

Ks. Zbigniew GODLEWSKI

## STRATEGIA RETORYCZNA U EZ 37,1-14 PRÓBA ANALIZY\*

Głównym zadaniem krytyki retorycznej<sup>1</sup> jest analiza oraz ocena siły argumentacji i przekonania danego dyskursu. Analiza retoryczna powinna zawierać rozważania na temat położenia retora, jego celów, postawy oraz sposobu działania. Tym problemom poświęcony jest niniejszy artykuł.

Wspaniałych tematów dostarcza krytyce retorycznej spuścizna proroków. Prorocy w sposób szczególny byli bardzo mocno zajęci pierswazją, i trzeba przyznać, iż w tym względzie są oni przekonywujący. Obecnie nie jesteśmy w stanie zmierzyć wyników ich działania wobec bezpośrednich odbiorców, i to nie tylko z uwagi na skąpe informacje jakie zawierają źródła, ale także ze względu na to, że prorocy, kierując się racjami retorycznymi jak i teologicznymi, konsekwentnie przedstawiali swoich słuchaczy w możliwie najgorszym świetle. Pomimo tego mieli też oni swoich zwolenników, wśród których pewna liczba zachowała, przekazała lub wydawała dzieła proroków. Wielu spośród współczesnych traktowało proroków i ich działalność poważnie, reagując pozytywnie lub negatywnie, ale w obu przypadkach poświadczano siłę głoszonego słowa. Wraz z upływem czasu, retoryka - w formie pisemnej - odcisnęła się na zbiorowej świadomości ludzi, stając się w ten sposób zasadniczą siłą w kształtowaniu religii powygnaniowego judaizmu. Poza tym, retor, jako krytyk, nie ograniczał się jedynie do rejestrowania efektów jakie wywarł na bezpośrednich słuchaczach. On sam może, a właściwie powinien, ocenić retoryczną siłę poszczególnych oracji, oraz przynajmniej w sposób ogólny, sztukę oratorską ruchu prorockiego. W tym miejscu należy podkreślić, iż retoryczna siła dyskursu nie może być identyfikowana z jej bezpośrednim efektem.<sup>2</sup> Wypada zaznaczyć, że nawet

---

Artykuł stanowi część pracy licencjackiej napisanej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie pod kierunkiem ks. dr. Ryszarda Rumianka.

<sup>1</sup> Termin "krytyka retoryczna" pochodzi od J. Muilenburga. Została ona zainaugurowana jako ruch w studiach biblijnych. Por. *Form Criticism and Beyond*, IBL 88 (1969), 1-18.

<sup>2</sup> Sądzę, iż bezpośrednie skutki dyskursu są jedynymi retorycznie znaczącymi stanowiącymi jądro neo-arystoteliańskiego widzenia krytyki retorycznej. Pogląd ten został poddany ostrej i wpływowej krytyce E. BLACKA, *Rhetorical Criticism*, Madison 1978.

retorycznie uboga mowa może przekonać słuchaczy, którzy już uprzednio skłaniali się do przyjęcia zawartych w niej poglądów.

Należy podkreślić, że skuteczności danego proroctwa nie należy upatrywać wyłącznie w fakcie jego wygłoszenia. Na efektywności danego dyskursu potrafią bardzo silnie zaważyć czynniki zewnętrzne. Należą do nich: ciężar gatunkowy całej kariery proroka, teologiczny i socjologiczny kontekst przepowiedni, który przygotowuje odbiorców do pewnego skupienia uwagi, a nawet recepcji względem danej przepowiedni, a także dokładność proroka w uprzednio wygłoszonych przepowiedniach i ich skuteczność wypełnienia się. Ten ostatni czynnik jest szczególnie ważny w przypadku wyroczni, którą mamy rozważać, ponieważ od pewnego czasu trwały już przepowiednie dotyczące upadku Jerozolimy, które wypełniły się na krótko przed wygłoszeniem interesującej nas wyroczni.

Krytyka retoryczna, skoncentrowana na współdziałaniu retor-odbiorca, ma wiele do zaoferowania studiom biblijnym, ze szczególnym odniesieniem do proroctw. Jest wielce prawdopodobne, jeśli chodzi o kształtowanie narodowej religii i formowanie postrzegania narodu przez samego siebie, że ruch retoryczny nie odegrał nigdzie indziej tak ważnej roli jak w starożytnym Izraelu.

Z drugiej strony jest możliwym fakt, iż także studia biblijne mają coś do zaoferowania ogólnej teorii retorycznej, ponieważ w Izraelu mamy do czynienia z dobrze udokumentowanym nurtem retorycznym całkowicie niezależnym od tradycji klasycznej, z której wywodzi się retoryka i krytyka retoryczna Zachodu.

## 1. Retoryka obrazu wizyjnego (ww. 1-10)

Wyjątkowo skutecznym dziełem hebrajskiego rzemiosła retorycznego jest Ezechielowo widzenie doliny pokrytej wysuszonymi kośćmi (37,1-14)<sup>3</sup> Rozpacz Ezechiela nad jego pokoleniem i jego zainteresowania szeroko pojętą historią narodu, nie przeszkodziły mu w wypełnianiu obowiązków wobec bezpośrednich słuchaczy Żydów, wypędzonych do Babilonu w pierwszej fali deportowanych w 597 roku. Tutaj, bardziej aniżeli w innych przemowach, dostrzegamy adresatów. Wypowiedź ta została skierowana do współtowarzyszy - wygnańców.

