

Andrzej Suski

Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich

Studia Theologica Varsaviensia 14/1, 29-41

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ SUSKI

NAJSTARSZE ŚWIADECTWA O HYMNACH CHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: I. Świadectwo Nowego Testamentu; II. Świadectwo Pliniusza Młodszego.

W religijnej literaturze starożytności hymn zajmuje uprzywilejowaną pozycję¹. Jest on kompozycją wyróżniającą się od innych form kultycznych, takich jak modlitwa błagalno-wstawiennicza oraz pieśń dziękczynna². Hymn cechuje entuzjazm³, wyrażający się w pleroforycznych właściwościach stylu i słownictwa a także ton uwielbienia z jakim mówi się o dziełach i przymiotach bóstwa⁴. Nic więc dziwnego, że pełne entu-

¹ Zob. F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1920 s. 157—190. Jest to studium porównawcze w zakresie hymnodyki najstarszych religii świata.

² Oczywiście nie można zapominać o związkach zachodzących między poszczególnymi formami kultycznymi choćby z tych racji, że wysłuchana modlitwa błagalno-wstawiennicza prowadzi do dziękczynienia i uwielbienia. O ile jednak modlitwa błagalna jest zwrotem do Boga, hymn, mówi o Bogu. Mniej wyraziście rysuje się różnica między hymnem i pieśnią dziękczynną. Niektórzy przypuszczają, że obydwie formy mają tę samą strukturę (C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963.) Powszechnie się jednak przyjmuje, że w psalmach S. Testamentu hymn jest odrębną kompozycją od pieśni dziękczynnej. Zob. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966; S. Łach, *Psalmy dziękczynne w psalterzu*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973 s. 85—97.

³ Aspekt entuzjazmu, zaznaczający się w hymnie podkreśla J. Kroll *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Darmstadt 1968 s. 10.

⁴ R. Deichgräber, podaje następujące określenie hymnu: „So verstehen wir unter einem Hymnus das rühmende, lobpreisende Aufzählen der Taten oder Eigenschaften einer Gottheit.” *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967

zjazdu chrześcijaństwo, zwłaszcza w początkowej fazie, łatwo nawiązywało do tradycji hymnicznych, mając bogate wzorce w judaizmie i hellenizmie⁵.

Początki hymnodyki chrześcijańskiej owiane są tajemnicą. Tylko nieliczne wzmianki, pochodzące ze źródeł chrześcijańskich i pozachrześcijańskich z drugiej poł. I i pocz. II w., pozwalają mniemać o istnieniu i roli hymnów w liturgii pierwotnego Kościoła. Od razu trzeba zaznaczyć, że są to skąpe informacje, gdyż dysponujemy ogólnikowymi przekazami. Ze źródeł chrześcijańskich zachowało się kilka tekstów N. Testamentu, natomiast z pozachrześcijańskich — słynny fragment *Listu Pliniusza Młodszego do Trajana*. W artykule ograniczymy się do omówienia tych tekstów.

I. ŚWIADECTWO NOWEGO TESTAMENTU

Pismo św. N. Testamentu jest najwcześniejszym źródłem wiadomości o życiu religijno-liturgicznym pierwszych gmin chrześcijańskich. Trzeba jednak nadmienić, że informacje dotyczące liturgii w ogóle, a hymnów w szczególności, zostały przekazane drugoplanowo, tzn. przy okazji pouczeń parenetycznych i doktrynalnych. Autorzy N. Testamentu nie podejmują wprost kwestii dotyczących liturgii, lecz mówią o niej przy różnych okazjach⁶.

Dla historii hymnodyki chrześcijańskiej szczególne znaczenie mają te teksty N. Testamentu, w których występują słowa *hymnein-hymnos*⁷. Nie wszystkie są jednakowo miarodajne, gdyż albo odnoszą się do psalmów żydowskich, albo są tak ogólnikowe, że trudno byłoby z nich coś pewnego wywnioskować. Dotyczy to zwłaszcza tekstów z czasownikiem *hymnein* (Mk 14, 26; Mt 26, 30; Dz 16, 25; Hbr 2, 12). W Mk 14, 26; Mt 26, 30 chodzi o paralelne teksty ewangelii synoptycznych, przy czym imiesłów *hymnesantes* stanowi aluzję do re-

s. 22. Natomiast J. Kroll, określa go następująco: *Der Hymnus ist also eine Lobpreisung Gottes in gehobener-metrischer oder stilisierter prosaischer-Diktion* (dz. cyt., s. 11).

⁵ Wydaje się, że zasygnalizowane przez Krolla (s. 3) zagadnienie wpływów hymnodyki żydowskiej i helenistyczno-łacińskiej na hymnodykę wczesnochrześcijańską nie doczekało się jeszcze specjalnego opracowania. Na temat hymnów greckich z okresu wczesnochrześcijańskiego zob. E. de Places, *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne*, Bib 38(1957) s. 113—129.

