

55

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

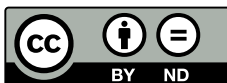
ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk

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 Ks. Cezary Korzec
Rīb jako prawna procedura przywracania sprawiedliwości. „Chodźcie i spór (rīb) ze Mną wiedzcie! - mówi Pan” (Iz 1,18a)
Rīb as a Legal Procedure for Restoring Justice. “Come now, let us reason together” (rīb), says the Lord” (Isaiah 1:18a)
- 21 O. Piotr Józef Pasierski
Treść i dynamika objawienia imienia Bożego w Księdze Wyjścia. Część II: Analiza narracji Wj 25,1-40,38
The Content and Dynamics of the Revelation of the Divine Name in the Book of Exodus Part II: Analysis of the Narrative Exod 25:1-40:38
- 30 Ks. Andrzej Jacek Najda
„Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (Mt 5,20). O sprawiedliwości „większej” w Ewangelii wg św. Mateusza
“If Your Uprightness Does not Surpass that of the Scribes and Pharisees” (Mt 5:20). About “Surpassing” Righteousness in the Gospel According to St. Matthew

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 42 Edward C. Martinek
Pre-Christian Hawaiian Concept of Justice: When Heaven, Earth, and Man Meet
Przedchrześcijańska hawajska koncepcja sprawiedliwości: Gdy spotykają się niebo, ziemia i człowiek
- 59 Roman Marcinkowski
Zarzynanie zwierząt na użytek własny w świetle wybranych fragmentów Miszny
Slaughtering Animals for Personal Use in the Light of Selected Fragments of the Mishnah
- 84 María del Sol Romano
Simone Weil: Thinking the Balance between Love and Justice
Simone Weil: Rozważania o równowadze między miłością a sprawiedliwością
- 93 Marijana Kolednjak
Poetic Justice
Sprawiedliwość poetycka
- 104 Ks. Waldemar Prondzinski
Działalność wydawnicza i społeczna bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego (1866-1931) i św. o. Maksymiliana Marii Kolbego (1894-1941), twórców przedwojennych, katolickich ośrodków medialnych
The Publishing and Social Activities of Blessed Fr. Ignatius Kłopotowski (1866-1931) and St. Maximilian Maria Kolbe (1894-1941), Creators of Pre-War Catholic Media Centers

NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 115 Iwona Sakowicz-Tebinka
Meężczyźni i kobiety w Ziemi Świętej. Studium porównawcze wybranych relacji pielgrzymich w II poł. XIX w.
Men and Women in the Holy Land. A Comparative Study of Selected Pilgrim Accounts in the Second Half of the Nineteenth Century

RECENZJE / REVIEWS

- 135 Ks. Piotr Roszak
José María Salvador-González, Thalamus Dei. The Bed in Images of the Annunciation Its Iconography and Doctrinal Explanation, Editorial Sínderesis / Editorial Dykinson, Madrid 2024, s. 188.
- 138 Ks. Bartosz Adamski
Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer, XII Międzynarodowy Kongres Studiów Jakubowych (Santiago de Compostela, 23-26 marca 2022), Paolo Caucci von Saucken, Manuel Castiñeiras (red.), Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, Santiago de Compostela, 2023, s. 582.

ARTYKUŁY
nauki teologiczne

Rîb jako prawna procedura przywracania sprawiedliwości. „Chodźcie i spór (rîb) ze Mną wieǳcie! - mówi Pan” (Iz 1,18a)

Abstrakt: Artykuł *Rîb jako prawna procedura przywracania sprawiedliwości* analizuje biblijny koncept procedury *rîb* jako narzędzia przywracania sprawiedliwości, zarówno w aspekcie prawnym, jak i teologicznym. Autor wskazuje, że *rîb* wykracza poza system sądowy, koncentrując się na relacjach międzyludzkich i wspólnocie. Omówione zostały etapy procedury: oskarżenie, obrona oraz pojednanie, które prowadzą do odnowienia relacji i przebaczenia. Kluczową rolę w *rîb* odgrywają więzi wynikające z przymierza, a także osobista odpowiedzialność oskarżyciela i oskarżonego. *Rîb* jest przedstawiony jako proces dynamiczny, łączący sprawiedliwość, miłość i prawdę, w przeciwieństwie do formalnych wyroków sądowych. Artykuł podkreśla współczesną aktualność tej procedury jako modelu naprawy relacji, ukazując jednocześnie jej teologiczne znaczenie w relacji między Bogiem a człowiekiem.

Słowa kluczowe: *rîb*, biblijna sprawiedliwość, przywracanie sprawiedliwości, przymierze, przebaczenie, Stary Testament

Rîb as a Legal Procedure for Restoring Justice. “Come now, let us reason together” (rîb), says the Lord” (Isaiah 1:18a)

Abstract: The article *Rîb as a Legal Procedure for Restoring Justice* analyzes the biblical concept of the *rîb* procedure as a tool for restoring justice, both in legal and theological contexts. The author highlights that *rîb* transcends the judicial system by focusing on interpersonal relationships and community bonds. The stages of the procedure—accusation, defense, and reconciliation—are discussed, showing how they lead to the restoration of relationships and forgiveness. The central role in *rîb* is played by ties resulting from covenants, as well as the personal responsibility of both the accuser and the accused. *Rîb* is presented as a dynamic process combining justice, love, and truth, in contrast to formal judicial verdicts. The article emphasizes the contemporary relevance of this procedure as a model for repairing relationships, while also showcasing its theological significance in the relationship between God and humanity.

Keywords: *rîb*, biblical justice, restoration of justice, covenant, reconciliation, forgiveness, Old Testament

Wprowadzenie

Gerard von Rad zauważa, że biblijny koncept sprawiedliwości (*sedaqah*) nie sprowadza się jedynie do odniesienia osoby do normy etycznej (Rad von 1986, 291-301, tu 291n). To raczej pojęcie podkreślające znaczenie relacji między dwiema lub więcej osobami, które dzielą ze sobą życie. Wspólnota życia staje się przestrzenią wzajemnych relacji, które mogą być sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. W konsekwencji osoby uczestniczące w tej wspólnocie mogą być uznane za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Sprawiedliwym jest ten, kto wobec drugiego, nawet niesprawiedliwego, postępuje właściwie. Szczególną formą realizacji sprawiedliwości jest sytuacja, w której wobec naruszenia sprawiedliwości pomiędzy uczestnikami wspólnoty życia zostaje podjęty wysiłek jej przywrócenia (Bovati 1986, 10).

