

PIOTR LOREK

RETORYKA OPISÓW ŚMIERCI HERODA AGRYPPI I

W starożytności śmierć władcy wiązała się z szerokimi konsekwencjami społecznymi, narodowościowymi i religijnymi, przez co zwykle była odnotowywana w relacjach historycznych. Odpowiednie jej ujęcie służyło wzmocnieniu tożsamości danej grupy społecznej, intensyfikacji jej światopoglądu i wartości. Każdy opis śmierci wymaga decyzji odnośnie do formy jej przedstawienia, przez co, świadomie bądź nie, wiąże się z przekonywaniem do pewnego jej rozumienia. Teoretycznie można więc mówić o retorycznym wymiarze przedstawień śmierci jednostki.

Celem niniejszego opracowania jest analiza opisów śmierci Heroda Agryppy I, króla żydowskiego, z perspektywy retorycznej. Omówione zostaną dwa przedstawienia chrześcijańskie obecne w *Dziejach Apostolskich* i u Euzebiusza oraz dwa żydowskie sporządzone przez Józefa Flawiusza. Odmienne pochodzenie i światopoglądy autorów wpływają na ich prezentacje – warunkują ich oceny oraz dobór środków perswazji.

W niniejszej pracy zastosowane będą wybrane elementy tzw. nowej retoryki (*new rhetoric*), którą odróżnia się od metody znanej jako analiza retoryczna (*rhetorical analysis*, *rhetorical criticism*). „Obie metody różnią się między sobą w wielu punktach” – pisze Roman Pindel.

Przedstawiciele *rhetorical criticism* w badaniach biblijnych odwołują się do klasycznej retoryki grecko-rzymskiej, którą uznają za uniwersalny model sztuki perswazji. Dodatkowo jeszcze uzasadniają jej zastosowanie do interpretacji Biblii faktem, że kultura grecko-rzymska była „retoryczna”, a przynajmniej

niektórzy z autorów natchnionych mogli osiąść wykształcenie retoryczne lub przejąć pewne elementy tej sztuki. Natomiast zwolennicy *new rhetoric* są skłonni korzystać z opracowań retoryki od starożytności aż do czasów nam współczesnych. Nowa retoryka zakłada, że każda wypowiedź ma charakter perswazyjny, niezależnie od wykształcenia w tej sztuce. Każdy bowiem, kto formuluje jakąkolwiek wypowiedź, czyni to w celu przekonania innych do zawartych w niej treści¹.

Według zatem nowej retoryki każdy tekst zawiera w sobie wymiar perswazyjny. Można więc podjąć się zadania wyodrębnienia w nim zastosowanych przez autorów poszczególnych zabiegów mających przekonać do danego przedstawienia rzeczywistości. Jeden z głównych przedstawicieli *new rhetoric*, Chaim Perelman, zauważa, że „badanie argumentów, a także warunków ich prezentacji, stanowi przedmiot nowej retoryki, która przedłuża i umacnia retorykę Arystotelesa”². Niniejsza praca stanowi wstępne opracowanie stosowanych przez autorów technik perswazyjnych w odniesieniu do historii śmierci Agryppy I. Ze względu na ich ogólny charakter, nie będą one jednakże ściśle klasyfikowane, np. poprzez odwoływanie się do jednej z istniejących systematykacji.

Perelman słusznie obserwuje, że „opis sprawiający wrażenie neutralnego odsłania swoją stronniczość, kiedy możemy przeciwstawić mu opis odmienny”³. Możliwość zestawienia różnych starożytnych opisów śmierci Agryppy I ułatwi zatem dostrzeżenie odrębnych cech poszczególnych relacji.

Na innym miejscu Perelman redefiniuje rozumienie „audytorium” w retoryce: „W przeciwieństwie do starożytnej, nowa retoryka zajmuje się mowami skierowanymi do *wszelkiego rodzaju audytoriumów* – zarówno do tłumu zgromadzonego na placu publicznym, jak i do zespołu specjalistów, adresowanymi i do jednostki, i do całej ludzkości. Badać będzie ona nawet te argumenty, które kierujemy do samych siebie podczas wewnętrznej deliberacji”⁴. Poszerzenie pojęcia audytorium w metodzie retorycznej pozwala współczesnemu czytelnikowi zastosować je do siebie jako interpretatora dostępnych antycznych opisów śmierci Agryppy I. Staje się on w ten sposób niejako nowym audytorium, wsłuchującym się w każdą relację z osobna i wyodrębniającym zastosowane w niej środki perswazji. Jako audytorium ma on ponadto dodatkowy dostęp do informacji, których nie znali pierwotni odbiorcy (audytorium). Może bowiem porównywać opisy dostępne jednemu adresatowi z opisami

¹ R. Pindel, „Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 36, 2 (2003), 415-416. Artykuł Pindela stanowi wartościowe wprowadzenie do nowej retoryki.

² Ch. Perelman, *Imperium retoryki; Retoryka i argumentacja*, Warszawa 2004, 60.

³ Tamże.

⁴ Tamże, 17 (emfaza oryginalna).

dostępny innymi. Dzięki temu rodzą się nowe znaczenia, a z nimi wyłaniają się i nowe argumenty.

Należy zaznaczyć, że niniejsze opracowanie ogranicza się do badań na poziomie literackim. Pominięty zostanie więc wymiar historycznych uwarunkowań poszczególnych autorów tekstów, ich osobistych celów, a także sytuacji, w jakich znajdowali się pierwotni odbiorcy. Dalsze badania natury historycznej z pewnością pogłębią uzyskane w niniejszym opracowaniu obserwacje.

