

54

2024



STUDIA
GDAŃSKIE

RADA NAUKOWA

KS. DR HAB. JANUSZ BALICKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

KS. DR HAB. JACEK BRAMORSKI (Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku)

DR ADAM DROZDEK (Duquesne University w Pittsburghu, USA)

KS. STANISŁAW DZIEKOŃSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

KS. DARIUSZ KOTECKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

THOMAS KURNICKI (Hult International Business School, San Francisco, USA)

O. DARIUSZ ROBERT MAZUREK OFM CONV. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII”
w Limie, Peru)

KS. ANDRZEJ NAJDA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

KS. JÓZEF NIEWIADOMSKI (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)

KS. ROBERT PETKOVŠEK CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)

KS. IVAN PLATOVNJAK SJ (Univerza v Ljubljani, Słowenia)

KS. PIOTR ROSZAK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Universidad de Navarra w Pampelunie,
Hiszpania)

MICHAL VALČO (Univerzita Komenského v Bratislave, Słowacja)

REDAKTOR NACZELNY

KS. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, PROF. UG

PIERWSZY ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA, UMK

SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA, GSD

REDAKTORZY TEMATYCZNI

KS. PROF. DR HAB. JAN PERSZON, UMK - nauki teologiczne

DR HAB. MICHAŁ KOSZNICKI, PROF. UG - nauki humanistyczne

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK - nauki społeczne

REDAKTORZY JĘZYKOWI

KS. DR MACIEJ KWIECIEN, GSD - język polski

PROF. DR HAB. JEAN WARD, UG - native speaker

ADRES REDAKCJI

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk

studiagdanskie@diecezejagdansk.pl, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera,
pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska



Półrocznik „Studia Gdańskie” jest dostępny online na <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Artykuły są poddawane ocenie dwóch recenzentów z zastosowaniem zasady podwójnej anonimowości (double-blind review). Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej.

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

- Biblioteka Nauki
- CEEOL
- CEJSH
- EBSCO
- ERIH Plus
- IC Journals Master List
- PBN

Spis treści / Contents

ARTYKUŁY / ARTICLES

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 7 O. Piotr Józef Pasierski
Treść i dynamika objawienia imienia Bożego w Księdze Wyjścia. Część I: Analiza narracji Wj 3,16-24,1
The Content and Dynamics of the Revelation of the Divine Name in the Book of Exodus. Part I: Analysis of the Narrative Exod 3:16-24:18
- 18 Irena Avsenik Nabergoj
The Song of Deborah (Judges 5): Between the Weakness of Israel and the Strength of Divine Intervention
Pieśń Debory (Sdz 5) - między słabością Izraela a siłą Bożej interwencji
- 32 S. Jana od Trójcy Przenajświętszej (Małgorzata Parcheniak)
Dziecięce „ćwiczenie śmierci” w ascezie i mystyce bł. Doroty z Mątów Wielkich
The Children's Death Exercise in the Asceticism and Mysticism of Blessed Dorothy of Great Montau

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 44 Roman Marcinkowski
Religijne oszacowanie człowieka w judaizmie
The Religious Assessment of a Person in Judaism
- 59 Ks. Łukasz Koszałka
The Accusation of Heresy in Jewish-Christian-Gnostic Polemics
Oskarżenie o herezję w polemikach żydowsko-chrześcijańsko-gnostyckich
- 68 Roman Marcinkowski
Ofiary pokarmowe w świetle wybranych fragmentów Miszny
Food Offerings in the Light of Selected Fragments of the Mishnah
- 97 Ks. Jacek Bramorski
Walory historyczno-kulturowe i artystyczne kościoła pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni
Historical, Cultural and Artistic Values of the Church of the Sacred Heart of Jesus in Gdynia
- 109 Ks. Robert Kaczorowski
Zachowana twórczość muzyczna ks. Stanisława Żukowskiego (1881-1935)
Preserved Musical Works of Father Stanisław Żukowski (1881-1935)

NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 131 Ks. Jacek Meller
Godność osoby, zasady autonomii i solidarności w kontekście stanu epidemii
Human Dignity, Principles of Autonomy and Solidarity in the Context of Epidemic Conditions

RECENZJE / REVIEWS

- 146 Ks. Łukasz Koszałka**
Joseph P. Laycock, *New Religious Movements: The Basics*, London – New York: Routledge, 2022, s. 152
- 148 Ks. Piotr Roszak**
Kenny Ang, Aquinas and the biblical grounds of the doctrine of creation.
An analysis of Thomas Aquinas's Creation Theology in the Light of His References to Scripture, Roma: EDUSC, 2024, s. 375

ARTYKUŁY
nauki teologiczne

Treść i dynamika objawienia imienia Bożego w Księdze Wyjścia Część I: Analiza narracji Wj 3,16–24,18

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie znaczenia formuł imienia Bożego: יהוה, אֱהְיֶה, אֲשֶׁר אֶהְיֶה oraz אֱהְיֶה (Wj 3,14-15). Odwołując się do narracyjnego charakteru Księgi Wyjścia oraz przyjmując założenie, że niejednoznaczne formuły imienia Bożego w początkowej części opowieści stanowią element przemyślanej strategii literackiej, autor proponuje tłumaczenie tych formuł za pomocą metody narratywnej. Przeprowadzona analiza dwóch fragmentów narracji Księgi Wyjścia (3,16–18,27; 19,1–24,18) pozwala zauważyć, iż Bóg, którego obecność na początkowym etapie opowieści zaprezentowana zostaje jako niejawną, wraz z przedstawieniem formuł imienia, ukazany zostaje jako manifestujący swoją obecność w aktywnym działaniu. Opowiedziane wydarzenia, w których JHWH jest podmiotem działającym na rzecz Izraelitów przeciw ich wrogom (Wj 3,16–18,27), a następnie doprowadzającym ich do zawarcia przymierza (Wj 19,1–24,18), ukazują Boga-JHWH jako będącego, co w czytelny sposób koresponduje z deklaracją zawartą w formułach imienia.

Słowa kluczowe: Imię Boże, Księga Wyjścia, JHWH, Jestem, który Jestem, Przymierze synajskie, Exodus, analiza narracji

The Content and Dynamics of the Revelation of the Divine Name in the Book of Exodus Part I: Analysis of the Narrative Exod 3:16–24:18

Abstract: The article addresses the significance of the formulas of the Divine Name: יהוה, אֱהְיֶה, אֲשֶׁר אֶהְיֶה, and אֱהְיֶה (Exod 3:14–15). Referring to the narrative character of the Book of Exodus and assuming that the ambiguous formulas of the Divine Name in the initial part of the story are elements of a deliberate literary strategy, the author proposes interpreting these formulas using a narrative method. An analysis of two narrative sections of the Book of Exodus (3:16–18:27; 19:1–24:18) reveals that God, whose presence is initially depicted as concealed, is later portrayed, through the presentation of the Name formulas, as manifesting His presence through active intervention. The narrated events, in which YHWH acts on behalf of the Israelites against their enemies (Exod 3:16–18:27) and subsequently leads them to covenantal commitment (Exod 19:1–24:18), present God-YHWH as being. This notion clearly aligns with the declaration embedded in the Name formulas.

Keywords: Divine Name, Book of Exodus, YHWH, I Am Who I Am, Sinai Covenant, Exodus, Narrative analysis

Wstęp

W Biblii Hebrajskiej Księga Wyjścia, nosząca tytuł Šēmōt - שְׁמוֹת (Imiona), wskazuje na wagę nazw, z których najważniejszym jest imię samego Boga. Chociaż rozpoczyna się od imion synów Izraela przybyłych do Egiptu, kluczowe jest wyjaśnienie imienia Bożego, szczególnie w kontekście formuł zapisanych w Wj 3,14-15 (אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְיִשְׂרָאֵל וְיָהוָה אֲנִי אֲדַבֵּר אֵלָיךְ). Pomimo licznych analiz lingwistycznych znaczenie tych formuł pozostaje niejednoznaczne (Abba 1961, 320-328; Brownlee 1977, 39-46; 784-800; Waszkowiak 2016, 134-135). Taka niejednoznaczność formuł imienia, na którą zwraca się uwagę w literaturze (Schniedewind 2009, 74-86), nie musi stanowić przeszkody w ich zrozumieniu. Niejednoznaczność może być celowym zabiegiem literackim, który, budując napięcie i ciekawość, a także domagając się wyjaśnienia, w rzeczywistości inicjuje narrację (Sonnet 2010, 334)¹. W tym kontekście narracja Księgi Wyjścia, zarówno przed, jak i po wypowiedzeniu formuł imienia, staje się ucieleśnieniem Bożego imienia (Sonnet 2010, 347). Językową wskazówką dla tego podejścia jest zastosowanie czasownikowej formy IQTOL, która reprezentuje aspekt niedokonany rdzenia הִיחֵל, co sugeruje, że znaczenie imienia, jeszcze niewyjaśnione, jest otwarte na przyszłość i zostanie dopełnione w toku opowieści. Zatem lektura całej księgi prowadzi odbiorcę od zrozumienia brzmienia formuły imienia do pełnego zrozumienia jej znaczenia (Sternberg 1985, 321). Taka perspektywa, która łączy poznanie formuły imienia z wydarzeniem, zdaje się być wskazywana przez sam tekst Księgi Wyjścia (Wj 6,7; Wj 16,12; Wj 29,45-46).

Wychodząc od wskazanej powyżej koncepcji J-P Sonnetta oraz biorąc pod uwagę, iż pełne znaczenie semantyczne ujawnia się jedynie w całościowej lekturze tekstu, uwzględniającej wzajemne powiązania poszczególnych elementów (Jeanron 1988, 7-8), chcemy zaproponować wyjaśnienie znaczenia formuł imienia Bożego (Wj 3,14-15) w całościowo ujętej narracji Księgi Wyjścia. Analizowana treść zostanie ujęta w ramy sytuacji początkowej – stanowiącej punkt wyjścia opowieści – zdarzenie objawienia formuł imienia, następnie trzy sekcje zdarzeń wyodrębnione na podstawie przyjęcia kryterium trzech odmiennych kategorii ujawniania Bożej obecności oraz wydarzenie kulminacyjne – podsumowujące opowieść. Z uwagi na obszerność materiału narracyjnego oraz ograniczenia dotyczące objętości tekstu, w niniejszym artykule skoncentrujemy się na analizie dwóch sekcji wydarzeń Księgi Wyjścia²: 3,16-18,27 oraz 19,1-24,18.

¹ Taki punkt widzenia znajduje również potwierdzenie w badaniach klasyfikujących formułę imienia JHWH jako *paranomazję*, której funkcją narracyjną jest m.in. bazujące na niejednoznaczności wprowadzanie ciekawości i napięcia. (Beitzel 1980, 19-20), Pośród celów zastosowania tej figury wskazuje się również opóźnione zrozumienie (*Delayed Comprehension*), gdzie słowo lub imię użyte jako *paranomastia* może być na poziomie narracji zapowiedzią tematu lub zdarzeń (Noegel 2021, 306-309).

² II część niniejszego studium, zawierająca analizę trzeciej sekcji zdarzeń oraz wydarzenia kulminacyjnego wraz z wnioskami końcowymi zaprezentowane zostaną w odrębnym artykule.

Teza, którą zamierzamy potwierdzić, może zostać sformułowana następująco: semantyczna zawartość formuł imienia Bożego, odwołująca się do etymologii i sprowadzona do komunikatu „JESTEM” (De Vaux 1970b, 48-75), znajduje swoje wyjaśnienie i potwierdzenie w narracyjnym przedstawieniu wydarzeń wyjścia, zawarcia przymierza oraz zamieszkania Boga pośród Izraela. Aby zweryfikować to założenie, przeprowadzimy analizę narracji Księgi Wyjścia. Z uwagi na obszerność materiału narracyjnego, który wykracza poza pojedyncze sceny, kryterium analizy zostaje zawężone do identyfikacji działań i zdarzeń, w których manifestuje się obecność³ JHWH, a Bóg ukazywany jest jako „Będący”.

Systematyzacji analizowanej treści posłuży odwołanie się do aparatu pojęciowego zaproponowanego przez Seymoura Chatmana (Chatman 1980; 1984, 199-222) oraz koncepcja analizy narracji Claude’a Bremonda (Bremond 1968, 285–91).

1. Analiza sytuacji początkowej narracji (Wj 1-2)

Na początku, podając listę imion Synów Izraela, którzy przybyli do Egiptu, narrator dokonuje retrospekcji, łącząc rozpoczętą przez siebie opowieść z poprzednią księgą, stanowiącą tło dla pierwszych wydarzeń⁴. W kontekście Rdz 15,5.13-14;17,2-5, odczytać można uwydatniony przez nagromadzenie form opisujących liczebny wzrost Izraelitów w Egipcie (פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבוּ) oraz (וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם) jako działanie, którego podmiotem jest Bóg. Związek ten jest czytelny, lecz nie zostaje wprost ujawniony. Aktor, którym w narracji jest Bóg-JHWH pojawia się zatem w pierwszym rozdziale w sposób niejawni, nie pojawia się pod swoim imieniem, którego brzmienie i treść objawione zostaną dopiero w dalszym toku narracji.

Boża obecność ujawniająca się w rezultacie Jego ukrytego działania zostaje, zaznaczona przez narratora (Wj 1,20-21) jednakże jego przebieg nie jest opisany. Ostatnie wersety drugiego rozdziału, w którym Bóg nie został w ogóle wspomniany, ujawniają Jego obecność poprzez serię czynności percepcyjnych i wewnętrznych, a więc biernych i niejawnych. Narrator podaje, iż wobec opisanej sytuacji ucisku i wołania ludu⁵ JHWH: wysłuchał, pamiętał, ujrzał i poznał. Czynności te są wyrazem zaangażowania jednak mogą być dokonane z odległości, bowiem z punktu widzenia czasu narracji obecność Boga w Egipcie zmanifestuje się w kolejnym rozdziale.

W przeciwieństwie do ukrytej aktywności Boga, jawna i narzucająca się a wręcz przyćmiewająca aktywność Boga jest – w tej sytuacji wyjściowej opowieści – działalność

³ Działania Boga i zdarzenia sprawiane przez Niego stanowią podstawowy znak Bożej obecności (De Vaux 1970a, 252). Pojawianie się Boga w fabule jako klucz do analizy narracji Księgi Wyjścia (Kort 1988, 24).

⁴ Perspektywa kanoniczna lektury zakłada, iż czytelnik zna treść poprzedzającej ją Księgi Rodzaju.

⁵ Czasownik opisujący aktywność izraelitów: פָּעַל nie posiada dopełnienia jak ma to miejsce w pozostałych miejscach tekstu biblijnego. W ten sposób podkreśla się, że Bóg w swojej obecności i imieniu nie jest jeszcze ujawniony wobec Izraela.

faraona i Egipcjan. Są oni podmiotami działań inicjujących ucisk ciężką pracą przy budowaniu miast (Wj 1,11.13-14) oraz procederu mordowania chłopców hebrajskich (Wj 1,16.22). Działania aktorów: Boga i faraona, których dopełnieniem jest lud Izraelitów w tym fragmencie są przeciwstawne. W sposób najbardziej wyrazisty informuje o tym narrator, stwierdzając: Im bardziej go uciskano, tym bardziej się rozmnażał i rozrastał (Wj 1,12). Podmiotem ucisku ludu Izraelitów jest faraon i jego lud, sprawcą rozmnożenia i rozrostu synów Izraela jest „zakulisowo” działający Bóg.

2. Analiza narracji o powołaniu Mojżesza i ujawnieniu imienia Bożego (Wj 3,1–4,18)

Kluczowe dla narracji Księgi Wyjścia wydarzenie powołania Mojżesza (Wj 3,1–4,18) zostało zbudowane z kilku zdarzeń: widzenie Mojżesza, dialog z Bogiem, podczas którego następuje posłanie Mojżesza oraz przekazanie imienia Bożego, jako klucza do zrozumienia dalszych wydarzeń. W przyjętej przez nas perspektywie samo imię w swoich formułach ma charakter proleptyczny — zawczasu ujawniający na poziomie narracji to, co w fabule wydarzy się później (Chatman 1980, 64-65). W ten sposób odbiorca przygotowany zostaje na to, co ma się wydarzyć. Dzięki temu kolejne manifestacje obecności JHWH będą rozumiane jako logiczne następstwo deklaracji ujawnionej w samym imieniu (Rimmon-Kenan 1982, 48).

W wydarzeniu powołania Mojżesza po raz pierwszy w narracji Księgi Wyjścia Bóg jest podmiotem mówiącym. Przedmiotem Jego wypowiedzi są w pierwszej kolejności zdarzenia umiejscowione w przeszłości: *zobaczyłem udrękę* (רָאֵה רָעִיתִי)⁶, *nasłuchałem się ich narzekań* (וְאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי), *dlatego poznałem* (כִּי יָדַעְתִּי) *jego uciemiężenie*. Przywołanie tych zdarzeń pełni w tej narracji funkcje tranzytywną – łączy wcześniejsze wydarzenia z tym, co zostanie przedstawione (Alter 2011, 87). Bowiem już teraz, w postaci streszczenia ujawnione zostają, mające nastąpić zdarzenia: *wyrwanie* (הֲצִיָּל) oraz *wprowadzenie* (הִבְרִיָּח), które wraz z wieloma innymi tworzą wydarzenie wyjścia. Funkcję punktu węzłowego, który implikuje opowiadaną dalej historię pełni zdarzenie wyrażone słowem - *zstąpiłem* (וַאֲרָרָה)⁷. Komunikat ten charakteryzuje zmianę miejsca, pozycji, przejście od jednego stanu do drugiego. JHWH jest w Egipcie. Bóg przestaje być obserwatorem czy słuchaczem, poznającym, teraz przez zstąpienie staje się obecnym, aktorem jawnie uczestniczącym. Przełomowy charakter wzmacnia rozpoczynające kolejne dwa wersy Bożej mowy przysłówki teraz (עַתָּה). Pomiędzy jednym i drugim członem wypowiedzi zachodzi paralelizm czasowy a jednocześnie związek przyczynowo skutkowy: *Lecz teraz oto doszło do Mnie wołanie*

⁶ Infinitive absolute, mająca funkcję emfatyczną, intensyfikacyjną, wzmacniającą podkreśla realność tego, działania, stwierdza jego faktyczność (Waltke I O'Connor 1990, 584-585; Joñon I Muraoka 2006, 390-401).

⁷ (וַאֲרָרָה) dookreślone jako wynik przez zastosowanie *waw consecutive*.

synów Izraela i zobaczyłem ich ucisk-zatem teraz idź, posyłam cię. To określenie czasowe – *teraz* – spełnia w narracji funkcję dynamizującą i jest czytelnym znakiem nowego etapu historii. Środkiem intensyfikującym taki odbiór są towarzyszące mu: spójnik *a* (ו) w funkcji rozłącznej (Joüon i Muraoka 2006, 650-652; Waltke i O'Connor 1990, 650-651) oraz zaimek wskazujący *oto* (הנה) pełniący rolę prezentatywną, podkreślający terażniejszość i natychmiastowość sytuacji (Lambdin 2011, 289-290; Waltke i O'Connor 1990, 675-676) oraz wprowadzający w nowe zdarzenia i skupiającą na nich uwagę odbiorcy (Berlin 1994, 62). To, co rozpoczyna się *teraz* będzie a nawet już jest, jakościowo inne od tego, co było wcześniej (Alter 2011, 92).

Zmiana „miejsca” pociągająca za sobą zmianę sposobu działania ujawni się w najbliższych zdarzeniach, których aktantem podmiotowym będzie Bóg. Pierwszym z nich jest to, w którym właśnie uczestniczy Mojżesz. Zdarzenie dialogu Mojżesza z JHWH jest urzeczywistnieniem deklaracji *zstąpiłem*, ponieważ dopiero na tym etapie opowieści, Mojżesz (a pośrednio Izrael) staje się bezpośrednim aktorem dopełnieniowym w wydarzeniu bezpośredniej mowy Boga. Dopiero w wydarzeniu dialogu, zawierającym wypowiedzi odsłaniające przeszłe zdarzenia (*zobaczyłem, nasłuchałem się, poznałem, zstąpiłem*) oraz zapowiadające przyszłe (*aby wyrwać i wyprowadzić*), Bóg ujawnia swoje imię wyrażone w formułach: Wj 3,14-15: *Jestem, który jestem* (הַיְהוָה אֲנִי הַיְהוָה), *Jestem* (הַיְהוָה) oraz הַיְהוָה. Formuły te są niewątpliwie deklaratywnym komunikatem obecności. Zestawienie zdarzeń – tych dokonujących się *teraz*, mających miejsce w przeszłości oraz zapowiedzianych na przyszłość – z samym komunikatem zawartym w imieniu JESTEM stanowi dla odbiorcy klucz, który posłuży do poprawnego odczytania przyszłych zdarzeń oraz do zrozumienia samej formuły imienia.

3. Analiza zdarzeń narracji wyjaśniających znaczenie imienia Bożego (Wj 3,16–40,38)

3.1. Sekcja I (Wj 3,16–18,27)

Pierwsza z wyodrębnionych przez nas sekcji narracyjnych obejmuje zestaw zdarzeń możliwych do przyporządkowania jednej kategorii. Kategorią organizującą tę sekcję zdarzeń i stanowiącą kryterium wyróżnienia jest to, że znaczenie imienia JESTEM zostaje przedstawione przez działanie na rzecz Izraelitów. Analizowana partia fabuły obejmuje zdarzenia od pierwszego dialogu Boga z Mojżeszem do przybycia pod górę Synaj, a jej narracyjna reprezentacja zawiera się w Wj 3,16–18,27.

W otwierającym sekcję zdarzeniu, wypowiedź JHWH ukazuje Jego bezpośrednio zaangażowanie wyrażone przez stwierdzenie obecności Wj 3,16: *nawiedziłem was*

(פָּקֹד פְּקֹדֶתַי אֶתְכֶם)⁸ i to, co uczyniono wam w Egipcie (וְאֵת־הַעֲשׂוּי לְכֶם בְּמִצְרַיִם). Obecność ta skutkuje decyzją, w której zapowiedziana zostaje zmiana sytuacji Izraelitów: *I powiedziałem: wywiodeę ich z ich udreki egipskiej* (וְאָמַר אֲעֲלֶה אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם). Kolejna wypowiedź Boga-JHWH: *Wyciągnę przeto rękę i uderzę Egipt różnymi cudami, jakich tam dokonam* - zarysowuje scenariusz przyszłych wydarzeń oraz określa ich rezultat: a wypuści was (Wj 3,20)⁹. Dzięki temu akt mowy aktora-Boga, w streszczeniu antycypującym cały ciąg mających nastąpić wydarzeń oraz ich finał, czytelnik otrzymuje informację, że sceny, których będzie widzem, będą wyrazem zaangażowanej obecności JHWH, realizacją złożonej deklaracji i efektem Jego sprawczej mocy. Jest to przykład jak teksty włączone w narrację, w tym przypadku wypowiedź aktora, zasadniczo podrzędny w wobec tekstu narratora, stanowi wskazówkę w odczytaniu przyszłych zdarzeń opowiedzianych głosem samego aktora (Alter 2011, 89; Bal 2012, 57-59).

Zdarzenia wyodrębnionej sekcji, składające się na fabułę oraz zaprezentowane w narracji,¹⁰ przez wielość i różnorodność przedstawiają Boga jako działającego wszędzie, we wszystkim, przez wszystkich. JHWH jest tutaj bezpośrednim podmiotem aktów, które swoje dopełnienie znajdują w Izraelitach: *oddzielił* (9,4), *wywiódł* (12,51), *prowadził* (13,18), *dał prawo i doświadczył* (15,25), *czuwał nad wyjściem* (12,42), *wiódł wiernością*, *wybawił*, *prowadził* (15,13), *wprowadził i osadził* (15,17), *Bóg daje szabat* (16,29), *doświadcza* (16,4), *daje chleb* (16,15), *nakazuje* (16,32). Natomiast działając wobec przeciwników Izraela, JHWH: *pozabijał pierworodne* (12,29), *zatopił* (15,1), *rzucił w morze* (15,4) *startł* (15,6), *zniszczył* (15,7), *okazał gniew i spalił jak słomę* (15,7) *pogrążył w morzu* (15,21). Obecność JHWH przejawia się również w nadaniu mocy sprawczej działaniom tych, których posyła: *Ja będę przy twoich ustach i pouczę cię co masz mówić* (4,12.) lub jeszcze wyraźniej *Mojżesz wyciągnął rękę nad morze a Pan cofnął wody* (14,21a). Zatem, kiedy JHWH wydaje polecenie w istocie, to On sam jest sprawcą widocznych rezultatów działania. Również sceneria, włączona w funkcję objawiania treści imienia JESTEM i przyjmująca rolę pomocnika realizowanych działań: *grad zniszczył* (9,25), *wody się rozstąpiły* (14,21b-22a), *powracające fale zatopiły rydwany i jeźdźców* (14,28). jest ostatecznie ukazana jako narzędzie poddane inicjatywie podmiotu, którym jest JHWH: *I Pan sprowadził wiatr wschodni* (10,13), *I Pan sprowadził wiatr zachodni* (10,19). Obecność Boga niezaprzeczalnie manifestuje się w aktywnym działaniu, stając się dostrzegalną i czytelną¹¹, co podkreślone zostaje w posumowaniu narratora: *W tym to dniu wybawił Pan*

⁸ Konstrukcja *infinitive absolute*, przypis 6.

⁹ Ten sam znaczeniowo zwrot powtarza się w Wj 6,1: *Teraz ujrzysz, co uczynię faraonowi. Zmuszony siłą wypuści ich, i zmuszony siłą wypędzi ich ze swego kraju.*

¹⁰ Narracja zwiolokrotnia niektóre z wydarzeń fabuły przez powtórne przywołanie ich w opowieściach i zapowiedziach.

¹¹ Działanie na rzecz Izraelitów bądź jego brak, jako kryterium obecności wyraźnie wskazuje narrator tłumacząc pochodzenie nazwy *Massa* w Wj 17,7: *Pana wystawiali na próbę, mówiąc: Czy Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy też nie?* (הֲיֵשׁ יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ אִם־אֵינֶנּוּ). Kryterium to ujawnia się również szerszym kontekście całej literatury biblijnej (De Vaux, 1970a, 251-259).

Izraela z rąk Egipcjan. I widzieli Izraelici martwych Egipcjan na brzegu morza. Izraelici zobaczyli wielkie dzieło, którego dokonał Pan, ułękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi (14,30-31). Dopelnieniem obrazu, wzmacniającym odbiór Boga-JHWH wszechobecnego w swoim działaniu, jest ukazanie, że Jego działalność nie zatrzymuje się jedynie na zewnątrz, ponieważ to On wzbudza *życzliwość Egipcjan dla Izraelitów (12,36)* i to On *czyni upartym serce faraona (10,27;11,10;14,8)* a zatem wszystko przenika.

3.2. Sekcja II (Wj 19,1–24,18)

Kolejny fragment Wj 19,1- 24,18 stanowi druga sekcję zdarzeń, w których tłumaczy się znaczenie Bożego imienia JESTEM, związana jest z wydarzeniem przymierza synajskiego. Przejście do kolejnego etapu narracji rozpoczyna się od pełniącego tranzytywną funkcję odwołania do zdarzeń wcześniejszej fazy historii, podsumowanych przez samego ich sprawcę: *Wy widzieliście co uczynilem Egiptowi i niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie (19,4).* Ostatni człon wypowiedzi przez wskazanie określonego punktu, który będzie umożliwiał dalszy rozwój wydarzeń oraz rozpoczynające kolejne zdanie określenie czasu *a teraz* וְעַתָּה (19,5)¹², oznajmiają rozróżnienie dwóch etapów opowieści. Za wyodrębnieniem fragmentu narracji jako osobnej jednostki przemawiają również zmiana miejsca oraz aktorów. Scenerią nie jest dłużej ziemia Egipska ale pustynia Synaj מִדְבַר סִינַי (19,1.2) oraz góra¹³ הָהָר (19,2). Uczestnikami całego wydarzenia i poszczególnych zdarzeń tej sekcji są pełniący rolę zarówno aktorów podmiotowych jak i dopełnieniowych Bóg-JHWH, Mojżesz, Izraelici. Znikają natomiast faraon i Egipcjanie oraz inni zewnętrzni aktorzy w roli przeciwników, od tego momentu narracja opowiada zdarzenia rozgrywające się w relacji Bóg-JHWH i lud Izraela. Ważnym sygnałem, który wydaje się zwiastować kolejną odsłonę „dramatu” jest stwierdzenie JHWH *w ogniu zstąpił (יָרַד) na górę (19,18a).* Zdarzenie to ma charakter analogiczny do tego, z którym odbiorca zetknął się, gdy JHWH *zstąpił (יָרַד) do Egiptu, aby wyprowadzić Izraelitów spod władzy faraona (Wj 3,8).* Tak, jak miało to miejsce w odniesieniu do zdarzeń sekcji I, komunikat ten, wyrażony czasownikiem, który jednoznacznie łączy się ze zmianą miejsca, zapowiada mające nastąpić manifestacje obecności JHWH, *który zstąpił.* Zapowiedziany w ten sposób, nowy etap opowiadanej historii budowany jest ze zdarzeń, antycypująco scharakteryzowanych słowami *będziecie słuchać (שָׁמַעְתֶּם הַקוֹל)*¹⁴ *głosu Mojego i strzec przymierza Mojego.* O ile zdarzenia sekcji I były bezpośrednio ukierunkowane na wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu i uwolnienie

¹² Sygnał identyczny z użytym w Wj 3,9 i spełniający tą samą funkcję.

¹³ Góra pojawiająca się od początku tego etapu narracji, opatrzona jest rodzajnikiem określonym ה, nie może być miejscem przypadkowym, ale stanowi punkt odniesienia, miejsce, z którym na tym etapie narracji związana jest obecność JHWH we wszystkich jej przejawach. W całej sekcji znak ten powtórzony będzie 15 razy (Wj 19,2.3.14.16.17.18.20.23; 20,18;24,4.15.17.18).

¹⁴ Konstrukcja *Infinitive absolute*, przypis 6.

ich spod władzy faraona, celem zdarzeń przyporządkowanych sekcji II, jest jak informuje odbiorcę wypowiedź JHWH, wprowadzenie Izraelitów w szczególnie rodzaj relacji bliskości: *będziecie Mi szczególną własnością*¹⁵. Owa bliskość zostanie narracyjnie zrealizowana w akcie zawarcia przymierza, które jest stałym wzajemnym odniesieniem, objaśnionym już na poprzednim etapie narracji (6,7) jako bycie dla: *I wezmę was sobie za lud i będę dla was Bogiem* (וְהָיִיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים). Zatem jako środek do realizacji tego zamierzenia odczytywać należy reprezentowany przez najobszerniejszą partię tekstu tej sekcji - zbiór praw wypowiedziany przez JHWH (Durham 1987, xxiii; Kürte 2013, 81-82). Cały tekst Wj 20,1 – 23,33, prezentujący narracyjnie zdarzenie nadania Prawa, oparty na bezpośredniej wypowiedzi Boga¹⁶, od strony literackiej zorganizowany jest zasadniczo jako dramatyczny monolog, to całościowo ujęte może być sklasyfikowany jako akt komunikacyjny, w którym obydwie strony występują w narracji jako nadawcy i adresaci komunikatów. Wydarzenie to zatem charakter dialogiczny realizowany na wielu płaszczyznach komunikacji (Pawłowski 1999, 13-14). Wypowiedzi Izraelitów mają charakter werbalny: *i mówili do Mojżesza* (20,19) *wszystkie te słowa jakie wypowiedział Pan wypełnimy* (24,3), oraz obejmują komunikaty z zakresu mowy ciała: *(lud) drżał i stał z daleka. Lud ciągle stał z daleka* (20,18b.21a). Również Bóg-JHWH, aby Jego obecność stała się percepcyjnie uchwytna wykorzystuje niewerbalny przekaz. W tym celu angażuje szereg zjawisk nadnaturalnych oraz elementów świata nieożywionego, które wobec *zstąpienia* Boga zostają poruszone. Sceneria reaguje na toczące się zdarzenia, można powiedzieć, że jest przejęta Jego obecnością. *Rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby* (19,16), *Góra zaś Synaj była cała spowita dymem [...] i uniósł się dym z niej i cała góra bardzo się trzęsła*¹⁷(19,18), *Chwała JHWH mieszkała na górze Synaj, i okrywał ją obłok* (24,16). O tym, że ten pozawerbalny komunikat zostaje odczytany przez Izraelitów, informuje odbiorcę komentarz narratora: [...] *wtedy cały lud, słysząc grzmoty i błyskawice oraz głos trąby i widząc górę dymiącą, przeląkł się i drżał, i stał z daleka* (20,18), *a wygląd (הַמַּרְאֵה) chwały Pana w oczach Izraelitów był jak ogień pożerający na szczycie góry* (24,17) oraz wypowiedź samego JHWH: *Rzekł nadto Pan do Mojżesza: Tak powiesz Izraelitom: Wy sami widzieliście (וְרָאִיתֶם), że z nieba do was przemawiałem* (20,22). Zatem rozpatrywana według kryterium objawienia obecności, zawartość semantyczna całego wydarzenia przymierza synajskiego, uwzględniająca budujące go zdarzenia teofanii, przekazania prawa i zawarcia przymierza jest taka, iż Bóg JHWH, jest tym, którego obecność jest doświadczalna. JHWH jest możliwym do usłyszenia przez cały lud (bądź wybraną jego reprezentację) a nawet do ujżenia, gdyż to, co we wcześniejszym etapie zarezerwowane było dla samego Mojżesza

¹⁵ Pośrodku prezentowanego kodeksu praw warunkujących relację przymierza raz jeszcze zamieszczona zostaje informacja o celu przestrzegania tychże wymagań. *Ludźmi świętymi będziecie dla Mnie* וְאַתֶּם קָדְשׁ תִּהְיוּ לִי (22,30).

¹⁶ Użycie bezpośrednio przytaczanej wypowiedzi Boga zamiast zrelacjonowania treści Prawa w mowie zależnej, oraz proporcje tekstu, dzięki którym wypowiedź ta jest wysunięta na pierwszy plan wzmacnia Boga jako postać bezpośrednio zaangażowaną w zdarzenia i aktora objawiającego w działaniu swoją obecność (Alter 2011, 91).

¹⁷ Izraelitom udziela się reakcje scenerii na obecność JHWH: *cała góra bardzo się trzęsła* (וְהָרַדְרָה) [...] *drżał* (וַיִּתְרַדְדוּ) *cały lud, który był w obozie*.

- widzenie Boga w zjawisku (הַמֶּרְאָה) pożerającego ognia¹⁸ – teraz staje się udziałem synów Izraela. Ta czytelna obecność jest wprost ukierunkowana na Izraela, jest byciem dla, które konstituuje się w więzi przymierza, w którym Izrael będzie dla JHWH Jego szczególną własnością.

Zakończenie

Powyższa analiza, obejmująca część narracji Księgi Wyjścia, począwszy od stanowiącej punkt wyjścia sytuacji początkowej (Wj 1–2), przez scenę teofanii i powołania Mojżesza (Wj 3,1 – 4,18), zawierającą formuły imienia (Wj 3,14-15), a następnie przechodzącą przez wydarzenia wyprowadzenia z Egiptu i zawarcia przymierza synajskiego, na które składa się szereg zdarzeń i działań ujętych w dwie sekcje (I Wj 3,16–18,27; II Wj 19,1–24,18), pozwala na wyciągnięcie dotyczących tego etapu wniosków. Obecność Boga zadeklarowana w samych formułach imienia oraz przez stwierdzenie przybycia – *zstąpiłem* (Wj 3,8) manifestuje się przez podejmowane akcje i zdarzenia, których podmiotem jest JHWH. Ta manifestowana w działaniu obecność staje się w pełni czytelna, jako przejście z sytuacji początkowej – kiedy działanie Boga jest jedynie „zakulisowe”, niemal niedostrzegalne – do rozwinięcia fabuły, w którym narracyjnie prezentowane działania JHWH ujęte w ramach I sekcji wprost ogarniają swoją totalnością. Bóg-JHWH przedstawiony jako ten, który jest i działa, zainterweniował i osobiście angażuje się, aby wybawić Izraelitów spod panowania faraona. Staje się On w miejsce faraona pierwszym aktorem rozgrywanego dramatu, decydującym o dalszym przebiegu akcji. A rezultaty Jego działania – zapowiedzianego wraz z deklaracją obecności (Wj 3,8.20) – skierowanego przeciw Egipcjanom i ich władcy i na rzecz synów Izraela są dla odbiorcy wyraźnie widoczne (Wj 14,30-31; 19,4). Jeśli w zdarzeniach sekcji I obecność i aktywność Boga ujawniają się jako znajdujące bezpośrednie dopełnienie w przeciwnikach Izraelitów i ukierunkowane są na ich uwolnienie i wyprowadzenie, to zdarzenia sekcji II prezentują JHWH jako bezpośrednio ukierunkowanego na Izraelitów i ukierunkowującego ich na siebie (Wj 19,4). Celem więc opowiedzianych zdarzeń jest ukonstytuowanie więzi przymierza, a obecność Boga jest tak wyraziście dostrzegalna, że scharakteryzowana stwierdzeniem *ujrzeli Boga Izraela* (Wj 24,10a).

Analiza tej części Księgi Wyjścia wykazuje, iż na obecnym etapie narracji znaczenie formuły Bożego imienia tłumaczy się jako JESTEM tym, który *zstąpił* (Wj 3,8) do Egiptu, aby wyprowadzić stamtąd synów Izraela, JESTEM tym, który *zstąpił* (Wj 19, 18) na górę Synaj i objawił Prawo, jako Ten, który w przymierzu jest dla nich Bogiem, aby byli dla Mnie ludem, będąc *Moją szczególną własnością* (Wj 19,5).

¹⁸ Wj 3,2-3: וְרָא וְהִנֵּה הַסֵּפֶד בְּעַר כְּאֵשׁ וְהַסֵּפֶד אֵינֶנּוּ אֶכְל וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה-נָּא וְאֶרְאֶה אֶת-הַמֶּרְאָה הַגָּדֹל הַזֶּה
Wj 24,17: וּמֶרְאֵה כְבוֹד יְהוָה כְּאֵשׁ אֶכְלֶת בְּרֹאשׁ הַהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל. Należy podkreślić dwukrotne stwierdzenie widzenia JHWH w Wj 24,10-11: *Ujrzeli Boga Izraela* (וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל), [...] *widzieli Boga* (וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵימָם).

Zaproponowane tu studium sensu formuł Bożego Imienia w przedstawionych fragmentach Księgi Wyjścia domaga się uzupełnienia badań o kontynuację analizy kolejnych etapów narracji Księgi Wyjścia (25,1–40,38). Pierwszy z nich prezentuje wyjaśnienie formuły imienia Bożego w opowiadaniu o budowie *mieszkania* (25,1–40,33), a drugi w zdarzeniu finalnym narracji Księgi Wyjścia (40,34–38). Na podstawie tych analiz – które przedłożone zostaną w kolejnym artykule – można będzie przedstawić końcowe wnioski z całości studium.

Literatura

- Abba, R. 1961. The Divine Name Yahweh. *Journal of Biblical Literature*, 80 (4), 320–28.
- Alter, R. 2011. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Bał, M. 2012. *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*. Tłumaczy E. Kraskowska, E. Rajewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Beitzel, B. J. 1980. Exodus 3:14 And The Divine Name: A Case Of Biblical Paronomasia. *Trinity Journal*, 1 (1), 5–20.
- Berlin, A. 1994. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bermond, C. 1968. Kombinacje syntaktyczne między funkcjami a sekwencjami narracyjnymi. Tłumaczy Kwiatkowski, W. *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 59 (4): 285–91.
- Brownlee, W. H. 1977. The Ineffable Name of God. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 226 (1977), 39–46.
- Chatman, S. 1980. *Story and Discourse Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca: Cornell University Press.
- Chatman, S. 1984. O teorii opowiadania. Tłumaczy Fessel, I. *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 4 (75), 199–222.
- De Vaux, R. 1970a. Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu. Tłumaczy Bernatek, J. *Concilium. Wybór artykułów*, 6–10, 251–259.
- De Vaux, R. 1970b. The Revelation of the Divine Name Yhwh. W: Durham, J.I., Porter, J.I. (red.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*. London: John Knox Press, 48–75.
- Durham, J. I. 1987. *Exodus* (Word Biblical Commentary; 3). Dallas: Zondervan Academic.
- Jeanrond, W. G. 1988. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. New York: Wipf and Stock Publishers.
- Jouon, P., Muraoka T. 2006. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Kort, W. A. 1988. *Story, Text and Scripture: Literary Interests in Biblical Narrative*. London: Penn State University Press.

- Kürte, S. 2013. *The Appeal of Exodus. The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*. Great Britain: Paternoster.
- Lambdin, T. O. 2011. *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*. Tłumaczy H. Drawnel, B. Sokal. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Noegel, S. B. 2021. „Wordplay” in *Ancient Near Eastern Texts* (Ancient Near East Monographs; 26). Atlanta: SBL Press.
- Pawłowski, Z. 1999. Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24. *Collectanea Theologica*, 69 (3), 13–26.
- Rimmon-Kenan, S. 1983. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. New York: Routledge.
- Schniedewind, W. M. 2009. Calling God names: an inner-biblical approach to the Tetragrammaton. W: D. A. Green, L.S. Lieber (red.), *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honour of Michael Fishbane*. New York, Oxford University Press, 74–86.
- Sonnet, J-P. 2010. Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): Gods Narrative Identity among Suspense, Curiosity, and Surprise. *Poetics Today*, 31 (2), 331–51.
- Sternberg, M. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Surls, A.D. 2017. *Making sense of the Divine Name in the Book of Exodus: from etymology to literary onomastics*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Waltke, B.K., O'Connor, M. 1990. *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Waszkowiak, J.J. 2016. Tłumaczenia i interpretacje: (Wj 3,14a). *Biblica et Patristica Toruniensa*, 9 (1), 133–51.

The Song of Deborah (Judges 5): Between the Weakness of Israel and the Strength of Divine Intervention

Abstract: This article analyses the song of Deborah (Judges 5), one of the oldest examples of Hebrew poetry. Together with an even older form of prayer of praise, the Song of Moses (Exodus 15:1-18), it represents the beginnings of the psalm-prayer genre. It focuses on the analysis of the thematic-motivic and rhetorical elements of the song of Deborah, which reveal the weakness of the tribes of Israel in comparison with the militarily organised Canaanite kingdoms and the strength of Jewish women in war. We are interested in how the women dealt with weakness, how they demonstrated strength and how they relied on the strength of God. The paper shows how only Deborah, a remarkable female figure of the Old Testament, prophetess, judge and military leader, dared to stand up to the destructive strategy of the Canaanites. By defeating the mighty Canaanite warlord Sisera, she demonstrated her extraordinary power in an area that is actually the domain of men, not women. Jael and Sisera's mother are also portrayed with irony and other rhetorical figures. In the context of Scripture, Deborah's original prayer of praise, thanking God for her triumph in war, is only justified by the knowledge that the tribes of Israel had to fight for their survival. A comparative analysis of the song of Deborah shows that the tradition of praise as prayer in connection with various female characters was enriched in the later Old Testament period.

Keywords: Deborah, Jael, Sisera's mother, prayer of praise, irony, weakness and strength, the prophet Miriam, Judith

Pieśń Debory (Sdz 5) - między słabością Izraela a siłą Bożej interwencji

Streszczenie: Niniejszy artykuł analizuje pieśń Debory (Sędziów 5), jednego z najstarszych przykładów poezji hebrajskiej. Wraz z jeszcze starszą formą modlitwy pochwalnej, Pieśnią Mojżesza (Księga Wyjścia 15:1-18), stanowi ona początki gatunku psalmu-modlitwy. Artykuł skupia się na analizie elementów tematyczno-motywicznych i retorycznych pieśni Debory, które ujawniają słabość plemion Izraela w porównaniu z militarnie zorganizowanymi królestwami Kanaanu oraz siłą kobiet żydowskich na wojnie. Interesuje nas, jak kobiety radziły sobie ze słabością, jak demonstrowały siłę i jak polegały na sile Boga. Artykuł pokazuje, jak Debora, niezwykła postać kobieca ze Starego Testamentu, prorokini, sędzia i przywódczyni wojskowa, odważyła się przeciwstawić destrukcyjnej strategii Kanaanitów. Pokonując potężnego wodza

wojennego Kanaanitów, Sisereę, zademonstrowała swoją niezwykłą moc w obszarze, który jest właściwie domeną mężczyzn, a nie kobiet. Jael i matka Sisery są również przedstawiane z ironią i innymi figurami retorycznymi. W kontekście Pisma Świętego oryginalna modlitwa pochwalna Debory, wyrażająca dziękczynienie Bogu za jej triumf na wojnie, jest usprawiedliwiona tylko wiedzą, że plemiona Izraela musiały walczyć o przetrwanie. Porównawcza analiza pieśni Debory pokazuje, że tradycja chwały jako modlitwy w związku z różnymi postaciami kobiecymi została wzbogacona w późniejszym okresie Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: Debora, Jael, matka Sisery, modlitwa pochwalna, ironia, słabość i siła, prorokini Miriam, Judyta

Introduction

Jeremy Penner, at the beginning of his book *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, states that there are two different types of prayer in Judaism, according to their origin and influence: spontaneous personal prayer and intentional prayer designed for communal purposes (Penner 2012, 1).¹ In more recent times, Jewish and Christian scholars of the Bible and post-biblical sources have explored prayers attributed to female persons from antiquity to the present (Johnson 1948; Greenberg 1983; Brown 1992; Bronner 1994, 1999; Livneh 2017; Bar-Ilan 2018; Krajnc 2022; Platovnjak and Svetelj 2022). Thus, it is possible to see how little such prayers have been studied both in the context of the literary types and genres in which they appear, and in their social setting. Meir Bar-Ilan points out that these prayers are very common, saying, among others:

In Judaism, as in other religions, women as well as men pray to God; in the Jewish tradition from biblical times to the present day, however, women's prayers have never attained definitive status. This chapter deals with the status of women's prayers in antiquity, working with a loose definition of what constitutes a prayer. The purpose of the discussion is to address the wealth of information on this subject in the Bible, in apocrypha and in Talmudic literature. Following a survey of the prayers, their feminine nature will be analyzed – insofar as such can be said to exist – as well as their role in daily life. It will become clear that a close study of women's prayers in the social context can illumine the women's relationship with God and the relationships in the community of women. The purpose of the textual analysis of women's prayers is to lead to an historical understanding which may help establish the status of women in antiquity in Judaism. (Bar-Ilan 2020, 78)

¹ This article was written in the framework of the research programme P6-0262 (“Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue”) and the research project J6-50212 (“The Power of Emotions and the Status of Female Characters in Different Literary Genres of the Old Testament”), which are co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).

Several prayers of women are known from the ancient period: the prayer of Moses's and Aaron's sister Miriam in the final part of the song of Moses in Exodus 15:1-21; the song of Deborah in Judges 5:1-31; and the two prayers of Hannah in 1 Samuel 1-2.² From a later period, Judith's song of praise after her victory in the book of Judith (16:1-17) is particularly famous. Similarly, the song of Deborah is sung after the victory of the Israelites, namely, their triumph over the tribes of the Canaanites. It is set in the time before the establishment of the kingdom, before the period of Saul and David, and its setting is the area of Canaan, which was then the Promised Land for the Israelites.

Esther Fuchs in her book *Sexual Politics in the Biblical Narrative* (2000) highlights the subordinate position of female characters in the Bible in relation to men. The author outlines her basic thesis at the very beginning of the introduction:

No amount of trotting out exceptional female figures, such as Deborah the judge and Miriam the prophet, should blind us to the overwhelming presentation of women as male-dependent and male-related ciphers, who appear as secondary characters in a male drama. No amount of searching for prebiblical or extrabiblical sources and traditions can mitigate the fact that in its final presentation the biblical text reduces women to auxiliary roles, suppresses their voices and minimizes their national and religious significance. The argument of this book is that the Hebrew Bible not only presents women as marginal, it also advocates their marginality. It is not merely a text authored by men—it also fosters a politics of male domination. (Fuchs 2000, 1)

Esther Fuchs notes that the Bible expresses admiration for God as the central character, and women are supposed to support God's purposes (Fuchs 2000, 14). We note her assessment of the reasons for the occasional positive portrayal of female characters: "The question is not how often we find positive female characters, but for what purpose are these characters portrayed as positive, and what does their valorization mean in the context of biblical sexual politics." (Fuchs 2000, 33) An analysis of Judges 4-5 and some other women's prayers of praise will show what the biblical authors' attitudes towards women are in particular examples of Old Testament texts and to what extent Esther Fuchs' findings correspond to the presentation of the character of Deborah as a judge and prophetess.

1. The Tribes of Israel in a Position of Weakness after the Exodus from Egypt and the Power of Judge Deborah

After leaving Egypt, the Israelites settled in the Promised Land and coexisted with the Canaanites. The Canaanites had strong fortified outposts and several kingdoms, while

² I will deal with the prayer of Hannah, Samuel's mother, for her child (1 Sam 1:10-11) and her prayer of thanksgiving (1 Sam 2:1-10) in a separate article.

the Israelites, as newcomers, were in a subordinate position. There were armed conflicts between the Israelites and the Canaanites, but none as significant as the one described in Judges 4, which describes how the Israelites, threatened by the Canaanites, who ruled under the leadership of the Canaanite king Jabin and his warlord Sisera, struggled to survive in the face of the threat of destruction.

At this critical moment, Deborah, the judge and prophetess, stood up. Despite the social weakness of women at that time, she became a symbol of strength. Her determination, wisdom and faith in God led her to take leadership over the tribes and to encourage the Israelites to fight.³ In her song (Judg 5), she celebrates God's help and victory and expresses her gratitude.

The character of Jael, a simple Bedouin woman in whose tent the defeated Canaanite warlord Sisera has taken refuge while on the run, also plays an important role in the poem. She too became a symbol of strength, able to outwit the warlord with her hospitality, and when he fell asleep, she drove a wedge into his temples with a hammer.

On the Canaanite side, the song also highlights the mother figure of the mighty Canaanite warlord Sisera. It describes how Sisera's mother expects her son to return from battle victorious, with a rich booty. The text depicts the tense mood of the mother's anticipation of her son's triumph, while the reader already knows that her son is defeated and dead.

The song of Deborah (Judg 5) is a triumphal hymn celebrating Israel's triumph over the hostile Canaanites with the Lord's help. The song glorifies God, and includes hymns of praise to Deborah and Jael. The God of Israel is the God of power, before whom the very heavens tremble. His care for His people from Egypt to Sinai and from Sinai to the land of Canaan is significant. He is ready to support and help His worshippers. He is the God of all nature and of all mankind. In keeping with this belief, from beginning to end of both versions, the narrative in Judges 4 and the song of Deborah in Judges 5, the credit for the victory over Israel's enemies is given to Yahweh. It is his power that triumphed.

The song of Deborah shows Israel in a time of great vulnerability. The community of the tribes of Israel faces internal conflicts and external threats, which put it in a weak position. It lacks unity and strong, persistent leaders, leading to a weakened state that is easy prey for enemies. The whole book of Judges is based on the belief that it is precisely in a state of weakness that God calls strong and courageous personalities to respond to the threat to the community of Israel as saviours. The peculiarity of the song of Deborah is that the person called is not a man, but a woman. She takes on a role that is otherwise mostly played by men. At the centre of the song in Judges 5 is Deborah, the prophetess and judge, who represents

³ In the period of the Judges, the tribes played a key role and function, although the available historical data reveal little about their internal structure. The most important function of the tribe at this time was military. Each tribe was expected to defend its territory not only against attacks from other tribes, but also from all non-Israelite invaders, whether Canaanite or Transjordanian. In the earliest periods of Israel's history, the number of tribes was not constant. The song of Deborah, which is often cited as a convincing testimony to tribal cohesiveness, tells us that of all the tribes summoned by Deborah, only seven actually united to ward off the enemy. Cf. Warner 1976.

great power and wisdom. Her ability to motivate and direct Barak against the Canaanite forces, together with her faith and determination, reveal the secret of her influence on the outcome of the battle. In addition to Deborah, there is Jael, whose courage and cunning kill Sisera, the leader of the Canaanite army. Their actions bring victory and deliverance for Israel for forty years.

In the following, we will analyse the song of Deborah from the point of view of its structure, which is described in Judges 4. Our analysis will focus on the literary expressions that show the strength of Deborah's faith in God. The special added value of the song of Deborah is that it is prayed by a female figure in the role of a warrior who has miraculously defeated the mighty Canaanite warlord Sisera.

2. Literary and Rhetorical Forms of Prayer in the Song of Deborah (Judges 5)

The defeat of the Canaanite confederacy by Deborah and Barak is the subject of two texts: a prose text in Judges 4 and a poetic text in Judges 5. Although the two texts are different in literary style - one is composed in prose, the other in poetry – they both follow the same general plan: they describe the same event, and they both tell of the victory of the Israelites over the Canaanites under the leadership of Deborah and Barak. The prose version (Judg 4) describes in detail how Deborah, the prophetess and leader of Israel in her role as judge, summoned Barak to gather an army of 10,000 men and attack the army of Jabin, the Canaanite king, under the captain Sisera. Barak agreed to this mission on the condition that Deborah would go with him. After the battle, Sisera fled and hid in the tent of Heber's wife Jael, who tricked him into her arms and killed him.

The song of Deborah in Judges 5 is one of the oldest poetic texts in the Old Testament. George F. Moore writes: "The historical value of Deborah cannot be overestimated. It is the oldest surviving monument of Hebrew history before the establishment of the kingdom." (Moore 1966, 132–133) The liveliness and vitality of the poem are noteworthy. The basic form of parallelism is present in almost every line. The mighty woman Deborah is presented as the charismatic leader of Israel in the struggle against the oppressor. The song begins with a call to praise: "Bless the Lord" (v. 2). Robert Boling comments on the significance of Deborah's title "prophetess":

In view of the political involvements of female prophets as far back as eighteenth century Mari the title "prophetess" can no longer be assumed to be anachronistic in reference to Deborah. The introductory statement represents a narrator's value judgment, to be sure, shifting focus momentarily from the office of judge to the particular qualities of Deborah. That value judgment was most likely made in the premonarchical period when the simple relationship between the functions of

diviner and field commander was a living social reality, but increasingly subject to the mounting pressures for which the arrangement was at last inadequate. (Boling 1975, 99)

Myers and Elliott, in their 1978 commentary on *The Book of Judges*, explain that for ancient peoples, war was sacred. The Israelites saw their wars as sacred because they were waged in the name of Yahweh, the God of the Israelites. Foreign kings and rulers therefore had to be cautious about Israel because the Israelites believed that Yahweh was on their side: “Since war was sacred to ancient peoples, the reference here is easily understood. It signified the consecration to Yahweh of the troops of war for His purposes. Let the kings and rulers around Israel beware! Observe the poet’s faith in the Lord, to whom victory is, and to whom the poem is dedicated in praise.” (Myers and Elliott 1978, 710–720).