1. Biblijne procedury przywracania sprawiedliwości

W tym ostatnim wypadku pojęcie sprawiedliwości jest słusznie kojarzone i często też ograniczane do porządku sądowego (Rad von 1986, 291 przyp. 2). W Biblii znajdują się liczne teksty legislacyjne, lecz brakuje tych dokumentujących stosowanie procedur sądowych. Odtworzenie tych ostatnich jest jednak możliwe poprzez zebranie biblijnych aluzji rozszaniach w różnych księgach, które często mają charakter metaforyczny i odnoszą się do rozpraw jakie Bóg prowadzi z ludźmi (de Vaux 2004, 170). W centrum tego porządku znajduje się sąd z kluczową rolą sędziego, który dopilnowywał wymogów sprawiedliwości (por. np. Iz 3,13; 16,5; Dn 7,9-10). Procedura zostaje uruchomiona na wniosek oskarżyciela (por. np. Pwt 17,4; Iz 41,21; 65,6). Oskarżonemu przysługiwało prawo do wysłuchania i powoływania świadków na równi z oskarżycielem (por. np. Lb 35,30; Pwt 17,6; Prz 14,25; Iz 43,9.10.12; Jr 26,17) Proces ten polega na sekwencji działań, które mają na celu przywrócenie sprawiedliwości, czyli relacji międzyludzkich opartych na wzajemnych prawach i obowiązkach. Powszechne zrozumienie tego konceptu sprawiedliwości budzi pytanie, czym ona właściwie jest. W szczególności dotyczy to ryzyka sprowadzenia sprawiedliwości wyłącznie do wyroku sądowego z pominięciem całości procedury, która do niego prowadzi. A także to, co dzieje się po nim, jak egzekucja czy kara. Jednocześnie komplikacje wynikające z mnogości norm prawnych, zawiłość procedur, trudności w dostępie do sądów i kondycja sędziów, prowokują do pytania o możliwość przywracania sprawiedliwości poza sądami. Dla współczesnego człowieka może się to wydawać niemożliwe. W mentalności starożytnych procedura ta jest doskonałym punktem wyjścia do zrozumienia relacji Boga do Jego ludu (Rad von 1986, 291-301).

Lektura Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu, ukazuje inne modele przywracania sprawiedliwości, niezależne od powyższej procedury sądowej. Najbardziej rozpoznawalnym

przykładem, choć w obecnym kontekście mentalnościowym tylko z trudem kojarzonym jako droga przywracania sprawiedliwości, jest prawo odwetu (*lex talionis*; Wj 21,23-25; 22,1-3; Kpł 24,19-21; Pwt 19,21; Mt 5,38-39), znane także poza Biblią (Boecker 1980, 171n). Jego związki ze zwyczajem zemsty i osobą mściciela krwi nie są tak oczywiste, jakby sugerowała to pierwsza niepogłębiona lektura tekstów biblijnych (de Vaux 2004, 21-22; Bauernschmitt 2024, 187-284, tutaj 188n i 283). Ta wywodząca się sprzed- i pozaizraelskiej starożytności praktyka, w ocenie starożytnych bliskowschodnich umysłów jest niezwykle rozsądna i sprawiedliwa, choć stała się symbolem prawnego barbarzyństwa (Patrick 2011, 77). Radykalność sformułowań i powiązana z tym surowość sankcji muszą być odczytane w szerszym kontekście uregulowań, których świadectwa znajdują się w Piśmie Świętym, jak i w innych starożytnych kodeksach prawnych (Maier 2005, 331-333). Ich celem jest ograniczenie możliwości odwetu w taki sposób, aby zachować koncept sprawiedliwości, która oddaje każdemu według jego czynów (Boecker, 1980, 174; Bauernschmitt 2024, 283n). Z tym procesem „łagodzenia” prawa odwetu należy wiązać obecność w Biblii tekstów powierzających realizację tego rodzaju sprawiedliwości Bogu (por. np. Jr 11,20; 15,15; 20,12).

Poświadczone przez Biblią dwa przykłady procedur przywracania sprawiedliwości (przedstawione tutaj jedynie w zasadniczych punktach), wskazują na znaczenie przypisywane procesowi przywracania sprawiedliwości w społecznościach odpowiedzialnych za powstanie tekstu świętego. Ich odmienność wyrażająca się w kompleksowości etapów, ilości zaangażowanych osób i celu, do którego zmierzają, jest wyrazem przekonania że różne są „drogi sprawiedliwości”, które ostatecznie prowadzą do przywrócenia spójności międzyludzkich i wewnątrzspołnotowych relacji. To, co łączy te dwie tak różne procedury, to fakt, że obie są sprawiedliwe i pełnoprawne. Odmienności i podobieństwa obu procedur nakazują przyjąć założenie o możliwości istnienia innych dróg przywracania sprawiedliwości, właściwych mentalności starożytnej, a niekoniecznie współcześnie uznawanych za takie. W tym kontekście istotnego znaczenia nabrały współczesne badania nad hebrajskim terminem *rib*, który w opinii G. Liedkego (1997, 1233-1235) swoje znaczenie rozciąga na trzy pola leksykalne i życiowe: pozasądowe (*extra-judicial*), przedsądowe (*pre-judicial*) i sądowe (*legal dispute, judicial dispute, judicial process*). Liedke, rozwijając pierwszą konotację terminu, stwierdziwszy brak wystarczającej dokumentacji biblijnej („no texts portray extra-judicial disputes between an individual and a group”), interpretuje go jako wynik przypadku lub symetryczności relacji zachodzących pomiędzy stronami konfliktu. W ten sposób wprowadza istotne dla swoich poszukiwań kryterium rozróżniające asymetryczność stron sporu. W jego przekonaniu asymetryczność otwiera drogę do przedsądowej czy sądowej formy sporu. Sytuację asymetrii wiąże z charakterystyczną w jego przekonaniu dla *rib* formułą oskarżenia („formula of accusation”) obecną w przedsądowym jak i sądowym sporze. Konsekwencją tego sposobu rozumienia sytuacji początkowej jest ujęcie stanu końcowego obu procedur i doprowadzenie do sytuacji symetrii.

