

Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu

Rhetorical and Socio-Rhetorical Reading of New Testament Texts.
Part II: Socio-Rhetoric: the Project of the Holistic Reading of Text

KS. MARCIN KOWALSKI

Institut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
e-mail: xmkowal@gmail.com

ABSTRACT: In the second part of the article on the rhetorical and socio-rhetorical reading of New Testament texts, the author focuses on the socio-rhetorical approach. It is presented as a remedy to the fragmentary character of the sociological and anthropological studies on the Bible. The stress on the close reading of the text inherent in the socio-rhetoric gives both sociology and anthropology the anchorage they need not to stray from the main object of their inquiry. The author with broad strokes depicts the development and main concepts of the socio-rhetorical methodology. Then, he explains the six stages postulated by the method: the analysis of inner texture, intertexture, social and cultural texture, ideological texture, sacred texture, and the so called rhetorolects. The article finishes with concise conclusions on the advantages of using the socio-rhetoric in comparison to the deficient historical-critical methodology.

KEYWORDS: socio-rhetoric, sociology, anthropology of culture, rhetoric, inner texture, intertexture, social and cultural texture, ideological texture, sacred texture, rhetorolect, historical-critical method.

SŁOWA KLUCZE: socjoretoryka, socjologia, antropologia kulturowa, retoryka, kompozycja wewnętrzna, kompozycja interaktywna, kompozycja społeczna i kulturowa, kompozycja ideologiczna, kompozycja sakralna, retorolekt, metoda historyczno-krytyczna.

W części pierwszej niniejszego artykułu wyszliśmy od dokumentu PKB stwierdzającego ograniczenia i brak autonomii właściwe dla metody retorycznej¹. Podobne zastrzeżenia wysuwa on pod adresem elementów analizy socjologicznej². Stwierdza się w nim, że niesie ona ze sobą wiele korzyści, dostarczając

1 Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Poznań: Pallotinum 1994) 33-35.

2 Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 46-48.

wiedzy na temat mechanizmów ekonomicznych, kulturowych i religijnych, na tle których badać należy teksty biblijne. Ryzyko związane z zastosowaniem tego klucza interpretacyjnego wiąże się jednak z faktem, że teksty biblijne i pozabiblijne nie dysponują dostateczną ilością danych, aby na ich podstawie odtworzyć pełen obraz antycznych społeczności. Poza tym podejście to akcentuje faktory ekonomiczno-organizacyjne kosztem aspektu osobowego i religijnego życia zbiorowego.

PKB odnosi się także do ściśle związanej z socjologią antropologii kulturowej, która stawia sobie za cel opisać całość doświadczenia kulturowego człowieka funkcjonującego w pewnym środowisku społecznym z akceptowanymi wartościami, obrazem domu, rodziny, kobiety, *sacrum*, *profanum*, tabu, przepływem władzy, informacji, środków itd. Na bazie tych danych tworzy się pewne typologie i modele kulturowe. Tu także zwraca się uwagę na wartość tego typu analizy dla lepszego zrozumienia przesłania tekstów biblijnych w kontekście ich powstania, ostrzegając bardzo ogólnie przed niewystarczalnością tegoż podejścia dla zrozumienia „specyfiki Objawienia Bożego”³.

Raz jeszcze trudno nie przyznać PKB racji. Równocześnie można wskazać na sposób wyjścia analizy socjologicznej i antropologiczno-kulturowej z ich ograniczoności poprzez włączenie ich w rzetelną analizę tekstu proponowaną przez retorykę. Jak wskazywaliśmy na to w cz.1, metodologia retoryczna nie abstrahuje od warstwy historycznej, czego obawia się PKB, lecz umieszcza ją na właściwym jej miejscu – w służbie rozumienia tekstu. Elementy retoryczne, historyczne oraz socjo-kulturowe w twórczy sposób łączy ze sobą wypracowana przez Vernona Robbinsa metodologia socjoretoryczna. Jej omówieniu i analizie z końcowym odniesieniem do metody historyczno-krytycznej poświęcona zostanie dalsza część artykułu.

1. Rozwój i założenia metodologiczne socjoretoryki

Przez metodę socjoretoryczną rozumiemy tu propozycję holistycznej lektury tekstu wypracowaną w ciągu ostatnich trzydziestu lat przez Vernona Robbinsa. Określenie „socjoretoryczny” stosują także w swoich komentarzach Ben Witherington oraz David A. DeSilva. W przypadku tego pierwszego autora metoda polega na stosunkowo prostym połączeniu elementów socjologicznych (podłoże ekonomiczne i historyczno-kulturowe tekstu) z analizą retoryczną (*dispositio* i techniki argumentacyjne autora). Witherington z powodzeniem stosuje ją w swoich komentarzach do Ewangelii Marka, Dziejów Apostolskich i listów

³ Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 49-50.

apostolskich⁴. Podejście to nie ma jednak wiele wspólnego z opisywaną przez nas metodologią. Metoda socjoretoryczna wypracowana przez Robbinsa jest o wiele bardziej złożona i zawiera wiele poziomów analizy tekstu. Metodę tę przyjmuje za swoją DeSilva w komentarzu do Listu do Hebrajczyków, analizując tekst z punktu widzenia strategii retorycznej autora i badając przeplatanie się warstw społecznych i kulturowych⁵.

Sam Robbins rozwijał swoją metodologię latami, czego świadectwem są jego liczne publikacje poświęcone tej kwestii⁶. Swoje poglądy na temat socjoretoryki autor zawarł w dwóch programowych książkach z 1996 r.: *The Tapestry of Early Christian Discourse*⁷ oraz *Exploring the Texture of Texts*⁸, a także w *The Invention of Christian Discourse* (2009)⁹. Rozwijające się elementy metodologii oraz ich praktyczną aplikację można także znaleźć w wydanych przez autora zbiorach esejów: *New Boundaries in Old Territory* (1994)¹⁰ oraz *Sea Voyages and*

-
- 4 Zob. B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids MI. – Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press 1995); tenże, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006); tenże, *A Socio-Rhetorical Commentary on Titus, 1-2 Timothy and 1-3 John* (Letters and homilies for Hellenized Christians Volume 1; Downers Grove, IL: IVP Academic 2006); tenże, *A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter* (Letters and homilies for Hellenized Christians Volume 2; Downers Grove, IL: IVP Academic 2007); tenże, *Letters and Homilies for Jewish Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove, IL. – Nottingham, UK: IVP Academic; Apollos 2007); tenże, *Paul's Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011); B. Witherington – D. Hyatt, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).
- 5 Por. D.A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000).
- 6 Zob. np. V.K. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/SRIBegDevRRA.pdf>; tenże, „Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, *The New Literary Criticism and the New Testament* (red. E.S. Malbon – E.V. McKnight) (Valley Forge, PA: Trinity Press 1994) 164-209; tenże, „Social-Scientific Criticism and Literary Studies. Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation”, *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament and Its Context* (red. P.F. Esler) (London – New York: Routledge 1995) 274-289; tenże, „Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary”, *Epi to Auto. Studies in Honour of Petr Pokorný on His Sixty-Fifth Birthday* (red. J. Keřkovský – P. Pokorný) (Praha: Mlýn 1998) 284-297; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, *Words Well Spoken. George Kennedy's Rhetoric of the New Testament* (red. C.C. Black – D.F. Watson) (Studies in Rhetoric and Religion 8; Waco, TX: Baylor University Press 2008) 81-106.
- 7 Zob. V.K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology* (London: Routledge 1996).
- 8 Zob. V.K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge, PA: Trinity Press 1996).
- 9 Zob. V.K. Robbins, *The Invention of Christian Discourse* (Rhetoric of Religious Antiquity Series 1; Blandford Forum: Deo Pub 2009).
- 10 Zob. V.K. Robbins – D.B. Gowler (red.), *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (Emory Studies in Early Christianity 3; New York: Peter Lang 1994).

Beyond (2010)¹¹, poprzedzonych opisem ewolucji metody pióra Davida A. Gowlera¹². Zasięg socjoretoryki oraz jej wpływ w kręgach studiów nad Nowym Testamentem ilustruje, z kolei, poświęcony Robbinsowi Festschrift *Fabrics of Discourse* (2003)¹³, w którym badacze z całego świata aplikują różne elementy metody socjoretorycznej do tekstów nowotestamentowych i koranicznych.

Sam Robbins w obszernym internetowym artykule *Beginnings and Development of Socio-Rhetorical Interpretation* także opisał początki i rozwój metody oraz jej zastosowanie przez wciąż rosnący krąg naukowców i w rozszerzającym się nieustannie obszarze badań. Jego metodologia stała się obiektem krytycznej refleksji oraz bazą dla współpracy wielu biblistów¹⁴. Metoda stała się także podstawą dla planowanej serii „Rhetoric and Religious Antiquity”, w której autorzy za pomocą socjoretoryki komentują księgi Nowego Testamentu¹⁵. Zanim przyjrzymy się bliżej poszczególnym etapom analizy socjoretorycznej, spójrzmy na nią pod kątem zasadniczych założeń i prądów, które się w niej odbijają.

11 Zob. V.K. Robbins, *Sea Voyages and Beyond. Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation* (Emory Studies in Early Christianity 14; Blanford Forum, Dorset 2010).

12 Por. D.B. Gowler, „The Development of Socio-Rhetorical Criticism”, *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (red. V.K. Robbins – D.B. Gowler) (Emory Studies in Early Christianity 3; New York: Peter Lang 1994) 1-36; D.B. Gowler, „The End of the Beginning. The Continuing Maturation of Socio-Rhetorical Analysis”, *Sea Voyages and Beyond. Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation* (Emory Studies in Early Christianity 14; Blanford Forum, Dorset: Deo Publishing 2010) 1-45. Zob. także D.B. Gowler, „Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception”, *JSNT* 33/2 (2010) 191-206.

13 Zob. V.K. Robbins – D.B. Gowler – L.G. Bloomquist – D.F. Watson, *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins* (Harrisburg, PA: Trinity Press 2003).

14 Por. R.A. Culpepper, „Mapping the Textures of New Testament Criticism. A Response to Socio-Rhetorical Criticism”, *JSNT* 70 (1998) 71-77; B.H. Combrink, „The Challenge of Making and Redrawing Boundaries. A Perspective on Socio-Rhetorical Criticism”, <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRS/combrink/ChallengeBoundSRC.pdf>, 17. April 2016; B.H. Combrink, „The Challenges and Opportunities of a Socio-Rhetorical Commentary”, <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRS/combrink/CombrinkSRCommentary.pdf>, 17. April 2016. L.G. Bloomquist, „Methodological Considerations in the Determination of the Social Context of Cynic Rhetorical Practice: Implications for our Present Studies of the Jesus Traditions”, *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (red. S.E. Porter – T.H. Olbricht) (JSNTSup 146; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 200-231; L.G. Bloomquist, „Methodological Criteria for the Determination of Apocalyptic Rhetoric: A Suggestion for the Expanded Use of Socio-Rhetorical Analysis”, *Vision and Persuasion. Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse* (red. G. Carey – L.G. Bloomquist) (St. Louis, MO: Chalice Press 1999) 181-203; L.G. Bloomquist, „A Possible Direction for Providing Programmatic Correlation of Textures in Socio-Rhetorical Analysis”, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (red. D.F. Watson – A.J. Hauser) (BibInt 4; Leiden – New York: Brill 1994) 61-96; D.F. Watson, „Why We Need Socio-Rhetorical Commentary and What It Might Look Like”, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (red. D.F. Watson – A.J. Hauser) (BibInt 4; Leiden – New York: Brill 1994) 129-57.

15 Informację o autorach znaleźć można stronie wydawnictwa Deo Publishing: <http://www.deopublishing.com/rhetoricofreligiousantiquity.htm>.

Impuls do tworzenia metody dał, według samego Robbinsa, Amos Wilder, który na spotkaniu Society of Biblical Literature w 1955 r. wezwał do szerszego zastosowania retoryki oraz antropologii kulturowej w analizie tekstów biblijnych, co byłoby odpowiedzią na postępującą wówczas ich atomizację i fragmentację w wykonaniu *Formgeschichte*¹⁶. Chodziłoby zatem o holistyczną lekturę Biblii, w której wymiary literacki, historyczny i społeczno-kulturowy połączone zostałyby dla wydobycia możliwie szerokiej gamy znaczeń obecnych w tekście. Robbins wprowadził określenie „socjoretoryczny” po raz pierwszy w 1984 r. w swojej książce *Jesus the Teacher*. Sam autor określa socjoretorykę jako platformę, na której spotyka się w pluralistyczny sposób wiele dyscyplin i metod czytania Nowego Testamentu¹⁷. Robbins oddaje tę wieloaspektowość badanego tekstu metaforą *arrasu* (*tapestry*), w którym w zależności od kąta patrzenia widać różne kompozycje, konfiguracje i obrazy¹⁸. Inną często stosowaną metaforą jest „nowe kreślenie bądź ciągłe przesuwania granic”, któremu służy analityka interpretacyjna korzystająca z osiągnięć socjolingwistyki, semiotyki, retoryki, etnografii, studiów literackich, społecznych i ideologicznych¹⁹.

Punktem wyjścia jest wciąż podejście retoryczne, umieszczone w coraz bardziej interdyscyplinarnym kontekście, w którym tekst traktuje się jako dyskurs, część większego pola oddziaływań struktur społecznych i kulturowych²⁰. Wynika to z faktu, że pierwszą rzeczywistością, z jaką konfrontuje się czytelnik, jest właśnie język i nie da się od niego uciec. Socjologia ma pomóc w jego wyjaśnieniu²¹. Robbins określa swoje podejście mianem „hermeneutyki retorycznej”²². Sam też rysuje historię rozwoju metody paralelnie i w powiązaniu z rozwojem studiów retorycznych nad Biblią.

W swoich pracach z lat 80. i 90. autor często odwołuje się do podstawowych gatunków retorycznych, *chreia* oraz sposobów argumentowania i przepracowania argumentów przez starożytnych (*ergasia*; *amplificatio*), aby ukazać wzorce kompozycji i przekazu materiału z Ewangelii. Robbins potwierdza także wpływ, jaki

16 Por. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 2. Na temat krytyki retorycznej jako kontekstu rozwoju socjoretoryki, zob. Gowler, „Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception”, 194.

17 Por. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 13, 42; V.K. Robbins, „The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation and Its Relevance for Feminist Hermeneutics”, *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse* (red. C. Vander Stichele – T.C. Penner) (GPBS 9; Leiden – Boston: Brill 2005) 109-127.

18 Por. Gowler, „Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception”, 195.

19 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 2.

20 Por. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 41.

21 Zob. V.K. Robbins, „Divine Dialogue and the Lord's Prayer. Socio-Rhetorical Interpretation of Sacred Texts”, *Dialogue* 28/3 (1995) 129-130.

22 Zob. Robbins, „Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary”, 285.

miały na jego prace organizowane przez Thomasa H. Olbrichta tzw. *Pepperdine Conferences* (1992-2002) oraz prowadzone przez SBL seminarium *Rhetoric and the New Testament* (lata 90.)²³. Cechą charakterystyczną metody jest także właściwe dla studiów retorycznych zainteresowanie oralnością tekstu²⁴.