W perykopie Ez 37,1-14 prorok stara się wzbudzić nadzieję wśród wygnanego ludu, którego rozpacz zagraża jego dalszemu istnieniu. Prorok

---

<sup>3</sup> Druga część rozdziału 37 zawierająca ww. 15-28 jest prawdopodobnie oddzielną wyrocznią połączoną ze względów edytorskich z ww. 1-14. W obu przypadkach chodzi o przyszłą odbudowę Izraela.

przyjmuje postawę obiektywnego widza. Strategia jego działania jest następująca:

- 1 dramatyczny opis wskrzeszenia kości, który podważając stare założenia oczekiwania, jednocześnie odważnie stwierdza ich absurdalność;
- 2 przeciwstawny, przekonywujący zamysł, że naród rzeczywiście może zostać odrodzony;
- 3 wieloznaczne użycie terminu *ruah* jako słowny zabieg wprowadzający kolejną myśl o odbudowie "narodowej psychologii", mającej być elementem odrodzenia ludu<sup>4</sup>.

Retoryka powstaje tu jako odpowiedź na sytuację retoryczną, sytuację, którą należy odmienić.

Odmianę tę można osiągnąć za pomocą dyskursu<sup>5</sup>. Ezechiel odpowiada na sytuację retoryczną, która podobnie jak wszystkie tego typu sytuacje składa się zarówno z czynników obiektywnych jak i subiektywnych. Występowały tam dwa główne czynniki obiektywne. Naród przebywał na wygnaniu, a rzeczywistość wygnania dla poszczególnych grup społecznych nie była aż tak zła, jakby się było można tego spodziewać<sup>6</sup>. Interesująca nas wyrocznia nie jest datowana, ale z pewnością została ona wygłoszona po roku 586. W pierwszym okresie swej działalności Ezechiel zasadniczo pracował nad rozproszeniem złudzeń u wygnańców. Zwalczał on nie rozpacz ale złudną nadzieję. Natomiast wyrażona w w. 11 głęboka rozpacz nie odpowiada o tyle, o ile znamy słowa Jeremiasza i Ezechiela postawie narodu pomiędzy rokiem 597 a 586. Najprawdopodobniej wyrocznia ta powstała zaraz po pojawieniu się wieści o katastrofie, jeszcze zanim zaczął mijać szok. Pomimo całej rozpacz i nieszczęścia wywołanego katastrofą, realia wygnania nie były tak straszliwe, jak to przepowiadały wcześniejsze proroctwa kary. Rady Jeremiasza (29,4-7) wskazują, że wygnańcy z roku 597 mieli prawo normalnego osiedlenia się w Babilonii, i nie ma powodu by sądzić, że zostało ono zmienione w 586 roku. Milczenie źródeł w tym miejscu jest bardzo wymowne, ponieważ prorocy przebywający na wygnaniu

<sup>4</sup> Por. M.V. FOX, *The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones*, *HUCA* 51(1980), 1.

<sup>5</sup> Por. L.F. BITZER, *Functional Communication. A Situational Perspective*, [w:] *Rhetoric in Transition*, red. E. WHITE, Paderborn 1980, 21-38.

<sup>6</sup> Por. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, t.1, Heidelberg 1925, 381; J. ARCHUTOWSKI, *Niewola babilońska*, Kraków 1935, 47n.; G. RICCIOTTI, *Dzieje Izraela*, t. 2, tł. Z. Rzeszutek, Warszawa 1956, 476 n.; A. van de BORN, *Exil*, *BL*, 453-455; L. STACHOWIAK, *Ezechiel*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. ŁACIŃ, Poznań-Warszawa 1973, 485. W. LAUER, *Warunki tekstów biblijnych i pozabiblijnych*, *SiGd* 1(1973), 161-173; T. MATRAS, *Wpływ niewoli babilońskiej na życie religijne Izraelitów*, *CzST* 3(1975), 334-338.

z całą pewnością daliby wyraz tym nieszczęściom jako zapowiedzianym przez nich karom, gdyby takie zaistniały. Żydzi, podobnie jak inne grupy deportowane do Babilonii, byli osiedlani zgodnie z babilońską polityką ekonomiczną i raczej pozostawieni samym sobie<sup>7</sup>.

Takie były obiektywne czynniki tej sytuacji retorycznej, na którą można było różnie odpowiedzieć. Czynniki sytuacyjne decydujące o powstaniu tej szczególnej wyroczni miały charakter subiektywny: Ezechielowa wizja sytuacji i jej możliwych następstw oraz ocena ich wartości. Prorok uważa, że jest ona nie do przyjęcia, ale nie ze względu na jej marność, ponieważ według niego nieszczęścia byłyby zasłużoną karą. Sąd Ezechiela uwarunkowany jest tym, iż owa sytuacja mogła by ulec przejściu z chwilowej w stałą, a to oznaczałoby kres Izraela i jego ludu. Taka sytuacja mogłaby się utrwalić, ponieważ rozpaczający nad swą przeszłością naród nie będzie w stanie podjąć żadnych kroków jeśli chodzi o swoje przetrwanie. W tym momencie rozpacz jednoznacznie równa się poddaniu, w znaczeniu, że naród zostanie wchłonięty przez nowe środowisko. Takie poddanie przyszłoby bardzo łatwo ze względu na wielce sprzyjające możliwości absorpcyjne tego środowiska. Podstawowym czynnikiem cementującym naród aż do czasu powrotu stała się więc nadzieja. Jednocześnie była ona źródłem wiary w odbudowę narodu tak silnego, że byłby on w stanie powstać i powrócić do ruin ojczyzny w momencie, kiedy nastąpi wezwanie.