Opinia Liedkiego, wstępnie aktualna (np. w odniesieniu do świadomości braku wystarczającej dokumentacji biblijnej dla opisanego *riḇ* jako procedury) wymaga doprecyzowania w wielu jej aspektach. Opierając się na wnioskach niektórych badaczy (np. Boecker 1970) odrzuca on zdanie tych, którzy analizując teologiczne znaczenie *riḇ* podkreślają jego symetryczny charakter („Sinec a conflic involving Yahwe simply cannot be symmetrical (the Job problem!), the distinction symmetrical/asymmetrical becomes obscured in theological usage and thus also in the trees areas of life and language”, 1236). Problem dostrzegł również Pietro Bovati (1986, 27n przypis 1), dlatego w swoim obszernym studium poświęconym zrozumieniu biblijnych procedur przywracania sprawiedliwości obok *mišpat* (149-357) zwraca uwagę na *riḇ* (Bovati 1986, 19-147). Niniejszy artykuł, obok przybliżenia wyników badań P. Bovatiego nad znaczeniem *riḇ* jako procedury przywracania sprawiedliwości, szczegółowo omawia jej dwa aspekty: (1) relację stron sporu definiując ją jako relację prawną oraz (2) wynik sporu, czyli czym jest przywrócona sprawiedliwość.

2. *Riḇ* jako procedura prawna

Termin *riḇ* oznacza czasem zwykłą kłótnię:

Kto by w kłótni uderzył bliźniego kamieniem albo pięścią, ale go nie zabił, tylko zmusił do pozostania w łóżku, to gdy ten wstanie i będzie o lasce chodził na dworze, ten, który go uderzył, będzie wolny i tylko mu wynagrodzi przerwę w pracy, i doloży starań, żeby go wyleczyć (Wj 21,18-19)

Bo uciskanie mleka daje masło,

uciskanie nosa wywoła krew,

uciskanie gniewu - wywoła kłótnie (Prz 30,33)

W obu tekstach termin wskazuje na konflikt pozbawiony zasad, którego celem jest dominacja jednej ze stron. Jednak w licznych tekstach prorockich (proroków wcześniejszych np.: 1Sm 24,4-16, zwłaszcza 16; 2Sm 15,2; jak i późniejszych np.: Iz 3,13; Jr 2,29; Mi 6,1.2), jak i w innych częściach Biblii (np. Pwt 1,9-17, zwłaszcza w. 12; 2Krn 19,8-11, zwłaszcza ww. 8 i 10; Hi 9,3, zob. Tronina 2013, 170) jego znaczenie zbliża się do pojęcia sporu, którego forma wykracza poza spontaniczną, nawet gwałtowną utarczkę (por. także listę tekstów w Iwańczak 2016, 167). Taki spór można określić mianem „procesu” lub „kontrowersji”, w których kluczowe znaczenie ma odwołanie do prawa.

W tym miejscu należy podkreślić znaczenie rozróżnienia pomiędzy procedurą prawną a procedurą sądową. Życie społeczne opiera się na procedurach prawnych, które obejmują relacje administracyjne, ekonomiczne, rodzinne itp. Początkiem *riḇ*, tym, co sprawia, że jego zaistnienie jest możliwe, jest istnienie wzajemnej więzi przynależności między stronami. Z tych więzi wynikają prawa i obowiązki. Biblia dla opisanego tego typu relacji używa pojęcia przymierza (*serit*; por. Kutsch 1997, 258n). Jego dominujące znaczenie w Biblii wynika z faktu

jego teologicznego znaczenia i braku szerszej dokumentacji tekstowej, która umożliwiłaby opisanie relacji międzyludzkich z okresów wcześniejszych niż przyjęcie teologicznego języka przymierza na Synaju (Wilson 1983, 62-66; McCarthy 1983, 78). Sam termin rzadko pojawia się w powiązaniu z *rib*, a relacje międzyludzkie z niego wynikające nie zawsze są precyzyjnie sformalizowane (Wypych 2003, 155). Istnienie relacji przymierza pomiędzy uczestnikami *rib* ujawnia się poprzez terminologię (zob. np. analizę Ez 16 przedstawioną przez Pettigiani 2015, zwłaszcza strony 93-179, 269-366), która, mniej lub bardziej wyraźnie, wskazuje na zaniedbanie, sprzeniewierzenie się lub inną formę wykroczenia obowiązkom („przykazaniom”, „prawom”), do realizacji których obie strony się zobowiązały (Kutsch 1997, 260n; Bovati 1983, 51-56).

Więź prawna wynikająca z przymierza sprawia, że członkowie wspólnoty stają się „sojusznikami”, solidarnymi w dążeniu do wspólnego dobra. Fundamentem takiej relacji są podstawowe wartości antropologiczne, takie jak: życzliwość i wzajemna pomoc (hebr. *hesed* i *'emet*; por. np. Rdz 24,49; 47,29; Joz 2,14; Prz 3,3; 20,28; por. Lemański 2014b, 559; Lemański 2014c, 415; Wypych 2015, 131n), które konstytuują osobę w jej relacji do innych (Wildberger 1997, 152; Stoebe 1997, 451n). Innymi słowy, prawne uregulowanie relacji międzyludzkich w przepisach wyraża (choć w sposób niedoskonały) potrzebę miłości, która przejawia się w szacunku, wierności, ochronie, solidarności i promocji dobra drugiego człowieka. W Biblii skupia się to w przywołanej powyżej, w kontekście prawa odwetu, instytucji mściciela krwi, *go'el*. Znana powszechnie pośród społeczności żyjących na starożytnym Bliskim Wschodzie w biblijnym Izraelu przybrała formę szczególną, co wyraża się w użyciu specjalnego słownictwa. Już w samym terminie *go'el* zawiera się idea „wykupu, pomsty”, a nade wszystko „ochrony” (Vaux de 2004, 31; Stamm 1997, 289.291).

Rodzina, będąca przede wszystkim z perspektywy biblijnej klanem i żyjąca regułami patriarchalnymi (Vaux de 2004, 29-34; Witaszek 1997; 203-206), bardziej niż jakakolwiek inna forma organizacji społecznej, jest miejscem, gdzie relacje przymierza realizują się w pełni. Rodzina-klan „dba o interesy, o wypełnianie zobowiązania wspólnoty, a jego członkowie są świadomi więzów krwi, które ich łączą: dlatego nazywają się braćmi (1Sm 20,29)” (Vaux de 2004, 31) Właściwe relacje między małżonkami, rodzicami a dziećmi, rodzeństwem czy krewnymi (a w rodzinie patriarchalnej dochodzą do tego słudzy i niewolnicy, a nawet cudzoziemcy), stanowią podstawę życia rzeczywistego w jego najwyższej formie. Idea rodziny staje się tak silnym wzorem, że relacje rodzinne zostają przeniesione jako metaforyczny ideał do szerszej rzeczywistości - społecznej, politycznej i religijnej (por. Oz 1-3; Rad von 1986, 469-470). Relacje między obywatelami określane są jako braterskie, a stosunki przywódców z poddanymi wyrażane w kategoriach ojcostwa i synostwa (Fensham 1971, 121-135, tu 124. 131).

