

JANUSZ FRANKOWSKI

## PIERWOTNE HYMNY CHRZEŚCIJAŃSKIE CYTOWANE W NT

(Próba rewizji problemu w świetle Hbr 1,3)

Jesteśmy dzisiaj świadkami dużego zainteresowania pierwotnymi hymnami chrześcijańskimi, które — jak się przyjmuje — zachowały się w całości lub częściowo w postaci cytatów w NT. O zainteresowaniu tym świadczy szereg prac, jakie na ten temat napisano. Wspomnijmy tu tytułem przykładu takie prace, jak np. G. Schillego, R. Deichgräbera, J. Sandersa, K. Wengsta. W Polsce książka H. Langkammera i szereg bardzo kompetentnych artykułów ks. A. Suskiego<sup>1</sup>.

Jednakże identyfikacja jakiegoś tekstu w NT jako cytatu, a więc tekstu, który istniał przed pismem, w którym się znajduje, a następnie ustalenie, że tekst ten jest hymnem lub częścią hymnu nie jest sprawą łatwą. W związku z tym specjaliści w swych badaniach wysunęli cały szereg kryteriów, za pomocą których można rozpoznać i wyodrębnić cytowane teksty i określić, jakiego są one rodzaju.

<sup>1</sup> G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*. Berlin 1965; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchung zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des NT, 5). Göttingen 1965; J. Sanders, *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*. Cambridge 1971; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum NT, 7). Gütersloh 1972. Polska: H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa* (Attende Lektionen, 3). Katowice 1976; ks. A. Suski, *Ef 2,11—22 w świetle współczesnych metod biblijnych*. Stud Warm 12 (1975) 467—478; *Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich*. Stud Theol Vars 14 (1976) 1, 29—41; *Wpływ liturgii na kompozycję Ef 1—3*, w: *Warszawskie studia biblijne*. Warszawa 1976, 121—137; *Hymn chrzcielny w Liście do Tytusa*. Stud Theol Vars 14 (1976) 2, 99—127; *Pieśń o miłości Chrystusa do Kościoła* (Ef 5, 25b—27). Stud Theol Vars 17 (1979) 2, 3—42.

Szeroką listę znaków, po których można poznać cytaty podaje np. E. Lohse. Oto niektóre z nich: specyficzna budowa tekstu, odbijająca się od kontekstu, a jednocześnie występująca w określonych formułach czy utworach; występowanie identycznych lub podobnych treści w innych tekstach NTu; słownictwo cytatu różniące się od słownictwa autora cytującego; luźne powiązanie z kontekstem, np. za pomocą zaimka względnego „który” (styl względny)<sup>2</sup>.

Jeśli chodzi o hymny, to jako znaki rozpoznawcze uznaje się podniosły język, stroficzną budowę, hymniczne tytuły odnoszące się do Boga lub Chrystusa, ukazywanie boskiego dramatu, kosmiczne perspektywy dzieła odkupienia, wyszczególnienie dzieł Boga lub Chrystusa — to wszystko w tonie uwielbienia i dziękczynienia. Nadto w hymnach występuje w sposób szczególnie wyraźny styl imiesłowowy i względny<sup>3</sup>. Przyпуска się przy tym, że wprowadzający zaimek względny mógł się wiązać w hymnie z poprzedzającym dziękczynieniem („Dzięki Ci, Panie, który...”) <sup>4</sup>. Ale oczywiście, „który” może się również łączyć z jakimś poprzedzającym wezwaniem lub tytułem.

Wśród tekstów, które na podstawie wymienionych kryteriów uważa się za uprzednio samodzielnie istniejące i następnie zacytowane w NT hymny, znajduje się Hbr 1,3. Tym właśnie tekstem pragnęlibyśmy się tutaj bliżej zająć, zadając pytanie, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z uprzednio istniejącym, zacytowanym hymnem, a następnie, na podstawie poczynionych przy tej okazji obserwacji, wysunąć problem, czy jednak nie uznaje się zbyt łatwo wielu nowotestamentalnych tekstów hymnicznych za cytaty i czy nie należałoby raczej uznać ich za utwory pochodzące od tych autorów, w których pismach się znajdują.

Tak jak zapowiedzieliśmy przystąpmy najpierw do rozpatrzenia sprawy Hbr 1,3.

Na podstawie jakich danych uznaje się ten tekst za uprzednio istniejący i zacytowany przez Autora Hbr pierwotny hymn chrześcijański? Otóż zgodnie z podanymi wyżej kryteriami

<sup>2</sup> E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*. Stuttgart 1972 = Berlin 1976, 18.

<sup>3</sup> Por. J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*. Darmstadt 1921/22 = 1968, 22; J. Sanders, *The NT Christological Hymns*, 5.