Z całą pewnością tłumaczenie racjonalne nie przyniosłoby ludziom takiej nadziei. Nawet jeżeli Ezechielowi udałoby się przekonać lud o tym, że oczekiwanie odnowy jest racjonalne, to samo tylko przekonanie intelektualne nie dałoby ludziom tej siły, jaka była potrzebna do przetrwania trudnych lat niewoli. Jednakże w tym przypadku nie było żadnych racjonalnych podstaw do budowania nadziei<sup>8</sup>. Dla rozumnego człowieka było jasnym, że Juda leży w ruinach, a jednocześnie deportowani Żydzi bardzo szybko adaptowali się do warunków istniejących na wygnaniu. Nowe pokolenie zaledwie znające swoją ojczyznę wyrosło w niewoli na obczyźnie. Ponieważ argumentacja racjonalna nie rokowała nadziei, Ezechiel wybrał jej całkowicie przeciwstawną formę a mianowicie strategię retoryczną. Prorok szukał sposobu stworzenia u swoich słuchaczy irracjonalnej nadziei, zmuszając ich do wiary w prawdziwość tego co irracjonalne, do nadziei wbrew nadziei, do przyjęcia wiary w absurd. Aby wywołać takie przekonanie retor musiał sięgnąć do sfery głębszej niż świadomość. Musi on dotrzeć do warstwy podświadomości i zasześcić tam nowe spojrzenie na rzeczywistość, spojrzenie tak silne, aby mogło pokonać to widzenie rze-

---

<sup>7</sup> Por. przypis 6.

<sup>8</sup> Por. M.V FOX, art. cyt., 7.

czywistości, które zwykle kształtuje świadomość<sup>9</sup>. Taką strategię można porównać z hipnozą, w której omijająca świadomość sugestia może przebudować widzenie rzeczywistości przez podmiot. Ezechiel wygłosił mowę, którą E. Black określa mianem egzortacji<sup>10</sup>. Egzortacja stanowi rodzaj dyskursu, "w którym wywoływanie emocjonalnej reakcji u słuchaczy prowadzi do wiary w sytuację, której odpowiada taki stan emocjonalny. (...) Można powiedzieć, że ta emocja rodzi wiarę, a nie odwrotnie"<sup>11</sup>. W egzortacji retor usiłuje wywołać nie tyle nową opinię, co nowy sposób widzenia świata i reagowania nań. Powinien on dokonać wyboru postawy, roli i punktu widzenia. O ile nie chce dokonać zamętu w umysłach słuchaczy, musi przeprowadzać swoje działanie z pewną konsekwencją. Punkt widzenia jest najszerzej omawiany w odniesieniu do powieści<sup>12</sup>. Jednakowoż kwestia ta jest nie mniej ważna w odniesieniu do retoryki, ponieważ punkt widzenia natychmiast odzwierciedla stosunek, w jakim retor pozostaje względem odbiorców. W powieści na przykład autor może uczynić narratora wszechwiedzącym, udostępniając mu umysł postaci, oraz wszystkie wydarzenia zarówno w przeszłości, jak i przyszłości. W takim przypadku narrator bywa zwykle identyfikowany z autorem, chociaż W. Booth twierdzi, iż należy rozróżnić pomiędzy "autorem w dziele" a autorem rzeczywistym<sup>13</sup>. Autor może także nadać narratorowi postawę protagonisty. W tym przypadku narrator odgrywa w powieści rolę danej postaci, a tym samym jego punkt widzenia ogranicza się do tego, co ta postać widzi, słyszy i myśli. Ponieważ w sztuce oratorskiej retor mówi zazwyczaj tylko to, co on sam myśli, tym samym zagadnienie postawy i jej wyboru wydaje się nie mieć znaczenia. Jednakże autor retorycznego też odpowiednio kreuje rolę mówcy, ponieważ właśnie od niej będzie zależny punkt widzenia. Retor na przykład może wybrać rolę "jednego z tłumu", i kreując ją, próbować przekonać słuchaczy, że dzieli on ich położenie oraz pogląd na świat. Ma on nadzieję, że jeśli przyłączy się on do odbiorców, to wtedy mogą oni uwierzyć, iż występuje on w ich imieniu i mogą przyłączyć się do niego. Może on również wybrać rolę "ojca", która pozwoli mu wystąpić z pozycji ogromnej wiedzy i moralnej mądrości, z nadzieją, że taka postawa sama przez się wzmocni jego autorytet wśród odbiorców, stawiając ich w płaszczyźnie "synowskiej". Retor może również wybrać postawę "kaznodziei", twierdząc przy tym, że jego propozycje wywodzą się bezpośrednio z woli wyższego i niekwestionowanego autorytetu (niekoniecznie Boga). To

---

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. BLACK, *dz. cyt.*, 138-147.

<sup>11</sup> Tamże, 138.

<sup>12</sup> Por. W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1971.

<sup>13</sup> Por. tamże, 70-76 oraz W. BOOTH, *Distance and Point - of - View*, *Essays in Criticism* 11(1961), 60-79.

pozwała mu stawiać siebie ponad słuchaczami i zwalnia z potrzeby budowania osobistego etosu. Wreszcie może on stanąć przed odbiorcami w roli "sprawozdawcy", w której udaje on neutralność w danej kwestii, celem wzmocnienia swoich argumentów przez nadanie im wyrazu obiektywizmu.