Wymiar uczuciowy relacji wynikającej z przymierza jest kluczowy dla zrozumienia jego znaczenia i rozwoju (Weinfeld 1975; 268n). Stąd w tekstach biblijnych podkreślany jest wymóg wiernej miłości (por. np. Pwt 6,5; 2Krl 23,3), co przywoływane jest przez strony przymierza na każdym etapie ich historii (por. np. Wj 32,13; Kpł 26,45; Ps 78,37; 106,45).

Nawet relacja człowieka (lub ludu) z Bogiem znajduje swoje najbardziej trwałe środki wyrazu w słownictwie więzi rodzinnych i wynikających z tego więzi uczuciowych. Jahwe jest postrzegany przez Izraelitów jako *'āb*, ojciec (por. np. Ps 2,7; 27,10; 89,27; Jenni 1997, 11n).

Prawny charakter opiera się zatem na więziach istniejących znaczenie wcześniej niż powstałe później, opisujące je, i regulujące normy prawne. Ich zaistnienie pomiędzy różnymi osobami może być wynikiem pokrewieństwa, ale „wystarczające” jest nawet sąsiedztwo będące wynikiem migracji. Jak wskazuje na to *casus* obcego, który „zamieszkał pośród ciebie” (por. Kpł 19,33-34; 25,47 i inne; Lemański 2019, 214-217). Rodzące się w naturalny sposób spory, kłótnie, rozstrzygano „nie na podstawie jakiegoś prawa stanowionego, lecz z odwołaniem do prawa zwyczajowego” (Lemański 2019, 333). Jedną z dróg przyjmowanych rozwiązań jest *rib*, spór, który ze względu na przedstawione poniżej swoje charakterystyki, stanowi kluczowy element dynamiki relacji międzyludzkich w biblijnej wizji sprawiedliwości, zwłaszcza w aspekcie konieczności jej przywrócenia. W tej dynamice istniejąca więź daje prawo (!) do interwencji kiedy więzi zostają w jakiś sposób nadwyrężone lub naruszone. To otwiera drogę do pytania o formę takiej interwencji i jej kolejność, a więc o procedurę *rib*.

3. Etapy procedury

Odtworzenie przebiegu *rib* napotyka na trudność w postaci braku jego teoretycznego opisu. Ujawnia się to już w szerokości pola semantycznego samego terminu, który jak już stwierdzono może równie dobrze oznaczać zwykłą kłótnię, jaki i proces dochodzenia do sprawiedliwości. Stąd istotną rolę odgrywa studium słownictwa jak i rozproszonych tekstów pod względem formalnym. Wymownym przykładem tego ostatniego jest struktura Am 1-2, w której wyrocznie przeciw obcym narodom (Asyryjczykom, Filistynom, Fenicjanom, Edomitom, Ammonitom, Moabitom) stanowią inicjację sporu, który Bóg zamierza prowadzić ze swoim ludem (Korzec 2008, 23-25).

Punktem wyjścia dla sporu jest popełnienie czynu uznawanego za naruszenie prawa przez jedną ze stron relacji. W odróżnieniu od przestępstwa rozpatrywanego przez sąd, przewinienie mające miejsce w rodzinie lub wspólnocie, dotyczy relacji między jej członkami. Skarga, „wniesienie oskarżenia” dokonuje się w tej samej „przestrzeni”. Przykłady przewinień obejmują zdradę małżeńską (np. Jr 3,20; Ez 16,15-19; Oz 2,4-7; por. obszerną analizę tych i tym podobnych tekstów Pattigani 2015, 181-268), bunt syna przeciwko ojcu (np. Iz 1,2-3) czy zaniedbanie obowiązków przez sługę (np. Ml 1,6). Prawo izraelskie potępia takie zachowania, a niektóre z nich mogą być karane nawet śmiercią, jeśli zostaną przekazane do sądu. Jednak w obrębie społeczności, w których stanowienie sprawiedliwości jest regulowane przez *rib*, procedura ta nabiera innego charakteru.

3.1. Skarga

W obliczu wykroczenia, które zostało ukryte lub zignorowane przez sprawcę, winowajcę, w momencie ujawnienia zaistniałej sytuacji osoba odpowiedzialna za dobro społeczności musi interweniować. Czyni to angażując wszystkie dostępne narzędzia, używając ich z poczuciem sprawiedliwości i z rozważą, mając na celu przywrócenie jedności między stronami.

Stąd pierwszym krokiem jest podjęcie inicjatywy, która przybiera formę interwencji słownej – skargi, „oskarżenia” (Bovati 1986, 50). W procedurze *rib* nie jest ono skierowane do organu sądowego, lecz jest zwróceniem się ku samemu winowajcy („Potem rzekli do niego [Gedeona] mężowie Efraima” Sdz 8,1a, zob. Dziadosz 2019, 116-117; por. również np. Rdz 26,20; Hi 10,2). Może mieć różne formy: stanowczego upomnienia (np. Wj 17,2) albo zapytania (Lb 20,4). Czasami te formy spotykają się w ramach jednej interwencji (Rdz 44,5-6; Wj 5,15-16; Sdz 2,2; 2Sm 12,9). „Wniesienie oskarżenia” poprzez pytanie wskazuje, że wnoszący sprawę, kiedy wyłuszcza wprost powód sporu, nawet w formie stanowczego upomnienia, nie traktuje podania go jako dowodu przestępstwa. Otwierający spór raczej szuka argumentacji, która dotrze do serca winowajcy i skłoni go do uznania prawdy. W przeciwieństwie do sądu, gdzie oskarżyciel publiczny musi przekonać sędziego, w *rib* słowo oskarżenia ma na celu poruszenie samego winowajcy. Argumentacja oskarżyciela musi dotrzeć do serca winnego, skłaniając go do refleksji i uznania prawdy. Wybór tego sposobu oskarżenia jest pierwszą zapowiedzią kierunku, ku któremu zmierza rozpoczynająca się procedura. Oskarżający nie dąży do wydania wyroku skazującego, ale do ocalenia winowajcy – syna, współmałżonka, brata, sąsiada itd. Jednocześnie ten kto oskarża podejmuje się zadania „przekonania” drugiego, „złoczyńcy”, o jego grzechu. Dlatego posługuje się ironią, która jednocześnie ujawnia i ukrywa. Wykorzystuje narrację przypowieści lub fikcyjną opowieść. Odwołuje się do wspólnych świadectw, wspomnień, jakby to ktoś inny prowadził dyskusję (Bovati 1986, 70). Tak czyni Izajasz, gdy śpiewa mieszkańcom Jerozolimy „pieśń miłości [ukochanego] o jego winnicy” (Iz 5,1); albo jak Natan, który, wysłany przez Pana, by mówić do Dawida, cudzołożnika i mordercy, rozpoczyna swoją wypowiedź opowieścią o bogaczu, który kazał zabić owieczkę biedaka, przygotowując w ten sposób drogę do słów: „Ty jesteś tym człowiekiem!” (por. 2 Sm 12,1-7).