1. DZIEJE APOSTOLSKIE 12,18-25

¹⁸ A gdy nastał dzień, powstało niemałe zamieszanie wśród żołnierzy z powodu tego, co się stało z Piotrem. ¹⁹ Herod poszukiwał go, a gdy go nie znalazł, przesłuchiwał strażników i kazał ich ukarać śmiercią. Sam zaś udał się z Judei do Cezarei i tam się zatrzymał. ²⁰ Gniewał się bardzo na mieszkańców Tyru i Sydonu. Lecz oni razem przybyli do niego, a pozyskawszy sobie Blastę, podkomorzego królewskiego, prosili o pokój, ponieważ sprowadzali żywność z kraju króla. ²¹ W oznaczonym dniu Herod, ubrany w szaty królewskie, zasiadł na tronie i miał do nich mowę. ²² A lud wołał: „To głos boga, a nie człowieka!” ²³ Natychmiast poraził go anioł Pański za to, że nie oddał czci Bogu. I wyzionął ducha, stoczony przez robactwo. ²⁴ A słowo Pańskie rozszerzało się i rosło. ²⁵ Barnaba i Szaweł, wypełniwszy swoje zadania, powrócili z Jeruzalem, zabierając ze sobą Jana, zwanego Markiem⁵.

Chrześcijański autor Dziejów Apostolskich stosuje kilka zabiegów celem odpowiedniego nakreślenia okoliczności śmierci Agryppy I. Pierwszym z nich jest fakt stereotypiczności przedstawienia śmierci króla, którego autor wyraźnie oceniał negatywnie. Przypis w BT do wersetu 23 słusznie mówi o „typowej śmierci prześladowcy” i odsyła czytelnika do 2 Mch 9,5-9, a więc do podobnego opisu śmierci prześladowcy Żydów, króla Antiocha IV Epifanesa⁶. Pierwotny odbiorca chrześcijański zapewne sam skojarzyłby zbieżność okoliczności odejścia Agryppy i Seleucydy. Oczywiście istnieje taka możliwość, że rzeczywiście obaj ci władcy umarli z powodu podobnej choroby. Zgodność z historycznymi wydarzeniami ma tu jednakże drugorzędne zna-

⁵ *Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte.

⁶ Por. P. Lorek, „Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanasa w wybranych pismach starożytnych”, *Theologica Wratislaviensia* 3 (2008), 23-29, gdzie omawiane są różnorodne przedstawienia ostatnich chwil Antiocha IV Epifanasa, wraz z ich ideologicznymi motywacjami i teologicznymi założeniami.

czenie. Istotniejsze jest natomiast ideologiczne powiązanie Heroda z wcześniejszym prześladowcą Izraela⁷. Na takie zrównanie Agryppy z Antiochem raczej nie zgodziłby się niechrześcijański autor żydowski. Jak zobaczymy poniżej, Józef Flawiusz miał pozytywniejsze zdanie o tym monarsze. Natomiast chrześcijańskiemu pisarzowi zależało na tym, by w swoim dziele między innymi pokazać, że to właśnie uznający Jezusa za mesjasza Żydzi stanowią prawowierną kontynuację Izraela. Jak Machabeusze byli prześladowani przez greckiego króla, tak teraz chrześcijanie są nękanymi przez niewiernego władcę. Żydowski król, dzięki tej analogii, zaczyna w umysłach słuchaczy funkcjonować jako pogański prześladowca. Zbieżność między Antiochem i Agryppą ma miejsce nie tylko na poziomie opisów ich śmierci, ale również w przedstawieniu bezpośrednich ich przyczyn. Apoteoza Agryppy (Dz 12,22) nawiązuje do podobnej Antiocha (2 Mch 9,12). Takie porównanie może mieć za zadanie przekonywanie odbiorcy o tym, że Bóg Izraela jest po stronie żydowskich chrześcijan, reprezentowanych w Dz 12 przez straconego Jakuba oraz uwięzionego Piotra. Niewierny Izrael, reprezentowany przez króla, okazuje się działać przeciw Bogu. Tutaj znów więc dostrzec można chęć nadania wyznawcom Jezusa statusu prawowiernego Izraela prowadzonego przez Boga.

Dz 12,1-25 – co widać dobrze – stanowi odrębną jednostkę. Zaczyna się informacją o wszczętym przez Heroda prześladowaniu, a kończy na jego śmierci i krótkim podsumowaniu dotyczącym dalszego krzewienia się chrześcijaństwa. Oznacza to, że autor Dz łączy fakt śmierci Agryppy z prześladowaniami chrześcijan. Zależność ta pozbawiona jest jednak wyraźnego związku przyczynowo-skutkowego. Herod bowiem nie umiera z powodu prześladowania chrześcijan, ale z powodu jego reakcji na działania mieszkańców Tyru i Sydonu (Dz 12,23). Niemniej jednak czytelnik, bądź słuchacz, może odnieść wrażenie, że istnieje zależność między zgonem Heroda i uwięzieniem Piotra. Warto zauważyć, że cudowne uwolnienie Piotra z więzienia ma miejsce przed sądem na Agryppie. Wersety 24 i 25 mogłyby znaleźć się zaraz po wersecie 19, kończącym wątek ucieczki Piotra i jej konsekwencji. Oczywiście jest, że to śmierć Heroda, chociaż niezależna od jego prześladowań chrześcijan, tak naprawę sprawia, że zostają one przerwane. Stąd podsumowanie z wersetów 24-25 zaraz po informacji o odejściu króla. Stosując zatem zabieg oparty na *dispositio*, autor umieszcza historię zgonu Heroda zaraz po uwolnieniu Piotra, przez co daje do zrozumienia, że istnieje między