Prorocy Izraela niemal zawsze przybierają rolę wysłannika. Taka postawa podyktowana jest nie tylko taktyką retoryczną, ale stanowi ona właściwe Izraelitom specyficzne rozumienie samej natury proroctwa. Jednakże nie służy ona zamierzeniom retorycznym. Prorok ogranicza się jedynie do przekazania w sposób dosłowny posłania od Boga. W efekcie, ze względu na zamierzenie retoryczne, prorok utożsamia siebie z Bogiem. Słowa wypowiedziane przez niego są słowami Boga, zaś punkt widzenia pochodzi z zewnątrz i posiada znamiona wszechwiedzy. W tej sytuacji słowa skierowane do ludzi pochodzą z zewnątrz. Retor, jako wysłannik, stoi na zewnątrz i ponad słuchaczami. Słuchający zaś, są odbiorcami skierowanego do nich posłania. Zamierzony skutek to nasycenie etosu mówcy absolutnym autorytetem, identyfikowanym z autorytetem Boga. Perswazja poprzez autorytet jest podstawową strategią retoryczną proroctwa. Nie jest to jednak ta postawa jaką w tym przypadku przyjmuje Ezechiel.

Prorok Ezechiel nie występuje jako posłaniec, ale jako widz. Obserwuje on zdarzenie, w którego centrum został siłą umieszczony. W trakcie tego zdarzenia prorok rzeczywiście otrzymuje posłanie do przekazania (ww. 12-14), ale posłanie to jest tylko częścią doświadczeń - nie zostanie ono przekazane dotąd, dopóki nie upłynie pewien czas doświadczeń wizyjnych. W tym miejscu, podobnie jak w rozdziałach 8-11, wyroczenia przyjmuje formę narracji zdarzenia wizyjnego. Prorok opowiada po prostu to, co widział i słyszał. Jak dotąd zachowuje on stanowisko neutralne, ponieważ otwarcie nie angażuje swego "ja" w posłaniu. Zasadniczo prorok Ezechiel jest biernym widzem. Prawdą jest, że wypowiada on słowa o ożywieniu kości, ale jego rola w tym zdarzeniu ogranicza się do roli widza zaproszonego z widowni na scenę. Ezechiel z ostrożnością zachowuje dystans pomiędzy nim samym, a zdarzeniami, które widział.

Przyjmując taką postawę, retor wstępuje między odbiorców i łączy się z nimi. Nie wypowiada się on na temat słuszności widzenia. Nie wymaga od słuchających go przyjęcia tego, co sam widział, ani też nie stara się ich przekonać o prawdziwości swego widzenia. Takie wymagania z pewnością spotkałyby się z odmową, a argumentacja z odrzuceniem. Poprzez swoją postawę prorok stwarza wrażenie obiektywizmu. Co ważniejsze, retor przyjmując punkt widzenia audytorium, czyni go swoim własnym. Dzięki temu słuchacze śledzą przebieg wydarzeń wraz z retorem pod tym samym kątem. Wspólnota spojrzenia wyzwala wspólnotę wiary.

Najważniejszą strategią retoryczną tego widzenia jest jej wizerunek centralny, który w pewnym sensie jest jakby koncentratem rzeczywistości. To co mgliste i abstrakcyjne, czyni go konkretnym i przystępnym. Najpotężniejsze wizerunki są obce naszym codziennym doświadczeniom. Wizerunki dostosowane do naszych codziennych doświadczeń posiadają wartość dydaktyczną. Stosuje się je dla umocnienia przyjętych już pojęć, a także służą one pomocą słuchaczowi w przyjęciu złożonych bądź abstrakcyjnych idei. Z drugiej strony dziwne, często dziwaczne, a nawet szokujące wizerunki, są potrzebne, kiedy zamierza się obalić stare zasady pojmowania i ustanowić nowe. Tego typu wizerunki pozwalają przekazać podstawowe postrzeganie rzeczywistości przez retora, nawet wtedy, gdy nie daje się ono sprowadzić do jakiegoś racjonalnego wyrazu. Takie wizerunki mogą atakować nasz normalny system nadziei i zastępować go nowym<sup>14</sup>.

Wstępną strategią Ezechiela stanowi śmiało przyznanie, iż jest to absurd. Czyni to przez wszczęcie swoim słuchaczom wizerunku, który ma zmienić ich pogląd na rzeczywistość. Jego starania idą w kierunku, aby oczekiwali oni tego, co nieoczekiwane. To na co mają oczekiwać to wskreszenie "umarłego" wygnanego narodu i jego powrót z niewoli do ojczyzny. Aby osiągnąć to zamierzenie (a nie nauczać doktryny pojedynczego wskreszenia) Ezechiel posługuje się obrazem ożywienia wysuszonych kości, jedynych pozostałości po rozkładających się ciałach.

Obecnie przyjrzyjmy się uważnie temu wizerunkowi, i temu jak on się wyłania. Przede wszystkim jest to obraz dynamiczny. Wizerunek ten jest odwzorowaniem procesu, którym jest ruch od śmierci do życia. Został on przedstawiony jako ruch zmierzający z chaosu do ładu. Rozrzucone kości same się zbierają, łączą się za pomocą ścięgien, następnie narasta ciało i pokrywa je skóra, przytwierdzając do kości i ścięgien. Otrzymują one technienie życia (pochodzące z czterech kierunków, a tym samym wzmacniające dośrodkowy obraz całościowego przedstawienia), by w końcu powstać ze stanu śmierci, nie jako poszczególne postaci, ale jako wielka armia, jako zorganizowana jednostka. Utrwalenie tego wizerunku jest wzmocnione przez powtórzenie relacji z tego zdarzenia najpierw w formie rozkazu (ww. 4-6), a później w formie narracji (ww. 7-10). Występuje tu mało detali, ale jest to proces, który słuchacze mają sobie wyobrazić i zapamiętać. Z tego też względu każdy krok musi być precyzyjny i wyraźny, bez niepotrzebnych ozdobników, które mogłyby odwrócić uwagę od samego procesu i skupić ją na obrazowych szczegółach wizyjnych.