Szczególnie istotne jest zwrócenie uwagi na to, że skarżący się – w sensie osoby cieszącej się autorytetem, która podejmuje i prowadzi procedurę – znajduje się w trudnej sytuacji, znacznie bardziej złożonej niż oskarżyciel w sądzie, który jasno przyjmuje rolę strony „przeciwnej”. W *rib* natomiast oskarżyciel występuje przeciwko drugiemu, ponieważ nie toleruje błędnej postawy, wiedząc, że jest ona destrukcyjna dla osoby i szkodliwa dla „sojusznika”; ale jednocześnie jest za winowajcą, ponieważ nie chce odpowiadać na zło złem, lecz pragnie dobra dla tego, kto ryzykuje zagubienie się przez swoją głupią niegodziwość.

Różnorodność sposobów „wniesienia oskarżenia” nie pozwala na rygorystyczne myślenie o procedurach, formułach, czy specjalistycznym doborze słownictwa. Stąd na tym etapie procedury pojawiają się różne czasowniki, obok klasycznego *'mr* (np. jeszcze raz por. Sdz 8,1), są to mniej oczywiste *'nh* (np. 1Sm 12,3; 2Sm 1,16; Iz 3,9), *ngd* (np. Iz 58,1; Ez 23,36) *dbr* (np. Lb 12,1.8; Jr 31,20) czy *spr* (np. Wj 12,16; Iz 43,26). One wraz ze stosownymi przyimkami: *b^e* czy *l^e* i w przypadku oskarżenia w formie zapytania zaimkami pytającymi stanowią „repertuar” słownictwa sygnalizującego początek interwencji (Bovati 1986, 62-64).

Obok słów zwróconych bezpośrednio do winowajcy w procedurze istotną rolę odgrywają emocje. W momencie „wniesienia sprawy” oskarżający często przyjmuje postawę osoby rozgniewanej. W konsekwencji wypowiada skrajnie surowe deklaracje, groźby. Towarzyszą temu jednak słowa wyrażające uczucia bliskości, czułości, troski, które są wyrazem pragnienia zbawienia:

Czy Efraim nie jest moim drogim synem, moim umiłowanym dzieckiem?

Ilekróć mu grozę, wspominam go z miłością.

Dlatego moje serce się porusza ku niemu,

i odczuwam dla niego wielką czułość (Jr 31,20)

Mądre i stanowcze słowo czasem nie wystarcza; biblijna tradycja mądrościowa wskazuje, że należy, a nawet jest konieczne, aby słowu napomnienia towarzyszyła manifestacja gniewu oraz dyscyplinująca kara, sankcja, (por. np. Prz 3,11-12; 6,23; 13,24; 15,10; 19,19; 21,11; 22,15; 23,13-14; 29,15). Ta ostatnia winna być proporcjonalna zarówno do popełnionego wykroczenia, jak i do kondycji (fizycznej czy psychicznej) winowajcy, nadto zgodna z symbolicznym uniwersum, w którym żyje wspólnota:

Pan karci tego, kogo kocha, jak ojciec syna, którego lubi (Prz 3,12)

Kto oszczędza różgi, nienawidzi swego syna; kto go kocha, pilnie go karci (Prz 13,24)

W ten sposób ukazuje się kolejna decydująca strukturalna różnica między procedurą sądową a sporem *rib*. W pierwszym przypadku kara kończy proces i zamyka całą dynamikę prawną. W *rib* natomiast sankcja znajduje się na początku procedury, jako środek „przemawiania” do złoczyńcy, by skłonić go do wysłuchania skargi i ostatecznie wywołać właściwą reakcję ze strony winowajcy (Iz 1,5-7). Przy jej pomoc oskarżający sprawia, że jego głos jest usłyszany, podkreśla prawdziwość wnoszonej sprawy i powagę powziętego zadania. Sankcja ma charakter stopniowy (por. raz jeszcze Iz 1,5-6) i jest środkiem zaradczym, a nie eliminującym (Bovati 1986, 77). Ma na celu dobro winowajcy, jego ocalenie (Prz 6,23; 29,15; Syr 18,13; 22,6).

3.2. Obrona

Radykalizm pierwszego etapu procedury ma sprawić, że słowo oskarżenia stanie się usłyszane przez winowajcę. Stąd w formie interrogatywnej padają słowa „Co zrobiłeś?”,

„Dlaczego to zrobiłeś?” (Rdz 3,13; 4,10; 12,18; 20,9; 26,10 itd.), których kierunek jest oczywisty – przyznanie się do złego czynu. W rzeczywistości, w tych przeciwstawnych formach: pytaniach i odpowiedziach, zaprzeczeniach i stwierdzeniach chodzi o podjęcie dialogu (Begrich 2010, 43). W *rib* oskarżony nie ryzykuje swojego życia z powodu przeszłych czynów, jak ma to miejsce w procesie sądowym, gdzie popełnione czyny karane są nawet wyrokiem śmierci. Jego zgoda wyraża się w uznaniu winy, w wyznaniu. To paradoksalna droga sprawiedliwości w *rib*: słowo prawdy o sobie samym ratuje winnego.

Winowajca ma możliwość odrzucenia skargi (Bovati 1986, 93-94). Może uczynić to poprzez milczenie. Często przybiera formę wymówki: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem”, „Wąż mnie zwiódł i zjadłam” (Rdz 3,12.13; por. Lemański 2014a, 249-250). W mniej lub bardziej wyraźnej formie oskarżony odpowiada deklarując swoją niewinność. Znacznie częściej jednak – i niezmiennie w przypadkach, gdy to Bóg podejmuje spór – oskarżony zaprzecza prawdzie, uciekając się do kłamstwa:

Jak możesz mówić: 'Nie splamilałm się, nie chodziłam za Baalami?' (Jr 2,23)

Protestujesz: 'Jestem niewinna!' [...] Oto wzywam cię na sąd za to, że powiedziałaś: 'Nie zgrzeszyłam!' (Jr 2,35)

Reakcja oskarżonego na równi z oskarżeniem może wyrazić się w formie deklaracji (np. 1Sm 24,12; Sdz 11,27) jak i zapytania (1Krl 18,9; Jr 37,18).