⁷ Hans Concelmann (*Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, 96-97) pisze następujące słowa: „To be eaten by worms (or by lice) is the typical death for one who despises God”, a następnie podaje kilka przykładów z literatury starożytnej. Por. również dyskusję Eugeniusza Dąbrowskiego: „Appendix VI: Prześladowania chrześcijańskie i śmierć Heroda Agryppy I”, w: *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, 510-514.

nimi zależność. Możliwe, że nie mógł tego zrobić bardziej jednoznacznie, ponieważ współczesnym znana była historia śmierci Agryppy, co widać ze zbieżnej relacji u Flawiusza, i niezaakceptowano by sugestii o tym, że Herod zginął z powodu prześladowań chrześcijan. Sytuację tę dobrze podsumowuje Hans Concelmann, który w następujący sposób komentuje wersety 20-23: „*By its incorporation into his context the originally independent legend receives an additional nuance. Agrippa's death is due not only to his hubris, but to his role as persecutor*”⁸. Waldemar Rakocy ujmuje to następująco: „Z punktu widzenia chronologii, epizody 12, 1-19 i 20-23 nie są ze sobą powiązane. Śmierć Jakuba ustala się często około r. 42; śmierć Heroda miała miejsce w r. 44 [...] Związek między obydwoma epizodami jest czysto literacki”⁹. Podobnie pisze Joseph Fitzmyer. On również dostrzega wpływ autora na konkretne rozumienie śmierci Agryppy poprzez umieszczenie jej w kontekście uwolnienia Piotra. Fitzmyer zauważa literackie powiązanie między historią Piotra a śmiercią Agryppy poprzez wskazanie na rolę anioła Pańskiego w Dz 12 (por. w. 7 z w. 23): „The ‘Angel of the Lord’ who delivered Peter from Herod Agrippa’s prison now strikes the king in retaliation for what He had done and because He failed to reckon with God. *In the Lucan context this would include his persecution of the early church*”¹⁰.

Warto również zwrócić uwagę na sposób, w jaki autor opisuje bezpośrednią przyczynę śmierci Agryppy. Dla podkreślenia, że król umarł z powodu sądu Bożego, wystarczyłaby pierwsza część wersetu 23: „Natychniaś poraził go anioł Pański za to, że nie oddał czci Bogu”, szczególnie, że autor Dz zajmuje się przedstawianiem historii rozwoju chrześcijaństwa, a nie dziejów monarchii herodiańskiej. Dodaje on jednak: „I wyzionął ducha, stoczony przez robactwo”. Te słowa wydają się zbytecznym dodatkiem, chyba że

⁸ Concelmann, *Acts of the Apostles*, 96 (emfaza dodana).

⁹ W. Rakocy, „*A Słowo Boże rozszerzało się i rosnęło*”. *Programowa funkcja Dz 12,1-24 w kompozycji księgi*, Lublin 1995, 105. Rakocy na innym miejscu (tamże, s. 136) stwierdza następująco: „Pozostaje do ustalenia, czy jest to kara za prześladowanie Kościoła, czy raczej za bluźnierczą postawę króla. Jego śmierć według w. 23 jest konsekwencją bluźnierczej postawy w Cezarei. Podkreśla to natychmiastowa (*parachrēma*) interwencja nieba, rodzaj śmierci i próba jej wyjaśnienia przez autora («ponieważ nie oddał czci Bogu»). W każdym razie można sądzić, że w intencji Łukasza jest ona również karą za wszczęte prześladowanie. Wskazuje na to powiązanie obydwu epizodów Dz 12 z punktu widzenia gramatycznego i logicznego”.

¹⁰ J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, 491, emfaza dodana. Por. również Rakocy, „*A Słowo Boże rozszerzało się i rosnęło*”, 103: „Oprócz wypowiedzianych słów, jednym działaniem anioła jest trącenie apostoła w bok, aby go obudzić, i wyprowadzenie go z więzienia. Imiesłowowi w aoryście *pataxas* (w. 7b) odpowiada w w. 23 ten sam czasownik (*epataxen*), gdzie jest opisana jedyna czynność anioła Pańskiego. Tym razem jest to dotknięcie śmiercią bałwochwalczego króla. Obie czynności anioła Pańskiego, przedstawione za pomocą tego samego czasownika *patassō*, przywołują się nawzajem i dostarczają obu epizodom wiążący je literacki element”.

weźmie się pod uwagę retoryczną perswazję twórcy Dz. Dla podkreślenia swojego stosunku do Heroda dodaje on odpychające szczegóły jego śmierci. Fitzmyer ma rację: „So Luke describes the demise of Herod Agrippa I, using a genre well known in Greek literature. [...] The gruesome details are supposed to *enhance* the account of the death deserved by those who despise God (or the gods)”¹¹.