---

<sup>14</sup> Analiza retorycznego zastosowania przez Ezechiela opisu wywodzi się z przeprowadzonej przez R.C. Tannehilla analizy użycia przez Jezusa mocnego opisu celem wprowadzenia "wyobrażeniowego szoku" (*The Sword of His Mouth*, Philadelphia 1975).

Dramatyczny ruch zdarzenia wizyjnego jest starannie kształtowany, aby wywołać napięcie i wzmóc wrażenie opisu. Ruch dramatyczny rozwija się poprzez dialog pomiędzy Ezechielem a Bogiem, utrzymywany w pierwszej osobie. Działanie Boga wyraźnie przypomina zabiegi scenicznego magika, który chce zadziwić widownię i przekonać ją o swojej specyficznej mocy i umiejętnościach<sup>15</sup>. Ostatecznie jest to taka znajomość Boga, którą On sam chce wpoić ludziom (w. 6b). Znajomość Boga nie oznacza w tym wypadku tylko wiedzy poznawczej o Nim samym, ale pełną, osobistą świadomość Jego moralnych wymagań i Jego panowania nad biegiem wydarzeń. Ważny element stanowi tu podziw. Bóg rozpoczyna swoją interwencję od oprowadzenia Ezechiela po scenie - dolinie pokazując mu jak wiele jest tam kości i jak bardzo są one wysuszone. Takie działanie ma wzmóc zdziwienie czynem, którego ma dokonać sam Bóg. Podobną rolę pełni pytanie zadane prorokowi: "(...) czy kości te powrócą znowu do życia?" (w. 3). Z całą oczywistością narzuca się tu odpowiedź negatywna, ale Ezechiel odpowiada wymijająco.

Bóg nie ożywia kości natychmiast. Zapowiada On tylko to, co ma nastąpić i pozostawia nas w oczekiwaniu na dalsze wydarzenia. W celu wzmoczenia napięcia i głębszego wciągnięcia audytorium, widzowie zostają zaproszeni do współuczestnictwa. Bóg poleca Ezechielowi wypowiedzenie "magicznych" słów<sup>16</sup>.

Prorok, nie cytując swoich słów, stwierdza, że prorokował zgodnie z poleceniem (w. 7a). Przedstawia on także dość ostrożnie i w odpowiedniej perspektywie swoją rolę. Jest przy tym pasywny i opanowuje wzruszenie.

Narracja Ezechiela o wskrzeszeniu w ww. 7-10 jest rozszerzeniem rozkazu Boga z ww. 4-6. W zwięzłych słowach Boga dostrzegamy swadę i pewność odnośnie ostatecznego wyniku. Partie Ezechiela, oszołomionego roztaczającym się przed nim widokiem, są rozwlekłe. W narracji różniamy dwa elementy: odbudowę ciał i ożywienie dzięki technieniu życia. Ciała zostały odtworzone (ww. 7b-8a), ale "(...) nie było w nich ducha" (w. 8b). Moment ten jest pewnym zatrzymaniem w planie akcji, chociaż Bóg nie przygotowuje nas na jakąkolwiek pauzę w tym procesie. Wręcz przeciwnie, rozpoczął i zakończył On swój rozkaz skierowany do wysuszonych kości obietnicą napełnienia ich duchem i przywrócenia do życia (ww. 5b-6). Umieszczając wskrzeszenie ciał pomiędzy dwiema obietnicami, Bóg przedstawił ten proces jako pewną całość. Tak więc, zatrzymanie biegu wydarzeń przed tym decydującym momentem i kolejny rozkaz Boga wydany w celu wprowadzenia ducha, wskazuje na to, jakby tu był niezbędny

---

<sup>15</sup> Por. FOX, *art. cyt.*, 10.

<sup>16</sup> W tym miejscu występuje też postanie, chociaż jest ono umieszczone w tle: Prorocy będą wysłannikami Boga w dziele wskrzeszenia narodu.

dodatkowy wysiłek, w celu zrealizowania ostatecznej części tego zadania (w. 9). Wydaje się, iż finalny zabieg ma dodatkowo wzmóc napięcie i umożliwić skupienie uwagi na mającym wkrótce nastąpić ostatecznym sukcesie.

Sukces Boga przewyższa nieporównywalnie to wszystko, co było przewidywane. Rozproszone kości nie tylko ożywają, ale powstają jako wielka armia ludzi. Są oni zorganizowani i stanowią potęgę.

Retoryczne zastosowanie tego obrazu zakłada, iż wskrzeszenie ciał zostanie odczytane przez audytorium jako absurd. W tym wypadku Ezechiel dzieli pogląd psalmisty, który pyta:

"Czy dla cieniów czynisz cuda?

Czy umarli wstaną i będą Cię sławić?

Czy to w grobie opowiada się o Twojej łasce,  
a w Szeolu o Twojej cierpliwości?" (Ps 88,11n).

Odpowiedź, którą można założyć, z całą pewnością brzmi negatywnie. Z tego, że Ezechiel ukazuje powstanie umarłych do życia nie wynika wcale, że prorok w to wierzy. Przedstawia on raczej skrajny przypadek nieoczekiwanego zbawienia tak, aby przybliżyć ludziom nadzieję zbawienia, może innego, ale mniej radykalnego - powrotu narodu z wygnania.