Kto broni się, zaprzeczając, w istocie odwraca oskarżenie przeciw oskarżycielowi, który pośrednio zostaje oskarżony o fałsz i złą wolę. Tak się dzieje w momencie konfrontacji pomiędzy Labanem a Jakubem (Rdz 3,26-28), ten ostatni nieświadom całego kontekstu odrzuca oskarżenia swojego teścia (Rdz 31,36-41a). W następnym kroku, w. 41b, wyprowadza swoje oskarżenie: „Ty zaś wielokrotnie zmieniałeś mi zapłatę” (Mabee 1980, 202-205). Biblia dostarcza wiele podobnych przykładów odrzuconej skargi (Bovati 1986, 99n).

W przypadku przyznania się winowajcy spór osiąga decydujący punkt zwrotny i otwierają się drzwi do pozytywnego jego zakończenia. W *rib* pozytywna odpowiedź oskarżonego to przede wszystkim słowo, które uznaje własną odpowiedzialność za przeszłość:

*Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem
i uczyniłem, co złe jest przed Tobą,
tak że się okazujesz sprawiedliwym w swym wyroku
i prawym w swoim osądzie (Ps 51,6)*

Obok powiedzenia: *zgrzeszyłem*, funkcjonują dwie inne formy pozytywnej odpowiedzi na oskarżenie: wyznanie i oddanie racji oskarżycielowi. Formy te mogą występować samodzielnie mając sobie właściwe słownictwo, ale też mogą być powiązane tworząc rozbudowane zdania (Bovati 1986, 79). Dwie pierwsze formy są sobie bliskie. Typowym czasownikiem wskazującym na pierwszą z nich jest hebrajski rdzeń *ht'*, *zgrzeszyć*, występujący w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej (np. Wj 9,27; Lb 22,34; Sdz 10,15; Ne 1,6), który wraz z czasownikiem *'mr, mówić*, tworzy stałe formuły (Knierim 1965, 20-37). Zasadniczo użycie pierwszej osoby liczby mnogiej spotyka się w tekstach biblijnych, które przytaczają wyznanie ludu Bożego wobec Boga (np. Iz 1,41; Jr 3,25).

W przypadku drugiej formuły, obok innych czasowników, kluczową rolę odgrywa czasownik o rdzeniu *jdh*, *uznać*, *rozpoznać*. Rdzeń ten w procedurach sporu pojawia się w dwóch osnowach: *hitpael* i *hifil* (np. Wj 10,1; Lb 5,7; Ps 32,5; Prz 28,13). Obie formy wskazują na kontekst liturgiczny, w którym dokonuje się uznanie winy (Bovati 1986, 82n). Trzecia z form, odróżnia się znacznie od pozostałych słowami, w których oskarżony nie odnosi się do swojej sytuacji, lecz do kondycji drugiej osoby. Typowe jest w tym kontekście użycie różnych derywatów pochodzących z hebrajskiego rdzenia *sdq* (np. Wj 9,27; 2Krl 10,9; Ezd 9,15). Wyznając, osoba mówi: „Zgrzeszyłem przeciwko Niebu i wobec ciebie” (Łk 15,21), a tym samym pośrednio wyraża swoje uznanie, swoją „pochwałę”, uznanie „sprawiedliwości” drugiego (Ezd 9,15; Ne 9,33; Dn 9,14). Osoba ta uznaje, że oskarżyciel nie tylko nie odpłacił za doznane zło, ale dodatkowo podjął wysiłek w kierunku nawiązania prawdziwej relacji, zaakceptował cierpienie, aby doprowadzić do prawdy, w wolnym podążaniu drogą sprawiedliwości.

W tak sformułowanych odpowiedziach oskarżonego wyraża się nie tylko pragnienie, by przeszłość została zapomniana, ale są one prośbą o spotkanie i pojednanie, prośbą o rozpoczęcie nowej relacji interpersonalnej. Winowajca prosi o miłosierdzie, wiedząc, że przebaczenie nie jest „należnym” aktem, prawem, które w jakiś sposób zdobył odwagą swojego przyznania się. Dlatego winowajca „musi” prosić i czekać, uznając tym samym, że swoim postępowaniem utracił prawo do jakichkolwiek roszczeń.

Jego obecny stan przyznania się do winy „wzmacniają” czyny, poprzez które nie tylko potwierdza samo przyznanie się i sprawiedliwość oskarżyciela, ale także zwraca się całkowicie ku temu co widzi jako dobro. Wyznaniu grzechu towarzyszą słowa i gesty winowajcy. Są one komplementarne i wyrażają prośbę o przebaczenie. Typowymi gestami procedury *rib* są: prostracja (np. Rdz 44,14; 1Sm 25,23; 2Sm 19,19; Ps 145, 14), płacz (np. Pwt 1,45; 1Sm 24,17), post (np. 1Sm 31,13; 2Sm 1,12) i ubiór penitencjalny (np. 2Krl 191n; Jr 4,8; 36,24). Wyrażają one, że nieszczęście, które jest powiązane ze uczynionym złem już nadeszło i są oczekiwaniem słowa łaski, które odwróci obecny stan. Osobną grupę gestów stanowią te, które już bezpośrednio zmierzają do naprawienia popełnionego zła poprzez dar lub odpowiednie zadośćuczynienie (Bovati 1986, 116-125).

4. Przywrócona sprawiedliwość: pojednanie

Przedstawione powyżej dwa etapy procedury: skarga i obrona wskazują na to, że ostatecznym celem inicjującego *rib* jest przebaczenie. Jeśli winowajca wyrazi żal za wyrządzone zło i podejmie konkretne działania pokazujące jego zamiar zmiany, możliwe staje się anulowanie przeszłości i odzyskanie pełnej harmonii w prawdzie pojednania. Pokrzywdzony, ofiara, dzięki *rib* otrzymuje niezwykle moc rozpoczęcia nowego życia. Ostatnim aktem sporu, przygotowanym przez opisane wcześniej działania, jest pojednanie.

Realizuje się ono, gdy przebaczenie zostaje zarówno udzielone (przez ofiarę), jak i przyjęte (przez winowajcę).