<sup>4</sup> J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formal in Gebet und Hymnus des Frühchristentums*, w: *Apophoreta*. FS E. Haenchen. Berlin 1964, 204. 231n; J. Sanders, *The NT Christological Hymns*, 19.

cytatu i hymnu stwierdza się przede wszystkim odrębność Hbr 1,3 w stosunku do kontekstu. Hbr 1,3 jest tekstem po prostu dołączonym do zdania wyjściowego 1,1—2a i jest dołączonym za pomocą zaimka „który”, a więc zaimka reprezentującego typowy dla hymnów styl względny. Przy wprowadzeniu 1,3 dokonuje się zmiana podmiotu: dotychczas podmiotem był Bóg, obecnie jest Syn. Wiersz 3 stanowi pod względem konstrukcyjnym, gramatycznym i treściowym odrębną całość.

Rzeczywiście, wiersz posiada swoją własną, jednolitą budowę. Składa się z czterech wyraźnych członów, pomiędzy którymi dostrzegamy pewne paralelizmy i symetrie; można go ewentualnie podzielić na dwie strofy. Składa się z czterech zdań, z których trzy pierwsze podporządkowane są ostatniemu. Treściowo mamy tu pełny boski dramat. Dramat ten przedstawia drogę Syna od wysokości niebieskich, poprzez ziemię i dzieło oczyszczenia z grzechów, do wywyższenia na prawicę Bożą. Przy tym styl jest podniosły, doksologiczny, imiesłowowy. Styl ten służy chrystologii godności. Dalej, odnajdujemy w tekście własny i wyszukany słownik. Są to przede wszystkim słowa *apaugasma*, *charakter* i *hypostasis*. Dwa pierwsze nie powrócą już w liście, a trzeci powróci, ale w innym znaczeniu (11,1). Do tego wszystkiego dochodzą pewne paralele treściowe i formalne między Hbr 1,3, a takimi tekstami jak Kol 1,15—20 czy Flp 2,6—11, a więc tekstami uznawanymi za hymny.

Jaką moc mają te argumenty? Sądzę, że wskazują one, że mamy tu rzeczywiście do czynienia z tekstem o charakterze hymnicznym, który można określić jako „Drogę Syna”. Czy jednak tekst ten jest cytatem, lub w jakim sensie, może wskazać dokładniejsza analiza poszczególnych członów tego hymnu i ich powiązań treściowych i formalnych. Przystąpmy więc do takiej analizy.

W pierwszym członie głosi się o Synu, że jest On „odblaskiem Chwały i odbiciem Jego (tzn. Boga) Istoty”. W tym więc wersie padają słowa *apaugasma* (odblask) i *charakter* (odbicie), które występują tylko w tym hymnie i które się wysuwa jako argument odrębności języka hymnu; odrębności, która wskazywałaby na to, że hymn został ułożony przez innego autora niż Autor Hbr. Nadto w wersie występuje jeszcze słowo *hypostasis* z dość swoistym znaczeniem. Za istniejącymi u nas przekładami Pisma Św. dałem jako polski odpowiednik tego wyrazu „istota”, ale do znaczenia tego wyrazu jeszcze wró-

cimy. Co do terminu „Chwała” (*doksa*) wystarczy przypomnieć, że jest to hebraizm. „Chwała” oznacza w ST Boga w swoim majestacie.

Przyjrzyjmy się teraz kolejno terminom, które nas interesują i temu, co nam one mówią. *Apaugasma* jest późnym greckim wyrazem. Spotykamy go po raz pierwszy w Mdr 7,26. Służy on tam do określenia upersonifikowanej Mądrości: „Jest ona odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci”. Następnie spotykamy ten termin trzykrotnie u Filona z Aleksandrii. We wszystkich trzech tekstach termin jest związany z doktryną aleksandryjskiego filozofa o archetypach i ich kopiach (odblaskach) w stworzeniu. Według *De opif mun* 146 pierwszy człowiek jest od blaskiem błogosławionej natury Boga. Według *De plant* 50 świat jest domem Boga w sferze zmysłowej, ponieważ jest on odblaskiem świętości, kopią archetypu pojmowanego umysłem. Według *De spec leg* 4,123 duch, którego Bóg tchnął w człowieka był odblaskiem wyemanowanym z błogosławionej natury Boga<sup>5</sup>.

Mamy więc już zasadniczo prawo powiedzieć, że termin *apaugasma* jest związany ze spekulacjami aleksandryjskimi i to właśnie pod ich wpływem znalazł się w Hbr 1,3. Czy jednak należy go łączyć również ze spekulacjami Filona lub środowiska, do którego ten myśliciel należał, czy też wystarczy widzieć tu jedynie wpływ Mdr 7,26? W tym ostatnim wypadku można byłoby w ogóle oderwać Hbr 1,3a od wpływów aleksandryjskich, gdyż można przyjąć, że Księga Mądrości w I w. po nar. Chr. była znana poza kręgami aleksandryjskimi.