Rdzeń „socjo-” oznacza z kolei interakcję między ludźmi, różnice i podobieństwa wyrażane w znakach językowych²⁵. Żaden język nie może uciec od kontekstu społecznego i kulturowego, który kształtuje jego pełne brzemienie i sens²⁶. Jedną z najbardziej wyrazistych cech interpretacji socjoretorycznej jest systematyczne badanie powiązania tekstu z jego środowiskiem społeczno-kulturowym, które nadaje także metodologii głęboko interaktywny i inkluzywny charakter²⁷. W przypadku socjoretyki badającej teksty Nowego Testamentu, przede wszystkim bada się ich środowisko powstania, czyli starożytny świat śródziemnomorski²⁸. Robbins stwierdza, że naukowiec posługujący się socjoretoryką bada tekst tak, jak antropolog bada wioskę, koncentrując się nie tylko na poszczególnych budynkach, lecz także na skomplikowanej sieci powiązań i relacji między żyjącymi tam ludźmi²⁹.

Retoryka tekstu i analiza jego kompozycji socjo-kulturowych wyraźnie dominują w studiach Robbinsa z lat 80. i 90. Równocześnie widać systematyczne poszerzanie pola badań autora. Metodologia Robbinsa aplikowana jest także do Starego Testamentu, Talmudu Babilońskiego, tekstów apokryficznych czy nawet Koranu³⁰. W latach 90. do badanych przez siebie wewnętrznych struktur tekstów (*inner texture*), ich oddziaływania z innymi mediami oraz ulokowania socjo-kulturowego (*intertexture; social and cultural texture*) Robbins dodaje jeszcze badanie ideologii tekstu (*ideological texture*) oraz jego kompozycji sakralnej (*sacred texture*)³¹. Kompozycja ideologiczna okazuje się o tyle ważna,

23 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 3-4.

24 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 3; V.K. Robbins, „Foxes, Birds, Burials & Furrows”, *Patterns of Persuasion in the Gospels* (red. B.L. MacK – V.K. Robbins) (Santa Rosa, CA: Polebridge 1989) 70-74; V.K. Robbins, „Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions. A New Approach”, *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (red. C. Focant) (BETL 110; Leuven: University Press; Peeters 1993) 116-131; Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 106-108, 121-124; Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 40-62; V.K. Robbins, „Oral, Rhetorical, and Literary Cultures. A Response”, *Semeia* 65 (1994) 75-91

25 Por. Robbins – Gowler, *New Boundaries in Old Territory*, 4-5. Gowler wskazuje na pokrewieństwo w rozumieniu kompozycji społecznej między Robbinsem i Cliffordem Geertzem, Rogerem Fowlerem, M.A.K. Holladay’ed i Waynem A. Meeksem.

26 Zob. Robbins, „Divine Dialogue and the Lord’s Prayer”, 129-130.

27 Zob. Robbins – Gowler, *New Boundaries in Old Territory*, 2, 220-223; Robbins, „Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary”, 286-288.

28 Zob. Robbins, „Social-Scientific Criticism and Literary Studies”, 277.

29 Zob. Robbins, „Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary”, 288-289.

30 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 10-14.

31 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 14-15.

o ile wyznacza ona różnicę pomiędzy hermeneutyką socjoretoryczną a innymi studiami historyczno-krytycznymi, literackimi, teologicznymi i feministycznymi, które posługują się elementami socjologii i retoryki. Hermeneutyka socjoretoryczna łączy ze sobą różnego rodzaju metody i dyscypliny, nie trzymając się kurczowo żadnej z nich³².

Samo podejście do retoryki zostaje także przez Robbinsa zmodyfikowane. Już w 1995 r. autor wzywał do „odkrycia na nowo” (*reinvent*) retoryki jako analityki interpretatywnej, spójnego systemu łączącego teorię i praktykę, poruszającego się już nie według pięciu kroków krytyki retorycznej Kennedy’ego, ale pomiędzy pięcioma kompozycjami tekstualnymi i analizującego znacznie większy zasób figur i tropów retorycznych³³. Traktując krytykę retoryczną Georga A. Kennedy’ego jako punkt wyjścia, Robbins proponuje podkreślenie szczególnego charakteru „radykalnej” retoryki chrześcijańskiej, która posługuje się nie tylko klasycznymi wzorcami argumentacyjnymi (*retologia*), lecz także opowiada i przekonuje za pomocą obrazu, który tworzy (*retografia*)³⁴. Innymi słowy, chrześcijańska retoryka to mieszanka „radykalnego” dyskursu, który odwołuje się do autorytetu objawienia, oraz klasycznej, budowanej na argumentach logicznych, retoryki³⁵.

Zamiast trzech gatunków retorycznych i trzech miejsc, w których sytuuje się dyskurs w starożytności (sala sądowa, agora, teatr), Robbins proponuje sześć miejsc i sześć tzw. „retorolektów” (*rhetorolects*), czyli retorycznych dialektów obecnych w tekście (mądrościowy, o cudach, prorocki, kapłański, apokaliptyczny, przedstworzeniowy), każdy z charakterystycznym dla niego kontekstem, które mogą przyjmować różne konfiguracje i które podkreślają oryginalny charakter dyskursu chrześcijańskiego³⁶. Chrześcijanie mówią językiem retoryki, zrozumiałym dla większości populacji basenu Morza Śródziemnego, lecz równocześnie jest to ich własny język, dialekt retoryczny³⁷. Retorolekty pojawiają się w publikacjach Robbinsa z lat 90., a ich nazwy będą jeszcze ewoluować do 2002 r.³⁸ Kołem zamachowym dla ich tworzenia jest także nacisk jaki już Kennedy kładł na obecność i oddziaływanie w dyskursie chrześcijańskim entymemy³⁹. Wszystkie

32 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 20-26, zwł. 26.

33 Zob. V.K. Robbins, „The Present and Future of Rhetorical Analysis”, *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (red. S.E. Porter – T.H. Olbricht) (JSNTSup 146; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 24-52; Robbins, „Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, 165.

34 Por. Robbins, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 84-85.

35 Zob. Robbins, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 86.

36 Zob. Robbins, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 88-98.

37 Zob. Robbins, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 85.

38 Zob. V.K. Robbins, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, *Scriptura* 59 (1996) 353-362.

39 Zob. Robbins, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 85.

retorolekty dadzą się sprowadzić do zbioru tez głównych i pobocznych i jako takie doskonale nadają się do opisu kultury, która – używając pojęć Clifforda Geertza – ma „logiczno-znaczeniową” strukturę⁴⁰. Innymi słowy, jej budulcem i czynnikiem integrującym jest myślenie retoryczne. Studium entymematyczne dyskursu chrześcijańskiego jest obecnie w stadium intensywnego rozwoju⁴¹.

W ostatnich latach Robbins, otwierając się coraz bardziej na retograficzny aspekt chrześcijańskiej retoryki, włączył do swej metodologii tzw. teorię krytyki przestrzeni (*critical spatiality theory*) oraz teorię kognitywną konceptualnego łączenia (*conceptual blending*) dla wyjaśnienia relacji pomiędzy lokalizacją społeczną, kulturową, ideologiczną i religijną w sześciu wyodrębnionych przez siebie retorolektach⁴². W teorii tej wychodzi się z założenia, że ludzkie poznanie i rozumowanie dokonuje się w specyficznych miejscach świata śródziemnomorskiego I w. (ciało, dom, wioska, synagoga, miasto, imperium). Zdobywane tam doświadczenia ludzie interpretują w wymiarze kulturowym, ideologicznym i religijnym (tzw. *spaces of blending*)⁴³. Same retorolekty, jak już wspomnieliśmy, także łączą się ze sobą w dynamiczny sposób, wytwarzając różnego rodzaju konstelacje argumentacyjne⁴⁴. Według Robbinsa szeroka lokalizacja społeczna i twórcze mieszanie się dyskursów różnego rodzaju nadało chrześcijaństwu uniwersalny charakter i uczyniło je zdolnym do funkcjonowania w każdej kulturze, pod każdą szerokością geograficzną⁴⁵.

Metodologia wypracowana przez Robbinsa otwiera się maksymalnie na potrzeby i zainteresowania posługujących się nią badaczy. Sam autor nie zmusza do badania tekstu na wszystkich wskazywanych przez siebie poziomach, zachęca jedynie do włączenia przynajmniej dwóch lub trzech spośród nich⁴⁶. Pod tym względem socjoretoryka jest podatna na daleko posuniętą akomodację i, mimo skomplikowanego charakteru, jest stosunkowo łatwa do zastosowania. W dalszym ciągu przyjrzymy się dojrzałej formie, jaką metoda osiągnęła obecnie.

40 Zob. Robbins, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 356.

41 Zob. Robbins, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 27-28. Przykład stadium entymemy w Ewangelii Łukasza V.K. Robbins, „From Enthymeme to Theology in Luke 11:1-13”, *Literary studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson* (red. J.B. Tyson – R.P. Thompson – T.E. Phillips) (Macon, GA: Mercer University Press 1998) 191-214.

42 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 31.

43 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 33-34. Idea terytorialności i związanej z nią kultury oraz interpretacji orędzia chrześcijańskiego pojawia się już w V.K. Robbins, „Luke-Acts: A Mixed Population Seeks a Home in the Roman Empire”, *Images of Empire* (red. L. Alexander) (JSOTSup 122; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 202-221.

44 Zob. Robbins, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 356; Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 39.

45 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 43.

46 Zob. Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 6.

2. Analiza socjoretoryczna w ujęciu Vernona Robbinsa

Definicje, które będziemy podawać poniżej, opierają się na dwóch wymienionych już pozycjach książkowych, *The Tapestry of Early Christian Discourse* oraz *Exploring the Texture of Texts*, uzupełnianych o opracowany przez Robbinsa internetowy słownik terminów socjoretorycznych⁴⁷. Pamiętajmy, że według metodologii socjoretorycznej poszczególne poziomy analizy należy czytać nie jako oddzielne procedury badawcze, lecz w dialogu ze sobą⁴⁸.

2.1. Analiza kompozycji wewnętrznej tekstu (*inner texture*)⁴⁹

Na pierwszym poziomie analizy socjoretorycznej bada się, w jaki sposób tekst używa języka, aby komunikować pewne treści. Analiza obejmuje różne typy wzorów lingwistycznych (kompozycja progresywna i repetycyjna), strukturalne elementy tekstu (kompozycja narracyjna, otwarcie, rozwinięcie i zakończenie), specyficzne sposoby, jakimi tekst może przekonywać czytelnika (kompozycja argumentacyjna) oraz jakimi język tekstu przywołuje uczucia i apeluje do zmysłów ulokowanych w różnych częściach ciała (kompozycja sensoryczno-estetyczna)⁵⁰. W analizie kompozycji wewnętrznej wyróżnia się zatem pięć warstw: 1) kompozycję repetycyjno-progresywną, 2) otwarcie – rozwinięcie – zakończenie, 3) kompozycję narracyjną, 4) kompozycję argumentacyjną oraz 5) kompozycję zmysłowo-estetyczną.

2.1.1. Kompozycja repetycyjno-progresywna (*repetitive-progressive texture*)⁵¹

Kompozycja repetycyjna ukazuje słowa i frazy, które pojawiają się więcej niż raz w badanej jednostce. Tworzy ją wielokrotne występowanie gramatycznych, syntaktycznych, werbalnych czy tematycznych fenomenów, ale także zaimków,

⁴⁷ Zob. <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defns/index.cfm>.

⁴⁸ Zob. Robbins, „The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation and Its Relevance for Feminist Hermeneutics”, 110-111.

⁴⁹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 27-30, 44-95. Nietłatwo jest przełożyć na język polski termin *texture*, którego Robbins używa w swoich analizach. Biorąc pod uwagę użyte przez samego autora porównanie tekstu do arras, który z różnej perspektywy ukazuje różne oblicza, *texture* oznaczać może układ nici, splót wątków, strukturę, wzór, konstelację, konfigurację, fakturę, kształt, teksturę czy wreszcie kompozycję, jaka wyłania się na powierzchni tekstu. Z wymienionych powyżej synonimów, najlepszym wydaje się „kompozycja” użyta dalej w niniejszym artykule. Będąca kalką angielską „tekstura” nie brzmi najlepiej i niewiele mówi polskiemu czytelnikowi.

⁵⁰ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 7-39.

⁵¹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 46-50.

przeczeń czy przyimków. Kompozycja progresywna, z kolei, objawia się w sekwencji słów i fraz w tekście przeplatających się ze sobą lub układających w łańcuchy znaczeniowe. Oprócz powtórzeń kolejne frazy w badanej jednostce wnoszą ze sobą nowe pojęcia, decydując także o postępie myśli czy treści.

Robbins odwołuje się tu m.in. do Roberta Tannehilla⁵², Phyllis Tribble⁵³ czy Roberta Altera⁵⁴, którzy w swoich publikacjach ukazują funkcjonowanie i progresję powtórzeń w tekstach biblijnych. Sam autor także zajmował się tą warstwą w Ewangelii Marka (ukazując jej trójstopniową progresję), w *Modlitwie Pańskiej*, w *Magnificat* czy w 1 Kor 9⁵⁵. Robbins proponuje ukazywanie powtórzeń słownych w postaci diagramów tak, aby wydobyte z tekstu słowa układały się we wzór i proces prowadzący do ich znaczenia⁵⁶. Analizując tę kompozycję, odpowiada się na pytania: jakie wzory wyłaniają się z powtórzeń pewnych tematów? Jakie tematy następują po sobie w lekturze tekstu? Czy istnieje tu tylko powtarzalność, czy też modyfikacja i progres?

2.1.2. Otwarcie – rozwinięcie – zakończenie (beginning – middle – closing texture)⁵⁷

Powtarzalność i progresywny charakter narracji współpracują ze sobą dla stworzenia początku, środka i zamknięcia tekstu. Mogą one być różnie określane przez różnych badaczy, dodatkowo dzieląc się jeszcze na mniejsze jednostki, co świadczy o skomplikowanym charakterze tej kompozycji. Schemat „otwarcie – rozwinięcie – zakończenie” pojawił się w trakcie badań literackich i retorycznych nad tekstem biblijnym, znajdując swoje zastosowanie zarówno w narracji, jak i w listach⁵⁸. Uważne odczytanie tego podstawowego schematu

52 Zob. R.C. Tannehill, *The Sword of His Mouth* (SemeiaSup 1; Philadelphia: Fortress Press 1975).

53 Zob. P. Tribble, *God and the Rhetoric of Dexterity* (OBT 2; Philadelphia: Fortress Press 1978); P. Tribble, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press 1984).

54 Zob. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books 1981).

55 Zob. V.K. Robbins, „The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis”, *The four gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck* (red. F. van Segbroeck – F. Neirynck) (BETL 100/3; Leuven: Leuven University Press 1992) 1164-1172; V.K. Robbins, „Summons and Outline in Mark. The Three-Step Progression”, *NovT* 23 (1981) 97-114; V.K. Robbins, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress Press 1984); tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 8-14; tenże, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 46-48, 66-70; tenże, „Divine Dialogue and the Lord's Prayer”, 131-133; tenże, „Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, 172-179.

56 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 48-49.

57 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 50-53.

58 Przykłady analizy tej kompozycji można znaleźć w Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 19-20; tenże, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 51, 70-72.

wraz z warstwą repetycyjno-progresywną mogą być dobrym przygotowaniem do analizy kompozycji narratywnej, argumentacyjnej oraz estetycznej tekstu⁵⁹. Pytania, na które odpowiada się w trakcie tejże analizy, brzmią następująco: jaki jest charakter otwarcia tekstu w stosunku do jego zamknięcia? Jaki jest związek pomiędzy tematami pojawiającymi się na początku i na końcu tekstu? Jaki charakter mają tematy, które następują po tematach obecnych w otwarciu tekstu? Czy istnieją powtórzenia łączące ze sobą początek, środek i koniec? Czy powtórzenia ograniczają się do jakichś części tekstu? Jaka jest funkcja poszczególnych części tekstu w stosunku do jego całości?