Uwaga Fitzmyera odnośnie do roli anioła Pańskiego w stosunku do Piotra i Agryppy prowadzi do obserwacji kolejnego zabiegu retorycznego. Okropność śmierci Heroda jest mianowicie potęgowana poprzez intencjonalnie nakreśloną paralelę między postacią Piotra i Agryppy. Piotrowa wierność Bogu i ostateczne cudowne uniknięcie śmierci stoi w kontraście do apoteozy Agryppy i idącego za nią okropnego zgonu. Bez historii uwolnienia Piotra śmierć Agryppy byłaby mniej wyrazista. Splecenie tych dwóch epizodów – jak choćby przez wspomniane już wyżej działanie anioła, czy też poprzez pokazanie, że modlitwa kościoła do Boga (w. 5) przynosi uwolnienie od niechybnej śmierci, zaś aklamacja Fenicjan (w. 22) prowadzi do śmierci – wzmacnia negatywny obraz władcy.

Kolejna retoryzacja opisu śmierci króla (przynajmniej z perspektywy nieiteistycznego czytelnika) może polegać na uznaniu związku między oddaniem Agryppie boskiego hołdu przez Fenicjan i następującym po nim brakiem oddania przez niego chwały Bogu a jego nagłym zgonem. Przyczynowy związek między chorobą a śmiercią jest możliwy do zaakceptowania niezależnie od pochodzenia religijnego, natomiast zależność między nieoddaniem czci Bogu i następującą po tym śmiertelną chorobą jest jedynie (jeśli w ogóle) czasowa, nie przyczynowo-skutkowa. Inny autor mógłby arbitralnie powiązać śmierć Heroda z innym, poza chorobą, wydarzeniem, jak to rzeczywiście ma miejsce w kolejnej relacji.

2. „WOJNA ŻYDOWSKA”

W *Wojnie Żydowskiej* Józefa Flawiusza znajdujemy krótki opis śmierci Agryppy: „Niebawem z tak wielkiego królestwa zaczęły płynąć do skarbu Agryppy ogromne bogactwa. Środki te król przeznaczał na nie byle jakie cele. Wokół Jerozolimy począł bowiem wznosić tak potężne mury, że gdyby budowę ich ukończono, daremny byłby trud oblegania miasta przez Rzymian. Lecz zanim dzieło to osiągnęło odpowiednią wysokość, zmarł on w Cezarei”¹².

¹¹ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 491, emfaza dodana.

¹² Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001, 172 (II 11:6).

Flawiusz donosi, że Agryppa zmarł w Cezarei. Nie śpieszy on jednak dodać, choćby w skróconej formie, informacji o apoteozie Heroda i następującej po niej chorobie i śmierci, jak to czyni w swoim dziele *Dawne Dzieje Izraela* (dalej: *Antiq.*), o czym poniżej. Opis śmierci Agryppy w *Wojnie Żydowskiej* (dalej: *BJ*) nie zawiera żadnych negatywnych sugestii wobec osoby Heroda – brak w niej obecnego w Dz wymiaru kary boskiej i formułowanego wobec króla oskarżenia. Przeciwnie, Flawiusz wyraża smutek z powodu przedwczesnego odejścia Heroda. Przedwczesny zgon Agryppy w Dz jest łączony z wyrokiem boskim, zaś w *BJ* z żalem i ubolewaniem – dwa krótkie opisy i dwie przeciwne perspektywy.

Pisząc o śmierci Heroda, Flawiusz wychwala go za wznoszenie murów obronnych wokół Jerozolimy. Z relacji w *Antiq.* wynika, że śmierć Agryppy nie miała żadnego związku z budowaniem przez niego obwarowań. Znajdujemy tam Agryppę, który z rozkazu cesarza Klaudiusza posłusznie zaprzestaje budowy, co ma raczej wydźwięk negatywny¹³; sam zaś opis śmierci króla zamieszczony jest znacznie później. Natomiast w *BJ* Flawiusz wyraźnie wybiela Agryppę. Wybiera to, co pozytywne z jego życia, a więc budowę murów obronnych, i zestawia z opisem jego śmierci (argument retoryczny oparty na *ethosie* bohatera). Taki zabieg retoryczny pozytywnie nastroja czytelnika do Heroda (argument retoryczny oparty na *pathosie* odbiorcy). Znając późniejsze losy Jerozolimy związane z najazdem cesarza Wespazjana na Palestynę i zburzeniem Jerozolimy przez Tytusa, można odczuć melancholię w słowach Flawiusza z powodu odejścia Heroda. Opis śmierci Agryppy w *BJ* jest ideologicznie nacechowany. W retorycznym powiązaniu jednego z wątków życia Agryppy z jego śmiercią doszukać się można sympatii Flawiusza wobec żydowskiego króla. Podobną arbitralność zestawienia, choć z zupełnie przeciwnym przesłaniem, dostrzegliśmy powyżej w Dz, gdzie śmierć Heroda jest powiązana z prześladowaniami chrześcijan.

