który opracował koncepcję psychodynamiki oralności i bardzo mocno podkreślał rolę residuum oralnego w starożytności. *Vide*: ONG 1982, 62–87.

² CULLEY 1986.

by kwestie te omawiać tutaj bardzo szczegółowo, zwłaszcza jeśli chodzi o prace dotyczące Starego Testamentu. Nieco większy nacisk zostanie położony na przedstawienie i odniesienie się do stanowisk badawczych zaproponowanych w ostatnich latach — chodzi przede wszystkim o metodologię znaną pod nazwą *performance criticism* oraz *media criticism*. Główny punkt odniesienia stanowić będą prowadzone z tej perspektywy badania zjawiska oralności w Ewangeliach synoptycznych — ze względu na obszerność materiału nie sposób bowiem w krótkim tekście odnieść się do badań dotyczących całej Biblii. Wydaje się poza tym, że historia badań tradycji synoptycznej znakomicie pokazuje, jak zmieniał się i zmienia podejście badaczy do kwestii oralności całej Biblii.

Można powiedzieć, że kompleksowe badania zjawiska oralności Ewangelii synoptycznych rozpoczęły się w ramach krytyki form³ — dziedziny badań stanowiącej ważny element dominującej wciąż w biblistyce metody historyczno-krytycznej⁴. Należy podkreślić, że badania oralności w Nowym Testamencie prowadzone były pod silnym wpływem ustaleń badaczy zajmujących się w tym względzie pismami Starego Testamentu⁵. Bez wątplenia największy wpływ na biblistykę w tym zakresie wywarł Hermann Gunkel⁶, a w kontekście Nowego Testamentu Rudolf Bultmann⁷. Gunkel w swoich badaniach miał inspirować się między innymi swoimi wrażeniami z lektury baśni braci Grimm, których literackie opracowanie ludowego folkloru traktował jako paradygmatyczne przy swojej rekon-

³ Choć już w czasie debat reformacyjnych dyskutowano na przykład kwestie dotyczące oralnych tradycji, z których korzystać miał Mojżesz, opisując w Pięcioksięgu zdarzenia sprzed jego narodzin. *Vide*: KNIGHT 1973, 84 nn.

⁴ Od pewnego czasu metoda ta poddawana jest coraz mocniejszej krytyce i poglądy wyrażone w poniższym cytacie nie są odosobnione: [...] *the historical-critical model may even be described as defunct from a theoretical point of view*. SEGOVIA 2000, 9.

⁵ Szczegółowy zarys historii badań CULLEY 1986, 32–52.

⁶ GUNKEL 1906; 1910.

⁷ BULTMANN 1963.

strukcji prac autorów czy redaktorów biblijnych. Uważał on, że do czasów ustanowienia monarchii Izraelici stanowili przykład oralnego społeczeństwa, które żyło głównie w środowisku wiejskim, gdzie w ramach struktur rodzinnych przekazywane były różnego rodzaju prymitywne, krótkie, proste i łatwe do zapamiętania opowieści. Krótkość tych form oraz obserwowana tendencja do pojawiania się w tekstach struktur opartych na powtórzeniach były dla Gunkela dowodem niskiego stopnia rozwoju artystycznego społeczeństwa oralnego. Wraz z pojawieniem się monarchii i towarzyszącej jej biurokracji pojawiła się w tym społeczeństwie literatura, w ramach której odnajdujemy część tych legendarnych opowieści, ale już artystycznie przetworzonych przez odwołujących się do nich redaktorów ksiąg. Późniejsze badania zweryfikowały jednak część obserwacji Gunkela. Na przykład jego przeświadczenie o prymitywnej prostocie jako cesze opowieści ustnych, w odróżnieniu od wyrafinowanych dłuższych form literackich, okazało się założeniem błędnym. Za nietrafne uznano również twierdzenie, że formy krótsze muszą być z definicji starsze, ponieważ znamy przykłady ustnego przekazywania nawet bardzo długich partii tekstu⁸. Pomimo uwag krytycznych niektóre ustalenia Gunkela, choćby dotyczące identyfikacji różnych rodzajów form w tekście, są jednak wciąż przyjmowane przez badaczy.

Zajmujący się rekonstrukcją oralnych źródeł tekstów Ewangelii egzegeci omawianego nurtu, zainspirowani między innymi pracami Gunkela, bazują na założeniu, że autorzy Ewangelii redagując tekst, włączali do niego funkcjonujące wcześniej w przekazie ustnym krótkie formy o konwencjonalnym i mnemonicznym charakterze, takie jak na przykład logia Jezusa. Tak wyodrębnione formy stanowiłyby niezależne całości, które można interpretować niejako w oderwaniu od ich bezpośredniego kontekstu literackiego, a raczej w kontekście

⁸ Krytykę znajdujemy np. w: WARNER 1979, KIRKPATRICK 1988, LOUBSER 2013.