In verses 2-5, Deborah focuses on showing the might and majesty of God, while at the same time emphasising His commitment to Israel. In verses 2-3, she addresses the princes who were leaders in Israel with a strong call to praise the Lord. He expresses his confidence that the people are ready to follow their leadership. The passage in verse 3 calls on kings and rulers to listen to the song of praise:

Hear, O kings; give ear, O princes;
to the Lord I will sing (*’ānōkī layhwh ’ānōkī ’āšīrāh*),
I will make melody to the Lord (*’āzammēr layhwh*), the God of Israel.

Deborah’s word is not only for princes, but also for kings and great men. She invites them to listen to her song, which she wants them to sing in honour of the Lord, the God of Israel. In verses 4-5, Deborah describes in graphic language the dramatic coming of the Lord, who approaches like a whirlwind. The earth trembles, the sky dewed heavily, and rain falls from the clouds accompanied by thunder. These natural phenomena symbolize God’s power and presence. Deborah points out that the mountains tremble before the Lord, showing reverence and awe of His greatness. She also mentions the connection with God’s presence at Sinai, which emphasizes the importance of God as Israel’s ally:

Lord, when you went out from Seir,
when you marched from the region of Edom,
the earth trembled,
and the heavens poured,
the clouds indeed poured water.
The mountains quaked before the Lord of Sinai,
before the Lord, the God of Israel.

The passage in Judges 5:4-5 is reminiscent of the passage in Ps 68:8-9, which reads:

O God, when you went out before your people,
when you marched through the wilderness,
the earth quaked, the heavens poured down rain
at the presence of God, the God of Sinai,
at the presence of God, the God of Israel.

Judges 5:6-9 describes the situation in Israel. The poet contrasts Israel's lack of weapons with well-armed enemies. This situation is critical until the heroine Deborah appears as "the mother in Israel" (v. 7). The result is that "the victory over the army of Sisera was all the more phenomenal and miraculous. The God of Israel was more powerful than the chariots and horsemen of the enemy" (Myers and Elliott 1978, 711). The passage in Judges 5:9 contains a refrain of praise to the Lord for his help through Israel's leaders and volunteers:

My heart goes out to the commanders of Israel
Who offered themselves willingly among the people.
Bless the Lord.

The passage in Judges 5:10-11 contains an exhortation to the people to "repeat the triumph (*šidqôt yhwh*) of the Lord," which means the redemptive works of the Lord. The passage in Judges 5:12-18 expresses the call of the tribes to respond fervently to the difficult situation in which Israel found itself. First, there is the call to Deborah and Barak to wake up while there is still time to meet the challenge. In Judges 5:12 the poet exclaims:

Awake, awake, Deborah!
Awake, awake, utter a song (*dabbērî šîr*)!
Arise, Barak, lead away your captives,
O son of Abinoam.

The passage in Judges 5:14-18 shows the war response of the tribes of Israel. Six tribes are commended for risking their lives and supporting the war effort (Ephraim, Benjamin, Manasseh, Zebulun, Issachar, Naphtali), while four tribes are rebuked for staying at home and withdrawing from the conflict (Reuben, Gad, Dan, Asher). Two tribes, Judah and Simeon, are not mentioned. It is clear from the poem that Israel, once united in the days of Joshua, is divided in the days of the Judges. The song, with its strong call to action, first of all encourages Deborah to wake up and start singing, which signals the time to act and lead the people in battle. Barak is also called upon to bring his captives and prepare his soldiers for battle.

The song then invites the rest of the nobles and the Lord's people to join with the heroes. This part of the song points to the call for unity and solidarity among the people of Israel in their struggle against their enemies. The song further mentions the tribes and their leaders, emphasizing their loyalty and willingness to fight. The tribes are urged not to hesitate or delay, but to join the fight for the Lord. The song then highlights the different tribes and their characteristics and locations, showing the diversity and unity of the people of Israel in the struggle for their faith and homeland. This part of the song emphasises the importance of unity and diversity among the people of Israel in their common struggle for their faith and homeland.

In verses 19-22, Deborah's poem describes in detail the battle events between the Israelites and the kings of Canaan. The kings gathered and fought at Taanah, by the waters of Megiddo, but were unable to get the spoil of silver. This part of the poem indicates their

failure to fight against the Israelites. The poem then turns to graphic language depicting the events of the battle. It describes how the stars waged war from the sky, probably referring to the natural phenomena that supported the Israelites in their struggle with the kings of Canaan. In verse 20 we read, “The stars fought from heaven, from their courses they fought against Sisera.” In verses 23-27, the poet shows the contrast between the hesitation of Meroz and the heroic response of the country woman Jael. In Judges 5:24, Meroz is severely blamed for his inaction, while Jael is praised for her help in the battle:

Most blessed of women be Jael,
the wife of Heber the Kenite,
of tent-dwelling women most blessed.

This is an extraordinary accolade for an otherwise ordinary woman. Similar words will be spoken to the heroine Judith when she cuts off the head of Holofernes in the tabernacle (Jdt 13:18). Even more theologically significant is the crucial role of Mary, the mother of Jesus, who with her Son trampled on the head of Satan’s pimp (Lk 1:42; cf. Gen 3:15). The scene of Jael “crushed” the head of Sisera is reminiscent of a similar incident in Judg. 9:53, in which a woman smashes the skull of the wicked Abimelech. The poetic description of irony shows the action of the helpless woman Jael in contrast to her nature and role as a woman: “Women do not, as a rule, seduce their lovers to kill them; mothers do not, as a rule, bring up boys to kill them.” (Fewell and Gunn 1990, 405–406)

The scene in Judges 5:28-30 is a touching but tragic portrayal of Sisera’s mother, who is worried about her son’s delayed return from battle (v. 28). Standing by the window, she looks into the distance and expresses concern that her son has not arrived at the expected time. The “wisest of her princesses” console her in verse 30 with the irony of self-deception:

re they not together and sharing the spoils?
One or two girls after the husband’s head.
Confiscated colourful clothes for Sisera,
confiscated colourful clothes, embroidered headscarf,
a colourful dress two embroidered rosettes as a prey for my neck.

The irony is presented here by means of the contrast between the expectations of the warlord’s mother, who unwittingly represents the workings of “poetic justice,” especially in relation to her son. We note the commentary:

This moving image reveals another side of Sisera’s world. Alongside violence and conquest, there is also home and family. He is the son of a mother. His mother is eagerly waiting for her son to bring his army home. But she will wait in vain for his return. This reveals the other side of the war. The desire for glory and victory leaves a vulnerable world alone, grieving and unprotected – mothers without sons, wives without husbands, children without fathers. (Fewell and Gunn 1990, 406–407)

The song ends in verse 31 with the refrain: “So perish all your enemies, O Lord! But may your friends be like the sun as it rises in its might.”

Joseph Blenkinsopp suggests that the song of Deborah was first written as a description of a battle in a secular ballad or epic style, to which parts in a psalmic style were added later to allow the poem to be used in a cultic setting (Blenkinsopp 1961, 61–76). As Soggin argues, Israelite religious circles found it necessary to provide it with a liturgical and theological framework: “The song that had glorified the tribes that had come out to fight alongside their leaders now became a song that essentially glorified the God of Israel and his glorious achievements.” (Soggin 1987, 99) In contrast to these views, Alexander Globe argues for the original literary unity of the song and “the religious spirit that sustained the tribal confederacy in its earliest days in Canaan” (Globe 1974, 512). He assumes that the song was sung immediately after the victory was won. As he points out, victory songs indicate that such songs were composed by women (Exod 15:20-21; Judg 11:34; 1 Sam 18:6-8). Globe concludes:

As many scholars have pointed out, the last part of the poem has a distinctly feminine psychology. Further, Deborah, an eminent prophetess, had more than passing interest in the campaign. She appears to have mobilized her fellow tribesmen from Benjamin in the hill country of Ephraim. She would have been deeply affected by the outcome and would have possessed the necessary literary skill to compose an ode. (Globe 1974, 495)

3. Rejoicing of Women in Exodus 15:1-21, Judges 11:34, 1 Samuel 18:6-7 and Judith 16:1-17

Rejoicing of women in biblical texts offers valuable insights into the social, religious and cultural roles of women in ancient Israel. Several Old Testament texts, including Exodus 15:1-21; Judges 11:34; 1 Samuel 18:6-7 and Judith 16:1-17, feature moments of collective rejoicing in which women are a symbolic element in the expression of communal feelings. These acts are not merely expressions of spontaneous joy or sorrow, but reflect the deeply rooted cultural and religious practices of the time. Thus, women’s raids reveal the importance of women’s voices in ritual events.

At an important time in Israel’s history, when Moses led his people through the Red Sea, Miriam’s rejoicing in Exodus 15:1-21 emerges as a key moment in the celebration of God’s salvation. The hymn describes the first great victory of the Israelites, namely the victory over the mighty army of Pharaoh. God appears in the song as the divine warrior who lovingly redeemed his people and mightily defeated their enemies. Miriam, the sister of Moses and Aaron, is described as the leader of song and dance, giving her an important spiritual and symbolic role: “Then the prophet Miriam, Aaron’s sister, took a tambourine in her hand; and all the women went out after her with tambourines and with dancing.” (Exod 15:20) The song also expresses rejoicing in God’s future protective reign, which will enable his people to flourish.

Bar Ilan points out that women imitated the actions of men and sang praise to God separately from men: “As Moses led the men in singing, so Miriam led the women, although the women surpassed the men in praising God: the men only sang, the women accompanied their victory dance with drums.” (Bar-Ilan 2020, 79)

A comparison between the victory hymn of Moses, Aaron’s sister Miriam and “all the women” in Exodus 15, and in the song of Deborah in Judges 5 reveals the common feature that both victory hymns praise God’s glory after the war. After the Israelites crossed the Red Sea and were rescued from the pursuing Egyptians, Moses sang a hymn of praise to God: (Lk 1:42; cf. Gen 3:15). *’āšîrāh layhwh ...*, “I will sing to the Lord ...” (Exod 15:1). Notice, however, that according to Exodus 15:20 “all the women” joined Miriam with drums and dances, while Deborah’s hymn of praise begins with the statement, “Then Deborah and Barak son of Abinoam sang on that day” (Judg 5:1). In doing so, it makes no mention of any social context. It is not clear whether Deborah’s hymn was recited before men or women or before the whole people.⁴

Throughout the structure of the narrative and the poem, a clear female perspective is at the forefront. The image of Deborah is strongly reminiscent of Aaron’s sister Miriam, who, after the victory over the Egyptians, after Moses has finished his prayer of thanksgiving, praises and glorifies God with “all the women” to the accompaniment of drums (Exod 15:20-21).

In the account of Jephthah’s daughter in Judges 11:34, we are confronted with a markedly different tone, where rejoicing turns to mourning. Jephthah, the judge of the people of Israel, promises to sacrifice the first creature that comes to meet him if he defeats the Ammonites. Returning home, his only daughter comes to meet him, drums beating and wailing. What starts as a joyous event quickly turns into a deep tragedy, which underlines the fragility of life and the danger of making promises without thinking them through. The essence of Judge Jephthah’s ill-considered oath is revealed in his failure to foresee the logical common circumstance that, in the event of a triumph, it is the women who first come forward to meet the triumphant warlord.

In 1 Samuel 18:6-7, women again play an important role in the celebration of military victories. When David returns after his victory over the Philistines, his wives greet him with joyful songs and dancing, accompanied by loud drumming: “As they were coming home, when David returned from killing the Philistine, the women came out of all the towns of Israel, singing and dancing, to meet King Saul, with tambourines, with songs of joy, and with musical instruments. And the women sang to one another as the made merry, ‘Saul has killed

⁴ Both ancient songs are characterised by their rich use of anthropomorphic imagery. In fact, as Jože Krašovec notes, most Old Testament poetic presentations of God’s unity and power are presented with a rich use of anthropomorphisms: “Already at creation, God established a dialogue with man through the Word, through visible signs and invisible designs. Anthropomorphisms are the main means of expressing God’s being in its essence and action, allowing for concrete representations with open horizons and the warmth of interpersonal relationships.” (Krašovec 2023, 127)

his thousands, and David his ten thousands.” (1 Sam 18:6-7) These examples alone show that women were more receptive than men to acknowledging the successes of their military leaders and that they surpassed men in praising human heroes.

In the account of Judith in Judges 16:1-17, Judith begins her hymn of praise after the defeat of Holofernes with exultation:

Begin a song to my God with tambourines,
Sing to my Lord with cymbals.
Raise to him a new psalm;
Exalt him, and call upon his name.

The hymn of Judith is written on the model of Old Testament poetry. In the first part (Jdt 16:2-12), Judith speaks in the third person, as Deborah did (Judg 5). The second part of Judith’s poem (16:13-17) marks a new beginning. Judith announces in the first person: “I will sing to my God a new song ...” (Jdt 16:13). This is a general hymn of praise: nothing can stand against God; the foundations of the earth will be shaken, and in God’s presence the rocks will melt like wax, but to those who fear God will “show mercy” (v. 15). Every sacrifice is a very small thing to God, but “whoever fears the Lord is great forever” (v. 16). At the end of the poem, Judith proclaims that the Lord Almighty will take vengeance on all Israel’s enemies “in the day of judgment” (v. 17). Thus the poem ends with an eschatological view (cf., among others, Sir 35:18-20, a passage that precedes a prayer for Israel’s deliverance). Judith is portrayed as a heroine who, in the song, glorifies not herself but God’s action as the central source of Israel’s strength and victory.⁵

Despite the different contexts in which these narratives appear, what they all have in common is the strong presence of women as key bearers of collective emotional and spiritual expressions. Each of them – from Miriam’s song and dance to the tragic rejoicing of Jephthah’s daughter, from the women’s victory songs in honour of David to Judith’s song of praise – reveals layers of the culturally rooted significance of women’s participation in the spiritual, cultural, and social life of the Israelite community, and reveals the diverse roles of women in the biblical narratives.

In the context of the Old Testament hymns, the intensity of the expression of emotion, whether joy or sorrow, is key to understanding spiritual responses to events. This intensity explains why the forms of expressions of joy and sorrow in the occasional spiritual responses to significant events are so similar to those in the liturgical forms. The universality of human emotional responses reflected in different forms of religious expression is shown. In the context of Jewish worship and later Christian worship, many of the hymns, including the psalms, were used as part of liturgical rites. Through spontaneous responses to events, they gradually passed into liturgical practice and still form an important part of Christian worship today.

⁵ Flusser believes that the Book of Judith was written in the Persian period, as was the Book of Tobit, which suggests the antiquity of these prayers (Flusser 1984, 571).

Conclusion

The narrative in Judges 4 and the song of Deborah in Judges 5 are in the same vein in terms of content. They are based on the idea that throughout history God has shown his ongoing favour to Israel by helping his chosen people in their time of need. Deborah is the only woman with the role of judge and the only judge and prophetess, but she also excels as a military leader. Deborah acts “as a mother in Israel” (Judg 5:7). After the victory over the Canaanites, Deborah sings praises to God and to all the tribes who have responded to her call to fight against the powerful army of the Canaanite warlord Sisera. No other hymn in the Bible places such emphasis on the role of women in achieving victory over the enemy. Deborah’s letters, however, not only glorify God and Deborah’s heroism. It also highlights the character of Jael, the wife of Heber the Kenite, who has no prominent position, but who killed a mighty warlord by the simplest means (Judg 5:24-27). Deborah and Jael also represent in the poem the complete opposite of Sisera’s mother, who eagerly awaits the triumphant return of her son from the battle march with abundant booty, and of the “wisest of her princesses,” who serve her expectations and thus, according to the description of the hour of truth, appear as the most foolish of women (Judg 5:28-30).

The narrative in Judges 4 and the song of Deborah in Judges 5 shows that there were no differences between men and women in their attitudes to God, morality and ethnicity. Deborah and Barak work in harmony. They trust in the all-powerful and all-knowing God (Judg 5:4-5). He has brought them victory and they realise that they could not have achieved it without His help. Progress and blessing are always linked to obedience to God’s will and to righteous conduct. When the Israelites cry to God for help, He sends them a deliverer in due time.

As a prophetess and judge, Deborah was a remarkable example of a woman leading the Israelites to victory. Both the song of Moses and the song of Deborah praise God for his deliverance and guidance, and the figures of Miriam in the song of Moses and in the song of Deborah reveal the important role that women have played in Israel’s history.

Similar poems and hymns in the Bible that emphasise the power and leadership of women reveal that these qualities were not unique to Deborah. The presence of strong female characters in biblical texts has important implications for understanding the history and social dynamics of ancient Israel. The significance of the role of female characters in certain crisis situations suggests that women also played an important role in shaping the spiritual orientation of the people of Israel. As leaders, prophets and heroines, women not only ameliorate moments of crisis at certain times, but visibly co-shape lasting change and influence the destiny of the nation. Their actions transcend the cultural norms of the time and reveal a deep, personal relationship to a lived spirituality. It is perhaps in their relationship to spirituality that it is perhaps most evident that this is an area that recognised the leadership power of both male and female charismatic figures in the society of the time.

The importance of a spiritual orientation for the society of the time is clearly shown in the case of Deborah by her combining the roles of judge and prophetess.

Bibliography

- Bar-Ilan, M. 2020. *Some Jewish Women in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press.
- Blenkinsopp, J. 1961. Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah. *Biblica*, 42, 61–76.
- Boling, R.G. 1975. *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bronner, L.L. 1999. Hannah's Prayer: Rabbinic Ambivalence. *Shofar*, 17 (2), 36–48.
- Brown, C.A. 1992. *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Fewell, D.N., and Gunn, D.M. 1990. Controlling Perspectives. Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5. *Journal of the American Academy of Religion*, 58 (2), 389–411.
- Flusser, D. 1984. Psalms, Hymns and Prayers. In: Stone, D.M. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 551–577.
- Fuchs, E. 2000. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series; 310). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Globe, A. 1974. The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah. *Journal of Biblical Literature*, 93 (4), 493–512.
- Greenberg, M. 1983. Biblical Prose Prayer. <https://www.ucpress.edu/book/9780520049933/biblical-prose-prayer> (accessed: 29/05/2024)
- Johnson, N.B. 1948. Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha. <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=830> (accessed: 29/05/2024)
- Krajnc, S. 2022. Man is a ritual-dialogical being and a being of celebration. *Theological Journal*, 82 (4), 781–798.
- Krašovec, J. 2023. Perception of the unity of God's being in older Jewish and Christian hermeneutics. *Unity and Dialogue*, 78 (2), 127–144.
- Livneh, A. 2017. Deborah's New Song. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 48 (2), 203–245.
- Moore, G.F. 1966. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Myers, J.M., and Elliott, P.P. 1978. *The Book of Judges*. Abingdon: Nashville.
- Penner, J. 2012. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. Leiden/Boston: Brill.

- Platovnjak, I., and Svetelj, T. 2022. Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World. *Bogoslovni vestnik*, 82 (3), 623–637.
- Soggin, J.A. 1987. *Judges: A Commentary*. London: SCM Press.
- Warner, S.M. 1976. The Period of the Judges within the Structure of Early Israel. *Hebrew Union College Annual*, 47, 57–79.

Dziecięce „ćwiczenie śmierci” w ascezie i mystyce bł. Doroty z Mątów Wielkich

Streszczenie: Bł. Dorota z Mątów Wielkich (1347-1394) jest jedną z najwybitniejszych ascetek i mistyczek średniowiecznej i nowożytnej Europy. Przedmiotem tego artykułu jest „ćwiczenie śmierci”, podejmowane przez nią w formach aktów biernych i czynnych. Analiza fenomenu przebiegu tego ćwiczenia w okresie dzieciństwa, przeprowadzona na podstawie źródeł drukowanych, prowadzi do określenia: przyczyn, przebiegu, istoty i skutków tego ćwiczenia duchowego oraz sformułowania wniosków w przestrzeni mistyki dziecięcej. Artykuł zawiera ponadto inne postulatory naukowe.

Słowa kluczowe: bł. Dorota z Mątów Wielkich, ćwiczenie śmierci, mistyka dziecięca

The Children’s “Death Exercise” in the Asceticism and Mysticism of Blessed Dorothy of Great Montau

Summary: Blessed Dorothy of Great Montau (1347-1394) is one of the most outstanding ascetics and mystics of medieval and modern Europe. The subject of this article is the death exercise, undertaken in the form of passive and active acts. The analysis of the phenomenon of this exercise during the childhood, carried out on the basis of printed sources, leads to the determination of the causes, course, essence and effects of this spiritual exercise, as well as to the formulation of conclusions in the area of children’s mysticism. The article also contains other scholarly postulates.

Keywords: Blessed Dorothy of Great Montau, children’s mysticism, death exercise

Wprowadzenie

Znamiennym rysem ascezy i mistyki Doroty z Mątów Wielkich (1347-1394) – czczonej jako błogosławiona lub święta (Borzyszkowski 1977, 517-537) – jest fenomen „ćwiczenia śmierci”. Wymaga on analizy naukowej. Podstawę przedmiotowych badań stanowią źródła

drukowane: 1) *Żywot Doroty z Mątów; Księga o świętach. Objawienia Błogosławionej Doroty z Mątów i Siedmiolilie Doroty z Mątów*, tj. trzy łacińskie dzieła, zawierające ustne relacje mistyczki, spisane przez teologa, profesora uniwersytetu w Pradze, mistyka, spowiednika i rzecznika procesu kanonizacyjnego Błogosławionej mistrza Jana z Kwidzyna, (w wydaniach krytycznych dzieł przetłumaczonych z łaciny na język polski przez biskupa Juliana Wojtkowskiego) (Jan z Kwidzyna 2011, 2013, 2012) 2) *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, (w wydaniu krytycznym przetłumaczonym z łaciny na język polski przez biskupa Juliana Wojtkowskiego) (2014).

W teologii duchowości:

- 1) bł. Dorota Swertfeger rozpoznawana jest jako mistyczka, będąca: kobietą zamężną, matką i wdową (1363-1393), ostatecznie kwidzyńską rekluzą (1393-1394). Wydaje się implikować to wniosek, iż życie anachoreckie stanowiło epizod zaledwie dwóch ostatnich lat jej życia. Wniosek ten opiera się na założeniu, że życie małżeńskie i rodzicielstwo wykluczają życie anachoreckie, gdyż:
 - a) obie formy życia w stosunku do siebie są przeciwstawne;
 - b) znamieniem pierwszego jest: oparta na węźle małżeńskim więź wspólnototwórcza, a znamieniem drugiego: samotnictwo wspólnototwórcze;
- 2) nie podjęto analizy profilu ascezy organicznej Doroty Swertfeger, która od początku świadomego życia po biologiczną śmierć była ukierunkowana na anachorezę: rozwijającą się w niej organicznie i mimo przeszkód stale postępującą w gradacji, bogactwie środków i stopniu intensywności;
- 3) skutkiem tego stanu jest brak opisu i analizy teologicznej wyraźnie kształtującej się sylwetki anachoreckiej tej mistyczki w przestrzeni całego jej życia wewnętrznego. Stąd należy postulować podjęcie w przyszłości tego tematu badań dorotańskich.

Ze względu na ograniczoność przedmiotu niniejszego artykułu – w tym miejscu wystarczające wydaje się wyodrębnienie z wyżej określonego kontekstu i wskazanie następujących okoliczności:

- 1) Dorota Swertfeger realizowała powołanie anachoreckie, które Pan Bóg dał jej od początku, tj. przed stworzeniem, a którego wkraczając w życie dorosłe i ważąc wewnątrznie znaczenie posłuszeństwa rodzinie – nie mogła podejmować i realizować w przestrzeni zewnętrznej z przyczyn: rodzinnych, społecznych i kulturowych ani dojść do jego pełni wcześniej niż w okresie ostatniego dwulecia swego życia, tj. w okresie: próby pustelniczej (1392-1393) i rekluzji w Kwidzynie (1393-1394);
- 2) wskazują na to doskonale udokumentowane w całości: *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* oraz *Żywota*:
 - a) jej spektakularna woła całkowitego oddania się nade wszystko umiłowanemu Bogu w życiu całkowicie poświęconym Jemu w modlitwie wewnętrznej i pokucie habitualnej;
 - b) wybitna, odznaczająca się przymiotem prawdziwości, lecz niezrozumiała społecznie pobożność, której zwornikiem była rzetelnie praktykowana modlitwa nieustanna, osadzona na mocnych filarach: bogomyślności i długomyślności;

- c) stałość w pokucie i ekspiacji;
- d) niezwykle trudna droga życia, wykluczająca co do zasady poświęcenie się Bogu na podstawie publicznego obrzędu kościelnego;
- e) eskalacja aktów ascetycznych, ukierunkowana na intensywny wzrost duchowy w celu zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem;
- f) finalna realizacja powołania eremickiego w jego szczytowej formie, tj. rekluzji;
- g) spełnienie misji anachoreckiej, uwieńczone otrzymaniem od Boskiego Oblubieńca na drodze współpracy z łaską imponującego bukietu cnót, zaprezentowanych za życia licznym świadkom procesu kanonizacyjnego i składowi sędziowskiemu w stopniu heroicznym.

Oto niektóre z przesłanek wskazujących na pilną potrzebę wyeksponowania i opisu elementów stanowiących rdzeń jej anachorezy. Rdzeń bowiem dowodzi istnienia/ nieistnienia rzeczywistości anachorezy w bycie ludzkim oraz determinuje jej indywidualny, osobowy profil. Niewątpliwie, na zasadach ogólnych dotyczących pustelnicstwa jako stanu życia, jednym z dwóch zasadniczych elementów kształtujących anachoretę (obok „ucieczki od świata”) jest „ćwiczenie śmierci”, któremu poświęcono ten artykuł.

1. Określenie pojęcia „ćwiczenie śmierci”

Ojcowie pustyni „ćwiczenie śmierci” traktowali jako fundamentalny element anachorezy. Dzięki dorobkowi Ewagriusza z Pontu „ćwiczenie śmierci” zostało uznane za rdzenny element definicyjny pojęcia „anachoreza”. W *Practicus* 52 zaznaczył on: „oddzielić ciało od duszy jest rzeczą tylko Tego, który [je] złączył, ale [oddzielić] duszę od ciała, jest również rzeczą tego, który dąży do cnoty. Anachoretę bowiem nazywają nasi ojcowie ćwiczeniem śmierci (gr. *μελέτη θανάτου*) i ucieczką od ciała (gr. *φυγή του σώματος*). (Guillaumont 1962, 618; Nieścior 2022, 41-43).

Encyklopedia Katolicka (wydanie polskie):

- 1) nie zawiera definicji pojęcia „ćwiczenie śmierci”;
- 2) mimo to zalicza „ćwiczenie śmierci” do kategorii „ćwiczeń duchownych”, które definiuje jako „praktyki religijne mające na celu wewnętrzne udoskonalenie człowieka i jego zjednoczenie z Bogiem” (Słomka 1979, 961-962);
- 3) w kontekście definicyjnym pojęcia „śmierci” jako dnia „narodzin dla nieba” (łac. *dies natalis*) w przestrzeni teologii duchowości wskazuje na wymierny sens „ćwiczenia śmierci”, skutkującego „przyjęciem śmierci jako jedynej drogi do zjednoczenia z Bogiem”, która „ma wymiar indywidualny jako czas podsumowania i oceny własnego życia w perspektywie wieczności, jak i wspólnotowy, wyrażający się w trosce Kościoła przez praktykę sakramentalną, modlitwę i zastosowanie form duszpasterstwa wobec umierających i ich bliskich” oraz kwalifikuje je jako ważny środek: a) umierania samemu

sobie w celu rezygnacji z postaw egoistycznych przeciwnych Bogu; b) umierania dla świata przez rezygnację ze wszystkiego, co człowieka odwodzi od Boga; c) przygotowania do wizji uszczęśliwiającej Boga (Ziemann 2013, 266-267);

- 4) definiuje pojęcie *ars moriendi*, tj. „sztukę umierania” jako gatunek literacki, rozpowszechniony w piśmiennictwie późnego średniowiecza, reprezentowany przez zbiory myśli o treści ascetycznej, służące przygotowaniu człowieka na przyjście śmierci; spopularyzowaną wśród świeckich w wiekach XIV i XV dzięki ikonografii i sztuce sakralnej (Bartoszewski i Zbiciak 1973, 950-951). Niewątpliwie, w średniowieczu uczestnictwo chrześcijan w różnych formach kultu liturgicznego i nabożeństwach pozaliturgicznych, a zwłaszcza procesjach pokutnych oraz pielgrzymkach dawało ludziom doskonałą okazję kontemplacji wielu dzieł sztuki, skłaniających do osobistego podejmowania „ćwiczenia śmierci” na różnych etapach życia.

W takim kontekście kulturowym kształtowała się duchowość tej mistyczki od początku świadomego życia. Stąd „ćwiczenie śmierci” bł. Doroty z Mątów Wielkich podejmowała w sposób naturalny: 1) od dzieciństwa; 2) w małżeństwie i w stanie wdowim; 3) w okresie próby pustelniczej i w okresie rekluzji.

W niniejszym artykule podjęto analizę problemu w pierwszym (1) z wyżej wymienionych okresów. Ze względu na zakres badań pozostałe dwa okresy (2 i 3) – zasługują na odrębne opracowania naukowe.

2. Przebieg „ćwiczenia śmierci” w dzieciństwie bł. Doroty z Mątów Wielkich (1347-1363)

2.1. Czuwania i *venie*

Jak wynika z *Żywota Doroty z Mątów* wczesnymi, czynnymi formami „ćwiczenia śmierci” małej mistyczki były: czuwania oraz *venie*. Rozumiejąc ewangeliczny nakaz Chrystusa Pana: „czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny” (Mt 25, 13), „od dzieciństwa aż do starości rzadko kładła się spać, chyba że uprzednio była wyczerpana pracami albo do położenia się była zaganiana przez swą matkę, siostrę lub służącą”. Biograf mistyczki i rzecznik jej procesu kanonizacyjnego Jan z Kwidzyna zanotował: „siostry i służące zwykły były oskarżać ją przed matką o niespanie. Gdy inni zaś spali, ona cicho wstając, opierała się o ścianę lub deskę łoża, modląc się lub rozmyślając, aż zmęczona do ostateczności trochę zasypiała”. Już jako dziecko, zorientowana ku niebu, zabiegając o własne i bliźnich zbawienie, żywiła „usilne (jej) pragnienie z rozkoszą spoglądać w niebo, chcąc do niego wejść, zaczęło się w dziewiątym roku jej życia. Od tego czasu często czuła, że tak silne pragnienie pociąga ją do nieba, iż nawet w tańcu – wymuszało obfite łzy”. Trzeźwość, baczna

czujność, stałe czuwanie, rzeczywista gotowość na przyjście Pana w każdym momencie i płomienna miłość zachowana w stanie tak praktykowanej gotowości były owocami tych wczesnych form „ćwiczenia śmierci”. (Jan z Kwidzyna 2011, 79)

Człowiek w momencie śmierci powinien być gotowy na spełnienie woli Bożej. Obowiązkiem mądrości jest poddać Bogu swoją wolę, ponieważ zgodność ludzkiej wolnej woli z wolą Bożą jest jednym z najważniejszych środków uświęcenia (Tanquerey 1949, 398-399). Wskutek grzechu pierworodnego i w konsekwencji grzechów popełnianych w ciągłości całego życia, osoba traci gotowość do płynnego wypełniania woli Bożej w każdym momencie (w tym zwłaszcza w chwili śmierci). W jej bliskiej i nieuchronnej perspektywie znamionami buntu są: panika, wysoki stopień lęku, liczne sprzeciwy, blokada czynnościowa: duszy, ducha i ciała i inne objawy buntu. Stąd w zakresie osobistego przygotowania się do śmierci: 1) zasadnicze znaczenie ma aktywność człowieka, stanowiąca skierowaną do Pana Boga modlitwę błagalną o łaskę dobrej śmierci; 2) wysiłek ascetyczny człowieka powinien być ukierunkowany na wyćwiczenie się w gotowości spełnienia woli Bożej co najmniej w momencie śmierci. Jest to bowiem moment decydujący o wieczności człowieka. Dążąc do tej gotowości Dorota, „jeszcze przed siedmiolciem niektóre umartwienia, w których z pouczenia matki rzuciła się na kolana i na twarz, tak z gotowości ducha, jak i ciała, gorliwie ćwiczyła i wykonywała, i z taką prędkością ruchu, tyle powtarzając razy, że nawet w mrozie surowej zimy tak się grzała, że spływał pot i moczył wątle członki” (Jan z Kwidzyna 2011, 79).

Ćwiczenia duchowe ludzie epoki średniowiecza podejmowali dynamicznie i holistycznie. Skoro każdy człowiek grzeszy duszą i ciałem, zatem pokutować winien w sposób odpowiedni do stopnia winy, a zatem zarówno duszą, jak i ciałem. Nie jest zatem ćwiczeniem sportowym ani zabawą tego rodzaju ćwiczenie ciała, w którym wektor odniesienia osoby ludzkiej jest skierowany wprost ku znieważonemu grzechami w swym nieskończonym majestacie Bogu. W średniowieczu uważano, że pokutujący człowiek strzalał swą pokuty osobistej szyje w niebo, a odpowiedzią Boga jest rażenie pokutującego grotami miłości Bożej (Jan z Kwidzyna 2012, 43) o wektorach skierowanych wprost ku konkretnym, ranom grzechowym człowieka, które tym samym Dobry Bóg oczyszcza i uzdrowia wewnętrznie, a jednocześnie oświeca, uświęca tego człowieka w: duszy, duchu i ciele (Jan z Kwidzyna 2012, 42-45.180). Dokonuje się to w kolejnych etapach życia duchowego, na trzech jego drogach: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej. „Ćwiczenie śmierci” jest jednostkowym lub ciągłym, konkretnym, duchowo-cielesnym aktem: przeproszenia, wynagrodzenia, zadośćuczynienia, pokuty, podejmowanym w celu przygotowania się do śmierci; uproszenia u Boga łaski dobrej śmierci; jest aktem wykonywanym: duszą, duchem i ciałem. Uczestniczy w nim również duch ludzki. W procesie ćwiczenia duch jest oczyszczany w Duchu Świętym, pochodzącym od Ojca i Syna, przez usuwanie niebezpiecznych pierwiastków zła, nie pochodzących od Boga.

Młodziutka Dorota dniem i nocą mnożyła umartwienia, „dręcząc się aż do osłabienia”, „zmęczona tym, zwracała się do innego ćwiczenia, na przykład płacząc, modląc się, żałując,

radując się, a mając sposobność śpiewając i tak długo po kolei ciągnąc, aż zasnawszy trochę spoczęła. Do siedemnastu i więcej lat przed końcem swego życia ciągnęła swoje ćwiczenia na deskach, kamieniach albo gołej ziemi, mając sposobność i niepowstrzymana schorzeniem”. (Jan z Kwidzyna 2011, 80)

Bezsenne noce przeznaczala na praktykę *venii*, których rodzaje, sposób i cel wykonywania został zanalizowany w piśmiennictwie (Jana od Trójcy Przenajświętszej-Parcheniak 2021, 71-83). W „ćwiczeniu śmierci” naśladowanie Chrystusa Pana w męce (połączone z zamiarem naśladowania Pana z tak bliska, jak to tylko możliwe) było zasadniczym celem i osiągnięciem duchowym Błogosławionej. W tym okresie na miarę dziecięcą, powierzając się Zwycięzcy śmierci osiągała w „ćwiczeniu śmierci” (w kulminacyjnym momencie zawieszenia na krzyżu razem z Chrystusem Panem) zwycięstwo nad grzechem i śmiercią; osiągając wysoki stopień czystości przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Stając w „ćwiczeniu śmierci” w pozycji krzyżowej (Jan z Kwidzyna 2011, 81-82) podejmowała zatem normalną pracę pustelniczą, tj. „pracę krzyża”. W tym momencie historii jej wczesnego życia wewnętrznego wyraźnie zarysowuje się profil anachoretyczny sylwetki duchowej.

2.2. „Ciągnięcie Pana” (łac. *tractus Domini*)

Praktyka żarliwych, wczesnych aktów „ćwiczenia śmierci” nie byłaby w ogóle możliwa bez odpowiednio wczesnego ukształtowania w tym dziecku nadprzyrodzonej świadomości bytu Boga i królestwa niebieskiego, zgodnie z Objawieniem i tradycją Kościoła świętego. Dokonywało się to w codzienności przez matczyną naukę wiary katolickiej w domu rodzinnym i wczesne wprowadzanie dziecka w życie modlitwy i pokuty (Jan z Kwidzyna 2011, 79-85). Jednakże nawet matkę Agatę Swarcze – pobożną Kaszubkę o wielkiej wrażliwości duchowej, połączonej z cnotą sprawiedliwości, rzetelnie praktykowaną w rządach domem, gospodarstwem i wychowaniu dzieci (Jan z Kwidzyna 2011, 78) – niepokoił niebywały znak Boży, który matka obserwowała i rozważała w sercu w okresie pielęgnacji pourazowej ciężko chorej Doroty. Sama chora dziewczynka zjawisko to określiła jako „ciągnięcie Pana”. Mistrz Jan z Kwidzyna napisał: „gdy szczęśliwa Dorota miała sześć lat i dotknęła siódmego, przypadkiem cała została wrzącą wodą oblana” (Jan z Kwidzyna 2011, 86). Potwierdza to zapis zeznania procesowego, złożonego dn. 6 listopada 1404 r. przez świadka biskupa pomezkańskiego Jana Mnicha: „została oblana wrzącą wodą przez służącą swej matki, tak iż od czubka głowy aż do pięty u nogi była oparzona od rzezonego oblania” (*Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*. 2014, 475). Zdarzenie, które miało miejsce około dn. 25 stycznia 1353 r., domagało się od matki i jej pomocnic intensywnej, całodobowej opieki nad chorym dzieckiem. Jan z Kwidzyna zanotował: „matka jej, cierpiącą bardzo silne bóle w kołysce, troszcząc się o nią odchowala” (Jan z Kwidzyna

2011, 86). W piśmiennictwie zanalizowano: etiologię, morfologię i prawdopodobny przebieg leczenia ran oparzeniowych małej Doroty; zjawisko tzw. „ciągnięcia Pana” (łac. *tractus Domini*) (Jana od Trójcy Przenajświętszej-Parcheniak 2024, 121-138). Wskazano tamże, iż „w zeznaniu mistrza Jana, złożonym w toku procesu kanonizacyjnego dn. 27 czerwca 1404 r.: „Dowiedział się też od wspomnianej Doroty, że w latach swego dzieciństwa, lub prawie do siódmego roku, pociągana była na linkach miłości, i wzwyż jakimis pałającymi pragnieniami unoszona, chociaż jeszcze wyraźniej pociągnąć Pana nie pojmowała. Objawił jej bowiem Pan w uszach jej serca myśli pokoju i ćwiczenia cnoty, dzięki czemu po szóstym roku, w którym raz przypadkiem, gdy została oblana wrzącą wodą i w srożących się bólach przez matkę w kołysce pielęgnowana, zazdrosny Pan młodziutką swoją według mnogości bólów w pociechach jej duszę czasem wtedy rozweselał tak, że w swoim widzeniu uważała, iż z ciałem i duszą jakby w górę się unosi. I jak twierdziła, od tej godziny aż do kresu życia swojego doznawała nie ubytku, lecz ciągłego wzrostu. I tak stale w sercu swoim układała postęp cnot przez działanie Pana (*Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Młotów od 1394 do 1521*. 2014, 363; Jana od Trójcy Przenajświętszej-Parcheniak 2024, 135-136). W przebiegu przeżycia dziecięcego zjawisko „ciągnięcia Pana” „wykraczało poza granice jednostronnego aktu psychicznego. Wykazywało specyficzne cechy przeżycia duchowego, które zwracało Dorotę ku objawiającemu się jej Panu Bogu” (Jana od Trójcy Przenajświętszej-Parcheniak 2024, 136). Zaistnienie urazu, skutkującego głębokim oparzeniem całej powierzchni ciała w momencie zdarzenia, stanowiło śmiertelne zagrożenie życia dziecka i automatycznie stawiało Dorotę w perspektywie śmierci. Po przeżytej traumie urazowej, Bóg kształtujący Dorotę w misterium „ćwiczenia śmierci” i objawiający się jej, sam pouczał ją o potrzebie: 1) podejmowania walki duchowej o bogomyślność ze względu na powołanie do wiecznej kontemplacji nieskończonych dóbr królestwa Bożego; 2) aktywnego ćwiczenia się w podnoszeniu się wzwyż, korzystając z aktualnie udzielanej łaski bycia ciągniętą przez Pana Boga na linkach miłości. Dobrze uprzytomnione, wypraktykowane w dzieciństwie i zinternalizowane w wewnętrzności „ciągnięcie wzwyż”, tj. wznoszenie się ku kontemplowanemu na wysokościach Bogu było połączone z płomienną modlitwą wewnętrzną dziecka, skierowaną do Boga, ukrywającego się w jej najgłębszym centrum duszy – o raj przeżywany z/w Nim. Ta wczesna praktyka ascetyczna ukształtowała w małej Dorocie wysoki stopień: 1) zdolności do szybkiego powstawania z upadków i grzechów; 2) poczucia bezpieczeństwa w Bożych rękach; 3) świadomości immanencji i transcendencji bytu Boga, (który udzielając się jej przez łaskę bólu i ciągnięcia wzwyż, wewnętrznie kształtował i ćwiczył władze duchowe: pamięć, rozum i wolę oraz ciało dziewczynki, a zarazem niezwykle subtelnie wprowadzał dziewczynkę w „ćwiczenie śmierci”. Dziecko poddawało się „ciągnięciu Pana” [aspekt bierny aktu], równocześnie usiłując wnieść się wzwyż [aspekt czynny aktu]. W tej przestrzeni mistycznej samotny byt dziecka chorego spotykał się wielokrotnie z jakby-samotnym bytem Boga, niezmiennie żyjącego w wiekuistej wspólnocie Trzech Osób Boskich. Zapraszana przez Boską Trójcę Osób do wznoszenia się

i wstępowania po stopniach zasług do królestwa Bożego, kontemplując ojcostwo Boga i wychodząc właśnie z tej mistycznej podstawy, rozpoczęła w unikalny sposób stałą w życiu dorosłym praktykę „ćwiczenia śmierci”. Dzięki Bożej pedagogii w przeżywaniu traumy urazowej i pourazowej: 1) oczy tego dziecka nie były zamknięte, stale spuszczone ani zatrzymane na bezustannym oglądzie rozległych, głębokich, piekących i jątrzących się ran oparzeniowych, tworzących bliznowce (keloidy); 2) świadomość tego dziecka nie była zwrócona ku czarnemu dołowi grobu, skoncentrowana na rozkładzie ciała i rozważaniu mąk robaka, a zatem obrazów które w średniowieczu mogły być rzutowane w jej duszę przez powszechny w czternastowiecznej codzienności widok niepochowanych ciał ludzkich i zwierzęcych w zderzeniu z bolesnym, najbliższym obrazem własnych, źle gojących się ran; 3) oczy dziecka przez łaskę w stanie kontemplacji zostały wzniesione wzwyż, cała osoba została ukierunkowana ku chwale zmartwychwstania zbawionych i zanurzona w myślach o królestwie niebieskim. W ten sposób Opatrzność Boża, dopuszczając do zaistnienia nieszczęśliwego wypadku, otworzyła dziecko na przyjmowanie łask związanych z kontemplacją i wstępowaniem w tajemnice misterium Boga, zwłaszcza w zakresie rzeczy ostatecznych człowieka: śmierci, nieba albo piekła. Młodziutka Dorota z Mątów Wielkich, dobrze nauczona przez Boskiego Mistrza, kontynuowała „ćwiczenie śmierci: w dzieciństwie i młodości aż do wstąpienia w związek małżeński z Wojciechem Swertfegerem (15.08.1363), co oznaczało jej upełnoletnienie.

2.3. Eucharystyczne przygotowanie do śmierci

W dzieciństwie mistyczki ważnym elementem „ćwiczenia śmierci” było tak częste, jak to tylko było możliwe, przyjmowanie Eucharystii (poprzedzone wieloma umartwieńciami; wymaganym kanonicznie w średniowieczu i ściśle przestrzegany od północy dnia poprzedzającego przyjęcie komunii świętej do chwili przyjęcia *Sanctissimum* postem eucharystycznym, polegającym na całkowitej abstynencji od pokarmów i napojów, w tym od picia wody; sakramentem spowiedzi świętej, odbywanym bezpośrednio przed przyjęciem Eucharystii i bezpośrednim przygotowaniem w modlitwie). Każda bowiem z siedmiu możliwych w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach komunii świętych w ciągu roku (Kowalczyk 2019, 151-158) mogła być zarazem wiatykiem, tj. ostatnim pokarmem eucharystycznym człowieka, udzielanym na drogę wieczności. Należy przypuszczać, że w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia nie odmówiono by umierającej udzielania świętego wiatyku, nawet gdyby Jego przyjęcie było ósmym z kolei udzieleniem Komunii świętej w ciągu roku. Dorota pragnęła przyjmować Komunię świętą i pościć w sposób przepisany przynajmniej raz w roku przed dziesięcioleciem, lecz „płaczem i powtarzanymi prośbami ledwie zdołała osiągnąć po dziesięcioleciu”, a „po jedenastym roku swego wieku ta Dorota miała wielkie pragnienie, by i ona mogła pościć siedemkroć, jak matka jej pościła,

gotując się przez post do sakramentu Eucharystii. Chociaż płaczem, przymilaniem i uściskami o to prosiła, nie została jednak dopuszczona, by w ten sposób pościła, jak tylko dwa razy do roku, mianowicie w adwencie Pana i w czasie wielkopostnym. W sytuacjach braku zgody matki Agaty na wymagany post eucharystyczny, warunkujący przyjęcie Komunii świętej – małaletnia Dorota: była niepokieszona, płakała, mnożyła akty pokuty i przyjmowała komunię świętą duchową. (Jan z Kwidzyna 2011, 82-83)

Podsumowanie

W mityce dziecięcej, „ćwiczenie śmierci” małaletniej Doroty z Mątów Wielkich zaskakuje bogactwem:

- 1) zjawisk mistycznych, konstruujących za każdym razem w odmienny sposób jej ćwiczenie duchowe;
- 2) darów i charyzmatów, ujawniających się w strukturze duchowej jej osoby, widocznych i w przebiegu tego ćwiczenia;
- 3) owoców duchowych, które jej samej przynosiło podejmowanie tego ćwiczenia. Dzięki „ćwiczeniu śmierci” ukształtowała się w niej: a) pamięć o nieuchronności śmierci, b) stała pamięć na obecność Bożą, c) wzorcowa współpraca z łaską Bożą nawet w stanach silnego, przewlekłego, nieniwelowanego farmakologicznie bólu pourazowego, d) radykalizm w walce duchowej, e) stała postawa nawrócenia i pokuty, f) utrwalona w duszy modlitwa wewnętrzna o łaskę dobrej śmierci i inne. Typowa w średniowiecznych warunkach środowiskowych obserwacja dziecięcych aktów mistyczki przez domowników i czeladź w jej „przygotowaniu do śmierci” niewątpliwie: 1) wywoływała komentarze, wzruszenie, łzy, wyrzuty sumienia, być może zmianę myślenia (nawrócenie) w jej rodzinie, środowisku rówieśniczym i sąsiedzkim, parafialnym, w gronie duchowieństwa, krewnych, gości, przybyszów, handlarzy, kupców, niepokutujących grzeszników, chorych, umierających, konających; 2) stanowiła pomoc dla dusz czyściec cierpiących. Tajemnicą pozostaje wpływ tych dziecięcych, dorotańskich aktów „ćwiczenia śmierci” na zmniejszenie publicznego ciężaru grzechu oraz na przypadki nawróceń niepokutujących grzeszników w środowisku jej współczesnym i szerzej: w średniowiecznym i nowożytnym świecie. Znaczenie aktu duchowo-cieleśnego, jakim jest „ćwiczenie śmierci”, nie ogranicza się do czasu i miejsca, gdzie jest podejmowane, a łaska Boża owocująca w wykonanym akcie udzielana jest nie tylko tu i teraz. W wieczności Bogu nie ma czasu, zatem każde ćwiczenie duchowe, wykonane w życiu doczesnym w jakimkolwiek miejscu i czasie, może odnosić zbawienny skutek w odniesieniu do wszystkich ludzi w: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Niewinność i krystaliczna czystość duchowa dziecka, jakim była Dorota, dają podstawę do domniemania o jej trwaniu w zjednoczeniu mistycznym z Trójjedynym Bogiem, które z kolei warunkuje wielką, zbliżającą się do plus

nieskończoności owocność pokuty zastępczej. Utylitarny, powszechny, wiecznotrwały walor dóbr duchowych, wypracowywanych przez łaskę w tak wczesnych fazach życia wewnętrznego tego dziecka, zasługuje na podkreślenie.

Z uwagi na to, że w dzieciństwie przygotowanie Doroty z Matów Wielkich do śmierci było doskonale na miarę dziecięcą i otwarte, mistyczka kontynuowała je w inny, intensywny sposób w okresie małżeńskim i wdowim. Pozostając otwarta na doskonalsze „ćwiczenie śmierci”, najpełniej podejmowała je pod kierunkiem Boskiego Oblubieńca w okresie rekluzji (1393-1394). Stąd pozostałe dwa okresy zasługują na odrębne opracowania naukowe.

Literatura

Źródła biblijne

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Tysiąclecia] 2008, wyd. 5, Poznań Pallottinum.

Źródła drukowane

Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521. 2014, z krytycznego wydania red. Stachnik, R. Birch-Hirschfeld Triller, A. 2014., tłum. bp Wojtkowski, J., Olsztyn: Gutgraf.

Jan z Kwidzyna. 2011. *Żywot Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania red. Westphal, H., Birch-Hirschfeld Triller, A., Böhlau – Verlag – Köln – Graz 1964, tłum. bp Wojtkowski, J., Lublin: Wydawnictwo KUL.

Jan z Kwidzyna. 2012. *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, z krytycznego wyd. Hipler, F., *Analecta Bollandiana Bruksela 2-4* (1883-1885), ZGAE Braniewo, 6(1878), tłum. bp Wojtkowski, J., Olsztyn: Gutgraf.

Jan z Kwidzyna. 2013, *Księga o świętach mistrza Jana z Kwidzyna. Objawienia błogosławionej Doroty z Mątów* z krytycznego wyd. Birch-Hirschfeld Triller, A., Borchert E., Westpfahl J., Böhlau Verlag, Wien – Köln – Weimar 1992, tłum. bp Wojtkowski, J., Olsztyn: Gutgraf.

Piśmiennictwo

Bartoszewski E., Zbiciak J. 1973. *Ars moriendi*. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL tom I A i Ω*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 950-951.

Borzyszkowski, M. 1977. *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*. *Studia Warmińskie*, 14, 517-537.

Guillaumont, A. 1962. *Les „Képhalaia gnostica” d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris.

- Jana od Trójcy Przenajświętszej (Parcheniak, M.). 2024 „Dorota z Mątów Wielkich (1347-1394). O niewymowna Trójco”, Olsztyn: Gutgraf.
- Jana od Trójcy Przenajświętszej (Parcheniak, M.). 2021. Profil ekspiacyjny „venii” w praktyce bł. Doroty z Mątów Wielkich. *Studia Gdańskie* 47, 71-83.
- Kowalczyk, M.. 2018. *Bł. Dorota z Mątów*, (seria wydawnicza *Matki Kościoła*), Poznań: Flos Carmeli.
- Kowalczyk M. 2019. Przygotowanie do Eucharystii według praktyk religijnych bł. Doroty z Mątów (1347-1394). *Duchowość w Polsce* 21, 151-158.
- Nieścior, L. 2022. *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, (seria wydawnicza Źródła Monastyczne, Monografie 11 wydanie II), Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Ratzinger, PP J.. 2016, *Droga ku wnętrzu Święta Dorota z Mątówów/Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau (Kazanie ku czci św. Doroty z Mątówów wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium)*, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Słomka, W. 1979. Ćwiczenia duchowne. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL tom III Cenzor-Dobszewicz*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 961-962.
- Tanquerey, A. 1949, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* t. 2 (Biblioteka Życia Wewnętrznego; t. 12). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy Ks. Ks. Jezuitów.683).
- Zawadzki, W. 2017. Charakterystyka i synteza bibliografii o bł. Dorocie z Mątów Wielkich. : *Beata Dorothea Montoviensis, Prussiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich*, Kwidzyn, 129-152.
- Ziemann E. 2013. Śmierć. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL Jana Pawła II tom XIX Szczepkowski-Uzhorodzka Unia*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 266-267.

ARTYKUŁY

nauki humanistyczne

Religijne oszacowanie człowieka w judaizmie¹

Streszczenie: Zagadnienie religijnego oszacowania wartości człowieka pojawia się w judaizmie szczególnie w kontekście wykupienia ze ślubowania i opiera się na prawie biblijnym, zawartym w dwudziestym siódmym rozdziale Księgi Kapłańskiej. W tym kontekście Tora ustala wartość człowieka od niemowlęcia do sędziwego wieku. Przedstawia się to następująco: mężczyznę w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat szacuje się na 50 srebrnych szekli, a kobietę w tym wieku na 30 srebrnych szekli; w wieku od pięciu do dwudziestu lat – młodzieniec 20 srebrnych szekli, a dziewczyna 10; dzieci w wieku od miesiąca do pięciu lat – chłopiec 5 srebrnych szekli, a dziewczynka 3, ludzie starsi od sześćdziesięciu lat wzwyż – starzec 15 srebrnych szekli, a staruszka 10 srebrnych szekli (Kpł 27,3-8).

Prawo to obowiązywało w czasach istnienia Świątyni w Jerozolimie i dotyczyło sytuacji, gdy ktoś składał ślubowanie, oddając na rzecz Świątyni „wartość” (hebr. *erech*) osoby, którą w takich przypadkach szacowano nie według jej osobistych cech, ale według ustalonej taryfy zależnej od wieku i płci. Prawem tym zajmują się główne starożytne dzieła literatury rabinicznej (Miszna, Tosefta, Gemara), szczególnie w traktacie *Arachin – Wartości (wykupu)*.