Otóż gdyby w Hbr 1,3a występował sam termin *apaugasma*, problem byłby nie do rozstrzygnięcia. Jednak mamy jeszcze w Hbr 1,3a terminy *charakter* i *hypostasis*, które spotykamy u Filona, a które nie zachodzą w Mdr. *Charakter* ma swoje miejsce również w schemacie archetyp-kopia (emanacja). Dusza rozumna jest „autoryzowanym odbiciem owego boskiego i niewidzialnego ducha, odbiciem zaznaczonym i wybitym pieczęcią Boga, której rysunkiem (*ho charakter*) jest wieczny Logos” (*De plant* 18). Duch człowieka stworzonego na obraz Boga jest odbiciem (*charakter*) boskiej mocy (*Quod det* 83). Co do *hypostasis* to termin ten występuje u Filona, *De somn*

<sup>5</sup> Użycie i znaczenie terminu u Filona, patrz R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (*Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentum*, 4). Leiden 1970, 36–41.

1,188, w znaczeniu, które według H. Köstera najbardziej odpowiada również w Hbr 1,3, a mianowicie „prawdziwa rzeczywistość” w przeciwstawieniu do wszystkiego, co jest tylko pozorem i cieniem. Taką właśnie rzeczywistością jest Bóg i wyraz *hypostasis* właśnie Jego — podobnie jak termin *doksa* — oznacza <sup>6</sup>.

Fakt, że wszystkie trzy wymienione terminy zachodzące w Hbr 1,3 występują u Filona, a tylko jeden w Mdr, ma duże znaczenie. Możemy już teraz niemal z całą pewnością powiedzieć, że Hbr 1,3 powstał pod wpływem myśli aleksandryjskiej i to w pewnym pokrewieństwie — przynajmniej terminologicznym — ze spekulacjami Filona. Czy należy szukać powstania hymnu Hbr 1,3, a przynajmniej wersu 3a wśród jakichś nieznanych autorów w Aleksandrii? Raczej nie. Od dawna wiemy, że Autor Hbr jest Aleksandryjczykiem lub przynajmniej myślicielem, który zna myśl aleksandryjską i między nim a Filonem istnieje szereg zbieżności terminologicznych, tematycznych i koncepcyjnych. Najprawdopodobniej nie pomylimy się, gdy powiemy, że wers Hbr 1,3a został napisany przez Autora Hbr. Oczywiście w tekście tym istnieje pewien materiał tradycyjny, a mianowicie związek z tradycją mądrościową Mdr 7,26 i ze spekulacją środowiska Filona, ale sformułowanie wersu jest własnością Autora Hbr. Potwierdza nam to fakt, że w przyjętych chrześcijańskich sformułowaniach, gdy pragnie się wyrazić tę myśl jaką zawiera w sobie termin *apaugasma*, używa się raczej terminu *eikon*. Tak jest np. w Kol 1,15a, tekście paralelnym do Hbr 1,3a. Podobnie jest w 2 Kor 4,4. A więc normalna formuła, za pomocą której wyrażono relację między Bogiem i Synem, była: „obraz (*eikon*) Boga”. Autor Hbr podjął temat, lecz wyraził go w sposób nowy i używając własnego słownika. Warto zresztą chyba zauważyć, że jeżeli nawet w 2 Kor 4,4 i Kol 1,15 występują identyczne słowa „który jest obrazem Boga”, to na tym całkowita zbieżność się kończy. Kol 1,15 rozwija tę fundamentalną formułę w sposób własny. Stwierdzamy więc, że w środowisku NTu istnieją pewne wspólne formuły i tematy, ale są one powtarzane przez każdego Autora w sposób swobodny.

Przejdźmy do dalszego ciągu hymnu. Człon 3b kontynuuje chrystologię protologiczną. Głosi się tu kosmiczną funkcję Sy-

<sup>6</sup> H. Köster, *hypostasis*, ThWNT 7, 584.

na: Syn „niesie świat swym mocarnym słowem”. Dyskutuje się szeroko nad znaczeniem wyrażenia „niesie świat” (*feron te ta panta*). Wyrażenie to ma wiele paraleli. Istnieją paralele starotestamentalne, rabinistyczne, aleksandryjskie (Filon) i inne<sup>7</sup>. Rozumienie tekstu zależy w dużej mierze od tego, które z tych paraleli weźmie się szczególnie pod uwagę. W oparciu o różne dane można interpretować, że Syn utrzymuje świat w istnieniu, że rządzi, a nawet — odwołując się do niektórych tekstów Filona — że stwarza świat<sup>8</sup>. Na ogół odrzuca się tę ostatnią interpretację i przyjmuje się raczej trwałą funkcję Syna, a więc utrzymywanie świata w istnieniu, rządzeniu nim. Odpowiednio do tego słowo *feron* tłumaczy się „podtrzymuje” (tak BT i tak też BJ: „soutient”) czy też „porte l’univers” (Vanhoye).