społecznym, w którym mogły cyrkulować przed ich włączeniem do tekstu. Istotną rolę pełni zatem określenie i zrozumienie owego społecznego kontekstu (*Sitz im Leben*) i tego, czy i jaki wpływ wywarł on w procesie transmisji form. Ta żmudna praca nad identyfikacją form służy rekonstrukcji procesu „ewolucji tekstu Ewangelii”. Formy tworzące ten tekst stanowić mają bowiem nakładające się na siebie „warstwy” (mieszane – ustne i pisemne), które zostały połączone w mniej lub bardziej spójne całości przez redaktorów poszczególnych Ewangelii synoptycznych. W obrębie tego materiału można odnaleźć warstwy, które stanowiłyby nie tyle relację zdarzeń historycznych, co już ich interpretację przez wczesny Kościół. Wszystkie te warstwy należy zidentyfikować, datować i dopiero wówczas interpretować, co daje szansę na dotarcie do elementów historycznych (np. oryginalnego, pozbawionego kościelnej interpretacji, brzmienia słów Jezusa) ukrytych wśród owych warstw. Ten rodzaj pracy doprowadził do ukonstytuowania się Bultmannowskiego rozróżnienia między „Jezusem historycznym” a „Chrytusem wiary”, prowadzącego do konkluzji, że o tym pierwszym z kart Ewangelii synoptycznych niewiele się można dowiedzieć. Takie rozumienie procesu transmisji tradycji oralnej w starożytności jest jednak dziś poddawane krytyce.

Przykładem takiej krytyki mogą być ustalenia Jamesa D.G. Dunna. Stoi on na stanowisku, że choć tradycja o Jezusie została przekazana poprzez teksty Ewangelii, to jest to jednak „tradycja żywa”, bazująca na ustnym przekazie w formie zapamiętanej przez wczesny Kościół. W związku z tym autorzy Ewangelii nie troszczą się na przykład zbytnio o przekazanie *verbatim* wypowiedzi bohaterów czy o szczegółowe zrelacjonowanie przebiegu zdarzeń. Akcent pada raczej na wyjaśnienie istotnego znaczenia przytaczanych słów i opowiadanych zdarzeń. Według Dunna taki właśnie sposób transmisji tradycji, jako wynikający ze specyfiki kulturowej i przez to będący sam w sobie „historycznym procesem”, powinien zostać

uwzględniony przez badaczy jako jeden z elementów „historyczności” tekstu. Tradycja ustna stojąca za tekstem jest wyrazem tego, jak Jezus został zapamiętany, a nie tylko zinterpretowany przez wczesny Kościół, i nie musi oznaczać to deformacji historycznych zdarzeń, o czym świadczy choćby spójny mimo wszystko obraz osoby i nauczania Jezusa w różniących się przecież od siebie Ewangeliach synoptycznych. W badaniach nad oralnością Ewangelii nie chodziłoby więc o samo dotarcie do przedliterackich form, co o analizę oralnych metod wywierania wpływu, która pozwoliłaby na dotarcie do istoty przesłania, tak jak zostało ono zapamiętane przez uczniów⁹. Refleksje Dunna są reakcją na obserwacje Bultmanna¹⁰, który wytworzenie ustnej tradycji o Jezusie przypisywał w dużej mierze prorokom działającym w najwcześniejszym Kościele¹¹. Prorocy ci mieliby przekazywać Kościołowi słowa zmartwychwstałego Jezusa. Z czasem trudno było odróżnić słowa zmartwychwstałego od przekazywanych przez tradycję historyczną słów historycznego Jezusa. Niektórzy badacze przypuszczali nawet, że przekazywane ustami proroków słowa zmartwychwstałego Jezusa nabrały większego znaczenia od tych przekazywanych przez historyczną pamięć¹². Dunn krytycznie omawia dane źródłowe, które rzeczywiście świadczą o dużym znaczeniu tradycji prorockich w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, gdzie kładziono duży nacisk na podkreślanie realnej obecności zmartwychwstałego Jezusa¹³. Zwraca przy tym uwagę na pewne przesłanki, które wspierałyby tezy Bultmanna, przytacza jednak również argumenty mocno je podważające. Jednym z nich jest brak dowodów na to, by we wczesnym Kościele krążyły anonimowe, a więc pozbawione jakiegokolwiek kontroli, a zarazem autorytatywne wypowiedzi prorockie. Nawet staro-

⁹ DUNN 2013, 4.

¹⁰ BULTMANN 1931.

¹¹ 1 Kor 11, 4–5; 14, 1–5.

¹² KÄSEMANN 1964, 60.

¹³ DUNN 2013, 15–17.