⁶ F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart 1970 s. 9.

⁷ G. Dellig, *Hymnos-hymneo*. W: TWNT t. 8 kol. 429—506.

cytacji drugiej części *Hallelu* (Ps 114—118)⁸. W Dz. 16, 25 podana jest ogólnikowa wzmianka o modlitwach Pawła i Sylasa⁹. Nie wiadomo, czy pod słowem *hymnoun* należy się domyślać hymnicznych kompozycji judaizmu, czy raczej dopatrywać się wzorów czysto chrześcijańskich. Niewiele także w tym zakresie wyjaśnia Hbr 2, 12, będąc cytatem Ps 21, 23 odniesionym do osoby Chrystusa (*en mesotes ekklesias hymneso se*). Dopiero teksty z rzeczownikiem *hymnos* rzucają nieco światła na początki hymnodyki chrześcijańskiej (Kol. 3, 16—17; Ef 5, 18—21). Ponieważ chodzi o teksty bardzo zbliżone do siebie, dlatego poprzestaniemy na omówieniu pierwszego z nich, podkreślając treści specyficzne dla drugiego. Kol 3, 16—17 brzmi następująco:

- (16) Słowo Chrystusa niech w was zamieszkuje z (całym swym) bogactwem: z wszelką mądrością nauczając i napominając się nawzajem przez psalmy, hymny i pieśni duchowe, z wdzięcznością śpiewając Bogu w waszych sercach.
- (17) I wszystko, cokolwiek byście działali słowem lub czynem, wszystko (czyńcie) w imię Pana Jezusa dziękując Bogu Ojcu przez niego.

Wyjaśnienie tekstu napotyka na pewne trudności z racji na skomplikowaną konstrukcję gramatyczną. Łatwo bowiem zauważyć, że zdanie podrzędne z anakolutycznymi imiesłowami¹⁰ *didaskontes kai nouthetountes... adontes* (w. 16) bardzo luźno łączy się ze zdaniem głównym. Nadto zdanie główne zawiera nietypowe dla N. Testamentu wyrażenie: „słowo Chrystusa niech w was przebywa”¹¹. Jakie więc związki zachodzą mię-

⁸ J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960 s. 49, przyp. 4.

⁹ O uwielbieniu uwięzionych wspomina także *Test. Jos.* 8, 5, który stanowi w tym przypadku najbliższą analogię.

¹⁰ Niektórzy mówią o imiesłowach absolutnych (np. P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig 1910, s. 427), inni natomiast o luźno dołączonych imiesłowach, mających znaczenie rozkazujące (np. M. Dibelius — H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen 1952 s. 44).

¹¹ Osobliwość wyrażenia słusznie zauważa E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1930 s. 148—152. Zamiast bowiem wyrażenia *ho logos tou Christou* należałoby się raczej spodziewać wyrażen takich, jak: *ho logos* (4, 3); *ho logos tou Teou* (1, 25); *ho logos tou Kyriou* (1 Tes 4, 15; 2 Tes 3, 1). W pewnym sensie chodzi o wyrażenie analogiczne do formuł Pawłowych *euaggelion tou Christou* (zob. Gal 1, 7; 1 Kor 9, 12; 2 Kor 2, 12 itd.). Jedyne w przypadku Kol 3, 16 mówi się o zamieszkiwaniu słowa, gdzie indziej zaś w N. Testamencie raczej mówi się o zamieszkiwaniu Boga (2 Kor 6, 16), Ducha św. (Rz 8, 11; 2 Tm 1, 14), wiary (2 Tm 1, 5) itp. Pewną analogię przejawiają teksty Janowe (1 J 1, 10; 2, 14), a zwłaszcza te

dzy treścią zdania głównego i zdania podrzędnego? Prawdopodobnie chodzi tu o coś więcej niż podkreślenie równoczesności i można przypuszczać, iż treści obydwu zdań wzajemnie się warunkują¹². Obecność słowa Chrystusa w wiernych ujawniałyby się w nauczaniu i napominaniu przez psalmy, hymny i pieśni duchowe. Można jednak domyślać się i innej zależności; psalmy, hymny i pieśni duchowe, świadczące o obecności słowa Chrystusa w tym, kto je wykonuje, przyczyniają się (będąc formą nauczania i napominania) do zamieszkiwania tego słowa w innych uczestnikach liturgii. Tak więc autor listu do Kolosan miałby na uwadze funkcję dydaktyczną i parenetyczną hymnów¹³. Kontekst sugeruje jednak coś więcej — hymny spełniają także funkcję dziękczynienia¹⁴. Na uwagę bowiem zasługuje fakt, że w Kol 3, 15b—17 aż trzykrotnie występują słowa pochodne od *charis* (*eucharistoi*, *en chariti*, *eucharistountes*). Już pierwsze wyrażenie *kai eucharistoi ginesthe* (3,15b), nawiązujące do poprzednio omawianej parenezy, uwypukla aspekt dziękczynny hymnów, ponieważ przymiotnik *eucharistos* odnosi się w tym przypadku do osób wypowiadających dziękczynienie¹⁵. Takie rozumienie potwierdza drugie wyrażenie, *en chariti* (3,16), którego znaczenia nie da się zawęzić do aspektu estetycznego hymnów, gdyż i tu chodzi o aspekt dziękczynny psalmów, hymnów i pieśni duchowych¹⁶. Także imiesłów *eucharistountes* (3,17), paralelny do uprzednio wzmiankowanych imiesłów (*diadaskontes kai nouthetountes*), określających funkcję dydaktyczną i parenetyczną hymnów, prawdopodobnie wskazuje na ich dziękczynny aspekt. Oczywiście jego zakres znaczeniowy jest szerszy, gdyż odnosi się nie tylko do tekstów ze S. Testamentu, które mówią o zamieszkiwaniu Mądrości Bożej przez Prawo. Być może w przypadku Kol 3, 16 chodziłoby o prawo Chrystusa.