W NT, gdy mówi się o kosmicznej roli Syna, przedstawia się Go jako pośrednika w stwarzaniu i używa się wówczas wyrażenia „przez Niego” lub „w Nim” (patrz 1 Kor 8,6, Kol 1,16, Hbr 1,2). Jednakże w Kol 1,17 mówi się, że Syn „jest przed wszystkim i wszystko ma w Nim istnienie (*synesteken*)”. Według tego tekstu Syn jest więc ciągle zasadą istnienia i jedności świata. Oznacza to, że treść tych słów odpowiada w pewnej mierze treści Hbr 1,3b. Zwróćmy tu znów uwagę na pokrewieństwo myśli i różnicę w sformułowaniu.

Ta różnica w sformułowaniu jest tym bardziej znamienna, że pokrewieństwo myśli w Hbr 1,3b i Kol 1,17, podobnie jak Hbr 1,2b i Kol 1,16, jest tak duże, iż można myśleć o jakimś bliższym powiązaniu, np. o wspólnej zależności od tego samego źródła czy pochodzenia ze wspólnej tradycji tekstów Hbr 1,2b—3b i Kol 1,16—17 lub też, co raczej mniej prawdopodobne, ale nie do zupełnego wykluczenia, wpływu jednego z tych tekstów na drugi (raczej Kol na Hbr). (Dodajmy, że patrząc szerzej można dostrzec szereg wspólnych elementów w całym tekście Kol 1,14—20 i Hbr 1,2b—4). A więc i w tym wypadku możemy powiedzieć, że choć mamy do czynienia z tym samym tematem i może nawet pewnym źródłowym pokrewieństwem, każdy autor ujmuje ten temat i formułuje brzmienie tekstu po swojemu.

W Hbr 1,3c mówi się o ziemskim dziele Syna: „dokonał

<sup>7</sup> Prz 8,30; Mdr 7,27; 8,1; Str-Bil 3, 673; 2, 320; Filon, *De mut nom* 256; *Quis rer div her* 36; Plutarch, *Vitae parallelae: Lucullus* 6.

<sup>8</sup> *Quis rer div her* 36. Dyskusję nad znaczeniem *feron* w Hbr 1,3 przedstawia Williamson, *Philo*, 95—103.

oczyszczenia z grzechów". Tutaj również możemy znaleźć w NT szereg paraleli tematyczno-myślowych, ale sposób ujmowania tematu będzie znów bardzo różny (1 Kor 6,20; Ef 5,25—27; Tyt 2,14; 1 P 1, 18n; 1 J 1,7). Zdaniem E. Grässera należy przypuszczać, że formuła Hbr 1,3c pochodzi od Autora Hbr, ponieważ wyraża jego teologiczną intencję<sup>9</sup>.

Hbr 1,3d mówi o wywyższaniu Syna: „zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach”. Jest to oczywiście obraz z Ps 110,1. To ukazanie wywyższenia Syna za pomocą Ps 110,1 jest jednym z najstarszych i najważniejszych elementów wyznaniowych rodzącego się chrześcijaństwa. Sięga ono pierwszej wspólnoty. Cullmann mówi: „W centrum wiary pierwotnego chrześcijaństwa znajduje się obecne królowanie Chrystusa, zainaugurowane przez Jego zmartwychwstanie i wyniesienie na prawicę Boga”<sup>10</sup>. Być nawet może, że mesjańska interpretacja Ps 110,1 sięga samego Jezusa<sup>11</sup>.

Tekst Ps 110,1, za pomocą którego wyraża się wiarę Kościoła w wywyższenie Jezusa, stał się, ze względu na zasadnicze znaczenie tej wiary, najczęściej cytowanym tekstem STu w NT. Tekst ten jest przytaczany w podwójny sposób: albo w dosłownym cytacie, albo w luźnej dostosowanej do kontekstu parafrazie. I tutaj obserwujemy niezwykle dla nas ciekawą rzecz. Jeżeli mamy do czynienia z właściwym cytatem, to brzmi on zawsze identycznie, zgodnie z Septuagintą (Mr 12,36 par; Dz 2,34; Hbr 1,13). Jeżeli natomiast jest to luźne wykorzystanie tekstu, brzmienie słów jest prawie zawsze, a może nawet — gdybyśmy chcieli być bezwzględnie dokładni — zawsze inne. Rzeczywiście, wygląda na to, że nie ma identycznie brzmiącej parafrazy Ps 110,1 w NT. Bardzo bliskie są sobie Rz 8,34 i 1 P 3,22. Tekst brzmi: „który siedzi po prawicy Boga”. W 1 P 3,22 nie ma tylko rodzajnika w tekście greckim przed „Boga”, ewentualnie jest problematyczny. Wydanie Alanda i in. dodaje nadto w Rz 8,34 po „który” spójnik „i”. Bliskie sobie są też paralelne teksty Mr 14,62 i Mt 26,64. Różnica jest jedynie w kolejności wyrazów. Poza tym różnice będą dużo większe.

<sup>9</sup> E. Grässer, *Hebräer 1,1—4. Ein exegetischer Versuch*, w *Evang.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament, Vorarbeiten*. Heft 3. Neukirchen 1971, 66.