testamentowe cytaty w Nowym Testamencie opatrywane są zawsze imieniem proroka, które potwierdza ich autorytatywność. Po drugie, sam św. Paweł widzi różnice między przekazywanymi przez tradycję zaleceniami historycznego Jezusa, które są bezwzględnie wiążące¹⁴, a zaleceniami opartymi jedynie na autorytecie samego Apostoła¹⁵, który był niewątpliwie przekonany, że sam jest inspirowany przez Ducha¹⁶. Trudno w tej sytuacji przypuszczać, by również i inni chrześcijanie nie widzieli różnicy między historycznie poświadczonymi wypowiedziami Jezusa a prorockimi przekazami od Zmartwychwstałego. *Apokalipsa św. Jana* 1, 2–3 wyraźnie pokazuje, że zawarte tam wypowiedzi przypisywane są Zmartwychwstałemu Jezusowi. W żaden sposób nie są podejmowane próby włączania tego typu wypowiedzi do przekazanego przez tradycję korpusu logiów ziemskiego Jezusa. Nie mamy też dowodów na to, że funkcjonowały jakieś odrębne zbiory logiów zmartwychwstałego Jezusa. Trudno zatem na bazie tych obserwacji wnioskować o jakimś znaczącym wczesnochrześcijańskim ruchu prorockim, który mógłby, jak chciał Bultmann, wywrzeć wpływ na kształt tradycji synoptycznej¹⁷, a tym bardziej o jego nadrzędnej roli. Trudno nie zgodzić się z konkluzjami Dunna, który wykazuje, że we wczesnym Kościele dbano o zachowanie logiów Jezusa i nie ma dowodów na to, że nie odróżniano ich od słów Zmartwychwstałego Jezusa przekazywanych potem ustnie przez proroków wczesnochrześcijańskich¹⁸. Dodatkowo należy pamiętać o silnej tendencji do sprawdzania autentyczności przekazów prorockich. Wydaje się więc, że Dunn słusz-

¹⁴ 1 Kor 7, 10: *Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża.*

¹⁵ 1 Kor 7, 25: *Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę jako ten, który – wskutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzin jest, aby mu wierzone.*

¹⁶ 1 Kor 7, 40: *Szczęśliwszą jednak będzie, jeżeli pozostanie tak, jak jest, zgodnie z moją radą. A wydaje mi się, że ja też mam Ducha Bożego.*

¹⁷ DUNN 2013, 18–21.

¹⁸ *Ibidem*, 33.

nie odrzuca pogląd, jakoby prorockie wypowiedzi były w świadomości chrześcijan bezrefleksyjnie traktowane jako równoznaczne z wypowiedziami Jezusa zmartwychwstałego¹⁹.

Dodatkowo należałoby wziąć pod uwagę, że jednym z kryteriów używanych często do oceniania autentyczności logiów Jezusa jest „kryterium braku podobieństwa” (*dissimilarity*). Bazuje ono na założeniu o oryginalności Jezusa na tle ówczesnego judaizmu, a także wczesnego chrześcijaństwa. W kontekście jednak powyższych rozważań na temat prorockiej aktywności pierwszych chrześcijan powinniśmy, zdaniem Dunna, w pierwszym rzędzie brać pod uwagę raczej „kryterium podobieństwa”, zakładając, że pozytywną weryfikację przejść mogły tylko słowa podobne do tych przekazywanych przez tradycję o Jezusie historycznym. Stąd, według Dunna, badania nad oralnym charakterem Ewangelii synoptycznych powinny koncentrować się na krytyce tradycji, a niekoniecznie na samej identyfikacji form²⁰.

Krytyce form zarzuca się też czasem pozytywistycznie zabarwiony historycyzm, który to prowadzi między innymi do poszukiwań „oryginału” tekstu Ewangelii, nieistniejącego, jak wiadomo, w formie jakiegoś konkretnego jednego manuskryptu, oraz do próby dotarcia do „historycznej warstwy” tekstu. Tymczasem, jak zauważa Loubser, nie należy zapominać, że „oryginał” taki zniknął właściwie od razu po ukazaniu się, co w zasadzie nie powinno dziwić ze względu na dominację residuum oralnego w kulturze antyku i sposób funkcjonowania w jego obrębie tekstów pisanych²¹. Wiele więc wskazuje na to, że antyczna tradycja ustna funkcjonowała jednak w zupełnie inny sposób, niż wyobrażali to sobie uczeni kładący podwaliny pod metodologię krytyki form i uprawiana przez nich „archeologia tekstu”, mająca podstawy w „literackim” podejściu do tekstu, nie

¹⁹ *Ibidem*, 28–38.

²⁰ *Ibidem*, 39–40.

²¹ LOUBSER 2013.

znajduje pełnego pokrycia w rzeczywistości. Warto przy tym przypomnieć, że już W. Kelber zarzucał Bultmannowi, iż przekonanie o tendencji do rozwoju tradycji poprzez proces narastania kolejnych warstw nie znajduje żadnych analogii w folklorze, więc *de facto* obserwacja ta nie jest wynikiem postulowanych przez krytyków form badań komparatystycznych, ale arbitralnym założeniem, być może wynikającym właśnie z obserwacji rozwoju tradycji w świecie zdominowanym przez pismo²².