Celem artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi zagadnień związanych z wyceną wartości człowieka zawartą w Torze w kontekście ślubowania poświęcenia na rzecz Świątyni swojej lub czyjejs wartości lub wykupienia ze złożonego ślubowania. Z tymi problemami przyszło zmagać się uczonym talmudycznym, a w szczególności twórcom Miszny, która stanowi istotę tradycji ustnej judaizmu. Artykuł sięga w głąb tych zagadnień podpierając się świadectwem Miszny. To oszacowanie nie odzwierciedla rzeczywistej wartości życia ludzkiego, które w judaizmie stanowi najwyższą wartość, ani jego godności, która w judaizmie jest absolutna i niezależna od płci czy wieku. Jest to raczej system symboliczny i funkcjonalny, który miał na celu ułatwienie praktycznego spełnienia zobowiązań wobec Świątyni.

Słowa kluczowe: judaizm, literatura rabiniczna, oszacowanie, Tora, wartość człowieka

The Religious Assessment of a Person in Judaism

Abstract: The issue of the religious assessment of human value appears in Judaism particularly in the context of redemption from vows and is based on biblical law found in the twenty-seventh

¹ Niniejsze studium jest częścią projektu badawczego finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2020-2025, nr projektu 22H 18 0183 87.

chapter of the Book of Leviticus. In this context, the Torah assigns values to people from infancy to old age as follows: a man aged 20–60 is valued at 50 silver shekels, while a woman of the same age is valued at 30 silver shekels; for those aged 5–20, a male youth is valued at 20 silver shekels, and a girl at 10; for children aged 1 month to 5 years, a boy is valued at 5 silver shekels, and a girl at 3; for the elderly, aged 60 and above, an elderly man is valued at 15 silver shekels, and an elderly woman at 10 silver shekels (Lev. 27:3–8).

This law applied during the existence of the Temple in Jerusalem and concerned situations where someone made a vow, dedicating to the Temple the “value” (Hebrew: *erekh*) of a person. In such cases, individuals were not assessed based on their personal qualities but according to a fixed tariff depending on their age and gender. This law is discussed in key ancient works of rabbinic literature (Mishnah, Tosefta, Gemara), particularly in the tractate *Arakhin* – *Valuations* (of redemption).

The purpose of this article is to familiarize Polish readers with issues related to the valuation of human worth as presented in the Torah, in the context of vows dedicating one’s own or another’s value to the Temple, or redemption from such vows. These issues were addressed by Talmudic scholars, especially the authors of the Mishnah, which forms the essence of Judaism’s oral tradition. The article delves into these matters, supported by the testimony of the Mishnah. This valuation does not reflect the actual value of human life, which in Judaism is of the highest value, nor the inherent dignity of life, which in Judaism is absolute and independent of gender or age. Rather, it is a symbolic and functional system designed to facilitate the practical fulfillment of obligations to the Temple.

Keywords: human worth, Judaism, rabbinic literature, Torah, valuation

Wprowadzenie

Jak można mówić o oszacowaniu wartości człowieka, skoro został on zgodnie z Księgą Rodzaju (1,26) stworzony na Boży obraz i podobieństwo. Powiedział Bóg: ‘Stworzmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo’ (*Wajjomer Elohim naase adam becalmenu kidmutenu*) i ‘stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży stworzył go, mężczyznę i kobietę stworzył ich’ (*Wajjiwra Elohim et-haadam becalmo becelem Elohim bara oto zachar unekewa bara otam*, Rdz 1,27).

Wyjątkową wartość człowieka podkreśla literatura rabiniczna, a w szczególności traktat Miszny *Sanhedryn* stwierdzając, że świat został stworzony ze względu na każdego człowieka: „[Po to też człowiek został stworzony sam jeden], żeby głosić wielkość Świętego [Jedynego]², niech będzie błogosławiony, ponieważ człowiek wybija wiele³ monet jedną pieczęcią i wszystkie są do siebie podobne, a Król Królów nad królami, Święty [Jedyny], niech będzie błogosławiony, wybił pieczęć każdego człowieka pieczęcią pierwszego człowieka⁴

² Boga Stworzyciela.

³ W tekście oryginalnym ‘kilka’.

⁴ Adama.

i żaden z nich nie jest podobny do swojego kolegi. Dlatego każdy powinien powiedzieć ‘Ze względu na mnie został stworzony świat’⁵⁹’.

W kontekście ślubowania poświęcenia na rzecz Świątyni swojej lub czyjejś wartości lub wykupienia ze złożonego ślubowania Tora ustala wartość człowieka od niemowlęcia do sędziwego wieku. Przedstawia się to następująco: mężczyznę w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat szacuje się na 50 szekli srebra, a kobietę w tym wieku na 30 szekli srebra; w wieku od pięciu do dwudziestu lat – młodzieniec 20 szekli srebra, a dziewczyna 10; dzieci w wieku od miesiąca do pięciu lat – chłopiec 5 szekli, a dziewczynka 3, ludzie starsi od sześćdziesięciu lat wżwyz – starzec 15 szekli, a staruszka 10 szekli srebra (Kpł 27,3-8). Mędrzy talmudyczni podtrzymują biblijne oszacowanie ludzi w kontekście wykupienia ze złożonego ślubowania na rzecz Świątyni (Marcinkowski 2016: 31; tenże, 2004: 134). Tym zagadnieniem zajmuje się traktat Miszny *Arachin* (*Wartości [wykupu]*).

Sześć pierwszych rozdziałów traktatu *Arachin* (Wartości) zgodnie z nazwą zajmuje się szacowaniem osób i omawia prawo z tym związane. Ważną rolę odgrywa tu forma poświęcenia, w której ślubujący zobowiązuje się ofiarować na rzecz Świątyni wartość osoby. Rozdział szósty omawia także inne formy poświęcenia, które łączy z wykupieniem poświęconego mienia. Trzy ostatnie rozdziały wyjaśniają zagadnienia dotyczące pól, domów oraz innego mienia poświęconego Świątyni. Głównym wątkiem tego traktatu jest wskazanie wartości, za którą można wykupić to, co zostało poświęcone Świątyni i tym samym anulować uprzednio złożony ślub.

Wśród różnych form ślubowania świętości Tora podaje przykład ślubowania, które nazywa *neder lAdonaj* - dosł. ‘ślubowanie Panu’ (Pwt 23,22): ‘Jeśli składasz ślubowanie Panu, Bogu twemu, to nie zwlekaj z jego wypełnieniem, gdyż z pewnością zażąda tego Pan od ciebie i będziesz miał grzech. A jeśli zaniechasz ślubowania, to nie będziesz miał grzechu. Lecz tego, co wyszło z twych ust, strzeż i wypełnij to, co dobrowolnie ślubowałeś, co wypowiedziałeś swymi ustami’ (Pwt 23,22-24). Oprócz ślubowania złożenia różnego rodzaju ofiar ze zwierząt, ofiar pokarmowych lub z płynów, literatura rabiniczna zajmuje się także ślubowaniem darowania wartości (*erech*) określonej w Torze lub wartości rynkowej (*damim*). Tę formę ślubowania na rzecz Świątyni charakteryzowało wypowiedzianie słów ‘Zobowiązuję się dać ‘moją ustaloną wartość’ (*erki*) lub ‘Zobowiązuję się dać moją wartość rynkową’ (*damaj*) albo dać ‘czyjąś ustaloną wartość’ lub ‘czyjąś wartość rynkową’ mówiąc: ‘Zobowiązuję się dać ustaloną wartość tego a tego’ albo ‘Zobowiązuję się dać wartość rynkową tego to a tego’. W praktyce sprowadzało się to do tego, że np. w przypadku oszacowania wartości człowieka *erech* oznaczało wartość ustaloną w Torze i zależną od płci i wieku, a *damim* oznaczało wartość na rynku niewolników. Obie należności, zgodnie z zobowiązaniem, należało dać Świątyni. Tego rodzaju zobowiązania także włączono do *nidre kodesz*, czyli ‘ślubowań świętości’.

⁵⁹ To oznacza, że każdy jest ważny, gdyż został stworzony w niepowtarzalnej formie. Por. Marcinkowski 2022: 242. Wszelkie przekłady z tekstów źródłowych (Biblia, Miszna) są dziełem autora artykułu.

1. Kto nie może szacować lub podlegać oszacowaniu oraz ślubować i być przedmiotem ślubowania?

Pierwsza lekcja traktatu *Arachin* w kontekście wykupienia ze złożonego ślubowania na rzecz Świątyni poucza, kto może, a kto nie może szacować lub podlegać oszacowaniu oraz ślubować i być przedmiotem ślubowania⁶: „Wszyscy mogą szacować⁷ i podlegać oszacowaniu⁸ i mogą ślubować⁹ i być przedmiotem ślubowania¹⁰: kapłani, lewici, Izraelici¹¹, kobiety i niewolnicy¹². Ktoś o nieokreślonej płci¹³ i obojnak¹⁴ mogą ślubować¹⁵ i być przedmiotem ślubowania¹⁶, mogą też szacować¹⁷, ale nie mogą podlegać oszacowaniu¹⁸, ponieważ oszacowaniu może podlegać tylko prawdziwy mężczyzna¹⁹ lub prawdziwa kobieta²⁰. Głuchoniemy, niespełna rozumu i niepełnoletni²¹ mogą być przedmiotem ślubowania i podlegać oszacowaniu²², ale nie mogą ślubować ani szacować, ponieważ nie mają rozeznania²³. Mający mniej niż miesiąc może być przedmiotem ślubowania²⁴, ale nie podlega oszacowaniu²⁵”.

⁶ Istotę odgrywiają tu imiesłowy hebrajskie od rdzenia *ajin-resz-kaf*: (w koniugacji hifil) *maarich* - dosł. ‘szacujący’, ‘oceniający’ i (w koniugacji nifal) *neerach* - ‘oszacowany’, ‘oceniany’ oraz od rdzenia *nun-dalet-resz*: (w koniugacji kal), *noder* - dosł. ‘ślubujący’, ‘uroczyście ofiarujący’ i (w koniugacji nifal), *nidar* - dosł. ‘ślubowany’, ‘uroczyście obiecany’.

⁷ W tekście oryginalnym *maarichin* - dosł. ‘szacują’. Każdy może oszacować jeśli powie: ‘Zobowiązuję się dać moje (lub czyjeś) ustalone oszacowanie’ *Erki alaj* lub *Erech ploni alaj*- czyjąś lub własną wartość. Przypomnijmy, że *erech* oznacza tu wartość ustaloną w Torze, którą musi wpłacić na rzecz Świątyni, por. Kpł 27,2-7.

⁸ W tekście oryginalnym *neerachin* - dosł. ‘oszacowani’, ‘oceniani’. Każdy może być oszacowany czy wyceniony, jeśli ktoś inny powie o nim: *Erko alaj*: ‘Zobowiązuję się dać jego oszacowanie’ i da tę wartość ustaloną w Torze na rzecz Świątyni.

⁹ W tekście oryginalnym *noderim* - dosł. ‘ślubują’. Każdy może złożyć ślubowanie mówiąc: *Damaj alaj*- ‘Zobowiązuję się dać moją wartość [rynkową]’ lub *Dmei ploni alaj* - ‘Zobowiązuję się dać wartość [rynkową] tego to a tego’. A następnie daje równowartość na rzecz Świątyni, tyle, ile byłby wart jako niewolnik na rynku, por. Ar 3,1; por. także wstępne wyjaśnienia. Przypomnijmy, że *damim* oznacza tu wartość rynkową.

¹⁰ W tekście oryginalnym *nidarim*- dosł. ‘ślubowani’. Każdy może być przedmiotem ślubowania, jeśli inny powie o nim: *Damaw alaj*- dosł. ‘Zobowiązuję się dać jego wartość (rynkową).

¹¹ Zwykle Izraelici. Według kodeksu Kaufmanna i Parma jest tu l. poj. rzeczowników.

¹² Kananejcy. Więcej na ten temat: Marcinkowski, 2021: 183-206.

¹³ *Tumtum*, który nie posiada oznak żadnej płci, por. Ch. Albeck, 2008: 197.

¹⁴ *Androginos*, posiadający cechy obu płci.

¹⁵ Wskazując własną lub czyjąś wartość rynkową dla Świątyni.

¹⁶ Ponieważ mają swoją wartość.

¹⁷ Innych.

¹⁸ Skoro trudno określić ich płeć.

¹⁹ Hebr. *zachar wadaj*- dosł. pewny mężczyzna, samiec’, por. Kpł 27,3-7.

²⁰ Hebr. *nekewa wadait*- dosł. ‘pewna kobieta’, rodzaj żeński’. *Tumtum* i *androginos* nie posiadają ani pewnego rodzaju męskiego ani żeńskiego.

²¹ Por. B Kam 6,4.

²² Dokonanemu przez innych.

²³ Nie znają istoty tego ślubowania lub oszacowania.

²⁴ Ponieważ posiada jakąś wartość.

²⁵ Ponieważ oszacowanie według Tory rozpoczyna się od miesiąca wzwyż.

2. Czy obcy mają prawo do wykupienia ze ślubowania według oszacowania Tory lub według wartości rynkowych?

W lekcji drugiej rabi Meir i rabi Jehuda dyskutują na temat prawa obcych do wykupienia ze ślubowania według oszacowania Tory lub według wartości rynkowych: „Obcy – rabi Meir mówi: Może podlegać oszacowaniu²⁶, ale nie może szacować²⁷. Rabi Jehuda mówi: Może szacować²⁸, ale nie może podlegać oszacowaniu²⁹. Obaj³⁰ zgadzają się, że mogą³¹ ślubować i być przedmiotem ślubowania³²”.

3. Wykupienie ze ślubowania w obliczu śmierci

Lekcja trzecia zajmuje się wykupieniem ze ślubowania w obliczu śmierci: „Człowiek umierający albo skazany na śmierć³³ nie może być przedmiotem ślubowania³⁴ ani podlegać oszacowaniu³⁵. Rabi Chanina ben Akawja mówi: Może podlegać oszacowaniu, ponieważ jego wartość jest określona³⁶; ale nie może być przedmiotem ślubowania, ponieważ nie ma

²⁶ Izraelita może oszacować obcego mówiąc: ‘Poświęcam jego wartość’ i musi wpłacić na rzecz Świątyni według wieku obcego.

²⁷ Obcy nie może oszacować ani siebie, ani innych. Jeśliby nawet powiedział: ‘Poświęcam wartość tego to a tego’ lub ‘mają wartość’ to jest to nieważne.

²⁸ Może poświęcić wartość Izraelity i wpłacić to do Świątyni.

²⁹ Nie może oszacować, tzn. poświęcić swojej wartości ani też Izraelita nie może poświęcić jego wartości Świątyni, gdyż Kpł 27,2 mówi wyraźnie: ‘Przemów do synów Izraela i powiedz im’, co wyklucza obcych.

³⁰ Rabi Meir i rabi Jehuda.

³¹ Tutaj pojawia się liczba mnoga dotycząca obcych..

³² Obcy mogą ślubować poświęcenie swojej lub czyjejś wartości rynkowej na rzecz Świątyni, jak też Izraelita może ślubować poświęcenie na rzecz Świątyni wartości rynkowej obcego i takie ślubowania są ważne, a równowartość należy wpłacić. Istotę stanowi tu wypowiedzenie przez obcego formuły ślubowania: *Damaj alaj* - ‘Zobowiązuję się dać moją wartość [rynkową] lub *’Dmei ploni alaj* - ‘Zobowiązuję się dać wartość [rynkową] tego to a tego’, por. Szek 1,5; por. także poprzednią lekcję.

³³ Skazany sądownie na karę śmierci.

³⁴ Jego lub kogoś innego ślubowanie ofiarowania jego wartości jest nieważne, ponieważ człowieka bliskiego śmierci traktuje się jak zmarłego, nie ma żadnej wartości.

³⁵ Jeśli on sam lub ktoś inny poświęciłby Świątyni jego wartość, to będzie niezdatne. Gemara podpira tą opinię fragmentem Tory: ‘Postawia go przed kapłanem i kapłan go oszacuje’ (Kpł 27,8), co wyklucza człowieka umierającego, który nie wstanie, żeby stawić się przed kapłanem. I dalej: ‘Każdy człowiek obłożony klątwą nie będzie wykupiony, ale poniesie śmierć’ (Kpł 27,29), co z kolei wyklucza skazanego na karę śmierci, który także nie ma żadnej wartości.

³⁶ Jego wartość jest określona w Torze według wieku, por. Kpł 27,3-8.

określonej wartości³⁷. Rabi Jose mówi: „Może³⁸ ślubować³⁹, szacować i poświęcać⁴⁰; a jeśli wyrządzi szkodę, to musi zapłacić odszkodowanie⁴¹”.

4. Przypadek ciężarnej skazanej na karę śmierci

Lekcja czwarta omawia przypadek ciężarnej skazanej na karę śmierci: „Jeśli kobieta⁴² jest skazana na [karę] śmierci⁴³, to nie czeka się na nią, aż urodzi⁴⁴. Jednak jeśli już siedziała na krześle porodowym⁴⁵, to czeka się na nią aż urodzi⁴⁶. Jeśli na kobiecie wykonano wyrok śmierci⁴⁷, to można mieć użytek z jej włosów⁴⁸”.

5. Zasady dotyczące minimalnych i maksymalnych wartości oszacowania

Zgodnie z Torą (Kpł 27,3-8) największa wartość oszacowania człowieka to pięćdziesiąt srebrnych szekli dla mężczyzny w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat, a najmniejsza to trzy srebrne szekle dla dziewczynki w wieku od miesiąca do pięciu lat. Miszna używa miary *sela*⁴⁹ odpowiadającej biblijnemu srebrnemu szeklowi. Według Tory ubogiego należało stawić przed kapłanem, który dokona oszacowania (Kpł 27,8). Pierwsza lekcja drugiego rozdziału określa najniższą wartość oszacowania (*sela*), którą nawet najuboższy powinien zapłacić: „Nie ma oszacowania mniejszego niż *sela* i nie ma oszacowania większego niż pięćdziesiąt *sela*⁵⁰. W jaki sposób? Jeśli dał⁵¹ *sela*, a [następnie] się wzbogacił, to nie musi

³⁷ Bliski śmierci lub skazany na śmierć nie mają żadnej wartości rynkowej.

³⁸ Bliski śmierci lub na nią skazany

³⁹ Ofiarowanie czyjejś wartości na rzecz Świątyni.

⁴⁰ Ofiarowanie czegoś na rzecz Świątyni, co będzie pobrane z jego mienia.

⁴¹ Odszkodowanie muszą zapłacić jego spadkobiercy.

⁴² Ciężarna.

⁴³ I jej egzekucja ma się wkrótce odbyć.

⁴⁴ Wykonuje się egzekucję, ponieważ obydwoje (razem z potomkiem) stanowią jedno ciało. Gemara wyjaśnia, że chodzi tu o kobietę niewierną swojemu mężowi por. Pwt 22,22.

⁴⁵ Zaczęły się bóle porodowe, kiedy ogłoszono wyrok.

⁴⁶ Odkąd rozpoczął się poród, płód jest traktowany jak osobne ciało, dlatego nie wykonuje się egzekucji w tej sytuacji.

⁴⁷ Nawet prawomocnym wyrokiem sądu.

⁴⁸ Gemara wyjaśnia, że chodzi tu o perukę z włosów innej kobiety, ponieważ ze zmarłej nie można mieć żadnej korzyści. Według innych komentarzy włosy kobiety, na której wykonano wyrok śmierci, są dozwolone do użytku, ponieważ włosy nie umierają.

⁴⁹ Sela, grecka moneta równa dwóm zwykłym szeklom (sykлом, sykl = 1/50 miny (mane) lub czterem srebrnym denarom, por. tabelę Ważniejsze monety, wagi i miary, Marcinkowski, 2013:323; por także Bech 8,2.7.

⁵⁰ Jakie przewiduje Tora na wykupienie człowieka ze ślubowania.

⁵¹ Biedak dał sela na wykupienie siebie lub kogoś innego.

[już] niczego dodawać⁵². Jeśli [jednak dał] mniej niż *sela*⁵³, a [następnie] się wzbogacił, to daje pięćdziesiąt *sela*⁵⁴. Jeśli miał pięć *sela*⁵⁵- rabi Meir mówi: Daje tylko jedną [monetę *sela*]⁵⁶. Mędrcy zaś mówią: Daje wszystkie⁵⁷. Nie ma oszacowania mniejszego niż *sela* i nie ma oszacowania większego niż pięćdziesiąt *sela*⁵⁸».

6. Członkowie służby liturgicznej byli sprawdzani pod względem pochodzenia

W kontekście ‘czego nie może być mniej lub czego więcej’ tannaici odnoszą się m.in. do pełnych miesięcy w roku, dwóch chlebów, chleba pokładnego, terminu obrzezania noworodka⁵⁹, do trąbienia lub grania na instrumentach w Świątyni⁶⁰, a także do zabezpieczających oprawę muzyczną w Świątyni lewitów⁶¹, gdyż tylko oni mogli stać na podwyższeniu (*duchan*) podczas śpiewu psalmów⁶². W tym kontekście Miszna informuje, że członkowie służby liturgicznej byli sprawdzani pod względem pochodzenia, dlatego nie było konieczności sprawdzania ich córek jako kandydatek na żony dla kapłanów⁶³.

7. Łagodniejsze lub surowsze traktowanie prawa dotyczącego oszacowania

Pierwsza lekcja trzeciego rozdziału traktatu *Arachin* poucza, że prawo dotyczące oszacowania można czasami traktować łagodnie, a innym razem surowo. Za jej przykładem cały rozdział trzeci omawia różne przypadki łamania prawa, w których istnieją okoliczności łagodzące lub obciążające. Podobnie też prawo dotyczące gwałciciela można traktować łagodnie lub surowo, o czym poucza czwarta lekcja tego rozdziału, która wyjaśnia, że prawo

⁵² Ponieważ wypełnił już obowiązek dając sela na rzecz Świątyni.

⁵³ Ponieważ nie miał więcej.

⁵⁴ Jeśli wykupieniu podlegał mężczyzna w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat, por. Ar 4,2.

⁵⁵ Podczas gdy wartość oszacowania wyniosła więcej niż pięć sela.

⁵⁶ Ponieważ i tak nie był w stanie zapłacić pełnej wartości oszacowania, dając sela, spełnił swój obowiązek.

⁵⁷ Wszystko, co miał, czyli pięć sela. Jedną monetą sela spełniłby obowiązek, gdyby nie miał więcej.

⁵⁸ Powtórzenie zdania otwierającego tę misznę ma pouczyć według Gemary, że jest możliwe oszacowanie większe niż sela i mniejsze niż pięćdziesiąt sela.

⁵⁹ Ar 2,2,

⁶⁰ Ar 2,3.

⁶¹ Ar 2,4.

⁶² Por. Pwt 18,7.

⁶³ Por. Kid 4,5.

dotyczące gwałciciela lub uwodziciela⁶⁴ w zależności od wyrządzającego szkodę i pozycji społecznej pokrzywdzonej można interpretować łagodnie lub bardziej surowo: „Prawo dotyczące gwałciciela i uwodziciela⁶⁵ można potraktować łagodnie, ale też surowo. W jaki sposób? Czy zgwałcił lub uwiódł [kobietę] z najbardziej szanowanego⁶⁶ rodu kapłańskiego, czy z najmniej znaczącego⁶⁷ spośród Izraela, to płaci pięćdziesiąt *sela*⁶⁸. [A rekompensata za] pohańbienie i [wyrządzoną] szkodę wszystko zależy od hańbiącego i pohańbionej⁶⁹”.

8. Składanie przyrzeczeń i podleganie przyrzeczeniom

Czwarty rozdział traktatu *Arachin* w kontekście wykupienia ze złożonego ślubowania na rzecz Świątyni omawia zasady dotyczące oszacowania, a pierwsza lekcja tego rozdziału skupia się na ustaleniu należności składającego deklarację w zależności od jego możliwości finansowych. Wartość oszacowania uzależniona od wieku i płci osoby podlegającej oszacowaniu została ustalona w Torze⁷⁰. Jeśli deklarujący złożenie sumy oszacowania nie miał wymaganych środków, to sprawę kierowano do kapłana, który oceniał osobę oszacowaną według możliwości finansowych składającego deklarację⁷¹: „Wyplacalność według możliwości ślubującego⁷², a lata zgodnie z [wiekiem] podlegającego ślubowaniu⁷³, oszacowania według podlegającego oszacowaniu⁷⁴, a [wartość] oszacowania w momencie

⁶⁴ Różnice pomiędzy uwodzicielem a gwałcicielem precyzuje traktat Ketubot: „Uwodziciel daje [rekompensatę] za trzy rzeczy, a gwałciciel za cztery. Uwodziciel daje [rekompensatę] za pohańbienie, za szkodę i płaci grzywnę, a gwałciciel dodaje do tego [rekompensatę] za ból, jaki jej zadał...”. Więcej szczegółów na ten temat, Marcinkowski 2016: 155-156. Por. także Ket 3,4-6; B Kam 8,1.

⁶⁵ Zostało szczegółowo omówione w trzecim rozdziale traktatu Ketubot.

⁶⁶ W tekście oryginalnym *hagedola* - dosł. ‘największa’, co może oznaczać ‘z najwspanialszego rodu’.

⁶⁷ W tekście oryginalnym *haktana* - dosł. ‘najmniejsza’.

⁶⁸ Nie ma znaczenia czy to był gwałciciel, czy uwodziciel i kim był wyrządzający szkodę lub kim była poszkodowana, grzywna, jaką nakłada w tej sytuacji Tora, wynosi pięćdziesiąt szekli srebra (por. Pwt 22,29), którą należy wypłacić ojcu pokrzywdzonej. W przypadku uwodziciela Tora mówi także o posagu dla dziewczycy, por. Wj 22,16.

⁶⁹ Wszystko zależy od pozycji społecznej hańbiącego i pohańbionej. ‘Patrzy się na nią, jakby była niewolnicą na sprzedaż. Ile była warta przed [tym incydemem]? A ile jest warta [teraz]? A grzywna? Jest równa dla każdego. Każdy [bierze] jej miarę z Tory, jest taka sama dla każdego. (Ket 3,7)

⁷⁰ Por. Kpł 27,3-7.

⁷¹ Por. Kpł 27,8.

⁷² W tekście oryginalnym występuje termin *noder* – dosł. ‘ślubujący’ zamiast *maarich* – szacujący, ‘oceniający’, co ściśle wiąże się z wypowiedaną formułą *erki alaj* - dosł. ‘zobowiązuję się [dać] moją wartość lub *erech ploni alaj* - dosł. ‘Zobowiązuję się [dać] wartość tego to tego’. Chodzi tu o wartość ustaloną w Torze (Kpł 27,3-7). Termin *noder* - dosł. ‘ślubujący’, a w tym przypadku ‘ślubuję’, łączy się ze ślubowaniem zapłacenia wartości rynkowej szacowanej osoby, co wyjaśniono w Ar 1,1.

⁷³ W tekście oryginalnym występuje termin *nidar* - dosł. ‘ślubowany’, ‘uroczyście obiecany’ zamiast *neerach* - dosł. ‘oszacowany’, ‘oceniany’, co wyjaśniono wyżej. Por. także Ar 1,1.

⁷⁴ Oszacowania mężczyzn i kobiet zgodnie z oszacowaniem ustalonym w Torze, por. Kpł 27,37.

oszacowania⁷⁵. Wypłacalność według możliwości ślubującego – w jaki sposób? Jeśli biedak zadeklarował oszacowanie bogatego⁷⁶, to płaci⁷⁷ oszacowanie [dla] biednego⁷⁸; a jeśli bogacz zadeklarował oszacowanie biednego⁷⁹, to płaci oszacowanie [dla] bogatego⁸⁰.

Druga lekcja tego rozdziału, stanowiąca kontynuację poprzedniej, poucza, że prawo wykupu dotyczące należności, do jakich zobowiązał się składający deklarację oszacowania, różni się od szacunkowej ofiary pokutnej *korban ole wejored*⁸¹, która nie miała ustalonej wartości, a rosła lub malała w zależności od zamożności i oceny pokutującego: „Ale z ofiarami⁸² nie jest tak⁸³. Jeśli ktoś powiedział⁸⁴: ‘Biorę na siebie ofiarę tego trędowatego⁸⁵’, to jeśli trędowaty był biedny, powinien⁸⁶ złożyć ofiarę biednego⁸⁷; a jeśli był bogaty, powinien złożyć ofiarę bogatego⁸⁸. Rabi⁸⁹ mówi: Mówię, że także z oszacowaniami jest tak samo⁹⁰. Z jakiego powodu biedny, który oszacował bogatego, płaci oszacowanie biednego? Ponieważ bogaty do niczego się nie zobowiązał⁹¹. Jednak jeśli bogaty powiedział: ‘Zobowiązuję się [dać] moje oszacowanie⁹², a biedny to słyszał i odparł: ‘To, co powiedział,

⁷⁵ Wartość oszacowania zgodnie z wiekiem (i płcią) osoby podlegającej oszacowaniu w momencie złożenia deklaracji, a nie w momencie płacenia należności, por. Ar 4,4.

⁷⁶ Wypowiadając słowa: *erko alaj*- dosł. ‘zobowiązuję się [dać] jego wartość’.

⁷⁷ W tekście oryginalnym *noten*- dosł. ‘daje’.

⁷⁸ Hebr. *erech oni*- dosł. ‘wartość biednego’. Wartość oszacowania nie może być mniejsza niż jedna moneta sela, por. Ar 2,1.

⁷⁹ Wypowiadając słowa: *Arko alaj*- dosł. ‘zobowiązuję się [dać] jego wartość, por. wyżej.

⁸⁰ Według oszacowania Tory zgodnie z wiekiem podlegającego oszacowaniu (*neerach*).

⁸¹ Jeśli ktoś rytualnie nieczysty wszedł na teren świątynny lub spożył coś świętego, ale zrobił to nieświadomie, powinien złożyć szacunkową ofiarę pokutną (*korban ole wejored*), por. Kpł 5,6-7.11; Hor 2,5; Szewu 1,2. Traktat Horajot wymienia rodzaje wykroczeń, za które należało złożyć szacunkową ofiarę pokutną. Nazwa tej ofiary szacunkowej *ole wejored* - dosł. ‘wstępujący i schodzący’ bierze się stąd, że nie było tu ustalonej jej wartości, a rosła lub opadała ona w zależności od zamożności i oceny pokutującego.

⁸² Zasadnicza różnica polega na tym, że obowiązek zapłaty należności w przypadku złożonej deklaracji spoczywa na składającym deklarację, w przypadku ofiar wszelkie należności spoczywały na osobie do tego zobowiązanej, a ich wartość zależy od osoby będącej przedmiotem ślubowania (*nidar*), a nie od ślubującego (*noder*).

⁸³ Np. oczyszczony z trądu ósmego dnia składał w ofierze dwa baranki bez skazy i jedną owcę jednoroczną także bez skazy, a dodawał do tego mąkę zaprawioną oliwą i oddzielnie oliwę. Jednak jeśli oczyszczonego z trądu nie było stać na taki wydatek, to ofiarował tylko jednego baranka oraz mąkę zaprawioną oliwą i oliwę, a do tego dwie synogarlice lub dwa młode gołębie. Szczegóły podaje Tora (Kpł 14,10-32).

⁸⁴ Ślubował.

⁸⁵ Którą ma złożyć po oczyszczeniu.

⁸⁶ Ten, kto złożył takie ślubowanie (*noder*).

⁸⁷ Jak wyżej wyjaśniono biedny trędowaty po oczyszczeniu z trądu składał jednego baranka, mąkę zaprawioną oliwą, oliwę oraz dwie synogarlice lub dwa młode gołębie. To spoczywało w tym przypadku na ‘biorącym na siebie ofiarę tego trędowatego’.

⁸⁸ Jeśli trędowaty był zamożny to ślubujący złożenie jego ofiary powinien ofiarować dwa baranki i owcę, co odnosi się do osoby będącej przedmiotem ślubowania, a nie do ślubującego.

⁸⁹ Rabi bez imienia oznacza rabiego Jehudę.

⁹⁰ Kiedy sprawa oszacowania podobna jest do ofiar to i oszacowanie podobne jest do ofiar. A zasadnicza różnica jest skutkiem tego, że one nie są do siebie podobne.

⁹¹ To biedny wziął na siebie takie zobowiązanie.

⁹² Jeśli trędowaty był zamożny, to ślubujący złożenie jego ofiary powinien ofiarować dwa baranki i owcę, co odnosi się do osoby będącej przedmiotem ślubowania, a nie do ślubującego.

biorę to na siebie’, to płaci oszacowanie bogatego⁹³. Jeśli był biedny⁹⁴ i się wzbogacił⁹⁵ albo był bogaty⁹⁶ i zubożał⁹⁷, to płaci oszacowanie bogatego. Rabi Jehuda mówi: Nawet jeśli był biedny i się wzbogacił, i ponownie zubożał, płaci oszacowanie bogatego⁹⁸’.

Z poprzedniej lekcji dowiedzieliśmy się: ‘Jeśli był biedny i się wzbogacił albo był bogaty i zubożał, to płaci oszacowanie bogatego’. Trzecia lekcja poucza, że to nie odnosi się do szacunkowej ofiary pokutnej (*korban ole wejored*), gdzie wszystko zależy nie tylko od zamożności i oceny pokutującego, ale też od czasu ofiarowania⁹⁹: „Ale z ofiarami nie jest tak¹⁰⁰. Nawet jeśli jego ojciec zmarł i zostawił mu dziesięć tysięcy¹⁰¹ albo jeśli jego statek był na morzu wioząc¹⁰² dziesiątki tysięcy¹⁰³, to Świątynia nie otrzyma z tego nic¹⁰⁴”.

9. Wartość oszacowania według wieku podlegającego oszacowaniu w momencie oszacowania

Czwarta lekcja tego rozdziału odnosi się do zasad oszacowania podanych w Ar 4,1 i wyjaśnia, że lata liczy się zgodnie z wiekiem podlegającego ślubowaniu, a wartość oszacowania według wieku podlegającego oszacowaniu w momencie oszacowania: „Lata zgodnie z [wiekiem] podlegającego ślubowaniu¹⁰⁵ - w jaki sposób? Jeśli dziecko¹⁰⁶

⁹³ Do czego się zobowiązał, jak w przypadku trędowatego (*mecora*).

⁹⁴ W momencie składania deklaracji.

⁹⁵ Jeszcze przed zapłatą zobowiązania, a według innych zanim kapłan go oszacował, por. Ar 2,1.

⁹⁶ W momencie składania deklaracji.

⁹⁷ Jeszcze przed zapłatą zobowiązania, a według innych zanim kapłan go oszacował, por. Ar 2,1.

⁹⁸ Rabi Jehuda utrzymuje, że niezależnie od intencji i okoliczności w danym momencie zobowiązania na rzecz Świątyni, powinny być spełnione określone wymogi i jeśli nawet w niewielkim stopniu nakładają się na siebie, to należy traktować je w pełnym wymiarze.

⁹⁹ Por. także Kpl 5,6-7,11; Szewu 1,1;2,1;3;1;8;6; Hor 2,4; 5,7; Ar 4,2.

¹⁰⁰ Mowa tu o oszacowaniu, które w przypadku ofiar zależy od zamożności składającego ofiarę, np. składający ofiarę po oczyszczeniu z trądu (por. poprzednią misznę), czy to bogaty, który zubożał, czy biedny, który się wzbogacił, obaj składają ofiary zgodnie z ich zamożnością w czasie ofiarowania.

¹⁰¹ Odziedziczył po ojcu dziesięć tysięcy denarów (*zuz*), które (zgodnie z Gemarą) ojciec przekazał mu na łożu śmierci. Jeśli ojciec by już nie żył, to syn byłby bogatym człowiekiem.

¹⁰² W tekście oryginalnym *bau* - dosł. ‘przybyły’.

¹⁰³ Według Gemary nie chodzi tu o towary, które były własnością ojca, warte dziesiątki tysięcy denarów, ponieważ syn byłby bogaty, ale o statek, wynajęty za dużą sumę pieniędzy, który stał się własnością syna dopiero po zakończeniu kontraktu.

¹⁰⁴ Ojciec musiałby umrzeć przed lub w momencie składania ślubowania, a statek musiałby dopłynąć do brzegu, żeby można uznać syna za bogatszego. Żadna z tych przesłanek nie została spełniona, por. Kpl 5,11.

¹⁰⁵ W tekście oryginalnym występuje termin *nidar*- dosł. ‘ślubowany’, ‘uroczyście obiecany’ zamiast *neerach* - dosł. ‘oszacowany’, ‘oceniany’, co wyjaśniono wcześniej, por. Ar 1,1; 4,1.

¹⁰⁶ W tekście oryginalnym *jeled*- dosł. ‘dziecko’. Jednak komentarze opierające się na Kpl 27,5 sugerują, że chodzi tu o przedział wiekowy od pięciu do dwudziestu lat i osobę mającą oznaki dojrzałości, wskazując wiek dwadzieścia lat. Por. także Nid 5,6-9. Jako ‘child’ tłumaczą też: Jonah Steinberg, w: Cohen Sh. (red.) 2022: III 224; Danby, H. 2016: 547; Rafael Fisch, w: Kehati, P. (red.) 2016: 36; Neusner, J., 1988: 814.

oszacowało¹⁰⁷ starca, to płaci oszacowanie starca¹⁰⁸, a jeśli starzec¹⁰⁹ oszacował¹¹⁰ dziecko¹¹¹, to płaci oszacowanie dziecka¹¹². A oszacowania według podlegającego oszacowaniu¹¹³ - w jaki sposób? Jeśli mężczyzna oszacował kobietę, to płaci oszacowanie kobiety¹¹⁴, a jeśli kobieta oszacowała mężczyznę, to płaci oszacowanie mężczyzny¹¹⁵. A [wartość] oszacowania w momencie oszacowania¹¹⁶ - w jaki sposób? Jeśli oszacował go, gdy miał mniej niż pięć lat, a ma więcej niż pięć lat¹¹⁷; miał mniej niż dwadzieścia lat¹¹⁸, a ma więcej niż dwadzieścia lat¹¹⁹, to płaci wartość w momencie oszacowania¹²⁰. Trzydziesty dzień [wlicza się jeszcze] poniżej tego¹²¹. Piąty rok i dwudziesty rok [wlicza się] poniżej¹²², gdyż napisano: ‘A od sześćdziesięciu lat wzwyż, jeśli to będzie mężczyzna’¹²³, z czego dowiaduje się, że mowa tu o wszystkich od sześćdziesiątego roku życia¹²⁴: tak jak sześćdziesiąty rok [wlicza się] poniżej, tak też piąty i dwudziesty [wlicza się] poniżej¹²⁵. Czy rzeczywiście?¹²⁶ Jeśli sześćdziesiąty rok¹²⁷ [wlicza się] poniżej, to oznacza zastrzeżenie [prawa]¹²⁸, a jeśli piąty

¹⁰⁷ Hebr. *heerich* - dosł. ‘oszacował’. Młody człowiek zobowiązał się do zapłaty oszacowanej wartości starca.

¹⁰⁸ Według komentarzy siedemdziesięcioletniego, czyli zgodnie z Kpł 27,7 wynoszącą piętnaście szekli srebra. Miszna używa miary sela odpowiadającej biblijnemu srebrnemu szeklowi, por. Ar 2,1.

¹⁰⁹ Siedemdziesięcioletni.

¹¹⁰ Hebr. *heerich*- dosł. ‘oszacował’, tzn. zobowiązał się do zapłaty oszacowanej wartości według Tory.

¹¹¹ W tekście oryginalnym: *jeled* – dosł. ‘dziecko’. Według komentarzy chodzi tu o młodzieńca dwudziestoletniego por. wyjaśnienia wyżej.

¹¹² W tekście oryginalnym: *jeled* – dosł. ‘dziecko’. Według komentarzy chodzi tu o młodzieńca dwudziestoletniego, por. wyjaśnienia wyżej. Zgodnie z Torą oszacowanie mężczyzny w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat wynosiło pięćdziesiąt szekli srebra, por. Kpł 27,3.

¹¹³ Hebr. *neerach*, por. Ar 4,1.

¹¹⁴ Odpowiednio do jej wieku, np. od dwudziestu do sześćdziesięciu lat oszacowanie kobiety wynosiło trzydzieści szekli srebra, por. Kpł 27,4.

¹¹⁵ Odpowiednio do jego wieku.

¹¹⁶ Wartość oszacowania liczy się w momencie oszacowania, a nie płatności por. Ar 4,1.

¹¹⁷ W momencie płatności.

¹¹⁸ W momencie złożenia deklaracji zapłaty oszacowania.

¹¹⁹ W momencie płatności.

¹²⁰ Czyli np. za chłopca który w momencie płatności ma więcej niż pięć lat musiałby zapłacić dwadzieścia szekli srebra, a płaci tylko pięć, ponieważ liczy się wartość w momencie oszacowania, gdy miał mniej niż pięć lat.

¹²¹ Trzydziesty dzień po skończeniu określonego wieku wlicza się jeszcze do poprzedniej grupy wiekowej, ponieważ cała kalkulacja wiekowa rozpoczyna się powyżej jednego miesiąca życia, por. Kpł 27,6.

¹²² Jeśli osoba w momencie jej oszacowania kończy pięć lub dwadzieścia lat, to liczy się jakby miała mniej niż pięć lub mniej niż dwadzieścia lat, a wartość oszacowania według poprzedniej kategorii wiekowej.

¹²³ Por. Kpł 27,7.

¹²⁴ Gdyż Tora mówi wyraźnie ‘od sześćdziesiątego roku wzwyż’ (Kpł 27,7), co oznacza, że rok sześćdziesiąty należy do kategorii poniżej sześćdziesięciu lat.

¹²⁵ Skoro sześćdziesiąty rok wlicza się do kategorii poniżej, to tak samo do niższej kategorii wiekowej należy wliczyć rok piąty i dwudziesty.

¹²⁶ Czy to jest słuszne wnioskowanie?

¹²⁷ Zgodnie z Torą.

¹²⁸ Ponieważ wartość oszacowania dla mężczyzny poniżej sześćdziesiątego roku życia wynosi pięćdziesiąt szekli srebra (lub według Miszny pięćdziesiąt sela), a dla mężczyzny powyżej sześćdziesiątego roku życia tylko piętnaście.

rok i dwudziesty rok [wlicza się] poniżej, to oznacza złagodzenie [prawa]¹²⁹. Pismo mówi: ‘rok, rok’, co stanowi argument z analogii¹³⁰: tak, jak ‘rok’ w sześćdziesiątym roku [wlicza się] poniżej, tak też ‘rok w piątym i dwudziestym [wlicza się] poniżej, bez względu na to, czy stanowi to zaostrenie, czy złagodzenie [prawa]¹³¹. Rabi Elazar mówi: Dopóki nie przekroczą lat o miesiąc i jeden dzień¹³²’.

10. Ślubowania zależne od wagi człowieka lub części jego ciała

Pierwsza lekcja piątego rozdziału traktatu *Arachin* omawia ślubowania darowań na rzecz Świątyni zależne od wagi człowieka lub części jego ciała: „Jeśli [ktoś] powiedział: ‘Zobowiązuję się [dać] moją wagę¹³³, to musi dać swoją wagę¹³⁴: jeśli w srebrze¹³⁵, to w srebrze¹³⁶; jeśli w złocie, to w złocie¹³⁷. Zdarzyło się, że matka Jirmatji powiedziała: ‘Zobowiązuję się [dać] wagę mojej córki, wstąpiła¹³⁸ do Jerozolimy, zważano ją¹³⁹ i dała jej wagę w złocie¹⁴⁰. ‘Zobowiązuję się [dać] wagę mojej ręki¹⁴¹’ - rabi Jehuda¹⁴² mówi: Napełnia beczkę wodą i wkłada rękę¹⁴³ aż do łokcia¹⁴⁴, a [następnie] równoważy to oślim mięsem ze

¹²⁹ Ponieważ wartość oszacowania dla chłopca poniżej piątego roku życia wynosi pięć szekli srebra, a powyżej piątego roku życia dwadzieścia szekli srebra. Podobnie też wartość oszacowania młodzieńca poniżej dwudziestego roku życia wynosi dwadzieścia szekli srebra, a po powyżej dwudziestego roku życia pięćdziesiąt szekli srebra.

¹³⁰ Hebr. gżera szawa, druga z siedmiu reguł hermeneutycznych przypisywanych Hillelowi, służąca np. do przyrównania dwóch fragmentów Tory zawierających to samo wyrażenie lub słowo. Tutaj chodzi o wyraz *szana* - ‘rok’ który oznacza to samo dla sześćdziesiątego jak i piątego lub szóstego roku życia. Por. także R. Marcinkowski, 2013: 29.

¹³¹ Ponieważ reguła hermeneutyczna gżera szawa odnosi się jednakowo do obu fragmentów Tory.

¹³² W stosunku do piątego, dwudziestego lub sześćdziesiątego roku życia. Według Gemary rabi Elazar zaczerpnął to prawo z wykupienia pierworodnego syna, które nie mogło nastąpić wcześniej niż trzydziestego pierwszego dnia. Hałacha nie podziela jednak opinii rabiego Elazara.

¹³³ Równowartość wagi składającego ślubowanie.

¹³⁴ Równowartość jego wagi.

¹³⁵ Jeśli ślubował dać równowartość swojej wagi w srebrze.

¹³⁶ To musi dać w srebrze.

¹³⁷ Jeśli ślubował dać równowartość swojej wagi w złocie, to powinien dać w złocie.

¹³⁸ Hebr. *alta*- dosł. ‘wstąpiła’ lub ‘pielgrzymowała’. Jerozolima położona jest na wzgórzach stąd też czasownik *laalot*- ‘wstępować’, ‘wchodzić do góry’, ‘pielgrzymować’.

¹³⁹ Córkę.

¹⁴⁰ Zgodnie ze złożonym ślubowaniem dała na rzecz Świątyni złoto wagi jej córki, gdyż była bardzo zamożną kobietą.

¹⁴¹ Jeśli ktoś tak powiedział.

¹⁴² Rabi Jehuda podaje sposób na zważenie ręki.

¹⁴³ W tekście oryginalnym *machnisah*- dosł. ‘wkłada ją’.

¹⁴⁴ Wtedy wypłynie z beczki woda równa objętości ręki.

ścięgnami i kośćmi¹⁴⁵, które wkłada do środka, aż beczka ponownie się wypełni¹⁴⁶. Rabi Jose powiedział: W jaki sposób można zmierzyć ciało innym mięsem, a kości innymi kośćmi¹⁴⁷? Raczej szacuje się, ile może ważyć ręka¹⁴⁸”.

11. Różnice między ślubowaniem ofiarowania na rzecz Świątyni wartości rynkowej a deklaracją dania oszacowanej wartości w Torze

Druuga lekcja tego rozdziału wyjaśnia dalsze różnice między ślubowaniem ofiarowania na rzecz Świątyni wartości rynkowej a deklaracją dania oszacowanej wartości w Torze. Pierwsze sprowadza się do wypowiedzenia formuły: *Damaj alaj* - ‘Zobowiązuję się dać moją wartość’ lub *Dmei ploni alaj* - ‘Zobowiązuję się dać moją wartość tego to a tego’, a drugie do wypowiedzenia słów: *Erki alaj* lub *Erech ploni alaj* - ‘Zobowiązuję się dać moje (lub czyjeś) oszacowanie’, czyli wartość ustaloną w Torze¹⁴⁹.

Czwarta lekcja piątego rozdziału kontynuuje wyjaśnianie praw dotyczących ofiarowania na rzecz Świątyni wartości rynkowej oraz deklaracji dania wartości oszacowanej w Torze. W obydwu przypadkach zarówno składający deklarację, jak i jej podlegający nazywani są tak samo: *noder* - dosł. ‘ślubujący’ i *nidar* - dosł. ‘ślubowany’, czyli ‘podlegający ślubowaniu’: „[Jeśli ktoś powiedział:] ‘Zobowiązuję się dać oszacowanie tego to a tego’¹⁵⁰, a [następnie] zmarł ślubujący¹⁵¹ i podlegający ślubowaniu¹⁵², to spadkobiercy muszą [to] dać¹⁵³. [Jeśli powiedział:] ‘Zobowiązuję się dać wartość tego to a tego’¹⁵⁴; a [następnie] zmarł ślubujący¹⁵⁵, to spadkobiercy muszą [to] dać¹⁵⁶; jeśli zmarł podlegający ślubowaniu¹⁵⁷, to spadkobiercy¹⁵⁸ nie muszą niczego dawać, ponieważ zmarli nie mają wartości¹⁵⁹”. (5,4)

¹⁴⁵ Waży ośle mięso, które wkłada do beczki.

¹⁴⁶ Co ma odpowiadać wadze ręki włożonej uprzednio do beczki.

¹⁴⁷ Czy to jest precyzyjny pomiar?

¹⁴⁸ I tyle ofiarować na rzecz Świątyni. Hałacha podziela opinię rabiego Jose.

¹⁴⁹ Por. wyjaśnienia do Ar 1,1.

¹⁵⁰ Hebr. *erko szel ploni alaj*.

¹⁵¹ Hebr. *noder*- właściwie powinno być *maarich*, por. Ar 4,1-2.

¹⁵² Hebr. *nidar*- właściwie powinno być *neerach*, por. Ar 4,1.

¹⁵³ Spadkobiercy tego ostatniego muszą dać na rzecz Świątyni wartość oszacowania według Tory. Gemara wyjaśnia, że podlegający oszacowaniu jeszcze przed śmiercią stanął przed sądem. W przeciwnym razie nawet żyjący ten, który składał deklarację oszacowania, byłby z niej zwolniony, ponieważ zmarły nie ma żadnej wartości.

¹⁵⁴ Hebr. *damaw szel ploni alaj*. Mowa tu o wartości rynkowej, por. Ar 1,1; 5,3.

¹⁵⁵ Ślubujący zmarł po stawieniu się przed sądem.

¹⁵⁶ Spadkobiercy ślubującego muszą dać na rzecz Świątyni ślubowaną wartość, nawet jeśli składający ślubowanie zmarł przed sądowym ustaleniem wartości podlegającego ślubowaniu (*nidar*), a skoro ten żyje, to w każdej chwili można ustalić sądownie jego wartość.

¹⁵⁷ Przed sądowym ustaleniem jego wartości

¹⁵⁸ Spadkobiercy ślubującego (*noder*) nie muszą niczego płacić na rzecz Świątyni.

¹⁵⁹ Por. Ar 5,2.

Zakończenie

Zgodnie z Księgą Rodzaju (1,27) człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”. To oznacza, że każda osoba jest wyjątkowa, ma niezbywalną wartość i godność. W związku z tym życie ludzkie jest święte i podlega ochronie.

Według literatury rabinicznej, której podstawę stanowi Miszna, życie ludzkie ma najwyższą wartość. Zgodnie z halachą ratowanie życia ludzkiego (*pikuach nefesz*) ma pierwszeństwo przed niemal wszystkimi innymi przykazaniami, z wyjątkiem bałwochwalstwa, kazirodztwa i morderstwa. To wskazuje, że życia nie można sprowadzić do wartości materialnej.

Misza naucza: „Po to człowiek został stworzony sam jeden¹⁶⁰, żeby nauczyć cię, że każdy, kto niszczy jedną istotę spośród Izraela¹⁶¹, to o nim mówi Pismo, że jakby niszczył cały świat; a każdy, kto ratuje jedną istotę spośród Izraela¹⁶², to o nim mówi Pismo, że jakby ocalił cały świat¹⁶³”. (Sanh 4,5) Ten fragment podkreśla zarówno znaczenie jednostki, jak i jej wpływ na społeczność. Każdy człowiek jest unikalny, a jego życie ma nieocenioną wartość.

Pomimo szacowania wartości człowieka w kontekście ślubowania poświęcenia na rzecz Świątyni swojej lub czyjejś wartości lub wykupienia ze złożonego ślubowania Tora nade wszystko uczy miłości wobec drugiego człowieka. Jednym z podstawowych jej przykazań jest umiłowanie bliźniego, poszanowanie jego godności i praw: „Nie będziesz się mścił i nie będziesz żywił gniewu wobec synów twojego ludu, ale będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (*weahawta lereecha kamocha*, Kpł 19,18).

Mimo iż istnieją przepisy dotyczące odszkodowań za szkody fizyczne, czym zajmuje się czwarty dział Miszny *Nezikin* (*Szkody*), są one bardziej techniczne i nie odnoszą się do duchowej wartości osoby. Podobnie też w kontekście szacowania wartości człowieka w przedstawionym tu artykule wycena wartości człowieka nie jest ustalana w sposób subiektywny, lecz według taryfikatora podanego w Torze, który zależy przede wszystkim od płci i wieku (Kpł 27:1-8). Tego typu wycena nie odnosi się do wartości moralnej, duchowej czy osobistej człowieka, ale ma charakter symboliczno-ekonomiczny i jest związana z deklaracjami składanymi wobec Świątyni. Taki system miał podkreślać, że każdy człowiek, niezależnie od swojego statusu, ma określoną wartość tak przed Bogiem, jak i we wspólnocie religijnej. Jednocześnie wyraża pragmatyczne podejście judaizmu do kwestii składania ślubów, unikając nadmiernych zobowiązań, które mogłyby prowadzić do trudności finansowych. Po zniszczeniu drugiej Świątyni w 70 r. n.e. przedstawiane tu przepisy stały się teoretyczne.

¹⁶⁰ Ten fragment wyjaśnia zasadność stworzenia każdego człowieka osobno. Wskazuje zarazem, że cała populacja ludzka pochodzi od jednego człowieka, Adama.

¹⁶¹ Niektóre teksty opuszczają ‘spośród Izraela’.

¹⁶² Jw.

¹⁶³ Por. R. Marcinkowski, 2022: 242. Ten fragment cytowany jest na medalach przyznawanych Sprawiedliwym Wśród Narodów Świata, którzy ratowali Żydów w czasie II wojny światowej. Por. także Sanh 37a.

Literatura

- Albeck, Ch. 2008. *Szisha Sidre Mishna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*). Jeruzalaim (Jerozolima), The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House.
- Cohen Sh., Goldenberg R., Lapin H. (red.) 2022. *The Oxford Annotated Mishnah. A New Translation of the Mishnah. With Introductions and Notes*, Oxford: Oxford University Press.
- Danby, H. 2016. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory notes*, Peabody, Massachusetts.
- Kehati, P. 1995. *The Mishnah. A New Translation With a Commentary, Seder Kodashim*, Jerusalem.
- Marcinkowski, R. 2022. *Miszna: Nezikin (Szkody)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Marcinkowski, R. 2021. *Sluga kananejski w świetle wybranych tekstów literatury rabinicznej, w: Krajobraz (nie)zależności. Literatura wobec wolności i zniewolenia na styku Orientu i Okcydentu*, Warszawa, s. 183-206.
- Marcinkowski, R. 2020. *The soul in Hebrew idioms and biblical sayings*, w: *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, Volume One, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, s. 126-163.
- Marcinkowski, R. 2016. *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DiG – Edition La Rama
- Marcinkowski, R. (red.) 2013. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa.
- Marcinkowski, R. 2004. *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Kraków, Wydawnictwo Antykwa.
- Neusner, J. 1988. *The Mishnah. A New Translation*, New Haven and London.