¹² O. Söhn gen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik. Die Begründung des Singens im Neuen Testament*. W: *Leiturgia IV*, München 1961 s. 2—15.

¹³ Taką funkcję w oparciu o Kol 3, 16 przypisuje hymnom R. Deichgräber, dz. cyt., s. 188, przyp. 3.

¹⁴ Na dziękczynną funkcję hymnów zwrócono małą uwagę. Ma to o tyle znaczenie, iż aspekt ten tłumaczy obecność hymnów w dziękczynieniach epistolarnych listów Pawłowych, np. Kol 1,15—20; Ef 1, 3 nn.

¹⁵ Takie znaczenie przypisuje przymiotnikowi *eucharistoi* w tym przypadku H. Schlier, *Der Epheserbrief*, Düsseldorf 1968 s. 249. Według H. Schliera należałoby go przetłumaczyć słowem „dziękujcie”, a nie „bądźcie wdzięczni”. Podobne stanowisko zajmuje E. Lohse w *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1961 s. 215. Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962 s. 291.

¹⁶ E. Lohse, dz. cyt., s. 217. Tłumaczenie zaś Lutera brzmi następująco: *in geistlichen lieblichen Liedern*.

psalmów, hymnów i pieśni duchowych, ale do całości życia chrześcijańskiego, które można by nazwać *logike latreia* (zob. Rz 12,11). Wszelkie działanie chrześcijańskie „słowem lub czynem” ma być dziękczynieniem złożonym Bogu Ojcu „w imię Jezusa Chrystusa”. Szczególnym zaś wyrazem dziękczynienia, jak można wnioskować z Ef 5,19—21, gdzie wszystkie imiesłowu są ze sobą ściślej powiązane, byłyby psalmy, hymny i pieśni duchowe. O dziękczynnej roli hymnów można wnosić również na podstawie korelacji, jakie rysują się dość wyraźnie w Ef 5,19—21: *psalmois-psallontes, odais-adontes, hymnois-eucharistountes*¹⁷.

Zarówno Kol 3,16, jak Ef 5,19 wzmiankują psalmy, hymny i pieśni duchowe. W związku z tym powstaje pytanie, czy autor ma na myśli różne rodzaje kompozycji, czy raczej wyrażeniom tym należałoby przypisać charakter pleroforyczny, traktując trzy rzeczowniki jako synonimy¹⁸. Ponieważ tekst i kontekst nie upoważniają do rozróżnień znaczeniowych, należałoby przyjąć drugą interpretację¹⁹. Jest ona o tyle uzasadniona, że w literaturze judeo-hellenistycznej zamiennie używano słów *psalmos (psallein)* i *hymnos (hymnein)*²⁰ oraz tychże ze słowami *adein-ode*²¹.

¹⁷ Korelacje te słusznie zauważa J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums*. W: *Apophoreta*, Berlin 1964 s. 225.

¹⁸ Możliwość tę rozważał już św. Hieronim, który wyróżniał trzy odrębne gatunki (J. Kroll, dz. cyt., s. 4, przyp. 4).

¹⁹ J. Kroll, dz. cyt., s. 7 n.

²⁰ 2 Mch 1, 30 mówi, że „*hoi hierois epepsallon tous hymnous*”; J. Flawiusz zaś wspomina lewitów (*hymnodoi*), którzy asystują przy składaniu ofiar *edon hymnous eis ton Theon kai epsallon* (Ant 7, 364; zob. 7, 305). Szczególnie u Filona zaznacza się zamiennosc słownictwa *hymnos (hymnein)* i *psalmos (psallein)*. Zob. G. Dellling, *Hymnos*. W: TWNT t. 8 kol 499—500; J. Laporte, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1972 s. 47 nn.