2.1.3. Kompozycja narracyjna (*narrational texture*)⁶⁰

Kompozycja narracyjna nie znajduje u Robbinsa swojego szczegółowego omówienia. Autor odwołuje się do takich autorów, jak: David Rhoads i Donald Michie⁶¹, Alan Culpepper⁶², Seymour Chatman⁶³, David B. Gowler⁶⁴ czy Robert Fowler⁶⁵, oraz do teorii narracyjnej jako takiej, pozwalając z niej wybierać pewne elementy. Wśród pojęć, do których się odnosi, pojawiają się: autor rzeczywisty i domyślny, rola i charakter narratora, konstrukcja postaci, przebieg narracji oraz tzw. czytelnik rzeczywisty i domyślny. Szczególnie bliska wydaje się być Robbinsowi narratologia w ujęciu Gowlera, która integruje w sobie także elementy analizy socjologicznej. Za słabość klasycznych analiz literackich i narracyjnych uważa Robbins „uwiedzenie” interpretatorów przez narratora, którego nie traktują jako narzędzia retorycznego w tekście⁶⁶. Wyluczają oni także z tekstu wymiary socjokulturowe, o których milczy domyślny autor. W tym sensie narratologia, którą proponuje Robbins, jest otwarta na perspektywę pozatekstualną i różni się od *reader's response criticism* Roberta Fowlera, który skupia się zasadniczo na interakcji między tekstem i czytelnikiem. Robbins daje próbkę swojego rozumienia kompozycji narracyjnej, czytając 1 Kor 9 oraz Mk 15,1–16,8, gdzie

⁵⁹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 53.

⁶⁰ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 53-58.

⁶¹ Zob. D.M. Rhoads – D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press 1982).

⁶² Zob. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press 1983).

⁶³ Zob. S.B. Chatman, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1978).

⁶⁴ Zob. D.B. Gowler, *Host, Guest, Enemy, and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity 2; New York: Peter Lang 1991).

⁶⁵ Zob. R.M. Fowler, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Minneapolis: Fortress Press 1991).

⁶⁶ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 55.

zwraca uwagę na głos narratora, charakter jego dyskursu oraz konkluzje, do jakich prowadzi on domyślnego czytelnika⁶⁷.

2.1.4. Kompozycja argumentacyjna (*argumentative texture*)⁶⁸

Kompozycja argumentacyjna odnosi się do rozumowania zawartego w tekście, który ma na celu przekonanie czytelnika i doprowadzenie go do pewnej konkluzji. Rozumowanie to może mieć charakter logiczny, wsparty argumentami o charakterze sylogizmów bądź odwoływać się do wartości, które powodują przyjęcie jakiegoś stwierdzenia. Rozróżnienie to, jak widać, odwołuje się do podziału Arystotelesa na argumenty logiczne (*logos*) oraz związane z charakterem mówcy bądź sprawy (*ethos*)⁶⁹. Robbins szczególną uwagę zwraca tu na analizę entymematów i ich niewypowiedzianych założeń objawiających społeczne i kulturowe umocowanie dyskursu. Proponuje także użycie modelu *chreia* oraz jego przepracowania (*ergasia, amplificatio*) dla analizy powstania i struktur argumentacyjnych tekstów Nowego Testamentu⁷⁰. Sam autor daje próbkę analizy kompozycji argumentacyjnej (*chreia*, entymematy, różne techniki perswazyjne, gatunki retoryczne, etos) w Ewangelii Marka w opowiadaniu o kobiecie dotykającej szat Jezusa (Mt 9,20-22), w Łk 11,1-13 czy w 1 Kor 9⁷¹. Badając 1 Kor 9, prócz sylogistycznego charakteru argumentacji, Robbins określa także *dispositio* retoryczną tekstu. Analizując tę kompozycję, autor nawiązuje m.in. do Kennetha Burke'a⁷², RONALDA F. HOCKA i EDWARDA N. O'NEILA⁷³ BURTONA L. MACKA⁷⁴, do licznych publikacji Wilhelma H. Wuellnera oraz swoich prac na temat *chreia* i umocowania społecznego dyskursu retorycznego.

67 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 72-77; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 15-18.

68 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 58-64.

69 Zob. Arystoteles, *Rhet.* 1.2.

70 Zob. V.K. Robbins, „Mark 1.14-20. An interpretation at the intersection of Jewish and Graeco-Roman traditions”, *NTS* 28 (1982) 220-236; tenże, „Progymnasmatic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions” 111-147;

71 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 59-63, 77-89; tenże, *Jesus the Teacher*, 69-84, 107-141, 161-193; tenże, „From Enthymeme to Theology in Luke 11:1-13”, 191-214. Praktyczne zastosowanie retoryki do analizy tekstów ewangelicznych przez autora zob. także w V.K. Robbins, „Rhetorical Argument about Lamps and Light in Early Christian Gospels”, *Context: Essays in Honor of Peder Borgen* (red. P.W. Bockman – R.E. Kristiansen) (Trondheim: Tapir 1987) 177-195; tenże, „The Woman who Touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts”, *NTS* 33 (1987) 502-514; tenże, „The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric. The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies.”, *Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (red. D.P. Moessner) (Harrisburg, PA: Trinity Press 1999) 63-83.

72 Zob. K. Burke, *Counter-Statement* (Los Altos, CA: Hermes Publications 21953).

73 Zob. R.F. Hock – E.N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric* (Atlanta, GA: Scholars Press 1986).

74 Zob. B.L. MacK, *Rhetoric and the New Testament* (GBS; Minneapolis: Fortress Press 1990).

2.1.5. Kompozycja zmysłowo-estetyczna (*sensory-aesthetic texture*)⁷⁵

Inspiracją dla wyodrębnienia tej kompozycji były dla Robbinsa prace Amosa N. Wildera⁷⁶, Dana O. Via⁷⁷, Roberta Tannehilla⁷⁸ czy Johna Dominica Crossana⁷⁹. Obrazuje ona interakcję pomiędzy zmysłami (wzrok, dźwięk, dotyk, zapach, smak) oraz aktywnościami motorycznymi (chodzenie, chwytanie), które tekst opisuje i ucieleśnia. Kompozycja zmysłowo-estetyczna opisuje trzy strefy ciała: wypełnioną emocjami myśl (*emotion fused thought*), samowyróżającą się mowę (*self-expressive speech*) oraz celowe działanie (*purposeful action*). Strefy te w kulturze reprezentują symbolicznie interakcję międzyludzką.

Strefa wypełnionej uczuciami myśli obejmuje oczy, serce, powieki oraz ich funkcje: widzenie, poznawanie, myślenie, rozumienie, pamiętanie. Samowyróżająca się mowa wskazuje na części ciała, takie jak: usta, uszy, język, wargi, gardło, zęby, i przynależące do nich aktywności: mówienie, słyszenie, wołanie, płacz, pytanie, pieśń, opowiadanie, instruowanie, chwalenie, słuchanie, oskarżanie, przeklinanie, sprzeciw itd. Wreszcie celowe działanie opisywane jest przez odniesienie do części ciała, takich jak: ręce, stopy, ramiona, palce, nogi, które z kolei oznaczają różnorodne czynności, jak np.: działanie, wykonywanie, interweniowanie, dotykanie, maszerowanie, postój, budowanie itd. W obecnym kontekście kulturowym część ta odnosiłaby się do obszaru zewnętrznego ludzkiego zachowania, działań w świecie ludzi i rzeczy. Cechą charakterystyczną tejże kompozycji jest silne oddziaływanie na emocje, zmysły, zapładnianie wyobraźni słuchającego i oczywiście pociągnięcie go do konkluzji i działania. Robbins analizuje ją w Ewangelii Marka (13; 15,1- 16,8), w przypowieści o dobrym samarytaninie (Łk 10) oraz w 1 Kor 9⁸⁰.

Podsumowując krótko analizę kompozycji wewnętrznej tekstu, widzimy, że jej pierwszą zasadniczą cechą jest pluralizm metod, które stosuje się dla opisanie cech literacko-retorycznych oraz wewnętrznej struktury wypowiedzi. Badacz

⁷⁵ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 64-65.

⁷⁶ Zob. A.N. Wilder, *The Language of the Gospel. Early Christian Rhetoric* (New York: Harper & Row 1964).

⁷⁷ Zob. D.O. Via, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress Press 1967)

⁷⁸ Zob. Tannehill, *The Sword of His Mouth*.

⁷⁹ Zob. J.D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper & Row 1973).

⁸⁰ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 89-91; Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 32-36; tenże, „Rhetorical Ritual: Apocalyptic Discourse in Mark 13”, *Vision and Persuasion. Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse* (red. G. Carey – L.G. Bloomquist) (St. Louis, MO: Chalice Press 1999) 95-121; tenże, „The Sensory-Aesthetic Texture of the Compassionate Samaritan Parable in Luke 10”, *Literary Encounters with the Reign of God* (red. S.H. Ringe – H.C.P. Kim) (New York: T & T Clark 2004) 247-264.

zaproszony jest do tego, aby umieścić różne podejścia do tekstu we wzajemnym dialogu ze sobą oraz wybierać spośród nich elementy przydatne dla prowadzonych badań. Oznacza to sporą wolność, lecz nie absolutną arbitralność w ich zastosowaniu. Znaczenie tkwi ostatecznie w tekście i należy je wydobywać z poszanowaniem jego kontekstu⁸¹. Po drugie widzimy, że analizie kompozycji wewnętrznej przez cały czas dyskretnie, acz stanowczo, towarzyszą wzmianki o jej kontekście historycznym i społeczno-kulturowym. W mniemaniu Robbinsa tekstu nie da się oddzielić od jego podłoża. Fakt ten objawia także niewystarczalność samych analiz literackich i retorycznych dla wydobywania jego sensu⁸². W ten sposób przechodzimy do drugiego etapu – analizy kompozycji interaktywnej tekstu.

2.2. Analiza kompozycji interaktywnej tekstu (*intertexture*)⁸³

Tekst to nie tylko owoc twórczej pracy autora, ale także owoc interakcji z innymi tekstami. Właśnie ta, szeroko pojęta, interakcja i dialog ze środowiskiem zewnętrznym stają się obiektem drugiego etapu analizy socjoretorycznej. W drugim kroku uwaga badacza kieruje się ku temu, w jaki sposób tekst odzwierciedla, odnosi się do i używa fenomenów związanych ze światem zewnętrznym w stosunku do niego, jak inne cytowane wypowiedzi, nawiązania do innych kultur, instytucji, sposobów zachowania, relacji społecznych oraz historycznych wydarzeń i miejsc. Choć fenomeny te znajdują się na zewnątrz warstwy tekstualnej, tekst poprzez język włącza je w swoją tkanę, interpretuje, odzwierciedla i czyni je swoją częścią. Na kompozycję interaktywną tekstu składają się następujące elementy: 1) interakcja tekstu ze słowem mówionym i pisanym (*oral-scribal intertexture*), 2) interakcja historyczna (*historical intertexture*), 3) interakcja społeczna (*social intertexture*) oraz 4) interakcja kulturowa (*cultural intertexture*).

2.2.1 Interakcja tekstu ze słowem mówionym i pisanym (*oral-scribal intertexture*)⁸⁴

Na poziomie tym bada się, w jaki sposób dany tekst odwołuje się do innych wypowiedzi i tekstów. Każda intertekstualność ma swoje określone przez badającego

⁸¹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 92-95.

⁸² Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 95.

⁸³ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 30-33, 96-143.

⁸⁴ Zob. definicje interakcji między słowem mówionym i pisanym zamieszczone przez autora na stronie internetowej http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defns/o_defns.cfm#oral-scribal. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 103-108 zawiera tylko omówienie recytacji, rekontekstualizacji i rekonfiguracji.

granice, w które wchodzić mogą inskrypcje, materiał grecko-rzymski, apokryfy czy Biblia Hebrajska⁸⁵. W przypadku interakcji między słowem mówionym i pisanym może ona przyjmować pięcioraką formę: 1) recytacji, 2) rekontekstualizacji, 3) rekonfiguracji, 4) amplifikacji narratywnej i 5) przepracowania tematycznego.

Recytacja to przytoczenie mowy lub opowiadania w ten sam bądź zmodyfikowany sposób, które może funkcjonować jako: a) dokładne powtórzenie, b) powtórzenie z jedną lub kilkoma różnicami, c) pominięcie słów, w wyniku czego powstaje krótkie przysłowie, maksyma lub autorytatywny sąd, d) przekazanie powiedzenia z użyciem słów innych niż pochodzące z autorytarne go źródła, e) przekaz wykorzystujący pewne słowa z narracji biblijnej oraz własne wyrażenia, f) przekaz z użyciem własnych słów, g) przekaz streszczający tekst⁸⁶.

Drugi rodzaj interakcji pomiędzy słowem mówionym a pisanym, **rekontekstualizacja**, to odniesienie do pewnych tradycji bez stwierdzenia, że są zapisane gdzie indziej, z zaaplikowaniem ich do nowego kontekstu (zob. Ps 22 w Mk 15; Ps 24,8 w 1 P 2,3)⁸⁷. Z kolei rodzaj trzeci, **rekonfiguracja**, polega na opowiedzeniu sytuacji w taki sposób, że czyni ją nową w stosunku do pierwowzoru. Inność ta sprawia, że opowiedziany epizod przyćmiewa, a nawet zastępuje pierwowzór, czyniąc zeń przygotowanie dla „nowego” (por. Ps 22 oraz Mk 15 i Łk 4,1-2 i odniesienia do Wj 34,28 oraz 1 Krl 19,8)⁸⁸. **Rekonfiguracja** w stosunku do **rekontekstualizacji** naznaczona jest głębszą dekonstrukcją i przepracowaniem tradycji.

Rodzaj szósty, **narratywna amplifikacja**, to rozszerzenie pierwotnego opowiadania lub powiedzenia o nowe elementy (por. kerygmat o męce i zmartwychwstaniu w redakcyjnym ujęciu Marka, 15,1–16,8). Model ten opiera się na znanej w starożytności technice rozwijania i komentowania *chreia*⁸⁹. Wreszcie **przepracowanie tematyczne** to rozwinięcie jakiegoś tematu lub kwestii, która pojawia się na początku w postaci tezy lub *chreia*, za pomocą różnego rodzaju technik argumentacyjnych (przeciwieństwa, analogie, przykłady, *confirmatio*, *encomium*, świadectwa). Różni się ono od rozwinięcia narracyjnego systema-

⁸⁵ Zob. Robbins ogranicza swoje badania do tego obszaru w Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 96-99; tenże, *Jesus the Teacher*, zawiera odwołania do narracji o nauczaniu z *Dialogów* Platónskich (87-94, 136-147), *Memorabilia* Ksenofonta (54, 60-68, 86, 126-128, 172-173, 206-209), do antycznej komedii, do *Żywota Apoloniusza z Tiani* Filostrata, narracji o Abrahamie, Mojżeszu, Eliaszu i Elizeuszu, prorokach, do Filona Aleksandryjskiego, Józefa Flawiusza i literatury rabinackiej.

⁸⁶ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 103-106; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 41-44.

⁸⁷ Zob. Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 48-50; tenże, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 107.

⁸⁸ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 107-108; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 50. Na temat rekontekstualizacji i rekonfiguracji w *Modlitwie Pańskiej* zob. tenże, „Divine Dialogue and the Lord’s Prayer”, 134-138.

⁸⁹ Zob. Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 51-52.

tycznym argumentacyjnym charakterem (por. 1 Kor 15 i argumentacja tezy o zmartwychwstaniu)⁹⁰.