Wątpliwości co do prezentowanej przez nurt krytyki form rekonstrukcji sposobu oddziaływania tradycji ustnej w antyku wyrażali również w latach 60-tych XX wieku bibliści ze Szkoły Skandynawskiej, głównie Birger Gerhardsson²³. Gerhardsson uznał, że odpowiedź na pytanie o sposób funkcjonowania tradycji ustnej w kontekście Nowego Testamentu daje rekonstrukcja późniejszych praktyk judaistycznych. Zgodnie z nimi uczniowie Jezusa, podobnie jak uczniowie rabinów, po prostu zapamiętywali Jego nauczania *verbatim* i przekazywali je dalej w nienaruszonej formie. Słowa Jezusa były bowiem traktowane jako równie autorytatywne, co słowa proroków Starego Testamentu. Jerozolimskie kolegium apostołskie miało potem czuwać nad prawidłową transmisją tradycji²⁴, a także rozwiązywać ewentualne wątpliwości interpretacyjne. Taki typ transmisji tradycji określany jest jako „pasywny” i ze względu na nieprzerwaną ciągłość łańcucha tradycji miał on gwarantować pewność co do zgodności przekazów pisemnych, które na niej bazowały, z prawdą historyczną. Stanowisko Szkoły Skandynawskiej, mimo, jak się wydaje, słusznych wątpliwości co do ustaleń krytyki form, zostało jednak również poddane krytyce, głównie ze względu na anachroniczne rzutowanie judaistycznych praktyk wstecz. Nie ma żadnego bezpośredniego dowodu na funkcjo-

²² KELBER 1983, 7.

²³ GERHARDSSON 1961.

²⁴ Stąd na przykład deklaracje św. Pawła o konsultacjach odbywanych w Jerozolimie. *Vide*: Ga 2, 9.

nowanie „pasywnej transmisji tradycji” w kręgu uczniów Jezusa, wbrew twierdzeniom Gerhardssona, przekonanego, że Jezus wręcz wymagał od uczniów zapamiętywania swoich nauczania²⁵. Wątpliwości co do adekwatności tego modelu budzą również różnice między relacjami tych samych zdarzeń zawartymi w Ewangeliach synoptycznych, które w przypadku „pasywnej transmisji” nie powinny się przytrafiać w takiej ilości, z jaką mamy do czynienia.

Ciekawą alternatywą dla koncepcji Gerhardssona jest hipoteza sformułowana przez K. Baileya²⁶. Zajmuje on pozycję pośrednią między stanowiskiem Bultmanna, zgodnie z którym wczesnochrześcijańska tradycja ustna może zostać określona jako nieformalna (bez struktur formalnych, w ramach których zachodził przekaz) i niekontrolowana (bez kontroli wspólnoty nad treścią przekazu), a równie skrajnym stanowiskiem Gerhardssona postulującego istnienie tradycji formalnej (struktura nauczyciel – uczeń) i kontrolowanej (wspólnota w pełni kontroluje niezmiennosc przekazu). Bailey zauważa, że co prawda tego typu formy przekazu tradycji rzeczywiście istnieją na Bliskim Wschodzie nawet dziś, ale obok nich daje się zidentyfikować również tradycję „nieformalną kontrolowaną”. Opowieści przekazywane w jej ramach są wprawdzie pod kontrolą wspólnoty, ale w odniesieniu do określonych typów opowieści dopuszczana jest pewna elastyczność co do treści. Dzieje się tak na przykład w przypadku przypowieści, gdzie rdzeń historii musi pozostać nienaruszony, ale pewne szczegóły mogą ulegać zmianie w zależności od kontekstu, w jakim jest ona opowiadana. Koncepcja Baileya stanowi interesujące wyjaśnienie różnic występujących między niektórymi narracjami ewangelicznymi, a jednocześnie pozwala na utrzymanie ich wiarygodności. Problemem tej hipotezy wydaje się jednak jej niewystarczające osadzenie w źródłach starożytnych. Należałoby doko-

²⁵ GERHARDSSON 1963, 328 nn.

²⁶ BAILEY 1991.

nać ich gruntownej eksploracji pod tym kątem, co pozwoliłoby na jej bardziej obiektywną ewaluację.

Kolejny ważny impuls do badań oralności w Nowym Testamencie dały ustalenia M. Parry'ego i A. Lorda, które przyjęły kształt teorii oralno-formularnej²⁷. Ich badania nad charakterem improwizacji ustnej czy użyciem formuł diametralnie zmieniły dotychczasowy sposób postrzegania funkcjonowania tradycji oralnej w starożytności. Przed przystąpieniem do omówienia koncepcji, które zrodziły się na tej podstawie, warto zwrócić uwagę, że Lord osobiście odniósł się do kwestii oralnego charakteru materiału zawartego w Ewangeliach synoptycznych²⁸. Uznał on między innymi, że charakter różnic między relacjami synoptyków wyklucza w jego opinii możliwość wzajemnego kopiowania – mogą one jego zdaniem stanowić niezależne tradycje²⁹. Zauważył też skłonność autorów biblijnych do chiastycznego układu epizodów, co jest zjawiskiem często spotykanym w kompozycjach oralnych. Poza tym stwierdził, że spotykane w tekstach Ewangelii dublety przypominają charakterystyczne dla kompozycji oralnych *multiforms*.

Badaczem, który wiele swoich obserwacji oparł na teorii Parry'ego-Lorda, jest W. Kelber. Jak już wyżej wspomniano, Kelber mocno krytykował zarówno prezentowany przez krytyków form³⁰, jak i Szkołę Skandynawską sposób widzenia transmisji tradycji ustnej. Jego główną tezą było przekonanie o fundamentalnej różnicy, wręcz przepaści, między ustnymi a opar-

²⁷ PARRY 1930, 1932, 1933; LORD 1960.