Pomimo tego wydaje się wielce prawdopodobne, że widzenie to miało pewien wpływ na ukształtowanie się późniejszej doktryny o zmartwychwstaniu ciał<sup>17</sup>. Wyprowadzanie z Ez 37,1-14 koncepcji indywidualnego zmartwychwstania byłoby błędną interpretacją, chociaż ma ona swoje podstawy w jego własnej retoryce. Wynika to stąd, iż przyjmuje on krańcową polaryzację, archetypową polaryzację życia i śmierci, a następnie ukazuje w jaki sposób Bóg może połączyć te dwa przeciwstawne bieguny. Racje teologiczne nie mają tu większego znaczenia, gdyż Ezechiel czyni to wyłącznie z pobudek retorycznych. Prorok jest nie tyle zainteresowany wskrzeszeniem z rzeczywistości, co alegorycznej śmierci. Jednakże jego obraz rzuca nowe światło na relację pomiędzy życiem i śmiercią. W tym ujęciu śmierć nie jest rzeczywistością ostateczną. Wydaje się, iż to nowe spojrzenie jest jednym ze źródeł siły tego opisu. Opis widzenia odnosi się do jednego z najskrytszych i najbardziej rozpowszechnionych pragnień ludzkości, jakim jest pragnienie indywidualnej nieśmiertelności. Pragnienie nieśmiertelności łączyło się z nadzieją na przetrwanie narodu i tę nadzieję wzmacniało. Audytorium łączyło swoje pragnienie z widzeniem Ezechiela tak, aby brać

---

<sup>17</sup> W zasadzie nie jest całkowicie jasnym, co doktryna o zmartwychwstaniu ciał zawdzięcza Ez 37. Dn 12,2n. nie stosuje języka Ezechiela, ale niepodważalna zależność od Ezechiela innych fragmentów Księgi Daniela (por. np.: Dn 4,7-15; 7,9n.; 10,4-6) pozwala dostrzec, przynajmniej w tle, widzenie Ez 37,1-14. Natomiast pewne zdziwienie musi budzić fakt, iż rabini nie wykorzystywali tej wizji jako podstawowego tekstu w ich wierze w zmartwychwstanie.

udział w procesie przekonywania samego siebie. Ezechiel przedstawia widzenie odwrotności porządku śmierci i widzenie to jest wewnętrznie przekonywujące.

Widać wyraźnie, że siła Ezechielowej retoryki nie leży w jej racjonalnej argumentacji. Jednakże i z taką argumentacją spotykamy się w tej wyroczni. Można ją dostrzec w całej perykopie, ale jej charakter staje się jasnym dopiero w części drugiej (ww. 11-14), która stanowi wyjaśnienie widzenia zawartego w części pierwszej (ww. 1-10). Bóg stosuje tu rodzaj zwrotnego entymematu. Nie wychodzi On z powszechnej, niewypowiedzianej przesłanki, a raczej przeciwstawia się powszechnie przyjętemu sądowi i tworzy nowy sylogizm, który bezpośrednio pozostaje w konfrontacji z nieświadomym i głęboko zakorzenionym sylogizmem ludu:

Izrael:

Wyschnięte kości nie  
mogą zostać ożywione

Izrael to wyschnięte  
kości (w. 11b)

Dlatego Izrael nie  
może ożyć (w. 11b)

Bóg:

Wyschnięte kości mogą  
ożyć (ww. 1-10)

Izrael to wyschnięte kości  
(potwierdzenie w w. 12a)

Dlatego Izrael może  
ożyć (ww. 12-14)

## 2. Ez 37,11-14 w relacji do obrazu wizyjnego

Obecnie przejdziemy do rozważań odnośnie do współdziałania części pierwszej (ww. 1-10) i drugiej (ww. 11-14) w przekazywaniu postania, oraz wywierania wzajemnego wpływu. Jeśli chodzi o przedstawienie treści wyroczni, to wydaje się, iż część druga jest ważniejsza od części pierwszej. Ez 37,11-14 w sposób jasny podaje to, co stanie się w "niewizyjnej" rzeczywistości. Natomiast jeśli chodzi o strategię retoryczną, pierwszorzędne znaczenie posiada tu pierwsza część. W tym przypadku ww. 11-14 są dla niej jedynie dodatkiem. M.V. Fox sugeruje, iż sam czytelnik może sprawdzić relacje zachodzące pomiędzy obiema częściami w trakcie rozważań podjętych nad całością perykopy<sup>18</sup> Udzielając odpowiedzi samemu sobie, zauważa on, że w pierwszym rzędzie i to w sposób dominujący, narzuca się scena przedstawiona w części pierwszej<sup>19</sup> Zmarli powstają z placu boju, a

<sup>18</sup>Por. FOX, *art. cyt.*, 13.

<sup>19</sup> Odpowiedź tę zdaje się potwierdzać zastosowanie tego tematu w sztuce i literaturze.

nie z grobów, jak w części drugiej. Natomiast, gdyby zapytano o streszczenie posłania zawartego w wyroczni kontynuuje dalej ten sam autor "sparafrazowałbym słowa Boga z części drugiej"<sup>20</sup>.