²¹ Czasownik *adein* zbliża się znaczeniowo do słów *psallein, hymnein, ainein* i może być zamiennie z nimi używany (Ps 26, 2; 56, 8; 104, 2; 107, 2). H. Schlier, *Ado-ode*. W: TWNT t. 1 kol. 163 nn. Analogicznie rzecz przedstawia się z formami rzeczownikowymi i praktycznie *ode* uchodzi w LXX za hymn religijny (np. 1 Mch 4, 54). Według J. Flawiusza hymn z Wj 15 stanowi *ode eis ton Theon* (Ant 2, 346), a gdzie indziej wzmiankuje *odas eis Theon kai hymnous* (Ant 7, 305). Podobnie jest w pismach Filona (Spec. Leg. III, 125; Flacc. 122; Sobr. 58). Imię Judy znaczy *symbolon...ton...eis Theon odon te kai hymnon* (Som II, 33; Plant 135). Filon nazywa hymn z Wj 15 *hieroprepestate ode* (Som. II, 269), a Pwt 32 *megale ode* (Det. Pot. Ins. 114) lub *ode meizon* (Poster. C. 121). Być może jednak, słowo *ode* nie zawsze odnosiło się do pieśni religijnej, jak to dzieje się w przypadku słów *psalmos* i *hymnos*, stąd często występuje razem z określającym

Tekst nie precyzuje, o jakie psalmy chodzi. Nie można wykluczyć aluzji do psalmodii S. Testamentu, ale wydaje się, że raczej autor ma na myśli chrześcijańskie kompozycje psalmiczne²². Do takiej interpretacji upoważnia 1 Kor 14,26, gdzie psalm zaliczany jest do tych form liturgicznych, które wierni przygotowują, a następnie prezentują na zebraniu innym uczestnikom liturgii²³. Także rozróżnienie na psalmy glossolaliczne i psalmy skomponowane pod wpływem *nous* (zob. 1 Kor 14,15) wskazuje dość jasno na kompozycje powstałe w kręgu chrześcijańskim. Świadcstwo 1 Kor 14 jest o tyle znamienne, że tekst ten, pośrednio omawiający kwestie liturgiczne, przejawia szereg analogii z Kol. 3,16-17; Ef 5, 18—21. W obydwu bowiem przypadkach została określona funkcja psalmów, przy czym 1 Kor 14 mówiąc o „budowaniu” wspólnoty, wyraźniej uwydatnia aspekt eklezjologiczny²⁴. W gruncie rzeczy chodzi jednak o podobne cele: wspólnota na tyle się buduje i umacnia, na ile uobecnia się w niej słowo Chrystusa w formie nauczania i napominania przez psalmy, hymny i pieśni duchowe²⁵. Stąd postulat Pawłowy, by psalmy cechowały się jasnością (zob. *nous* — 1 Kor 14,15) ma odpowiednik treściowy w wyrażeniu „we wszelkiej mądrości” (Kol 3,16). W świetle 1 Kor 14,16 tłumaczy się prawdopodobnie także użycie zaimek zwrotnego *heautoi* (Kol 3,16; Ef 5,19), który razem z wyrażeniem „w sercach waszych” mógłby być interpretowany w sensie *soliloquium*²⁶. Z 1 Kor 14 zaś wiemy, że wykonywanym przez poszczególnych uczestników psalmom, eulogiom i dziękczynieniom towarzyszyła odpowiedź wspólnoty w formie sponsoryjnego *Amen*. Praktyka tego rodzaju prawdopodobnie została zapożyczona z liturgii synagogałnej, w której głośne

go przymiotnikiem *pneumatike* lub wrażeniem *eis ton Theon*. Klemens Aleksandryjski następująco określa hymn: *hymnoi de eston tou Theou hai odai* (Paed. II, 4 p. 184, 15); o psalmie zaś mówi: *oden pneumatikien ho apolstolos eireke ton psalmon* (p. 184, 3). Teksty Apokalipsy (5, 9, 14, 3; 15, 3) wzmiankują *ode kaine*; wyrażenie pochodzące ze S. Testamentu (zob. Ps 33, 3; 96, 1; 144, 9; 149, 1; Iz 16, 13) zazwyczaj odnosi się do pieśni zbawionych w czasach eschatologicznych (Str Bill t. 3 s. 801 nn.).

²² Zob. H. Schlier, dz. cyt., s. 246 n.

²³ W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen-Sammlung gemeinverständlicher Vorträge* 148, Tübingen 1930 s. 171.

²⁴ Terminologia *oikodomein-oikodomee* jawi się w 1 Kor 14 aż 7 razy.

²⁵ Oba aspekty zdaje się łączyć 1 Tes 5, 11: „dlatego zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich”.

²⁶ W przypadku Ef 5, 19 chodzi o tzw. *dativus directionis* (*heautois*) H. Schlier, dz. cyt., s. 246, przyp. 4.

odmawianie modlitw należało do tzw. *sheliah sibur*, podczas gdy reszta uczestników śledziła myślnie modlitewne teksty, odpowiadając końcowym *Amen*²⁷. Być może więc, wyrażenie „w sercach waszych” stanowi aluzję do tej właśnie praktyki.