Jeśliby założyć, że śmierć Heroda rzeczywiście spowodowana była jakąś chorobą i nie jest to jedynie czysty zabieg retoryczny, to można zarzucić Flawiuszowi w *BJ* świadome pominięcie istotnego elementu z życiorysu Agryppy. Gdyby nie lektura Dz, bądź *Antiq.*, czytelnik mógłby nigdy się nie dowiedzieć o niechlubnym końcu życia żydowskiego monarchy. Gdyby nie inne relacje ostatnich chwil z życia Agryppy, zastosowany przez Flawiusza zabieg pominięcia na zawsze wyrugowałby z pamięci historii o nagłej śmierci Heroda. Opisywać historię, to ją współtworzyć – w umysłach potomnych

¹³ Agryppa wówczas umacniał mury Jerozolimy od strony Nowego Miasta na koszt publiczny, rozbudowując je wszerg i w górę. I byłby je uczynił zdolnymi oprzeć się wszelkiej sile ludzkiej, gdyby zarządca Syrii, Marsus, nie doniósł o tym przedsięwzięciu listownie Cezarowi Klaudiuszowi. Podejrzewając, że może dojść do jakiegoś buntu, Klaudiusz rozkazał Agryppie natychmiast zaprzestać budowy, a król nie chciał okazać się nieposłuszny” (Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001, 847 (XIX 7:2)).

król umiera taką śmiercią, jaka została mu pośmiertnie przypisana przez kronikarza.

3. „DAWNE DZIEJE IZRAELA”

Upłynęły już trzy lata jego panowania nad całą Judeą, gdy udał się do miasta Cezarei, które przedtem nazywało się Zamkiem Stratona. Tutaj urządził widowiska na cześć Cezara, wiedząc, że były one ustanowione jako uroczystość obchodzona za jego pomyślność. Z tej okazji ściągnęli tu w wielkiej liczbie urzędnicy i zacniejsi ludzie z całej prowincji. W drugim dniu widowisk odziany w szatę, która była całkowicie utkana z niezwykłym kunsztem ze srebra, przybył o świcie do teatru. Wtedy w promieniach wschodzącego słońca srebro przedziwnie jaśniało, wydając blask, który budził u patrzących na nie uczucia bojaźni zmieszane z nabożnym szacunkiem. Zaraz więc pochlebcy ze wszystkich stron zaczęli wznosić okrzyki, które jemu samemu nie miały wyjść na dobre, nazywając go bogiem: „Bądź nam miłośnicy – wołali – i choć dotychczas baliśmy się ciebie jako człowieka, to odtąd uważamy cię za istotę wyższą od śmiertelników”. Król nie zganiał ich ani nie odrzucił ich bezbożnego pochlebstwa. Lecz wkrótce potem podniósłszy głowę, zobaczył nad sobą sowę siedzącą na rozciągniętym sznurze. Od razu pojął, że jest ona dlań zwiastunem nieszczęścia, tak jak poprzednio szczęścia, i serce ścisnęło mu się ze smutku. Nagle uczuł boleści w brzuchu, które od razu wystąpiły z wielką gwałtownością od samego początku. Rzucił się więc ku przyjaciółom i rzekł: „Oto ja, wasz bóg, muszę już rozstać się z życiem, gdyż los natychmiast udowodnił, jak kłamliwe były skierowane do mnie słowa. Nazwaliście mnie nieśmiertelnym, a oto już śmierć po mnie przychodzi. Lecz trzeba przyjąć swój los, skoro Bóg tak postanowił. Wszak nie żyłem nigdy lichym życiem, lecz w szczęśliwej wspaniałości”. Gdy mówił te słowa, dręczył go coraz bardziej wzmagający się ból. Czym prędzej zanesiono go do pałacu, a po całym mieście rozeszła się pogłoska, że już w ogóle walczy ze śmiercią. I zaraz cały lud z żonami i dziećmi, odziany obyczajem ojczystym we włosienice, począł zanosić modły do Boga za króla i wszędzie rozlegał się płacz żalospny i jęki. Król leżący w wysoko położonej komnacie patrzył z góry na rozciągniętych na ziemi i sam nie mógł powstrzymać się od łez. Wreszcie wyczerpany nieustannymi, trwającymi już pięć dni bólami brzucha zszedł ze świata¹⁴.

Choć przedstawienie okoliczności śmierci Agryppy w tym fragmencie wydaje się zbieżne z krótszym opisem w Dz, to jednak należy dostrzec między nimi znaczne różnice. Autor Dz chce u swoich czytelników wywołać uczucia pogardy wobec Heroda: za nieoddanie chwały Bogu oraz prześladowanie chrześcijan Herod został właściwie ukarany. W *Antiq.* Flawiusz chce

¹⁴ *Antiq.* XIX 8:2.

wywołać zgoła odmienne uczucia. U niego Agryppa staje się postacią tragiczną. Epizod z sową¹⁵ sugeruje, że jego śmierć od dawna była mu pisana. Potwierdzają to również i jego słowa: „Lecz trzeba przyjąć swój los, skoro Bóg tak postanowił”. Czytelnik czuje się bezradny. Chciałby pomóc Herodowi, skoro on zrozumiał swój błąd. Trudno mu nie współczuć, jeśli dowiaduje się o tym, że cały lud we włosienicach modlił się za niego, a on sam umierał we łzach, widząc oddanie podwładnych. W takim świetle opisu bólu i cierpienia króla spowodowanego jego chorobą nie da się odczytywać jako zasłużonej kary boskiej. Chce się współczuć i pomóc w cierpieniach. Dowiadujemy się ponadto, że to pochlebstwa przyjaciół stały się przyczyną jego mąk i śmierci. Gdyby wiedzieli oni, jaki skutek spowodują ich pochlebstwa, na pewno by się na nie nie zdobyli.