<sup>10</sup> O. Cullmann, *La foi et culte* (Bibliothèque Théologique). Neuchâtel 1963, 83.

<sup>11</sup> Por. M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament* (Études Bibliques). Paris 1978, 141—143.

To istnienie różnic w tych wypadkach, w których się nie cytuje dokładnie Septuaginty, ma tym mocniejszy wydźwięk, że występuje ono w pismach tych samych autorów lub w pismach pokrewnych, a nawet raz w tej samej jednostce literackiej. Przykładem tego ostatniego wypadku są Dz 7,55 i 7,56. Przykładem pokrewnych pism mogą być teksty Kol 3,1 i Ef 1,20. Jeśli zaś chodzi o przykłady swobodnych cytatów Ps 110,1 u tego samego autora, to — pomijając, że taki wypadek zachodził już przy tekstach Dz 7,55 i 7,56 — spotykamy się z taką sytuacją w samym Liście do Hebrajczyków i oczywiście ten fakt ma dla nas szczególne znaczenie. Chodzi o teksty 1,3; 8,1 i 10,12. Hbr 1,3, jak pamiętamy, brzmiał: „zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach”. 8,1 brzmi: „zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach”. Teksty są podobne, ale różnice są też znaczne: w 8,1 zamiast określenia Boga „Majestat” mamy „tron Majestatu”, nadto zamiast „na wysokościach” jest „w niebiosach”. 10,12 jest zupełnie inny: „Ten zaś... zasiadł po prawicy Boga”.

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z tych faktów? Bardzo zasadnicze. Na podstawie dosłownych i powtarzających się cytatów Ps 110,1 (oraz dziesiątek innych cytatów ze ST) stwierdzamy, że chrześcijaństwo zna ustalone teksty i potrafi je wiernie cytować. Dalej, na podstawie parafraz Ps 110,1, widzimy, że chrześcijaństwo potrafi też cytować w sposób swobodny. Fakt, że w tych cytatach swobodnych nie powtarza się żadne ujęcie Ps 110,1 w sposób identyczny wskazuje, że przy istnieniu i bardzo częstym wykorzystywaniu tematu zasiadania Chrystusa po prawicy Boga nie istniała, poza dosłownym cytatem ST, żadna ustalona formuła tego motywu. Najbliżej ustalonej formuły stoi tekst „który jest po prawicy Boga” (Rz 8,34 i 1 P 3,22). Wreszcie fakt, że wszystkie trzy nawiązania do Ps 110,1 przez Autora Hbr różnią się między sobą pozwala przypuszczać, że Autor Hbr nie znał żadnej innej, poza starotestamentalną, ustalonej formy. Takie przypuszczenie najprawdopodobniej potwierdzają różnice między 1,3 i 8,1; pomimo podobieństw Autor w obydwu wypadkach wyraża to samo twierdzenie w różnych słowach. Według więc wszelkiego prawdopodobieństwa Hbr 1,3d jest nie przejętym tekstem (w sensie cytatu), lecz dalszym wersem pisanego przez Autora Hbr hymnu.

Spójrzmy jeszcze na 1,4. Wprowadzie na ogół nie łączy się tego wiersza z hymnem 1,3, ale wątpimy czy to jest słuszne. A. Vanhoye podkreśla bardzo mocno literacką łączność tego

wiersza z tekstem poprzedzającym i słusznie stwierdza, że J. Bonsirven oddzielając 1,4 od 1,1—3 postępuje z tekstem w sposób niedopuszczalny<sup>12</sup>. My zwróćmy uwagę na coś, co dla nas jest jeszcze ważniejsze: temat wyższości Syna ponad wszelkie istoty jest tematem związanym ściśle z motywem wywyższenia jako takim i temat ten występuje nie tylko w Hbr 1,4, ale i w innych tekstach hymnicznych. W Flp 2,9—11 Chrystus po uniżeniu się i dokonaniu swego dzieła otrzymuje „imię” (ten sam termin, co w Hbr 1,4!) ponad wszelkie imię, aby na „imię” Jezusa klękało wszelkie kolano — istot nadziemskich, ziemskich i podziemnych. W 1P 3,22 po słowach, w których się głosi, że Jezus wyruszywszy do nieba, zasiadł po prawicy Boga, zaznacza się natychmiast, że zostali mu poddani aniołowie, Moce i Potęgi. W Apok widzimy wielokrotnie aniołów i wszystkie istoty nieba w hołdzie przed „Zasiadającym na tronie” i Barankiem (np. 5,13). W Kol 2,14 dzieło Chrystusa wraz z krzyżem — a nawet z krzyżem przede wszystkim — jest pojęte jako triumf nad Władzami i Mocami, a według Kol 1,20 krzyż niesie pokój nie tylko wszystkim istotom ziemi, ale również nieba. Podobne motywy wystąpią w Ef 1,19—22; 3,10; 1 Tm 3,16.