Jak już uprzednio wspomniano, Ef 5,18—21 jest tekstem bardzo zbliżonym do omawianego Kol 3,16—17. Wezwaniu „napełniajcie się duchem” (Ef 5,18) odpowiada analogiczne treściowo wyrażenie „słowo Chrystusa niech w was mieszka z całym bogactwem” (Kol 3,16). Następnie obydwa teksty wymieniają w tym samym porządku psalmy, hymny i pieśni duchowe. Pewne jednak różnice zaznaczają się przy użyciu imiesłów. Odpowiednikiem dwóch imiesłów *didaskontes kai nouthetountes* (Kol 3,16) byłby tylko jeden imiesłów *lalountes* (Ef 5,19). W liście do Kolosan więc wyraźniej został podkreślony aspekt dydaktyczny i parenetyczny hymnów. Odwrotnie rzecz się ma w przypadku innych imiesłów: w miejsce jednego imiesłowa *adontes* (Kol 3,16) jawią się dwa: *adontes kai psallontes* (Ef 5,19). W liście do Efezjan zatem wyraźniej podkreślony został aspekt muzyczny hymnów. Obydwa teksty ukazują ich funkcję dziękczynną, która w liście do Kolosan została wyakcentowana słownictwem (od *charis*), natomiast w liście do Efezjan ściślejszym powiązaniem imiesłowa *eucharistountes* z pozostałymi imiesłowami. Pewna różnica zaznacza się w adresie pieśni, które według Kol 3,16 skierowane są ku Bogu a według Ef 5,19 ku Panu. Zważywszy na to, iż tytuł *kyrios* w liście do Efezjan odnosi się zawsze do osoby Chrystusa, można by dopatrywać się chrystocentrycznego tonu hymnów, który później uwypukli Pliniusz w słowach „*carmen Christo quasi Deo dicere*”. Teocentryczny jednak rys pieśni został zaznaczony w końcowych słowach obydwu tekstów, według których dziękczynienie (także hymniczne) winno być skierowane w imię Jezusa Chrystusa do Boga Ojca (Kol. 3,17; Ef 5,20—21), przy czym list do Kolosan wyraźniej uwypuklił aspekt pośrednictwa Chrystusa (zob. *en onomati; di'autou*).

W oparciu o wyżej przytoczone relacje Nowego Testamentu, mimo ich ogólnikowego charakteru, możemy przypuszczać, że hymny chrześcijańskie, nazywane także psalmami i pieśniami duchowymi, odgrywały dużą rolę w życiu religijno-liturgicznym pierwotnego Kościoła, a dokładniej mówiąc gmin hellenistycznego pochodzenia. Funkcję tę można określić trzema słowami: dydaktyczna, pouczająca, dziękczynna.

²⁷ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1967 s. 495 n.

II. ŚWIADECTWO PLINIUSZA MŁODSZEGO
(PLINIUS, EPIST. LIB. X, 96)

List Pliniusza Młodszeo, prokuratora Pontu i Bitynii (*legatus pro praetore consulari potestate*) w Azji Mniejszej, do cesarza Trajana, jest cennym dokumentem charakteryzującym sytuację prawną i religijno-liturgiczną chrześcijan tej prowincji w latach 111—112²⁸.

W liście swym Pliniusz opisuje sytuację, jaka zaistniała w podległej mu prowincji po wprowadzeniu w życie edyktu cesarskiego, zakazującego tajnych związków (*haetariae*)²⁹ Zakaz ten obejmował swym zasięgiem także i zebrania chrześcijan, którzy wskutek tego łatwo weszli w kolizję z prawem. Liczba winnych chrześcijan szybko rosła, a podstawą oskarżenia były anonimowe donosy (*libellus sine auctore*). Przesłuchania pozwoliły na wyróżnienie dwóch grup: jedni odzegnawali się od przynależności do chrześcijaństwa lub twierdzili, że od niego odeszli przed trzema lub nawet przed dwudziestu laty, inni natomiast, mimo stosowanych tortur, wyrzec się go nie chcieli, za co byli surowo karani. W oparciu o zeznania tych którzy od chrześcijaństwa odstąpili, Pliniusz w następujących słowach opisuje kult chrześcijan.

Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocina, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.

Informacja o kulcie, cenna z uwagi na datę powstania i autora, nie jest jednak całkiem jasna. Złożyło się na to prawdopodobnie wiele przyczyn. Należy pamiętać iż przekazane informacje pochodzą od świadków, którzy od dłuższego czasu znaleźli

²⁸ List został prawdopodobnie napisany między 18 IX (111 r.) i 3 I (112 r.) z Amastris (Ep. 98) lub Amisus (Ep. 92). A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966 s. 691. O znaczeniu listu świadczyłby fakt, że został wykorzystany już przez Tertuliana (Apol. II, 6, PL I, 271—274) w celu udowodnienia nadużyć magistratury rzymskiej w stosunku do chrześcijan, a następnie przez Euzebiusza (Hist Eccl. III, 33, PG 20, 286), który, cytując go z drugiej ręki, opisuje okres prześladowań chrześcijan.