Akt przebaczenia zostaje wyrażony przy pomocy terminów, których pola semantyczne są dość ogólne. Tylko studium kontekstu pozwala na ich powiązanie z aktem przebaczenia. Są to także terminy, które zasadniczo odnoszą się do działania Boga. Należą do nich czasowniki o rdzeniu *slh*, *odpuszczać* (np. Lb 14,20; 1Krl 8,30.39; Stamm 1997, 798), *nś'*, *darować*, *anulować* (np. Lb 14,18; Mi 7,18; Stolz 1997, 772), *kpr* (*piel*), *uwolnić* (np. Pwt 21,8; Ez 16,63; Maass 1997, 632), *'br* (*hifil*), *pomijać*, *przejsć obok* (np. Am 7,8; Prz 19,11; Stähli 1997, 834), *ksh* (*piel*), *przykrywać* (np. Pwt 13,9; Ps 85,3; Ringren 1995, 262). Do nich należy dodać czasowniki mówiące o oczyszczeniu, pamięci czy wskazujące na uwagę zwróconą ku drugiej osobie (Bovati 1983, 126-132).

Wyrazistemu powiązaniu powyższego słownictwa z Bogiem można przypisać różne znaczenia: jedynie Bóg przebacza grzechy, On jest „mocen odpuścić grzechy” itp. Jednak fakt, że część tych czasowników ma za podmiot człowieka, każe także podkreślić te aspekty aktu przebaczenia, które są w „zasięgu człowieka” i przynależą integralnie do procedury *rib*. Przede wszystkim akt przebaczenia jest wolnym aktem skarżącego się, który jest ofiarą! Nie jest on wymuszony przez żadną normę ani władzę publiczną, ani nawet przez zachowanie skruszonego winowajcy. Przebaczenie wypływa z bezinteresownej miłości do drugiej osoby. Akt przebaczenia jest w mocy ofiary. W tym sensie przebaczenie jest aktem „oryginalnym”, gestem „twórczym”. Jest ono przede wszystkim cechą Boga, który jest źródłem miłosierdzia i ma moc jego okazywania.

Przebaczenie stanowi ten punkt procedury *rib*, który w zasadniczy sposób odróżnia ją od procesu sądowego i *lex talionis*. Proces sądowy może się zakończyć wyrokiem uniewinniającym lub skazującym. Ten ostatni publicznie potwierdza popełnienie przestępstwa i przypisuje mu moc wyrządzenia krzywdy. W jego konsekwencji, proces sądowy może zakończyć się w skrajnych sytuacjach śmiercią winowajcy. W przypadku prawa odpłaty (choć jak zauważono społeczność chce posiadać kontrolę nad jego realizacją) jego egzekwowanie jest radykalne i natychmiastowe, to stanowi jego istotę. W przypadku *rib* mamy do czynienia z „usprawiedliwieniem”, które przynosi zbawienie i życie.

Podsumowanie

Rib jako procedura sporu odgrywał kluczową rolę w społeczeństwie starożytnego Izraela, stanowiąc zarówno narzędzie rozstrzygnięcia konfliktów między ludźmi, jak i metaforyczne wyrażenie relacji między Bogiem, a Jego ludem.

Procedura *rib* w Biblii przedstawia model sprawiedliwości, który wykracza poza system sądowy. W przeciwieństwie do procesu sądowego, gdzie centralnym punktem jest kara i wymiar sprawiedliwości jako akt publiczny, *rib* kładzie nacisk na przywrócenie relacji,

odnowienie wspólnoty i pojednanie. To model oparty na miłości, wierności przymierzu i głębokim zrozumieniu ludzkiej godności, która nawet w obliczu grzechu pozostaje nienaruszona. Jest to też proces, na którego każdym etapie strony w niego zaangażowane stoją na równej pozycji. Jest to zatem, używając pojęcia G. Liedkiego, proces symetryczny nawet w swojej pozasądowej formie.

Pismo Świete w wielu tekstach, tylko częściowo przywołanych powyżej, ukazuje Boga jako doskonały wzór sprawiedliwości. W Jego działaniach widać logikę *riḇ* – oskarżenie ma na celu nie tylko ujawnienie prawdy, ale także wezwanie do nawrócenia i otwarcie drogi do przebaczenia. Bóg, który w swym gniewie oskarża, w swojej miłości wzywa do zmiany, a w miłosierdziu przebacza, ukazuje, że prawdziwa sprawiedliwość nie kończy się na wyroku, lecz prowadzi do odkupienia i odnowienia życia (Iwańczak 2016, 180).

Procedura *riḇ* ma także głębokie znaczenie dla współczesności. Jest ona jedną spośród trzech biblijnych procedur przywracania sprawiedliwości. W świecie, w którym prawo coraz bardziej komplikuje relacje międzyludzkie, a sprawiedliwość bywa redukowana do formalnych wyroków, *riḇ* przypomina o fundamentalnym wymiarze ludzkich relacji – możliwości naprawy poza systemem sądowym. Ten model sprawiedliwości pokazuje, że relacje międzyludzkie oparte na miłości, wzajemnym zaufaniu i odpowiedzialności, są nie tylko możliwe, ale także konieczne do budowania prawdziwej wspólnoty. W świecie, który odwet uważa za barbarzyństwo, a jest niezdolny do odrzucenia tyranów, autokratów i zwyczajnych przestępców, którzy zajmują eksponowane stanowiska, bo umiejętnie wykorzystują ustanowione prawa, *riḇ* jest wezwaniem do odwagi i odpowiedzialności, która charakteryzuje wnoszącego skargę. Procedura *riḇ* pozostaje więc nie tylko starożytnym sposobem rozwiązywania sporów, ale także wiecznie aktualnym przesłaniem o tym, jak sprawiedliwość, miłość i prawda mogą współistnieć w harmonii, prowadząc do odnowy zarówno relacji międzyludzkich, jak i relacji człowieka z Bogiem.

Literatura

- Bauernschmitt, B. 2024. *Rache und Vergeltung Im Alten Testament: Philologische, Motivgeschichtliche Und Erzähltextanalytische Perspektiven Auf Einen Umstrittenen Themenkomplex*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Begrich, J. 2010. *Studien zu Deuterijosaja (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 77)*, Stuttgart: Kohlhammer (org. 1938).
- Boecker, H. J. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; 14)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Boecker, H. J. 1980. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis: Augsburg Pub. House.