²⁸ LORD 1978.

²⁹ Podobnego zdania jest DUNN 2003, 5, który pisze o różnicach między relacjami zawartymi w Ewangeliach: *the divergences are so many and so inconsequential that the literary logic needed to explain them quickly becomes tortuous and increasingly unpersuasive*.

³⁰ Na przykład KELBER 1976, gdzie teksty prezentowane przez grupę badaczy przekonująco dowodzą błędności prezentowanej przez krytyków form tezy o teologicznej niezależności i przed-Markowym charakterze narracji o Męce Pańskiej.

tymi na piśmie formami komunikacji³¹. W jego ujęciu tradycja ustna trwa dzięki transmisji przy użyciu technik mnemonicznych, które wpływają na jej formę, ale każdorazowo dopasowywana jest do bieżących potrzeb audytorium. Nie jest to więc tylko recytacja przekazanego wcześniej materiału, ale za każdym razem mamy do czynienia z nowym aktem komunikacyjnym rozgrywającym się w nowym kontekście. W efekcie nie można więc mówić o „tekście oryginalnym”, bo ustna opowieść nigdy nie jest powtarzana w dokładnie ten sam sposób, a żadna z opowiadanych wersji nie jest „pierwotna” w stosunku do jej „wariantów” (chyba że w sensie chronologicznym, ale takie „prawykonanie” nie musi być traktowane jako wzorcowe). Myślenie o „tekście oryginalnym” traktuje zatem Kelber jako anachronizm mający swe źródło w myśleniu o tekście jedynie w kategoriach „literatury”. W rozumieniu Kelbera moment spisania tradycji w postaci Ewangelii synoptycznych stanowił akt radykalnego zerwania z wcześniejszą tradycją ustną. Analizując Ewangelię wg św. Marka, uczony dochodzi do wniosku, że wersja spisana jest bardzo polemiczna w stosunku do cyrkulujących wcześniej w środowisku chrześcijańskim autorytatywnych tradycji ustnych, które próbuje on odnajdywać poprzez analizę tekstu pisanego³².

Ujęcie Kelbera jest bardzo cenne ze względu na zwrócenie uwagi na problem charakteru relacji między tradycją ustną i piśmienną oraz przełamanie hermeneutyki zorientowanej głównie na tekst pisany. Kontrowersję budzi natomiast teza o wielkim konflikcie między tradycją spisaną a ustną³³. Zwraca się w tym kontekście uwagę na wtórność tekstów pisanych w kulturze antyku, która manifestuje się tym, że często stanowią one tylko pomoc mnemotechniczną lub pełnią funkcje symboliczne, bę-

³¹ Podobnego zdania byli badacze tacy jak HAVELOCK 1963, 46-47, GOODY, WATT 1968, 27-68.

³² Można zauważyć, że w podobny sposób o opozycji między oralnością i piśmiennością pisali HAVELOCK 1963 czy też GOODY, WATT 1968.

³³ AUNE 1991.

dąc jedynie formą utrwalenia (i zwykle wzmocnienia) istniejącej tradycji ustnej³⁴.

Podsumowując dotychczasowe wywody, można zauważyć, że zaproponowana na początku w ramach krytyki form wizja transmisji tradycji ustnej nie wydaje się w pełni adekwatna z perspektywy późniejszych badań. W efekcie spotkała się ona z krytyką najpierw Szkoły Skandynawskiej, a potem innych uczonych, w tym Baileya i Kelbera, inspirowanego teorią oralno-formularną Parry'ego i Lorda. Badania Kelbera stanowią ważny punkt zwrotny w badaniach nad oralnością Ewangelii synoptycznych, jednak proponowana przez niego koncepcja wielkiego zerwania między oralnością i piśmiennością budzi pewne wątpliwości³⁵. Bardzo obiecujące wydają się natomiast omówione wyżej pokrótce obserwacje Dunna, który operuje pojęciem „Jezusa zapamiętanego” (*remembered Jesus*) i postuluje, by zamiast na identyfikacji form skoncentrować się na badaniu oralnych metod wywierania wpływu. Podejście to z jednej strony korygowałoby uprawianą przez krytyków form „archeologię tekstu”, z drugiej zaś pozwalałoby na uniknięcie anachronicznych założeń Szkoły Skandynawskiej i równocześnie dało możliwość na postrzeganie relacji między tekstem pisanym a tradycją ustną niekoniecznie w kategoriach Kelberskiego „wielkiego zerwania”.