²⁹ Szeroko zagadnienie to omawia G. M. Mohlberg, *Carmen Christo quasi Deo*, Riv AC 14 (1937) s. 93—122.

się poza wspólnotą chrześcijan. Nie bez znaczenia jest również czynnik psychologiczny; są to przecież wiadomości uzyskane w czasie przesłuchiwań, a więc nacechowane ostrożnością wypowiedzi i pełne niedomówień. Zresztą w trakcie badań sądowych chodziło nie tyle o dokładny opis liturgii, ile raczej o jej aspekt kryminalny. Wreszcie nie można pominąć faktu, że relacja została zredagowana przez niechrześcijanina, który posługiwał się słownictwem różnym od tego, jakiego używali chrześcijanie mówiąc o własnej liturgii. Zapewne do niejasności przyczynił się też przekład z języka oryginalnego wypowiedzi (grecki?) na język urzędowej łacińskiej redakcji.

O jakiej liturgii pisze Pliniusz w swoim liście? Większość komentatorów widzi w wyrażeniu *stato die* aluzję do niedzieli. Chodziłoby więc o zwyczajowe (*soliti*), liturgiczne zebrania chrześcijan, o których wzmiankują także inne dokumenty³⁰. Pliniusz precyzuje moment zebrania *ante lucem covenire*, co zgadzałoby się z praktyką opisaną przez Dz 20,7—10³¹, a następnie przez późniejsze źródła chrześcijańskie³². Wszystko wskazywałoby na to, że opisane przez Pliniusza zebrania miały charakter eucharystyczny. W liturgii bowiem chrześcijanie wykonywali *carmen Christo quasi deo* oraz zobowiązywali się przez *sacramentum* do niepopelniania grzechów ciężkich. Interpretacja ta znajduje poparcie w *Didache*, gdzie wspomniany jest ryt pokutny przed łamaniem chleba³³. Choć eucharysty-

³⁰ O niedzielnych zebraniach liturgicznych wspomina także *Didache* (XIV): „Zbierajcie się zaś w niedzielę (*kata kyriaken de kyriou*), łamcie chleb i składajcie dziękczynienie (*eucharistesate*) wyznając grzechy”. Można by się także powołać na Ap 1, 10 (*kyriake hemera*), następnie na Justyna, który wzmiankuje o zebraniach liturgicznych w dniu „zwanym dniem słońca” (*kai tou heliou legomene hemera*. Apol. I. 67, PG 6, 428). Wyrażenie *dies solis* występuje także u Tertuliana (Apol. XVI, 10, PL I, 371) i w Kodeksie Teodocjana (II, 8, 18, VIII, 8, 3). Monograficznie zagadnienie niedzieli we wczesnym chrześcijaństwie opracował W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum*, Zürich 1962.

³¹ Chodzi o wydarzenia w Troadzie, a więc w pobliżu prowincji Pliniusza. Prawdopodobnie pod wyrażeniem *en de te mia ton sabbaton* = *en te prote* kryje się aluzja do niedzieli.

³² Zob. *Didascalia* II, 60, 2; *Testamentum Domini N. I. Christi* XXVI; *Canones Hippoliti*. Can 27. Na szczególną uwagę zasługują teksty Tertuliana, gdzie wzmiankowane są *coetus antelucani* (*Ad uxorem* II, 4; *De corona* II, 3).

³³ *Didache* X, 5. Taką interpretację przyjmuje F. Dölger, który widzi w *sacramentum* ryt pokutny w czasie liturgii eucharystycznej. F. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang in christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf Ortung in Gebet und Liturgie*, Münster 1925 s. 108.

czna interpretacja tekstu wyjaśnia wiele szczegółów, nie wyjaśnia jednak wszystkich. Tekst bowiem wzmiankuje o drugim zebraniu chrześcijan, w czasie, którego spożywano *cibum promiscuum tamen et innoxium*. Wyrażenie to można by interpretować w sensie uczy braterskiej, ale równie dobrze w sensie uczy eucharystycznej, z którą łączyła się agapa³⁴. Jeśli więc eucharystia była sprawowana wieczorem, ranne zebranie miało inny charakter.

Niektórzy przypuszczają iż należy tu się domyślać liturgii chrzcielnej i za taką interpretacją przemawiałby tekst *Tertuliana*, który powołując się na list Pliniusza rozumie słowo *sacramentum* w sensie aktu inicjacji³⁵. Tak zinterpretował również tekst H. Lietzmann, rozpoznając w nim aluzję do poszczególnych części liturgii chrzcielnej: *abrenuntiatio satanae* oraz pozytywne wyznanie wiary (*carmen*)³⁶. Wspomniane zatem przez Pliniusza *carmen* byłoby zwykłym chrzcielnyim wyznaniem wiary. W świetle tej hipotezy wyjaśniałoby się także dyskutowane wyrażenie *secum invicem* jako *interrogatio de fide* oraz *reponsum* przyjmującego chrzest. Mimo pewnych zalet hipotezy chrzcielnej założenie, iż liturgia chrzcielna dokonywała się w każdą niedzielę jest mało prawdopodobne.