Jak więc widzimy, w Hbr 1,4 Autor listu przejął znów ogólnie znany temat hymniczny. Jeżeli jednak jest to wspólny temat, Autor Hbr ujmuje go i w tym wypadku w sposób własny. Własność ujęcia ze strony Autora Hbr jest oczywista tak w całej treści wiersza, jak i w różnych szczegółach. W całej treści — ponieważ pomimo wspólnego tematu tekst Hbr 1,4 jest odmienny od wszelkich innych ujęć. W szczegółach — ponieważ twierdzenie o wyższości „imienia” Syna jest wyrażone za pomocą charakterystycznej dla Autora Hbr metody porównawczej (por. np. 8,6; 9,23; 10,34) i równie charakterystycznego dla tego Autora terminu *kreitton* związanego zresztą ściśle z tą porównawczą metodą.

Możemy obecnie przejść do wniosków. Pierwszym wnioskiem będzie to, co na początku tego artykułu stanowiło naszą tezę: wszystko wskazuje na to, że Hbr 1,3 nie jest uprzednio istniejącym i jedynie zacytowanym przez Autora Hbr hymnem, lecz jego własnym tworem. Autor Hbr oparł się, owszem, na istniejącej wyznaniowej i hymnicznej tematyce, lecz były to właśnie tylko tematy i pew-

<sup>12</sup> A. Van hoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Desclée de Brouwer 1976, 68.

ne elementy, z których on w sposób swobodny i twórczy stworzył nowy hymn chrystologiczny jako punkt wyjścia do swoich wywodów. Wśród tematów i elementów, które przejmował były tematy i elementy z najstarszej chrystologii (1,3d), jak i z chrystologii „drugiej godziny” (1,3ab). Tworząc swój hymn zaczerpnął również myśli i terminologię ze znanych sobie spekulacji aleksandryjskich dając w ten sposób m.in. nową postać motywowi *eikon* (1,3a)<sup>13</sup>.

Czy nasze wnioski ograniczają się tylko do Hbr 1,3? Sądzę, że możemy pójść dalej i wysunąć kilka szerszych przypuszczeń, bo jakkolwiek zajmowaliśmy się przede wszystkim Hbr 1,3—4, to jednak przy okazji dokonaliśmy wglądu w inne hymny. W tych tekstach spotykaliśmy się znów z pokrewnymi tematami, ale zawsze ujętymi w sposób własny. Tak było nawet w wypadku pism, o których się sądzi, że istnieje między nimi zależność literacka (Kol i Ef). Ten fakt pozwala nam sądzić, że w wielu dalszych wypadkach tam, gdzie się mówi o zacytowanych hymnach, mamy w rzeczywistości do czynienia z tekstami wykorzystującymi wprawdzie istniejące tematy, ale napisanymi w tej formie, w jakiej je widzimy w pismach Nowego Testamentu, przez autorów, u których je spotykamy.

Wydaje się bowiem, że istniały pewne tematy hymniczne, które autorzy z epoki NT chętnie podejmowali i w oparciu o nie pod tchnieniem Ducha tworzyli swoje własne — hymniczne lub podobne do hymnicznych — teksty. Były to przede wszystkim tematy doksolologiczne. Mogły się one odnosić do Boga, mogły również do Chrystusa. W tym ostatnim wypadku mówiło się o Jego zbawczym dziele ziemskim i wywyższeniu na prawicę Boga, o Jego władzy Kyriosa, o wyższości nad wszystkie istoty, a następnie, w drugim etapie — ale ten etap nadszedł szybko (Flp 2,6—11!) — podjęto tematy z chrystologii protologicznej. W ramach tej chrystologii mówiono o boskiej naturze Syna, o Jego preegzystencji, o roli kosmicznej.

<sup>13</sup> Do wniosku, że Hbr 1,3 jest hymnem pochodzącym od Autora listu doszedł również o. H. Langkammer w art. *Problemy literackie i genetyczne w Hbr 1,1—4*. *Rocz Teol Kan* 16 (1969) 77—112 (= *Hymny chrystologiczne*, 128—163). Jednak wywody i argumentacja o. Langkammera pozostawiają wiele do życzenia. Przede wszystkim o. Langkammer miesza pojęcie autora i redaktora; nadto przypisuje zbyt wiele treści zawartych w hymnie jedynie Autorowi Hbr; stwierdza wpływy pozastarotestamentalne i jednocześnie ich zaprzecza.

Z tych właśnie tematów tworzono doraźnie — w Duchu — swoje hymny<sup>14</sup>.