Analiza wyżej wymienionych sposobów badania tradycji ustnej skłania do zaryzykowania twierdzenia, że punkt ciężkości przesuwa się coraz bardziej w stronę synchronicznego, a nie jak wcześniej, diachronicznego podejścia do tekstu. W ramach tej tendencji na gruncie dotychczasowych obserwacji dotyczących sposobu funkcjonowania w antyku tradycji ustnej,

³⁴ THOMAS 1999, 92–93: [...] *the comparatively unhelpful features of earlier written texts (including documents) were closely related to the fact that they had rather different functions – as monuments, documents for possible reference, or mnemonic aids for works which it was assumed would be heard and read aloud rather than read silently.*

³⁵ DEWEY 1989, 33; ACHTEMEIER 1990.

a także refleksji nad rolą tekstów pisanych w ówczesnej kulturze, w ramach bibliistyki pojawiła się w ostatnim czasie metodologia określana jako *performance criticism* lub *media criticism*. Jednym z jej prekursorów jest David Rhoads³⁶. U założeń metody stoi konstatacja, że zdecydowana większość chrześcijan pierwszych wieków zapoznawała się z tekstami biblijnymi poprzez słuchanie ich ustnych wykonań (*oral performances*), a zapisany tekst był dla nich transkrypcją tego, co wcześniej słyszeli w trakcie wspólnych spotkań, lub też rejestracją materiału przeznaczonego do ustnej prezentacji. Teksty Nowego Testamentu są zatem w tym ujęciu stanowiącymi pewne całości kompozycjami oralnymi i postuluje się uwzględnienie tego faktu w procesie egzegezy poprzez analizę dynamiki i znaczenia aktów performatywnych, a nawet próbę współczesnej rekonstrukcji tego typu wydarzeń³⁷. Akt performatywny (*performance*) jest definiowany przez Rhoadsa jako każde ustne wykonanie tekstu biblijnego w formalnym lub nieformalnym kontekście przed zgromadzoną wspólnotą przez profesjonalnego lub amatorskiego wykonawcę³⁸. To właśnie tak rozumiane akty performatywne, a nie spisane manuskrypty, stanowiły zdaniem Rhoadsa centrum życia wczesnego Kościoła³⁹. Byłoby to związane między innymi z niskim stopniem piśmienności ówczesnego społeczeństwa, dla którego podstawowym medium komunikacyjnym było żywe słowo. Szerokie masy zanurzone były zatem w świat kultury oralnej, choć oczywiście funkcjonował on w relacji do świata elitarniej kultury retorycznej czy kultury manuskryptowej, gdzie mamy do czynienia z różnego rodzaju relacjami między oralnością a piśmienno-

³⁶ RHOADS 2006a, 2006b przedstawia obszerny opis założeń oraz celów metody.

³⁷ RHOADS 2006a, 118–119.

³⁸ RHOADS 2006a, 119: *any oral telling/retelling of a brief or lengthy tradition—from saying to gospel—in a formal or informal context of a gathered community by trained or untrained performers.*

³⁹ RHOADS 2006a, 121.

ścią⁴⁰. W takiej rzeczywistości teksty pisane wykorzystywane były po prostu jako pomoc mnemotechniczna lub na przykład jako symboliczny element sprawowania kontroli nad masami przez elity społeczne⁴¹. Przykładem tego mogłaby być choćby opisywana w Ewangeliach strategia jerozolimskiego świątynnego establishmentu występującego przeciwko nauczaniu Jezusa głównie z wykorzystaniem *grammateis* – „skrybów” („uczonych w Piśmie”), którzy wielokrotnie próbowali publicznie nadszarpnąć Jego autorytet, odwołując się do tradycji spisanej.

Powiązanie analizy aktów performatywnych ze studiami na temat znaczenia medium w teorii komunikacji było czynnikiem skutkującym pojawieniem się omawianego tu nowego sposobu podejścia do interpretacji tekstu. Niektórzy badacze zauważają, że zmiany paradygmatów interpretacyjnych w bibliistyce pojawiają się w momencie zmiany medium przekazywanego tradycję. Boomershine twierdzi, że rosnąca rola pisma w antyku doprowadziła do dominacji metody alegoretycznej i rozwoju teologii⁴², następnie pojawienie się druku towarzyszyło zmianom reformacyjnym w XVI wieku, rozpowszechnienie się zaś piśmienności i zwyczaju prywatnej cichej lektury w XVIII–XIX wieku było związane z początkami metody historyczno-krytycznej⁴³. Jeśli tak jest, to słusznym wydaje się, by uznać, że osadzona w kontekście historycznym interpretacja Biblii musi w pierwszym rzędzie uwzględniać adekwatne medium interpretacyjne, a więc w tym przypadku ustne akty performatywne. H. Hearon jest zdania, że sama forma zapisu antycznych manuskryptów, *scriptio continua*, wskazuje na wtórność zapisków w stosunku do wykonania ustnego⁴⁴. Anachro-

⁴⁰ DEWEY 1995.

⁴¹ BOOMERSHINE 2010, 284: *this literate minority shaped and controlled the economic, military, and political systems of the ancient world.*

⁴² Szczytowym osiągnięciem są tutaj spisane wyznania wiary.

⁴³ BOOMERSHINE 2010, 284–285.