Badanie interakcji między słowem mówionym i spisanim, jak opisuje to metoda socjoretoryczna, w istocie może wydawać się badaniem relacji między tekstami i sposobami, w jaki się do siebie odnoszą. W badaniach Robbinsa na poziomie *oral-scribal intexture* można wyczuć brak uwagi poświęconej oralności tekstów, które mamy przed oczami. To jednak tylko wrażenie. Autor eksponuje cechy oralne tekstu w części pierwszej, mówiąc o jego repetycyjno-progresywnym charakterze, retorografii i retorologii⁹¹. Sam Robbins w swoich publikacjach przestrzega przed schematycznym rozdzielaniem kultury mówionej od pisanej⁹². Te dwie pozostają ze sobą także w nieustannej interakcji.

2.2.2. Interakcja kulturowa (*cultural intertexture*)⁹³

Oprócz oddziaływania z innymi wypowiedziami badany tekst jest także owocem spotkania z określonym środowiskiem kulturowym. Na drugim etapie badania kompozycji interaktywnej odnosimy się do odbijającej się w tekście wiedzy na temat określonej kultury dostępnej dla ludzi z jej kręgu lub dla tych, którzy poznali ją przez inne formy interakcji. Wiedza ta obejmuje wartości, kody, skrypty i systemy kulturowe. Refleksy kulturowe mogą, według Robbinsa, przyjmować formę **odwołania**, **aluzji** bądź **echa**.

Odwołania to słowa bądź frazy wskazujące na jakąś postać bądź tradycję znaną w określonej kulturze (np. postać Eliasza w Mk 6,15)⁹⁴. **Aluzja** to stwierdzenie suponujące istniejącą tradycję przez ogólne odniesienie do niej, przez wejście w interakcję z zawartymi tam koncepcjami (np. określenie „dom Dawida”

⁹⁰ Zob. Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 56-58.

⁹¹ Na temat oralnego charakteru Ewangelii Marka i pojawiających się tam cytatów, zob. V.K. Robbins, „Interfaces of Orality and Literature in the Gospel of Mark”, *Performing the Gospel. Orality, memory, and Mark: Essays Dedicated to Werner Kelber* (red. R.A. Horsley – J.A. Draper – J.M. Foley – W.H. Kelber) (Minneapolis: Fortress Press 2006) 125-146.

⁹² Zob. Robbins, „Rhetorical Ritual: Apocalyptic Discourse in Mark 13”, 95-121; tenże, „Interfaces of Orality and Literature in the Gospel of Mark” 125-146; tenże, „Oral Performance in Q: Epistemology, Political Conflict, and Contextual Register”, *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q* (red. R.A. Horsley) (SemeiaSt 60; Leiden - Boston: Brill 2006) 109-122; tenże, „Rhetorical Composition and Sources in the Gospel of Thomas”, *SBLSP* 36 (1997) 86-114; tenże, „Oral, Rhetorical, and Literary Cultures” 75-91; tenże, „Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels”, *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (red. G.A. Kennedy – D.F. Watson) (JSNTSup 50; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 157-186.

⁹³ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 108-115, 129-137; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 60-62.

⁹⁴ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 110; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 59.

w Łk 1,68-69)⁹⁵. **Echo** z kolei to słowo lub fraza, które mogą przywoływać jakiś koncept z tradycji bez odnoszenia się do pojęć lub obrazów, które pochodzą z niej w stopniu bezdyskusyjnym. **Echo** jest bardziej subtelne i ogólne od aluzji, odwołując się do pojęć, które funkcjonują w wielu kontekstach i tradycjach (np. grecka *paideia* w obrazie nasion i roślin w Mk 4 bądź ślady filozofii cynicko-stoickiej w 1 Tes 2)⁹⁶. Interakcja kulturowa bazuje na interakcji między tekstem a różnymi tradycjami ustnymi i pisemnymi, starając się interpretować je na poziomie wartości i szerszych skryptów kulturowych⁹⁷. Wczesnochrześcijańska kultura pojmowana jest tu jako proces konstrukcyjny nie rozwój ewolucyjny, objawiający się w licznych aluzjach, zapożyczeniach, modyfikacjach i rekonfiguracjach, określaniu i przekraczaniu granic⁹⁸.

2.2.3. Interakcja społeczna (*social intertexture*)⁹⁹

Trzeci poziom badania kompozycji interaktywnej tekstu to tzw. interakcja społeczna. Odnosimy się tu do obecnej w tekście wiedzy społecznej, którą każda osoba zdobywa poprzez codzienne współżycie z innymi w określonym kontekście. Wiedza ta dotyczy odgrywanych ról społecznych, kodów zachowania, instytucji i relacji międzyludzkich. Od interakcji kulturowej różni ją bardziej uniwersalny charakter (jest zrozumiała poza określonym wąskim kręgiem kulturowym), instytucjonalizacja oraz konkretne manifestacje w życiu społecznym. Przykładem tego typu kompozycji są badania charakteru i znaczenia wspólnych posiłków w 1 Kor 11 oraz role społeczne w Mk 15 (kapłani, starsi, pisarze, żołnierze, matka, syn) i 1 Kor 9 (pasterz, rolnik, sługa świątyni, niewolnik, atleta)¹⁰⁰.

⁹⁵ Zob. Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 59.

⁹⁶ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 110-115; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 60.

⁹⁷ Zob. Robbins, *Jesus the Teacher*, 87-94, 136-147 i punkty styczne pomiędzy narracją o nauczaniu Marka i u Platona.

⁹⁸ Zob. V.K. Robbins, „Making Christian Culture in the Epistle of James”, *Scriptura* 59 (1996) 341-351.

⁹⁹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 115-118; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 62-63. Zob. także redagowaną przez Robbinsa pozycję na temat mechanizmów rozwiązywania konfliktów, konwersji i misji w Ewangelii Marka w kontekście żydowskim i grecko-rzymskim P. Borgen – V.K. Robbins – D.B. Gowler (red.), *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (Emory Studies in Early Christianity 6; Atlanta, GA: Scholars Press 1998).

¹⁰⁰ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 115-118, 127-128; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 62-63.

2.2.4. Interakcja historyczna (*historical intertexture*)¹⁰¹

Wreszcie ostatni, czwarty etap badania kompozycji interaktywnej obejmuje odniesienie do historycznych wydarzeń, ludzi, miejsc, instytucji i zwyczajów obecnych w tekście, czy to pojedynczych, czy powiązanych ze sobą. Podstawowe odniesienie do jednostkowych zjawisk historycznych różni tę kompozycję od kompozycji społecznej, która odnosi się do ogólnych i powtarzalnych zachowań. Przykładem badania interakcji historycznej w tekście może być nawiązanie do faktu wykluczenia chrześcijan z synagogi w J 9, wzmianki o ludziach i miejscach w opisie męki Mk 15 czy itinerarium apostołskie w 1 Kor 9¹⁰².

2.3. Analiza kompozycji społecznej i kulturowej (*social and cultural texture*)¹⁰³

Trzeci etap analizy socjoretorycznej obejmuje badanie społecznej i kulturowej natury tekstu. Choć elementy te pojawiły się już wcześniej, tu porządkuje się je za pomocą socjokulturowych modeli oraz teorii. Tekst jest częścią społeczeństwa i kultury poprzez sposób, w jaki postrzega świat, przez to jak uczestniczy w społecznie przyjętych normach zachowania i jak ustosunkowuje się do dominującego systemu kulturowego, akceptując albo kwestionując jego wartości. Wśród promotorów użycia teorii socjologicznej i antropologicznej w badaniach tekstów i środowiska Nowego Testamentu Robbins wymienia Wayne'a A. Meeksa¹⁰⁴, Jonathana Z. Smitha¹⁰⁵, Johna G. Gagera¹⁰⁶ oraz Jamesa A. Wilde'a¹⁰⁷. Ten ostatni jako pierwszy zaadaptował w swojej analizie Ewangelii Marka

¹⁰¹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 118.

¹⁰² Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 118-120, 124-127; tenże, *Exploring the Texture of Texts*, 65-68.

¹⁰³ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 144-191.

¹⁰⁴ Zob. W.A. Meeks, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *JBL* 91/1 (1972) 44-72; W.A. Meeks, „«Since Then You Would Need to Go Out of the World». Group Boundaries in Pauline Christianity”, *Critical History and Biblical Faith. New Testament Perspectives* (red. T.J. Ryan) (Villanova, PA: College Theology Society; Horizons 1979) 4-29; W.A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (LEC 6; Philadelphia: Westminster Press 1986).

¹⁰⁵ Zob. J.Z. Smith, „The Social Description of Early Christianity”, *RelSRev* 1 (1975)19-25; tenże, *Drudgery Divine. On the Comparison of early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (CSHJ 14; Chicago: University of Chicago Press 1990).

¹⁰⁶ Zob. J.G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1975); J.G. Gager, „Shall We Marry our Enemies: Sociology and the New Testament”, *Int* 36/3 (1982)256-65.

¹⁰⁷ Zob. J.A. Wilde, „The Social World of Mark's Gospel: A Word about Method”, *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers* (red. J.P. Achtemeier) (Missoula, MT: Scholars Press 1978) 47-70.

socjologiczne strategie dyskursu religijnego wypracowane przez Bradley'a Wilsona. Według tejże metodologii, przyjmowanej także przez Robbinsa, bada się najpierw reakcję, jaką tekst ma wywołać w otaczającym świecie, dzieląc ją na następujące kategorie¹⁰⁸:

- 1) **Scenariusz konwersji** (*conversionist argumentation*) przedstawia otaczający świat jako zepsuty. Jego przemiana zależy od przemiany ludzkiego serca. Scenariusz ten nie interesuje się programem zmian społecznych ani politycznych, ma charakter moralizujący i zachęca do zmiany życia, poruszając uczucia słuchaczy.
- 2) **Scenariusz rewolucji** (*revolutionist argumentation*) ma charakter eschatologiczny, żywi nadzieję na zniesienie obecnego porządku społecznego w ustalonym przez Boga czasie, jeśli będzie potrzeba także przy użyciu siły i przemocy. Dyskurs ten jest niechętny reformom społecznym i indywidualnemu nawróceniu, wyjaśnia świat w deterministycznym świetle, tak samo postrzegając los człowieka. Argumentacja ma charakter prorocki, odwołuje się do natchnionych pism i przepowiedni, podaje fakty domagając się wiary. Człowiek postrzegany tu jest jako instrument i wykonawca woli Boga, suwerennego władcy.
- 3) **Scenariusz introwersji** (*introversionist argumentation*) nie zachęca ani do nawracania innych, ani do oczekiwania na odwrócenie porządku świata, lecz zaleca wycofanie się z niego w bezpieczną przestrzeń gwarantowaną osobistą świętością. Argumentacja dotyczy bardziej pogłębienia własnej wiary i obrazuje wspólnotę zwróconą nie na zewnątrz, lecz do wewnątrz, wspierającą własnych członków. Na tych z zewnątrz spogląda się z pewną pogardą, nie zachęcając do misji, lecz do bycia wiernymi sobie i życia poza kręgiem tego świata.
- 4) **Scenariusz gnostycko-manipulacyjny** (*gnostic-manipulationist argumentation*) nie odrzuca świata zewnętrznego, akceptując jego cele, spirytualizując je i wskazując nowe drogi do ich osiągnięcia. Podkreśla się przede wszystkim wiedzę, za pomocą której można zrealizować swój rozwój duchowy, osiągając również bogactwo, szczęście i pozycję społeczną. Argumentacja nie wymaga

¹⁰⁸ W opracowaniu podążamy za adaptacją socjologicznych definicji Willsona do socjoretorycznych opisów dyskursu religijnego, który znajdujemy w: Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 147-159. Sam autor stosuje wspomnianą typologię w analizie 1 Kor 9. Zob. tamże, 176-179. Kategorie socjologiczne Wilsona stosują w swoich dziełach i komentarzach biblijnych także J.H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress Press 1981); P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge – New York: Cambridge University Press 1987); R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress Press 1986).

nawrócenia, lecz proponuje proces uczenia się i wykształcenia duchowych postaw dostępnych dla wszystkich.

- 5) **Scenariusz taumaturgiczny** (*thaumaturgic argumentation*) podkreśla bliskość i dostępność świata nadprzyrodzonego, zachęca wierzącego do poszukiwania duchowego przesłania, uzdrowienia, przemiany lub cudu. Argumentacja nie akceptuje naturalnego porządku rzeczy, który może być zawieszony przez Boga; zapewnia wierzącego o czekającym go niekończącym się szczęściu w przyszłym świecie i może służyć kompensacji osobistych strat.
- 6) **Scenariusz reformistyczny** (*reformist argumentation*) podkreśla pozytywny aspekt instytucji społeczno-politycznych tego świata, które mogą służyć dobru. Zachęca się do zaangażowania w ten świat, bez stawiania się jego częścią, aby zmieniać go przez swoje życie i czyny.
- 7) **Scenariusz utopijny** (*utopian argumentation*) wzywa do zainaugurowania nowego porządku społecznego, wolnego od zepsucia, który zmieni charakter rzeczywistości. Zachęca częściowo do wycofania się z tego świata, a częściowo do zaangażowania w jego zmianę. Jest bardziej radykalny niż argumentacja reformistyczna, bo podkreśla konieczność zmiany całego systemu, jednak bez przemocy charakteryzującej system rewolucyjny. Argumentacja utopijna zachęca do konstruowania nowego świata, który ma się opierać na wspólnocie wierzących.

W Ewangeliach bądź listach Pawła zazwyczaj odkryć można dwa lub trzy oddziałujące ze sobą scenariusze¹⁰⁹. Są one rozpoznawalne po specyficznych tematach, których używa się w każdym z nich¹¹⁰. W uzupełnieniu do tychże ‘tematów szczególnych’, które składają się na poszczególne dyskursy, na trzecim etapie można także badać ‘tematy ogólne’, które sygnalizują, jak tekst odnosi się do różnego rodzaju instytucji bądź wartości obowiązujących w społeczeństwie i kulturze, np.: honoru i wstydu, zasady ograniczoności dóbr (*limited goods*), pokrewieństwa, gościnności, zasady patron–klient, choroby i uzdrowienia, osobowości diadycznej (*dyadic personality*), konfliktu, miasta i wsi, świątyni i domostwa, posiłków, wspólnoty stołu, niewolnictwa, współzawodniczenia itd.¹¹¹ Dzięki spojrzeniu na te toposy zyskujemy wiedzę potrzebną do ustalenia pozycji, jaką tekst przyjmuje i kreuje w czytelniku wobec kategorii składających się na

¹⁰⁹ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 176-179.

¹¹⁰ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 150-151.