Program komputerowy:

Hebrew Master Collection (Accordance 13).

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA



Gdańskie Seminarium Duchowne

The Accusation of Heresy in Jewish-Christian-Gnostic Polemics

Abstract: The article explores the semantic and historical tension between heresy and orthodoxy. It seeks also an answer to the question whether there were any preserved examples and evidence of accusations of heresy in the polemics between representatives of Judaism, Christianity and Gnosticism in time of late antiquity.

Keywords: heresy, polemics, late antiquity, gnosticism, Nag Hammadi library

Oskarżenie o herezję w polemikach żydowsko-chrześcijańsko-gnostyckich

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie semantycznego i historycznego napięcia między herezją a ortodoksją. Szuka również odpowiedzi na pytanie, czy istniały literackie przykłady oskarżeń o herezję w polemikach między przedstawicielami judaizmu, chrześcijaństwa i gnostycyzmu w czasach późnego antyku.

Słowa kluczowe: herezja, polemika, późny antyk, gnostycyzm, Biblioteka z Nag Hammadi

Introduction - Is it good to be labeled a heretic or orthodox?

Nobody wants to consider themselves a heretic, perhaps only after some further thought, or with some reservations. Surprisingly, it seems to be similar with orthodoxy, this concept is considered positive only after some reflection. Chesterton pointed this out

very clearly at the very beginning of his book entitled *Heretics* from 1905¹. This is not a simple distinction that orders the world. Although they should be quite typical evaluative terms that, in their own way, help to organize the world of religious values, when you look closely at specific historical periods, these terms have always been used to divide groups of people, and this is still the case today².

And this division is quite intriguing - because it is not a simple division into “us, our own people” and “aliens, strangers”. In the first perspective, heresy and orthodoxy concern religious trends that are close to each other. If anyone were asked about the heresy in Christianity, it is unlikely that they would point to Mahayana Buddhism. The answer would probably be that it is about Arianism, Hussitism, or the like. Hence, it can be assumed that this division boils down to the distinction between “us” and “those dangerously similar to us.”

In this text, an attempt will be made to answer the question whether there were accusations of heresy in the relations between Jews, Christians and Gnostics. Another question needs to be asked about the purpose of calling somebody a heretic and about the consequences of that naming. Therefore, the turning point for this search is the time when Gnosticism, Christianity and Judaism entered into more serious reactions with one another, when they entered into ‘discussion’ with each other. This analysis will be limited to late antiquity.

1. Outline of the definition – “heresy” and “orthodoxy”

To begin these considerations, it is essential to focus on explaining important concepts. The original and historically older is the concept of heresy. It comes from the Greek *αἵρεσις* (translit: *haireisis*), which had numerous meanings in ancient Greek: among others: taking, especially of a town; choice; election; preference; philosophical system; party; it is therefore connected with the process of choosing – and the concept did not have a pejorative meaning (Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon).

¹ “Nothing more strangely indicates an enormous and silent evil of modern society than the extraordinary use which is made nowadays of the word “orthodox.” In former days the heretic was proud of not being a heretic. It was the kingdoms of the world and the police and the judges who were heretics. He was orthodox. He had no pride in having rebelled against them; they had rebelled against him. The armies with their cruel security, the kings with their cold faces, the decorous processes of State, the reasonable processes of law--all these like sheep had gone astray. The man was proud of being orthodox, was proud of being right. If he stood alone in a howling wilderness he was more than a man; he was a church. He was the center of the universe; it was round him that the stars swung. All the tortures torn out of forgotten hells could not make him admit that he was heretical. But a few modern phrases have made him boast of it. He says, with a conscious laugh, “I suppose I am very heretical,” and looks round for applause. The word “heresy” not only means no longer being wrong; it practically means being clear-headed and courageous. The word “orthodoxy” not only no longer means being right; it practically means being wrong. All this can mean one thing, and one thing only.” Chesterton 1905, 11-12.

² An equally interesting reflection on heresy was written by the Polish philosopher L. Kołakowski. It was published in Polish: Kołakowski 2010, and some parts in English – Komorowska and Żuk 2020, 1059-1077.

‘Heresy’ was understood in this way not only by classical Greek, but also by Flavius Josephus, the Jewish historian. Josephus used this term for theological schools: Essenes, Pharisees and Sadducees (Josephus, *The Wars of the Jews*, II 8. Baumgarten 2016, 261-272). Similarly, in the Acts of the Apostles, e.g. 15:5: “some of the believers who belonged to the party of the Pharisees” (τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων), “the Nazarene sect” (Ναζωραίων αἰρέσεως, 24:5). It must be noted, however, that it still was not a pejorative term. Therefore, Josephus compared the Pharisees to the Stoics and the Essenes to the adepts of Pythagorean way of life .

However, for understanding heresy in the times of early Christian thought, extracts from the apostolic letters are more important. In 2 Peter 2:1: “But false prophets also arose among the people, just as there will be false teachers among you, who will secretly bring in destructive heresies” or 1 Corinthians 11:19: „, for there must be factions (αἵρεσις) among you in order that those who are genuine among you may be recognized”. We see that heresy is understood here as a clearly harmful division introduced by those whose teaching and authority are not rooted in an (as yet undefined) orthodoxy. In these texts, heresy takes on a clearly pejorative character.

Orthodoxy (ὀρθοδοξία) as a term opposite to heresy was not coined until the 4th century. It is a compound derived from ὀρθός orthós - right, reliable, δόξα dóxa - faith, glory/fame. It does not appear at all in the NT writings, nor in the Greek Jewish writings used by early Christians. The concept of orthodoxy only appears relatively frequently in the literature from the 4th century onwards, when Christianity became the leading religion of the Mediterranean world and the Roman Empire.

After these explanations, the presentation will focus on the following issues. In discussing the Jewish identification of the heretic, the analysis will look at the interpretation of the Amidah’s 12th blessing entitled *Birkat ha-minim* (i.e. Blessing of Heretics). The literature of one of the most important heresiologists, namely Irenaeus of Lyons, will be helpful in identifying the heretic in the Christian version. At the end, an attempt will be made to identify who the heretic was for the Gnostic, using the treatises contained in the Coptic Library of the Nag Hammadi.

2. Jew vs. Christian and Gnostic

It is worth mentioning at the outset that the developing Judaism produced various currents. We can mention, for example, the Pharisees, the Sadducees, the Essenes or Rabbinic Judaism, Talmudic Judaism and also Messianic Judaism³. Until the destruction of the Temple, there were conflicts and disputes within Judaism as a whole. It was only that catastrophe that

³ There is a lot of literature on the subject, for example: Goodman 2009, 202-213; Schwartz 2014; Schiffman 2003; Grabbe 2010; Neusner 2002; Cohn-Sherbok 2000.

led to significant changes. The aim of the efforts made was to preserve Israel's identity. The hitherto multi-ethnicity and diversity began to be seen as an obstacle and a threat, which ultimately led to an attempt to clearly delineate who was truly Jewish and who was heretical.

Judaism developed its own term, other than the Greek, for those who are heretics, i.e. "like us but not with us". In the circle of Jewish scholars gathered at Yavne after the destruction of the Second Temple, there originated the commandment to recite the "Eighteen Blessings" every day. Among them the twelfth blessing was called *birkat ha-minim* ("blessing of heretics"). And this is probably the most famous text that speaks of heretics in ancient Judaism, especially in the context of other religious currents, most probably Christianity and Gnosticism (Cohen 2012, 44-70).

This curse essentially has two types of versions – a shorter Babylonian version and a longer Palestinian one (Ehrlich and Langer 2005, 63-112). The longer version presents as follows:

For the **apostates / *meshumaddim*** let there be no hope,
and uproot the kingdom of arrogance, speedily and in our days.

May the **Nazarenes / *nocrim* / *ha-Notzrim*** and the **sectarians / heretics / *minim*** perish
as in a moment.

Let them be blotted out of the book of life, and not be written together with the righteous.
You are praised, O Lord, who subdues the arrogant.

(Allison 2011, 397; Marcus 2009, 529; Hakola 2005, 46)

This text is directed against the *meshummadim* apostates. In brief, it can be pointed out that the apostates were Jews who did not keep the Mosaic Law. The referenced Palestinian version of this blessing uses two hostile terms: heretics (*minim*) and Nazarenes (*nocrim*). In view of the fact that the text was most likely written in a rabbinic environment – *minim* heretics were those who opposed the Pharisaic (rabbinic) teaching. It seems that in the area of Palestine it was necessary to formulate a separate phrase against the Nazarenes, i.e. the followers of Jesus of Nazareth, since the Christians living there originated from both hellenism and Judaism. According to the rabbis the Judeo-Christians were heretics because they betrayed the faith of their fathers. Pagan-Christians were not heretics because they had never adhered to rabbinic Judaism, yet identified with those who were considered heretics by the rabbis. It was therefore necessary to clearly specify against whom *Birkat ha-minim* is directed. It includes both Gentile and Judeo-Christians.

How a heretic is to be treated is illustrated very vividly by Tosefta *Hullin*, which points most generally to the prohibition of all commercial and social contact with *minim*. It says that meat, bread and wine from *minim* is abominable and unclean, books are impious, and their children are bastards unworthy of giving education.

Meat that is found in the hand of a star-worshiper is permitted to benefit from; in the hand of a heretic it is forbidden to benefit from; from the house of a heretic, behold, it is the meat of the sacrifices of the dead, as it is said, "The slaughter of the heretic for the sake of star-worship, and their bread is the bread of star-worshippers, and their wine is

the wine of libation, and their produce is untithed, and their books are the books of sorcery, and their children are *mamzers* [bastards], and we do not sell to them, and we do not buy from them, and we do not marry their daughters, and we do not give to them, we do not teach their children an occupation, and we do not [accept] treatment from them, either monetary treatment or medical treatment” (Tosefta *Chullin* 2,6).

At the stage when both versions of *birkath haMinim* were probably being created, there was little distinction within Judaism between Judeo-Christianity, Gentile-Christianity and Gnosticism with exclusively Judaic roots and Christianized Gnosticism. This, in turn, meant that Gnosticism was arguably identified with the *minim* and *nocrim* heresy, but there is no obvious evidence for this.

To sum up, for a Jew a heretic was a Judeo-Christian, a Gentile-Christian and, most likely, a heretic must also have been a Gnostic and any Jew who did not keep the Mosaic Law. No relations were to be maintained with such people.

3. Christian vs Jew and Gnostic

The early Church was also not uniform and consisted of local churches, Christian communities. Although the early Christians had a strong conviction of belonging to one single community, the surviving texts indicate that there were some relationships maintained through personal meetings and correspondence. In the letters of the apostolic fathers, including Cyprian of Carthage and Ignatius of Antioch, the first exhortations to maintain unity in the faith appear. This was due, among other things, to the previously described division into Judeo-Christians and Gentile-Christians (e.g. *On the Unity of the Church*, Cyprian 1990; *The Epistle of Ignatius to the Philadelphians*).

Consequently, the relationship to the Jewish religion was of particular importance to the emerging Christianity. However, in the early Christian texts, there is no term suggesting that Jews are heretics. Over time, hostile, anti-Jewish rhetoric started to appear. Jews were called ‘hypocrites’ by *Didache*, the *Epistle of Barnabas* named them ‘the previous people of God’ and stated that Jews do not understand the Scripture; the account of *Martyrdom of Polycarp* suggested that Jews were helping the Romans to persecute Christians, and the *Epistle to Diogenetus* referred to Jews as thoughtless and erring, ritually scrupulous and conceited people. These terms were finally and emphatically articulated by Justin in his *Dialogue with Trypho*. However, the Jews were not accused of heresy *per se* by the early Christians writers. Only later, in Augustine and Jerome texts appeared a suggestion that there was a great similarity between Jews and Christian heretics.

This information allows us to conclude that Christians in ancient times did not regard Jews as heretics understood as ‘dangerously similar to us’.

The case is completely different in the Christian-Gnostic polemic. Essentially, it can be summarized in the prototypical views of Irenaeus of Lyons, the first great Christian heresiologist, who wrote *On the Detection and Overthrow of the So-Called Gnosis*, which is usually cited as - *nomen omen* - *Adversus haereses*, 'Against Heresies' [AH].

However, the issue of defining heresy was not at the center of Irenaeus' concern. Nevertheless, he presents a certain framework of views, opposition to which equates, in his view, with heresy:

These have all declared to us that there is one God, Creator of heaven and earth, announced by the law and the prophets; and one Christ the Son of God. If any one do not agree to these truths, he despises the companions of the Lord; nay more, he despises Christ Himself the Lord; yea, he despises the Father also, and stands self-condemned, resisting and opposing his own salvation, as is the case with all heretics (AH III, 1, 2).

The point of Irenaeus' attack is not primarily the heretics' refusal to recognize certain Christian ideas, but their interpretation incompatible with the tradition going back to the apostles. Heretics and heresy itself, however, are not for Irenaeus a definite whole; on the contrary, he emphasized its diversity as opposed to Christian uniformity:

Let us now look at the inconsistent opinions of those heretics (for there are some two or three of them), how they do not agree in treating the same points, but alike, in things and names, set forth opinions mutually discordant. The first of them, Valentinus, who adapted the principles of the heresy called Gnostic to the peculiar character of his own school, taught as follows... (AH I, 11, 1)

Irenaeus does not equate heresy with Gnostics; indeed, Valentinus' heresy is precisely what he describes as Gnostic. However, there is no doubt whatsoever that all Gnostics are heretics.

In short, for the early Christians, the Jews were not heretics. For Irenaeus and his successors in heresiography, a heretic is anyone who interprets Christian doctrine in his own way, without connection and communion with apostolic teaching.

4. Gnostic vs. Jew and Christian

Just as Judaism and Christianity of the Imperial era are difficult to define unambiguously, Gnosticism is incomparably more difficult to define. Gnosticism was a religious movement made up of many currents. Two main currents can be identified - Setianism and Valentinian Gnosticism - as well as a multitude of minor Gnostic schools, variously identified and named. It can be assumed simplistically that Setianism was the current originally more Judaized and Valentinianism the current that emerged as Christian and not Christianized later.

It should be noted that the main contemporary source of knowledge about Gnosticism is the Nag Hammadi Library. This is a collection of codices discovered in the middle

of the 20th century in Egypt. They are written in Coptic, the language which shows a strong dependence on Greek. Therefore, there are references to Greek *haeresis* in the Gnostic texts. This makes it possible to read certain patterns of Gnostic image of heretics.

The Valentinian *Tripartite Tractate*⁴ explicitly calls the Jews heretics. For example, the author makes this point when he mentions prophecies which, in a heretical version, circulate among the Jews, as the author points out - right up to the present day.

Their vision and their words do not differ because of the multitude of those who have given them the vision and the word. Therefore, those who have listened to what they have said concerning this do not reject any of it, but have accepted the scriptures in an altered way. By interpreting them they established many heresies which exist to the present among the Jews (TracTrip 112,14-22).

In Gnostic teaching, as in St Paul's, there appeared a division of people into pneumatics (the elite of the elect), psychics (listeners, believers) and somatics (people who have sunk too deeply into matter and are unable to hear the divine call). Those people who have access to the whole truth, i.e. orthodox Gnostics, are the spiritual, the pneumatics. In *Tripartite Tractate*, the Jews are described as those who are partly right, but nevertheless ultimately wrong because they reject Christ and are assigned to the psychics. Apostolic Christians, on the other hand, have the ability to see the truth, but at the same time need guidance in this and therefore are also classified as psychics.

The matter is more complicated when it comes to Gnostic texts that are Christian-gnostic in origin. This is the case with the treatise entitled *The Apocalypse of Peter*. The author of this work considered himself a Christian and a Gnostic at the same time. And he argued against the official Christian teaching and fought against the doctrine of the real death of the savior on the cross and its salvific significance. The view that the savior did not succumb to suffering on the cross was a part of the essence of the Gnostic message that Peter was to further propagate. The author pointed out that the teaching of the apostolic church, understood in this way, was the basis for a schism and heresy.

And the guileless, good, pure one they push to the worker of death, and to the kingdom of those who praise Christ in a restoration. And they praise the men of the propagation of falsehood, those who will come after you. And they will cleave to the name of a dead man, thinking that they will become pure. But they will become greatly defiled and they will fall into a name of error, and into the hand of an evil, cunning man and a manifold dogma, and they will be ruled heretically (Apocalypse of Peter 74,3-22).

The situation is similar in the much debated text entitled *Testimony of Truth*, of unspecified affiliation. It is also a polemical treatise. The Gnostic author polemicized not only with Christians, but also with other Gnostics. The text mentioned Valentinus, Basilides and others, whom – as we can assume – he did not consider orthodox Gnostics. The polemic shows above all that the author has treated Christians and some Gnostic heretics

⁴ All translated gnostic texts are taken from: Robinson 1996.

equally - saying of both that they accept 'death in the waters' of baptism or that they adhere to the rejected biblical law. It can therefore be assumed that he was trying to draw a sharp line between heresy and orthodoxy. For this purpose, he used, like the church writers, the invocation of Galatians 1:8, as much as the damaged text allows it to be interpreted well: his teaching, saying, "[Even if] an [angel] comes from heaven, and preaches to you beyond that which we preached to you, may he be anathema," (cf. *Ga 1:8*) not letting the [...] of the soul which [...] freedom [...]. For they are still immature [. . .] they are not able to [keep] this law which works by means of these heresies - though it is not they, but the powers of Sabaoth - by means of the [...] the doctrines [...] as they have been jealous of some [... law(s)] in Christ (TestVer 73,19-79,4).

In conclusion, from the rather limited source that is the Nag Hammadi library, a picture emerges that presents categorical uses of the term heretic. For a Gnostic, a heretic is a Jew who does not accept Gnostic truth and thus introduces divisions into the infallible Gnostic doctrine, which for the Gnostics themselves was strongly vague and mystical. A heretic is the Christian who distorts the teaching about the savior, who could not suffer bodily and physically on the cross and the Christian who believes that something other than the Gnosis is necessary to achieve salvation. But both the Jew and the Christian have a chance to turn back from their heretical path because they are psychics and not doomed hylics/somatics.

Conclusion

To answer the main question whether the Jews, the Gnostics and Christians, were 'insulting each other' by the name of heretics - the answer is a definite yes. Another question is what was the purpose of being called a heretic in the first place, and what were the consequences of using this label? First and foremost, it divided people, helping to distinguish who was 'ours' and who was 'theirs', and who to watch out for. It is worth adding that the fight against heresies, more than against heretics, gave an incredible stimulus to the development of theology in Judaism, Christianity, and presumably also in Gnosticism. And importantly, the use of the heretic-orthodox division, which began to draw a definite line in antiquity, had an incredible career in later stages of history.

Bibliography

- Allison, D.C. 2009. Blessing God and Cursing People: James 3:9-10, *Journal of Biblical Literature*, 130 (2), 397-405.
- Baumgarten, A.I. 2016. Josephus and the Jewish Sects. In: *A Companion to Josephus in His World*, ed. H.H. Chapman and Z. Rodgers, Chichester: John Wiley & Sons, 261-272.
- Chesterton, G.K. 1905. *Heretics*. London-New York: John Lane Company.

- Cohen, S.J.D. 2012. The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, ed. S.J.D. Cohen, Tübingen: Mohr Siebeck. 44-70.
- Cohn-Sherbok, D. 2000. *Messianic Judaism: A Critical Anthology*, London: Bloomsbury Publishing.
- Cyprian 1990, Treatise I.: On the Unity of the Church, in: *The Ante-Nicene Fathers: Translations of The Writings of the Fathers down to A.D. 325, Volume V: Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, ed. A. Roberts and J. Donaldson. London: T&T Clark, 422-429.
- Ehrlich, U., Langer, R. 2005. The Earliest Texts of the Birkat Haminim, *Hebrew Union College Annual*, 76, 63-112.
- Flavius Iosephus. 2009. *The Life of Flavius Josephus*. ed. W. Whiston, Blacksburg: Wilder publications.
- Flavius Josephus. 1819. *The Wars of the Jews*, London: F.C. & J. Rivington.
- Flavius Josephus. 1900. *The Antiquities of the Jews*. London: George Routledge & Sons; New York: E. P. Dutton & Co.
- Goodman, M. 2009. Religious Variety and the Temple in the Late Second Temple Period and Its Aftermath. *Journal of Jewish Studies*, 60, 202-213.
- Grabbe, L.L. 2010. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*, London: T&T Clark.
- Hakola, R. 2005. *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*, Leiden-Boston: Brill.
- Irenæus 1981. Against Heresies. In: *The Ante-Nicene Fathers: Translations of The Writings of the Fathers Down to A.D. 325, Volume I: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus*, ed. A. Roberts, J. Donaldson, London: T&T Clark, 315-567.
- Kołodkowski, L. 2010. *Herezja*. Kraków: Znak.
- Komorowska, B., Żuk, P. 2020. Leszek Kołodkowski on heresy. *History of European Ideas*, 46 (8), 1059-1077.
- Marcus, J. 2009. Birkat Ha-Minim Revisited, *New Testament Studies*, 55 (4), 523-551.
- Neusner, J. 2002. *Rabbinic Judaism: The Theological System*, Boston: Brill Academic Publishers.
- Robinson, J.M. 1996. *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill.
- Schiffman, L.H. 2003. *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*. Jersey City: KTAV Publishing House.
- Schwartz, S. 2014. *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tosefta *Chullin*, ed. Sefaria Community Translation. https://www.sefaria.org/Tosefta_Chullin.2.6?lang=bi (access: 29/12/2024).
- The Epistle of Ignatius to the Philadelphians 1981. In: *The Ante-Nicene Fathers: Translations of The Writings of the Fathers Down to A.D. 325, Volume I: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus*, London: T&T Clark, 79-85.



Ofiary pokarmowe w świetle wybranych fragmentów Miszny¹

Streszczenie: Miszna stanowiąca istotę judaizmu rabinicznego, w przekazach ustnych od III w. p.n.e., a spisana pod koniec II w. n.e., opisuje kult ofiarny w Świątyni Jerozolimskiej przed jej zburzeniem przez Rzymian w 70 roku n.e. Przekaz Miszny precyzuje i wyjaśnia biblijne rytuały związane ze składaniem ofiar, wśród których poczesne miejsce zajmują ofiary krwawe (*zewachim*) oraz bezkrwawe, czyli ofiary pokarmowe (*menachot*). Miszna poświęca temu zagadnieniu dwa osobne traktaty: *Zewachim* (Ofiary krwawe) i *Menachot* (Ofiary pokarmowe). Pierwsze z nich zostały omówione w artykule tego samego autora zatytułowanym *Ofiary krwawe w świetle wybranych fragmentów Miszny* (StGd 53, 2023, 75-96). Celem tego artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi problematyki związanej z ofiarami bezkrwawymi, które charakteryzowały się składaniem w Świątyni Jerozolimskiej produktów rolnych, takich jak zboże, mąka, oliwa, kadzidło, wino, a także plony pierwocin. Artykuł wskazuje główne aspekty sprawowanego kultu, obowiązujące rytuały i reguły nimi rządzące oraz związane z tym zagadnienia, z jakimi przyszło się zmierzyć w starożytności tannaitom, twórcom Miszny.

Słowa kluczowe: kult ofiarny, ofiary bezkrwawe, Miszna, judaizm rabiniczny

Food Offerings in the Light of Selected Fragments of the Mishnah

Abstract: The Mishnah, forming the essence of Rabbinic Judaism, transmitted orally from the 3rd century BCE and written down at the end of the 2nd century CE, describes the sacrificial worship in the Jerusalem Temple before its destruction by the Romans in 70 CE. The Mishnah's account clarifies and elaborates on biblical rituals related to offerings, with a prominent focus on both blood sacrifices (*zewachim*) and non-blood sacrifices, namely grain offerings (*menachot*). The Mishnah dedicates two separate tractates to this subject: *Zewachim* (Blood Sacrifices) and *Menachot* (Grain Offerings). The former has been discussed in an article by the same author titled *Blood Sacrifices in Light of Selected Passages from the Mishnah* (StGd 53, 2023, 75-96). The purpose of this article is to introduce Polish readers to the issues surrounding non-blood sacrifices, which involved the offering of agricultural products in the Jerusalem Temple, such

¹ Niniejsze studium jest częścią projektu badawczego finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2020-2025, nr projektu 22H 18 0183 87.

as grain, flour, oil, incense, wine, and first fruits. The article highlights the main aspects of the sacrificial worship, the rituals and regulations governing it, as well as the challenges faced in antiquity by the Tannaim, the authors of the Mishnah.

Keywords: sacrificial worship, non-blood sacrifices, Mishnah, Rabbinic Judaism

Wprowadzenie

Miszna, jako kodeks tradycji ustnej spisanej ostatecznie pod koniec II wieku n.e., zawierająca głównie halachę, czyli wykładnię prawa rabinicznego wyjaśniającą zasady Tory, rozwija i interpretuje przepisy biblijne dotyczące ofiar. Podaje dokładne wskazówki postępowania w konkretnych sytuacjach. Zawiera opis kultu ofiarnego z czasów istnienia Świątyni w Jerozolimie z nadzieją na odbudowanie tego, co było sprawdzone przez wieki i pod tym względem stanowi wzór do naśladowania dla przyszłych pokoleń wyznawców judaizmu. Zagadnieniem składania ofiar pokarmowych zajmuje się szczegółowo traktat Miszny tak właśnie nazwany *Menachot* (*Ofiary pokarmowe*).

Ofiary pokarmowe (obok ofiar krwawych), stanowiące istotę kultu ofiarniczego, opisanego w Torze, a w szczególności w Księdze Kapłańskiej, odgrywały istotną rolę w religii starożytnego Izraela. Miały też ogromny wpływ na ukształtowanie się późniejszego systemu religijnego po zburzeniu Świątyni w Jerozolimie, kładącego główny nacisk na studiowanie Tory i modlitwy, które właśnie od ofiar przejęły nazwy i terminy ich odmawiania.

Wszystkie rodzaje dobrowolnej ofiary pokarmowej powinny zawierać wyborną mąkę pszenną, oliwę oraz kadzidło. Szczyptę (*komec*) z ofiary spalano na ołtarzu, a resztę spożywali kapłani. Z ofiary pokarmowej, którą kapłan spalał w całości na ołtarzu nie pobierano szczypty (np. *minchat chinuch*).

Ofiara, z której pobierano szczyptę (*mincha nikmecet*) podlegała czterem czynnościom rytualnym: a) pobranie szczypty z ofiary pokarmowej; b) umieszczenie szczypty w naczyniu liturgicznym; c) przyniesienie do ołtarza; d) spalanie na ołtarzu. Te cztery czynności rytualne pełniły tak samo ważną rolę przy składaniu ofiar pokarmowych jak zarzynanie, zbieranie krwi do naczynia, przyniesienie i rozpryskanie w przypadku ofiar krwawych. Podobnie też, jak to było przy składaniu ofiar krwawych, zamiar wykonania czegoś poza ustalonym terminem dyskwalifikował ofiarę nadając jej status *pigul*. Również niedotrzymanie warunków spożywania lub spalania czyniło ofiarę niezdatną, podobnie też ofiarowanie pod inną nazwą albo jakiegokolwiek inne przyczyny, np. wadliwe produkty lub niezdatność wykonawców czynności.

1. Klasyfikacja ofiar pokarmowych

Ofiarami z wybornej mąki pszennej lub jęczmiennej zajmuje się, zgodnie z nazwą, traktat Miszny *Menachot* (*Ofiary pokarmowe*). Terminy *menachot* (l. poj. *mincha*) wystąpiły już w traktacie *Zewachim* (*Ofiary krwawe*, np. Zew 4,3; 10,4.8; 13,4.6; 14,3). Na temat klasyfikacji ofiar pokarmowych wypowiada się Albeck 1959: V 59-60, jeszcze inaczej Dvora Weisberg (Cohen 2022: III 63). Kehati (2003 i 1994) we wstępie do traktatu *Menachot* wyróżnia się dziewięć rodzajów ofiar pokarmowych:

- 1) *Minchat nesachim*, czyli ofiara z płynów łączona z ofiarą pokarmową. Składano ją razem z ofiarą krwawą ze zwierząt prywatną lub publiczną, całopalną lub ofiarą pojednania, ofiarą przebłagalną za grzech lub ofiarą przebłagalną za winę trędowatego. *Minchat nesachim* nie łączono z innymi ofiarami przebłagalnymi za grzech lub za winę, ani z ofiarą z pierwotnych zwierząt, ani z dziesięciną, ani z ofiarą paschalną, ani też z ofiarą z ptaków. Powyższa ofiara pokarmowa zawierała określoną miarę wybornej mąki zmieszanej z oliwą z oliwek, którą w całości spalano na ołtarzu (Lb 15,4-10). Nazywano ją *minchat nesachim* ze względu na wino, którym tę ofiarę polewano. Termin *minchat nesachim* wyjaśniano w *Glosarium* (od drugiego tomu) w następujący sposób: ‘ofiara z wybornej mąki zmieszanej z oliwą i wino do polewania; ofiary z płynów różniły się w zależności od rodzaju składanej ofiary głównej’. Krócej nazywano ją jednym wyrazem ‘*nesachim*’.
- 2) *Minchat haomer* – ofiara pokarmowa z pierwszego snopa jęczmienia składana 16 *nisan*; zawierała dziesiątą część *efy* (*isaron*) mąki jęczmiennej zmieszanej z oliwą; por. tabelę *Miary płynów i ciał sypkich*, *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, s.325. Szczyptę (*komec*) tej ofiary spalano na ołtarzu, a resztę spożywali kapłani. Tora (Kpł 2,14) określa tę ofiarę jako *minchat bikurim* – ofiara pokarmowa z pierwocin’.
- 3) *Szei halechem* lub *Lechem terufa sztajim* – ‘dwa chleby (kołysania)’, o których mówi Tora: ‘Odliczycie sobie od pierwszego dnia po szabacie, od dnia przyniesienia przez was snop kołysania, siedem pełnych tygodni. Aż do pierwszego dnia po siódmym szabacie odliczycie pięćdziesiąt dni i wtedy złożycie Panu nową ofiarę pokarmową. Przyniesiecie z waszych domów dwa chleby [na ofiarę] kołysania, [każdy] z dwóch dziesiątych *efy* wybornej mąki, upieczone na zakwasie. To będą pierwociny dla Pana’ (Kpł 23,15-17). Te chleby spożywali kapłani.
- 4) *Lechem hapanim* – ‘chleby pokładne’, dwanaście bochenków chleba, które składano na każdy szabat w świątyni. Tora mówi: ‘Weźmiesz wybornej mąki i upieczesz z niej dwanaście placków. Każdy placek z dwóch dziesiątych *efy*. Potem ułożysz je w dwóch rzędach, po sześć w każdym rzędzie, na czystym stole przed Panem. Na każdy rząd położysz [trochę] czystego kadzidla, aby było pamiątką na chlebie, przypomnieniem ofiary spalanej dla Pana. W każdy dzień szabatu kapłan będzie je nieustannie układać przed Panem, [biorąc je] od Izraelitów jako wieczne przymierze. Będą należeć do Aarona

i jego synów. Będą je jeść w miejscu świętym, gdyż jest to dla nich najświętsza rzecz spośród ofiar] spalanych dla Pana, ustawa wieczysta' (Kpł 24,5-9). Por. także Pes 7,4; Jom 2,5; 3,11; Suk 5,7; P Aw 5,5; Zew 9,5; 13,6; 14,3; Men 11,5.

Powyższe trzy rodzaje ofiar (ofiara pokarmowa z pierwocin – *minchat haomer*, dwa chleby – *szei halechem* i chleby pokładne – *lechem hapanim*) to obowiązkowe ofiary społeczne.

- 5) *Minchat chote* – ofiara pokarmowa grzesznika, składana przez ubogiego, który dopuścił się krzywoprzysięstwa jako świadek albo przysięgał nadaremnie (*szewu'at bituj*), albo w stanie nieczystości rytualnej wszedł na dziedziniec świątynny lub spożywał rzeczy święte (*kodaszim*). Tora mówi: 'Jeśli ktoś jest tak biedny, że nie stać go na dwie synogarlice lub dwa młode gołębie, niech ten który zgrzeszył, przyniesie na swoją ofiarę dziesiątą część *efy* wybornej mąki jako ofiarę przebłagalną za grzech, ale nie poleje jej oliwą ani nie położy na niej kadzidła, gdyż to jest ofiara przebłagalna za grzech. Przyniesie ją do kapłana, a kapłan weźmie z niej pełną szczyptę jako pamiątkę i spali ją na ołtarzu nad ofiarami całopalnymi dla Pana. To jest ofiara przebłagalna za grzech (Kpł 5,11-12). Resztę spożywali kapłani.
- 6) *Minchat sota* – ofiara pokarmowa kobiety podejrzanej o niewierność (*sota*). Zagadnieniu niewierności kobiety wobec męża Miszna poświęca osobny traktat w trzecim dziale *Naszim* – Kobiety. W kontekście tej ofiary por. Sot 2,1; 3,1-2; 3,6). Ofiara nazywana także *minchat kenaot* – , ofiara pokarmowa zazdrości'. Tora mówi: [...] (Kpł 5,12-15). Także z tej ofiary pobierano szczyptę do spalania na ołtarzu, a resztę spożywali kapłani.
- 7) *Minchat kohen maszi'ach* – ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana nazywana też *minchat chawitin* – ofiara placków, składana przez arcykapłana codziennie rano i po południu po połowie z dziesiątej części *efy* wybornej mąki. Ta ofiara, posmarowana oliwą, była spalana w całości na ołtarzu, por. Kpł6,13-16.
- 8) *Minchat chinuch* – , ofiara pokarmowa wprowadzenia', składana przez kapłana rozpoczynającego służbę w Świątyni albo przez nowo mianowanego arcykapłana przed rozpoczęciem pełnienia dostojnej funkcji. Zawierała jedną dziesiątą wybornej mąki zmieszanej z oliwą, ofiarowana w postaci placków, które – jak wszystkie ofiary pokarmowe kapłanów – były w całości spalane na ołtarzu, por. Kpł 6,16.

Każda z czterech ostatnio wymienionych ofiar pokarmowych (*minchat chote* – , ofiara pokarmowa grzesznika', *minchat sota* – , ofiara pokarmowa podejrzanej o niewierność', *minchat kohen maszi'ach* – , ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana' oraz *minchat chinuch* – , ofiara pokarmowa wprowadzenia') stanowiła obowiązkową ofiarę prywatną.

- 9) *Minchat nedawa* – , dobrowolna ofiara pokarmowa' ślubowana lub obiecana prywatnie, zgodnie z tym co napisano: 'Jeśli kto chce złożyć w darze dla Pana ofiarę pokarmową, niech jego ofiara będzie z wybornej mąki. Poleje ją oliwą i doda do niej kadzidła' (Kpł 2,1). Rozróżnia się pięć rodzajów dobrowolnej ofiary pokarmowej: a) *minchat solet* – , ofiara pokarmowa z wybornej mąki' (Kpł 2,1-3); b) *minchat maafe tanur* (*chalot*) – , ofiara pokarmowa upieczona w piecu', czyli ciasto z pieca, które wymienia Tora

(Kpł 2,4); c) *minchat maafe tanur (rekikim)* – , ofiara pokarmowa z pieca’, czyli placki praśne lub podpłomyki, które wymieniała Tora (tamże); d) *minchat machawat* – , ofiara pokarmowa z patelni’, czyli ofiara pokarmowa z mąki zaprawianej oliwą, smażona na patelni (Kpł 2,5-6); e) *minchat marcheszet* – , ofiara pokarmowa z rondla, z garnka głębokiego smażenia (Kpł 2,7).

2. Świadczenie Miszny (wybór fragmentów z traktatu *Menachot – Ofiary pokarmowe*)²

2.1. Czynności i intencje unieważniające ofiarę pokarmową (Men 1,1-3,4)

2.1.1. Pobranie szczypty przeprowadzone pod nazwą innej ofiary pokarmowej

Pierwszy rozdział traktatu *Menachot* podejmuje tematykę ofiar pokarmowych, których jedna z czterech podstawowych czynności rytualnych (pobranie szczypty, złożenie w naczyniu, przeniesienie i spalenie) została przeprowadzona pod nazwą innej niż ta ofiary pokarmowej (Danby 2016:491). Pierwsza lekcja zajmuje się pobraniem szczypty jako pierwszej z czterech czynności, ale reguły tu przedstawione odnoszą się do każdej z powyższych czterech czynności rytualnych, podobnie jak to było w przypadku ofiar krwawych, gdy jako przykład podawano pierwszą czynność ‘zarzynanie’, ale prawo stosowało się do pozostałych trzech czynności rytualnych:

„Wszystkie ofiary pokarmowe, z których wzięto szczyptę³ pod nazwą innej [ofiary]⁴ pozostają zdadne⁵, (ale nie liczy się tego ich właścicielom jako spełnienie obowiązku⁶) z wyjątkiem ofiary pokarmowej grzesznika⁷ oraz ofiary pokarmowej zazdrości⁸. Jeśli z ofiary pokarmowej grzesznika lub z ofiary pokarmowej zazdrości została wzięta szczypta pod inną

² Wszelkie przekłady z tekstów źródłowych (Biblia, Miszna) są dziełem autora artykułu.

³ Kapłan wziął szczyptę.

⁴ Np. kapłan wziął szczyptę z dobrowolnej ofiary pokarmowej pod nazwą ofiary pokarmowej grzesznika.

⁵ Hebr. *kszerot*. Ich szczyptę wolno spalić na ołtarzu, a resztę mogą złożyć kapłani, jakby reszta została wzięta pod właściwą nazwą ofiary.

⁶ Właściciele tych ofiar powinni ponownie złożyć ofiary, tym razem pod właściwą nazwą.

⁷ Hebr. *minchat chote*. Ta ofiara prześlągalna za grzech obowiązywała biednego grzesznika, który dopuścił się krzywoprzysięstwa jako świadek albo przysięgał nadaremnie, albo w stanie nieczystości rytualnej wszedł na dziedziniec świątynny lub spożywał rzeczy święte (*kodaszim*), por. Kpł 5,11-12.

⁸ Hebr. *minchat kenaot*. Inna nazwa tej ofiary to *minchat sota* – ‘ofiara podejrzanej o cudzołóstwo’, por. Kpł 5,12-15; Sot 2,1; 3,1-2.6. Zarówno ta ofiara, jak i ofiara pokarmowa grzesznika stawały się niezdatne po wzięciu z nich szczypty pod inną nazwą.

nazwą⁹ albo złożona do naczynia, przeniesiona lub spalona¹⁰ pod inną nazwą¹¹, albo pod jej nazwą i pod inną nazwą¹², albo pod inną nazwą i pod jej nazwą¹³, to są niezdatne¹⁴. W jaki sposób ‘pod jej nazwą i pod inną nazwą’¹⁵? Pod nazwą ofiary pokarmowej grzesznika i pod nazwą dobrowolnej ofiary pokarmowej. [A w jaki sposób] ‘pod inną nazwą i pod jej nazwą’? Pod nazwą dobrowolnej ofiary pokarmowej i pod nazwą ofiary pokarmowej grzesznika¹⁶. (1,1)

2.1.2. Osoby niezdatne do wykonania czynności rytualnej (pobranie szczypty)

Następnie wymienia się osoby niezdatne do wykonania czynności rytualnych związanych ze składaniem ofiar pokarmowych. Wykonanie przez nich którejkolwiek z czterech głównych czynności (wzięcie szczypty, umieszczenie w naczyniu, przeniesienie i spalenie) czyni ofiarę niezdatną. Ta lekcja w swojej konstrukcji i treści przypomina Zew 2,1, tylko tam chodziło o ofiary krwawe. Ta miszna wskazuje także prawidłowy sposób wzięcia ‘szczypty’ z ofiary pokarmowej:

„Nie ma znaczenia, czy jest to ofiara pokarmowa grzesznika, czy jakakolwiek inna ofiara pokarmowa, jeśli szczyptę wziął nie-kapłan¹⁷ albo żałobnik¹⁸, albo zanurzony tego samego dnia¹⁹, albo kapłan, który nie przywdział wszystkich szat liturgicznych²⁰, albo ten, który nie zakończył jeszcze pokuty²¹, albo ten, który nie umył rąk i nóg²², albo nieobrzezany²³,

⁹ Niż właściwa nazwa ofiary.

¹⁰ Na ołtarzu.

¹¹ Np. dobrowolnej ofiary pokarmowej.

¹² Jedna z czterech czynności rytualnych została przeprowadzona pod właściwą nazwą ofiary, ale następna już pod inną nazwą.

¹³ W tym przypadku kolejność była odwrotna.

¹⁴ Takie ofiary są niezdatne, kapłani nie mogą ich spożywać. Podobne rozważania prowadzono w przypadku ofiar krwawych, por. Zew 1,4.

¹⁵ Jeśli jedna z czterech głównych czynności rytualnych została przeprowadzona pod niewłaściwą nazwą.

¹⁶ Najpierw pod niewłaściwą nazwą dobrowolnej ofiary pokarmowej, a następnie pod jej właściwą nazwą, czyli ofiary pokarmowej grzesznika.

¹⁷ Hebr. zar wyjaśniono w Zew 2,1.

¹⁸ Mowa tu o kapłanie, który jako żałobnik (onen) nie może pełnić żadnej służby w świątyni, a jeśliby ją pełnił, to jest nieważna. Przypomnijmy, że zwykły kapłan mógł się narazić na skalenie nieczystością zmarłego jedynie z powodu śmierci ojca, matki, syna, córki, brata i siostry dziewicy, por. Kpł 21,2-3. Arcykapłan zaś w ogóle nie mógł się zbliżyć do żadnego zmarłego, nawet ojca lub matki ani uczestniczyć w pogrzebie. Więcej wyjaśnień: Marcinkowski 2022: 228-229, 546-547; Zew 2,1. Por. także Pwt 26,14; Kpł 21,11; Hor 3,4-5; Sanh 2,1.

¹⁹ *Tewul jom* oznacza kogoś rytualnie nieczystego, kto z powodu swojej nieczystości zanurzył się w mykwie, ale pozostał jeszcze nieczysty do zachodu słońca, por. Kpł 22,7; Zew 2,1. Miszna poświęca temu zagadnieniu osobny traktat pod koniec szóstego działu Tohorot.

²⁰ Wyjaśnione w Zew 2,1. Por. także Jom 7,5.

²¹ Wyjaśnione w Zew 2,1, por. także Chag 3,3; Kor 2,1.

²² Nieobmycie rąk i nóg dyskwalifikuje wykonawcę czynności rytualnych. Kapłan nie może pełnić żadnej funkcji w Świątyni, por. Zew 2,1; Chag 3,2; Wj 30,18-24.

²³ Hebr. *arel*. Mowa tu o kapłanie, który nie został obrzezany, ponieważ jego brat zmarł po obrzezaniu. Nieobrzezany kapłan nie może pełnić służby w Świątyni, por. Er 44,9.

albo nieczysty¹, albo ten, który siedział² [podczas wykonywania czynności rytualnych], albo stał na jakimś przedmiocie, albo na grzbiecie zwierzęcia, albo na stopie swojego kolegi³, to sprawił, że [ofiara] stała się niezdatna. Jeśli wziął szczyptę lewą ręką, to uczynił [ofiare] niezdatną. Ben Betera mówi: Niech ją zwróci⁴ i weźmie szczyptę ponownie prawą ręką⁵. Jeśli biorąc szczyptę wziął kamyk⁶ albo ziarenko soli⁷, albo odrobinę kadzidła⁸, to uczynił ją niezdatną, gdyż powiedziano: Zbyt duża lub zbyt mała szczypta jest niezdatna⁹. Jaka to jest nadmierna szczypta? Jeśli wziął ją zbyt pełną. A zbyt mała? Jeśli wziął szczyptę opuszkami palców. W jaki sposób ma postąpić? [Powinien] ściągnąć palce w stronę dłoni swojej ręki¹⁰”. (1,2)

2.1.3. Niewłaściwa ilość składników ofiary pokarmowej lub niewłaściwa intencja czyni ofiarę niezdatną

Trzecia lekcja wskazuje, że niewłaściwa ilość oliwy lub kadzidła czyni ofiarę niezdatną. Poucza także o skutkach intencji złożenia ofiary poza przeznaczonym do tego miejscem lub po wyznaczonym terminie, podając ogólną zasadę (i w tym względzie przypomina swą konstrukcją Zew 2, 2-5, ale tam była mowa o ofiarach krwawych):

„Jeśli wziął za dużo oliwy¹¹ albo wziął za mało oliwy¹², albo dodał za mało kadzidła¹³, to [ofiara] stała się niezdatna. Jeśli wziął szczyptę z ofiary pokarmowej [z zamiarem] spożycia jej pozostałości poza¹⁴ [dziedzińcem świątynnym] albo [spożycia] na zewnątrz¹⁵

¹ Np. poprzez kontakt z płazem.

² Wszystkie czynności związane ze służbą w Świątyni wykonywano w postawie stojącej. Czynność na siedząco była nieważna.

³ Nic nie może oddzielać kapłana od posadzki świątynnej.

⁴ Pobraną lewą ręką szczyptę do ofiary pokarmowej, z której ją wziął.

⁵ I wykona czynność ponownie prawą ręką. Dotyczy to wszystkich czterech czynności rytualnych.

⁶ Przez co pomniejszył szczyptę.

⁷ Jw.

⁸ Jw. Pomimo że dodawano zarówno sól jak i kadzidło do ofiary, z której pobierano szczyptę.

⁹ Do ofiarowania. Wzięcie razem ze szczyptą kamyka, ziarenka soli lub odrobiny kadzidła sprawiło, że szczypta była z tego powodu niezdatna.

¹⁰ Poprawnie wzięta szczypta polega na ściśnięciu jej palcami dłoni i zabezpieczeniu przed wypadaniem kciukiem i małym palcem od dołu.

¹¹ Określona przez Torę ilość oliwy to jeden log na jedną dziesiątą efy (isaron) wyborowej mąki, por. Kpł 14, 21; 2,1; 5,11; Men 9,3. Por. także tabelę Miary płynów i ciał sypkich, Miszna: Zeraim (Nasiona), Marcinkowski 2013:325.

¹² Mniej niż log oliwy na isaron mąki, por. wyżej.

¹³ Nie powinno być mniej kadzidła niż tyle, ile zawierała szczypta z ofiary pokarmowej. Więcej niż dwie szczypty kadzidła uważano za nadmiar, por. Men 13,3; Kpł 6,8.

¹⁴ Odtąd konstrukcja tej miszny przypomina Zew 2, 2-5.

¹⁵ Hebr. bachuc – dosł. ‘na zewnątrz’, występujące w tej lekcji kilkakrotnie, oznacza ‘poza dziedzińcem świątynnym’.

pozostałości [ofiary] wielkości oliwki¹⁶, albo spalenia szczypty z niej na zewnątrz, albo [spalenia] części ze szczypty wielkości oliwki na zewnątrz, albo spalenia kadzidła z niej na zewnątrz, to czyni ofiarę niezdatną, ale nie ma z tego powodu kary wytępienia¹⁷ *karet*¹⁸. [Jeśli miał zamiar] spożyć pozostałości [ofiary] następnego dnia¹⁹, albo [spożyć] nazajutrz część z pozostałości ofiary wielkości oliwki²⁰, albo spalić nazajutrz część szczypty wielkości oliwki, albo spalić kadzidło z niej następnego dnia²¹, to ofiara staje się obrzydliwością²² i nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*²³. Taka jest zasada²⁴: Jeśli ktoś bierze szczyptę albo wkłada ją do naczynia, albo przenosi, albo spala²⁵ [z zamiarem] spożycia tego, co się zwykle spożywa²⁶, albo spalania tego, co się zwykle spala²⁷, poza [właściwym] miejscem, to staje się niezdatne²⁸, ale nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*, jeśli jednak [miał zamiar uczynić to] po wyznaczonym terminie, to staje się obrzydliwością²⁹ i nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*, zakładając, że złoży to, co było dozwolone³⁰, zgodnie z przyjętym rytuałem³¹. W jaki sposób³² ‘to, co czyni ofiarę dozwoloną’, jest ofiarowane zgodnie z przyjętym rytuałem? Jeśli wziął szczyptę w milczeniu³³, ale włożył ją do naczynia, przeniósł i spalił [z zamiarem wykonania którejś z tych czynności] po [określonym] terminie, albo jeśli wziął szczyptę [z zamiarem wykonania czynności] po [określonym] terminie, ale włożył ją do naczynia, przeniósł i spalił w milczeniu³⁴, albo jeśli wziął szczyptę, włożył

¹⁶ Hebr. kazajit – dosł. ‘jak oliwka’, termin techniczny występujący w Misznie wielokrotnie na oznaczenie najmniejszej dozwolonej ilości.

¹⁷ Ofiara jest niezdatna, ale nie podlega karze wytępienia ten, kto zjadł z niej coś.

¹⁸ Przedwczesna śmierć (jako kara boska), wytępienie, zagłada; wyłączenie ze wspólnoty (Wj 12,15; Rdz 17,14).

¹⁹ Po określonym do spożycia terminie jednego dnia i jednej nocy.

²⁰ Hebr. kazajit, wyjaśnione wyżej.

²¹ Po wyznaczonym terminie.

²² Hebr. pigul oznacza przede wszystkim mięso ofiary, które urzędujący kapłan przeznaczył do spożycia w niewłaściwym miejscu lub czasie. Tutaj prawo pigul odnosi się do ofiary pokarmowej.

²³ Podlega tej karze ten, kto zjadł coś z tej ofiary, której intencją było spożycie (lub spalanie) czegoś po ustalonym terminie, nawet jeśli ostatecznie uczynił to we właściwym czasie.

²⁴ Por. Zew 2,3.

²⁵ Ofiary pokarmowe podlegają tym samym zasadom, które ujęto w jedną regułę. W odniesieniu do ofiar krwawych różnica polega na innych czterech czynnościach rytualnych dotyczących ofiar pokarmowych (wzięcie szczypty, umieszczenie w naczyniu, przeniesienie i spalanie).

²⁶ Pozostałość ofiary.

²⁷ Komec, czyli szczypta.

²⁸ Przeprowadzenie którejkolwiek z czterech głównych czynności z zamiarem wykonania czegokolwiek poza właściwym do tego miejscem, czyli poza dziedzińcem świątynnym sprawia, że ofiara staje się niezdatna, pod warunkiem, że intencja zmieniająca miejsce była jedynym odstępstwem od przyjętego rytuału.

²⁹ Hebr. pigul. Przy założeniu, że niezachowanie właściwego terminu było jedynym odstępstwem od przyjętego zwyczaju.

³⁰ Hebr. matir – dosł. ‘zezwała’. Jak w przypadku ofiar krwawych ‘zarżnięcie’ tak, w przypadku ofiar pokarmowych ‘wzięcie’ szczypty stanowi pierwszą czynność, która ‘zezwała’, czyli ‘czyni ofiarę ‘dozwoloną’, por. Zew 2,4.

³¹ Hebr. kamicwa – ‘zgodnie z przykazaniem’, ‘według nakazu’.

³² Kiedy ofiara pokarmowa staje się obrzydliwością pigul? Cały ten fragment do końca lekcji wyjaśnia to zagadnienie, które pojawiło się już wcześniej w innym kontekście przy składaniu ofiar krwawych, por. Zew 2,4.

³³ Bez żadnej unieważniającej intencji.

³⁴ Jw.

ją do naczynia, przeniósł ją i spalił [z zamiarem wykonania czynności] po [określonym] terminie, to stanowi przypadek ‘że to, co było dozwolone, zostało złożone zgodnie z [przyjętym] rytuałem’³⁵’. (1,3)

2.1.4. Przystosowanie prawa dotyczącego ofiar krwawych do składania ofiar pokarmowych

Ta lekcja wzorowana na Zew 2,4-5 stanowi przystosowanie podanego tam prawa do składania ofiar pokarmowych. Pierwsza część tej lekcji, wyjaśniająca kiedy ‘to, co czyni ofiarę dozwoloną’, nie zostało ofiarowane zgodnie z obowiązującym rytuałem, opiera się na prawie zawartym w drugiej połowie Zew 2,4. Druga część tej miszny odnosi się do prawa podanego w Zew 2,5 i poucza, że ofiara staje się niezdatna, jeśli jedną z czterech głównych czynności wykonano z zamiarem niezachowania miejsca lub staje się obrzydliwością przy niezachowaniu właściwego terminu. Ponadto prawo podane w Zew 2,4 mówi, że jeśli jedną z głównych czterech czynności koniecznych do uznania zdatności ofiary przeprowadzono z zamiarem wykonania czegoś, poza wskazanym dla niej miejscem, a drugą z czynności z zamiarem jej wykonania ‘po ustalonym terminie’, to ofiary nie można uznać jako obrzydliwej (*pigul*), ponieważ ‘to, co czyni ofiarę dozwoloną’ zostało wykonane niezgodnie z przyjętym rytuałem:

„W jaki sposób ‘to, co czyni [ofiary] dozwoloną’, nie zostało ofiarowane zgodnie z [przyjętym] rytuałem³⁶? Jeśli wziął szczyptę [z zamiarem wykonania czynności³⁷] poza [dozwolonym] miejscem³⁸ i włożył naczynia, przeniósł i spalił [z zamiarem wykonania czynności³⁹] po [ustalonym] terminie⁴⁰, albo jeśli wziął szczyptę [z zamiarem wykonania czynności] po [ustalonym] terminie, a włożył do naczynia, przeniósł i spalił [z zamiarem wykonania czynności] poza [dozwolonym] miejscem⁴¹; albo jeśli wziął szczyptę, włożył ją do naczynia, przeniósł i spalił [z zamiarem wykonania którejś z czynności] poza [dozwolonym] miejscem; albo jeśli to była ofiara pokarmowa grzesznika lub ofiara pokarmowa podejrzanej o cudzołóstwo, a on wziął szczyptę z nich pod inną nazwą⁴² i włożył ją do naczynia,

³⁵ Skoro ‘po wyznaczonym terminie’ było jedyną unieważniającą intencją, a wszystkie czynności zostały wykonane zgodnie z przyjętym rytuałem, to ofiarę postrzega się jako ‘obrzydliwość’ (*pigul*).

³⁶ Co sprawia, że ofiara nie może być uznana jako obrzydliwa (*pigul*).

³⁷ Np. spożycia pozostałości ofiary.