⁴⁴ HEARON 2004, 97. Autorka, odnosząc się do manuskryptów Nowego Testamentu, używa pojęcia: *written remains*.

nicznym wydaje się zatem traktowanie Nowego Testamentu wyłącznie w kategoriach tekstu pisanego w sytuacji, kiedy jego pierwotni odbiorcy zapoznawali się z jego treścią słuchając go. To jakby interpretować utwór muzyczny, wyłącznie analizując jego zapis nutowy, a zupełnie nie biorąc pod uwagę aspektu wykonawczego – nawet jeśli zdajemy sobie sprawę z tego, że nasza rekonstrukcja nie jest idealnym odwzorowaniem pierwotnej sytuacji wykonawczej. Auralny, zorientowany na odbiór przekazu za pomocą słuchania recytowanego tekstu, charakter Nowego Testamentu nie pozwala nam skoncentrować się na samym tylko tekście, ale zmusza do rekonstrukcji jego funkcji komunikacyjnej manifestującej się w akcie wykonawczym. Egzegeta musi więc wziąć pod uwagę relacje między wykonawcą i audytorium, a także czasem i miejscem, w którym ma miejsce akt performatywny. Według Hearon⁴⁵ relacje te nie są stabilne i zależą od zmieniających się okoliczności – wykonawca może być na przykład zmuszony do modyfikacji swojego przekazu wraz ze zmianą audytorium, do którego się zwraca. Sytuacja taka mogła na przykład prowadzić do pojawienia się w Ewangeliach synoptycznych różnych wersji tej samej narracji⁴⁶.

Obserwacje te prowadzą do zajęcia się zagadnieniem znaczenia wpływu medium komunikacyjnego na formę i treść samego komunikatu⁴⁷. Celem badaczy omawianego nurtu jest charakterystyka charakterystycznej dla pism Nowego Testamentu komunikacji auralnej i podjęcie na tej podstawie próby stworzenia hermeneutyki w ich rozumieniu bardziej odpowiadającej złożoności historycznego kontekstu, w którym powstały i były przekazywane teksty Nowego Testamentu. Rhoads postuluje na przykład wytworzenie modelu *performance event* i zidentyfikowania „scenariuszy wykonawczych” obecnych

⁴⁵ HEARON 2004, 99–100.

⁴⁶ HEARON 2004, 100.

⁴⁷ BYRSKOG 2002, 301: *Meaning depends on the medium and a consistent neglect of the wider spectrum of orality misleads therefore the interpreter of the written text.*

w antycznym Kościele. Prowadziłyby to do zrekonstruowania tego, jak rzeczywiście wyglądał proces wykonywania tekstów biblijnych w starożytności, co jego zdaniem może doprowadzić do ich lepszego zrozumienia⁴⁸.

Podsumowując, można zauważyć, że *performance criticism* postuluje wyciągnięcie daleko idących konsekwencji z faktu auralnego charakteru pism Nowego Testamentu. Zwrócenie uwagi na aspekt wykonawczy związany z tekstem jest z pewnością krokiem w dobrym kierunku, ponieważ uwzględnia się w ten sposób kontekst historyczny, gdzie tekst staje się „wydarzeniem komunikacyjnym” sytuującym się między oralnością a piśmiennością, co z pewnością powinno determinować sposób jego interpretacji. W kontekście Ewangelii synoptycznych rekonstrukcje tego rodzaju mogą mieć znaczenie dla rozumienia procesu powstawania oraz transmisji ich tekstu, na przykład w inny, bardziej uzasadniony historycznie sposób, wyjaśniając różnice w materiale synoptycznym. Z kolei zwrócenie uwagi na dominację w antyku ustnego medium komunikacyjnego i próba zrekonstruowania pierwotnej formy aktu wykonawczego, daje możliwość na nieco inne, z pewnością bliższe oryginalnemu kontekstowi spojrzenie na analizowane teksty biblijne. Z tej perspektywy można powiedzieć, że ta rodząca się synchroniczna metoda interpretacji tekstu ma pewien potencjał, by stać się uzupełnieniem dla wyżej omawianych metod diachronicznych. Wydaje się, że najważniejszym zadaniem stojącym przed badaczami tego nurtu jest w tym momencie jak najdalej idąca rekonstrukcja starożytnych aktów performatywnych i ich znaczenia w procesie komunikacji treści.

BIBLIOGRAFIA

ACHTEMEIER 1990: P. Achtemeier, *Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity*, „Journal of Biblical Studies” 109 (1990), ss. 3–27.

⁴⁸ RHOADS 2006b, 180.

AUNE 1991: D. Aune, *Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus*, [w:] H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield 1991, ss. 211–265.

BAILEY 1991: K. Bailey, *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*. „Asia Journal of Theology” 5 (1991), ss. 34–54.

BOOMERSHINE 2010: T. Boomershine, *All Scholarship is Personal: David Rhoads and Performance Criticism*, „Currents in Theology and Mission” 37/4 (2010), ss. 279–287.

BULTMANN 1963: R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, tłum. J. Marsh, New York 1963.

BYRSKOG 2002: S. Byrskog, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Boston, Leiden 2002.

COLLINS 2000: R.F. Collins, *I Command That This Letter Be Read'. Writing as a Manner of Speaking*, [w:] K.P. Donfried, J. Beutler (eds.), *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?*, Eerdmans 2000, ss. 319–339.

CULLEY 1986: R.C. Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies*, „Oral Tradition” 1/1 (1986), ss. 30–65.