¹¹¹ To do pewnego stopnia odpowiednik tzw. *loci communes* w starożytnej retoryce. Por. Aristoteles, *Rhet.* 1.3.7-9; 2.19-24; Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 159-167, 179-182. Zob. także analizy kategorii honoru i wstydu w Ewangelii Mateusza w V.K. Robbins, „A Socio-Rhetorical Response: Contexts of Interaction and Forms of Exhortation”, *Semeia* 50 (1980) 264-267.

system społeczno-kulturowy (*final social and cultural categories*)¹¹². Innymi słowy, zyskujemy wiedzę na temat tego, w jaki sposób tekst ustosunkowuje się wobec otaczającej go kultury. Opierając się na swoich wcześniejszych publikacjach, Robbins wyróżnia następujące typy kultur¹¹³:

- 1) **Kultura dominująca** (*dominant culture*) – system postaw, wartości i norm wspieranych przez instytucje społeczne wyposażone we władzę umożliwiającą ich narzucenie na znacznych nawet obszarach.
- 2) **Subkultura** (*subculture*) – kultura naśladująca postawy, wartości i normy kultury dominującej z przeświadczeniem bycia im bardziej wiernym niż przedstawiciele kultury dominującej. Subkultura tworzy system holistyczny zdolny do wpływania na życie przynależących do niej jednostek przez dłuższy okres czasu. Subkultury mogą różnić się między sobą w zależności od tego, jakie czynniki są dla nich dominujące: sieć komunikacji i charakteryzująca je lojalność członków (subkultury sieciowe), system conceptualny leżący u ich podstaw (subkultury conceptualne) oraz dziedzictwo i tożsamość etniczna (subkultury etniczne).
- 3) **Kultura alternatywna** (*counterculture*) – kultura wyrastająca z kultury dominującej, subkultury lub kultury alternatywnej poprzez zakwestionowanie ich kluczowych wartości. Kultura alternatywna wpływa na życie ludzkie przez relatywnie długi okres czasu, obejmuje różne grupy wiekowe i płciowe oraz wykształca instytucje wspierające swe trwanie. Jest ona zainteresowana „lepszym społeczeństwem”, lecz droga do niego nie prowadzi przez reformy legislacyjne lub opór wobec kultury dominującej, jak w subkulturach. Kreuje ona raczej alternatywną formę życia w nadziei, że zostanie ona zrozumiana i przyjęta przez ogół. Kultura alternatywna, w przeciwieństwie do subkultury, nie afirmuje podstawowych wartości łączących ją z kulturą dominującą, odrzucając je lub kwestionując w zasadniczym rdzeniu.
- 4) **Kontrkultura** (*contraculture*) – rodzi się we wnętrzu kultury dominującej, subkultury lub kultury alternatywnej przez zakwestionowanie ich. To krótkotrwały, obejmujący nie więcej niż jedno pokolenie ruch kulturowy związany z określoną grupą. Nie wytwarza on żadnych instytucji i nie obejmuje całości

¹¹² Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 167. Kategorie te oparte na antycznej retoryce, to: sprawiedliwe, zgodne z prawem, użyteczne, honorowe, przyjemne, łatwe, możliwe do realizacji, konieczne. Por. H. Lausberg – D.E. Orton – R.D. Anderson, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Leiden – Boston: Brill 1998) § 375.

¹¹³ Zob. Robbins, *Tapestry*, 168-170. Autor odwołuje się tu przede wszystkim do K.A. Roberts, „Toward a Generic Concept of Counter-Culture”, *Sociological Focus* 11 (1978) 111-126. Zob. także V.K. Robbins, „Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text”, *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (red. S.E. Porter – T.H. Olbricht) (JSNTSup 90; Sheffield: Sheffield Academic Press 2001) 447-467.

życia swoich członków. Kontrkultura określa się negatywnie wobec kultury, z której wyrasta, odwracając jej wartości.

- 5) **Kultura liminalna** (*liminal culture*) – kultura znajdująca się na obrzeżach innych kultur, istnieje przez krótki czas, np. jedynie jako fenomen językowy. Pojawia się podczas przechodzenia z jednej kultury do drugiej, może także zaistnieć między jednostkami lub grupami, które nie były w stanie wykształcić we własnym środowisku jasnej tożsamości kulturowej.

Dany tekst może proponować różne postawy wobec wartości i instytucji w zależności od systemów społeczno-kulturowych, które je promują. Według Robbinsa 1 Kor 9 w stosunku do dominującej kultury grecko-rzymskiej wykazuje cechy kultury alternatywnej z mocno wybrzmiewającymi substratami subkulturowymi (system niewolniczy) i kontrkulturowymi (chłubienie się i edukacja). Z kolei wobec kultury żydowskiej przyjmuje on pozycję odwracającą jej wartości czyli kontrkulturową¹¹⁴. Jako propozycję kontrkulturową czyta też Robbins taumatologiczne, rewolucjonistyczne i konwersjonistyczne strategie dyskursu w *Modlitwie Pańskiej* oraz *Magnificat* (kontrkultura żydowska i subkultura rzymska)¹¹⁵. Ostatecznie w tekście biblijnym, analizowanym narzędziami socjokulturowymi, pojawia się – według Robbinsa – wiele strategii i wiele głosów interpretacyjnych, także te należące do marginalnych bądź przegranych grup. Zwrócenie bacznej uwagi na tę polifoniczność i poliwalentność prowadzi do pytania, kto stoi za narracją tekstu i czyje cele są przez nią realizowane. To pytanie zbliża nas do analizy kolejnej, ideologicznej kompozycji tekstu.

2.4 Analiza kompozycji ideologicznej tekstu (*ideological texture*)¹¹⁶

Kwestię ideologii do badań tekstów biblijnych wprowadził już John Gager¹¹⁷. Eksploracja kompozycji ideologicznej to badanie swego rodzaju sojuszy oraz konfliktów, które pojawiają się w czterech specyficznych lokalizacjach: 1) w samym tekście, 2) w jego autorytatywnych interpretacjach, 3) w dyskursie intelektualnym na temat tekstu (jego charakter i sposoby prowadzenia), 4) u jednostek i w grupach, które tekst wykorzystują (wartości, nastawienia, uprzedzenia). Ideologia, którą znajdujemy w tekście, to zintegrowany system wierzeń, przyjętych prawd i wartości, niekoniecznie prawdziwych lub fałszywych, które odzwierciedlają

¹¹⁴ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 182-187.

¹¹⁵ Zob. Robbins, „Divine Dialogue and the Lord's Prayer”, 138-143; tenże, „Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, 185-194.

¹¹⁶ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 192-236.

¹¹⁷ Zob. Gager, *Kingdom and Community*, 82-83.

potrzeby i zainteresowania grupy lub klasy w pewnym okresie historii¹¹⁸. Ideologia nie jest tożsama z zawartością teologiczną tekstu lub konstelacją jego idei religijnych. Eksploracja kompozycji ideologicznej to badanie, w jaki sposób dyskurs w tekście prezentuje spójne wzory poznawczych i moralnych przekonań o ludziach, społeczeństwie i świecie, które mają funkcjonować w pewnym porządku społecznym i które wchodzi w interakcję z innymi podobnymi dyskursami. Innymi słowy, to próba odpowiedzi na pytanie, z jakiego konkretnego zapotrzebowania rodzą się teksty i jak to zapotrzebowanie realizują.

Analiza kompozycji ideologicznej zawartej w pierwszej lokalizacji, czyli w samym tekście, często dotyka tzw. struktur i polityki władzy. W 1 Kor 1–4, podanym przez Robbinsa jako przykład, w obrazie ojca i zachęcie do naśladowania można dostrzec Pawła umacniającego swoją uprzywilejowaną pozycję i władzę w Koryncie¹¹⁹. W podobny sposób, przy użyciu kryteriów zaproponowanych dla dyskursu ideologicznego przez Elizabeth Castelli, odczytuje Robbins 1 Kor 9¹²⁰. Posługując się hermeneutyką wątpliwości, autor opisuje ideologię apostoła dążącego przez tekst do usytuowania się w roli patrona wspólnoty, godnego naśladowania, podczas gdy inni, poprzez techniki odróżniania, ukazani są jako jej wrogowie.

W badaniach nad ideologiami zawartymi w drugiej lokalizacji, czyli w różnego rodzaju interpretacjach powstających w cieszących się autorytetem środowiskach, zaobserwować można, w jaki sposób wykształcenie i wyznaniowość kształtują horyzont interpretacyjny badacza. Dla przykładu, w komentarzach do Dz 14, gdzie opisuje się Pawła i Barnabę jako wcielenie Zeusa i Hermesa, widać zjawiska orientalizacji (pisanie z punktu widzenia wyższości kultury zachodniej) i konfesyjności (interpretacje protestanckie dostrzegające w barbarzyńskich i przesądnych Likańczykach odbicie katolicyzmu)¹²¹. W komentarzach do 1 Kor 9 Robbins zauważa z kolei ideologię, w myśl której analizowany tekst odzwierciedla dokładnie panującą we wspólnocie sytuację, zaś interpretator przyjmuje punkt widzenia Pawła, który uznaje za obiektywny, i próbuje zrekonstruować historię, według której mierzyć się będzie poprawność innych interpretacji¹²².

Czwarta z lokalizacji kompozycji ideologicznej, to ideologia indywidualnego bądź zbiorowego interpretatora. Wyrasta ona z jego poglądów, zainteresowań i ograniczeń. Tak jednostki, jak grupy chętniej wybierają pewne teksty, które

118 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 193. Z odniesieniem do Elliott, *A Home for the Homeless*, 268.

119 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 195-199. Z odniesieniem do E.A. Castelli, *Imitating Paul. A Discourse of Power* (Louisville, KY: Westminster; John Knox Press 1991).

120 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 222-229.

121 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 201-207.

122 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 221-222.

funkcjonują dla nich jako paradygmaty. Przykładem są postacie biblijnych kobiet wybierane przez przedstawicielki egzegezy feministycznej¹²³.

Wreszcie trzecia z lokalizacji, ideologia dyskursu intelektualnego, objawia kulturę i sposób myślenia, w których zanurzeni są interpretatorzy tekstów. W przypadku biblistów pochodzących z kręgów kultury zachodniej opiera się ona na klasycznej opozycyjnej binarności i strukturach podporządkowania: dusza/ciało, historia/fikcja, tekst i czytelnik, mowa i słowo pisane itd. Robbins, opisując je na przykładzie Stephena D. Moore'a, podaje jako narzędzie przewyciężenia tejże binarności strukturę chiastyczną, w której znajduje swoje szczególne odbicie cała ideologia sojoretoryczna¹²⁴. Chiasm reprezentuje raczej wzajemność i interakcję niż opozycję. Ideologią Robbinsa jest dialogiczność i interdyscyplinarność¹²⁵.

Ostatecznie każda interpretacja wymaga jakiegoś rodzaju dyskursu i każdy dyskurs jest w jakimś sensie ideologiczny, choć ideologią w czystej postaci nigdy nie jest¹²⁶. Ideologia to tylko jedna z wielu warstw analizy tekstu¹²⁷. Robbins wyraźnie odróżnia ją także od kompozycji sakralnej, którą omówimy w następnym punkcie.

2.5. Analiza kompozycji sakralnej tekstu (*sacred texture*)¹²⁸

Kompozycja ta, związana z wszystkimi wymienionymi poprzednio, bada, w jaki sposób tekst komunikuje prawdę o relacji między Bogiem a człowiekiem. W warstwie tej mieszczą się tematy takie jak: Bóg, święci, istoty duchowe, historia zbawienia, odkupienie ludzkości, eklezjologia, etyka. Robbins oddziela tę kompozycję od ideologii, choć inni badacze interpretują ją jako składową kompozycji ideologicznej¹²⁹. Kompozycja sakralna, czy też teologiczna, opisana zostaje w generalnych kategoriach religijnych, które mogłyby funkcjonować w każdej tradycji. Zamiast eschatologii pojawia się tu Boża historia, zamiast

123 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 215. Na temat analizy kompozycji ideologicznej w *Modlitwie Pańskiej* i w *Magnificat*, zob. Robbins, „Divine Dialogue and the Lord's Prayer”, 144-145; tenże, „Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, 194-200.

124 J.C. Anderson – S.D. Moore, *Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press 1992) 84-102.

125 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 229-230.

126 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 212-215.

127 Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 229.

128 Zob. Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 120-131.

129 Por. Gowler, „Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception”, 191-206; D.G. Horrell, „Ideology in Pauline Christianity A Structuration Theory Perspective”, *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament and Its Context* (red. P.F. Esler) (London – New York: Routledge 1995) 219-231.

chrystologii – kategoria świętego człowieka¹³⁰. W istocie mamy tu do czynienia ze społecznym i kulturowym usytuowaniem dyskursu teologicznego wyrażonego, zgodnie z filozofią metody, możliwie uniwersalnym i dialogicznym językiem.

2.6. Analiza dialektów retorycznych (*rhetorolects*)

Wreszcie ostatni już etap analizy socjoretorycznej obejmuje analizę różnych „dialektów retorycznych” pojawiających się w tekście. Tak rozumieć należy wyrażenie *rhetorolect*, którego używa tu Robbins, a które jest po prostu skrótem od *rhetorical dialect*¹³¹. Pojęciem tym oznacza się różnorodność językową lub dyskursywną, którą identyfikuje się na podstawie szczególnej konfiguracji słownictwa, tematów, pojęć oraz argumentacji¹³². Robbins rozróżnia narratywno-deskryptywny i argumentacyjno-entymematyczny charakter dialektów retorycznych. Ten pierwszy typ nazywa retografią lub opisowo retoryką obrazową (*rhetography*), podczas gdy drugi to retologia, czyli retoryka argumentacyjna (*rhetology*), z tezą dowodami i konkluzją. W analizie tekstów NT najwięcej uwagi poświęcano zazwyczaj retologii, zaniedbując przy tym retografię, zawartą w tekście zdolność tworzenia przed umysłami odbiorców obrazowej narracji. Tymczasem, skoro każdy dialekt retoryczny łączy w sobie narrację obrazową i argumentację, pominięcie jednej z nich oznacza zubożenie dyskursu¹³³.

W dialekcie retorycznym w twórczy sposób spotykają się ze sobą ludzkie doświadczenie i przestrzeń społeczna, kulturowa, ideologiczna oraz religijna. Dla opisanego usytuowania dyskursu we wspomnianych wyżej przestrzeniach i zobrazowania procesu tworzenia się nowych warstw znaczeniowych Robbins używa wspomnianej już przez nas w punkcie drugim *critical spatial theory* i *conceptual blending theory*¹³⁴. Praktycznej aplikacji tychże na polu biblijnym dokonał przed Robbinsem James W. Flanagan¹³⁵, zaś jako dzieło fundamentalne,

¹³⁰ Por. D.F. Watson – V.K. Robbins, „Dialogue between Vernon Robbins and the Reviewers”, *JSNT* 20/70 (1998) 111.

¹³¹ Zob. V.K. Robbins, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (red. P. Luomanen – I. Pyysiäinen – R. Uro) (BibInt 89; Leiden – Boston: Brill 2007) 163.

¹³² Zob. Robbins, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 356.

¹³³ Zob. V.K. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference* (red. A. Eriksson – T.H. Olbricht – W.G. Übelacker) (Emory Studies in Early Christianity 8; Harrisburg, PA: Trinity Press 2002) 27-65; tenże, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 30-31; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 81-84.

¹³⁴ Zob. Robbins, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 161-195.

¹³⁵ Zob. J.W. Flanagan, „Ancient Perceptions of Space/Perceptions of Ancient Space”, *Semeia* 37 (1999) 15-43.

kładące podwaliny pod metodologię socjoretoryczną, autor wymienia *The Way We Think* Gillesa Fauconniera i Marka Turnera¹³⁶.

Według przyjętego przez Robbinsa schematu wiedza i rozumowanie są wypadkową doświadczenia życiowego zdobywanego w różnych miejscach świata śródziemnomorskiego. Proces doświadczenia i jego interpretacje dokonują się, według autora, w trzech przestrzeniach. Pierwsza to nasze ciało w konkretnych lokalizacjach społecznych (*firstspace*); drugą jest przestrzeń konceptualizacji, w której nasze doświadczenia zmysłowe zostają zamienione na kulturowe, religijne i ideologiczne (*secondspace*); trzecia przestrzeń to tak zwana przestrzeń łączenia (*spaces of blending*), gdzie poprzez debatę, dialog i interakcję wypracowuje się nową warstwę znaczeniową (*thirdspace*)¹³⁷.