Część druga jest zarówno prezentacją jak i argumentacją. Bóg w nowej postaci pojawia się wobec narodu, który tak niedawno odczuwał jego gniew. Wobec opuszczonego i znużonego oczekiwaniem narodu, Ezechiel ukazuje obraz Boga łagodniejszego. Bóg wskazuje na to, że cud, którego właśnie dokonał, był bezpośrednią reakcją na stan w jakim znalazł się naród, na los którego jest On szczególnie wrażliwy (ww. 11n). Przedstawiając swoje działanie jako część dialogu z ludem, Bóg ukazuje narodowi, że jest z nim, i jak w teraźniejszości, tak i w przyszłości wychodzi i będzie wychodził naprzeciw jego potrzebom. W celu podkreślenia, że Jego więź z Izraelem jest ciągła, że nie został on odtrącony, dwukrotnie stosuje Bóg określenie "mój lud" (ww. 12n). E. Black zauważa, że jednym z atrybutów stylu egzortacyjnego jest częste zastępowanie zwrotów "powinien", "powinien być" przez "jest" i "będzie", ponieważ zamierzeniem mówcy jest wpoić odbiorcom, iż słowo jest pewnym sposobem, a nie, że powinno ono być pewnym sposobem<sup>21</sup>. Prowadząc dalej ten tok rozumowania, można stwierdzić, iż w przypadku dyskursów ocenianych bardzo wysoko ze względu na siłę przekonywania, według opinii E. Blacka, "jest" często zastępuje "będzie", ponieważ mówca dopasowuje przyszłość do siebie i czyni ją teraźniejszością. Tak więc w wizji właściwej (ww. 1-10), Ezechiel nie przepowiada wskrzeszenia narodu, ale widzi to jako zdarzenie obecne. Czas przyszły występuje w partiach wypowiedzianych przez Boga w drugiej części perykopy, gdzie występuje On w roli nauczyciela i z pewnym dydaktycznym powtarzaniem tłumaczy znaczenie tego wszystkiego, co zobaczył prorok. W drugiej części dominuje czas przyszły, natomiast w pierwszej czas teraźniejszy. Część druga jest abstrakcyjna i posiada charakter poznawczy w przeciwieństwie do podpadającej pod zmysły i konkretnej części pierwszej. Część druga ujmuje absurdalność części pierwszej w ramy racjonalne, zapewniając, że pierwotnie irracjonalna, ukryta rzeczywistość widzenia przekształca się w przyszłości w rzeczywistość otwartą. W drugiej części perykopy zostały zebrane, pobudzone dziwnym i szokującym opisem części pierwszej, elementy emocjonalne, którym zostaje nadany pewien kształt i kierunek ku nowej wierze. Według M.V Fox można to porównać do skumulowanego w ludziach ładunku "energii wiary", który pierwotnie wywołuje u nich rozpacz, ale wyzwolony przez ekspozycję najskrytszych poglądów i postaw, w całości może zostać skierowany ku nowym przekonaniom<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> FOX, *art. cyt.*, 13.

<sup>21</sup> Por. BLACK, *dz. cyt.*, 143.

<sup>22</sup> Por. FOX, *art. cyt.*, 13n.

Poza strategią postrzegania poprzez opis i argumentację za pomocą zwrotnego entymematu, mamy tu do czynienia z zabiegiem, który posiada chyba największą siłę oddziaływania. Ezechiel kładzie wyraźny nacisk na wiodące pojęcie w perykopie: *r u a h*. W tym samym czasie, kiedy stawia on termin *r u a h* na pierwszym planie i działa w kierunku przekonania nas o możliwości natchnienia przez Boga za pomocą *r u a h* "narodu bez życia", czyni on coś mniej oczywistego, ale nie mniej ważnego: przechodząc z części pierwszej do drugiej zmienia on znaczenie terminu *r u a h*<sup>23</sup>. *R u a h*, którego Bóg obiecał tchnąć w naród (w. 10a) nie jest tym samym *R u a h* obiecany wysuszonym kościom. Bóg wprowadza Ezechiela w dolinę "w duchu". Takie zastosowanie rozpoczyna umiejscowienie terminu wiodącego w umysłach słuchaczy, ale ponieważ duch widzenia jest i będzie należał do proroków, to wydaje się, że jest on nieistotny w argumentacji niesionej przez wyraz przewodni<sup>24</sup>. Natomiast sprawą rzeczywiście istotną jest zmiana w zastosowaniu *r u a h* pomiędzy częścią pierwszą a drugą<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat por. Z. GODLEWSKI, *Wizja ożywionych kości według Ez 37,1-14*, Warszawa 1984 (maszynopis pracy w Archiwum ASTK).

<sup>24</sup> Por. FOX, *art. cyt.*, 14.

<sup>25</sup> Istnieją pewne opinie, że *r u h i* (w. 14) stanowi klamrę z *r u a h* JAHWE (w. 1), ponieważ tylko tu *r u a h* odnosi się do ducha Jahwe. Powstaje pytanie, czy rzeczywiście jest to klamra retoryczna? Wydaje się, że aby taka klamra mogła zaistnieć, terminy te muszą zamykać tę część, przywołując uwagę audytorium do początku. W momencie, kiedy zauważamy ponowne pojawienie się terminu, lub jemu podobnych, należy dokonać subiektywnej oceny ich retorycznego skutku. Jest rzeczą wątpliwą, że pojawienie się *r u h i* na końcu perykopy skłoniłoby do oddzielenia *r u h i* w w. 14 i *r u a h* JAHWE w w. 1 od pozostałych ośmiu terminów i połączenia tych dwóch. Poza tym nie widać korzyści retorycznej, która by miała nastąpić w wyniku takiego powiązania. Klamra, szczególnie wtedy, kiedy składa się ona z powtórzenia wybitnej idei, a nie jednego wyrazu, może streścić cały ustęp i wzmocnić jego utrwalenie w pamięci. W tym przypadku *r u a h* przenoszący Ezechiela i *r u a h*, którym Bóg zamierza obdarować swój naród, nawet jeżeli są jednym i tym samym (a nie dwiema koncepcjami o tej samej nazwie), to funkcjonują w zbyt różny sposób, aby je można było wzajemnie połączyć. Sam fakt występowania tego samego terminu na początku i na końcu perykopy nie musi mieć z konieczności znaczenia retorycznego. Wypowiedź J. Cullera na temat próby zastosowania lingwistyki jako alegoryzmu do opisu tekstu poetyckiego, może służyć jako podstawowe kryterium oceny stosowanej obecnie w studiach biblijnych krytyki retorycznej: "(...) jeżeli ktoś chce odkryć wzór symetrii w tekście, zawsze może on stworzyć pewną klasę, której elementy mogą zostać właściwie ułożone. Jeżeli ktoś - na przykład - chce wykazać, że pierwsza i ostatnia strofa wiersza są pokrewne ze względu na podobne rozmieszczenie jakiegoś składnika lingwistycznego, to zawsze może określić on taką kategorię, której składniki będą symetryczne w obu strofach. Oczywiście, takie wzory «obiektywnie» występują w wierszu, ale nie ma to żadnego znaczenia" (*Structuralist Poetics*, New York 1975, 57n.).