³⁸ Poza dziedzińcem świątynnym.

³⁹ Np. spożycia pozostałości ofiary.

⁴⁰ Ofiary nie można zakwalifikować jako *pigul*, ponieważ (jak to wyjaśniono wyżej) pierwszą ze świętych czynności (wzięcie szczypty) przeprowadzono z zamiarem spożycia lub spalenia jej poza wskazanym miejscem, a jedną z trzech pozostałych czynności z zamiarem spożycia lub spalenia jej pozostałości po ustalonym terminie.

⁴¹ Tu omawia się odwrotny do poprzedniego przypadek, gdy wzięto szczyptę z zamiarem wykonania czynności po ustalonym terminie, a jedną z trzech pozostałych czynności z zamiarem wykonania czegoś poza wskazanym miejscem.

⁴² Co uczyniło ofiarę niezdatną.

przeniósł i spalił [z zamiarem wykonania czynności] po [ustalonym] terminie⁴³; albo jeśli wziął szczyptę [z nich z zamiarem wykonania czynności] po [ustalonym] terminie i włożył do naczynia, przeniósł i spalił pod inną nazwą⁴⁴; albo jeśli wziął szczyptę [z nich], włożył do naczynia, przeniósł i spalił pod inną nazwą, to jest przypadek, gdzie ‘to, co czyni [ofiary] dozwoloną’, jest ofiarowane niezgodnie z [przyjętym] rytuałem⁴⁵. [Jeśli miał zamiar] zjeść coś wielkości oliwki na zewnątrz⁴⁶ i coś wielkości oliwki następnego dnia⁴⁷, albo coś wielkości oliwki nazajutrz i coś wielkości oliwki na zewnątrz⁴⁸, albo coś wielkości połowy oliwki na zewnątrz i coś wielkości połowy oliwki następnego dnia⁴⁹, albo coś wielkości połowy oliwki nazajutrz i coś wielkości połowy oliwki na zewnątrz⁵⁰, to staje się niezdatne, ale nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*⁵¹. Rabi Jehuda⁵² mówi: Taka jest ogólna zasada⁵³: Jeśli myśl dotycząca czasu poprzedziła myśl dotyczącą miejsca⁵⁴, to ofiara staje się obrzydliwością, a [ten, ktoś spożył z niej cokolwiek] podlega karze wytępienia *karet*; ale jeśli myśl dotycząca miejsca poprzedziła myśl dotyczącą czasu, to ofiara staje się niezdatna, a [ten, kto z niej spożył cokolwiek], nie podlega karze wytępienia *karet*⁵⁵. Mędrcy zaś mówią: W obydwu przypadkach ofiara staje się niezdatna i nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*⁵⁶. Jeśli [miał zamiar] zjeść coś wielkości połowy oliwki i spalić coś wielkości połowy oliwki [poza właściwym czasem lub miejscem], to [ofiara pozostaje] zdatna, ponieważ nie łączy się jedzenia razem ze spalaniem⁵⁷”. (1,4)

⁴³ Poza wzięciem szczypty pod niewłaściwą nazwą przeprowadził także inne czynności rytualne z zamiarem wykonania po ustalonym terminie.

⁴⁴ Nie pod nazwą ofiary pokarmowej grzesznika lub ofiary pokarmowej podejrzanej o cudzołóstwo, ale np. pod nazwą dobrowolnej ofiary pokarmowej.

⁴⁵ Ponieważ poza intencją wykonania czynności po ustalonym terminie ofiara jest zdyskwalifikowana poza dodatkowy czynnik. Dlatego nie ma tu podejrzania o pigul, ofiara jest niezdatna, ale nie karze się karą wytępienia *karet* tego, kto coś z niej spożył.

⁴⁶ Poza dziedzińcem świątynnym.

⁴⁷ Po ustalonym terminie.

⁴⁸ Intencja dotycząca czasu poprzedziła myśl odnoszącą się do miejsca.

⁴⁹ W tym przypadku intencja dotycząca miejsca poprzedziła myśl odnoszącą się do czasu.

⁵⁰ Ofiara staje się niezdatna, ale nie ma tu podejrzania o pigul, ponieważ zaistniał dodatkowy czynnik dyskwalifikujący poza intencją niewłaściwego miejsca.

⁵¹ Z powodów wyjaśnionych wyżej nie ma zastosowania kara wytępienia *karet* wobec kogoś, kto zjadł coś z tej ofiary.

⁵² Rabi Jehuda nie podziela opinii Pierwszego Tannaity.

⁵³ Zamieszczona w Zew 2,5 w kontekście ofiar krwawych.

⁵⁴ Jeśli ktoś wziął szczyptę z ofiary z zamiarem spożycia lub spalania po dozwolonym terminie, nawet jeżeli dokonał kolejnych czynności z zamiarem poza wyznaczonym miejscem. W tym przypadku intencja niewłaściwego miejsca nie zwalnia ofiary z podatności na pigul.

⁵⁵ Nie ma tu podejrzania o pigul. Według rabiego Jehudy liczy się tu pierwsza intencja.

⁵⁶ Mędrcy nie zgadzają się z rabim Jehudą i podtrzymują opinię Pierwszego Tannaity mówiącą, że nawet jeśli intencja dotycząca czasu poprzedzi zamiar odnoszący się do miejsca, to ofiara staje się niezdatna (*psula*), ale nie jest obrzydliwością (*pigul*).

⁵⁷ W przypadku spożycia czegoś z ofiary wielkości połowy oliwki i spalania czegoś wielkości połowy oliwki, nie łączy się dwóch połówek w jedną stanowiącą minimalną zabronioną w tym przypadku wielkość (*kazajit*). Dlatego ofiara pozostaje zdatna.

2.1.5. Skutki prawne wzięcia szczypty z ofiary pokarmowej z zamiarem spożycia jej pozostałości lub spalenia szczypty następnego dnia po wyznaczonym terminie

Ta lekcja rozważa skutki prawne wzięcia szczypty z ofiary pokarmowej z zamiarem spożycia jej pozostałości lub spalenia szczypty następnego dnia po wyznaczonym terminie: „Jeśli ktoś wziął szczyptę z ofiary pokarmowej [z zamiarem] spożycia jej pozostałości lub spalenia szczypty następnego dnia⁵⁸, rabi Jose zgadza się z tym, że to jest obrzydliwością⁵⁹ i ma tu zastosowanie kara wytępienia *karet*⁶⁰. [Jeśli miał zamiar] spalić kadzidło następnego dnia⁶¹, rabi Jose mówi: To staje się niezdatne, ale nie obowiązuje tu kara wytępienia *karet*⁶². Mędrcy zaś mówią: To staje się obrzydliwością i obowiązuje tu kara wytępienia *karet*⁶³. Zapytali go⁶⁴: W czym różni się to od ofiary krwawej?⁶⁵ Odrzekł im⁶⁶: Ponieważ [w przypadku] ofiary krwawej jej krew, jej mięso i jej członki stanowią jedno⁶⁷, a kadzidło nie pochodzi z ofiary pokarmowej⁶⁸”. (2,1)

2.1.6. Skutki prawne niewłaściwej intencji dotyczącej spożycia ofiary pokarmowej towarzyszącej złożeniu publicznej ofiary krwawej

Poniższa lekcja rozważa skutki prawne niewłaściwej intencji dotyczącej spożycia ofiary pokarmowej towarzyszącej złożeniu publicznej ofiary krwawej: „Jeśli ktoś zarznął dwa baranki⁶⁹ [z zamiarem] spożycia jednego z [dwóch] chlebów

⁵⁸ Po wyznaczonym terminie.

⁵⁹ Hebr. pigul.

⁶⁰ Jak to wyjaśniono w Men 1,3.

⁶¹ Po wyznaczonym terminie.

⁶² Ponieważ szczypta i kadzidło są czynnikami zezwalającymi (*matirim*), które sprawiają, że pozostałość ofiary pokarmowej jest dozwolona (do spożycia), a jeden czynnik zezwalający nie czyni innego obrzydliwością.

⁶³ Mędrcy postrzegają szczyptę i kadzidło jako jeden czynnik zezwalający (*matir*), ponieważ znajdują się w tym samym naczyniu. Dlatego wzięcie szczypty z ofiary pokarmowej z zamiarem spalenia kadzidła po wyznaczonym terminie czyni je obrzydliwością.

⁶⁴ Hebr. *amru lo* - dosł. ‘powiedzieli mu’

⁶⁵ Która staje się obrzydliwością (*pigul*), kiedy została zarznięta z zamiarem spalenia jej członków po wyznaczonym terminie.

⁶⁶ Hebr. *amar lahem* – dosł. ‘odpowiedział im’ rabi Jose.

⁶⁷ Stanowią części składowe tej samej ofiary.

⁶⁸ Kadzidło nie stanowi jedności z ofiarą, z której pobrana została szczypta. Dlatego wzięcie szczypty z ofiary pokarmowej z zamiarem spalenia kadzidła po dozwolonym terminie nie czyni ofiary obrzydliwością (*pigul*). Stąd też nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*. *Halacha* podziela jednak opinię Mędrców.

⁶⁹ W Święto Tygodni składano w publicznej ofercie pojednania dwa baranki razem z dwoma chlebami, por. Kpł 23, 17. 19-20.

następnego dnia⁷⁰ albo jeśli ofiarował⁷¹ dwie miary⁷² kadzidła⁷³ [z zamiarem] spożycia [czegoś z] jednego z rzędów następnego dnia⁷⁴, rabi Jose mówi: Ten chleb⁷⁵ i ten rząd⁷⁶, które miał na myśli⁷⁷, stają się obrzydliwością⁷⁸ i ma u zastosowanie kara wytępienia *karet*⁷⁹, podczas gdy pozostałe⁸⁰ stają się niezdatne i nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*.⁸¹ Mędrcy zaś mówią: To i tamto jest obrzydliwością⁸² i nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*. Jeśli został skalany jeden z chlebów lub jeden z rzędów, rabi Jehuda mówi: Obydwa należy wziąć na miejsce spalania, ponieważ ofiara publiczna nie może być dzielona⁸³. Mędrcy zaś mówią: Nieczyste [trzeba traktować] jak nieczyste⁸⁴, a czyste [można] spożyć”. (2,2)

2.1.7. Wzajemne zależności prawne ofiary głównej (zwykle krwawej) i towarzyszącej jej ofiary pokarmowej

Zagadnienie ofiary głównej (zwykle krwawej) i ofiary towarzyszącej (zwykle pokarmowej) rozważano już w poprzedzającej lekcji. Ta miszna poucza, że intencja spożycia czegoś z ofiary głównej po wyznaczonym do tego terminie czyni obrzydliwą (*pigul*) również ofiarę towarzyszącą, natomiast intencja spożycia czegoś z ofiary towarzyszącej powoduje jej obrzydliwość, ale nie czyni obrzydliwą ofiary głównej:

⁷⁰ Intencją podczas zarzynania baranków było spożycie jednego z dwóch chlebów po ustalonym terminie, kiedy minął dzień i noc, czyli po święcie, por. Men 11,9.

⁷¹ Hebr. hiktir – dosł. ‘złożył ofiarę paląc wonne zioła’, ‘kadziło’.

⁷² W tekście oryginalnym występuje termin bazichim (lub bazikim), to l.mn. od bazich lub bazach oznaczającego ‘naczynie’, ‘miska’, ‘kadzielnica’. Jastrow, s.153 podaje, że większe naczynie służące do składania ofiar miało małą kadzielnicę, miseczkę na kadzidło, por. Men 11,5; Jom 2, 39 c.

⁷³ Dwie miary kadzidła składano na dwóch rzędach chlebów pokładnych w każdy szabat, por. Kpł 24,7; Men 11,7. Spożywali je kapłani po spaleniu kadzidła wyłącznie w szabat. Albeck V 66 dodaje, że również w noc po szabacie.

⁷⁴ Po szabacie. Intencją podczas spalania kadzidła było spożycie chleba z jednego rzędu po ustalonym terminie.

⁷⁵ Z dwóch chlebów.

⁷⁶ Jeden z dwóch rzędów chlebów pokładnych.

⁷⁷ Miał na myśli spożyć po ustalonym czasie.

⁷⁸ Hebr. pigul.

⁷⁹ Wobec tego, kto je spożył.

⁸⁰ W tekście oryginalnym haszeni – dosł. (ten) drugi. Mowa tu o chlebie i rzędzie chlebów pokładnych ofiarowanych z niewłaściwą intencją.

⁸¹ Ponieważ pigul dotyczące jednego nie odnosi się do drugiego.

⁸² Mędrcy postrzegają dwa chleby i dwa rzędy chlebów pokładnych jak jedną całość, a skoro jedno stało się obrzydliwością to także drugie.

⁸³ Skoro ofiara nie może być dzielona, to skalanie jej części oznacza skalanie całości.

⁸⁴ Które należy spalić.

„Ofiara dziękczynna⁸⁵ powoduje obrzydliwość⁸⁶ chleba, a chleb nie powoduje obrzydliwości ofiary dziękczynnej⁸⁷. W jaki sposób? Jeśli ktoś zarzął ofiarę dziękczynną [z zamiarem] spożycia czegoś z niej następnego dnia⁸⁸, to zarówno ofiara⁸⁹ jak i chleb stają się obrzydliwością⁹⁰; [ale jeśli miał zamiar] spożyć coś z chleba następnego dnia⁹¹, to chleb staje się obrzydliwością⁹², a ofiara dziękczynna nie staje się obrzydliwa⁹³. Baranki⁹⁴ powodują obrzydliwość chleba, ale chleb nie powoduje obrzydliwości baranków⁹⁵. W jaki sposób? Jeśli ktoś zarzął baranki [z zamiarem] spożycia czegoś z nich następnego dnia⁹⁶, to zarówno baranki jak i chleb stają się obrzydliwością; [ale jeśli miał zamiar] spożyć coś z chleba następnego dnia⁹⁷, to chleb staje się obrzydliwością⁹⁸, ale baranki nie stają się obrzydliwością⁹⁹”. (2,3)

2.1.8. Niewłaściwa intencja ofiary pobocznej nie powoduje statusu pigul ofiary głównej

Ta miszna podtrzymuje zasadę z poprzedniej lekcji, że niewłaściwa intencja ofiary głównej sprawia, że również ofiara poboczna staje się obrzydliwością (*pigul*). Zasada nie działa jednak w drugą stronę, tzn. niewłaściwa intencja ofiary pobocznej nie powoduje statusu *pigul* ofiary głównej. W przypadku omawianym w tej misznie ofiarą główną jest ofiara krwawa (*zewach*), a ofiarą poboczną ofiara z płynów nazywana *minchat nesachim*¹⁰⁰ lub krócej, jak w tej lekcji, *nesachim*:

⁸⁵ Hebr. toda. Mowa tu o ofierze dziękczynnej, którą składano w podziękowaniu Bogu, np. za szczęśliwy powrót z wyprawy, znalezienie drogi na pustyni, ocalenie z tonącego statku, zwolnienie z więzienia lub wyleczenie z choroby. Jeśli ktoś ślubował, że w podzięce złoży ofiarę, to nazywano ją szalmei toda – ‘dziękczynna ofiara pojednania’, obejmowała wymienione w tej misznie chleby, które zdaniem niektórych (Raszi) należało spożyć w ciągu jednego dnia i jednej nocy, por. Kpł 7,12; Men 7,1.

⁸⁶ Hebr. pigul.

⁸⁷ Ofiara dziękczynna (toda) stanowi tu ofiarę główną, a chleb jest ofiarowany dodatkowo, dlatego zgodnie z obowiązującą w tej misznie zasadą ofiara poboczna (tefel) nie powoduje obrzydliwości ofiary głównej (*ikar).

⁸⁸ Po upływie terminu (jednego dnia i jednej nocy).

⁸⁹ W tekście oryginalnym hi – dosł. ‘ona’.

⁹⁰ Ten kto zje coś z tego, podlega karze wytipienia karet.

⁹¹ Po ustalonym terminie spożycia.

⁹² Hebr. pigul.

⁹³ Gdyż jak to wyjaśniono na wstępie niewłaściwa intencja ofiary towarzyszącej nie powoduje statusu pigul głównej ofiary.

⁹⁴ Mowa tu o dwu barankach składanych w Święto Tygodni w publicznej ofierze pojednania razem z dwoma chlebami, por. poprzednią misznę.

⁹⁵ Zgodnie z przyjętą regułą dotyczącą ofiary głównej i pobocznej.

⁹⁶ Po ustalonym terminie spożycia.

⁹⁷ Po Święcie Tygodni.

⁹⁸ Hebr. pigul.

⁹⁹ Ponieważ chleb, jako dodatek do baranków stanowiących główną ofiarę, nie może spowodować ich statusu pigul.

¹⁰⁰ Terminy zostały wyjaśnione na początku artykułu.

„Ofiara krwawa czyni obrzydliwą¹⁰¹ ofiarę z płynów¹⁰², kiedy ta zostanie poświęcona w naczyniu¹⁰³ – słowa rabiego Meira¹⁰⁴. Ofiara z płynów nie powoduje jednak obrzydliwości ofiary krwawej¹⁰⁵. W jaki sposób? Jeśli ktoś zarznął ofiarę krwawą [z zamiarem] spożycia czegoś z niej z następnego dnia¹⁰⁶, to zarówno ofiara krwawa¹⁰⁷ jak i ofiara z płynów¹⁰⁸ stają się obrzydliwością¹⁰⁹; [jeśli jednak miał zamiar] złożyć coś z ofiary z płynów następnego dnia¹¹⁰, to ofiara z płynów staje się obrzydliwością¹¹¹, a ofiara krwawa nie staje się obrzydliwością¹¹²”.

(2,4)

2.1.9. Niewłaściwa intencja podczas ofiarowania szczypty

Zgodnie z przyjętą halachą dopiero po spaleniu szczypty i kadzidła pozostałość ofiary nadaje się do spożycia przez kapłanów. Ta miszna omawia przypadek, gdy ktoś podczas ofiarowania szczypty lub kadzidła miał na myśli niewłaściwą intencję. Czy sprawił w ten sposób, że ofiara stała się obrzydliwa (*pigul*)? Różnią się w tym względzie opinie rabiego Meira i Mędrców:

„Jeśli spowodował obrzydliwość¹¹³ szczyptą¹¹⁴, ale nie spowodował obrzydliwości kadzidłem¹¹⁵, albo¹¹⁶ spowodował obrzydliwość kadzidłem¹¹⁷, ale nie spowodował obrzydliwości szczyptą¹¹⁸ – rabi Meir mówi: To jest obrzydliwość¹¹⁹ i ma tu zastosowanie kara wytępienia

¹⁰¹ Nadaje status *pigul*.

¹⁰² W tekście oryginalnym *nesachim*. To ofiara z wybornej mąki zmieszanej z oliwą i wino do polewania, od którego nazwę wzięła ofiara.

¹⁰³ Dopiero po umieszczeniu w naczyniu rytualnym ofiara z płynów nabywa status *pigul*.

¹⁰⁴ Rabi Meir utrzymuje, że rozpryskanie krwi ofiary zwierzęcej czyni ofiarę z płynów zdatną do ofiarowania jej na ołtarzu (zyskuje status *matir*) i dopiero intencja wykraczająca poza dozwolony limit czasowy sprawia, że staje się obrzydliwością (*pigul*). Mędrzy nie zgodzili się z rabim Meirem, że ofiara z płynów zyskuje status *matir*, (por. Zew 4,3), gdyż ktoś może złożyć swoją ofiarę (krwawą) jednego dnia, a ofiarę z płynów następnego dnia. Z tego względu ofiara z płynów sama staje się dozwoloną, a nie ze względu na inną ofiarę, która – kontynuując myśl – nie może nadać statusu *pigul* ofierze z płynów.

¹⁰⁵ Jak to wyjaśniono na początku tej oraz poprzedniej lekcji.

¹⁰⁶ Po upływie nakazanego terminu.

¹⁰⁷ W tekście oryginalnym *hu* – dosł. ‘oni’, gdyż ofiara krwawa *zewach* jest rodzaju męskiego.

¹⁰⁸ Hebr. *nesachim*, por. wyjaśnienie wyżej.

¹⁰⁹ Hebr. *pigul*. Ktokolwiek napije się wina z tej ofiary lub zje z niej cokolwiek, podlega karze wytępienia karet.

¹¹⁰ Kiedy zarzynano zwierzę na ofiarę, ofiara z płynów była już uświęcona w naczyniu rytualnym.

¹¹¹ Ze względu na niewłaściwą intencję.

¹¹² Zgodnie z przyjętą zasadą, że niewłaściwa intencja ofiary pobocznej nie może powodować statusu *pigul* głównej ofiary.

¹¹³ Hebr. *pigul*.

¹¹⁴ Podczas spalania szczypty ofiarujący miał na myśli spożycie pozostałości ofiary po wskazanym terminie.

¹¹⁵ Nie miał na myśli niewłaściwej intencji podczas spalania kadzidła.

¹¹⁶ Albo postąpił odwrotnie.

¹¹⁷ Miał na myśli niewłaściwą intencję podczas spalania kadzidła.

¹¹⁸ Nie miał na myśli niewłaściwej intencji podczas spalania szczypty.

¹¹⁹ Zdaniem rabiego Meira ofiara pokarmowa stała się obrzydliwością (*pigul*) tylko z powodu jednego czynnika zezwalającego (*matir*) co jest niezgodne z podaną na wstępie halachą.

*karet*¹²⁰. Mędrcy zaś mówią: Nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*, dopóki nie spowoduje obrzydliwości wszystkim¹²¹, co czyni [ofiara] dozwoloną¹²². Mędrcy zgadzają się z rabim Meirem w przypadku ofiary pokarmowej grzesznika¹²³ i ofiary pokarmowej podejrzanej o cudzołstwo¹²⁴, że jeśli spowodował obrzydliwość szczyptą¹²⁵, to jest to obrzydliwość¹²⁶ i ma [w tym przypadku] zastosowanie kara wytępienia *karet*¹²⁷, ponieważ szczypta jest tu jedynym czynnikiem uzdatniającym ofiarę¹²⁸. Jeśli zarznął jednego z baranków¹²⁹ [z zamiarem] spożycia dwóch chlebów następnego dnia¹³⁰ albo jeśli ofiarował jedną z miar kadzidła¹³¹ [z zamiarem] spożycia dwóch rzędów [chlebów pokładnych] następnego dnia¹³² – rabi Meir mówi: To jest obrzydliwość¹³³ i ma tu zastosowanie kara wytępienia *karet*¹³⁴. Mędrcy zaś mówią: Nie ma tu zastosowania kara wytępienia *karet*, dopóki nie spowoduje obrzydliwości wszystkim¹³⁵, co czyni ofiarę dozwoloną. Jeśli zarznął jednego z baranków¹³⁶ [z zamiarem] spożycia czegoś z niego następnego dnia¹³⁷, to ten¹³⁸ staje się obrzydliwością¹³⁹, a drugi pozostaje zdalny¹⁴⁰. [Jeśli zarznął jednego z baranków z zamiarem] spożycia czegoś z drugiego [z nich] następnego dnia, to obydwa pozostają zdalne¹⁴¹” (2,5).

¹²⁰ Kara wytępienia *karet* dotyczy każdego, kto zje cokolwiek z tej ofiary.

¹²¹ Zgodnie z przyjętą wcześniej halachą pigul może spowodować jedynie niewłaściwa intencja podczas spalania obydwu czynników zezwalających (*matirim*): szczypty i kadzidła.

¹²² Chodzi tu o szczyptę i kadzidło, gdyż tylko one razem czynią ofiarę dozwoloną.

¹²³ Hebr. *minchat chote*. Wyjaśnione na wstępie artykułu.

¹²⁴ Hebr. *minchat sota*. Jw.

¹²⁵ Jeśli podczas spalania szczypty miał niewłaściwą intencję.

¹²⁶ Jeśli ofiara nabywa status pigul.

¹²⁷ Jeśli ktoś spożyje coś z tej ofiary.

¹²⁸ Hebr. *matir*. Przy ofiarach za grzech, o których tu mowa, tzn. ofierze pokarmowej grzesznika i ofierze pokarmowej podejrzanej o cudzołstwo nie używano kadzidła. Dlatego szczypta sama czyniła ofiarę zdalną.

¹²⁹ Ofiarowanych w Święto Tygodni przez całe zgromadzenie w ofierze pojednania razem z dwoma chlebami, por. Kpł 23,17.19-20; Men 2, 2-3.

¹³⁰ Po określonym terminie.

¹³¹ Hebr. *bazichim* lub *bazikim*. Dwie miary kadzidła składano na dwóch rzędach chlebów pokładnych w każdy szabat, por. Kpł 24,7; Men 2,2; 11,7.

¹³² Po szabacie intencją podczas spalania kadzidła było spożycie chlebów pokładnych z dwóch rzędów po ustalonym terminie. Por. Men 2,2.

¹³³ Hebr. pigul. Według rabiego Meira ofiara nabyła status pigul, ponieważ jedna z dwóch miar kadzidła stanowiąca połowę czynnika uzdatniającego (*matir*) ofiarę wystarczy, żeby ofiara była zdalna, a niewłaściwa intencja spożycia po szabacie spowodowała pigul ofiary.

¹³⁴ Jeśliby ktoś zjadł cokolwiek z tej ofiary.

¹³⁵ Zdaniem Mędrców do spowodowania statusu pigul ofiary konieczny jest całkowity czynnik uzdatniający ofiarę, który w tych przypadkach stanowią dwa baranki lub obie części kadzidła. Dwa chleby wolno spożyć tylko po zarznięciu obydwu baranków, a chleb pokładny wyłącznie po spalaniu dwóch miar kadzidła.

¹³⁶ Ofiarowanych w Święto Tygodni, por. wyjaśnienie wyżej.

¹³⁷ Po ustalonym terminie.

¹³⁸ Baranek zarznięty z niewłaściwą intencją.

¹³⁹ Hebr. pigul.

¹⁴⁰ Hebr. *kaszer*. Drugi baranek pozostaje zdalny, nie przejął statusu pigul od pierwszego baranka.

¹⁴¹ Ponieważ razem czynią chleb dozwolony do spożycia. Jeden czynnik zezwalający (*matir*) nie powoduje statusu pigul drugiego, tzn. niewłaściwa intencja towarzysząca rytuałowi jednego *matir*, ale odnosząca się do drugiego nie ma na niego wpływu.

2.1.10. To, co unieważniało rytuał składania ofiar krwawych, unieważnia też rytuał składania ofiar pokarmowych

Reguły tej miszny zostały podane w Zew 3,3 w kontekście składania ofiar krwawych. Lekcja poucza, że intencje ‘po ustalonym terminie’ lub ‘poza wyznaczonym miejscem’ skutkują unieważnieniem ofiary tylko wtedy, gdy ktoś miał zamiar spożyć to, co się zwykle spożywa z ofiary lub spalić to, co się zwykle spala na ołtarzu i było tego mniej niż wielkość oliwki (*kazajit*). Powyższe reguły dostosowano do rytuału składania ofiar pokarmowych. Wzięcie szczypty odpowiada zarżnięciu ofiary, umieszczenie szczypty w naczyniu odpowiada zebraniu krwi do naczynia, przeniesienie szczypty koresponduje z przeniesieniem krwi, a spalenie szczypty na ołtarzu koresponduje z rozpryskaniem krwi ofiary krwawej u stóp ołtarza. Wszystkie cztery czynności powinny być wykonane zgodnie z przeznaczeniem. To, co unieważniało rytuał składania ofiar krwawych, unieważnia też rytuał składania ofiar pokarmowych:

„Jeśli ktoś wziął szczyptę z ofiary pokarmowej [z zamiarem] spożycia¹⁴² tego, czego się zwykle nie jada¹⁴³ albo spalenia¹⁴⁴ tego, czego się zwykle nie spala¹⁴⁵, to [ofiara pozostaje] zdatna¹⁴⁶. Rabi Eliezer uznaje ją za nieważną¹⁴⁷. [Jeśli miał zamiar] spożyć to, co się zwykle jada¹⁴⁸ lub spalić to, co się zwykle spala¹⁴⁹, ale było tego mniej niż [wielkość] oliwki¹⁵⁰, to [ofiara pozostaje] zdatna¹⁵¹. Jeśli [miał zamiar] zjeść [coś wielkości] połowy oliwki i spalić [coś wielkości] połowy oliwki¹⁵², to [ofiara pozostaje] zdatna, ponieważ nie łączy się jedzenia ze spaleniem¹⁵³”. (3,1)

¹⁴² ‘Po ustalonym terminie’ lub ‘poza wyznaczonym miejscem’.

¹⁴³ Np. szczypty z ofiary lub kadzidła, które podlegają spaleni.

¹⁴⁴ ‘Po ustalonym terminie’ lub ‘poza wyznaczonym miejscem’.

¹⁴⁵ Np. pozostałości ofiary, którą się spożywa.

¹⁴⁶ Ponieważ takie intencje nie powodują niezdatności ofiary.

¹⁴⁷ Zgodnie z wcześniej przyjętymi zasadami intencja ‘po ustalonym terminie’ powoduje obrzydliwość (pigul) ofiary, a zamiar ‘poza wyznaczonym miejscem’ sprawia, że ofiara staje się niezdatna (pasul lub psula). Rabi Eliezer wydedukował swój pogląd z Kpł 7,18. Halacha nie podziela jednak jego opinii.

¹⁴⁸ Np. coś pozostałości ofiary pokarmowej.

¹⁴⁹ Np. trochę szczypty. Jednak z zamiarem wykonania ‘po ustalonym terminie’ lub ‘poza wyznaczonym miejscem’.

¹⁵⁰ Hebr. *kazajit* – dosł. ‘jak oliwka’. Termin techniczny wskazujący najmniejszą dozwoloną lub zabronioną ilość.

¹⁵¹ Zamiar spożycia lub spalenia wielkości mniejszej niż oliwka nie dyskwalifikuje ofiary.

¹⁵² ‘Po ustalonym terminie’ lub ‘poza wyznaczonym miejscem’.

¹⁵³ Dlatego nie można połączyć w jedną zabronioną wielkość oliwki (*kazajit*) np. wielkość połowy oliwki pozostałości ofiary przeznaczonej do spożycia z wielkością połowy oliwki ze szczypty przeznaczonej do spalenia. Nie ma tu zabronionej wielkości połowy oliwki, dlatego ofiara pozostaje zdatna.

2.1.11. Przypadki odstępstw od przyjętego rytuału, które jednak nie dyskwalifikują ofiary

Ta miszna omawia przypadki odstępstw od przyjętego rytuału, które jednak nie dyskwalifikują ofiary:

„Jeśli nie wylał¹⁵⁴ albo nie zmieszał, albo nie połamał na kawałki¹⁵⁵, albo nie posolił¹⁵⁶, albo nie wykonał gestu kołysania¹⁵⁷, albo nie przeniósł¹⁵⁸ albo połamał na większe kawałki¹⁵⁹, albo nie pomazał¹⁶⁰, to są zdatne¹⁶¹. Jeśli szczypta z jednej ofiary pokarmowej¹⁶² zmieszała się ze szczyptą innej ofiary pokarmowej¹⁶³ albo z ofiarą pokarmową kapłanów¹⁶⁴, albo z ofiarą pokarmową namaszczonego kapłana¹⁶⁵, albo z ofiarą pokarmową z płynów¹⁶⁶, to jest zdatna¹⁶⁷. Rabi Jehuda mówi: [Jeśli zmieszała się¹⁶⁸] z ofiarą pokarmową namaszczonego kapłana albo z ofiarą z płynów¹⁶⁹, to jest niezdatna¹⁷⁰, ponieważ mieszanka jednej jest gęsta¹⁷¹, a mieszanka drugiej jest rzadka¹⁷² i one wchłaniają się nawzajem¹⁷³”. (3,2)

¹⁵⁴ Jeśli nie wylał oliwy na ofiarę pokarmową, ale cały log oliwy wlał do naczynia przed nasypaniem do niego mąki i nie powtórzył polania mąki oliwą, por. Men 6,3.

¹⁵⁵ Nie podzielił ofiary pokarmowej na mniejsze części.

¹⁵⁶ Nie posolił całej ofiary pokarmowej, ale tylko szczyptę z niej. (Posolenie całej ofiary jest nieodzwonne).

¹⁵⁷ To odnosi się do ofiary pokarmowej kobiety podejrzanej o cudzołóstwo (minchat sota) oraz do ofiary pokarmowej z pierwszych plonów (minchat haomer), gdyż składaniu obu ofiar towarzyszył gest kołysania.

¹⁵⁸ Nie przeniósł ofiary do ołtarza, por. Men 5,5-6.

¹⁵⁹ Podzielił ofiarę na większe kawałki niż dozwolone wielkości oliwki (kazajit) niezgodnie z przyjętym rytuałem, por. Men 6,4.

¹⁶⁰ Nie posmarował oliwą placek, które należało posmarować, por. Kpł 2,4; Men 6,3.

¹⁶¹ Pomimo uchybień w rytuale omawiane wyżej przypadki ofiar pokarmowych są zdatne.

¹⁶² Np. dobrowolnej ofiary pokarmowej.

¹⁶³ W tekście oryginalnym bekomec chawertah – dosł. ‘ze szczyptą jej towarzyszi’.

¹⁶⁴ Hebr. minchat kohanim.

¹⁶⁵ Hebr. minchat kohen hamasziach – dosł. ‘ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana’ tożsame jest z minchat hakohen hagadol – dosł. ‘ofiara pokarmowa najwyższego kapłana’, czyli arcykapłana. Ofiara z ciasta, którą arcykapłan składał każdego dnia nazywano minchat chawitin.

¹⁶⁶ Hebr. minchat nesachim, którą składano razem z krwawą ofiarą ze zwierząt. Powyższe ofiary były spalane na ołtarzu podobnie jak szczypta, która się z nimi zmieszała, por. Men 6,2.

¹⁶⁷ Taka mieszanka nadaje się do spalania na ołtarzu. Zgodnie z przyjętą wcześniej zasadą ofiary składane na ołtarzu nie unieważniają się nawzajem.

¹⁶⁸ Szczypta z jednej, np. dobrowolnej ofiary pokarmowej.

¹⁶⁹ Obie ofiary wyjaśniono wyżej.

¹⁷⁰ Taka mieszanka jest niezdatna.

¹⁷¹ Zwykła ofiara pokarmowa zawierała jeden log oliwy na jedną dziesiątą efy (isaron) mąki, por. Miary płynów i ciał sypkich, Miszna: Zeraim (Nasiona), Marcinkowski 2013: 325.

¹⁷² Arcykapłan miał do dyspozycji trzy miary log na jedną dziesiątą efy (isaron) mąki, a kiedy ofiarę pokarmową składał razem z ofiarą z płynów (ofiara pokarmowa towarzyszyła zarówno codziennej, jak i dodatkowej ofierze całopalnej), to mieszanka zawierała jedną dziesiątą efy mąki na trzy miary log oliwy dla ofiary z jagnięcia, albo dwie dziesiąte efy mąki na cztery miary log dla ofiary z barana, albo trzy dziesiąte efy mąki na sześć miar log oliwy dla ofiary z wołu, por. Men 9,3; Zew 4,3.

¹⁷³ Szczypta, która zmieszała się z jedną z powyższych ofiar, wchłaniała nadmiar oliwy.

2.1.12. Możliwość zniesienia niektórych uchybień

Ta miszna kontynuuje rozważania dotyczące odstępstw od przyjętego rytuału składania ofiar pokarmowych. Poucza również o możliwości zniesienia niektórych uchybień: „Jeśli zmieszały się ze sobą¹⁷⁴ dwie ofiary pokarmowe¹⁷⁵, z których nie wzięto szczypty, ale można [jeszcze] wziąć szczyptę z każdej z nich oddzielnie¹⁷⁶, to pozostają zdatne¹⁷⁷; a jeśli nie¹⁷⁸, to są niezdatne¹⁷⁹. Jeśli szczypta¹⁸⁰ zmieszała się z ofiarą, z której nie wzięto szczypty, to nie wolno tego spalić¹⁸¹. [Jednak] jeśli to¹⁸² spalono, to ofiara, z której wzięto szczyptę, liczy się właścicielom¹⁸³, a ta, z której nie wzięto szczypty, nie liczy się właścicielom¹⁸⁴. Jeśli jej¹⁸⁵ szczypta zmieszała się z jej pozostałością¹⁸⁶ albo z pozostałością innej [ofiary]¹⁸⁷, to nie wolno tego¹⁸⁸ spalić¹⁸⁹. Jeśli jednak to spalono¹⁹⁰, to liczy się właścicielom¹⁹¹. Jeśli ofiarowano szczyptę, która była nieczysta, to diadem znosi uchybienia¹⁹². Jeśli wyniesiono [szczyptę]¹⁹³, a [następnie] ją ofiarowano¹⁹⁴, to diadem nie znosi uchybienia¹⁹⁵, ponieważ diadem znosi uchybienia spowodowane nieczystością, ale nie znosi uchybień z powodu wyniesienia”. (3,3)

¹⁷⁴ Zostały położone obok siebie w jednym naczyniu.

¹⁷⁵ Z każdej z nich należało wziąć szczyptę.

¹⁷⁶ Z każdej ofiary można wziąć szczyptę bez konieczności mieszania ich.

¹⁷⁷ Ofiary pozostają zdatne.

¹⁷⁸ Jeśli nie można z nich wziąć szczypty, z każdej oddzielnie.

¹⁷⁹ Por. Kpł 2,2.

¹⁸⁰ Z jednej ofiary.

¹⁸¹ Nie wolno spalić takiej mieszanki, ale samą szczyptę wolno spalić.

¹⁸² Jeśli spalono taką mieszankę.

¹⁸³ Przynosi właścicielom ofiary odkupienia win, ponieważ jej szczypta została spalona na ołtarzu.

¹⁸⁴ Nie liczy się jej właścicielom jako spełnienie obowiązku, ponieważ nie pobrano z niej szczypty, która to czynność uzdatnia dobrowolną ofiarę pokarmową jak to już wcześniej wyjaśniono. Właściciele powinni złożyć ponownie ofiarę pokarmową z zachowaniem wymaganego rytuału.

¹⁸⁵ Ofiary pokarmowej.

¹⁸⁶ Z pozostałością tej ofiary.

¹⁸⁷ Z której pobrano szczyptę.

¹⁸⁸ Tej mieszanki.

¹⁸⁹ Ponieważ nie pali się tego, co jest przeznaczone do spożycia, por. Kpł 2,11.

¹⁹⁰ Przez pomyłkę spalono mieszankę

¹⁹¹ Nie muszą ponownie składać ofiary, ponieważ szczypta z ich ofiary została spalona.

¹⁹² Zgodnie z Wj 28,38 diadem znosi uchybienie spowodowane nieczystością.

¹⁹³ Wyniesienie szczypty poza dziedziniec świątynny zdyskwalifikowało ją.

¹⁹⁴ Na ołtarzu.

¹⁹⁵ Diadem nie znosi uchybienia spowodowanego wyniesieniem poza dziedziniec świątynny, gdyż wówczas nie może zjednać łaski Pana, por. Wj 28,38.

2.1.13. Reguły dotyczące ofiary krwawej odnoszą się do ofiary pokarmowej

Przypomnijmy, że pobranie szczypty z ofiary pokarmowej uzdatnia ją tak, jak rozpryskanie krwi uzdatnia ofiarę krwawą. W odniesieniu do tej ostatniej rabi Jehoszua twierdzi, że nie można dokonać rozpryskania krwi ofiary krwawej, której mięso zaginęło, podczas gdy rabi Elizer jest odmiennego zdania (Pes 77a). Ta miszna obie reguły dotyczące ofiary krwawej odnosi do ofiary pokarmowej i podtrzymuje różnice zdań obu uczonych rabinicznych przy założeniu, że pozostałość ofiary pokarmowej traktujemy jak mięso ofiary krwawej, a pobranie szczypty z ofiary pokarmowej jak rozpryskanie krwi ofiary krwawej: „Jeśli pozostałość ofiary¹⁹⁶ stała się nieczysta albo została spalona, albo zaginęła¹⁹⁷, to zgodnie z zasadą rabiego Eliezera¹⁹⁸ pozostaje zdalna¹⁹⁹, ale według reguły [którą przedstawił] rabi Jehoszua²⁰⁰, staje się niezdatna²⁰¹. Jeśli nie włożono do naczynia liturgicznego²⁰², to jest niezdatna²⁰³. Rabi Szimon uznaje ją²⁰⁴ [jednak] za zdalną²⁰⁵. Jeśli jej szczyptę spalono dwukrotnie²⁰⁶, to jest zdalna²⁰⁷”. (3,4)

2.2. Relacja części ofiary do całości. (Men 3,5-4,4)

2.2.1. Brak części jednego elementu unieważnia inny

Poniższa lekcja omawia przypadki, gdy brak części jednego elementu unieważnia inny:

¹⁹⁶ Ofiary pokarmowej.

¹⁹⁷ Zanim pobrano z niej szczyptę spalono na ołtarzu.

¹⁹⁸ Która odnosi się do ofiary krwawej, jak to wyżej wyjaśniono.

¹⁹⁹ Regułę rabiego Eliezera odnoszącą się do ofiary krwawej przystosowano do ofiary pokarmowej. Tak jak w przypadku ofiary krwawej, tak też i w przypadku ofiary pokarmowej uznano jej zdalność.

²⁰⁰ Jak nie można dokonać rozpryskania krwi ofiary krwawej, której mięso zaginęło, zostało spalone lub uległo skalaniu, tak też nie można spalić szczypty z ofiary pokarmowej, której pozostałość zaginęła, została spalona lub uległa skalaniu.

²⁰¹ Nie można ofiarować szczypty z ofiary, gdy nie ma jej pozostałości. Ten pogląd podziela halacha. Według Gemary rabi Jehoszua zgadza się jednak, że jeśli tylko część pozostałości zaginęła, została spalona lub uległa skalaniu, to szczyptę można ofiarować na ołtarzu.

²⁰² Jeśli nie włożono szczypty do naczynia liturgicznego przed jej spaleniem na ołtarzu.

²⁰³ Ofiara jest niezdatna.

²⁰⁴ Ofiarę.

²⁰⁵ Zdaniem rabiego Szimona niewłożenie szczypty do naczynia liturgicznego przed jej spaleniem na ołtarzu nie dyskwalifikuje ofiary. Jego zdaniem ofiara została uświęcona przez włożenie jej do naczynia liturgicznego pobraniem z niej szczypty. Wszyscy są zgodni, że gdyby nie włożono ofiary do naczynia liturgicznego, to stałaby się niezdatna.

²⁰⁶ W dwóch częściach, np. najpierw połowę i potem połowę.

²⁰⁷ Zakładając, że każda część szczypty spełniała wymóg najmniejszej ilości koniecznej do uznania zdalności, czy wielkości oliwki (kazajit).

„Mniejsza część szczypty²⁰⁸ może unieważnić większą część; mniejsza część *isaronu*²⁰⁹ może unieważnić większą część²¹⁰; mniejsza część wina²¹¹ może unieważnić większą część; mniejsza część oliwy²¹² może unieważnić większą część. Wyborna mąka i oliwa²¹³ unieważniają się wzajemnie²¹⁴. Szczypta i kadzidło unieważniają się wzajemnie²¹⁵”. (3,5)

2.3. Codzienna ofiara pokarmowa arcykapłana (Men 4,5)

Ta miszna zajmuje się ofiarą pokarmową arcykapłana, nazywaną też ofiarą z placzków (*minchat chawitin*), którą składał ze środków własnych codziennie rano i po południu, po połowie z dziesiątej części *efy* (*isaron*) wybornej mąki:

„Placzków²¹⁶ arcykapłana nie przynosi się po połowie²¹⁷, ale bierze²¹⁸ cały *isaron*²¹⁹ i dzieli go²²⁰, a [następnie] ofiaruje [jedną] połowę rano, a [drugą] połowę po południu²²¹. Jeśli kapłan, który ofiarował połowę rano, zmarł i wybrano na jego miejsce innego kapłana²²², to nie przynosi²²³ połowy *isaronu* ze swego domu²²⁴ ani połowy *isaronu* poprzedniego²²⁵ [kapłana], ale przynosi cały *isaron*²²⁶, dzieli go i ofiaruje połowę²²⁷, a [drugą] połowę pozostawia

²⁰⁸ Brak niewielkiej ilości szczypty może spowodować niezdatność większej części. Zbyt mała lub zbyt duża szczypta jest niezdatna, por Men 1,2. Mędrcy wyjaśnili dwukrotną wzmiankę w Torze, w dwóch różnych miejscach (Kpł 2,2; 5,12) na temat pełnej szczypty, że jedno wynika z przykazanie, a drugie jest dla unieważnienia.

²⁰⁹ *Isaron*, czyli $\frac{1}{10}$ część *efy*, por. tabelę Miary płynów i ciał sypkich, Miszna: Zeraim (Nasiona), s.325. Mowa tu o określonej przez Torę ilości wybornej mąki przeznaczanej na ofiarę pokarmową.

²¹⁰ Brak nawet niewielkiej ilości mąki może być przyczyną unieważnienia ofiary pokarmowej.

²¹¹ Określona ilość wina, którym polewano ofiarę. Mowa tu o ofierze z płynów (*minchat nesachim*), którą łączono z ofiarą pokarmową i składano razem z ofiarą krwawą ze zwierząt; połowę miary *hin* dla wołu, (jedną trzecią) $\frac{1}{3}$ *hin* dla barana i $\frac{1}{4}$ *hin* dla jagnięcia, por. Lb 15,5.11; por. także wyżej wskazaną tabelę.

²¹² Miara dla ofiary z płynów odpowiadała ilości wina, por. wyżej. Por. także Men 1,3.

²¹³ Z ofiary pokarmowej.

²¹⁴ Jeśli któreś z nich jest zbyt mało, to ofiara jest niezdatna.

²¹⁵ Ofiara pokarmowa jest zdatna, jeśli szczypta i kadzidło zostaną spalone na ołtarzu, por. Kpł 2,2;6,8. Jeśli jednego z dwóch elementów jest zbyt mało, to unieważnia także drugi element.

²¹⁶ Ta ofiara, posmarowana oliwą, była spalona w całości na ołtarzu, por. Kpł 6,13-16.21; Tam 1,3; Mid 1,4.

²¹⁷ W dwu częściach.

²¹⁸ Arcykapłan.

²¹⁹ *Isaron*, czyli $\frac{1}{10}$ część *efy*, por. tabelę Ważniejsze monety, wagi, i miary, Miszna: Zeraim (Nasiona), Marcinkowski 2013: 325.

²²⁰ Bierze $\frac{1}{10}$ *efy* mąki i dzieli na dwie połowy. Z każdej połowy mąki zagniata sześć placzków, czyli z jednego całego *isaronu* mąki dwanaście placzków.

²²¹ Sześć placzków rano i sześć po południu.

²²² Jeszcze tego samego dnia przed południem.

²²³ Nowo wybrany arcykapłan.

²²⁴ Żeby ofiarować go po południu.

²²⁵ W tekście oryginalnym *riszon* – dosł. ‘pierwszy’.

²²⁶ Ze swojego domu.

²²⁷ Po południu.

do zepsucia²²⁸. Okazało się, że dwie połowy były ofiarowane²²⁹ i dwie połowy pozostawione do zepsucia²³⁰. Jeśli nie wybrano innego kapłana, to z czyjej [własności należy] złożyć [ofiary pokarmową]?²³¹ Rabi Szimon²³² mówi: Na koszt zgromadzenia²³³. Rabi Jehuda²³⁴ [zaś] mówi: Na koszt spadkobierców²³⁵. I należy złożyć ją w całości²³⁶. (4,5)

2.4. Prawa dotyczące składania ofiar pokarmowych (5,1-9)

2.4.1. Ofiary pokarmowe składa się niekwaszone

Rozdział piąty traktatu *Menachot* omawia prawa dotyczące składania ofiar pokarmowych. Ta miszna skupia się na zagadnieniu zakwaszenia:

„Wszystkie ofiary pokarmowe składa się niekwaszone²³⁷ z wyjątkiem ofiary dziękczynnej²³⁸ i dwóch chlebów²³⁹, które składa się zakwaszone²⁴⁰. Rabi Meir mówi: Zakwas²⁴¹ dla nich wydziela się z ich własnego [ciasta] i [nim] się je zakwasza²⁴². Rabi Jehuda [zaś] mówi:

²²⁸ Ciasto pozostawione na noc ulega zepsuciu i należy je następnego dnia spalić na ‘miejscu popiołu’ (hebr. *beit hadeszen*), por. Zew 5,2; 6,5; 104b; Jastrow, s.326.

²²⁹ Jedną połowę ofiarował poprzedni arcykapłan rano, a drugą nowo wybrany arcykapłan po południu.

²³⁰ Jedną połowę pozostawił poprzedni arcykapłan rano, który następnie zmarł, a drugą nowo wybrany arcykapłan po południu. Por. wyjaśnienie wyżej.

²³¹ Którą arcykapłan od dnia namaszczenia składał codziennie rano i wieczorem z własnych środków.

²³² Według Kodeksu Kaufmanna rabi Jehuda.

²³³ Czyli z funduszu świątynnego.

²³⁴ Według Kodeksu Kaufmanna rabi Szimon.

²³⁵ Do czasu wybrania nowego arcykapłana koszty związane ze złożeniem omawianej tu ofiary powinni ponieść spadkobiercy zmarłego arcykapłana. Halacha podziela opinię rabiego Jehudy.

²³⁶ Z $\frac{1}{10}$ wybornej mąki, czyli cały isaron, a nie z jego połowy. Skoro nie było nowego arcykapłana, to nie było komu podzielić ziarna przeznaczonego na ofiarę pokarmową, por. OAM, rd.III, s.78.

²³⁷ Por. Kpł 2,4-5.11.

²³⁸ Razem z ofiarą dziękczynną składano czterdzieści placków z czego dziesięć zakwaszonych, Kpł 7,13; Men 3,2; 7,1.

²³⁹ Mowa tu o ‘dwóch chlebach kołusania’ (lechem *tenufa sztajim*) składanych w Szawout, por. Kpł 23,17; Men 2,2; 3,6.11.

²⁴⁰ Por. Kpł 7,13; 23,17.

²⁴¹ Kodeks Kaufmanna dodaje *kazajit* – ‘wielkość oliwki’.

²⁴² Według rabiego Meira zakwas sporządza się z obu części wybornej mąki przeznaczonej na ofiarę dziękczynną i dwa chleby, a następnie tak przygotowany zaczyn dokłada się do ciasta ofiary pokarmowej, żeby je zakwaszić. Przyniesienie oddzielnego zakwasu i dołożenie go do ciasta spowodowałoby nadmiar ciasta, co byłoby niezgodne z przyjętymi zasadami wskazanymi przez Torę.

To nie jest najlepszy sposób²⁴³. Raczej bierze się²⁴⁴ [stary] zakwas²⁴⁵, wkłada go do miary²⁴⁶ i wypełnia się miarę²⁴⁷. Powiedzieli²⁴⁸ mu: Również w ten sposób może być tego niedobór lub nadmiar²⁴⁹”. (5,1)

2.4.2. Zagniatanie, rolowanie i pieczenie

Ta miszna oprócz zakwaszenia porusza zagadnienie odpowiedzialności za formy przygotowania ‘ofiary pokarmowej’, a w szczególności za zgniatanie, rolowanie i pieczenie: „Wszystkie ofiary pokarmowe²⁵⁰ zgniatana się w letniej wodzie i pilnuje się, żeby się nie zakwasiły²⁵¹. Jeśli ich²⁵² pozostałości²⁵³ ulegną zakwaszeniu, to zostanie złamany zakaz²⁵⁴ ‘nie będziesz czynił²⁵⁵’, gdyż napisano²⁵⁶: „Wszelka ofiara pokarmowa, którą będziecie składać Panu, nie będzie przygotowywana z zakwasem²⁵⁷”. Ponosi się odpowiedzialność²⁵⁸ za jej zagniatanie²⁵⁹, rolowanie²⁶⁰ i pieczenie²⁶¹”. (5,2)

2.4.3. Oliwa i kadzidło

Ta miszna precyzuje, które ofiary wymagają oliwy i kadzidła, które tylko samej oliwy, które tylko samego kadzidła, a które nie potrzebują ani oliwy, ani kadzidła: „[Jedne ofiary pokarmowe] wymagają oliwy i kadzidła; [inne] oliwy bez kadzidła albo

²⁴³ Zwrot hi einah min hamuwchar – dosł. ‘to nie jest najlepszy’ oznacza, że nie jest to najlepszy sposób na zakwaszenie ofiary pokarmowej. Kodeks Kaufmanna podaje hi einah min hamechubar - dosł. ‘to się z tym nie łączy’, co miałoby również wskazywać, że to nie jest dobry sposób na zakwaszenie tej ofiary pokarmowej. Różnica pomiędzy obu wersjami tekstu Miszny sprowadza się do przestawienia dwóch spółgłosek rdzennych; w pierwszym przypadku to rdzeń bet-chet-resz, a w drugim chet-bet-resz.

²⁴⁴ Przynosi się z domu stary zakwas, przygotowany kilka dni wcześniej.

²⁴⁵ Młody zakwas nie spowodowałby wystarczającego zakwaszenia.

²⁴⁶ Miara odmierzająca isaron wybornej mąki.

²⁴⁷ Zakwas posypuje się mąką, aż do wypełnienia miary.

²⁴⁸ Do wyrazu amru – dosł. ‘powiedzieli’ dodaje się zwykle w komentarzu ‘Mędrcy’. Niektóre wersje Miszny podają w tekście głównym amar – dosł. ‘powiedział’, co odnosi się do rabiego Meira.

²⁴⁹ To zależy od konsystencji i wielkości zakwasu, co może spowodować niedobór lub nadmiar ciasta w naczyniu. Halacha podziela opinię rabiego Jehudy.

²⁵⁰ Składane jako niekwaszone.

²⁵¹ Nie można dopuścić do fermentacji, co wyjaśniono dalej.

²⁵² W tekście oryginalnym shejareiha – dosł. ‘jej pozostałości’.

²⁵³ Włączając części ofiary spożywane przez kapłanów.

²⁵⁴ Por. Kpł 6,10.

²⁵⁵ Hebr. lo taase.

²⁵⁶ Hebr. szeneemar – ‘gdyż powiedziano’.

²⁵⁷ Kpł 2,11.

²⁵⁸ Za niewłaściwe przygotowanie ofiary groziła kara chłosty.

²⁵⁹ Zagniatanie ciasta na ofiarę pokarmową.

²⁶⁰ Rolowanie ciasta.