Praktycznym przykładem zastosowania tychże teorii jest analiza Łk 1–2 oraz Mk 13 autorstwa Robbinsa. W tekście Łukaszowym, według autora, Boża mądrość zamieszkująca świątynię i udzielająca błogosławieństwa przez kapłanów, opuszcza miejsce święte i wstępuje w ciało dwóch proroków: Jana Chrzciciela oraz Jezusa. Jezus, wracając następnie do świątyni ze swą prorocką mądrością, reformuje ją i reorganizuje ją jako przestrzeń spotkania rodziny Bożej, gdzie mężczyźni i kobiety otrzymują Bożą moc, którą nieść będą po całym świecie¹³⁸. Z kolei w Mk 13 skrypt apokaliptyczny rekonfiguruje przestrzeń świętą. Odkąd serca i usta uczniów stają się narzędziami Ducha Świętego, a ich ręce i nogi służą do głoszenia Ewangelii, następuje przeniesienie świętości z obszaru świątyni do ciał uczniów Jezusa¹³⁹.

Robbins wyróżnia ostatecznie sześć dialektów retorycznych, sięgających pierwszych siedmiu dekad kształtowania się chrześcijaństwa. Korzeniami konceptualizacja ta tkwi w myśli Paula Ricoeura i pięciu dyskursach, które wyróżnił on w Biblii Hebrajskiej: prorockiego, narratywnego, preskryptywnego, mądrościowego i hymnicznego¹⁴⁰. Ostatecznie nazwy, które Robbins proponuje dla swoich dyskursów, wyewoluowały do następujących: dyskurs mądrościowy (*wisdom discourse*), dyskurs o cudach (*miracle discourse*), dyskurs prorocki (*prophetic discourse*), dyskurs przedstworzeniowy (*pre-creation discourse*), dyskurs kapłański (*priestly discourse*) i dyskurs apokaliptyczny (*apocalyptic discourse*)¹⁴¹. Ich identyfikacja dokonuje się przez analizę toposów, strategii

136 Zob. G. Fauconnier – M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (New York: Basic Books 2002).

137 Zob. Robbins, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 164-165.

138 Zob. V.K. Robbins, „Bodies and Politics in Luke 1-2 and Sirach 44-50: Men, Women, and Boys”, *Scriptura* 90 (2005) 824-838.

139 Zob. Robbins, „Rhetorical Ritual: Apocalyptic Discourse in Mark 13”, 97-121.

140 Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 27-28.

141 Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 27; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 88-98. Początkowo nosiły następujące

argumentacyjnej oraz entymematów występujących w tekście¹⁴². W każdym tekście możemy mieć do czynienia z połączeniem kilku różnych dialektów retorycznych. Dla przykładu, w Ewangelii Marka Robbins dostrzega dyskurs apokaliptyczny, o cudach, mądrościowy i kapłański podporządkowane ostatecznie skryptowi prorockiemu¹⁴³. Wyzwaniem, jakie stoi przed badaczem, jest nie tylko ich wskazanie, lecz także wyjaśnienie zachodzących między nimi relacji¹⁴⁴. W dalszej części dokonamy krótkiej charakterystyki wyszczególnionych przez Robbinsa dyskursów.

2.6.1. Dyskurs mądrościowy (*wisdom discourse*)¹⁴⁵

Dyskurs mądrościowy łączy w sobie ludzkie doświadczenie domu (1 przestrzeń), ciała ludzkiego i kosmosu (2 przestrzeń). W wyniku tego połączenia, w ludzkim życiu (3 przestrzeń) Bóg przedstawiany jest jako ojciec i matka całego stworzonego świata, jest dobry i sprawiedliwy. Jego dzieci mają wydawać owoce dobra i sprawiedliwości, posługując się Bożą mądrością, która jest światłem świata. Dyskurs mądrościowy uwypukla produktywność i reproduktywność, a jego celem jest kształtowanie ludzi, którzy wydają dobre owoce słów i czynów, odbijając w sobie Bożą mądrość. Potrójnym punktem zainteresowania w tym dyskursie jest relacja stworzonego świata do Boga, relacja ludzi do Boga i relacja ludzi do siebie nawzajem jako pochodna stworzenia. Podstawowe topoty dotyczące dyskursu mądrościowego to: ojciec i dziecko, patron i klient, gospodarz i gość, przyjaźń, zasada ograniczoności dóbr, honor i wstyd, życie i śmierć. Przykład tego dyskursu odnaleźć możemy m.in. w Łk 11,1-13 i Jk 2,1-13¹⁴⁶.

nazwy: dyskurs kosmiczny (*cosmic discourse*), dyskurs o śmierci i zmartwychwstaniu (*death-resurrection discourse*), dyskurs opozycyjny (*opposition discourse*), dyskurs apokaliptyczny (*apocalyptic discourse*), dyskurs o cudach (*miracle discourse*) i dyskurs mądrościowy (*wisdom discourse*). Por. Robbins, „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 356-61; tenże, „Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary”, 291; tenże, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 27-28.

¹⁴² Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 30.

¹⁴³ Zob. V.K. Robbins, „The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the Gospel of Mark”, *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament* (red. D.F. Watson) (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2002) 44.

¹⁴⁴ Zob. Robbins, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 26.

¹⁴⁵ Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 31-37; tenże, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 35; tenże, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 166; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 94-96.

¹⁴⁶ Zob. Robbins, „From Enthymeme to Theology in Luke 11:1-13”, 191-214; tenże, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 32-36.

2.6.2. Dyskurs o cudach (*miracle discourse*)¹⁴⁷

Głównym tematem tego dyskursu są ludzkie choroby, alienacja, kryzysy oraz ich przezwyciężenie przez cudowną interwencję Boga. Inne pojawiające się tu wątki to troska o drugiego, miłosierdzie, życie i śmierć, strach i odwaga, wiara i zaufanie, uzdrowienia, cudowne rozmnożenia chleba, wskrzeszenie, ujarz-mienie żywności. Dyskurs podkreśla moc obecną w Bogu i jego wysłannikach (2 przestrzeń), która dotyka niedomagającego ciała ludzkiego pojmowanego jako pierwsze miejsce w społecznej geografii tekstu (1 przestrzeń). W wyniku cudownej Bożej interwencji powstaje wspólnota będąca świadkiem Bożej mocy (3 przestrzeń). Podstawowa zasada dyskursu o cudach mówi, że wszystkie przeciwności mogą być przezwyciężone przez Boga¹⁴⁸. Siła argumentacyjna tekstów o cudach w Nowym Testamencie polega na ukazaniu sytuacji kryzysowej, na którą jest w stanie odpowiedzieć tylko Jezus.

W Starym Testamencie dyskurs ten jest ściśle związany z dyskursem prorockim i mądrościowym. Ten sam Bóg Stwórca, który wyprowadził świat z chaosu, może także przywrócić mu właściwe funkcjonowanie. Podkreśla się przy tym aktywnie działającą moc Bożą oraz odpowiedź na nią w postaci wiary człowieka. Rozumowanie dokonuje się przez analogię: te same cuda, które działy się w przeszłości, także dziś mogą stać się udziałem wierzących. Dyskurs przenika opozycja między zdrowiem i chorobą, fałszywym i prawdziwym uzdrowicielem, wiarą i niewiarą. Występuje często w ewangelicznych opisach cudów i uzdrowień. Jego obecność w Nowym Testamencie omawia monografia Duane'a F. Watsona *Miracle Discourse in the New Testament*¹⁴⁹.

2.6.3. Dyskurs prorocki (*prophetic discourse*)¹⁵⁰

Dyskurs prorocki, według słów Robbinsa, jest bliskim sprzymierzeńcem dyskursu mądrościowego i dyskursu o cudach, ponieważ obrazuje Słowo Boże, które ma moc tworzyć i niszczyć. Dyskurs prorocki podkreśla Boży wybór wobec ludzi przeznaczonych do szczególnej misji budowania sprawiedliwości wewnątrz

¹⁴⁷ Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 37-44; tenże, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 35-36; tenże, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 169-170; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 92-94.

¹⁴⁸ Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 38

¹⁴⁹ Zob. D.F. Watson (red.), *Miracle Discourse in the New Testament* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012)

¹⁵⁰ Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 44-50; tenże, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 35; tenże, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 166; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 88-90.

społeczności ludzkiej na ziemi. Wypełnienie Bożej misji gwarantuje błogosławieństwo, zaś niewywiązanie się z niej sprowadza na człowieka przekleństwo. Podczas gdy reguły, którymi rządzi się świat, w dyskursie mądrościowym można wyczytać z porządku natury, w dyskursie prorockim ustanawia je Bóg, a miejscem ich odczytania jest historia zbawienia. Dyskurs podkreśla prymat Bożego Słowa w kreowaniu historii i ludzką odpowiedzialność za rozpowszechnianie królestwa Bożego.

Dyskurs prorocki łączy w sobie doświadczenie ciała proroka działającego w ziemskim królestwie (1 przestrzeń) z kosmosem (2 przestrzeń) i przekonaniem o Bożej woli komunikowanej przez wybranych ludzi. W przestrzeni łączenia (3 przestrzeń) Bóg funkcjonuje jako niebiański król władający ziemskim królestwem. Dyskurs prorocki wzywa do wprowadzania sprawiedliwości na ziemi zgodnie z Bożą wolą. Celem jest stworzenie, za pomocą słowa prorockiego, przestrzeni, gdzie zapanuje Boża sprawiedliwość. Przykładem dyskursu prorockiego, według Robbinsa, jest kazanie na Górze (Mt 5,3-12) czy też biada wypowiedziane przez Jezusa wobec faryzeuszy (Mt 23). Jak już zaznaczyliśmy powyżej, Robbins widzi w dyskursie prorockim dominantę Ewangelii Markowej, która podporządkowuje sobie inne typy dyskursów pojawiające się w tekście¹⁵¹.

2.6.4. Dyskurs kapłański (*priestly discourse*) / dyskurs o śmierci i cierpieniu (*death and suffering discourse*)¹⁵²

Dyskurs kapłański w pierwotnej nomenklaturze Robbinsa funkcjonował jako dyskurs o śmierci i cierpieniu (*death and suffering discourse*). Autor rozróżnił w nim trzy rodzaje: cierpienie sprawiedliwego, które zjednuje mu Bożą aprobatę; cierpienie jako wypełnienie Bożego planu i naśladowanie Chrystusa; cierpienie o charakterze ekspiacyjnym, śmierć Chrystusa usuwająca grzech tych, którzy w niego wierzą.

Dyskurs ten łączy ludzkie doświadczenie świątyni (1 przestrzeń) z miastem Bożym i kosmosem (2 przestrzeń). W przestrzeni łączenia (3 przestrzeń) ludzie dokonują wyrzeczeń, ofiarowując drogie i potrzebne im rzeczy Bogu. Jedzenie, dobra, pieniądze, a także wygoda życia i honor mogą być oddane Bogu lub w służbie drugiemu człowiekowi. Największą ofiarą jest oczywiście ofiara z życia. Dyskurs obrazuje pełną korzyści wymianę dóbr między Bogiem a człowiekiem. Celem jest ukształtowanie ludzi, którzy są w stanie oddać Bogu

¹⁵¹ Zob. przypis 143.

¹⁵² Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 51-54; tenże, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 37; tenże, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 170; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 97-98.

to, co dla nich cenne, w zamian za spływające na nich Boże łaski. Akt ofiarowania siebie tworzy przestrzeń, w której Bóg może działać dla zbawienia innych. W okresie wczesnochrześcijańskim dyskurs prorocki i o cudach naturalnie łączy się i wpływa do dyskursu o ekspiacyjnym charakterze cierpienia. Można go znaleźć m.in. w Mk 14–15, 1 Liście do Tesaloniczan, 1–2 Liście do Koryntian, Liście do Filipian i Apokalipsie Jana.

2.6.5. Dyskurs apokaliptyczny (*apocalyptic discourse*)¹⁵³

Dyskurs ten obrazuje ostateczne Boże zwycięstwo nad złem, jego zniszczenie i stworzenie nowego doskonałego świata. Szczególną cechą dyskursu apokaliptycznego jest rekonfiguracja czasu (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość) oraz przestrzeni (kosmos, ziemia, ciało) w kategoriach świętości i pogaństwa, dobra i zła. Dyskurs opiera się na objawieniu danym szczególnym jednostkom, a dotyczącym ziemskich i nieziemskich istot, miejsc oraz działań. Boże działanie jest zasadą organizującą i obejmującą wszelką przestrzeń i czas, przynoszącą ocalenie grzesznikom i nieuniknioną zagładę grzesznikom. Cała historia staje się w ten sposób słowem Boga.

Dyskurs ten łączy ludzkie doświadczenie imperatora i jego armii (1 przestrzeń) z niebiańskim miastem świątynnym, które może być zamieszkane jedynie przez lud święty (2 przestrzeń). W przestrzeni łączenia (3 przestrzeń) Bóg funkcjonuje jako niebiański władca, który wydaje swym wysłannikom rozkaz zniszczenia wszelkiego zła we wszechświecie. W wyniku tego powstaje miejsce, w którym uświęceni doświadczają błogosławieństwa w Bożej obecności. Celem dyskursu jest wezwanie ludzi do działania i myślenia motywowanego doskonałą świętością, która jako jedyna może doprowadzić człowieka do bliskości z Bogiem. Bóg niszczy wszelkie zło i zbiera pod swymi skrzydłami wszystko, co święte. Apokaliptyczne odkupienie oznacza przebywanie w przestrzeni, gdzie świętość Boga i Jego sprawiedliwość trwają na wieki. Dyskurs ten Robbins odkrywa w Ewangelii Marka, poświęcona mu też została monografia dotycząca innych tekstów Nowego Testamentu¹⁵⁴.

¹⁵³ Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 54-59; tenże, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 37-38; tenże, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 166-169; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 90-92.

¹⁵⁴ Zob. D.F. Watson (red.), *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2002).

2.6.6. Dyskurs przedstworzeniowy (*pre-creation discourse*)¹⁵⁵

Ostatni już dyskurs przedstworzeniowy skupia się na zbawczym charakterze relacji Chrystusa wobec Ojca, która sięga czasu przed stworzeniem. Podkreśla się w nim odwieczne bóstwo Boga i odwieczne bóstwo Jego Syna oraz ich wzajemną miłość, która ma decydujące znaczenie dla zbawienia świata. Chrystus, światłość świata, rozświetla cały kosmos, zwraca go Bogu, a ludzi czyni jego dziećmi. Miłość, którą Bóg okazuje wobec świata i ludzi, staje się głównym składnikiem życia i powołania ludzkiego, prowadząc ostatecznie do życia wiecznego.

Dyskurs ten łączy w sobie doświadczanie imperatora i jego rodziny (1 przestrzeń) z kosmosem (2 przestrzeń). Bóg posiada w nim status kochającego niebiańskiego ojca z domostwem zapełnionym odwzajemniającymi jego miłość ludźmi. Rezultatem tego połączenia (3 przestrzeń) jest powstanie boskiej rodziny Boga złożonej z Syna, który wypełnia wolę Ojca, oraz przyjaciół i dziedziców imperatora i Jego Syna, którzy otrzymają wieczne dobra wynikające z relacji z Nimi. W przestrzeni łączenia Bóg funkcjonuje jako niebiański Ojciec i władca, który udziela wiecznego błogosławieństwa, wynikającego z jego miłości do świata i ludzi. Ci mogą partycypować w tej miłości poprzez wiarę i oddawanie czci nie tylko Bogu, ale także jego wysłannikom, przyjaciołom i członkom Bożej rodziny. Dyskurs ten znaleźć możemy np. w J 1,1-18 i Kol 1,11-20, w Księdze Apokalipsy czy w analizowanym przez Robbinsa *credo* nicejskim¹⁵⁶.