W pierwszej części perykopy (po w. 1) *ruah* jest tchnieniem życia, wspólnym źródłem dla wszystkich istot. Naturalność i materialność tego terminu jest podkreślana przez użycie *RUHOT* na określenie "czterech wiatrów" (w. 9b). Wiatry te, to rzeczywistość pozostająca na zewnątrz Boga, którą można określić i przyzwać. Natomiast na samym końcu Bóg obiecuje dać ożywionemu Izraelowi *ruhi* ("nowego ducha" - w. 14). Zestawiając ponadto *ruah* z w. 6 z *ruhi* z w. 14 wyraźnie widać jaki zabieg gramatyczny stosuje Ezechiel, aby wprowadzić nową myśl. Tchnienie życia, które otrzyma Izrael jest duchem Boga, który człowieka może uczynić prorokiem, jak ma to miejsce w przypadku Ezechiela, ale może również przemienić moralny charakter narodu i odnowić jego psychikę<sup>26</sup> W ten sposób, zmieniając znaczenie terminu wiodącego, Ezechiel korzysta ze sposobności do przekazania w swojej wizji kolejnego postania. Obiecane odrodzenie nie będzie jedynie restauracją narodu w jego formie poprzedniej, ale będzie to zasadnicza przebudowa w psychice Izraela.

Dwa pierwsze zabiegi tego dyskursu: opis i argumentacja, wyraźnie służą osiągnięciu głównego celu Ezechiela: zachowania w narodzie nadziei i jego przetrwaniu. Zabieg trzeci, polegający na zmianie znaczenia terminu *ruah* wskazuje na cel dalszy - zaszczepienie ludziom szczególnego rozumienia znaczenia tej rzeczywistości, jaką jest dla nich ich własne przetrwanie.

## *DIE RHETORISCHE STRATEGIE BEI EZ 37,1-14*

### *DER VERSUCH EINER ANALYSE*

#### *Zusammenfassung*

*Die Hauptaufgabe der rhetorischen Kritik ist die Analyse sowie die Einschätzung der Argumentations- und Überzeugungskraft des jeweiligen Diskurses. Die rhetorische Analyse sollte die Überlegungen zum Thema der Lage des Rhetors, seiner Ziele, Haltungen sowie seiner Handlungsweise enthalten. Diesen Problemen ist der vorliegenden Artikel gewidmet, unter dem Titel "Die rhetorische Strategie bei Ez 37,1-14. Der Versuch einer Analyse" Der Nachlaß der Propheten liefert der rhetorischen Kritik hervorragende Themen. Eine außerordentlich wirksame Arbeit der hebräischen Rhetorikwerkstatt ist Ezechiels Schau von der Talebene, die angefüllt war mit verdorrten Totengebeinen (37,1-14). Die Verzweiflung Ezechiels über seine Generation und sein Interesse für die breit verstandene Geschichte seines Volkes haben ihn nicht daran gestört, die Verpflichtungen gegenüber seinen unmittelbaren Zi.*

<sup>26</sup> Por. także Ez 36,27. 29.

*hören den Juden zu erfüllen, die während der ersten Welle der Deportation im Jahre 597 in babylonische Gefangenschaft gerieten. Hier nehmen wir deutlich als in anderen Reden die Adressaten wahr. Diese Aussage wurde an die mit ihm Verschleppten gerichtet. In der Perikope Ez 37,1-14 bemüht sich der Prophet, die Hoffnung in dem verschleppten Volk zu wecken, dessen Verzweiflung seine weitere Existenz bedroht. Der Prophet nimmt die Haltung eines objektiven Zuschauers ein.*

*Die Strategie seiner Haltung ist folgende*

- 1. eine dramatische Beschreibung vom Wiederbeleben der Gebeine, was die alte Grundlage des Erwartungsprinzips in Frage stellt aber gleichzeitig ihre Absurdität feststellt;*
- 2. eine entgegensetzende, überzeugende Idee, daß das Volk wirklich wiederbelebt werden kann;*
- 3. der vieldeutige Gebrauch des Termins "ruah" als ein verbaler Eingriff zur Einführung des nächsten Gedankens über den Wiederaufbau der "Nationalpsychologie", die ein Element des Wiederbelebens des Volkes sein sollte.*

*Die Rhetorik entsteht hier als eine Antwort auf eine rhetorische Situation, die es zu ändern gilt.*