Dlatego inni autorzy przypuszczają, iż tekst czyni aluzję do zwykłej liturgii słowa, którą chrześcijanie praktykowali na wzór synagogi³⁷. C. J. Kraemer jest zdania, że *sacramentum* odnosi się do recytacji dekalogu, *carmen* natomiast do chóralnej recytacji psalmów (*secum invicem*)³⁸. Wprawdzie nie

³⁴ Wprawdzie już Paweł sugerował rozdzielanie eucharystii od agapy (1 Kor 11, 29—34), ale pierwsze wzmianki o faktycznym rozdzielaniu pochodzą od Justyna (Apol. I, 65—67).

³⁵ Tertullianus, Apol. VII, 1; *Ad nationes* I. 15.

³⁶ H. Lietzmann, *Die liturgischen Angaben des Plinius*. W: *Geschichtliche Studien*, Leipzig 1916, s. 34—38; *Kleine Schriften III*, Berlin 1962, s. 48—53; *Carmen-Taufsymbol*, Reinische Museum 71 (1916) s. 281—282. Za hipotezą opowiedzieli się także: R. Hanslik, *Beiträge zur Geschichte des Urchristentums*. W: *Jahrbuch des österreichischen Leo-Gesellschaft*, Wien 1933 s. 29—70; A. Kurfes, *Plinius und der urchristliche Gottesdienst*, ZNW 35 (1936) s. 295—296; W. Hauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957 s. 161.

³⁷ C. J. Kraemer, *Pliny and the Early Church Service*, *Class. Phil.* 29 (1934) s. 293—300; S. L. Mohler, *The Bithynian Christians Again*, tamże 30 (1935) s. 167 nn. C. C. Coulter, *Further Notes on the Ritual of the Bithynian Christians*, tamże 35 (1940) s. 60—67; A. N. Shervin-White, dz. cyt., s. 702 nn.

³⁸ C. J. Kraemer, art. cyt.

można wykluczyć zastosowania psalmodii żydowskiej w liturgii wczesnochrześcijańskiej, słabo jednak udokumentowane jest jej chórowe wykonanie, które weszło w użycie stosunkowo późno. Dlatego S. L. Mohler modyfikuje hipotezę i przez *carmen* rozumie chrześcijańską wersję żydowskiego wyznania wiary (*Shema*), odmawianego w formie dialogowanej³⁹

W świetle więc różnych hipotez na temat typu liturgii odmiennie interpretowano interesujące nas wyrażenie *carmen Christo quasi deo dicere*. Dodajmy jeszcze, że przez *carmen* rozumiano także suplikację, poetycką lub prozaiczną, wykonywaną w formie dialogowanej przez celebransa i wiernych⁴⁰. Wszelkie tego rodzaju próby rozwiązań są o tyle wątpliwe iż nie dysponują materiałem porównawczym, który pozwoliłby na sprecyzowanie znaczenia słowa *carmen*⁴¹. Najbardziej udokumentowaną wydaje się być interpretacja zaproponowana przez O. Casel'a, który widzi w łacińskim słowie *carmen* odpowiednik greckiego *hymnos*⁴². W prawdzie F. Dölger uważa iż greckiemu *hymnos* odpowiada raczej łacińskie *hymnus*, ale na poparcie swej opinii cytuje tylko jeden przypadek zastosowania słowa *hymnus* w łacińskiej literaturze tego okresu, co świadczyłoby, iż nie był on jeszcze w użyciu w czasach Pliniusza⁴³.

Czy *carmen* było utworem przeznaczonym do recytacji czy śpiewu? Pierwsza interpretacja opierałaby się o znaczenie czasownika *dicere*. Najstarszy jednak komentator listu Pliniusza

³⁹ S. L. Mohler, dz. cyt. Wyznanie wiary, stanowiące zasadniczą część porannych modlitw żydowskich zwanych *Shema*, recytował głośno *seliah sabbur*, a reszta zebranych odpowiadała słowem *Amen* lub krótkimi błogosławieństwami.

⁴⁰ F. J. Dölger, dz. cyt., s. 111—117. Dölger analizuje znaczenie wyrażenia *mala carmina*, które utożsamiałoby się z wyrażeniem *preces infelices* (formuły magiczne). Posądzano bowiem chrześcijan, że zanoszą *preces infelices* na zgubę cesarza i imperium i to stanowiło między innymi akt oskarżenia. Posądzeni zaś przyznawali się tylko do tego, że zanosili *carmen Christo quasi Deo*. Na podstawie analogii między *carmen* i *preces* Dölger wnioskuje, że chrześcijańskie *carmen* miało również formę wezwań. Przykładowo cytuje inwokacje typu *Marana tha, sosen hemas, eleeson hemas* itp. (s. 115).