3. Konkluzje i wnioski

Na końcu spróbujemy syntetycznie ująć korzyści i wyzwania płynące z zastosowania metodologii zaproponowanej przez Robbinsa, odwołując się także do podnoszonych wobec niej głosów krytycznych. Wśród niewątpliwych korzyści, jakie wiążą się z jej zastosowania, wymienić należy jej otwartość i uniwersalność. Jest ona ukierunkowana na dialog pomiędzy poszczególnymi metodami czytania Pisma Świętego bez apriorycznego wykluczania żadnej z nich. Jak już wspominaliśmy, Robbins pojmuje socjoretorykę bardziej jako platformę metodologiczną czy analitykę interpretatywną niż jako hermetycznie zamknięte

¹⁵⁵ Zob. Robbins, „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 59-63; tenże, „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, 36-37; tenże, „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, 169; tenże, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 96-97.

¹⁵⁶ Zob. V.K. Robbins, „Precreation Discourse and the Nicene Creed: Christianity Finds its Voice in the Roman Empire”, *R & T* 18/3-4 (2011) 334-350; D.A. DeSilva, „A Socio-rhetorical Interpretation of Revelation 14:6-13. A Call to Act Justly toward the Just and Judging God”, *BBR* 9 (1999) 65-117.

podejście badawcze¹⁵⁷. Korzystać z niej mogą bibliści o różnorodnych specjalizacjach i zainteresowaniach. Choć w niniejszym opracowaniu przedstawiamy ją jako metodę czytania tekstów Nowego Testamentu, współczesne studia pokazują jej szerokie zastosowanie w badaniach nad tradycjami wczesnochrześcijańskimi, żydowskimi, a nawet koranicznymi czy dalekowschodnimi.

Po drugie, otwartość socjoretoryki nie oznacza braku kryteriów metodologicznych, które należy w niej stosować. Robbins rygorystycznie przeprowadza swoich czytelników przez poszczególne etapy analizy tekstu, opisując właściwe dla każdego z nich procedury. Atutem metody jest fakt, że w ciągu ostatnich trzydziestu lat została ona poddana głębokiemu koncepcyjnemu i formalnemu przepracowaniu, którego podstawy tkwią w nowych prądach hermeneutycznych, rodzących się dyscyplinach i gałęziach nauki. Śledzenie podawanych przez Robbinsa źródeł metodologicznej inspiracji jest samo w sobie przygodą intelektualną i przekonuje o solidnych podwalinach socjoretoryki.

Równocześnie metodologia ta wciąż dojrzewa i ewoluuje¹⁵⁸. Nie jest to zarzutem wobec niej, wręcz przeciwnie – sprawia, że jej zastosowanie jest tym bardziej fascynujące. Wraz z rosnącą liczbą publikacji o charakterze socjoretorycznym egzegeci uczestniczą *de facto* w procesie tworzenia i doskonalenia metody. Na krytyczne pytanie, czy da się tak otwartą i wciąż zmieniającą się metodologią pisać prace biblijne, najlepszą odpowiedzią jest wciąż rosnąca liczba artykułów oraz seria komentarzy do Nowego Testamentu tworzonych już przy jej wykorzystaniu¹⁵⁹.

Po trzecie, socjoretoryka pozostaje wierna tekstowi, który jest jej podstawowym polem badania. Kluczowym pozostaje w niej nacisk, jaki kładzie się na sztukę argumentowania, opowiadania oraz komponowania. Robbins aplikuje przy tym do swoich analiz retorycznych wiedzę na temat ustnych technik przekazu i argumentacji, unikając wykopywania przepaści między oralnością a kulturą pisemną. Socjoretoryka twórczo wykorzystuje płynące coraz szerszym strumieniem studia nad kulturą mówioną i pisaną NT.

Po czwarte, nie znaczy to, że w obszarze zainteresowań tejże metodologii znajduje się sam świat tekstu. Socjoretoryka umiejscawia go w bogatej perspektywie socjokulturowej przez analizę starożytnych instytucji społecznych, zachowań, wartości, toposów oraz wydarzeń historycznych, do których tekst się odwołuje. Nie są one czymś zewnętrznym w stosunku do analizowanego

¹⁵⁷ Zob. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 40-41; Combrink, „The Challenge of Making and Redrawing Boundaries”, 2-3.

¹⁵⁸ Por. Combrink, *The Challenge of Making and Redrawing Boundaries*, 10; Robbins, „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, 88.

¹⁵⁹ Zob. także Combrink, „The Challenges and Opportunities of a Socio-Rhetorical Commentary”, 17-19.

tekstu, lecz wpisują się głęboko w jego tkanę. On sam jest przecież wynikiem skomplikowanej interakcji ze środowiskiem zewnętrznym.

Opór biblistów budzą stosowane przy tym przez Robbinsa modele zaczerpnięte z socjologii bądź antropologii kulturowej¹⁶⁰. Zarzuca im się redukcjonizm i anachroniczność, stawianie tekstu biblijnego w jednym rzędzie z innymi badanymi w ten sposób tekstami oraz wtłaczanie go we współczesne kategorie opisowe. Na obiekcję tę odpowiedzieć można łatwo, wskazując na złożoność metody socjoretorycznej, która nie redukuje, ale raczej nieustannie poszerza pola badań tekstu. Nie zatrzymuje się na jego warstwie społecznej, lecz uwzględnia także specyfikę teologiczną (kompozycja sakralna). Z kolei aplikowane do niego współczesne modele socjokulturowe są niczym innym jak tylko próbą opisu uniwersalnych rodzajów dyskursu i podejścia do świata funkcjonujących w kulturach wszystkich czasów.

Po piąte, socjoretoryka nie każe w imię tzw. obiektywizmu naukowego, będącego kalką nauk empirycznych, oderwać się od swojego środowiska i kontekstu interpretacyjnego. Raczej wpisuje go w analizy tekstualne za pomocą tzw. kompozycji ideologicznej. Jakkolwiek sama nazwa może budzić różne skojarzenia, służy ona uświadomieniu sobie strategii realizowanej nie tylko przez same teksty natchnione, ale także przez osoby, środowiska i grupy, które je komentują¹⁶¹. Tekst, podobnie jak każda jego interpretacja, nie jest czystą ideologią, ale posiada elementy ideologiczne. Wskazanie na własne założenia i kontekst hermeneutyczny służy przede wszystkim umieszczeniu się w pozycji dialogu z tymi, którzy posiadają założenia odmienne.

Po szóste, socjoretoryka stanowi także ważną alternatywę dla specjalistycznej egzegezy, która w coraz większym stopniu eliminuje ze swoich badań teologię¹⁶². Według wielu współczesnych biblistów teologia to nic innego jak subskrypt ideologii, część szerszych powiązań siłowych służących realizowaniu celów i polityki jednostek lub całych grup społecznych. Robbins, wyraźnie oddzielając kompozycję ideologiczną od sakralnej (teologicznej), daje do zrozumienia, że chociaż mogą one na siebie wzajemnie oddziaływać, stanowią oddzielne kategorie badawcze i przekazują różne treści¹⁶³. Autor, opisując kompozycję teologiczną, ucieka od języka *stricte* teologicznego, przenosząc się raczej na płaszczyznę historii religii¹⁶⁴. Nie należy tego interpretować jako próby sprowadzenia chrześcijaństwa do rzędu innych religii przy zakwestionowaniu jego wyjątkowości.

¹⁶⁰ Por. Culpepper, „Mapping the Textures of New Testament Criticism”, 75.

¹⁶¹ Por. Combrink, „The Challenge of Making and Redrawing Boundaries”, 8-9.

¹⁶² Por. Combrink, „The Challenges and Opportunities of a Socio-Rhetorical Commentary”, 2.

¹⁶³ O wzajemny stosunek teologii i ideologii pyta także Culpepper, „Mapping the Textures of New Testament Criticism”, 76.

¹⁶⁴ Por. Combrink, „The Challenges and Opportunities of a Socio-Rhetorical Commentary”, 14.

Język służy raczej zuniwersalizowaniu dyskusji i uczynieniu porównania czytelniejszym¹⁶⁵. Innymi słowy, przy użyciu powszechnie funkcjonujących kategorii religijnokulturowych chrześcijaństwo może ukazać nie tylko swoją łączność z innymi tradycjami, ale także udowodnia swoją niezaprzeczną nowość.

Po siódme wreszcie, socjoretoryka, używając kategorii socjologicznych oraz religijnohistorycznych, używa tym samym języka zrozumiałego dla dzisiejszego człowieka. Jej intencją jest nie tylko oddać kompozycję i przesłanie tekstu w jego własnym środowisku powstania, lecz także przybliżyć go współczesnemu czytelnikowi. Temu w istocie służyć ma zwrócenie szczególnej uwagi na retorykę tekstu oraz jego kontekst społeczno-kulturowy¹⁶⁶. Ku czytelnikowi i interpretatorowi zwracamy się także podczas analizy kompozycji ideologicznej, sakralnej czy retorolektów, które przez swoją lokalizację dyskursu mają uczynić go możliwie zrozumiałym dziś.

W ten sposób socjoretoryka odpowiada także na kilka zasadniczych braków, które tkwią w metodzie historyczno-krytycznej. Odegrała ona swoją ważną rolę w historii badań biblijnych i może poszczycić się niewątpliwymi sukcesami, jak choćby zakorzenienie procesu interpretacyjnego w środowisku historycznym. Równocześnie przynależy ona do epoki modernizmu i obciążają ją charakterystyczne dla tego okresu założenia. W niektórych kręgach mówi się wręcz o tym, że metoda historyczno-krytyczna stała się już tylko przypisem do historii interpretacji. Inni słusznie łagodzą to stwierdzenie, mówiąc o śmierci metody w warstwie teoretycznej, przy wciąż powszechnym wykorzystaniu jej narzędzi i elementów¹⁶⁷. Ostatecznie można powiedzieć, że metoda historyczno-krytyczna obciążona jest fundamentalnymi błędami, domagającymi się nowej platformy badawczej, którą stanowić może omawiana w niniejszym artykule socjoretoryka.

Przed wszystkim metodologia socjoretoryczna jest wolna od cechującego metodę historyczno-krytyczną pozytywistycznego podejścia do tekstu biblijnego oraz związanego z nim roszczenia tzw. obiektywizmu badawczego¹⁶⁸. Metoda historyczno-krytyczna uparczywie pretendowała do neutralnej obiektywności, która charakteryzuje studia empiryczne. Bibliści, wyposażeni w narzędzia filologiczne, gramatyczne i historyczne, twierdzili, że mogą dotrzeć do jedynego, prawdziwego znaczenia tekstu. Doprowadziło to do tyranii historycyzmu i konfrontacyjnego mierzenia naukowości innych metodologii miarą

¹⁶⁵ Por. Watson – Robbins, „Dialogue Between Vernon Robbins and the Reviewers” 109.

¹⁶⁶ Por. Combrink, „The Challenges and Opportunities of a Socio-Rhetorical Commentary”, 14-17.

¹⁶⁷ Por. A. Runesson, *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies* (Leiden – Boston: Brill 2011) 60; F.F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins* (Maryknoll, NY: Orbis Books 2000) 9, n. 8.

¹⁶⁸ Por. Runesson, *Exegesis in the Making*, 61-62.

historyczno-krytyczną¹⁶⁹. Socjoretoryka, proponując pluralizm metodologiczny i interdyscyplinarność, wychodzi poza te ograniczenia.

Dalej socjoretoryka docenia obecność i horyzont interpretacyjny realnego czytelnika, eliminowanego przez metodologię historyczno-krytyczną, ponieważ wprowadza ryzyko subiektywności oraz swój własny kontekst kulturowy¹⁷⁰. Przy jednostronnym akcentowaniu konieczności umieszczenie tekstu w jego własnym kontekście historycznym kontekst teraźniejszy zostaje zepchnięty do sfery epistemicznego tabu. Efektem tego jest dramatyczne rozdzielenie horyzontu tekstu od horyzontu czytelnika. Mimo swoich pretensji do obiektywności metoda historyczno-krytyczna miała także swoje założenie ideologiczne – pozbycie się dogmatyzmu i interpretacji naniesionych przez tradycję¹⁷¹. Socjoretoryka nie eliminuje tradycji włączając ją w horyzont kulturowy tekstu i nie rości sobie pretensji do obiektywizmu, wyróżniając różne poziomy ideologii interpretacji.

Wreszcie metoda socjoretoryczna odpowiada na problem niekompatybilności pomiędzy metodologią historyczno-krytyczną a naturą i intencją tekstu biblijnego¹⁷². Po pierwsze, porzuca próby dotarcia do rdzenia historycznego tekstów biblijnych i odzierania ich z kolejnych warstw interpretacyjnych. Taka operacja stanowi zaprzeczenie natury tekstów starożytnych, na które składają się oddziałujące ze sobą tradycje ustne i pisemne, nieustanne releksje i reinterpretacje. Po wtóre, intencją tekstu biblijnego jest przekazywanie prawd natury religijnej, a nie informacji. Ma także prowadzić do wzbudzenia w czytelniku odpowiedzi wiary na prezentowane prawdy. Metoda historyczno-krytyczna, rezygnując z badania warstwy objawionej z powodu braku narzędzi i kryteriów historycznych, okazała się niezdolną do badania tekstu w jego najważniejszym wymiarze¹⁷³. W tym sensie metodologia socjoretoryczna włączająca w badanie tekstu kompozycję sakralną nie eliminuje odgórnie treści objawienia jako niepoddających się kryteriom naukowym.

W kontekście metody historyczno-krytycznej, która od dłuższego czasu przeżywa swój głęboki kryzys, zaproponowana przez Robbinsa socjoretoryka otwiera bardzo ciekawe perspektywy. W obliczu obecnej wiedzy na temat powstawania tekstów biblijnych, potrzeba nie odświeżania starej metody, ale wręcz nowej

169 Por. Robbins, „Divine Dialogue and the Lord's Prayer” 128-129.

170 Por. Runesson, *Exegesis in the Making*, 62-63.

171 Por. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, 148-150.

172 Por. Runesson, *Exegesis in the Making*, 64-67.

173 Doskonałym przykładem jest zastosowanie metody historyczno-krytycznej przez Johna Paula Meiera w jego skąd inąd doskonałej książce na temat Jezusa historycznego, *A Marginal Jew*. Autor dąży do obiektywizmu naukowego przez rozdzielenie perspektywy wiary i teologii od perspektywy historycznych poszukiwań i logicznej argumentacji. Abstrahując od wiary, która nie wydaje się autorowi wiarygodnym obszarem badań, świadomie stwierdza on, że tworzy „teoretyczny konstrukt”, który nazywa Jezusem z Nazaretu. Por. J.P. Meier, *A Marginal Jew*. I: *The Roots of the Problem and the Person* (New York: Doubleday 1991) 6, 21-31.

epistemologii, nowego podejścia do tekstów natchnionych¹⁷⁴. Zamiast strategii konfrontacyjnej i dominacji jednego podejścia socjoretoryka proponuje dialog i interakcję, otwartość i interdyscyplinarność. Proponuje egzegezę, która jest fascynującą podróżą intelektualną, poznawaniem i komunikowaniem się językiem właściwym naukom humanistycznym i społecznym. Proponuje twórcze połączenie historycznego horyzontu tekstu z horyzontem współczesnego czytelnika poprzez kompozycję społeczną i sakralną, przez uniwersalne wartości i symbole kulturowe. Wreszcie włącza teologię nie tylko jako pełnoprawną, lecz zasadniczą część analizy tekstu biblijnego, stworzonego dla przekazu prawd objawionych. Można i należy żywić nadzieję, że ta propozycja metodologiczna, która dynamicznie rozwija się już od kilku dekad na całym świecie, znajdzie swoje twórcze zastosowanie także w polskim środowisku biblijnym.