Nie jest wykluczone, że niekiedy był podejmowany cały hymn, ale wygląda na to, że w takim wypadku była mu raczej nadawana nowa postać, niż że był cytowany dokładnie. Wiązało się to częściowo z charyzmatycznym, pneumatycznym obliczem chrześcijaństwa, a częściowo z tym, że jakkolwiek na etapie Nowego Testamentu istniały już oczywiście ustalone prawdy, jednak ich wyrażanie było ciągle jeszcze swobodne<sup>15</sup>. Może więc zamiast mówić o cytatach, należałoby raczej mówić o zapożyczeniach i przejmowaniu tradycji na poziomie tematów, wyrażań, terminów i pewnych elementów literackich (np. forma) i na tym poziomie i pod tymi aspektami — a nie w sensie przejęcia utworu jako takiego — zapożyczenia te i zależności od tradycji rozpatrywać. Ewentualnie mogło mieć miejsce przejęcie całego członu (wersu), ale to chyba wyjątkowo i już raczej w sposób luźny, bo jak nam pokazały nasze analizy, na tym poziomie zaczynają się wyraźnie własne ujęcia autorów. A na marginesie tematyki hymnów dodajmy, że o ile wspomnieliśmy przed chwilą o pewnych ogólnie przyjętych tematach, w tym wypadku chryztologicznych, to oczywiście poszczególni autorzy mogli tematykę rozszerzać. Jak widzimy Paweł tworzy epepeę apostołatu (1 Kor 4,10—13; 2 Kor 9,8—12; 6,8—10), ewentualnie ujmuje w duchowym, prorockim uniesieniu inne tematy w formę hymniczną, czego wielkim przykładem jest pneumatyczny hymn o miłości (1 Kor 13).

Czy jednak wysuwając przypuszczenie, że szereg hymnów uważanych za cytaty pochodzi od samych autorów listów, nie zamykamy oczów na wspomniany i oczywisty fakt odrębności językowej omawianych hymnów? Otóż faktu tego nie chcemy ignorować, lecz sądzimy, że jest on fałszywie interpretowany. Hymny są utworami poetyckimi. Poezja zaś — jak się to dziś stwierdza i bardzo mocno podkreśla — to nie tylko ujęcie wypowiedzi w pewne określone formy, to w ogóle specyficzny, odrębny język<sup>16</sup>. Gdy więc autor pisma prze-

<sup>14</sup> Wykaz tematyki hymnów chryztologicznych podaje Deichgräber, *Gotteshymnus u. Christushymnus*, 163.

<sup>15</sup> Por. F. V. Filson, *A New Testament History (The NT Library)*. London 1965, 340. 342.

<sup>16</sup> Patrz np. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1972; 118; M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*<sup>2</sup>. Wrocław 1979, 48n. 66. 88.

chodzi od prozy do poezji, zmiany są radykalne i to chyba pod każdym możliwym względem: stylistycznym, kompozycyjnym, słownikowym, pojęciowym. Ze tak jest można przytoczyć wiele przykładów. Weźmy np. jakiegokolwiek teksty prozą Mickiewicza czy Tuwima i zestawmy z *Panem Tadeuszem* czy *Kwiatami polskimi*. Aby jednak pozostać na terenie języka greckiego porównajmy np. w tragediach Sofoklesa język dialogów z pieśniami chóru. Oczywiście ten przykład jest trochę swoisty, bo i dialogi i pieśni chóru są poezją. Jednak należy zauważyć, że istnieją różne stopnie poetyckości i w lirycznych pieśniach chóru mamy większe „nateżenie” poetyckie niż w dialogach. Gdy więc porównamy jakiś dialog i następującą po nim pieśń, np. w *Antygonie* rozmowę Antygony i Kreona zawartą w wierszach 883—928 i pieśń obejmującą wiersze 944—987, dostrzeżemy w pieśni zupełnie nowy świat pojęć, obrazów i języka, choć przecież są to teksty tego samego autora.

Coś podobnego zachodzi również w NT. Spójrzmy we wspomniane teksty z listów Pawłowych, gdzie Apostoł narodził w sposób zbliżony do poetyckiego, w pewnej mierze hymniczny, głosi wielkość, dramatyczność i paradoksalność pracy apostołskiej (1 Kor 4,10—13; 2 Kor 4,8—12; 6,8—10). Nikt nie wątpi, że są to teksty Pawłowe, a przecież, choć nie są jeszcze tak dalekie od prozy, język w nich jest już inny i są pełne hapax legomenów Pawłowych. Oto dla przykładu hapax legomena w 1 Kor 4,10—13; *gymniteuo*, *astateo*, *loidoreomai*, *dysfemeomai*, *perikatharmata*, *peripsema*. Nadto występujący tu wyraz *endoksos* znajduje się w *Corpus Paulinum* jeszcze tylko w Ef 5,27, a więc w piśmie deuteropawłowym, a *dipsao* jedynie w Rz 12,20 w cytacie starotestamentalnym. Dodajmy do tego *epithanatioi* i *theatron* z w. 9, wiersz ten bowiem jest przygotowaniem do „hymnu” z wierszy 10—13. Jeszcze bardziej wyraźnie poetyckim tekstem jest hymn o miłości 1 Kor 13 i jeszcze bardziej wyraźnie wystąpią w nim różnice w stosunku do normalnego języka Pawła. Oczywiście można powiedzieć, że ten tekst jest pieśnią przejętą przez Pawła, a więc cytatem, i takie przypuszczenia są wysuwane<sup>17</sup>, ale sądzimy, że dużo słusniejsze jest utrzymanie autorstwa Pawłowego: Paweł mówiąc o charyzmatkach, o uniesieniach, o prorokowaniu, pokazuje za pomocą tego hymnu, że i on potrafi. ale w sposób budujący, mówić „w Duchu”, a nadto, że ta-

<sup>17</sup> Por. H. M. Schenke, K. M. Fischer, *Einführung in die Schriften des Neuen Testaments*. Berlin 1978, 1, 106 (n. 3).

kie właśnie mówienie, tzn. budujące i kierujące się miłością bliźniego, jest ponad dar mówienia językami.