²⁶¹ Pieczenie ofiary pokarmowej. Jeśli ktoś niewłaściwie przeprowadził powyższe czynności i doprowadził rytuał do końca, złamał trzy zakazy.

kadzidła bez oliwy; [a jeszcze inne] nie wymagają ani oliwy, ani kadzidła. Te wymagają oliwy i kadzidła: ofiara pokarmowa z wybornej mąki²⁶², ofiara pokarmowa z patelni²⁶³, ofiara pokarmowa z rondla²⁶⁴, placki²⁶⁵ i podpłomyki²⁶⁶, ofiara pokarmowa kapłanów²⁶⁷, ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana²⁶⁸, ofiara pokarmowa gojów²⁶⁹, ofiara pokarmowa kobiet²⁷⁰, ofiara pokarmowa z pierwszego snopa²⁷¹. Ofiara z płynów²⁷² wymaga oliwy, ale nie wymaga kadzidła. Chleby pokładne²⁷³ wymagają kadzidła, ale nie wymagają oliwy. Dwa chleby [kołysania]²⁷⁴, ofiara pokarmowa grzesznika²⁷⁵ i ofiara podejrzanej o cudzołóstwo²⁷⁶ [nie potrzebują] ani oliwy, ani kadzidła”. (5,3)

2.4.4. Nie zawsze używa się oliwy i kadzidła

Ta miszna poucza, że każdy, kto dodaje oliwę lub kadzidło do ofiary pokarmowej grzesznika albo do ofiary pokarmowej kobiety podejrzanej o niewierność wobec męża (*sota*), łamie zakaz dodawania oliwy lub kadzidła do ofiary wspominającej grzech i podlega karze chłosty. W tej sprawie Tora mówi (Kpł 5,15): ‘Nie wyleje jednak na to oliwy ani nie położy kadzidła, ponieważ jest to ofiara posądzenia, czyli ofiara wspominająca grzechy, przypominająca winę’:

„[Składający ofiarę] ponosi odpowiedzialność oddzielnie za samą oliwę i oddzielnie za samo

²⁶² Hebr. *minchat solet*, por. Kpł. 2,1-3.

²⁶³ Hebr. *minchat machawat* – ofiara pokarmowa z patelni, czyli ofiara z mąki zaprawianej oliwą, smażona na patelni, por. Kpł 2,5-6.

²⁶⁴ Hebr. *minchat marcheszet* – ‘ofiara pokarmowa z rondla’, czyli z garnka głębokiego smażenia, por. Kpł 2,7.

²⁶⁵ Hebr. *chalot* – mowa tu o przasných plackach pieczonych w piecu, por. Kpł 2,4.

²⁶⁶ Jw.

²⁶⁷ Hebr. *minchat kohanim*. Mowa tu o ofierze dobrowolnej składanej przez kapłana.

²⁶⁸ Hebr. *minchat kohen maszi'ach* – ‘ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana’ nazywana też *minchat chawitin* – ‘ofiara z placków’ składana przez arcykapłana w dwóch połowach codziennie rano i po południu. Ta ofiara, posmarowana oliwą, była spalana w całości na ołtarzu, por. Kpł 6, 13-16.

²⁶⁹ Hebr. *minchat gojim*. Uznawano dobrowolne ofiary składane przez obcych, por. Szek 1,5. Por. także OAM, III 80.

²⁷⁰ Jako ofiara dobrowolna.

²⁷¹ Hebr. *minchat haomer* – ofiara pokarmowa z pierwszego snopa składana 16 nisan; zawierała dziesiątą część efy mąki jęczmiennej zmieszanej z oliwą. Szczyptę (komec) z tej ofiary spalano na ołtarzu, a resztę spożywali kapłani. Tora określa tę ofiarę jako *minchat bikurim* – ofiara pokarmowa z pierwocin’, por. Kpł 2, 14-15.

²⁷² Hebr. *minchat nesachim* lub *minchat nesachin* (z aramejską końcówką) czyli ofiara z płynów łączona z ofiarą pokarmową, która zawierała określoną miarę wybornej mąki zmieszanej z oliwą z oliwek. Polewano ją winem, stąd nazwa *minchat nesachim*, czyli ofiara pokarmowa z płynów. Spalano ją w całości na ołtarzu, por. Lb 15,4-10; Men 9,6.

²⁷³ Hebr. *lechem hapanim* – ‘chleby pokładne’, dwanaście bochenków chleba, które składano na każdy szabat w Świątyni, por. Kpł 24,5-9.

²⁷⁴ Hebr. *sztei lechem* lub *lechem tenufa sztajim* – dosł. ‘dwa chleby kołysania’ składane w Szawuot, por. Kpł 23,15-17.

²⁷⁵ Hebr. *minchat chote* – ‘ofiara pokarmowa grzesznika’, por. Kpł 5,11-12.

²⁷⁶ Hebr. *minchat sota* – ‘ofiara pokarmowa podejrzanej o cudzołóstwo’ lub jak w tej misznie *minchat kenaot* – ‘ofiara pokarmowa zazdrości’, por. Kpł 5,12-15; Sot 2,1; 3,1-2; 3,6.

kadzidło²⁷⁷. Jeśli dodał do ofiary²⁷⁸ oliwę, to sprawił, że stała się niezdatna²⁷⁹; jeśli [dodał] kadzidło, to niech je zbierze²⁸⁰. Jeśli dodał oliwę do pozostałości [ofiary]²⁸¹, to nie złamał [zakazu]²⁸² ‘nie będziesz czynił’²⁸³. Jeśli postawił jedno naczynie²⁸⁴ na drugim²⁸⁵, to nie spowodował²⁸⁶ jego niezdatności²⁸⁷’. (5,4)

2.4.5. Ofiary pokarmowe, które wymagają przybliżenia do ołtarza

Ta miszna wymienia ofiary pokarmowe, które wymagają przybliżenia do ołtarza: „Jedne ofiary] wymagają przybliżenia²⁸⁸, ale nie wymagają kołysania²⁸⁹, [dla innych konieczne jest] kołysanie ale nie przybliżenie, [dla jeszcze innych potrzebne jest zarówno] przybliżenie, jak i kołysanie, a [niektóre nie wymagają] ani kołysania ani przybliżenia. Te²⁹⁰ wymagają przybliżenia, ale nie potrzebują kołysania: ofiara pokarmowa z wybornej mąki²⁹¹, z patelni²⁹², z rondla²⁹³, placki²⁹⁴, podpłomyki²⁹⁵, ofiara pokarmowa kapłanów²⁹⁶, ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana²⁹⁷, ofiara pokarmowa gojów²⁹⁸, ofiara pokarmowa kobiet²⁹⁹ i ofiara pokarmowa grzesznika³⁰⁰. Rabi Szimon mówi: Ofiara pokarmowa kapłanów i ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana nie wymagają przybliżania³⁰¹, ponieważ nie bierze się z nich szczypty, a wszystko, z czego nie bierze się szczypty, nie wymaga przybliżania³⁰²”. (5,5)

²⁷⁷ Jeśli dodał samowolnie oliwę i kadzidło do ofiary, która tego nie wymagała, to ponosi podwójną winę oddzielnie za dodanie oliwy i oddzielnie za dodanie kadzidła, podlega podwójnej karze chłosty.

²⁷⁸ W tekście oryginalnym aleiha – dosł. ‘do niej’. Dotyczy to obu wspomnianych wyżej ofiar.

²⁷⁹ Gdyż oliwy nie można już zebrać z ofiary pokarmowej.

²⁸⁰ Po zebraniu kadzidła ofiara pozostaje zdatna.

²⁸¹ W tekście oryginalnym szejareiha – dosł. ‘jej pozostałości’. Mowa tu o pozostałości ofiary spożywanej przez Kapłanów.

²⁸² Ponieważ zakaz Tory odnosi się do ofiary, z której nie wzięto jeszcze szczypty.

²⁸³ Hebr. lo taase.

²⁸⁴ Zawierające oliwę.

²⁸⁵ W którym była ofiara pokarmowa podejrzanego o cudzołóstwo lub ofiara pokarmowa grzesznika.

²⁸⁶ Nie spowodował niezdatności ofiary, ponieważ Tora zabrania wyłącznie (dodawania) dolewania oliwy do mąki, a nie postawienia naczynia na naczyniu.

²⁸⁷ W tekście oryginalnym lo pesalah – dosł. ‘nie uniezdatnił jej’.

²⁸⁸ Do ołtarza.

²⁸⁹ Hebr. tenufa. W kontekście ofiary kołysania por. Marcinkowski 2014: 208. Por. także Kpł 23,15; Rosz Hasz 2,1.

²⁹⁰ Większość z poniżej wymienionych ofiar omówiono w Men 5,3.

²⁹¹ Hebr. minchat solet, por. Kpł 2,1-3.

²⁹² Hebr. minchat machawat, por. Kpł 2,5-6.

²⁹³ Hebr. minchat marcheszet, por. Kpł 2,7.

²⁹⁴ Hebr. chalot.

²⁹⁵ Hebr. rekikim. Nazywane niekiedy plackami, por. Marcinkowski 2016: 303; Naz 6,9.

²⁹⁶ Minchat kohanim.

²⁹⁷ Tzn. ofiara pokarmowa arcykapłana, por. Kpł 6,13-16; Men 4,5.

²⁹⁸ Minchat gojim.

²⁹⁹ Minchat naszim.

³⁰⁰ Minchat chote, por. Kpł 5,11-12.

³⁰¹ Nie wymagają przybliżania do ołtarza, ponieważ są na nim całkowicie spalane.

³⁰² Halacha nie podziela opinii rabiego Szimona.

2.4.6. Ofiary pokarmowe, które wymagają kołysania, ale nie wymagają przybliżania do ołtarza

Ta miszna kontynuuje wyjaśnienia praw dotyczących przybliżenia i kołysania ofiar i nie ogranicza się tylko do ofiar pokarmowych. Wymienia się tu ofiary wymagające kołysania: „Te [ofiary] wymagają kołysania, ale nie wymagają przybliżania: *log* oliwy trędowatego³⁰³ i jego ofiara przebłagalna za winę³⁰⁴ (a według Eliezera ben Jaakow również pierwociny³⁰⁵), poświęcone części³⁰⁶ prywatnych ofiar pojednania³⁰⁷ oraz ich mostek³⁰⁸ i łopatka³⁰⁹, bez różnicy czy [to są ofiary] mężczyzn czy kobiet [jednak składane] przez Izraelitów³¹⁰, ale nie przez innych; a także Dwa Chleby³¹¹ i dwa baranki (zgromadzenia) Święta Tygodni³¹². W jaki sposób postępuje³¹³? Kładzie dwa chleby na dwu barankach i podkłada pod nie od dołu obie ręce, [a następnie] kołysze do przodu i do tyłu, w górę i na dół³¹⁴, jak napisano³¹⁵: ‘którą kołysano i którą podnoszono³¹⁶’. Kołysanie odbywało się na wschodniej stronie³¹⁷, a przybliżanie na zachodniej³¹⁸ i kołysania poprzedzały³¹⁹ przybliżania³²⁰. Ofiara pokarmowa z pierwszych plonów³²¹ i ofiara podejrzanej o cudzołóstwo³²² wymagają kołysania i przybliżania³²³. Chleby pokładne i ofiara pokarmowa składana z ofiarą z płynów nie wymagają ani kołysania, ani przybliżania”. (5,6)

³⁰³ Zgodnie z Torą trędowaty po oczyszczeniu ósmego dnia ofiarował dwa baranki bez skazy, jedną owcę roczną bez skazy, trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą na ofiarę pokarmową i jeden *log* oliwy (Kpł 14,10)

³⁰⁴ Następnie kapłan brał jednego baranka i składał go na ofiarę przebłagalną za winę (aszam) razem z *logiem* oliwy i wykonywał nimi gest kołysania przed Panem (Kpł 14,12).

³⁰⁵ Por. Bik 2,4; 3,6; Suk 47b.

³⁰⁶ Hebr. *eimurim* oznacza zwykle inne części ofiary składane na ołtarzu lub poświęcone Świątyni. Tutaj mowa o tłustych kawałkach ofiary spalonych razem z tłuszczem na ołtarzu.

³⁰⁷ Hebr. *szalmei jachid*.

³⁰⁸ Hebr. *chaze* – ‘mostek’, nazywany też ‘mostkiem kołysania’ Kpł 7,30; 10,15.

³⁰⁹ Hebr. *szok* – ‘łopatka’, nazywana również ‘łopatką podniesienia’, por. Kpł 10,14-15.

³¹⁰ Gdyż tylko ofiary składane przez Izraelitów wymagały gestu kołysania.

³¹¹ Hebr. *sztei halechem*, por. Kpł 23,20.

³¹² Hebr. *sznei kiwsei aceret*, por. tamże.

³¹³ Mowa tu o sposobie dokonania gestu kołysania dwoma chlebami i dwoma barankami.

³¹⁴ W cztery strony.

³¹⁵ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

³¹⁶ Por. Wj 29,27.

³¹⁷ Ołtarza.

³¹⁸ Na zachodniej stronie ołtarza. Według Barafy w południowo-zachodnim rogu ołtarza.

³¹⁹ W tekście oryginalnym kodmot – ‘poprzedzają’.

³²⁰ Zgodnie z opisem rytuału ofiary kobiety podejrzanej o cudzołóstwo (*minchat kenaot* lub *minchat sota*), por. Lb 5,25.

³²¹ Hebr. *minchat haomer*, ofiara pokarmowa z pierwszych plonów składana 26 nisan. Tora określa również tę ofiarę jako *minchat bikurim* – ‘ofiara pokarmowa z pierwocin’, por. Kpł 2,14.

³²² Wspomniana wyżej *minchat sota*.

³²³ Por. Kpł 23,11; Lb 5,25.

2.4.7. Prawo dotyczące trzech rytów ofiarowania

Ta miszna wyjaśnia regułę rabiego Szimona dotyczącą trzech rytów ofiarowania: nałożenia rąk i dwóch rodzajów kołysania omówionych w poprzedniej lekcji, tzn. kołysania żywym zwierzęciem (dotyczy ofiary przebłągalnej za winę trędowatego oraz dwóch baranków składanych w Święto Tygodni) i kołysania ofiarą po jej zarżnięciu (dotyczy poświęconych części prywatnych ofiar pojednania oraz ich mostka i łopatki):

„Rabi Szimon mówi: Trzy rodzaje [ofiarowania] wymagają trzech rytów³²⁴, dwa dla każdego rodzaju [ofiarowania], ale nie trzeci³²⁵. A oto one³²⁶: prywatne krwawe ofiary pojednania³²⁷ oraz publiczne krwawe ofiary pojednania³²⁸ i ofiara przebłągalna za winę trędowatego³²⁹. Prywatne krwawe ofiary pojednania wymagają nałożenia rąk na żywe zwierzęta³³⁰ i kołysania zarżniętych³³¹, ale nie ma tu kołysania żywych zwierząt. Publiczne krwawe ofiary pojednania wymagają kołysania [zarówno] żywych jak i zarżniętych zwierząt³³², ale nie ma tu nakładania rąk³³³. Ofiara zaś przebłągalna za winę trędowatego wymaga nałożenia rąk³³⁴ i kołysania żywym zwierzęciem³³⁵, ale nie ma tu kołysania zarżniętych³³⁶”. (5,7)

2.4.8. Różnice pomiędzy ofiarą pokarmową przyrządzaną na patelni, a przygotowaną w rondlu

Ta miszna opisuje różnice pomiędzy ofiarą pokarmową przyrządzaną na patelni, a tą przygotowaną w rondlu:

„Jeśli³³⁷ ktoś powiedział³³⁸: Zobowiązuję się do [złożenia] ofiary pokarmowej z patelni, to nie złoży ofiary pokarmowej z rondla³³⁹ jeśli do [złożenia] ofiary pokarmowej z rondla, to nie złoży ofiary pokarmowej z patelni. Czym się różni ofiara pokarmowa z patelni od

³²⁴ Mowa tu o trzech rytach: 1) nałożeniu rąk, 2) kołysaniu żywym zwierzęciem, 3) kołysaniu mostkiem i łopatką.

³²⁵ Z powyższych trzech rytów tylko dwa odnoszą się do każdego rodzaju ofiarowania.

³²⁶ Te trzy rodzaje ofiarowania.

³²⁷ Hebr. ziwchei szalmei jachid, wymienione w poprzedniej lekcji.

³²⁸ Hebr. ziwchei szalmei cibur, także wspomniane w poprzedniej lekcji.

³²⁹ Hebr. aszam mecora, jw.

³³⁰ Nałożenia rąk na głowę czy łeb żywego zwierzęcia, por. Kpł 3,2.

³³¹ Kołysania części ofiar (eimurim) zarżniętych, w szczególności dotyczy to mostka i łopatki.

³³² Por. poprzednią misznę.

³³³ Arcykapłan nakładał ręce na głowę kozła w Dniu Pojednania (Kpł 16,21), a Sanhedryn na łeb wołu z powodu grzechu spowodowanego przez nieświadomość całego zgromadzenia (Kpł 4,15).

³³⁴ Wszystkie prywatne ofiary wymagały nałożenia rąk z wyjątkiem pierworodnych i dziesięciny ze zwierząt oraz ofiary paschalnej.

³³⁵ Por. poprzednią misznę.

³³⁶ Gdyż ofiara przebłągalna za winę trędowatego tego nie wymaga.

³³⁷ Ta miszna opisuje różnice pomiędzy ofiarą pokarmową przyrządzaną na patelni, a tą przygotowaną w rondlu.

³³⁸ W tekście oryginalnym charakterystyczne dla języka Miszny wyrażenie z użyciem imiesłowu: haomer – dosł. ‘mówiący’.

³³⁹ Dla wypełnienia obowiązku konieczna jest zgodność ofiary ze złożonym ślubowaniem.

ofiary pokarmowej z rondla? Tylko tym, że rondel ma pokrywkę, a patelnia nie ma pokrywki – to są słowa rabiego Jose Haglili³⁴⁰. Rabi Chananja³⁴¹ ben Gamliel mówi: Rondel jest głęboki, a produktu z niego są pulchne³⁴², patelnia zaś jest płytka, a produkty z niej są twarde³⁴³”. (5,8)

2.4.9. Pieczenie ofiar w kontekście zachowania właściwego rytuału

Ta miszna omawia sposoby pieczenia ofiar w kontekście zachowania właściwego rytuału:

„Jeśli ktoś powiedział: Zobowiązuję się do [złożenia ofiary pokarmowej] z pieca³⁴⁴, to nie złoży [ofiary] upieczonej w piecyku³⁴⁵ albo upieczonej na [gorących] płytach³⁴⁶ albo w paleniskach arabskich³⁴⁷. Rabi Jehuda mówi: Jeśli zechce, to może złożyć [ofiary pokarmową] upieczoną w piecyku³⁴⁸. [Jeśli ktoś powiedział:] Zobowiązuję się do [złożenia] pieczonej [ofiary pokarmowej], to nie może złożyć połowy z placków i połowy z podplomyków³⁴⁹. Rabi Szimon zezwala, ponieważ stanowiły jedną ofiarę³⁵⁰”. (5,9)

2.5. Możliwość wykupienia ofiar pokarmowych

Ta miszna rozważa zagadnienie wykupienia ofiar pokarmowych, ofiar z płynów, ofiar z ptaków oraz sprzętu liturgicznego:

„Jeśli ofiary pokarmowe lub ofiary z płynów stały się nieczyste, zanim zostały uświęcone

³⁴⁰ Rabi Jose Haglili utrzymuje, że produkty w rondlu przygotowuje się pod przykryciem, a na patelni bez przykrycia.

³⁴¹ Według Kodeksu Kaufmanna Nechemja.

³⁴² Do głębokiego rondla wlewa się dużo więcej oleju niż na patelnię, dlatego produkty z niego są miękkie.

³⁴³ Por. Kpł 2,5-7.

³⁴⁴ Hebr. tanur, por. Kpł 2,4.

³⁴⁵ Hebr. kupach Jastrow, s.624 wyjaśnia jako ‘mały piec’, który może pomieścić tylko jeden garnek, por. Szab 3,2; Kel 5,2.

³⁴⁶ Hebr. reafim (l.poj. raaf) Jastrow, s.1489 wyjaśnia jako ‘glazed tiles’ tu: ‘pieczone na gorących płytach’ grzanych w ogniu, na których następnie pieczono, por. Beic 47, Albeck V 77.

³⁴⁷ Hebr. jorot haarwiim. Mowa tu o beduińskim sposobie pieczenia w wykopanym w ziemi dole oblepionym gliną, por. Kel 5,10.

³⁴⁸ Halacha nie podziela opinii rabiego Jehudy.

³⁴⁹ Ofiara pokarmowa wymaga złożenia dziesięciu placków, por. Men 6,5. Dlatego ślubujący powinien raczej złożyć dziesięć placków albo dziesięć podplomyków.

³⁵⁰ Tora wymienia oba rodzaje, zarówno placki jak i podplomyki jako należące do tej samej kategorii ofiar pokarmowych z pieca, co potwierdza opinię rabiego Szimona. Halacha jednak jej nie podziela.

w naczyniu [liturgicznym], to można je wykupić³⁵¹. Jeśli [jednak] zostały [już] poświęcone w naczyniu to wykupić ich nie można³⁵². Nie można wykupić ptaków³⁵³, drewna³⁵⁴, kadzidła ani naczyń³⁵⁵ [liturgicznych], ponieważ zasada dotyczy tylko [ofiar z] ‘bydła’³⁵⁶’. (12,1)

Zakończenie

Z racji wymogów artykułu i obszerności materiału, jaki zawiera traktat Miszny *Menachot* (*Ofiary pokarmowe*), wybrano tylko ważniejsze zagadnienia dotyczące przedstawionego tu tematu zilustrowane odpowiadającymi im przykładami z Miszny. Dla dopełnienia całości poniżej zaprezentowano wykaz uwzględniający także pozostałe zagadnienia. Podobny podział zawartości traktatu *Menachot* proponuje Dvora Weisberg, (Cohen 2022: 62).

Pierwsza część traktatu (1,1-3,4) omawia czynności, które unieważniają ofiarę pokarmową. Następnie tannaici rozważają relacje każdego składnika ofiary lub elementu czynności rytualnej w stosunku do innych (3,5-4,4). W niektórych przypadkach brak jednego elementu unieważnia całą ofiarę lub rytuał, w innych rytuał lub ofiara mogą być ważne bez konieczności skompletowania całości. Dalej traktat przedstawia przygotowanie i spożywanie ofiar pochodzących ze zboża (5,1-7,2). Rozdział ósmy omawia właściwe produkty rolne używane w Świątyni Jeruzolimskiej, a rozdział dziewiąty stosowane tam miary (materiałów sypkich i płynów). Rozdział dziesiąty opisuje rytuał ofiarowania pierwszego plonu z pierwszego snopa (*omer*) jęczmienia, który składano 16 *nisan* (Kpł 23,10nn; 2,14-16).

³⁵¹ Jeśli mąka i oliwa na ofiarę pokarmową lub wino na ofiarę z płynów stały się nieczyste przed włożeniem ich do naczynia liturgicznego, które je poświęcało, to mogą być wykupione za pieniądze, które stają się poświęcone. Nie mówi się w tym przypadku o świętości produktów, ponieważ są nieczyste na ofiarę, ale o świętości pieniędzy przeznaczonych na wykupienie tych produktów. Zanim produkty na ofiarę stały się nieczyste, nie wolno było ich wykupić, jeśli nawet nie włożono ich jeszcze do naczynia liturgicznego i nie zostały w nim poświęcone, ponieważ ołtarz nie pozbywa się tego, co jest zdadne do ofiarowania.

³⁵² Raz włożone do naczynia stawały się poświęcone i nie podlegały wykupieniu. W tej sytuacji powinny być spalone, jak każda ofiara, która uległa skalaniu.

³⁵³ Mowa tu o synogarlicach lub młodych gołębiach przeznaczonych na ofiarę, a przez to poświęconych, u których następnie stwierdzono wadę uniemożliwiającą złożenie ich na ołtarzu.

³⁵⁴ Służące do składania ofiar.

³⁵⁵ Kadzidła lub naczynia liturgiczne, które stały się nieczyste lub z jakiegoś powodu niezdatne.

³⁵⁶ W tekście oryginalnym występuje termin behema – dosł. ‘bydło’, co należy odnieść do wszelkich zwierząt składanych w ofierze jako zwierzę przeznaczone na ofiarę, u którego dopatrzone się wady, mogło być wykupione. Ta zasada nie dotyczy ptaków ani wyżej wymienionych materiałów i sprzętu liturgicznego. Przypomnijmy, że zwierzę na ofiarę powinno być bez skazy, na co wskazuje określenie *keduszat haguf* (dosł. ‘świętość ciała’) i jako takie było poświęcone, nie wolno było go wykupić, musiało być złożone na ołtarzu. Jeśli jednak dopatrzone się w nim wady, stawało się niezdatne na ofiarę i na jego miejsce podstawiano inne zwierzę, a tamto z wadą powinno być wykupione (Kpł 27, 11-13). Mędrcy powołując się na Kpł 27,27 odnoszą się do tej sytuacji dotyczącej bydła.

Rozdział jedenasty wyjaśnia reguły dotyczące przygotowania dwóch chlebów (*szte lechem*)³⁵⁷ i chlebów pokładnych (*lechem hapanim*)³⁵⁸. Ostatni rozdział traktatu *Menachot* skupia się na właściwym wypełnieniu ślubowania dotyczącego złożenia ofiary pokarmowej, a także rozważa możliwość wykupienia ofiar pokarmowych, ofiar z płynów, ofiar z ptaków oraz sprzętu liturgicznego.

Literatura

- Albeck, Ch. 2008. *Szisa Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*). Jeruzalaim (Jerozolima): The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House.
- Cohen Sh., Goldenberg R., Lapin H. (red.) 2022. *The Oxford Annotated Mishnah. A New Translation of the Mishnah. With Introductions and Notes*, Oxford: Oxford University Press.
- Danby, H. 2016. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory notes*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Jastrow, M. 1982. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press.
- Kehati, P. 1994, vol. 1, 1995 vol. 2. *The Mishnah. A New Translation With a Commentary, Seder Kodashim*, Jerusalem: Maor Wallach Press.
- Kehati, P. 2003. תורה ומצוות, Jeruzalaim: Dfus Chemed.
- Koehler, L., Baumgartner, W. 1985. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill.
- Marcinkowski, R. 2022. *Miszna: Nezikin (Szkody)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2022, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Marcinkowski, R. 2016. *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Marcinkowski, R. (red.) 2014. *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski, R. (red.) 2013. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Program komputerowy:
Hebrew Master Collection (Accordance 13).

³⁵⁷ Wyjaśnione na wstępie artykułu.

³⁵⁸ Jw.

Walory historyczno-kulturowe i artystyczne kościoła pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni

Streszczenie: W artykule podjęto problematykę wartości kulturowo-historycznych oraz artystycznych kościoła pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni. Świątynia ta jako jeden z pierwszych wybudowanych po wojnie kościołów w Gdyni stanowi świadectwo wiary i determinacji proboszcza ks. prałata Hilarego Jastaka oraz parafian i mieszkańców miasta. Kościół budowany był pomimo szykan ówczesnych władz komunistycznych jako wotum z okazji 1000-lecia Chrztu Polski. Jest dziełem wybitnych architektów: prof. Jana Borowskiego i prof. Leopolda Taraszkiewicza, którzy nadali mu monumentalny, modernistyczny charakter. Bardzo cenny pod względem artystycznym jest także wystrój kościoła, co w dużej mierze jest zasługą mozaik autorstwa gdańskiego plastyka Bogusława Marszala. Kościół jest świadkiem ważnych wydarzeń historycznych. Tutaj znajduje się Kaplica Stoczniovców, Portowców i Ludzi Morza, w której przechowywane są pamiątki dramatu Grudnia 1970 oraz sierpniowego zrywu Solidarności z 1980 roku. Wszystko to zdecydowało o wpisaniu kościoła do rejestru zabytków w 2015 roku. Wówczas rozpoczęły się prace konserwatorskie, mające na celu przywrócenie pierwotnego piękna tej słynnej świątyni nazywanej „perłą gdyńskiego modernizmu”.

Słowa kluczowe: kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni, ks. Hilary Jastak, modernizm, konserwacja zabytków.

Historical, Cultural and Artistic Values of the Church of the Sacred Heart of Jesus in Gdynia

Abstract: The article deals with the issue of cultural-historical and artistic values of the church dedicated to the Sacred Heart of Jesus in Gdynia. This church is one of the first churches built in Gdynia after the war. It is a testimony to the faith and determination of the parish priest Father Hilar Jastak, the parishioners and inhabitants of the city. The church was built despite the harassment of the then communist authorities as a votive offering on the occasion of the 1000th anniversary of the Baptism of Poland. It is the work of two outstanding architects, Prof. Jan Borowski and Prof. Leopold Taraszkiewicz, who gave it a monumental, modernist character. The decoration of the church is also very valuable in artistic terms, largely due to the mosaics by the Gdansk sculptor Boguslaw Marshal. The church is a witness to important

historical events. It contains the Chapel of Shipyard Workers, Port Workers and People of the Sea, where memorabilia of the drama of December 1970 and August 1980 are stored. All this led to the inclusion of the church in the register of monuments in 2015. Conservation work then began, aimed at restoring the original beauty of this famous shrine, known as the “Pearl of Gdynia Modernism”.

Keywords: the church of the Sacred Heart of Jesus in Gdynia, Fr. Hilary Jastak, modernism, conservation of monuments.

Wprowadzenie

Pojęcie „zabytku” budzi skojarzenia ze średniowiecznymi zamkami, gotyckimi katedrami czy barokowymi pałacami. Gdy pomyślimy o Gdyni – mieście niespełna stuletnim, z nowoczesną zabudową w stylu modernistycznym – trudno w pierwszej chwili ujmować ją w kategoriach „zabytkowych”. Jednak to nie data budowy decyduje o tym, czy budynek stanowi cenne dziedzictwo kulturowe. *Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami* definiuje zabytek jako „dzieło człowieka lub związane z jego działalnością i stanowiące świadectwo minionej epoki bądź zdarzenia, których zachowanie leży w interesie społecznym ze względu na posiadaną wartość historyczną, artystyczną lub naukową” (art. 3. pkt 1). Określenie to wskazuje wprawdzie na okres zakończony i przynależący do przeszłości, ale nie ustala granicy czasowej, która warunkowałaby uznanie obiektu za zabytkowy. Podkreślone zostają natomiast jego walory architektoniczne, artystyczne i historyczne będące elementem dziedzictwa kulturowego człowieka i świadectwem jego działalności. Zabytek nie tylko dokumentuje przeszłość, ale także identyfikuje tożsamość kulturową, polityczną i historyczną danej społeczności. Przykładem tego jest zabytkowy kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa (NSPJ) w Gdyni, nazywany jedną z „pereł” gdyńskiego modernizmu.

1. Początki parafii i kościoła pw. NSPJ w Gdyni

Początki parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni sięgają pierwszych lat powojennych. Została ona ustanowiona 1 stycznia 1949 roku dekretem biskupa chełmińskiego Kazimierza Józefa Kowalskiego. Jednak obecność budynku sakralnego w tym miejscu sięga 1929 roku, gdy na ziemi ofiarowanej przez kaszubską rodzinę Jana i Franciszki Willmów został wzniesiony kościół o prostej bryle i skromnym wystroju. Maria Jolanta Sołtysik zwraca uwagę, że został on zbudowany z muru pruskiego, według projektu wykonanego w sierpniu 1929 roku przez pochodzącego z Kartuz architekta Bernarda Dulnego (1886-1963) (Bednarska 2006, 156). Kościół ten powstał bardzo szybko – w marcu 1930 roku wydano pozwolenie na budowę, a już w listopadzie 1931 roku został odebrany w stanie gotowym.

Była to budowla prosta, bez wieży i absydy. Bryłę w formie trójnawowej hali, ze stropami w nawach bocznych i drewnianą eliptyczną kolebką w nawie głównej przykryto niskim dachem dwuspadowym (Sołtysik 2019, 196-197). Pełnił on funkcję kościoła filialnego parafii NMP Królowej Polski do marca 1945 roku, kiedy został spalony przez wycofujących się z Gdyni żołnierzy niemieckich (Więckowiak 2000, 323-324).

Pod koniec 1948 roku w miejscu pogorzeliska stanął prowizoryczny kościół o konstrukcji szachulcowej według projektu prof. Wacława Rembiszewskiego (1907-1988). Z uwagi na jego tymczasowy charakter władze wydały zezwolenie jedynie na pięcioletni okres użytkowania tej budowli. Pierwszy proboszcz parafii NSPJ w Gdyni ks. prałat dr Hilary Jastak (1914-2000) wspomina, że wraz z upływem czasu „prowizoryczna budowla z pruskiego muru zaczynała ulegać zniszczeniu. Nie miałem pewności, czy wytrzyma choćby przez okres zezwolenia na użytkowanie. Najgorszy był stan słupów drewnianych, zakotwiczonych w bryłach betonowych fundamentu, które nie były dostatecznie impregnowane. Na skutek murszenia drewna cała konstrukcja kościoła ulegała powolnemu rozpadaniu, powstawały rysy na ścianach, a dach obniżał się w niektórych miejscach. Coraz częściej pojawiała się myśl o budowaniu stałej świątyni” (Wójcicki 2014, 129).

W 1956 roku zamierzenie to zostało zrealizowane przez prof. Jana Borowskiego (1890-1966) i jego najzdolniejszego asystenta, w przyszłości również profesora – Leopolda Taraszkiewicza (1925-2014), zaprojektowaniem nowego, monumentalnego kościoła. Borowski był w okresie międzywojennym wybitnym architektem i konserwatorem zabytków na Wileńszczyźnie, autorem licznych projektów budowli sakralnych oraz wykładowcą na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Od 16 sierpnia 1945 roku został pierwszym wojewódzkim konserwatorem zabytków w Gdańsku, a także profesorem i kierownikiem Katedry Historii Architektury Powszechnej na Wydziale Architektury Politechniki Gdańskiej. Jego konserwatorskiej pasji, wiedzy i doświadczeniu zawdzięczamy uratowanie zabytkowego oblicza Gdańska – zabezpieczył on i w części odbudował liczne zabytkowe budowle, m.in. Ratusz Głównego Miasta, Dwór Artusa, Złotą Bramę, kościół Mariacki i Kaplicę Królewską. Po wprowadzeniu specjalności „Ochrona zabytków” na studiach architektonicznych był pierwszym wykładowcą i autorem skryptu tego przedmiotu. Prof. Borowski uznawany był za wybitnego eksperta w zakresie architektury i sztuki sakralnej, o czym świadczy fakt, że należał do Komitetu ds. Budowy Kościołów i Sztuki Sakralnej w diecezjach chełmińskiej i gdańskiej. Dokumentacja projektowa zachowana w archiwum parafii NSPJ w Gdyni ukazuje kolejne etapy koncepcji architektonicznej kościoła, co umożliwia zapoznanie się z procesem twórczym, w którym projekt rodzi się, dojrzewa, krystalizuje, a niektóre pomysły są odrzucane i zastępowane innymi. Świadczą o tym m.in. wizualizacje projektowe w technice akwareli autorstwa prof. Borowskiego, ukazujące, że według pierwotnej koncepcji elewacja nad głównym wejściem do świątyni miała być pokryta kolorowymi freskami nawiązującymi do wezwania kościoła – Serca Pana Jezusa. Janusz Ciemnołoński i Jerzy Stankiewicz zwracają uwagę, że ostatnim projektem prof. Borowskiego był kościół NSPJ w Gdyni. Podkreślając modernistyczny charakter

koncepcji tej świątyni, nawiązują do wcześniejszych idei architektonicznych jej autora: „Już w 1956 r. prof. J. Borowski pracował nad zgoła modernistycznymi koncepcjami budowy kościoła Najświętszego Serca Jezusowego w Gdyni. Koncepcje te – mimoosiowym usytuowaniem strzelistej wieży zachodniej, konstrukcją niskich kaplic od strony północnej, a także charakterystycznym wysokim tamburem doświetlającym od góry ołtarzową część wschodnią – jednoznacznie nawiązywały do architektonicznych idei wypracowanych przez Jana Borowskiego przed 14 laty dla podwileńskiego Gudogaja. Niestety, Profesorowi nie dane było ujrzeć swego gdyńskiego dzieła w pełnej krasie, łącznie z później dostawioną wieżą. Nieubłagana śmierć 25 października 1966 r. położyła kres działalności zasłużonego profesora, dydaktyka, konserwatora, architekta, a także utalentowanego artysty” (Ciemnołoński, Stankiewicz 1990, 251).

Z inicjatywy ks. Hilarego Jastaka w 1957 roku zawiązał się społeczny Komitet Budowy Kościoła, którego celem było pozyskiwanie funduszy na realizację przedsięwzięcia. W roku tym Wojewódzka Rada Narodowa w Gdańsku wydała pozwolenie na budowę nowej świątyni, a jednocześnie na rozbiórkę starego budynku kościelnego. Duchowny starał się, aby tak zorganizować prace rozbiórkowe oraz budowlane, by nie przerywać działalności duszpastersko-liturgicznej dynamicznie rozwijającej się parafii. Należy podkreślić, że wszystkie te działania dokonywały się w bardzo trudnym kontekście historycznym – ówczesne władze komunistyczne na wszelkie sposoby starały się utrudniać realizację budowy kościoła. Symptomatyczna w tym aspekcie jest wypowiedź jednego z ówczesnych partyjnych urzędników, który kpił z idei budowy kościoła. Tak wspomina to ks. Jastak: „Zastępca kierownika Wydziału Spraw Wewnętrznych w Gdyni towarzysz Dziedzic ostrzegał publicznie, wyciągając przed siebie lewą dłoń, że prędzej włosy mu wyrosną, niż tu stanie kościół. Śmiał się. Inni też się śmiali. A ja myślałem sobie w duchu, gdybyś ty wiedział synu, że każdy twój włos jest już dawno policzony, nie śmiałybyś się tak beczelnie” (Wójcicki 2014, 137).

Wspomniane szykany nie zniechęciły ks. Jastaka i parafian, którzy nie tylko składali ofiary na kościół, ale sami chętnie pracowali na placu budowy. Taka determinacja doprowadziła do ukończenia prac budowlanych i uroczystej konsekracji świątyni 31 października 1966 roku jako wotum z okazji jubileuszu 1000-lecia Chrztu Polski. Prace przy wystrój elewacji i wnętrza świątyni kontynuowane były przez kolejne kilka lat. Symbolicznym wyrazem zaangażowania parafian i mieszkańców Gdyni w budowę kościoła jest okładzina kamienna na ścianach zewnętrznych. Nawiązując do tego, Robert Hirsch podkreśla: „Po II wojnie światowej naturalne kamienie – otoczaki – o zbliżonej wielkości wykorzystano na elewacjach kościoła NSPJ przy ul. Armii Krajowej 46. Kościół zbudowany w latach 1957-1966 powstawał w trudnych warunkach gospodarczych i politycznych, kiedy powszechne były braki materiałów budowlanych. Zastosowanie na elewacji naturalnych kamieni dowodzi niezwykłej inwencji projektantów w tych trudnych czasach” (Hirsch 2021, 122). Kamyki były zbierane i przynoszone przez wiernych, którzy w ten sposób wyrażali swoje osobiste zaangażowanie w dzieło wznoszenia świątyni. Mają one różny kształt, wielkość,

kolor. Nie ma dwóch takich samych. Ale każdy z nich znalazł swoje miejsce na ścianie świątyni. Ma to swój wymiar symboliczny, ukazując różnorodność zadań i charyzmatów we wspólnocie Kościoła. Święty Piotr pisze: „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia” (1P 2, 5). Jest to bardzo wymowny obraz Kościoła, także tej jego części, którą stanowi parafia. Ostatnim etapem prac przy wznoszeniu kościoła NSPJ było rozpoczęcie w 1975 roku budowy wolnostojącej dzwonnicy, która wraz z trytonowym dzwonem została uroczystie poświęcona 21 października 1981 roku.

Wspólne dzieło budowniczych kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa świadczy nie tylko o wielkim wysiłku administracyjnym, finansowym i techniczno-budowlanym, ale jest świadectwem wiary i więzi społecznej, której charyzmatycznym inicjatorem był ks. prałat Hilary Jastak. Był on wybitnym duszpasterzem, społecznikiem, będącym zawsze blisko codziennych, ludzkich spraw, jednym z pierwszych kapelanów „Solidarności” (Sadowska 2020, 94-101; Sadowska 2018, 80-91; Kwiatkowska 1991). Podczas tragicznego Grudnia 1970 udzielał pomocy ofiarom represji oraz ich rodzinom, którzy w kościele znajdowali nie tylko wsparcie duchowe, ale także schronienie i pomoc materialną. Jako jeden z pierwszych dokumentował zbrodnie komunistyczne, o czym świadczy starannie przygotowany memoriał wystosowany do kard. Stefana Wyszyńskiego – prymasa Polski. Ks. Jastak zadbał także o upamiętnienie tragicznych wydarzeń Grudnia 70, czego wyrazem jest znajdująca się w kościele Kaplica Portowców, Stoczniowców i Ludzi Morza. To swoisty „gdyński relikwiarz” – tutaj przechowywane są drzwi, na których protestujący stoczniowcy nieśli ciało zastrzelonego przez wojsko kolegi – 18-letniego Zbyszka Godlewskiego, oraz zboczona krwią flaga państwa. Historia zabitego młodego robotnika, reprezentującego w pewnym sensie wszystkie ofiary „czarnego czwartku” 17 grudnia 1970 roku, stała się inspiracją dla słynnej „Ballady o Janku Wiśniewskim” (Brzeziński 2010, 75-79; Eisler 2000, 219-224). We wspomnianej kaplicy przechowywane są także pamiątki ze strajku stoczniowców z Sierpnia 1980 roku, który zapoczątkował erę „Solidarności” i historyczne przemiany ustrojowe (Sadowska 2012, 211-214; Kołodziej 2010, 106-114; Wąsowicz 2009, 89-139). To szczególnie sanktuarium miało w zamyśle ks. Jastaka rangę miejsca narodowej i gdyńskiej pamięci: „Miejsca być może najważniejszego w Gdyni, świadczącego o potrzebie przemiany bólu w owoc, rozpacz w nadzieję, niemożliwości w miłość, bolesnego krzyża w zbawienie świata” (Wójcicki 2014, 215).

Kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa jest świadkiem i pomnikiem wspomnianych wydarzeń, które na trwałe wpisały się nie tylko w dzieje Gdyni, ale i całej Polski. Zlokalizowany w centrum Śródmieścia, w kwartale obecnych ulic: 3 Maja, Armii Krajowej, ks. Hilarego Jastaka i Stefana Batorego, kościół parafialny stał się w warunkach szybkiego rozwoju urbanizacji typem „kościółka miejskiego” o randze ponadparafialnej. Ze względu na swoje centralne położenie, dostęp komunikacyjny, a nade wszystko ciekawe inicjatywy duszpasterskie i bogatą historię jest ważnym punktem duchowego i społecznego oddziaływania nie tylko na mieszkańców Gdyni, ale także całego Trójmiasta i Kaszub (Bramorski 2024, 96-97).

2. Walory architektoniczno-artystyczne kościoła

Kościół NSPJ w Gdyni od samego początku zachwycał walorami architektoniczno-artystycznymi zarówno samej bryły, jak i wystroju. Świątynia jest budowlą dwukondygnacyjną na rzucie prostokąta o żelbetowej konstrukcji wypełnionej cegłą. Kościół posiada zwartą bryłę, z dominantą w postaci potężnej, przeszklonej „latarni” umieszczonej nad prezbiterium. Wspomniana kopuła – „latarnia” – jest konstrukcją żelbetową w formie ściętej piramidy o podstawie kwadratu złożoną z elementów prefabrykowanych, wypełnionych pryzmatami ze szkła katedralnego. Jej struktura składa się z trzech kondygnacji okien z charakterystycznym betonowym podziałem – swoistym, modernistycznym „maswerkiem”, wpuszczającym jasne światło nad miejscem sprawowania Mszy świętej. To założenie architektoniczne jest również wyrazem morskiego charakteru świątyni, na co zwracał uwagę ks. Hilary Jastak: „Monumentalny charakter, układ trójnawowy, kopuła, świetlista latarnia nad prezbiterium – niczym latarnia morska widziana z daleka – przesądzić miały o morskim charakterze całej budowli” (Wójcicki 2014, 140).

Monumentalna bryła świątyni nawiązuje do zamysłu słynnego architekta Bohdana Pniewskiego (1897-1965) – autora przedwojennego, niezrealizowanego niestety projektu gdyńskiej Bazyliki Morskiej (Gromnicka 2012, 184-197; Sołtysik 1993, 294-305). Koncepcja kościoła NSPJ odwołuje się w swej stylistyce do monumentalnych kościołów lat trzydziestych XX wieku. W tym nurcie architektonicznym czerpano inspirację z wzorców klasycznych i gotyku odczytywanych jednak w nowy, modernistyczny sposób, zwracając uwagę na syntetyczne ujęcie bryły (Bruno 2005, 87-102; Abramowicz 2021, 62-75). Kościół górny dostępny jest z tarasu frontowego, do którego dostęp z obu stron zapewniają wykonane z granitu schody. Kościół dolny jest częściowo zagłębiony w gruncie. Bryłę świątyni zamyka dach płaski, kryty papą bitumiczną i częściowo blachą. Od strony południowej (od ulicy 3 Maja) wąska, betonowa pergola łączy budynek kościoła z wolnostojącą wieżą dzwonną (campanillą) o wysokości 66 metrów, wybudowaną w latach 1975-1981 według projektu inż. Henryka Płocińskiego. Ta najwyższa w Gdyni dzwonnica zachwyca lekkością architektonicznej konstrukcji, stanowiąc niezwykle ciekawy przykład sztuki budowlanej. Jej smukłą sylwetkę tworzą trzy betonowe słupy, dzielone pomostami i stalową iglicą w zwieńczeniu. Wewnątrz ażurowej konstrukcji dzwonnicy znajdują się kręcone schody, których rysunek widoczny jest z zewnątrz pomiędzy słupami. Pomimo swych monumentalnych rozmiarów sprawia wrażenie lekkości. Konstrukcja zarówno kościoła, jak i dzwonnicy wykonana jest z żelbetu (Barton-Piórkowskac 2015).

Jednym z walorów wystroju kościoła są oryginalne detale architektoniczne i cenne mozaiki. W elewacji na uwagę zasługują dwudzielne, sześciopółowe okna, z betonowymi podziałami i obramieniami, rozdzielone wąskimi płycinami o lekko półkuliście wciętej płaszczyźnie. Pod łącznikiem w przyziemiu pomiędzy kościołem a plebanią znajduje się portal prowadzący na klatkę schodową. Faktura portalu została wykonana ze stłuczki ceramicznej

(tzw. ceramika kaszubska Neclów) ułożonej w motywy morskie, np. ryby, żaglówki, kotwicy. Natomiast w części elewacji od strony ulicy Batorego znajduje się unikalna mozaika w kształcie ryby – starochrześcijańskiego symbolu *ichthys* – wykonana w latach 1967-1969 z muszli przywiezionych z różnych mórz świata przez parafian – marynarzy i rybaków, według projektu artysty plastyka Bogusława Marszala (1921-1995). Te wyjątkowe, niektóre nadzwyczaj okazałe eksponaty, podkreślają morski charakter wystroju kościoła.

Górny kościół zachował w całości oryginalny, jednorodny, modernistyczny wystrój. Należy zwrócić uwagę na wykorzystanie dla przekrycia nawy głównej, najnowocześniejszej w okresie budowy konstrukcji, a mianowicie żelbetowej kratownicy łupinowej, składającej się z trójkątnych elementów, co pozwoliło osiągnąć efekt przypominający gotyckie sklepienie. Strop doświetlony jest trójkątnymi okienkami z żółtego szkła umieszczonymi nad gzymsem wieńczącym, przez co pomimo monumentalizmu nadaje wnętrzu charakter lekkości (Abramowicz 2021, 70). Pomiędzy nawą główną a nawami bocznymi umieszczono dwa rzędy kolumn betonowych (po sześć w każdym rzędzie), oblicowanych mozaiką ceramiczną. Rozmieszczenie kolumn jest harmonijnie powiązane z osiami pionów okiennych wypełnionych witrażami. Niewątpliwym walorem jest umiejętne wykorzystanie światła dziennego – witraże od strony północnej zaprojektowano w barwach ciepłych (czerwony, żółty), a od strony południowej – w barwach zimnych (niebieski, zielony). Stwarza to niepowtarzalne wrażenie gradacji efektów świetlnych we wnętrzu świątyni. Agata Abramowicz podkreśla: „Światło jest jednym z najistotniejszych czynników w kompozycji wnętrza świątyni. W kościele NSPJ oświetlenie nasila się stopniowo, prowadząc z ciemnej przestrzeni profanum do rozświetlonego sacrum. Ciemny przedsionek prowadzi do nawy, którą rozjaśniają zielono-niebieskie (maryjne) okna prawej nawy i czerwono-pomarańczowe (chrystusowe) nawy lewej oraz żółte światło «unoszące» sklepienie. Prezbiterium rozświetla mocne, białe światło latarni. Cała uwaga kierowana jest na ołtarz stanowiący dominantę wnętrza. Zastosowanie potężnej latarni jest zabiegiem prekursorskim i wyjątkowym w powojennej polskiej architekturze” (Abramowicz 2021, 73).

Pomiędzy pionami okiennymi znajdują się mozaikowe stacje Drogi Krzyżowej, a na balustradzie chóru – mozaika z biblijną symboliką muzyczną (np. król Dawid z harfą). Najważniejszym elementem wystroju wnętrza są monumentalne mozaiki figuralne, autorstwa Bogusława Marszala, znajdujące się w prezbiterium – w centrum zmartwychwstałego Chrystusa z symbolem serca (nawiązanie do wezwania kościoła), a po bokach biblijnymi scenami ze Starego i Nowego Testamentu. Charakterystycznymi motywami tego dzieła są oczy i serce Pana Jezusa. Nawiązują do motta z Księgi Kronik: „Teraz wybrałem i uświęciłem ten dom, aby tam było moje Imię na wieki, a oczy moje i moje serce tam będą skierowane przez wszystkie dni” (2Krn 7,16). Przesłanie ideowe polichromii wykonanej przy użyciu ceramiki fajansowej nawiązuje do starożytnych świątyń kultury egipskiej, greckiej i judeo-chrześcijańskiej. Umieszczona na ścianach kościoła w stylu modernistycznym łączy odległą przeszłość ze współczesnością, pozwalając nawiedzającym to miejsce obcować ze wzorcami kulturowymi minionych tysiącleci. Wspominając prace nad mozaiką trwające od 1968

do 1980 roku, ks. Jastak zaznacza: „Bogusław Marszał posłużył się tzw. biskwitem fajansowym, który powlekał szkliwem. Tak przygotowane płytki wypalał w piecu ceramicznym w temperaturze 500 stopni C. Jako materiałów do konstrukcji używał tłuczonego szkła, kamyków szlachetnych i półszlachetnych, porcelany, a także drewna, czy tak nietrwałego materiału, jak ptasie pióra. Spoiwem była zaprawa cementowo-wapienna, a także żywica kazeinowa” (Wójcicki 2014, 151). Szczególnie cenne pod względem artystycznym jest tabernakulum znajdujące się po prawej stronie prezbiterium. Ozdobione jest ono mozaiką z bursztynu ofiarowanego przez gdyńskich rybaków (Bramorski 2024, 97-100).

Kościół NSPJ w Gdyni jest jedną z pierwszych powojennych realizacji nowoczesnej budowy sakralnej. Stanowi przykład harmonijnego powiązania modernistycznych form architektonicznych z różnorodnymi elementami sztuki współczesnej – zwłaszcza wystrojem plastycznym. W związku z tym Agata Abramowicz zauważa: „Stylowe nawiązania architektów do *art déco* i kościołów monumentalnych przełamują rozwiązania zaczerpnięte ze współczesnych trendów w architekturze światowej – charakterystyczne dla brutalizmu. Są to: wyrazisty rytm elewacji; zestawianie ażurowych, delikatnych form z masywnymi bryłami; mocne efekty światłocieniowe; zróżnicowane, chropowate faktury betonu i innych materiałów; zastosowanie żelbetowych detali, nadwieszoności narożnika czy zasady *as found*, tj. wykorzystywania zwyczajnych, banalnych rzeczy występujących w naturze, powiązanie architektury z otoczeniem, z kontekstem krajobrazowo-kulturowym (otoczaki, muszle)” (Abramowicz 2021, 73).

Niezwykle cennym elementem wyposażenia kościoła NSPJ w Gdyni są organy zbudowane w latach 1956-1980 przez znaną warszawską firmę Zygmunta Kamińskiego. Jest to jeden z największych instrumentów organowych w Polsce (102 głosy). Organ ten stanowi pomnik polskiego budownictwa organowego drugiej połowy XX wieku i mogą być uważane za najbardziej monumentalne dzieło polskiego organmistrza w ogóle. Jako instrument współczesny, usytuowany w kościele w stylu modernistycznym, stanowią one świadectwo swobodnego dialogu muzyki sakralnej ze współczesną kulturą (Pasternak 2017, 251-285).

3. Kościół jako zabytek i etapy prac konserwatorskich (2015-2024)

Walory artystyczne i kulturowo-historyczne świątyni zdecydowały o wpisaniu jej do rejestru zabytków decyzją pomorskiego wojewódzkiego konserwatora zabytków Dariusza Chmielewskiego 18 grudnia 2015 roku (numer w rejestrze zabytków: A-1927). Ważną rolę w procesie przygotowania do tego aktu prawnego odegrały konsultacje proboszcza parafii z miejskim konserwatorem zabytków w Gdyni prof. Robertem Hirschem, a także skrupulatne opracowanie dokumentacji dokonane przez mgr Agnieszkę Kowalską i mgr Jolantę Barton-

Piórkowską. Z uwagi na pogarszający się stan budynku kościelnego, jego postępującą degradację oraz konieczność zapewnienia bezpieczeństwa użytkownika od 2015 roku podjęto we współpracy z Biurem Miejskiego Konserwatora Zabytków w Gdyni wieloetapowe prace remontowe i konserwatorskie, mające na celu ochronę tego cennego zabytku.

W opracowanym przez dr. inż. Leszka Niedostatkiwicza szczegółowym projekcie-ekspertyzie wyznaczono wieloletni plan prac konserwatorsko-remontowych kościoła NSPJ w Gdyni. Projekt ten był w kolejnych latach aktualizowany i uzupełniany przez dr. hab. inż. Macieja Niedostatkiwicza, prof. Politechniki Gdańskiej, który podjął się również funkcji inspektora nadzoru. We współpracy z dr. hab. inż. arch. Robertem Hirschem, prof. Politechniki Gdańskiej – miejskim konserwatorem zabytków w Gdyni, inż. Jerzym Mrozikiem – kierownikiem budowy oraz konserwatorami zabytków: mgr Jadwigą Wilgą-Steyer, mgr Przemysławem Wojewódkim, mgr Aleksandrą Sobczyk – wykonano szereg prac konserwatorsko-remontowych kościoła. Wykonawcami byli: Mirosław Kuper, Arkadiusz Melzer, Henryk Janosik, Marek Negowski.