Zaraz po opisie śmierci Agryppy przywołanym powyżej, Flawiusz śpieszy donieść, nad iloma to terenami panował Herod (cała Palestyna)¹⁶. Wspomina również o znacznych dochodach pozyskiwanych przez Agryppę z podległych mu ziem oraz o jego wielkiej hojności¹⁷. W następnym fragmencie gani mieszkańców Samarii, którzy dowiedziawszy się o śmierci Heroda, zaczęli się radować i niepoprawnie zachowywać, nie pamiętając o dobrodziejstwach, jakie otrzymali od Agryppy¹⁸. Wszystkie te informacje podane przez Flawiusza mają na celu wzbudzić szacunek wobec osoby króla. Autor stosuje więc tutaj wyraźny argument retoryczny typu *pathos* poprzez stworzenie odpowiedniego *ethosu* króla.

Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób Flawiusz odnotowuje pierwszą reakcję Heroda na aklamację Fenicjan. Pisze on mianowicie, że „Król nie zganił ich ani nie odrzucił ich bezbożnego pochlebstwa”. Witherington określa ów zabieg jako dodatkowy „łagodzący komentarz” (*the mitigating remark*)¹⁹. Z drugiej zaś strony autor Dz, dla wzmocnienia potępienia Agryppy, omija jakąkolwiek jego reakcję – po samej aklamacji niezwłocznie następuje sąd dokonywany przez anioła Pańskiego. U obu autorów można dostrzec historyczno-ideologiczną *Tendenz*. Jeden osłabia błędną, z perspektywy teistycznej, reakcję Agryppy, drugi zaś ją wzmacnia dla intensyfikacji winy.

Przywołane przez Flawiusza informacje o wielkich dokonaniach Agryppy zaraz po opisanu jego śmierci, jak i następujące po tym przedstawienie reakcji ludności na jego odejście, można skontrastować z tym, co po stwierdzeniu śmierci Agryppy pisze autor Dz: „A słowo Pańskie rozszerzało się i rosło” (Dz 12,24). Okazuje się, że podobnie jak Flawiusz, autor Dz

¹⁵ Por. *Antiq.* XVIII 6:7.

¹⁶ *Antiq.* XIX 8:2.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Antiq.* XIX 9:1.

¹⁹ B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998, 390, przyp. 111.

nie omieszkął wspomnieć o pozytywach, tylko że dla niego są one możliwe dzięki śmierci Agryppy, a nie dzięki jego działaniom za życia. Obaj autorzy bazują na oczekiwaniach odbiorców związanych z naturalnym rozwojem opisów. Po śmierci króla powinna pojawić się refleksja oceniająca skutki jego panowania. W tym przypadku sugestia autora Dz jest wyraźna: pozytywne skutki przynosi śmierć monarchy, a nie jego życie.

Porównując opisy ostatnich chwil Heroda w Dz i *Antiq.*, można zwrócić uwagę nie tylko na to, co po nich następuje, ale i na to, co je poprzedza. W Dz pojawia się historia uwięzienia Piotra i cudownego jego uwolnienia. W *Antiq.* zawarta jest podobna historia uwięzienia i prób uwolnienia Sylasa. Dowiadujemy się, że Sylas został mianowany przez Agryppę dowódcą jego wojsk (rozd. VI, par. 3). Wcześniej zaś był jedną z osób, które pomagały Agryppie podczas jego uwięzienia (księga XVIII, rozdz. 6, par. 7). Jako dowódca pozostał oddany Agryppie, co zaowocowało ich przyjaźnią. Niestety, poprzez ciągle przypominanie Agryppie jak mu pomógł, gdy ten był w więzieniu, oraz poprzez wspomnianie o późniejszych jego poświęceniach, rozjątrzył Agryppę do tego stopnia, że ten go uwięził. Agryppa później załował swojej decyzji i chciał wypuścić Sylasa z więzienia. Ten jednak poprzez niezmiennie swe postępowanie ostatecznie zmusił Agryppę do pozostawienia go w kajdanach. W tym miejscu Flawiusz kończy historię o Sylasie i przez kolejnych pięć paragrafów²⁰ podejmuje inne wątki, by ostatecznie przejść do samego opisu ostatnich dni Agryppy²¹. Co ciekawe, zaraz po ich przedstawieniu niespodziewanie wraca do Sylasa: „Zanim rozeszła się wieść wśród ludu, że ducha wyzionął, Herod, władca Chalkis, oraz Heliasz, dowódca wojska i przyjaciel króla, wysłali po wzajemnym porozumieniu się najodpowiedniejszego ze swych sług, Arystona, i zgładzili, rzekomo na rozkaz króla, Sylasa, który był ich wrogiem”²². Widać zatem, że historia Sylasa, jego życie, uwięzienie i śmierć jest powiązana przez Flawiusza z uwięzieniem, życiem i śmiercią Agryppy. Sylas pomagał Agryppie w więzieniu, ten zaś wtrącił go do więzienia, ale później chciał go uwolnić. Ostatecznie okłamany przez Heroda, władcę Chalkisu oraz Heliasza, Sylas ginie w przekonaniu, że to stało się z rozkazu Agryppy. Historię o Sylasie i Agryppie można porównać z historią Piotra i Heroda. Nie sugeruję, jakoby te historie miały jakikolwiek związek ze sobą. Chcę jedynie pokazać, że oprócz istnienia zastosowanych przez poszczególnych autorów zabiegów retorycznych, powstają nowe, nieobecne w ich świadomości, gdy czytelnik ma możliwość zestawzić dwie odrębne relacje o śmierci Heroda. Piotr w Dz unika śmierci i *wydstaje się* z więzienia wbrew woli Agryppy. Sylas zaś u Flawiusza *ginie* w więzieniu również wbrew domniemanej woli Agryppy. Jak widać, wszystko się dzie-

²⁰ Mianowicie od 7:2 do 8:1.