Jak więc widzimy, wysuwanie różnic językowych w wypadku hymnów jako argumentu, że hymny te są cytatami, może być bez większego znaczenia. Ten sam autor z jednej strony może przechodzić od prozy do poezji, a z drugiej, gdy dokona takiego przejścia, zaczyna mówić nowym — niekiedy radykalnie nowym — językiem.

Dodajmy jednak, że wysuwając twierdzenie, iż pewne teksty nowotestamentalne określane jako hymny i uważane za cytaty są raczej własnym ujęciem tradycyjnych tematów i materiałów ze strony nowotestamentalnych autorów, nie chcemy mimo wszystko powiedzieć, że tak jest w każdym wypadku. Nasze studium jest zbyt ograniczone, byśmy mogli się wypowiedzieć zbyt szeroko. Być może, że niektóre teksty są rzeczywiście cytatami. Nie uważamy jednak, by ich było tak wiele, jak się na ogół uważa i sądzimy, że należałoby w każdym wypadku rozpatrzyć sprawę w sposób bardziej krytyczny, czyli dokonać dość szerokiej rewizji<sup>18</sup>. Odnosimy bowiem wrażenie, że w wielu wypadkach, gdy dziś egzegeci twierdzą, że odnajdują w pismach NT wczesnochrześcijańskie zacytowane hymny i odtwarzają ich pierwotne brzmienie — usuwając jedne elementy i dodając drugie — to czynią jeszcze raz to samo, co czynili autorzy nowotestamentalni: po prostu tworzą swoje własne hymny. Z tą jednak różnicą, że tamci tworzyli w Duchu Pańskim, egzegeci zaś tworzą swoje hymny w duchu naukowego zapału.

## Les hymnes Chrétiens primitifs cités dans le Nouveau Testament

(Essai de révision du problème à la lumière de He 1,3)

### Résumé

Ces dernières années on a pu observer l'éveil d'un large intérêt de l'exégèse pour certains textes christologiques du NT que l'on regarde communément comme d'hymnes chrétiens primitifs. Ces hymnes auraient existé antérieurement aux écrits du NT dans lesquels on les retrouve actuellement et y seraient mis au moment de la composition des écrits en question. Il s'agirait donc des hymnes christologiques

<sup>18</sup> Niniejsze zastrzeżenia zbiegają się w dużej mierze z uwagami G. Dellinga wyrażonymi w art. *hymnos*. ThWNT 8, 503n.

cités. Cette opinion est-elle juste? Sommes-nous ici vraiment devant des hymnes cités? Une analyse plus poussée de He 1,3 — donc d'un texte classé parmi les hymnes cités — et des parallèles néotestamentaires de ce texte recommande une grande réserve dans la formulation d'une réponse affirmative.

Tout d'abord on aperçoit dans le libellé de He 1,3 certains traits personnels du style de l'Auteur de He. Ensuite, on constate un fait curieux. Pour chaque membre de He 1,3 on peut retrouver dans le NT des textes apparentés par les idées ou la terminologie, mais, néanmoins, toujours plus ou moins différents dans leur formulation. Même le Ps 110,1 (He 1,3d) — un texte vétérotestamentaire qui est le plus souvent cité dans le NT — quand il n'est pas allégué littéralement, mais en paraphrase, il n'apparaît jamais ou au moins presque jamais sous la même forme. Donc les idées, les thèmes reviennent, les formules changent. Elles ne sont pas encore fixées.

Tout cela nous conduit à conclure qu'à l'époque du NT il y avait des thèmes, des idées, des motifs christologiques qui avaient libre cours dans le christianisme et y étaient largement connus. Quand l'occasion s'y prêtait on reprenait ces motifs et l'on en composait librement — dans l'Esprit — des hymnes nouveaux (hymnes pneumatiques, charismatiques). On peut donc supposer que ce sont (évidemment pas toujours mais quand même assez souvent) les auteurs des écrits néotestamentaires qui en composant leurs livres ont composé aussi, eux-mêmes, — en façonnant librement les thèmes et les formules existants — les hymnes christologiques que l'on rencontre dans leurs écrits. On peut donc parler de certains matériaux traditionnels, des éléments et non pas des hymnes cités tels quels.

— Nous croyons qu'il serait utile de réexaminer sous cet angle les hymnes christologiques que l'on a pris l'habitude de définir comme cités.

*J. Frankowski*