DEWEY 1989: J. Dewey, *Oral Methods of Structuring Narrative in Mark*, „Interpretation” 43 (1989), ss. 32–44.

DEWEY 1995: J. Dewey, *Textuality in Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions*, „Semeia” 65 (1995), ss. 37–65.

DUNN 2013: J.D.G. DUNN, *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K. 2013.

GERHARDSSON 1961: B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, tłum. E. Sharpe, Lund 1961.

GOODY, WATT 1968: J. Goody, A. Watt, *The Consequences of Literacy*, [w:] J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, London: Cambridge University Press 1968, ss. 27–68.

GUNKEL 1906: H. Gunkel, *Die israelitischen Literatur*, [w:] P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart: die orientalischen Literaturen*, Leipzig 1906, ss. 51–102.

GUNKEL 1910: H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910.

GUNKEL 1921: H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921.

HAVELOCK 1963: E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, MA 1963.

HEARON 2004: H.E. Hearon, *The Implications of 'Orality' for Studies of the Biblical Text*, „Oral Tradition” 19/1 (2004), ss. 96–107.

HURTADO 2014: L.W. Hurtado, *Oral Fixation and the New Testament Studies? „Orality”, „Performance” and Reading Texts in Early Christianity*, „New Testament Studies” 60/3 (2014), ss. 321–340.

IVERSON 2016: K.R. Iverson, *Oral Fixation or Oral Corrective? A Response to Larry Hurtado*, NTS 62 (2014), ss. 183–200.

KÄSEMANN 1964: E. Käsemann, *Is the Gospel Objective?* [w:] *Essays on New Testament Themes*, London 1964.

KELBER 1973: W. Kelber (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14–16*, Philadelphia 1973.

KELBER 1983: W. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia 1973.

KIRKPATRICK 1988: P.G. Kirkpatrick, *The Old Testament and the Folklore Study*, Sheffield 1988.

KNIGHT 1973: D.A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel*, Missoula 1973.

LORD 1978: A.B. Lord, *The Gospels as Oral Traditional Literature*, [w:] W.O. Walker, *The Relationships Among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*, San Antonio 1978, ss. 33–91.

LORD 1960: A.B. Lord, *The Singer of Tales*. Cambridge, MA 1960.

LOUBSER 2002: J.A. Loubser, *What is Biblical Media Criticism? A Media-Critical Reading of Luke 9:51–56*, „Scriptura” 80 (2002), ss. 206–219.

LOUBSER 2013: J.A. (Bobby) Loubser, *Oral and Manuscript Culture in the Bible. Studies on the Media Texture of the New Testament – Explorative Hermeneutics*, Eugene 2013.

NÄSSELQVIST 2016: D. Nasselqvist, *Public Reading in Early Christianity. Lectors, Manuscripts and Sound in the Oral Delivery of John 1–4*, Leiden–Boston 2016.

ONG 1992: W.J. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo podane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.

PARRY 1930: M. Parry, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making, I: Homer and Homeric Style*, HSCP 41 (1930), ss. 73–147.

PARRY 1932: M. Parry, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making, II: The Homeric Language as the Language of Oral Poetry*, HSCP 43 (1932), ss. 1–50.

PARRY 1933: M. Parry, *Whole Formulaic Verses in Greek and Southslavic Heroic Songs*, TAPA 64 (1933), ss. 179–197.

RHOADS 2006a: D. Rhoads, *Performance Criticism: an Emerging Methodology in Second Testament Studies – Part I*, Biblical Theology Bulletin 36/3 (2006), ss. 118–133.

RHOADS 2006b: D. Rhoads, *Performance Criticism: an Emerging Methodology in Second Testament Studies – Part I*, Biblical Theology Bulletin 36/4 (2006), ss. 164–184.

SEGOVIA 2000: F.F. Segovia, *Decolonizing the Biblical Studies: A View from the Margins*, Maryknoll, NY 2000.

THOMAS 1999: R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1999.

WARNER 1979: S.M. Warner, *Primitive Saga Men*, „Vetus Testamentum” 29 (1977), ss. 325–335.

ORALITY STUDIES
AND THE EXEGESIS OF THE SYNOPTIC GOSPELS**Abstract**

The paper is a brief critical description of the main trends in the field of the exegesis of the synoptic Gospels, based on some observations on the phenomenon of orality in the ancient world. In the first part of the article we present some results obtained through form criticism and the critics of this method, by B. Gerhardsson, W. Kelber, K. Bailey and J. Dunn. It has been observed that the methods inspired by the oral-formulaic theory of Parry and Lord, as well as the conception, recently formulated by Dunn, of "Jesus remembered" are better than form criticism in describing the function of orality in the ancient world. The second part of the paper is devoted to the methodology of "performance criticism" and "media criticism". We briefly discuss how scholars focusing on these paradigms concentrate on the oral/aural character of the synoptic Gospels, mainly on the acts of performance and the character of media transmission in antiquity.

Key-words: orality, literacy, form criticism, synoptic Gospels, performance criticism, media criticism

Słowa kluczowe: oralność, piśmienność, krytyka form, Ewangelie synoptyczne, *performance criticism*, *media criticism*