²¹ *Antiq.* XIX 8:2.

²² *Antiq.* XIX 8:3.

je wbrew jego pragnieniom. W obu relacjach nieszczęśliwie umiera, w obu relacjach powiązane z jego osobą postaci spotyka odmienny i odwrotny od spodziewanego los. Tego typu treści – jak już powiedziano – nie są zawarte w samych relacjach historycznych. Rodzą się one w czytelniku porównującym oba teksty i – podobnie jak środki retoryczne świadomie zastosowane przez autorów – one również wpływają na odbiorcę, kreślą w jego umyśle nowe obrazy śmierci Heroda. Jest to przykład pozaautorskiej, odczytelniczej autoperswazji. W jednym przypadku potęguje się negatywny, a w drugim tragiczny obraz Heroda.

Innym przykładem autoperswazji odczytelniczej może być arbitralne powiązanie Piotra z Dz 12 ze skądinąd nieznanym – jak twierdzi Jan Radożycki²³ – Szymonem z Jerozolimy. Zanim historyk przejdzie do opisu śmierci Heroda, dwa paragrafy wcześniej podaje następujące wydarzenie:

Zdarzyło się jednak, że pewien rodowity Jerozolimczyk imieniem Szymon, który uchodził za znawcę praw, zwołał rzeszę ludzi na zebranie w czasie, gdy król udał się do Cezarei, i ośmielił się oskarżyć go, że jest nieczysty i że powinno się mu zabronić wstępu do świątyni, do której wolno wchodzić tylko ludziom rytualnie nieskazitelnym. Dowódca załogi miejskiej napisał do króla, że Szymon wypowiedział takie słowa przed ludem. Król wezwał go do siebie i, ponieważ był wtedy w teatrze, kazał mu usiąść obok siebie, po czym rzekł spokojnym i łagodnym głosem: „Powiedz mi, co tu się dzieje takiego, co jest zakazane przez Prawo?” Na to nie wiedział, co odpowiedzieć, i prosił o przebaczenie. Wtedy król pojednał się z nim szybciej, niż można było się spodziewać, ponieważ uważał, że łagodność bardziej niż złość jest godna króla, i wiedział, iż wielkim ludziom bardziej przystoi pobłażliwość niż gniew. Przeko odprawił Szymona i jeszcze go obdarował²⁴.

Zacytowana historia o Szymonie ma swoje znaczenie w rozwijanej przez Flawiusza fabule. Nabiera jednakże nowego, gdy zestawia się ją z wydarzeniami z Dz 12. Tam też imiennik Szymona ma zatarg z Agryppą. U Flawiusza Agryppa reaguje rozważnie i spokojnie, w Dz każe stracić nieostrożnych stróżów (Dz 12,19). U Flawiusza łagodzi konflikt z Szymonem, w Dz go potęguje (12,1-4). U Flawiusza wystawienie Szymona przed ludem jest z pożytkiem dla niego, zaś w Dz ma skutkować jego śmiercią (12,4). To zestawienie Piotra i Szymona wpływa na interpretację śmierci Agryppy. W jednym przypadku czytelnik jest zmuszany do uznania jej słuszności, w drugim do ubolewania nad jej tragicznością. Zestawienie dwóch przeciwstawnych opisów ostatnich poczynań Agryppy, tak naprawę je jeszcze bardziej polaryzuje. Odbiorca dokonując zabiegu zestawienia relacji, wprowadza nowe pokłady znaczeń potępiających i uniewinniających Heroda. Śmierć Heroda staje się

²³ Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, 847, przyp. 149.

²⁴ *Antiq.* XIX 7:4.

niewiadomą, a czytelnik wpierv poddany autoperswazji, ostatecznie pozostaje między *śmierciami* Heroda.

4. EUZEBIUSZ Z CEZAREI

Z *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei wynika, że on także czytał zarówno Dz 12, jak i *Antiq.* XIX. Celem tego chrześcijańskiego starożytnego historyka jest wykazanie historycznej zbieżności między relacjami autora Dz i Flawiusza. Euzebiusz, przed zacytowaniem wersji Flawiusza, pisze: „Podziwiać trzeba także i w tem niepojętem zdarzeniu zgodność Pisma św. z opowiadaniem Józefa, który w XIX księdze swych Starożytności daje tem samem wymowne świadectwo prawdzie i dosłownie cud ten [...] opisuje”²⁵. Podobnie stwierdza tuż po jej przywołaniu: „Podziw mnie bierze, jak Józef tutaj i gdzieindziej zgodnie z Pismem św. prawdę pisze”²⁶. Skupiając się na historycznej zbieżności relacji dwóch autorów, Euzebiusz pomija jednakże odmienne ich tendencje i cele prezentacji śmierci Agryppy. Chcąc wykazać zgodność między relacjami, posuwa się wręcz, według Lisieckiego, do zamiany obecnej w oryginalnej wersji *Antiq.* sowy na występującego w Dz anioła²⁷. W ten sposób nie tylko tuszuje różnice w opisach, ale i pomija różnice w ich rozumieniu.