Wieloletni plan robót konserwatorskich przy kościele przebiegał w następujących etapach (Niedostatkiwicz, Bramorski 2023, 19-48):

- rok 2015 – gruntowny remont dzwonnicy kościoła (Majewski, Niedostatkiwicz 2017, 195-204; Niedostatkiwicz 2023, 207-215);
- rok 2016 – renowacja latarni nad prezbiterium świątyni;
- rok 2017 – odnowienie elewacji kościoła powyżej poziomu parteru, które nadało blask tynkom szlachetnym na frontonie budynku, a także elementom betonowego laskowania okien w ścianach obwodowych naw bocznych. Udało się ponadto utrzymać mocno nadszarpiętą erozją strukturę witraży, które po wyczyszczeniu i uzupełnieniu wypełniły wewnątrz kościoła delikatną poświatą barw;
- rok 2017 – fronton kościoła oraz dzwonnica otrzymały iluminację, wydobywającą nocny wizerunek zabytku;
- rok 2018 – renowacja muru przy schodach wejściowych do kościoła, którego szczególnie wartościowym elementem jest kamienna okładzina ich obudowy. Dzięki współpracy z miejskim konserwatorem zabytków udało się zachować tę cenną pamiątkę budowlanego trudu pokolenia budowniczych kościoła – pierwotny kamień nie został wymieniony, lecz zachowany;
- rok 2019 – zainstalowano nowoczesne ogrzewanie podłogowe pod posadzką nawy głównej oraz równolegle prowadzono renowację ławek. Dzięki temu podniesiono komfort przebywania w świątyni w okresie zimowym oraz odświeżono ważny element modernistycznego wyposażenia jej wnętrza;
- rok 2019 – przeprowadzono remont tzw. dachów szedowych od strony południowej i północnej. Ze względu na skomplikowaną geometrię spadków konieczne było precyzyjne wykonanie kosztów rynnowych i opierzenia blacharskiego z wykorzystaniem najnowszych technologii, gwarantujących trwałość tego rozwiązania;
- rok 2020 – wymiana zniszczonych opierzeń blacharskich elewacji kościoła;

- rok 2021 – naprawa belki gzymsowej z odtworzeniem tynku;
- rok 2022 – renowacja okładziny kamiennej elewacji parteru;
- rok 2023 – renowacja mozaiki w kształcie ryby wykonanej z muszli na północnej elewacji kościoła oraz remont instalacji odgromowej;
- rok 2024 – remont dachu nad prezbiterium i chórem kościoła.

Przeprowadzone w kolejnych etapach prace remontowe przy zabytkowym kościele NSPJ w Gdyni w znacznym stopniu udało się zrealizować przy współudziale środków Gminy Miasta Gdyni we współpracy z miejskim konserwatorem zabytków. Nie byłoby to jednak możliwe bez wkładu ze strony parafian i mieszkańców Gdyni, którzy poprzez składane ofiary przyczyniają się do przywracania piękna świątyni, która jest architektonicznym symbolem miasta.

Walory zabytkowe, artystyczne i historyczne kościoła NSPJ oraz profesjonalny sposób przeprowadzanych prac renowacyjnych sprawiają, że jest on obiektem żywego zainteresowania środowiska konserwatorskiego w skali ogólnopolskiej i międzynarodowej. Świadczy o tym m. in. Międzynarodowy Dzień Ochrony Zabytków zorganizowany w dniach 24-25 kwietnia 2019 roku w Gdyni, podczas którego w kościele NSPJ sprawowana była Msza święta za polskich konserwatorów, połączona ze zwiedzaniem świątyni i koncertem organowym w wykonaniu mgr inż. arch. Karola Giełdona z Biura Miejskiego Konserwatora Zabytków w Gdyni. Corocznie gości w swych murach uczestników międzynarodowej konferencji „Modernizm w Europie – modernizm w Gdyni” oraz jest często odwiedzana przez grupy architektów i konserwatorów z Polski, a także z zagranicy (m.in. ze Skandynawii i z Japonii). Zabytkowa świątynia cieszy się również popularnością wśród turystów i miłośników architektury współczesnej – zwłaszcza modernistycznej, znajdując się na „gdyńskim szlaku modernizmu”. O ogólnopolskim zainteresowaniu kościołem i docenieniu jego walorów artystycznych świadczy zajęcie pierwszego miejsca w internetowym plebiscycie katolickiego, międzynarodowego portalu Aleteia na najciekawszy współczesny kościół w Polsce (Bramorski 2024, 100-102).

Zakończenie

20 czerwca 2023 roku kościół NSPJ w Gdyni został uznany za jeden z najlepiej zadbanej zabytków w Polsce. Jako jedyny zabytek z województwa pomorskiego otrzymał laur w kategorii „Utrwalenie wartości zabytkowej obiektu” w konkursie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego i Generalnego Konserwatora Zabytków „Zabytek Zadbanej”. Ten prestiżowy konkurs organizowany jest od ponad pół wieku przez Narodowy Instytut Dziedzictwa w celu promocji obiektów zabytkowych, przy których w sposób wzorowy prowadzone są prace budowlane, konserwatorskie, rewaloryzacyjne i adaptacyjne, a także systematyczne działania na rzecz ich właściwego utrzymania zgodnie z najwyższymi

standardami badawczymi i wykonawczymi. Jury przyznało gdyńskiej świątyni nagrodę za kompleksowe podejście do obiektu sakralnego i przeprowadzenie remontu konserwatorskiego wnętrza i zewnątrz kościoła, poprzedzone właściwym rozpoznaniem zabytku. Jednocześnie zwrócono szczególną uwagę na fakt ochrony powojennego modernizmu i zaangażowanie społeczności lokalnej włączonej w proces opieki nad zabytkiem (Mackiewicz 2023, 30-37). Ta prestiżowa nagroda mobilizuje do dalszej troski o zachowanie zabytkowej substancji i przywracania piękna kościołowi Najświętszego Serca Pana Jezusa, który stanowi swoiste „serce” Gdyni – miasta „z morza i marzeń” (Kitowski 1997).

Literatura

- Abramowicz, A. 2021. Betonowe świątynie. Powojenne kościoły śródmieścia Gdyni. W: *Gdyńskie perły, czyli więcej niż modernizm*, Gdynia: Muzeum Miasta Gdyni, 58-93.
- Barton-Piórkowska, J. 2015. *Karta ewidencyjna zabytku nieruchomego – Kościół rzymskokatolicki parafialny pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa*. Gdańsk: Pomorski Wojewódzki Konserwator Zabytków.
- Bednarska, B. 2006. Dulny Bernard. W: M. Sokołowska (red.), *Encyklopedia Gdyni*, Gdynia: Verbi Causa, 156.
- Bramorski, J. 2024. Kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa jako modernistyczny zabytek Gdyni, *Renowacje i Zabytki* 3, 96-103.
- Bruno, F. 2005. Żelbetowe katedry dekady monumentalizmu. Odwołania do gotyku w polskiej architekturze lat trzydziestych XX wieku, *Ikonotheke* 19, 87-102.
- Brzeziński, P. 2010. Ballada o Janku Wiśniewskim, *Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski* 12, 75-79.
- Ciemnołoński, J. i Stankiewicz, J. 1990. Architekt Jan Borowski (1890-1966), *Kwartalnik Architektury i Urbanistyki* 35(3-4), 243-252.
- Eisler, J. 2000. *Grudzień 1970. Geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa: Sensacje XX wieku.
- Gromnicka, A. 2012. Wokół projektu Bazyliki Morskiej w Gdyni – dyskusje i polemiki. W: D. Konstantynów i M. Omilanowska (red.), *Polska nad Bałtykiem. Konstruowanie identyfikacji kulturowej państwa nad morzem 1918–1939*, Gdańsk: Wyd. słowo/obraz terytoria, 184-197.
- Hirsch, R. 2021. *Ochrona i konserwacja historycznej architektury modernistycznej Gdyni*, Gdańsk: Wyd. Politechniki Gdańskiej.
- Kitowski, S. 1997. *Gdynia miasto z morza i marzeń*, Gdynia: Studio Spartan.
- Kołodziej, A. 2010. *Gdyńscy komunardzi. Sierpień 1980 w Stoczni Gdynia*, Warszawa: Wyd. Presspublica.
- Kwiatkowska, W. 1991, *My trzymamy z Bogiem*, Gdynia: Urząd Miejski w Gdyni.

- Mackiewicz, H. 2023, *Zabytek Zadbany AD 2023*, Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Majewski, T. i Niedostatkiwicz, M. 2017. Techniczne uwarunkowania remontu wieży dzwonnicy Kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni. W: M. Kaszyńska (red.), *Awarie budowlane. Zapobieganie, diagnostyka, naprawy, rekonstrukcje*, Szczecin: Wyd. Uczelniane Zachodniopomorskiego Uniwersytetu Technologicznego, 195-204.
- Niedostatkiwicz, M. i Bramorski, J. 2023. Revitalizing the Sacral Complex of the Parish of the Sacred Heart of Jesus in Gdynia: A Comprehensive Restoration Project in Alignment with Monument Conservator's Guidelines and Technical Prerequisites, *Modern Engineering 2*, 19-48.
- Niedostatkiwicz, M. 2023. *Prace remontowo-naprawcze w obiektach zabytkowych. Wybrane przykłady*, Pelplin: Bernardinum.
- Pasternak, P. 2017. Gdyński olbrzym, czyli organy Zygmunta kamińskiego w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni. W: J. Bramorski (red.), *Tożsamość muzyki sakralnej w dialogu z kulturą współczesną*, Gdańsk: Wyd. Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki, 251-285.
- Sadowska, D. 2012. Rola i znaczenie strajków sierpniowych w Gdyni, *Zeszyty Gdyńskie 7*, 211-214.
- Sadowska, D. 2018. Niezłomny Kaszëba. Ksiądz Hilary Jastak (1914-2000), *Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski 12*, 80-91.
- Sadowska, D. 2020. Jak trwoga, to do księdza Jastaka. *Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski 12*, 94-101.
- Sołtysik, M. J. 2019. Kościoły międzywojennej Gdyni – kontekst urbanistyczny i architektura. W: M.J. Sołtysik, R. Hirsch (red.), *Architektura XX wieku, jej badania i popularyzacja w Gdyni i w Europie*, Gdynia – Gdańsk: Urząd Miasta Gdyni, 193-202.
- Sołtysik, M. 1993. *Gdynia miasto dwudziestolecia międzywojennego. Urbanistyka i architektura*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami*, art. 3. pkt 1, Dz.U. 2003 nr 162 poz. 1568.
- Wąsowicz, J. 2009. Posługa duszpasterska ks. Prałata Hilarego Jastaka podczas strajków gdyńskich stoczniovców i portowców w czasie Sierpnia '80, *Zeszyty Gdyńskie 4*, 89-139.
- Więckowiak, J. 2000. *Kościół Katolicki w Gdyni*, Gdynia- Pelplin: Bernardinum.
- Wójcicki, K. 2014. *Rozmowy z księdzem Hilarym Jastakiem*, Gdynia: Fundacja Pomorska Inicjatywa Historyczna.

Zachowana twórczość muzyczna ks. Stanisława Żukowskiego (1881–1935)

Streszczenie: W niniejszym artykule autor podejmuje próbę przedstawienia i omówienia dziewięciu zachowanych utworów religijnych ks. Stanisława Żukowskiego (1881–1935). Kapłan ten, urodzony w polskiej rodzinie i wychowany w domu o silnych tradycjach patriotycznych, po przyjęciu święceń kapłańskich i odbytych studiach specjalistycznych, pracował naukowo na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Zachowane kompozycje muzyczne stają się niezwykłym świadectwem jego talentu i muzycznej wyobraźni.

Słowa kluczowe: Stanisław Żukowski, Otton Mieczysław Żukowski, Jan Żukowski, pieśń religijna, patriotyzm

Preserved Musical Works of Father Stanisław Żukowski (1881–1935).

Abstract: In this article, the author attempts to present and discuss nine preserved religious compositions by Father Stanisław Żukowski (1881–1935). This priest, born into a Polish family and raised in a home with strong patriotic traditions, after receiving priestly ordination and completing specialist studies, worked as a researcher at the Jan Kazimierz University in Lviv. The preserved musical compositions are an extraordinary testimony to his talent and musical imagination.

Keywords: Stanisław Żukowski, Otton Mieczysław Żukowski, Jan Żukowski, religious hymn, patriotism.

Wstęp

Ksiądz Stanisław Żukowski pochodził z rodziny katolickiej, w której żywe były polskie tradycje narodowe. Jego rodzicami byli Józef (1842–1910) i Teresa z domu Kozłowska (1844–1904), którzy wychowali jedenaścioro dzieci. Najstarszym z nich był Otton Mieczysław (1867–1942) – kompozytor, pianista, nauczyciel języka polskiego i działacz patriotyczny. Ponadto troje dzieci Józefa i Teresy wybrało stan duchowny. Byli to: ks. Jan (1870–1911) – doktor teologii i profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie,

ks. Stanisław oraz s. Amalia (1886–1957), która wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi (Kaczorowski 2020, 7).

Ksiądz Stanisław Żukowski urodził się 20 listopada 1881 roku¹, zmarł zaś w 1935 roku. Nieznane jest ani miejsce jego urodzenia, ani miejsce zgonu. Nieznane są również etapy jego edukacji. Wiadomo natomiast, że jego aktywność naukowa ściśle związana była z Uniwersytetem Jana Kazimierza we Lwowie. Był doktorem teologii oraz profesorem zwyczajnym homiletyki. Ponadto dwukrotnie piastował urząd dziekana Wydziału Teologicznego na macierzystej uczelni (kadencje w latach 1923/24 oraz 1927/28). Był również członkiem Rady Wydziału Teologicznego, kierownikiem katedry homiletyki oraz seminarium homiletycznego (*Skład Uniwersytetu*, 1924, 3.5.8.23).



Fot. 1. Ksiądz Stanisław Żukowski, 1907 r.

Źródło: archiwum autora

¹ Informację o dziennej dacie urodzin Stanisława uzyskano od p. Zofii Bajdy, której ojcem był Jan Bolesław Żukowski – najmłodszy syn Ottona Mieczysława.

Wydana w 1921 roku we Lwowie książka autorstwa ks. Stanisława Żukowskiego, zatytułowana *Pismo św. w kazaniu. Zarys metody*², na stronach odredakcyjnych dostarcza cennych informacji o innych publikacjach tego autora. Wymieniono następujące pozycje:

- *Częsta i codzienna Komunia św. w świetle dekretu „Sacra Tridentina” i dekretów późniejszych*, ss. 161, Lwów 1911 (było to wydanie drugie, poprawione),
- *Komunia dzieci w świetle dekretu „Quam singulari”*, ss. 70, Lwów 1911,
- *Dzieci u stóp P. Jezusa. Podręcznik adoracyi Najśw. Sakramentu do użytku dzieci*, ss. 200, Lwów 1914,
- *Eucharystyczne Pokłosie. Kazania, rozprawy i szkice o Najśw. Sakramencie*. Trzy serie: Serya I, ss. 185, Lwów 1914; Serya II, ss. 182, Lwów 1915; Serya III ss. 172, Lwów 1917,
- *Modlitwa Narodu. Kazanie*, ss. 14, Lwów 1914,
- *„Potrzeba obmyślać pokój!”*. Egzorta wojenna, ss. 19, Lwów 1916,
- *Matka Bolesna. Rozmyślenia dla dusz wewnętrznych*, ss. 94, Lwów 1917,
- *Pamięci Stenkiewicza. Kazanie*, ss. 16, Lwów 1918,
- *Śpiew kościelny na wsi polskiej*, ss. 18, Lwów 1918,
- *Niegodna i Świętokradzka Komunia jako problem homiletyczny*, ss. 143, Lwów 1919.

Wyżej wymienione publikacje świadczą o intensywnej działalności naukowej ks. Stanisława. Jednak mimo działalności pisarskiej i akademickiej, interesował się on również muzyką. Nie może to dziwić, gdyż wychowany w domu, w którym ojciec był organistą kościelnym, zaś najstarszy jego brat uznanym kompozytorem, jest wielce prawdopodobne, że naukę gry na którymś z instrumentów klawiszowych oraz naukę śpiewu pobierał od swoich najbliższych – podobnie zresztą było w przypadku jego starszego brata ks. Jana (Kaczorowski 2022; 2023).

W takim też kontekście jawi się problem niniejszego artykułu, którego celem będzie przybliżenie i omówienie dziewięciu zachowanych niewielkich kompozycji ks. Stanisława Żukowskiego.

Wydaje się ponadto, że niniejsza wypowiedź będzie pierwszą tego typu, która w całości zostanie poświęcona osobie ks. Stanisława i fragmentowi jego dorobku – w tym wypadku twórczości muzycznej.

² Publikacja liczy 120 stron i jest w posiadaniu autora niniejszego artykułu.

1. Zachowana twórczość muzyczna ks. Stanisława Żukowskiego

Dokonując szeroko zakrojonej kwerendy, mającej na celu odnalezienie i uporządkowanie twórczości muzycznej Ottona Mieczysława Żukowskiego, autor napotkał również utwory autorstwa ks. Stanisława Żukowskiego. Obecny stan wiedzy pozwala zatem przypisać autorstwo kapłana dziewięciu utworom. Są to:

- Chwała Marji* – utwór 3-głosowy a cappella,
- Do Twego serca, o Chryste* – utwór na głos i organy,
- Hymn na cześć Chrystusa-Króla* – utwór 3-głosowy a cappella,
- Królowo nasza!* – utwór na głos i organy,
- Modlitwa Pańska* – utwór na głos i organy,
- O Przenajświętsza Hostya* – utwór na 2 głosy i organy,
- Pod Twą obronę* – utwór na głos i organy,
- Przed tak wielkim Sakramentem* – utwór na 2 głosy i organy,
- Westchnienia* – utwór na głos i organy³.

Wobec powyższego, w twórczości ks. Stanisława można wyróżnić dwa utwory 3-głosowe, dwa utwory 2-głosowe i pięć utworów 1-głosowych.

2. Miejsce wydania utworów ks. Stanisława Żukowskiego

Utwory ks. Stanisława Żukowskiego zostały opublikowane w dwóch zbiorach:

- *Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny do użytku młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na 3 głosy równe z dodatkiem najpotrzebniejszych modlitw*, wyd. we Lwowie, „Nakładem Państw. Wydawnictwa Książek Szkol. w Kuratorjum Okręgu Szkolnego Lwowskiego”, oraz
- *Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium*, zeszyty IV i IX. Wydawcą tych zeszytów (ich łączna liczba to 10) był Otton Mieczysław Żukowski. Zostały one opublikowane w Krakowie, w „Składzie głównym w księgarni A. Piwarskiego i Ski”.

W kontekście omawianego zagadnienia wydaje się, że uzasadnioną jest teza, iż to starszy brat ks. Stanisława, Otton Mieczysław kierował wydawaniem tych utworów. To on bowiem był redaktorem zbioru pt. *Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny... Z kolei Śpiewy kościelne...* zostały wydane z inicjatywy i własnym sumptem Ottona Mieczysława.

Poniższa tabela wyszczególnia utwory ks. Stanisława i miejsce ich publikacji.

³ Wszystkie nuty w posiadaniu autora artykułu.

Tabela 1. Utwory ks. Stanisława i zbiory, w których zostały one opublikowane

Lp.	Tytuł pieśni	Tytuł zbioru
1	<i>Chwała Marji</i>	<i>Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny...</i>
2	<i>Do Twego serca, o Chryste</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IX</i>
3	<i>Hymn na cześć Chrystusa-Króla</i>	<i>Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny...</i>
4	<i>Królowo nasza!</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IX</i>
5	<i>Modlitwa Pańska</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IV</i>
6	<i>O Przenajświętsza Hostya</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IX</i>
7	<i>Pod Twą obronę</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IV</i>
8	<i>Przed tak wielkim Sakramentem</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IX</i>
9	<i>Westchnienia</i>	<i>Śpiewy kościelne..., zeszyt IX</i>

Źródło: badanie własne

3. Aparat wykonawczy w utworach ks. Stanisława Żukowskiego

Wszystkie utwory Żukowskiego szczegółowo określają partię wokalną oraz rodzaj akompaniamentu.

Na podstawie poniższego zestawienia można stwierdzić, że partię wokalną określano jako *głos* bądź *śpiew*.

Z kolei akompaniament, jaki winien towarzyszyć wykonywaniu utworów, to przede wszystkim organy. Jedynie dwa utwory są *a cappella*, zaś jeden utwór pt. *O Przenajświętsza Hostya* może być wykonany z towarzyszeniem organów bądź ich partię może przejąć 4-głosowy chór mieszany.

Szczegółową specyfikację ukazuje poniższa tabela.

Tabela 2. Określenie partii wokalne i rodzaj akompaniamentu w utworach ks. Stanisława Żukowskiego

Lp.	Tytuł pieśni	Określenie partii wokalne	Akompaniament
1	<i>Chwała Marji</i>	Głos I Głos II Głos III	a cappella
2	<i>Do Twego serca, o Chryste</i>	Śpiew	organy
3	<i>Hymn na cześć Chrystusa-Króla</i>	Głos I Głos II Głos III	a cappella
4	<i>Królowo nasza!</i>	Śpiew	organy
5	<i>Modlitwa Pańska</i>	Głos	organy
6	<i>O Przenajświętsza Hostya</i>	Głos I Głos II	organy lub chór mieszany
7	<i>Pod Twą obronę</i>	Śpiew	organy
8	<i>Przed tak wielkim Sakramentem</i>	Głos I Głos II	organy
9	<i>Westchnienia</i>	Śpiew	organy

Źródło: badania własne

4. Wybrane elementy dzieła muzycznego w utworach ks. Stanisława Żukowskiego

Analiza utworów ks. Żukowskiego pozwala wyróżnić najważniejsze elementy dzieła muzycznego, do którego zalicza się metrum, tempo, tonację oraz ambitus partii wokalne.

Przeprowadzone badania pokazują, że większość utworów Żukowskiego została skomponowana w metrum dwudzielnym. Wyjątkiem jest utwór *O Przenajświętsza Hostya*, który jest przykładem metrum złożonego (6/4).

Tempa, jakie zaproponował kompozytor, to tempa wolne i umiarkowane. Porządkując je od najwolniejszych są to: *poważnie*, *wolno*, *larghetto sostenuto*, *andante religioso*, *andante*, *moderato* i *andantino*. Nie może dziwić użycie takich temp ze względu na religijny charakter wszystkich omawianych utworów Żukowskiego.

Jeśli chodzi o tonacje, w których ks. Stanisław skomponował swoje utwory, to zasadniczo są to tonacje niezbyt oddalone od siebie w kole kwintowym. Trzykrotnie kompozytor użył tonacji C-dur, po razie wykorzystał tonację G-dur i D-dur. Z kolei w dół koła kwintowego: dwa razy została użyta tonacja F-dur oraz po razie tonacje As-dur i Des-dur.

Na uwagę zasługuje również fakt, że ambitus głosów wokalnych mieści się w średniej skali głosu ludzkiego. Żukowski bowiem, mając najprawdopodobniej świadomość, że utwory jego będą wykonywane przez chóry i zespoły amatorskie, w tym szkolne, tak konstruował linie wokalne, aby wykonywanie tak najniższych, jak i najwyższych dźwięków nie sprawiało nikomu większych problemów.

Szczegółowy opis wybranych elementów dzieła muzycznego prezentuje poniższa tabela.

Tabela 3. Określenie metrum, tempa, tonacji i ambitusu partii wokalnej w utworach ks. Stanisława Żukowskiego

Lp.	Tytuł pieśni	Metrum	Tempo	Tonacja	Ambitus partii wokalnej
1	<i>Chwała Marji</i>	C	Wolno	G-dur	Głos I: d ¹ – fis ² Głos II: d ¹ – c ² Głos III: g– a ¹
2	<i>Do Twego serca, o Chryste</i>	C	Moderato	F-dur	c ¹ – f ²
3	<i>Hymn na cześć Chrystusa-Króla</i>	C	Poważnie	As-dur	Głos I: es ¹ – f ² Głos II: es ¹ – des ² Głos III: as– as ¹
4	<i>Królowo nasza!</i>	C	Andante religioso	D-dur	d ¹ – d ²
5	<i>Modlitwa Pańska</i>	C	Larghetto sostenuto	Des-dur	des ¹ – es ²
6	<i>O Przenajświętsza Hostya</i>	6/4	Moderato	C-dur	Głos I: e ¹ – ges ² Głos II: h– es ²
7	<i>Pod Twą obronę</i>	C	Moderato	C-dur	d ¹ – e ²
8	<i>Przed tak wielkim Sakramentem</i>	C	Andante	C-dur	Głos I: e ¹ – f ² Głos II: h– b ¹
9	<i>Westchnienia</i>	♩	Andantino	F-dur	f ¹ – f ²

5. Budowa utworów ks. Stanisława Żukowskiego

Zachowana twórczość ks. Stanisława Żukowskiego to utwory o niewielkich rozmiarach. Żaden z nich nie ma więcej niż 28 taktów. Wszystkie one zostały skomponowane do tekstów poetyckich, w których można wyodrębnić przynajmniej dwie strofy. W każdym przypadku kompozytor zachował naturalną budowę wiersza i według niej kształtował linię melodyczną.

Utwory ks. Żukowskiego nie mają skomplikowanej budowy. Pięć z nich posiada budowę 3-częściową A B C (A'), w czterech innych można wyróżnić 2-części. Kryteria, na podstawie których można wyodrębnić poszczególne części, są następujące:

- znak fermaty na końcu zdania muzycznego (np. utwór *Do Twego serca, o Chryste* – na końcu części A i B; *Modlitwa Pańska* – fermata oddzielająca części B i C; *Westchnienia* – fermata na końcu części A),
- łącznik organowy (np. utwór *Modlitwa Pańska* – łącznik pomiędzy częściami A i B),
- zmiana tonacji (np. utwór *Pod Twą obronę* – w części B zmiana tonacji na c-moll, część A' – powrót do tonacji głównej C-dur; utwór *Westchnienia* – w części B zmiana tonacji na f-moll, w *codzie* – powrót do tonacji głównej F-dur).

W pozostałych przypadkach kryterium wyznacza kształtowanie linii melodycznej i harmonii, wyraźne zakończenie zdania muzycznego oraz tekst poetycki.

Szczegółowy ogłód dotyczący budowy wszystkich utworów ks. Żukowskiego zawiera poniższa tabela.

Tabela 4. Budowa utworów ks. Stanisława Żukowskiego

Lp.	Tytuł pieśni	Liczba zwrotek	Liczba taktów	Budowa utworu
1	<i>Chwała Marji</i>	4	14	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–14
2	<i>Do Twego serca, o Chryste</i>	2	28	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16 Część C, takty 17–28
3	<i>Hymn na cześć Chrystusa– Króla</i>	3	15	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–15
4	<i>Królowo nasza!</i>	3	28	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–18 Część C, takty 19–28

5	<i>Modlitwa Pańska</i>	2	27	Część A, takty 1–8 Łącznik organowy, takty 9–10 Część B, takty 11–18 Część C, takty 19–27
6	<i>O Przenajświętsza Hostya</i>	2	21	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16 Coda, takty 17–21
7	<i>Pod Twą obronę</i>	3	17	Część A, takty 1–17 Część B, takty 18–33 Część A', takty 34–49 Coda organowa, takty 50–51
8	<i>Przed tak wielkim Sakramentem</i>	2	24	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16 Część C, takty 17–24
9	<i>Westchnienia</i>	3	18	Część A, takty 1–7 Część B, takty 8–14 Coda organowa, takty 15–18

Źródło: badania własne

6. Zastosowane środki harmoniczne i typ melodyki w utworach ks. Stanisława Żukowskiego

Analiza harmoniczna utworów Stanisława Żukowskiego pozwala stwierdzić, że posiadał on wiedzę dotyczącą budowy akordów, ich łączenia oraz następstw. W warstwie harmonicznego kompozytora wykorzystuje zarówno akordy triady harmonicznego, jak i akordy poboczne; pojawiają się akordy wtrącone, opóźnienia oraz dźwięki przejściowe.

Harmonia w utworach Żukowskiego nie jest skomplikowana. W ten sposób nie przesłania ona przekazu zawartego w warstwie semantycznej każdego z utworów.

Moderato. Ka. Stanisław Żukowski.

Śpiew. *p*

Pod Twą o - bró - ne Ma - ryo Ma - tko Bo - za bło - gó - me -

te - skni pod Twój Pa - ni płaczeć, wszak Ty - je - dy - na gdy - by ran - ka

zo - rza nn dzie - je trwa - - ła błę - d - nym ser - com dasz.

Organy. *p*

Przykład nutowy 1. Utwór *Pod Twoją obronę*, takty 1-17

Źródło: archiwum autora

W powyższym fragmencie swego utworu Żukowski opiera się głównie na akordach triady harmonicznej. Jednakże oprócz nich pojawiają się także akordy zbudowane na II i VI stopniu (T_{VI} w taktach 4 i 11; $^{\circ}S_{II}$ w taktach 11; S_{II} w taktach 15). Z kolei w taktach 6 pojawia się molowa subdominanta, zaś w taktach 7 wtrącona D^7 do D (akordy D-dur – G-dur).

Na podkreślenie zasługują również prawidłowe rozwiązania takich składników, jak septyma (ruch o sekundę małą w dół) i nona (ruch o sekundę wielką w dół).

Uwagę zwracają również z upodobaniem stosowane przez Żukowskiego opóźnienia. I tak w taktach 5: osiągnięcie tercji akordu przez kwartę i sekundę; w taktach 12: osiągnięcie tercji i kwinty akordu za pomocą kwarty i seksty; w taktach 16: opóźnienie $\begin{matrix} 6 - 5 - 4 - 3 \\ 4 - 3 - 2 - 1 \end{matrix}$

Powyższy przykład ukazuje również stosowany przez Żukowskiego typ melodyki. Najczęściej w jego utworach odnaleźć można melodykę kantylenową, charakteryzującą się śpiewną linią melodyczną. Z kolei w pieśni *Pod Twoją obronę* można zauważyć elementy melodyki deklamacyjnej, szczególnie w tych fragmentach, w których narracja budowana jest na powtarzającym, stałym dźwięku.

7. Autorstwo tekstów poetyckich

Tylko w jednym utworze Żukowskiego został odnotowany autor tekstu. Jest to pieśń *Modlitwa Pańska*, do której słowa napisał sam ks. Stanisław. Pieśń ta jest jednocześnie przykładem kontrafaktury, polegającej na tym, że do istniejącego zapisu melodycznego podłożono nowy tekst. W ten sposób znana XVIII-wieczna pieśń artystyczna *Caro mio ben* przypisywana Tomassowi Giordaniemu otrzymała nowy tekst autorstwa ks. Żukowskiego (*Dictionary of Irish Biography*).

Słowa: ks. Stan. Żukowskiego.
Melodya: Tomassa Giordani (ok. 1744).

Larghetto sostenuto.

Głos.

1 Do - bry nasz Oj - czo, któ - ryś jest wnie - bie. 4wiedź się Two - je - mię
2 Raz po raz Pa - nie na ser - ca ro - li ga - szał nam czo - ty

Organy.

po - wszy - stek cnaś, w du - cha po - ko - rze bła - ga - my Cia - bie,
nie - bie - skie skry, w gra - chu nas pie - kło wię - zi w szęj do - li,

nlech Two kró - le - stwo — bę - dzie wśród nas.
ed - pać nam wi - ny — zniszcz gra - chu mgły.

Przykład nutowy 2. Pieśń *Modlitwa Pańska*, takty 1-10

Źródło: archiwum autora

Przykładem utworu, gdzie nie zamieszczono autora tekstu, choć jest on znany, jest utwór pt. *Hymn na cześć Chrystusa-Króla*, rozpoczynający się słowami: *Nie rzucim, Chryste, świątyni Twych*. Tekst tej pieśni, autorstwa redemptorysty Aleksandra Piotrowskiego, znany jest jako „Rota polskich katolików”. Jest to parafraza *Roty* Marii Konopnickiej (*Folklor ludowy i polska tradycja*).

Z zagadnieniem autorstwa ciekawie wygląda sprawa pieśni *Przed tak wielkim Sakramentem*. Wiadomą jest rzeczą, że utwór ten jest tłumaczeniem łacińskiego hymnu *Tantum ergo Sacramentum*. W interesującej broszurce autorstwa ks. Tadeusza Karyłowskiego pt. *Dzieje „Tantum ergo” w Polsce*, autor przytacza wydane w 1916 roku tłumaczenie *Tantum ergo* dokonane przez biskupa Piotra Mańkowskiego, do którego muzykę skomponował Żukowski:

Przekład ten, jak widzimy, zastosował uzgodnienie rytmu, które znalazł w moim przekładzie, od ks. Piątkowicza wziął słowo „niepojętem” zlekka je przemieniwszy, ale wdziękiem i gładkością wysłowienia przewyższył oba poprzednie tłumaczenia. Mimo to posiada on liczne braki: I tak: samo „upadajmy” [w pieśni Żukowskiego jest „upadnijmy” – przyp. R.K.] nie wyraża dobrze czci, złączonej ze skłonieniem oblicza (*veneremur cernui*). Dwa następne rzędkie nie oddają też dobrze myśli oryginału, który wyraża okrzyk radosnego życzenia i tryumfu. Najlepszym jest koniec pierwszej zwrotki, niemal bez zarzutu, jedynie słowo „w nas: jest tutaj zbędne, co jednak postulat rymu zupełnie usprawiedliwia. Druga zwrotka znacznie jest słabsza. Styl w dwóch jej środkowych rzędkach zbyt wyszukany i skomplikowany, a już słowo „treść” wprost niemożliwe w pieśni. Słowo „też” nie licuje z majestatem Ducha św. i razi nieco, „śpieszymy nieść” także nie osobliwe. Mimo tych usterek przekład czcigodnego autora tylu poważnych dzieł stanowi znaczny etap w rozwoju procesu przepolszczenia hymnu: „Tantum ergo” (Karyłowski 1922, 40–41).

Mimo zaznaczonych przez recenzenta mankamentów tłumaczenia, wydaje się, że było ono dość rozpowszechnione i przyjęte, skoro ks. Żukowski, sam będąc teologiem i pracownikiem Wydziału Teologicznego, właśnie po tę wersję sięgnął i do niej skomponował muzykę.

Żukowski opublikował również utwór pt. *Westchnienia*. Na uwagę jednak zasługuje fakt, że tekst tej pieśni (z niewielkimi zmianami) został opublikowany pt. *Przed Najświętszym Sakramentem* w miesięczniku „Jutrzenka Białostocka” w 1931 roku (*Jutrzenka Białostocka*, 1931, 5). Niestety, i tutaj również nie podano autora tekstu.

Pozostałe utwory nie dość, że nie zawierają autora tekstu, to także trudno ich autorstwo zweryfikować, korzystając z zasobów internetowych. Wobec powyższego można postawić ostrożną tezę, iż autorem tekstów był sam kompozytor – ks. Stanisław Żukowski.

8. Tematyka pieśni

W kontekście warstwy semantycznej, w dziewięciu zachowanych pieśniach ks. Stanisława Żukowskiego można wyodrębnić przynajmniej kilka obszarów tematycznych. Pierwszym z nich jest osoba Boga Ojca w pieśni *Modlitwa Pańska*, do których słowa napisał

sam kompozytor. W utworze tym autor zwraca się do Boga, „który jest w niebie” i prosi, aby Jego królestwo wciąż było obecne pośród ludzi. Pojawia się również wezwanie, aby Boża wola nieustannie „ożywiała” wszelkie działania człowieka, aby dni na ziemi były czasem „niepokalany”, czasem bez grzechu. W dalszych strofach utworu Żukowski kreśli smutny obraz ówczesnej codzienności. Zwraca uwagę na panujący głód i smutek, który odbiera wszelką nadzieję. Stąd prośba o „chleb powszedni”, którego wciąż brakuje na polskich stołach. Niezależnie jednak od tych fizycznych cierpień i utrapień, Żukowski zwraca uwagę na obecny w życiu grzech człowieka, który oddala go od Stwórcy. Autor prosi, aby Bóg odpuścił winy człowiecze i by wciąż pozostawał dla swych „sług” kochającym „Ojcem”. Bóg jest bowiem Tym, który „wszystko może”, gdyż Bóg jest „dobry”.

Innym obszarem tematycznym poruszonym w utworach jest żywa wiara w prawdziwą obecność Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie. Problematyka ta jest poruszona w trzech poetyckich tekstach pieśni. Są to: *Do Najśw. Sakramentu*, *Przed tak wielkim Sakramentem* oraz *Westchnienia*. „Przenajświętsza Hostya” ma w sobie „życie wieczne”. To w niej człowiek winien szukać ratunku zawsze wtedy, gdy na horyzoncie pojawią się „życiowe burze”. Obecny w Najświętszym Sakramencie Bóg w Trójcy Świętej Jedyny ucieleśnia chwałę, jaką przygotował dla człowieka w niebie (*O Przenajświętsza Hostya*). Dlatego też przed tym „wielkim Sakramentem” człowiek upada w wielkiej pokorze i wyśpiewuje całym sobą i całym swym jestestwem chwałę Bogu, Synowi i Duchowi Świętemu (*Przed tak wielkim Sakramentem*). Dusza otulona wręcz Bogiem czuje nadprzyrodzoną radość z przebywania w obecności Pana „w świętych” Jego „przybytkach” i przeżywa szczęście, że może „klęczeć w pokorze” u stóp Pana. Z takiej perspektywy łatwiej też dostrzec marność świata wraz z jego „rozkoszami i zbytkami” (*Westchnienia*).

Kolejnym obszarem tematycznym poruszonym w utworach jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Ta tematyka obecna jest w dwóch pieśniach: *Do Twego Serca, o Chryste* oraz w *Hymnie na cześć Chrystusa-Króla*. Ku Sercu Jezusa człowiek ufnie niesie swą „modlitwę płomienną” i prosi, aby mógł przez całe swe życie iść tą drogą, którą pokazuje mu Chrystus i Jego serce otwarte dla każdego (*Do Twego Serca, o Chryste*). Jednocześnie człowiek składa przysięgę, że nie porzuci Chrystusowych „świętyń” i przekazywanej od pokoleń wiary. Mimo różnych pokus, mimo dotkniętej grzechem natury, człowiek obiecuje „bronić” Bożych „dróg”. Pragnie, aby zewsząd dał się słyszeć uroczysty hymn, że Jezus jest Królem ludzkich serc i ludzkiego życia. Na drodze do zwycięstwa z wrogiem wewnętrznym każdego człowieka, jakim są jego grzechy i przywary, oraz z wrogiem zewnętrznym, któremu opór stawiała umęczona ojczyzna, towarzyszyć będzie Maryja, zawsze obecna przy swoich dzieciach (*Hymn na cześć Chrystusa-Króla*).

Ostatni obszar tematyczny poruszany w utworach ks. Stanisława Żukowskiego związany jest z osobą Matki Najświętszej. Tematykę tę poruszają trzy pieśni: *Chwała Marji, Królowo nasza* oraz *Pod Twą obronę*. Natchniony autor tekstu poetyckiego opisuje wspaniałość Maryi i Jej chwałę. To Ona „w błękitach się kąpie”, „ulata nad słońca”, zaś Jej szata „lekką powiewa”. To do Niej człowiek chce kierować swoją modlitwą i Jej

wyspiewywać wspaniały hymn pochwalny. Człowiek w całym swym oddaniu pragnie służyć Maryi, która jest „Królową nad światy, nad słońca”. Do Niej kierowana jest też prośba, aby po zakończeniu życia ziemskiego, człowiek mógł wraz z Nią cieszyć się chwałą w niebie (*Chwała Marji*). Do Maryi Królowej wnoszą się też prośby człowiecze, aby swą macierzyńską troską otaczała ich domy, a nade wszystko ich serca, aby były wierne Bogu. Autor tekstu zwraca również uwagę na trud położenia swych bliźnich, na różne życiowe „zamiecie” i „ciemne noce” (*Królowo nasza*). W takiej sytuacji człowiek biegnie stęskniony do swej Matki, gdyż to Ona „jedyna” jest „trwałą nadzieją” dla „biednych serc”. Do Maryi „Niepokalanej” kierowana jest prośba, aby zanoszone do Niej modlitwy zawsze były przyjęte i wysłuchane (*Pod Twą obronę*).

9. Utwory ks. Stanisława Żukowskiego na płytach

Wszystkie zachowane utwory ks. Stanisława Żukowskiego zostały zarejestrowane i wydane na płytach CD w wydawnictwie fonograficznym Acte Préalable.

Poniższa tabela zawiera numer katalogowy płyty, numer utworu na danej płycie, wykonawców oraz czas trwania każdego utworu.

Tabela 5. Omawiane utwory na płytach CD

Lp.	Tytuł utworu	Nr utworu na płycie	Wykonawcy	Czas trwania utworu
<i>Seria Opera omnia religiosa 7. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers</i> (rok wydania: 2017, numer katalogowy: AP0391)				
1	<i>Królowo nasza!</i>	15	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy	5'49
2	<i>Pod Twą obronę</i>	13	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy	2'22
<i>Seria Opera omnia religiosa 8. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers</i> (rok wydania: 2017, numer katalogowy: AP0392)				
3	<i>Chwała Marji</i>	2	Marta Wróblewska – sopran, Ewa Rytel – organy	4'25
4	<i>Do Twego serca, o Chryste</i>	22	Marta Wróblewska – sopran, Ewa Rytel – organy	2'35

5	<i>Hymn na cześć Chrystusa-Króla</i>	29	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy	2'33
6	<i>Modlitwa Pańska</i>	23	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy	4'59
7	<i>O Przenajświętsza Hostya</i>	21	Marta Wróblewska – sopran, Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy	2'57
8	<i>Przed tak wielkim Sakramentem</i>	28	Marta Wróblewska – sopran, Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy	3'20
9	<i>Westchnienia</i>	27	Marta Wróblewska – sopran, Ewa Rytel – organy	2'33

Źródło: badania własne

Zakończenie

Ksiądz Stanisław Żukowski (1881–1935) jest ostatnim z dzieci Józefa i Teresy, którego zachowana twórczość muzyczna doczekała się prezentacji i omówienia. Wcześniej tak było w przypadku Ottona Mieczysława (1867–1942), ks. Jana (1870–1911) oraz Aleksandra (1879–1911).

W tym miejscu podkreślenia i przypomnienia wymagają pewne sprawy. Otóż ks. Stanisław urodził się i wychował w rodzinie, w której wiara chrześcijańska odgrywała niebagatelną rolę. Niewątpliwie postawa rodziców, przykład i klimat ich żywej wiary, związek z Kościołem katolickim, praca Józefa jako organisty kościelnego – te wszystkie cechy miały istotny wpływ na to, że troje z ich dzieci wybrało drogę powołania kapłańskiego i zakonnego.

Z drugiej strony wydaje się, że dom państwa Żukowskich przesycony wiarą katolicką, ze względu na profesję męża i ojca, w naturalny sposób rozbrzmiewał również muzyką. Być może w domu śpiewano polskie nabożne pieśni religijne. Być może to również Józef, chcąc przygotować swe dzieci do dorosłego życia, uczył je podstaw gry na instrumencie, teorii muzyki, podstaw harmonizacji i kompozycji. Jego wysiłki zaowocowały tym, że najstarszy syn Otton Mieczysław stał się najbardziej rozpoznawalnym muzykiem, dyrygentem, organistą i kompozytorem. Natomiast dwaj bracia kapłani Jan i Stanisław, niejako na marginesie swoich rozlicznych aktywności na uniwersytecie, podejmowali też śmiało próby kompozytorskie.

W ten sposób, jako swego rodzaju spuścizną przekazaną obecnemu pokoleniu przyjmowana jest twórczość muzyczna ks. Stanisława; twórczość, która nie zawładnie światem i nie podbije największych sal koncertowych. Jednak jest to twórczość, która staje się świadectwem żywej wiary i głębokiej miłości do Pana Boga oraz Kościoła. To twórczość, która staje się symbolem zdrowo pojętego patriotyzmu: umiłowania zniewolonej przez zaborcę ojczyzny i sięgnięcia po broń w postaci pióra, aby pisać w języku swych dziadów i ojców: po polsku.

Literatura

- Folklor ludowy i polska tradycja. Nie rzucim, Chryste, świętyń Twych – pieśń, tekst, wykonanie.* <https://www.polskatradycja.pl/piesni/religijne/nie-rzucim-chryste-swiatyn-twych.html> (dostęp: 30.08.2024).
- Giordani, Tommaso. *Dictionary of Irish Biography.* <https://www.dib.ie/biography/giordani-tommaso-a3489> (dostęp: 28.08.2024).
- Kaczorowski, R. 2020. *Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942) – życie i dzieło.* Pelplin: Bernardinum.
- Kaczorowski, R. 2022. Dwie zachowane msze ks. Jana Żukowskiego (1870–1911) w kontekście wybranych zagadnień muzycznych i semantycznych. *Studia Gdańskie*, 50, 119–135.
- Kaczorowski, R. 2023. Muzyczny portret braci ks. Jana (1870–1911) i Aleksandra (1879–1911) Żukowskich w świetle zachowanych pieśni religijnych. *Studia Gdańskie*, 52, 70–82.
- Karyłowski, T. 1922. *Dzieje „Tantum ergo” w Polsce.* B.m.w. https://rcin.org.pl/Content/143955/PDF/WA248_168979_F-8054_tantum-ergo_o.pdf (dostęp: 31.08.2024).
- Przed Najświętszym Sakramentem. *Jutrzenka Białostocka. Miesięcznik informacyjno-religijny*, III, VI 1931, 6. https://pbc.biaman.pl/Content/3184/Jutrzenka_Bia%C5%82ostocka_Nr6_1931.pdf (dostęp: 24.08.2024).
- Skład Uniwersytetu w latach akademickich 1923/1924 i 1924/1925.* 1924. Lwów: Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. http://bc.tpn.przemysl.pl/a_biblioteka/pdf/89.pdf (dostęp: 26.08.2024).
- Żukowski O.M. B.r.w. *Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium*, z. IV i IX. Kraków: Skład główny w księgarni A. Piwarskiego i Ski.
- Żukowski S. 1921. *Pismo św. w kazaniu. Zarys metody.* Lwów.
- Żukowski, O.M. B.r.w. *Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny do użytku młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na 3 głosy równe z dodatkiem najpotrzebniejszych modlitw.* Lwów: Nakładem Państw. Wydawnictwa Książek Szkol. w Kuratorjum Okręgu Szkolnego Lwowskiego.

Płyty CD

Seria *Opera omnia religiosa 7. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers*, wyd. Acte Prealable 2017, nr kat.: AP0391.

Seria *Opera omnia religiosa 8. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers*, wyd. Acte Prealable 2017, nr kat.: AP0392.

Aneks

Chwała Marji

Maryjo, ach jakżeś wspaniała!
W błękitach się kąpiesz, ulatasz nad słońca,
a stopy Twe barwi blask złoty miesiąca;
i lekko powiewa Twa szata,
jak w łąkach puch kwiatów wśród lata.
O Marjo, ach jakżeś wspaniała!

Maryjo, ja śpiewać chcę Tobie!
Rozkołysz mą duszę, jak jasne marzenie,
jak dzwonne akordy, jak słowicze pienie,
i rozlej w mem sercu Twe blaski
i lutni mej, Pani, daj łaski!
O Marjo, ja śpiewać chcę Tobie!

Maryjo, ja służyć Ci pragnę!
Tyś Księżna, Królowa nad światy, nad słońca,
Twe państwo to ziemia i łąka gwiazd lśniąca,
paziami Ci lotni anieli,
Twa służba chór dziewic się bieli.
O Marjo, ja służyć Ci pragnę!

Maryjo, tron uproś mi w niebie!
Gdy szata mej duszy, jak płótno się starga,
i oczy się zamkną i zbieleje wargi,
o Marjo, w szafiry obłoków
weź duszę ze łzawych tych stoków!
O Marjo, tron uproś mi w niebie!

Do Twego Serca, o Chryste

Do Twego Serca, o Chryste Boże!
Niosę modlitwę moją płomienną;
przed Tobą, Panie, pieśń mą otworzę,
co drga miłością dla Cię niezmienną.

A Ty spraw, Chryste, przez Serce Swoje,
bym szedł wytkniętym przez Ciebie torem,
i jak miłości Twej czystej zdroje
piers ma dla bliźnich stała otworem.

Hymn na cześć Chrystusa-Króla

Nie rzucim, Chryste, świętyń Twych,
nie damy pogrześć wiary!
Zakusy próżne duchów złych
i próżne ich zamiary.
Będziemy bronić Twoich dróg.
Tak nam dopomóż Bóg!

Ze wszystkich świętyń, chat i pól
popłynie hymn wspaniały,
niech żyje Jezus Chrystus Król
w koronie wiecznej chwały!
Niech żyje Marja, zagrzmi róg.
Tak nam dopomóż Bóg!

I łaski triumf, taki cud
powieje z Jasnej Góry
i z taką wiarą ruszy lud:
synowie Polski, córy,
że jak mgławica pierzechnie wróg.
Tak nam dopomóż Bóg!

Królowo nasza

Królowo nasza na smugach słońca,
zstąp Przenajświętsza i pobłogosław
nasze poddasza, chat i serc wnętrza
z końca do końca, o pobłogosław, Maryo!
Tęczę pociechy w majowe zorze
Rzuć ponad rosy pól naszych, Pani!
I w nasze strzechy, złote pokosy
łask, jak pól zboże wznies nam, o Pani, Maryo!

Wszak my Twe dzieci, a wiesz, jak biedne
i jak sieroce, o Matko droga!
Więc wśród zamieci przez ciemne noce
wiedz w wrota jedne, do serca Boga, Maryo!

Modlitwa Pańska, sł. Stanisław Żukowski

Dobry nasz Ojcze, któryś jest w niebie,
święć się Twe Imię po wszystek czas,
w ducha pokorze błagamy Ciebie,
niech Twe królestwo będzie wśród nas.

Wciąż nas ożywiaj świętą Twą wolą,
byśmy kochali, co każesz Ty.
Daj, by jak w niebie żadną swawolą
Niepokalane dni nasze szły.

Głód nas przyciska, smutki nas trwożą,
żałobnym kirem bez światła czas,
ojcze, Ty ręką wspomóż nas Bożą,
posil dziś chlebem powszednim nas.

Raz po raz Panie, na serca roli
gasną nam cnoty niebieskie skry,
w grzechu nas piekło więzi w złej doli,
odpuść nam winy, zniszcz grzechu mgły.

Jak winowajcom, gdy nas zasmuca
my odpuszczamy miłości dług,
tak gdy się od Cię ludzie odwróca
przebacz im, Ojcem bądź Twoich sług.

Pokus ponęty zgaś nam przed okiem,
Panie, co wszystko możesz i masz,
zbaw nas od złego dobrym wyrokiem,
zbaw nas, o dobry Ty Ojczy nasz.

O Przenajświętsza Hostya

O Przenajświętsza Hostya,
co żywot wieczny w sobie ma!
Gdy wśród życiowych burz
śmierci nam grozi noc,
w niej jest ratunek dusz,
w niej jest skuteczna moc.

Chwała na niebie Świętemu,
Bogu w Trójcy jednemu,
bo On u niebios bram,
gdzie szczęścia Jego cud
zgotował szczęście nam,
bez zdrajnych ziemi złud.

Pod Twą obronę

Pod Twą obronę Maryo Matko Boża
biegniemy tęskni pod Twój Pani płaszcz;
wszak Ty jedyna gdyby ranku zorza
nadzieję trwałą biednym sercom dasz.

Naszemi prośby nie gardź Matko Pana,
do Ciebie ufna dziatwa pacierz śle,
lecz nas wysłuchać racz Niepokalana,
zrozumieć chciej nas, nam bez Boga źle.

Przed tak wielkim Sakramentem

Przed tak wielkim Sakramentem
upadnijmy wszyscy wraz.
Dziś przy nowem prawie świętem,
już starego minął czas.
Co zmysłami nieobjętem
to dopełni wiara w nas!
Niech tak Ojcu, jak Synowi
brzmi podzięka, chwała, cześć.
Hołd pokorny niech stanowi
naszej pieśni wdzięczną treść.
A świętemu też duchowi
spieszmy równe hołdy nieść.

Westchnienia

O jakże słodko w świętych Twych
przybytkach przebywać Panie!
O jakże smutno w rozkoszy i zbytkach
żyć nieprzerwanie!

O jakże czystą poi się radością
przy Tobie dusza;
a jak się prędko pośród grzechu znoi
serce wysusza.

O jakież szczęście u Twego ołtarza
klęczeć w pokorze!
A jak boleśnie, kiedy się nie zważa
na Ciebie, Boże!

ARTYKUŁY

nauki społeczne

Godność osoby, zasady autonomii i solidarności w kontekście stanu epidemii

Streszczenie: Życie i zdrowie jako dobra fundamentalne są ważnym przedmiotem troski każdego człowieka. Powinien on cieszyć się w tym pomocą ze strony społeczności, w której żyje. Jeśli fundamentem życia społecznego jest zasada personalistyczna, uznanie pierwszeństwa godności osoby wśród innych wartości, budowane jest ono według reguł pomocniczości i solidarności. Zadaniem instytucji ochrony zdrowia jest stworzenie takich warunków, w których dostępne będą możliwie bezpieczne i skuteczne metody terapii i prewencji, a jednostka w sposób świadomy będzie mogła wybrać to, co w największym stopniu realizuje jej dobro, w zgodzie z uznaną przez siebie hierarchią wartości, przyjętym światopoglądem i życiowymi celami. Celem artykułu jest analiza relacji między społecznością i jednostką w dziedzinie ochrony zdrowia w stanie normalnym i podczas epidemii. Istnienie szczególnych zagrożeń może sugerować, że dopuszczalne są wyjątki od stosowania fundamentalnych reguł życia społecznego: autonomii, pomocniczości i solidarności społecznej. Uznanie jednak podstawowej wartości, jaką jest godność osoby, nakazuje stosowanie przez społeczność tych samych reguł, co w czasie zwykłym, jakkolwiek wiele działań instytucji publicznych jest w czasie większego zagrożenia intensyfikowanych.