Bibliografia

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books 1981).
- Anderson, J.C. – Moore, S.D., *Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press 1992).
- Bloomquist, L.G., „A Possible Direction for Providing Programmatic Correlation of Textures in Socio-Rhetorical Analysis”, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (red. D.F. Watson – A.J. Hauser) (BibInt 4; Leiden – New York: Brill 1994) 61-96.
- Bloomquist, L.G., „Methodological Considerations in the Determination of the Social Context of Cynic Rhetorical Practice: Implications for our Present Studies of the Jesus Traditions”, *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (red. S.E. Porter – T.H. Olbricht) (JSNTSup 146; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 200-231.
- Bloomquist, L.G., „Methodological Criteria for the Determination of Apocalyptic Rhetoric: A Suggestion for the Expanded Use of Socio-Rhetorical Analysis”, *Vision and Persuasion. Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse* (red. G. Carey – L.G. Bloomquist) (St. Louis, MO: Chalice Press 1999) 181-203.
- Borgen, P. – Robbins, V.K. – Gowler, D.B. (red.), *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (Emory Studies in Early Christianity 6; Atlanta, GA: Scholars Press 1998).
- Burke, K., *Counter-Statement* (Los Altos, CA: Hermes Publications 1953).
- Castelli, E.A., *Imitating Paul. A Discourse of Power* (Louisville, KY: Westminster; John Knox Press 1991).
- Chatman, S.B., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1978).

¹⁷⁴ Por. J.A. Loubser, „Media Criticism and The Myth of Paul, The Creative Genius, and His Forgotten Co-Workers”, *Neot* 34/2 (2000) 344-345.

- Combrink, B.H., „The Challenge of Making and Redrawing Boundaries. A Perspective on Socio-Rhetorical Criticism” , <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRS/combrink/ChallengeBoundSRC.pdf>, 17. April 2016.
- Combrink, B.H., „The Challenges and Opportunities of a Socio-Rhetorical Commentary”, <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRS/combrink/CombrinkSRCommentary.pdf>, 17. April 2016.
- Crossan, J.D., *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper & Row 1973).
- Culpepper, R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press 1983).
- Culpepper, R.A., „Mapping the Textures of New Testament Criticism. A Response to Socio-Rhetorical Criticism”, *Journal for the Study of the New Testament* 70 (1998) 71-77.
- DeSilva, D.A., „A Sociorhetorical Interpretation of Revelation 14:6-13. A Call to Act Justly toward the Just and Judging God”, *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999) 65-117.
- DeSilva, D.A., *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000).
- Elliott, J.H., *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress Press 1981).
- Esler, P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge – New York: Cambridge University Press 1987).
- Fauconnier, G. – Turner, M., *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind’s Hidden Complexities* (New York: Basic Books 2002).
- Flanagan, J.W., „Ancient Perceptions of Space/Perceptions of Ancient Space”, *Semeia* 37 (1999) 15-43.
- Fowler, R.M., *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Minneapolis: Fortress Press 1991).
- Gager, J.G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1975).
- Gager, J.G., „Shall We Marry our Enemies: Sociology and the New Testament”, *Interpretation* 36/3 (1982) 256-265.
- Gowler, D.B., *Host, Guest, Enemy, and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory studies in early Christianity 2; New York: Peter Lang 1991).
- Gowler, D.B., „The Development of Socio-Rhetorical Criticism”, *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (red. V.K. Robbins – D.B. Gowler) (Emory Studies in Early Christianity 3; New York: Peter Lang 1994) 1-36.
- Gowler, D.B., „Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception”, *Journal for the Study of the New Testament* 33/2 (2010) 191-206.
- Gowler, D.B., „The End of the Beginning. The Continuing Maturation of Socio-Rhetorical Analysis”, *Sea Voyages and Beyond. Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation* (Emory Studies in Early Christianity 14; Blanford Forum, Dorset: Deo Publishing 2010).
- Hock, R.F. – O’Neil, E.N., *The Chreia in Ancient Rhetoric* (Atlanta, GA: Scholars Press 1986).
- Horrell, D.G., „Ideology in Pauline Christianity A Structuration Theory Perspective”, *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament and Its Context* (red. P.F. Esler) (London – New York: Routledge 1995) 219-231.
- Jewett, R., *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress Press 1986).

- Lausberg, H. – Orton, D.E. – Anderson, R.D., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Leiden – Boston: Brill 1998).
- Loubser, J.A., „Media Criticism and The Myth of Paul, The Creative Genius, and His Forgotten Co-Workers”, *Neotestamentica* 34/2 (2000) 329-345.
- MacK, B.L., *Rhetoric and the New Testament* (GBS; Minneapolis: Fortress Press 1990).
- Meeks, W.A., „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *Journal of Biblical Literature* 91/1 (1972) 44-72.
- Meeks, W.A., „«Since Then You Would Need to Go Out of the World». Group Boundaries in Pauline Christianity”, *Critical History and Biblical Faith. New Testament Perspectives* (red. T.J. Ryan) (Villanova, PA: College Theology Society; Horizons 1979) 4-29.
- Meeks, W.A., *The Moral World of the First Christians* (LEC 6; Philadelphia: Westminster Press 1986).
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. I: The Roots of the Problem and the Person* (New York: Doubleday 1991).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Poznań: Pallotinum 1994).
- Rhoads, D.M. – Michie, D., *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press 1982).
- Robbins, V.K., „Beginnings and Developments in Socio-Rhetorical Interpretation”, <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/SRIBegDevRRA.pdf>.
- Robbins, V.K., „A Socio-Rhetorical Response: Contexts of Interaction and Forms of Exhortation”, *Semeia* 50 (1980) 261-271.
- Robbins, V.K., „Summons and Outline in Mark. The Three-Step Progression”, *Novum Testamentum*: 23 (1981) 97-114.
- Robbins, V.K., „Mark 1.14-20. An interpretation at the intersection of Jewish and Graeco-Roman traditions”, *New Testament Studies* 28 (1982) 220-236.
- Robbins, V.K., *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress Press 1984).
- Robbins, V.K., „Rhetorical Argument about Lamps and Light in Early Christian Gospels”, *Context: Essays in Honor of Peder Borgen* (red. P.W. Bøckman – R.E. Kristiansen) (Trondheim: Tapir 1987) 177-195.
- Robbins, V.K., „The Woman who Touched Jesus’ Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts”, *New Testament Studies* 33 (1987) 502-515.
- Robbins, V.K., „Foxes, Birds, Burials & Furrows”, *Patterns of Persuasion in the Gospels* (red. B.L. MacK – V.K. Robbins) (Santa Rosa, CA: Polebridge 1989) 69-84.
- Robbins, V.K., „Luke-Acts: A Mixed Population Seeks a Home in the Roman Empire”, *Images of Empire* (red. L. Alexander) (JSOTSup 122; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 202-221.
- Robbins, V.K., „Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels”, *Persuasive artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (red. G.A. Kennedy – D.F. Watson) (JSNTSup 50; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 157-186.
- Robbins, V.K., „The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis”, *The four gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck* (red. F. van Segbroeck – F. Neirynck) (BETL 100/3; Leuven: Leuven University Press 1992) 1161-1183.
- Robbins, V.K., „Progymnasmatic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions. A New Approach”, *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (red. C. Focant) (BETL 110; Leuven: University Press; Peeters 1993) 111-147.
- Robbins, V.K., „Oral, Rhetorical, and Literary Cultures. A Response”, *Semeia* 65 (1994) 75-91.

- Robbins, V.K., „Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, *The New Literary Criticism and the New Testament* (red. E.S. Malbon – E.V. McKnight) (Valley Forge, PA: Trinity Press 1994) 164-209.
- Robbins, V.K., „Divine Dialogue and the Lord’s Prayer. Socio-Rhetorical Interpretation of Sacred Texts”, *Dialogue* 28/3 (1995) 117-146.
- Robbins, V.K., „Social-Scientific Criticism and Literary Studies. Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation”, *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament and Its Context* (red. P.F. Esler) (London – New York: Routledge 1995) 274-289.
- Robbins, V.K., *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge, PA: Trinity Press 1996).
- Robbins, V.K., „Making Christian Culture in the Epistle of James”, *Scriptura* 59 (1996) 341-351.
- Robbins, V.K., „The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, *Scriptura* 59 (1996) 353-362.
- Robbins, V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology* (London: Routledge 1996).
- Robbins, V.K., „Rhetorical Composition and Sources in the Gospel of Thomas”, *SBLSP* 36 (1997) 86-114.
- Robbins, V.K., „The Present and Future of Rhetorical Analysis”, *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (red. S.E. Porter – T.H. Olbricht) (JSNTSup 146; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 24-52.
- Robbins, V.K., „From Enthymeme to Theology in Luke 11:1-13”, *Literary studies in Luke-Acts. Essays in honor of Joseph B. Tyson* (red. J.B. Tyson – R.P. Thompson – T.E. Phillips) (Macon, GA: Mercer University Press 1998) 191-214.
- Robbins, V.K., „Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary”, *Epi to Auto. Studies in Honour of Petr Pokorný on His Sixty-Fifth Birthday* (red. J. Keřkovský – P. Pokorný) (Praha: Mlýn 1998) 284-297.
- Robbins, V.K., „Rhetorical Ritual: Apocalyptic Discourse in Mark 13”, *Vision and Persuasion. Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse* (red. G. Carey – L.G. Bloomquist) (St. Louis, MO: Chalice Press 1999) 95-121.
- Robbins, V.K., „The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric. The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies.”, *Jesus and the heritage of Israel. Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy* (red. D.P. Moessner) (Harrisburg, PA: Trinity Press 1999) 63-83.
- Robbins, V.K., „Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text”, *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (red. S.E. Porter – T.H. Olbricht) (JSNTSup 90; Sheffield: Sheffield Academic Press 2001) 443-463.
- Robbins, V.K., „Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference* (red. A. Eriksson – T.H. Olbricht – W.G. Übelacker) (Emory Studies in Early Christianity 8; Harrisburg, PA: Trinity Press 2002) 27-65.
- Robbins, V.K., „The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the Gospel of Mark”, *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament* (red. D.F. Watson) (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2002) 11-44.
- Robbins, V.K., „The Sensory-Aesthetic Texture of the Compassionate Samaritan Parable in Luke 10”, *Literary Encounters with the Reign of God* (red. S.H. Ringe – H.C.P. Kim) (New York: T & T Clark 2004) 247-264.
- Robbins, V.K., „Bodies and Politics in Luke 1-2 and Sirach 44-50: Men, Women, and Boys”, *Scriptura* 90 (2005) 824-838.

- Robbins, V.K., „The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation and Its Relevance for Feminist Hermeneutics”, *Her Master’s Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse* (red. C. Vander Stichele – T.C. Penner) (GPBS 9; Leiden – Boston: Brill 2005) 109-127.
- Robbins, V.K., „Interfaces of Orality and Literature in the Gospel of Mark”, *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark: Essays Dedicated to Werner Kelber* (red. R.A. Horsley – J.A. Draper – J.M. Foley – W.H. Kelber) (Minneapolis: Fortress Press 2006) 125-146.
- Robbins, V.K., „Oral Performance in Q: Epistemology, Political Conflict, and Contextual Register”, *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q* (red. R.A. Horsley) (SemeiaSt 60; Leiden - Boston: Brill 2006) 109-122.
- Robbins, V.K., „Conceptual Blending and Early Christian Imagination”, *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (red. P. Luomanen – I. Pyysiäinen – R. Uro) (BibInt 89; Leiden – Boston: Brill 2007) 161-195.
- Robbins, V.K., „Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”, *Words Well Spoken. George Kennedy’s Rhetoric of the New Testament* (red. C.C. Black – D.F. Watson) (Studies in Rhetoric and Religion 8; Waco, TX: Baylor University Press 2008) 81-106.
- Robbins, V.K., *The Invention of Christian Discourse* (Rhetoric of Religious Antiquity Series 1; Blandford Forum: Deo Pub 2009).
- Robbins, V.K., *Sea Voyages and Beyond. Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation* (Emory Studies in Early Christianity 14; Blandford Forum, Dorset: Deo Publishing 2010).
- Robbins, V.K., „Precreation Discourse and the Nicene Creed: Christianity Finds its Voice in the Roman Empire”, *Religion & Theology* 18/3-4 (2011) 334-350.
- Robbins, V.K. – Gowler, D.B. (red.), *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (Emory Studies in Early Christianity 3; New York: Peter Lang 1994).
- Robbins, V.K. – Gowler, D.B. – Bloomquist, L.G. – Watson, D.F., *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins* (Harrisburg, PA: Trinity Press 2003).
- Roberts, K.A., „Toward a Generic Concept of Counter-Culture”, *Sociological Focus* 11 (1978) 111-126.
- Runesson, A., *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies* (Leiden – Boston: Brill 2011).
- Segovia, F.F., *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins* (Maryknoll, NY: Orbis Books 2000).
- Smith, J.Z., „The Social Description of Early Christianity”, *Religious Studies Review* 1 (1975) 19-25.
- Smith, J.Z., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (CSHJ 14; Chicago: University of Chicago Press 1990).
- Tannehill, R.C., *The Sword of His Mouth* (SemeiaSup 1; Philadelphia: Fortress Press 1975).
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Dexterity* (OBT 2; Philadelphia: Fortress Press 1978).
- Trible, P., *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press 1984).
- Via, D.O., *The Parables. Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress Press 1967).
- Watson, D.F., „Why We Need Socio-Rhetorical Commentary and What It Might Look Like”, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (red. D.F. Watson – A.J. Hauser) (BibInt 4; Leiden – New York: Brill 1994) 129-157.
- Watson, D.F. (red.), *Miracle Discourse in the New Testament* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012).

- Watson, D.F. – Robbins, V.K., „Dialogue Between Vernon Robbins and the Reviewers”, *Journal for the Study of the New Testament* 20/70 (1998) 109-115.
- Wilde, J.A., „The Social World of Mark’s Gospel: A Word about Method”, *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers* (red. J.P. Achtemeier) (Missoula, MT: Scholars Press 1978) 47-70.
- Wilder, A.N., *The Language of the Gospel. Early Christian Rhetoric* (New York: Harper & Row 1964).
- Witherington, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids MI – Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press 1995).
- Witherington, B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI – Carlisle, U.K.: Eerdmans; Paternoster Press 1998).
- Witherington, B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001).
- Witherington, B., *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Witherington, B., *A Socio-Rhetorical Commentary on Titus, 1–2 Timothy and 1–3 John* (Letters and Homilies for Hellenized Christians 1; Downers Grove, IL: IVP Academic 2006).
- Witherington, B., *A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter* (Letters and Homilies for Hellenized Christians 2; Downers Grove, IL: IVP Academic 2007).
- Witherington, B., *Letters and Homilies for Jewish Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove, IL – Nottingham, UK: IVP Academic; Apollos 2007).
- Witherington, B., *Paul’s Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011).
- Witherington, B. – Hyatt, D., *Paul’s Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).