Sam zaś opis śmierci Agryppy u Euzebiusza brzmi następująco:

Za niegodziwe zamysły, wykonane przeciwko apostołom, dosięgła króla kara bez żadnej zwłoki, i natychmiast pochwyił go anioł-mściciel sprawiedliwości bożej. Zaraz po dokonanych na apostołów zamachu, opowiadają Dzieje apostołskie, wyruszył król do Cezarei i tam w uroczyste święto przybrał się w wspaniałą płaszcz królewski i z wysokiej trybuny przemówił do ludu. Naród zaś cały mowę jego oklaskiwał z uwielbieniem, jak gdyby to były słowa boże, a nie człowiecze. Wtem, jak opowiada Pismo, uderzył go anioł Pański, tak że stoczony przez robaki, ducha wyzionął²⁸.

Należy pokrótce wskazać na retoryczność tego ujęcia śmierci Agryppy. Najważniejszą obserwacją wydaje się fakt, że to co autor Dz mówi pośrednio, Euzebiusz wyraża już bezpośrednio. U historyka z III/IV w. zgon Heroda jako kara za prześladowanie apostołów jest już wyartykułowana jedno-

²⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, 62 (II 10:2). Dalej *Hist. eccl.*

²⁶ *Hist. eccl.* II 10:10.

²⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościelna*, 63, przyp. 2.

²⁸ *Hist. eccl.* II 10:1.

znacznie. W Dz można domyślać się tego związku, zaś u Euzebiusza jest on podany na samym początku relacji śmierci Heroda. Staje się ów związek perspektywą interpretacyjną następującego po nim opisu.

Kolejną intensyfikację relacji Dz można dostrzec u Euzebiusza w sposobie przedstawienia medium wykonywanej kary. W Dz 12,23 jest nim po prostu „anioł Pański”, u Euzebiusza mowa jest już o „aniele-mścicielu sprawiedliwości bożej”. Takie przedstawienie anioła retorycznie wzmacnia sprawiedliwość i nieuchronność śmierci króla traktowanej jako kary za przesładowania chrześcijan.

Na koniec należy jeszcze wrócić do poruszanej wcześniej idei autoperswazji odczytelniczej i jej konsekwencji egzegetycznych przy lekturze Dz i *Antiq.* Euzebiusz, zapewne z powodów apologetycznych, nie chce wskazywać na różnice między opisami Dz 12 i *Antiq.* XIX. Można domyślać się, że jednym z jego celów jest niedopuszczenie do powyżej opisanego zjawiska polaryzacji wizerunków Heroda w Dz i *Antiq.* Euzebiusz woli przekonać czytelnika do tego, że relacja Flawiusza zgadza się z relacją biblijną.

* * *

W zakończeniu warto jeszcze raz odnieść się do artykułu Pindela, który twierdzi, że „Nowa retoryka uznaje za retoryczny każdy tekst i każdy sposób argumentacji. W ten sposób okazuje się uniwersalnym narzędziem do opisu perswazji tak bogatej i różnorodnej księgi, jaką jest bez wątpienia Biblia”²⁹. Przykładem zastosowania tego twierdzenia mogą być poczynione w niniejszej pracy obserwacje na temat relacji śmierci Heroda Agryppy I.

Wynika z nich, że każdy opis w odmienny sposób oddaje ostatnie chwile życia króla żydowskiego, każdy inaczej ujmuje jej znaczenie. Poszczególni autorzy z powodu swoich literackich celów, jak i odrębnych światopoglądów stosują różne zabiegi retoryczne. Ich intensyfikacja sprawia, że przedmiot relacji, jakim jest śmierć władcy, staje się miejscami drugorzędny. Na pierwszy plan wysuwa się zaś chęć przekazania własnych opinii, a nie historii jako takiej.

Podczas analizy poszczególnych relacji zaobserwowano również zjawisko autoperswazji odczytelniczej. Nie tylko autorzy wpływają na nas przez swe dzieła, ale i czytelnik sam – niekiedy nieświadomie – kształtuje swój odbiór, zestawiając ze sobą różne utwory. Tworzą się w ten sposób nowe znaczenia, a przez to zmienia się i intensyfikuje proces przekonywania.

²⁹ Pindel, „Nowa retoryka”, 436.

RHETORIC IN HEROD AGRIPPA I'S DESCRIPTIONS OF DEATH

Summary

Accounts of the last moments of the life of an individual, and his or her death itself inevitably incorporate an interpretatory dimension. This is caused by the selectiveness of the representation, in which some facts are emphasized and others, out of necessity, are ignored. Ancient historiography frequently undertook to note the decease of a monarch. A relation of the death of a king, who was a representative of one of the main social institutions, became an opportunity to state his importance, which in turn functions as a means of propagating specific values and worldviews, and a way to strengthen the identity of a given social group. Particular accounts of a ruler's death thus contain a persuasive dimension, by which the authors argue their own version of events and perspective. This rhetoric may be observed in the selected descriptions of the decease of Herod Agrippa, a Jewish ruler from the 1st century AD.

The Christian relation from the Acts of Apostles and the Jewish versions from Josephus with later reference to them by Eusebius of Caesarea will be discussed. This analysis will not attempt to reconstruct the real history of the last moments of Agrippa on the basis of differing accounts. It will rather aim at underlining the multiple means of persuasion employed by individual authors.

The paper will also touch upon the phenomenon of auto persuasion of the reader. A contemporary reader comparing available descriptions of Herod's death observes new connections between them, which provide the basis for new meanings not present individually in the sources themselves. Ultimately it turns out that it is not only the separate accounts which aim to convince, but also their juxtaposition by the reader which also contains a persuasive dimension.