Słowa kluczowe: autonomia osoby, epidemia, ochrona zdrowia, zasada pomocniczości, zasada solidarności

Human Dignity, Principles of Autonomy and Solidarity in the Context of Epidemic Conditions

Abstract: Life and health, as fundamental good things, are an important concern of every person. Everyone should enjoy the help of the community of which he is a member. If the personalistic principle is the foundation of social life, the recognition of the priority of a person's dignity of a person among other values, the principles of subsidiarity and solidarity should be the framework of social life. The task of health care institutions is to create conditions in which the safest and most effective methods of therapy and prevention are available, and the individual is able to consciously choose what best serves his or her best interest, in accordance with the hierarchy of values recognized by him or her, the adopted worldview and life goals. The aim of the article is to analyse the relationship between the community and the individual in the field of health care in normal conditions and during an epidemic. The existence of specific threats

may suggest that exceptions to the application of the fundamental rules of social life, autonomy, subsidiarity and social solidarity, are permissible. However, the recognition of the basic value of the dignity of a person requires the community to apply the same rules as in ordinary times, although many activities of public institutions are intensified in time of greater threat.

Keywords: autonomy of the person, epidemic, health care, subsidiarity, solidarity

Wprowadzenie

Życie współczesnych społeczeństw Zachodu oparte jest na idei godności osoby ludzkiej; do niej odnoszą się liczne międzynarodowe deklaracje i konwencje, a także konstytucje wielu państw. Afirmacja godności osoby pociąga za sobą uznanie jej niezbywalnych praw ograniczających ingerencję innych osób, a zwłaszcza instytucji społecznych w życie jednostki. Ograniczenia te dotyczą również sfery ochrony życia i zdrowia: każdy ma prawo decydowania o podejmowanych czynnościach diagnostycznych, profilaktycznych i terapeutycznych. Z drugiej strony decyzje poszczególnych osób powinny uwzględniać prawa innych, stąd postępowaniem w dziedzinie troski o zdrowie kierować powinna nie tylko zasada autonomii, lecz także odpowiedzialności za innych czy też solidarności. Zadaniem instytucji publicznych jest – zgodnie z zasadą pomocniczości – wspieranie obywateli w dbałości o ich zdrowie i życie.

Celem artykułu jest analiza relacji między społecznością i jednostką w dziedzinie ochrony zdrowia w stanie normalnym i podczas epidemii. W pierwszej części uwaga skupiona będzie na obowiązkach poszczególnych osób wobec siebie i wobec innych; druga część poświęcona będzie zadaniom społeczności i granicom jej ingerencji w życie obywateli – w tym, co odnosi się do troski o zdrowie. W trzeciej przeanalizowana zostanie szczególna dla ochrony sytuacja: zagrożenie wielkiej liczby osób chorobą zakaźną, czyli stan epidemii i ewentualne rozszerzenie uprawnień państwa w jej kontekście.

1. Zdrowie i życie w kontekście godności osoby – odpowiedzialność i solidarność

Życie jest dobrem, które spontanicznie rozpoznawane jest przez człowieka jako fundamentalne i warte zachowania; świadczy o tym okrzyk jednego z bohaterów powieści Aleksandra Dumasa *Karol Szalony*: „Niech mi wszystko zabiorą, sprzęty, srebra, domy! Niech wszystko rzucą na pastwę temu ludowi, ale niech mi życie zostawią!... (...) ja chcę żyć!” (Dumas 1910, 91). Doświadczenie uczy też, że choć podobnie jak Bétisac, wypowiadający powyższe słowa, ludzie gotowi są oddać wiele, by swoje życie ratować, to nie jest ono dobrem

najwyższym. Istnieje szereg dóbr w obronie których – zależnie od swego światopoglądu – ludzie są gotowi zaryzykować utratę życia; z szacunkiem wspominamy tych, którzy je poświęcili broniąc swego kraju, trwając w wyznawanej wierze albo ratując innych w czasie katastrof, epidemii lub wojen. Dlatego należy określić życie – i związane z nim zdrowie – nie tyle jako dobro najwyższe, ale fundamentalne, będące warunkiem osiągania przez człowieka innych dóbr, nawiązywania relacji społecznych, tworzenia kultury materialnej i duchowej.

Perspektywą, w której właściwie określić można miejsce życia w hierarchii dóbr, jest perspektywa antropologiczna, całościowy pogląd na człowieka, jego metafizyczną strukturę i status moralny. W niniejszej pracy przyjęta została personalistyczna koncepcja osoby ludzkiej jako jedności psychofizycznej i nośnika wrodzonej i niezbywalnej wartości, jaką jest osobowa godność. Życie i zdrowie ciała są cenne i powinny być przedmiotem ochrony, ponieważ ciało nie jest przedmiotem, który osoba „ma”, jak posiadać można wiele przedmiotów, lecz „jest” nim, przez nie wyraża siebie, działa i komunikuje się z innymi. Ciało, będące istotnym elementem struktury osobowego bytu, uczestniczy w godności osoby i nie może być dowolnie traktowane. Także i sam podmiot nie może swobodnie dysponować swoim ciałem (Morciniec 2020, 76).

Uznanie miejsca ciała w strukturze bytu ludzkiego pozwoliło wprowadzić do systemu ochrony praw człowieka nakaz szacunku dla tego fundamentalnego dobra. Szereg deklaracji, paktów i konwencji o zasięgu światowym lub regionalnym z *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka* na czele potwierdza prawo każdej osoby do zachowania życia. To ogólne uprawnienie można rozłożyć na szereg bardziej szczegółowych: od bycia niepozbawionym życia, przez zachowanie integralności i nienaruszalności ciała po zagwarantowanie takich warunków, które będą służyły prawidłowemu rozwojowi i zachowaniu zdrowia. Warunki te rozumieć należy szeroko, zarówno co do przebywania w środowisku sprzyjającym zdrowiu i rozwojowi, jak i co do funkcjonowania instytucji społecznych wspomagających realizację prawa do życia – z aparatem bezpieczeństwa, systemem ochrony zdrowia i międzynarodowymi działaniami na rzecz trwałego pokoju i ochrony środowiska naturalnego (Skorowski 1996, 67-69; Jasionek 2005, 17-31; Tabaszewski 2016).

Uprawnienie rodzi zobowiązania: skoro jeden podmiot ma prawo do otrzymania lub zachowania jakiegoś dobra, inne podmioty nie powinny mu utrudniać realizacji tego prawa (na zasadzie wzajemności), zaś zadaniem społeczności jest stwarzanie warunków umożliwiających wszystkim jej członkom realizację ich celów. Jednak ze względu na relację łączącą osobę z jej ciałem pierwszym podmiotem zobowiązanym do troski o własne ciało jest sam człowiek. Właśnie on sam przez swój tryb życia, sposób odżywiania, zachowywanie higieny, uprawianie sportu czy stosowanie używek ma zasadniczy wpływ na stan własnego zdrowia.

Wybór tego, co sprzyja podtrzymywaniu życia i zachowaniu zdrowia, jest zobowiązaniem natury moralnej, które św. Tomasz z Akwinu wyprowadza z jednej z naturalnych inklinacji bytu – dążenia do zachowania własnego istnienia (Sylwestrzak 2019, 463).

Podejmowany jest on w wolności i powinien być odniesiony do szerszego kontekstu życia i fundamentalnych wyborów. Wolność ta bowiem może być ograniczona warunkami życia: kondycją środowiska w miejscu codziennego przebywania, stanem mieszkania lub innymi niezależnymi od podmiotu okolicznościami. Niesprzyjająca zdrowiu może być praca konieczna dla społeczności albo dieta ułożona według nakazów wyznawanej religii (Brown 2013, Kluz 2016, 56-58; Wikler 2002).

Prawo do życia uznawane jest z jedno z praw solidarnościowych, ponieważ jego realizacja niemożliwa jest bez wielopłaszczyznowego współdziałania jednostek i grup ludzkich. Nie wystarczy tu powierzchowne współczucie wobec czyjejś krzywdy lub słowne deklaracje dotyczące zaangażowania na rzecz wspólnego dobra. Potrzebny jest realny wysiłek każdego: powstrzymanie się od tego, co życie i zdrowie niszczy (bezpośredni zamach, ale i zatrucie środowiska, niedbałość o bezpieczeństwo pracy, podejmowanie ryzykownych zachowań, wchodzenie w nałogi...) i dbałość o poprawianie warunków życia własnego i innych, podejmowanie działań profilaktycznych (zachowanie higieny, badania okresowe i przesiewowe, szczepienia), nabywanie umiejętności postępowania w sytuacji zagrożenia życia, krwiodawstwo i gotowość pośmiertnego przekazania przeszczepów (Skorowski 1996, 64-67; Tabaszewski 2016). Działania niezbędne dla ochrony zdrowia i życia wykraczają jednak daleko poza możliwości jednostek czy lokalnych społeczności. Konieczna jest w tej sferze interwencja państwa.

2. Rola państwa w ochronie zdrowia

Mając na uwadze naturę zdrowia i życia jako dóbr podstawowych, ich ochronę i promocję można włączyć w zakres „dobra wspólnego”, gdyż należy do całokształtu warunków i instytucji umożliwiających rozwój każdego człowieka, pełne poszanowanie jego osobowej godności. Dlatego dbałość o życie i zdrowie każdego obywatela staje się naturalną częścią obowiązków państwa, którego celem jest dobro wspólne jego obywateli (Bartkowiak 2014; Marton-Gadoś 2014, 49; Zamelski 2012, 190). Aktywność instytucji społecznych na tym polu można nazwać „realizacją prawa do zdrowia”. Co prawda uprawnienie takie explicite w żadnym z aktów systemu ochrony praw człowieka się nie pojawia (samo to sformułowanie jest z wielu powodów dyskusyjne), ale wymienione są w nich inne dobra, mające bezpośredni związek ze stanem zdrowia (Galewicz 2014; Tabaszewski 2016). Państwom swoich działaniach powinno się kierować zasadami dobra wspólnego i pomocniczości, z poszanowaniem godności każdej osoby, w tym jej autonomii.

2.1. Zasada pomocniczości i dobra wspólnego

Jako punkt wyjścia przedstawić można dwa skrajne modele, według których mogą układać się relacje państwo – obywatel, także w sferze opieki zdrowotnej. Model libertariański, uznając podstawową wartość wolności jednostek i równość szans w dostępie do różnych dóbr, postuluje minimalizację ingerencji państwa we wszystkie dziedziny życia obywateli, również w ochronę zdrowia. Sfera ta jest pozostawiona swobodnym wyborom jednostek i ich inicjatywie, zarówno w sferze osobistych wyborów co do troski o zdrowie, jak i tworzenia zakładów leczniczych i ubezpieczeniowych. Pole świadczeń zdrowotnych jest tu pozostawione działaniu praw rynkowych, zadaniem ingerencji ze strony państwa jest zapewnienie swobody i równości działania podmiotów na tym rynku (Juzaszek 2014; Lewandowski 2013, 219; Nieszporska 2014, 82; O’Hara 2013).

Model kolektywistyczny widzi jednostkę nie jako wolne indywiduum, które z własnej inicjatywy troszczyć się będzie o zaspokojenie różnych potrzeb. Człowiek jest z konieczności częścią społeczności, której dobru podporządkowane są działania wszystkich jej członków. Państwo jest więc tym podmiotem, który wyznacza cele do osiągnięcia i wybiera właściwą do tego drogę, państwo organizuje życie swych obywateli przejmując odpowiedzialność za wiele jego elementów ograniczając tym samym wolność jednostek i tłumiąc ich inicjatywę. W dziedzinie ochrony zdrowia wyraża się to przez stworzenie publicznego, monopolistycznego i obowiązkowego systemu ubezpieczeń, który ma realizować zasadę solidarności wszystkich obywateli. Państwo nakłada także na jednostki liczne obowiązki, jak poddawanie się badaniom okresowym lub szczepieniom; może także zmuszać do leczenia zarówno te osoby, których stan zagraża innym, jak i wyłącznie im samym (przymus leczenia chorób w początkowych stadiach, tak by nie dopuścić do znacznego pogorszenia stanu zdrowia, niezdolności do pracy itp.), ponieważ przynosi to szkodę społeczności jako całości (Kowalczyk 1996, 108-117; O’Hara 2013; Skrzydlewski 2012, 163-169).

Odrzucając oba skrajne modele (które, jak się wydaje, w praktyce nigdzie nie są realizowane), wskazać można na model personalistyczny, respektujący godność osoby, wyważający prawa i odpowiedzialność obywateli i państwa, w celu zapewnienia jak najlepszej ochrony wszystkich dóbr, w tym życia i zdrowia.

W modelu tym nie odbiera się jednostkom ich podstawowych praw, nie znosi wolności i nie zdejmuje z nich ciężaru odpowiedzialności ani za nie same, ani za innych. Prawa te są wyraźnie potwierdzone, a wszyscy członkowie społeczności zachęceni do działania dla dobra wspólnego (Galewicz 2014, 68-69). Model ten opiera się na uznaniu godności każdego człowieka jako wartości podstawowej. Afirmacja osoby, a więc bezwzględny szacunek dla tej wartości, traktowanie jej wyłącznie jako cel, przyjęcie każdej osoby i umożliwienie jej pełnego – na miarę jej możliwości – rozwoju, to zasadnicza treść normy personalistycznej. Zasada ta wyznacza cel społeczności, jej dobro wspólne, które powstaje dzięki zaangażowaniu wszystkich jej członków (Majka 1982, 167-172; Styczeń i Szostek 1974; Szostek 1995, 79-81).

Obok zasady dobra wspólnego działanie państwa regulowane powinno być zasadą pomocniczości. Według niej społeczność nie powinna przejmować zadań, które mogą być wykonane przez jej członków z własnej inicjatywy i własnymi siłami. Zaangażowanie wyższych struktur powinno być ograniczone tylko do tych sytuacji, w których siły jednostek i małych grup są niewystarczające. Nadmierna ingerencja większych całości byłaby ograniczeniem wolności osób przez nakładanie na nie rozmaitych strukturalnych zależności, hamowanie ich inicjatywy i swobody wyboru celów i metod działania. Przestrzeganie zasady pomocniczości potwierdza służebny charakter społeczności względem jej członków: celem wspólnoty jest dobro jej uczestników. Życie współczesnych społeczeństw jest jednak tak bogate i skomplikowane, że wiele działań podejmowanych być musi na poziomie szerokich struktur; wydaje się, że ochrona zdrowia i życia obywateli jest jednym z takich zadań. Realizują je – na miarę swoich możliwości – samorządy lokalne, w pewnej zaś części władze centralne (Łuczka 2006, 317; Jurkowska i Owsiak 2010, 117-188; Talone 2008).

Stąd w większości współczesnych państw publiczne instytucje zapewniają dostęp do usług medycznych: profilaktyki (badań przesiewowych i okresowych, szczepień), leczenia, zaopatrzenia w leki i sprzęt medyczny oraz rehabilitacji. Państwo tworzy także zasady finansowania tych usług, czy to ze środków publicznych (z podatków lub ubezpieczeń społecznych), czy przez system prywatnych ubezpieczeń zdrowotnych. Finansowanie usług medycznych ze środków publicznych ma charakter bardziej solidarnościowy: poziom świadczonych usług nie zależy od wysokości płaconego podatku lub składki, a pomoc niezbędną dla ratowania życia otrzymują także osoby nie wnoszące swego wkładu do systemu. Z drugiej strony państwo nakłada na obywateli obowiązki i ograniczenia. Dotyczyć one mogą ochrony zdrowia bezpośrednio, jak obowiązek poddawania się okresowym badaniom czy przymus leczenia niektórych chorób, lub pośrednio, jak regulowanie obrotu żywnością czy ustanawianie zasad bezpieczeństwa pracy i ruchu drogowego (Kowalewski i Kowalewska 2014, 250-253; Łuczka 2006, 317; Jurkowska i Owsiak 2010, 117-188; Talone 2008).

2.2. Autonomia osoby w systemie ochrony zdrowia

Ważnym elementem personalistycznego modelu relacji jednostka – społeczność jest szacunek dla autonomii poszczególnych osób. W kontekście troski o zdrowie realizuje się to przez pozostawienie swobodnego wyboru co do podejmowanych czynności diagnostycznych i terapeutycznych.

Nie wchodząc w historię sporów terminologicznych powiedzieć można, że wybór ten dokonuje się na dwóch poziomach. Poziom obiektywny wiąże się z aktualnym stanem wiedzy i techniki medycznej; odróżnia się tu o proporcjonalne i nieproporcjonalne środki terapeutyczne. Ocena proporcjonalności opiera się na rozpoznaniu dostępnych środków

lecniczych i możliwości ich zastosowania w sytuacji konkretnego chorego, ryzyko z nimi związane oraz prawdopodobieństwo wystąpienia niekorzystnych skutków ubocznych, możliwość zastosowania procedur alternatywnych, wreszcie dystrybucję rozpatrywanych środków w systemie opieki. Rozwój medycyny sprawia, że konkretne terapie, dawniej uważane za nieproporcjonalne, na przykład ze względu na zbyt małą liczbę urządzeń potrzebnych do ich przeprowadzenia, po stopniowej poprawie wyposażenia szpitali zostały uznane za proporcjonalne; z drugiej strony odkrycie nieznanego dotąd ryzyka wystąpienia skutków niepożądanych może sprawić, że dana procedura staje się nieproporcjonalną. Oceny proporcjonalności dokonuje zespół terapeutyczny; opiera się ona na postawionej wcześniej diagnozie i uznaniu adekwatności środków do osiągnięcia zamierzonego medycznego celu; jej wynik zostaje przedstawiony pacjentowi (Ferdynus 2021, 73-74).

Pacjent zaś dokonuje własnego oszacowania przedstawionych mu możliwości leczniczych, uwzględniając uznawaną przez siebie hierarchię wartości, porządek życiowych celów czy możliwość realizacji przyjętych zobowiązań. Zwyczajność lub nadzwyczajność środka medycznego szacuje na podstawie przewidywanego wysiłku związanego z jego zdobyciem i stosowaniem, możliwego niepoddającego się uśmierzeniu bólu, kosztów, własnego strachu lub niechęci co do proponowanej terapii oraz przewidywanej skuteczności w odniesieniu do własnych oczekiwań, a także zgodności z przekonaniami moralnymi czy religijnymi. Jest to ocena subiektywna: jeden pacjent może podjąć ryzyko stosowania eksperymentalnej terapii o nie do końca znanej efektywności i skutkach ubocznych, inny – wyczerpany dotychczasowymi procedurami – może nie zgodzić się na podjęcie kolejnej próby, choćby ta nie wiązała się z jakimś poważnym ryzykiem (Ferdynus 2021, 74-75; Wróbel 1999, 412-414).

Dysponując odpowiednią wiedzą, mając wsparcie w osobach, które darzy zaufaniem, każdy pacjent podejmuje w kontekście swoich poglądów moralnych, wiary religijnej, przyjętych celów decyzje co do samego leczenia i wyboru niezbędnych środków. Powinny być to środki proporcjonalne (stosowanie nieproporcjonalnych jest medycznie niecelowe); jeśli są one również zwyczajne, można mówić i o obowiązku moralnym ich użycia ze względu na wartość zdrowia i życia; jeśli są nadzwyczajne – może je przyjąć lub z nich zrezygnować.

Należy tu dodać, że idealny ten model w praktyce zakłócany bywa przez brak wystarczających umiejętności komunikacji ze strony lekarza, a nawet niechęć do wchodzenia w osobową relację z pacjentem; problemem być tu może systemowy brak wsparcia lekarza przez psychologa. Z drugiej strony pacjent często nie ma wiedzy potrzebnej do zrozumienia zagadnień medycznych, jest w silnym stresie, poddaje się lękowi, naciskany też bywa przez swoich bliskich.

2.3. Ograniczenia autonomii osoby w kontekście ochrony zdrowia

Realizacja modelu personalistycznego w kontekście zdrowia i życia, uwzględniająca zasady pomocniczości, solidarności i autonomii, polega więc na tym, że każdy podejmuje odpowiedzialność za swoje życie i zdrowie zgodnie z przyjętą przez siebie hierarchią wartości i obranym życiowym celem; korzysta przy tym z pomocy społeczności, w której żyje: zarówno przez udział w systemie ubezpieczeń zdrowotnych i świadczeń medycznych, jak i przez zdobywanie wiedzy potrzebnej do dokonywania świadomych wyborów. Jednocześnie dba także o zachowanie tych dóbr dla innych. Wyraża się to w powstrzymywaniu się od bezpośredniego szkodenia, zapobieganiu zakażeniom, wypadkom czy zatruciom, trosce o środowisko naturalne. Znakiem solidarności jest też propagowanie rzetelnej wiedzy medycznej i pomoc w podejmowaniu decyzji związanych z profilaktyką i leczeniem (Garus-Pakowska i Pakowski 2011).

Zgodnie z zasadą personalistyczną ingerencja państwa w troskę obywatela o samego siebie jest bardzo ograniczona. Wobec niemożności przymuszenia do zastosowania jakiegokolwiek procedury medycznej społeczność przez różnorodną edukację prozdrowotną może kształtować jego poglądy, budować postawę odpowiedzialności za siebie i innych oraz zachęcać do podejmowania działań profilaktycznych (Schain 1980). Jednak w warunkach życia wspólnego, gdzie wolność jednej osoby stanowi granicę wolności innych i gdzie mogą powstawać konflikty interesów poszczególnych osób i grup państwo ma prawo ingerencji, której celem jest takie określenie granic wolności, by szanowane były prawa wszystkich, zwłaszcza najsłabszych. Działanie państwa dotyczyć winno przede wszystkim tych sytuacji, w których działanie lub zaniechanie jednych stwarza bezpośrednie zagrożenie dla zdrowia i życia innych. Pojawiają się one nie tylko w medycynie; można tu wymienić choćby unormowanie ruchu drogowego czy ochrony przeciwpożarowej. Jednocześnie w przestrzeni publicznej może trwać dyskusja nad tym, które obostrzenia są niezbędne, a które stanowią nieprzynoszące oczekiwanych efektów obciążenie. Dotyczyć to może na przykład dopuszczenia do obrotu substancji psychoaktywnych lub obowiązku korzystania z pasów bezpieczeństwa. W dziedzinie medycyny ingerencja państwa dotyczyć może sytuacji, w których stan zdrowia jednej osoby stwarza realne zagrożenie dla innych: chorób zakaźnych i niektórych sytuacji w sferze zdrowia psychicznego. W stanie bezpośredniego zagrożenia rozprzestrzenianiem się choroby lub agresją (autoagresją) podstawowym ograniczeniem jest izolacja chorego w bezpiecznych dla niego i otoczenia warunkach. W niektórych systemach wprowadza się tu także obowiązek leczenia, lecz zwolennicy bardziej liberalnego modelu społeczności podkreślają możliwość niewyrażenia przez chorego – o ile jest kompetentny – zgody na tę procedurę; wystarczające jest zapewnienie bezpieczeństwa otoczeniu chorego. Dalej idące regulacje mają charakter prewencyjny i dotyczą zagrożonych chorobami zakaźnymi. Mowa tu o innych niż izolacja formach nadzoru epidemiologicznego, badaniach przesiewowych, różnych zabiegach sanitarnych,

a także szczepieniach ochronnych. Konieczne być może także szczególne postępowanie z ciałami osób zmarłych (Garus-Pakowska i Pakowski. 2011; Meller 2021, 2-23; Rogowska 2019, 215).

Jednak, podobnie, jak w przypadku zabiegów medycznych zazwyczaj stosowanych, tak i wśród środków możliwych do narzucenia obywatelowi przez instytucje publiczne należy oddzielić proporcjonalne od nieproporcjonalnych. Dla ich rozróżnienia przyjęć należy te same kryteria, co w sytuacji autonomicznego wyboru przez pacjenta: medycznej skuteczności, dostępności, oceny możliwych skutków ubocznych. Możliwie obiektywna ocena działań medycznych jako proporcjonalnych jest niezmiennym warunkiem godziwości ich wykorzystania. Stosowanie przymusu państwowego ogranicza istotnie tylko subiektywną stronę decyzji medycznych – odnoszącą się do zwyczajności: ocena dokonywana przez pacjenta zostaje tu zastąpiona decyzją uprawnionej władzy, która w opisywanych warunkach może nie brać pod uwagę opinii i przekonań zainteresowanych osób. Przejęcie – na mocy zasady pomocniczości – odpowiedzialności za ochronę zdrowia i życia obywateli daje państwu prawo nakładania zobowiązań, także pod groźbą kary lub zastosowania przymusu bezpośredniego. Za godziwe jednak można uznać jedynie te, które mają charakter środków proporcjonalnych i – w miarę możliwości – zwyczajnych, zarówno w dziedzinie profilaktyki, jak i terapii; ważne jest także, aby obywatele w jakiejś formie uprawnienia państwa zatwierdzili i dzięki działaniom edukacyjnym stawali się świadomymi współpracownikami instytucji publicznych dla dobra wspólnego (Meller 2021, 23).

3. Stan epidemii – czy państwu wolno więcej?

Dotychczasowe rozważania odnosiły się do sytuacji zwykłych, gdy poziom zagrożenia zdrowia i życia nie przekracza poziomu „normalnego” czyli takiego, na który odpowiednie służby są zazwyczaj przygotowane. Zdarzają się jednak sytuacje czy dłuższe okresy, w których zdrowie i życie ludzi jest zagrożone w wyższym stopniu: wojna, nasilone migracje, klęski żywiołowe, awarie systemów zaopatrzenia w wodę lub usuwania odpadów. Utrudnione jest wówczas zachowanie podstawowych nawet zasad higieny, łatwo o skażenie źródeł wody i żywności, utrudniona jest kontrola sanitarna, a działanie instytucji ochrony zdrowia zaburzone. W takich sytuacjach może dojść do łatwego i niekontrolowanego rozprzestrzenienia się niektórych chorób, do znacznie większej niż w normalnych warunkach liczby zachorowań na jakimś terenie, czyli do epidemii.

W zależności od stopnia zakaźności choroby, czasu jej trwania, odsetka przypadków wymagających hospitalizacji i użycia specjalistycznego sprzętu, możliwych powikłań, wreszcie jej śmiertelności zależy, jak poważnym zagrożeniem dla społeczności jest epidemia. Rozpoznanie wielkości tego zagrożenia i jego rodzaju jest zadaniem instytucji publicznych; podejmowane działania powinny być proporcjonalnie do stwierdzonego niebezpieczeństwa.

Należy jednak podkreślić zobowiązania i odpowiedzialność poszczególnych osób. Przyjmując informacje o rodzaju i wielkości zagrożenia podejmują one konkretne decyzje, które bezpośrednio wpływają na przebieg wydarzeń, przede wszystkim na rozprzestrzenianie się choroby.

Można postawić pytanie, czy wobec poważnego zagrożenia, jakim jest epidemia państwo i jego instytucje mogą uzyskać szczególne uprawnienia. Polegałyby one na możliwości czasowego ograniczenia swobody działania obywateli w celu zapewnienia bezpieczeństwa całej społeczności. Szukając odpowiedzi na to pytanie nie można jednak zapomnieć, że nawet

stan nawet wielkiego zagrożenia epidemicznego nie znosi pierwszeństwa godności osoby jako dobra, które przede wszystkim powinno podlegać ochronie, zarówno ze strony jednostek, jak i społeczności. Podtrzymać więc należy wymóg szacunku dla autonomii każdej jednostki i zobowiązanie władz do tworzenia takich warunków, w których znajdzie ona odpowiednie warunki dla swego bezpieczeństwa i rozwoju. Podobnie więc, jak w warunkach normalnych, w stanie epidemii państwo pełni rolę pomocniczą wypełniając te zadania, których poszczególne jednostki czy małe ich stowarzyszenia zrealizować nie są w stanie.

Stan epidemii nie znosi także warunku godziwości stosowania środków ochrony zdrowia, jakim jest ich proporcjonalność. Żadna sytuacja nie usprawiedliwia bowiem korzystania ze zbyt ryzykownych, nieskutecznych w danych warunkach czy obciążonych nadmiernymi skutkami niepożądanymi metod leczenia lub prewencji. Drugi warunek – zwyczajność środków – jest związany z subiektywnymi poglądami i odczuciami pacjenta. Zwłaszcza w czasie epidemii instytucje ochrony zdrowia powinny uczynić wszystko, by członkowie zagrożonej społeczności zaakceptowali rozmaite ograniczenia i poddali się niezbędnym procedurom. Oddziaływanie władz nie może jednak być manipulacją, a opartym na prawdzie przekonywaniem związanym z tworzeniem takich warunków, w których poszczególne osoby z jednej strony będą czuły się bezpiecznie, z drugiej zaś przyjmą osobistą odpowiedzialność za wspólne dobro.

Zastosowanie tych reguł jest łatwiejsze, gdy znana jest natura choroby: czynnik ją wywołujący, stopień zakaźności, przebieg, odsetek przypadków ciężkich i zagrażających życiu, także możliwe do zastosowania środki prewencyjne i lecznicze. Wprowadza się bowiem w takich sytuacjach wypracowane wcześniej procedury wykorzystujące dostępne i odpowiednio skuteczne środki prewencji i leczenia. Podkreślić jednak należy, że instytucje państwowe mogą nakładać obowiązek podporządkowania się tym procedurom jedynie dla ochrony dobra wspólnego. Jeśli osoba chora lub zagrożona odmawia zastosowania się do narzuconych zasad, środki przymusu (także przymusu bezpośredniego) zastosować można jedynie w celu zapewnienia bezpieczeństwa innym.

Sytuacją szczególną jest pojawienie się zagrożenia nowego, o nieznanym do końca naturze. Takim był zidentyfikowany w 1981 r. wirus HIV (Barasa 2011), powstała w 2009 r. w wyniku mutacji znanych wirusów „świńska grypa” (Enserink i Cohen 2009) lub ciężki

ostrzy zespół oddechowy, wywoływany przez koronawirus SARS-CoV-2, którego pierwsze przypadki zanotowano w Chinach pod koniec 2019 r. Brak jest wówczas wystarczająco potwierdzonych informacji dotyczących natury zagrożenia, które mogłyby stanowić podstawę do podejmowania działań chroniących życie i zdrowie obywateli.

Wydaje się, że w tych warunkach, uznając odpowiedzialność instytucji publicznych za dobro wspólne, jakim jest ochrona zdrowia, można by dopuścić nałożenie na obywateli ograniczeń surowszych, zakładających istnienie większego (spośród możliwych wariantów) niebezpieczeństwa, tak by nie dopuścić do rozprzestrzenienia się choroby. Jednak w miarę uzyskiwania pewnych danych naukowych regulacje te należy niezwłocznie dostosowywać do stanu faktycznego. Niezbędna jest tu stała i otwarta komunikacja instytucji ze społeczeństwem; umiejętność jasnego przedstawiania celów przyjętych działań, rezygnacji z bieżącej, często krótkowzrocznej kalkulacji politycznej, a także przyznania, że – z różnych względów – nie ma możliwości wykonania przez władze tego, co jest w danej sytuacji korzystne lub nawet niezbędne.

Ważnym zagadnieniem jest także możliwość zastosowania w sytuacji nowego zagrożenia metod leczniczych lub profilaktycznych o nie do końca potwierdzonej skuteczności. Zazwyczaj chodzi tu nie o środki zupełnie nowe lecz znane już i o potwierdzonym bezpieczeństwie, choć nieznaną skuteczności wobec aktualnego zagrożenia. Przy ich wprowadzaniu bezwzględnie należy stosować reguły dotyczące eksperymentów terapeutycznych, zwłaszcza zasadę świadomej zgody pacjenta i pierwszeństwo jego bezpieczeństwa przed możliwym postępowaniem w terapii (Krzyżewska. 2016). Te same normy należy stosować poszukując nowych środków leczniczych czy zapobiegawczych; działanie pod presją czasu nie może usprawiedliwiać naruszenia godności osób: zarówno biorących udział w fazie eksperymentalnej, jaki tych, które przyjmują środki medyczne lub poddają się nowym procedurom bezpośrednio po ich zatwierdzeniu. Niedopuszczalne jest stosowanie przez władze przymusu korzystania z jakiegokolwiek formy terapii; konieczne wydaje się też wprowadzenie odpowiednich form zadośćuczynienia osobom poszkodowanym w związku ze stosowaniem nowych leków, szczepionek lub zabiegów.

Podsumowując zauważyć należy, że istotą epidemii jest zmiana ilościowa, nie zaś jakościowa, w porównaniu ze stanem normalnym: zwiększenie liczby zachorowań na jakimś obszarze. Nie ma więc powodów, by dokonywać istotnych zmian w uprawnieniach państwa wobec obywateli. Instytucje publiczne zintensyfikują swoje działania, lecz. możliwość poszerzonych ingerencji w życie obywateli powinna być dopuszczona tylko w wyjątkowych sytuacjach, za ich zgodą i na określony czas. Godność osoby powinna niezmiennie pozostawać dobrem najwyższym i przedmiotem jak najdalej idącej ochrony.

Podsumowanie

Dbłość o zachowanie życia i zdrowia jest obowiązkiem każdego człowieka, są to bowiem dobra podstawowe, umożliwiające osiągnięcie innych. W tej trosce jednostka z jednej strony potrzebuje pomocy, z drugiej zaś jest odpowiedzialna za zdrowie innych. W obu aspektach współpracuje z całą społecznością, reprezentowaną przez instytucje publiczne. Spośród możliwych modeli relacji między państwem a jednostką najwłaściwszy wydaje się personalistyczny, w którym godność osoby, jej autonomia i rozwój, są dobrami najważniejszymi. Państwo, zgodnie z zasadą pomocniczości wspiera jednostkę przez organizację systemu opieki zdrowotnej i określa reguły pozwalające solidarnie chronić dobro każdego obywatela, uznając jednocześnie autonomię jednostki w decydowaniu o tym, co dotyczy jej samej. Model ten pozostaje wzorcowy zarówno w czasie zwykłym, jak i w okresie szczególnego zagrożenia zdrowia i życia wielu osób, jakim jest epidemia. Ewentualne ograniczenia nakładane w tym czasie przez państwo na obywateli także muszą pozostawać w zgodzie z szacunkiem dla ludzkiej godności i być proporcjonalne do aktualnego niebezpieczeństwa. Odnosi się to zwłaszcza do wolności wobec podejmowania terapii; państwo może stosować wobec jednostek przymus wyłącznie w tym, co odnosi się do bezpieczeństwa innych osób.

Literatura

- Barasa, S. S. 2011. True story about HIV: theory of viral sequestration i reserve infection. *HIV/AIDS: Research i Palliative Care* 3, 125–133. <https://doi.org/10.2147/HIV.S26578>.
- Bartkowiak, L. 2014. Czy zdrowie jest dobrem wspólnym?. *Medyczna Wokanda* 6.6, 175–183.
- Brown, R. C. H. 2013. Moral responsibility for (un)healthy behaviour. *Journal of Medical Ethics* 39, 695–698. <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-100774>.
- Dumas, A. 1910. *Karol Szalony*. Warszawa: Gebertner i Wolf.
- Enserink, M., Cohen, J. 2009. The Novel H1N1 Influenza. *Science* 5960, 1607. <https://doi.org/10.1126/science.326.5960.1607>.
- Ferdynus, M. 2021. O uporzędywej terapii oraz środkach zwyczajnych i nadzwyczajnych w polskim kontekście bioetycznym. Na marginesie dwóch debat Polskiego Towarzystwa Bioetycznego. *Roczniki Filozoficzne* 2, 65–81. <https://doi.org/10.18290/rf21692-3>.
- Galewicz, W. 2014. Zdrowie jako prawo człowieka. *Diametros* 42, 57–82. <https://doi.org/10.13153/diam.42.2014.682>.
- Garus-Pakowska, A, Pakowski, M. 2011. Elementy przymusu państwowego w służbie zdrowia publicznego — wybrane zagadnienia. *Medycyna Pracy* 1, 67–72.
- Jasionek, S. 2005. *Prawa człowieka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Jurkowska, A., Owsiak, K. 2010. Realizacja zasady pomocniczości w warunkach polskich - wybrane przykłady. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie* 840, 107-128.
- Juzaszek, M. 2014. Sprawiedliwość w opiece zdrowotnej z perspektywy różnych koncepcji liberalnego egalitaryzmu. *Diametros* 42, 106–123 <https://doi.org/10.13153/diam.42.2014.684>.
- Kluz, M. 2016. Troska o dar ludzkiego zdrowia. Odpowiedzialność osobista czy społeczna? *Teologia i Człowiek* 1, 47-62.
- Kowalczyk, S. 1996. *Człowiek a społeczność*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kowalewski, T., Kowalewska, J. K. 2014. Od solidarności do dobra wspólnego – koherentność zasad życia społecznego. *Myśl Ekonomiczna i Polityczna* 4, 245-255.
- Krzyżewska, B. 2016. Kodeks Norymberski a autonomia jednostki. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 3, 171-191. <https://doi.org/10.21697/seb.2016.14.3.09>.
- Lewandowski, R. 2013. Perspective of control in the light of professional i managerial role within health care organisations. *Przedsiębiorczość i Zarządzanie* 10, part 1, 215–227.
- Łuczka, K. 2006. Zasada pomocniczości jako fundament nowoczesnego państwa. *Resovia Sacra* 13, 311-321.
- Majka, J. 1982. *Filozofia społeczna*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Marton-Gadoś, K. 2014. Dobra wspólne – metodologia badania zjawiska. *Myśl Ekonomiczna i Polityczna* 4, 40-73.
- Meller, J. (2021). State's Authority Concerning Health Protection in Ordinary Times and During Epidemics. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 4, 17–26. <https://doi.org/10.21697/seb.2021.19.4.02>.
- Morciniec, P. 2020. Status filozoficznomoralny i teologicznomoralny ludzkiego ciała, zwłok, komórek, tkanek i narządów w kontekście badań nad ludzkim materiałem biologicznym. W: J. Pawlikowski (red.), *Ciało ludzkie w badaniach naukowych i praktyce medycznej*. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie, 75-90.
- Nieszporska, S. 2014. Polityka państwa a sektor ochrony zdrowia w Polsce. *Ekonomiczne Problemy Usług* 113, 81-91.
- O'Hara, G. 2013. The Complexities of 'Consumerism': Choice, Collectivism i Participation within Britain's National Health Service, c.1961–c.1979. *Social History of Medicine* 2, 288–304. <https://doi.org/10.1093/shm/hks062>.
- Rogowska, K. 2019. Ochrona zdrowia jako strategiczny obszar zarządzania państwa. *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy* 3, 212-225.
- Schain, W. S. 1980. Patients' rights in decision making: the case for personalism versus paternalism in health care. *Cancer* 46.S4: 1035-1041. [https://doi.org/10.1002/1097-0142\(19800815\)46:4+<1035::AID-CNCR2820461329>3.0.CO;2-H](https://doi.org/10.1002/1097-0142(19800815)46:4+<1035::AID-CNCR2820461329>3.0.CO;2-H).
- Skorowski, H. 1996. *Problematyka praw człowieka*. Warszawa: ATK.

- Skrzydlewski, P. 2012. Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka. W: P. S. Mazur (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka*. Kraków: Akademia Ignatianum Wydawnictwo WAM, 123-176.
- Styczeń, T., Szostek, A. 1974. Uwagi o istocie moralności. *Roczniki Filozoficzne* 2, 21-33.
- Sylwestrzak, A. 2019. Prawo natury w metodologii Akwinaty, *Studia Elbląskie* 20, 455-474.
- Tabaszewski, R. 2016. *Prawo do zdrowia w systemach ochrony praw człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Talone, P. 2008. Principle of Subsidiarity: Challenges i Opportunities in Today's Health Care Environment. <https://www.chausa.org/publications/health-care-ethics-usa/article/spring-2008/principle-of-subsidiarity-challenges-and-opportunities-in-today's-health-care-environment> (dostęp: 09.10.2021).
- Wikler, D. 2002. Personal i Social Responsibility for Health. *Ethics & International Affairs* 2, 47–55. <https://doi.org/10.1111/J.1747-7093.2002.TB00396.X>.
- Wróbel, J. 1999. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Zamelski, P. 2012. Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatywnym. W: J. Jaskiernia (red.), *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 180-206.

RECENZJE

 **Joseph P. Laycock, *New Religious Movements: The Basics*, London – New York: Routledge, 2022, s. 152**

Recenzowane dzieło jest częścią serii „The Basics” wydawnictwa Routledge. Ta seria ma za zadanie w sposób przystępny wprowadzać czytelników w podstawowe zrozumienie badanych obszarów, za pomocą języka uproszczonego i nieprzesyconego naukowymi *terminus technicus*. Celem serii jest również zachęcenie do pogłębienia znajomości tematu oraz dalszego odkrywania złożoności i współczesnych problemów dziedziny.

Dokładnie takie zadanie spełnia nieduża książka Josepha P. Laycocka *New Religious Movements*. Autor zaprezentował wprowadzenie w teorię i metodę akademickich badań „nowych ruchów religijnych”. Należy zaznaczyć, że J.P. Laycock od ponad 15 lat analizuje i publikuje badania na temat szerokiego spektrum współczesnych ruchów religijno-społeczno-medialnych: od treści gnostyckich przez fascynacje demonologią, wampirami, satanizmem aż po kontestowanie tradycyjnych religii. Dzięki temu można przyznać, że autor posiada kompetencje do opisywania nowych kultów i podjęcia metarefleksji na temat badaczy tego zagadnienia i ich spostrzeżeń.


Książka *New Religious Movements* (w skrócie: NRM) została podzielona na siedem rozdziałów oraz trzy dodatkowe teksty na końcu (w tym „Glossary” i „Index”). Całkiem słusznie w pierwszym rozdziale („What Are New Religious Movements?”) autor rozpoczął od określenia definicji. Bez nich nie da się spójnie opisywać nowych ruchów religijnych, które generalnie są niełatwe do kategoryzowania. Laycock wskazał na potrzebę poszukiwania neutralnej terminologii, która unika używania emocjonalnie wartościujących terminów, jak choćby angielskie „cult” czy polski termin „sekta”. W drugim rozdziale („How To Research NRMs”) autor zaprezentował swoje refleksje na temat etyki badań nowych ruchów religijnych i wskazywania granic obiektywizmu takich badań.

W kolejnych pięciu rozdziałach J.P. Laycock przeprowadził analizę poszczególnych zagadnień, które można umieścić w dziedzinie socjologii religii a które bezpośrednio łączą się z metodologią badań nowych ruchów religijnych. Rozdziały od 5 do 7 są zbudowane według przewidywalnego schematu. Najpierw autor wskazywał na tło – dlaczego zagadnienie pojawiło się w badaniach pierwszych badaczy nowych religii, a następnie przedstawiał badania bliższe współczesnym akademikom, którzy rozwijali wcześniejsze wyniki i wchodzili z nimi w polemikę.

Rozdział 3 („Beyond Brainwashing: Affiliation and Disaffiliation”) przede wszystkim wniósł informacje o typach osób przyłączających się do nowych ruchów religijnych: o średnim i wyższym poziomie wykształcenia, należących do klasy średniej, o przewadze kobiet nad mężczyznami oraz o tym, że znaczenie ma pochodzenie religijne. Z kolei w rozdz. 4 („Charisma, Leadership, and Authority”) analizował cechy liderów nowych ruchów religijnych i ich zdolność do przyciągania potencjalnych adeptów.

W rozdziale 5 („Millennialism, Prophecy, and Failed Prophecy”) autor zbadał relację do końca czasów i niespełnionych proroctw, jakie pojawiały się wśród nowych ruchów religijnych. Wyróżnił trzy typy: millenializm katastroficzny, postępowy i wrogi. Jako przykład podał między innymi powszechnie znane, dotychczas fałszywe, zapowiedzi końca świata u Świadków Jehowy. W rozdziale 6 („NRMs and Violence”) autor przytoczył i poddał analizie najbardziej znane przykłady dramatycznej przemocy i zbiorowej agresji czy samobójstw wśród nowych ruchów religijnych: Jim Jones i Świątynia Ludu; David Koresh i Gałąź Dawidowa; Joseph di Mambro i Luc Jouret oraz ich Zakon Świątyni Słońca; Shōkō Asahara i Aum Shinrikyō („Najwyższa Prawda”); Marshall Herff Applewhite i Brama Nieba czy Credonia Mwerind i Ruchu na Rzecz Przywrócenia Dziesięciu Przykazań Bożych. Rozdział 7 („NRMs, Gender, and Sexuality”) został poświęcony historycznym zmianom postrzegania płci i norm seksualności. Bardzo interesujący jest ostatni rozdział („Postscript: NRMs and Social Media”). Autor zwrócił w nim uwagę na rolę mediów, zwłaszcza mediów społecznościowych, w powstawaniu i rozwijaniu się kolejnych nowych ruchów religijnych.

W podsumowaniu warto zauważyć obecność na końcu każdego rozdziału bibliografii, która może posłużyć pogłębieniu omawianego tematu. Można z pewnością ocenić, że książka Josepha P. Laycocka *New Religious Movements* jest bardzo kompetentnym wprowadzeniem w temat nowych ruchów religijnych i ich obecności w refleksji akademickiej. Jej zaletą jest również przystępny język i obrazowe odwoływanie się do – lepiej bądź słabiej znanych – przykładów grup nowych ruchów religijnych. Zdecydowanie może również stać się zachętą do dalszych poszukiwań i zgłębiania tego wciąż dynamicznego zagadnienia.

 **Kenny Ang, *Aquinas and the biblical grounds of the doctrine of creation. An analysis of Thomas Aquinas's Creation Theology in the Light of His References to Scripture*, Roma: EDUSC, 2024, s. 375**

Ks. Michał Heller zauważył kiedyś, że teologia nauki to przede wszystkim refleksja nad kwestią implikacji płynących ze stworzenia świata i człowieka rozwijanych w dialogu ze współczesną nauką. Z historycznej perspektywy, wspomniany dialog teologii z naukami dotyczył kwestii początku wszechświata i pojawienia się życia, ale z teologicznego punktu widzenia chodzi o znacznie szerszą refleksję niż ta zawężona do kwestii odległego „początku”, gdyż dotyczącą również bieżącej sytuacji świata. A zatem „stworzenie” nie dotyczy przeszłości, ale także teraźniejszości, stąd w teologii podkreślanie *creatio continua*, ale także innych pytań jak te o konieczność stworzenia – czy było z wolnej decyzji Boga (z miłości), czy z konieczności jak sugerowała filozofia neoplatońska – co oznacza więc ze stworzeniem dla Stwórcy, czy zmienia Go czy nie, po czym można poznać, że świat jest stworzony i czy to ma znaczenie dla życia chrześcijańskiego?

Te wszystkie pytania inspirowały także Tomasza z Akwinu, którego refleksja nad stworzeniem nie zamyka się do „Sumy teologii”, gdzie w systematyczny sposób przedstawił istotę stworzenia – zależność stworzenia od Stwórcy – wyjaśniając szereg kwestii dotyczących relacji Boga do świata, natury Jego stwórczego działania oraz zaistnienia poszczególnych stworzeń. Znane są Tomaszowe rozróżnienia na *opus distinctionis* i *opus ornatum* w kontekście biblijnego opisu z Księgi Rodzaju, a także na *creatio* i *productio rerum*, które wskazują na zasięg teologii stworzenia. Szczególną rolę w rozwijaniu tej refleksji pełni nie tylko instrumentarium filozoficzne, ale również matryca biblijna, wyrażająca się w odniesieniach do tych passusów Pisma Świętego, w których mowa o stworzeniu. Analizy właśnie tych odniesień, w kontekście komentarzy biblijnych, podjął się Kenny Ang w swoim doktoracie obronionym na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża i opublikowanym w wydawnictwie tej uczelni. W swej książce, w sposób jasny i systematyczny, stawia najważniejsze pytania badawcze: czy istnieje różnica między interpretacją biblijnych tekstów dotyczących stworzenia w pismach Akwinaty? Czy zmieniają się jego preferencje dotyczące cytatów biblijnych wraz z rozwojem jego teologii stworzenia? Jakie przymioty Boga jako Stwórcy

Tomasz z Akwinu eksponuje? Jaka jest rola Chrystusa w dziele stworzenia, o którym mówi się, że dokonało się w Synu i przez Syna.

Aby to osiągnąć, Ang podejmuje się drobiazgowej analizy egzegezy Tomasza z Akwinu w odniesieniu do Księgi Rodzaju (rozdział 2), ksiąg prorockich (rozdział 3), ksiąg mądrościowych Starego Testamentu (rozdział 4), ale także ksiąg z Nowego Testamentu: Ewangelii (rozdział 5) czy Listów św. Pawła (rozdział 6). Taki przekrój materiału biblijnego sprawia, że Autor wraca do pewnych tematów – np. mądrości i mocy Boga – które jednak naświetla z odmiennej perspektywy, sięgając do egzegezy poszczególnych tekstów biblijnych w dziełach Akwinaty. Oznacza to, że punktem wyjścia pracy było najpierw zidentyfikowanie kluczowych fragmentów biblijnych, na jakich opiera się Akwinata w swoim rozumieniu stworzenia, aby potem przejść do zbudowania z tych rozproszonych puzzli całościowego obrazu. To metoda jest obecna w każdym z rozdziałów tej książki, gdy Ang omawia teologiczne treści wydobywane z poszczególnych analiz, ale prezentuje je nie tyle w porządku kolejności cytatów biblijnych, co tematycznie. Dlatego, gdy będzie analizował co znaczy, że Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy (s. 108-111), to będzie rozwijał ten temat w oparciu o egzegezę Księgi Psalmów, Przysłów i Mądrości, które Tomasz przywołuje w swoich dziełach.

Czytelnik zyskuje dzięki temu bliższy kontakt z źródłami Akwinaty, ale nie na zasadzie zarzucenia czytelnika wieloma informacjami, lecz w uporządkowany sposób, który zmierza do uargumentowania stawianej hipotezy. Dzięki temu książka jest spójnym projektem, który opiera się na ważnych założeniach: nie można pominąć zwłaszcza pierwszego, wprowadzającego rozdziału, w którym Ang wyjaśnia, na czym polega egzegeza biblijna Akwinaty, jaką rolę pełni Pismo Święte w teologii oraz przedstawia propozycję usystematyzowania funkcji, jaką pełnią w dziełach nieegzegetycznych Akwinaty pojawiające się tam nawiązania do Pisma Św., odchodząc od schematów Valkenberga czy Mrozka. Dla Anga cytaty pełnią jedną z trzech ról: *kluczową* (gdy są źródłem struktury wykładu pewnych tekstów, dostarczają kluczowych pojęć oraz stawiają pytania lub przytaczają rozwiązania), *wspierającą* (gdy stanowią część argumentacji, odpowiedź na zarzuty lub są podstawą formułowanych pytań teologicznych) oraz *narzędziową* (gdy są przykładem użycia pewnych terminów, cytatami nie wprost).

W ten sposób czytelnik otrzymuje nie tyle proste zestawienie źródeł Tomasza, co rzeczywistą elaborację jego teologii stworzenia, z tematami, o których wiadomo, że ogniskowały uwagę Akwinaty, a były oparte – może nawet sprowokowane – lekturą pewnych passusów biblijnych. Poznanie tego ‘zaplecza biblijnego’ św. Tomasza to niewątpliwie odkrycie, które będzie udziałem czytelnika tej książki. Widać wyraźnie, że Ang wykonał pracę tytaniczną, nie tylko gromadząc cytaty, ale je porządkując, dzięki czemu odsłania strukturę teologii stworzenia Akwinaty, ale jednocześnie umożliwia dostrzeżenie, jak Biblia kształtuje myślenie Tomasza, jak on interpretuje (i w oparciu o jakie zasady) poszczególne teksty i które wątki powracają w poszczególnych jego dziełach. Stwierdzenie, że tylko Bóg stwarza – przykładowo – przewija się bowiem przez części dotyczące ksiąg

prorockich, mądrościach jak i nowotestamentalnych. Oprócz kwestii wiedzy Boga czy Jego opatrności. Ang zwraca uwagę na kwestie dotyczące naturalnej poznawalności Boga, stworzenia jako dzieła całej Trójcy Św., dobroci stworzenia czy też jego „początku”. W tym wszystkim na szczególną uwagę zasługuje analiza opisu stworzenia świata w Księdze Rodzaju, którą prezentuje w oparciu o schematy z „Sumy teologii”, ale treść jest stricte związana z odczytaniem biblijnym i wiąże się z prezentacją podstawowych rozróżnień, pomocnych w zrozumieniu egzegezy Akwinaty, jak to widać choćby przy temacie błogosławieństwa stworzeniu, które wychodzi z ust Boga.

Książka zasługuje na uwagę z wielu powodów. Z pewnością wpisuje się w nurt tomizmu biblijnego, otwierając pole do dalszego rozwoju tej gałęzi tomizmu, która polega na czymś więcej niż przywoływaniu komentarzy biblijnych św. Tomasza, gdyż zakłada zwrócenie uwagi na metodę pracy teologicznej oraz na jej cel. Jednocześnie to pokazanie, jak bardzo teologia Tomasza pozostaje zaimpregnowana Biblią i bez niej pozostaje praktycznie nie do odczytania. Ale ponadto – z systematycznego punktu widzenia – to wskazanie na tematy z teologii stworzenia, które były dla Akwinaty kluczowe i wyznaczały drogi jego refleksji. Ale to podkreślenie również, które z cytatów biblijnych były dla niego istotne i wracały wielokrotnie w jego rozważaniach. Ang przytacza trzy takie cytaty: *Mdr* 11,21, *Ps* 8, 4 oraz *Rdz* 1,1.

Co wydaje się również interesujące, Ang zauważa, że pewne tematy pojawiają się u Tomasza z Akwinu jedynie przy okazji przywoływania cytacji nowotestamentalnych: to określenie Boga jako Ojca, roli Chrystusa w stworzeniu świata, a także relacji oraz eschatologicznego celu dzieła stworzenia. W przypadku starotestamentalnych odniesień tematy dotyczą celu stworzenia oraz relacji Stwórcy do swoich dzieł. Potwierdzeniem tego są zestawienia, jakie Autor stworzył na bazie swoich analiz, a zamieszczone na końcu publikacji, zwłaszcza warto podkreślić wskazanie poszczególnych cytatów biblijnych i ich kontekstu w dziełach systematycznych.

Dzięki książce Anga zyskujemy wyjątkowy wgląd w podstawy myślenia Akwinaty, w pytania o wykorzystanie zasobów biblijnych, a także o jego sposób pracy teologicznej, dzięki czemu oddala się przekonanie, do niedawna jeszcze bardzo zakorzenione, że Tomasz to przedstawiciel teologii spekulatywnej, oddalonej od języka i teologii biblijnej. Ta książka to kolejny krok na drodze odzyskiwania obrazu Tomasza z Akwinu jako teologa i prezentowania pełnego spektrum jego myśli.