⁴¹ Słusznie to zauważa R. P. Martin, *A Footnote to Pliny's Account of Christian Worship*, *Vox Evangelica* 3 (1964) s. 54.

⁴² Chodzi o recenzję książki F. J. Dölgera (*Sol Salutis*) w: *ThRv* 20 (1921) s. 182—185. Za tą interpretacją opowiadają się również D. M. Stanley, *Carmenque Christo quasi deo dicere*, *CBQ* 20 (1958) s. 176; R. P. Martin, dz. cyt., s. 54. Jest ona o tyle prawdopodobna, że Euzebiusz, nawiązując do listu Pliniusza (*Hist. Eccl.* III, XXXIII, 1—3), używa czasownika *hymnein*.

⁴³ Zob. F. J. Dölger, dz. cyt., s. 116 n.

Tertulian, interpretuje wyrażenie następująco: *ad canendum Christo ut deo* (Apol. II,6). W tym sensie także pisarze łacińscy rozumieją wyrażenie *carmen dicere* (= *carmen canere*)⁴⁴.

Świadectwo Pliniusza staje się bardziej zrozumiałe w świetle N. Testamentu. Obydwa bowiem źródła odzwierciedlają sytuację religijno-liturgiczną chrześcijańskich wspólnot Azji Mniejszej, przy czym różnica czasowa między nimi nie jest zbyt duża. Inna jest tylko perspektywa: list Pliniusza jest raczej spojrzeniem od zewnątrz na kult wczesnochrześcijański, który w listach Nowego Testamentu ukazany jest z pozycji kościelnej.

Z dotychczasowych rozważań można wysnuć następujące wnioski: a) Zarówno świadectwa N. Testamentu, jak list Pliniusza, wzmiankują liturgiczne kompozycje pierwotnego Kościoła, znane w terminologii chrześcijańskiej jako psalmy, hymny i pieśni duchowe, a w pozachrześcijańskiej terminologii łacińskiej jako *carmina*. b) Wykonywano je przy współdziałaniu wszystkich uczestników zebrania, prawdopodobnie w formie dialogowanej (zob. *heautoi, secum invicem*). c) Odgrywały one dużą rolę, skoro były stałym elementem regularnych liturgicznych zebrań (Pliniusz), a ich funkcja miała charakter dydaktyczny, parenetyczny i dziękczynny (Kol/Ef), czyli służyły budowaniu Kościoła (1 Kor). d) Chodzi o kompozycję na cześć Chrystusa (Ef 5,19 — *to kyrio*; Pliniusz: *Cristo quasi deo*) przez którego chrześcijańska wspólnota składała dziękczynienie Bogu Ojcu (Kol/Ef). e) Trudno byłoby bliżej określić typ liturgii, w której hymny znalazły szczególne zastosowanie; prawdopodobnie chodzi o liturgię słowa zapożyczoną od synagogi (1 Kor 14,) ale nie można wykluczyć także liturgii eucharystycznej lub chrzcielnej.

Die ältesten Zeugnisse über die christlichen Hymnen

Zusammenfassung

Zu den ältesten Zeugnissen über die christlichen Hymnen gehören einige Texte aus dem Neuen Testament (Kol 3, 16; Eph. 5, 19; siehe 1 Kor. 14, 26 und ein Teil des Briefes Plinius'an Trajan (Ep. X, 96). Trotz mancher Unklarheiten lassen diese Texte gewisse Schlussfolgerungen zu. 1) Liturgische Kompositionen aus der Frühzeit der Kirche

⁴⁴ Chodziłoby głównie o cytaty z Horacego i Wergiliusza, które zebrał R. P. Martin, dz. cyt., s. 55.

werden in den ältesten Zeugnissen erwähnt. Sie sind in der christlichen Terminologie als Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder bekannt, in der nichtchristlichen lateinischen Nomenklatur dagegen als *carmina*. 2) Diese Kompositionen wurden von allen Gottesdienstteilnehmern gesungen und hatten wahrscheinlich die Form eines Dialogs. 3) Sie spielten eine bedeutende Rolle als ein Punkt der regulären liturgischen Zusammenkünfte (Plinius) und erfüllten eine didaktische, paränetische und eine Danksagungsfunktion d.h. sie dienten der „Erbauung“ der Kirche (1 Kor. 14). 4) Es wäre schwer den Typ der Liturgie zu bestimmen, in dem die Hymnen angewandt wurden. Wahrscheinlich geht es hier um den Wortgottesdienst, der von der Synagoge übernommen wurde. Darauf könnte 1 Kor. 14 hinweisen, obwohl anderseits die eucharistische Liturgie oder auch die Liturgie der Taufe nicht auszuschliessen sind.

A. Suskī