- Bovati, P. 1986. *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta biblica; 110). Roma PIB.
- Clements, R.E. 1989. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dziadosz, D. 2019. *Księga Sędziów. Rozdziały 6-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament VII/2). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Fensham, F.C. 1971. Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant. W: H. Goedicke (red.) *New Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, John Hopkins Press: Baltimore, 121-135.
- Iwańczak, S., 2016. La controversia giuridica (rib) di 2 Sam 11,27b-12,15a, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 9/3, 163-181.
- Jenni, E. 1997. 'āb. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1-13 (org. niem. 1971).
- Knierim, R. 1965. *Die Hauptbegriffe für Sunde im Alten Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Korzec, C. 2008. Prorok wobec zła i władzy (2Sm 12,9). *Verbum Vitae*, 14, 17-38.
- Kutsch, E. 1997. b'rit. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 256-266 (org. niem. 1971).
- Lemański, J. 2014a. *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/1). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Lemański, J. 2014b. *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/2). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Lemański, J. 2014c. *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/3). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Lemański, J. 2019. *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie* (Studia i Rozprawy nr 54), Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Liedke, G. 1997. rib. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1232-1237 (org. niem. 1971).
- Maass, F. 1997. kpr. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 624-635 (org. niem. 1971).
- Mabee, C. 1980. Jacob and Laban. The Structure of Judicial Proceedings (Genesis XXXI 25-42). *Vetus Testamentum* 1980, 192-207.

- Maier, J., 2005. Berechtigung und Grenzen der Notwehr und Selbstverteidigung im jüdischen Recht. W: Perani, M. (red.), "The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious" (Qoh 10,12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday. Berlin: De Gruyter.
- McCarthy, D.J. 1983. Convenat in Narratives from Late OT Time. W: H. B. Huffmon, F. A. Spina, A. Ravinell, W. Green (red.). *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 77-92.
- Pettigiani, O. 2015. «Ma io ricorderò la mia alleanza con te». *La procedura del rib come chiave interpretativa di Ez 16* (Analecta Biblica 207). Rome: Gregorian & Biblical Press.
- Patrick, D. 2011. *Old Testament Law*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. (org. 1985).
- Rad von, G. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa: PAX. (org. niem. 1957).
- Ringgren 1995. ksh. 1975. W: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, vol. VII. 259-264.
- Stähli, H.-P. 1997. 'br. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 832-835 (org. niem. 1971).
- Stamm J.J. 1997. g'l. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 288-296 (org. niem. 1971).
- Stamm, J.J. 1997. sIH. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 797-803 (org. niem. 1971).
- Stoebe, H.J. 1997. hesed. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 449-464 (org. niem. 1971).
- Stolz, F. 1997. nś'. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 769-774 (org. niem. 1971).
- Tronina, A. 2013. *Księga Hioba Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament XV). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Vaux de, R. 2004. *Instytucje Starego Testamentu*. Poznań: Pallottinum (org. fran. 1961-67).
- Weinfeld, M. 1975. b'rith. W: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, vol. II. 253-279.
- Wildberger, H. 1997. 'mn. W: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 134-157 (org. niem. 1971).
- Wilson, R.R. 1983. Eforcing the Convenat: the Mechanisms of Judicial Authority in Early Israels. W: H. B. Huffmon, F. A. Spina, Alberto Ravinell Whitney Green. *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 59-76.
- Wypych, S. 2003. *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- Wypych, S. 2015. *Księga Jozuego. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament VI). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.



Treść i dynamika objawienia imienia Bożego w Księdze Wyjścia Część II: Analiza narracji Wj 25,1-40,38

Streszczenie: Artykuł stanowi kontynuację studium podejmującego temat znaczenia formuł imienia Bożego: אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, יהוה, אֶהְיֶה oraz אֶהְיֶה (Wj 3,14-15). Analizie poddana zostaje dalsza partia materiału tekstualnego Księgi Wyjścia (Wj 25,1-40,38), gdzie JHWH zaprezentowany jest przede wszystkim jako manifestujący swoją obecność w przybytku, który nakazuje zbudować na mieszkanie dla siebie. Stosując metodę analizy narratywnej do całości materiału narracyjnego, autor dochodzi do wniosku, że głównym celem komunikacyjnym księgi jest ukazanie Boga jako będącego, co jest sygnalizowane w formułach imienia Bożego i potwierdzone w całej narracyjnej reprezentacji wydarzeń. Prezentacja obecności JHWH staje się coraz bardziej intensywna wraz z postępowaniem narracji, a Bóg przechodzi od nieznanego imienia i niedostrzegalnej obecności do bycia znanym w imieniu JHWH i trwale obecnym pośród Izraelitów.

Słowa kluczowe: Imię Boże, Księga Wyjścia, JHWH, Jestem, który Jestem, Przybytek, Analiza narracji

The Content and Dynamics of the Revelation of the Divine Name in the Book of Exodus Part II: Analysis of the Narrative Exod 25:1-40:38

Abstract: The article constitutes a continuation of the study addressing the significance of the formulas of the Divine Name: אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, יהוה, and אֶהְיֶה (Exod 3:14-15). The analysis focuses on the subsequent textual material of the Book of Exodus (Exod 25:1-40:38), where YHWH is primarily portrayed as manifesting His presence in the Tabernacle, which He commands to be built as His dwelling place. Applying the method of narrative analysis to the entirety of the narrative material, the author concludes that the primary communicative aim of the book is to present God as being. This concept is signaled in the formulas of the Divine Name and confirmed throughout the narrative representation of the events. The depiction of YHWH's presence intensifies progressively as the narrative unfolds, with God transitioning from an unknown name and imperceptible presence to being known by the name YHWH and permanently present among the Israelites.

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

Wstęp

Prezentowany artykuł stanowi kontynuację studium, którego pierwszą część opublikowano pt. *Treść i dynamika objawienia imienia Bożego w Księdze Wyjścia (cz. I) – analiza narracji Wj 3,16–24,18* i obejmuje badanie dalszej części narracji Księgi Wyjścia, to jest Wj 25,1–40,38. Analiza ta opiera się na koncepcji, zgodnie z którą formuły imienia Bożego (Wj 3,14-15) w swojej niejednoznaczności stanowią element strategii narracyjnej, w której niedookreśloność znaczenia wprowadzonego na początku opowieści elementu ma charakter zamierzony, a pełne znaczenie będzie odsłaniane stopniowo w toku narracji (Sonnet 2010, 334). Na podstawie tego założenia postawiona teza artykułu zakłada, że semantyczna zawartość formuł imienia Bożego, odwołująca się do etymologii i sprowadzająca się do deklaracji JESTEM, znajduje swoje wyjaśnienie i potwierdzenie w narracyjnej prezentacji wydarzeń wyjścia, zawarcia przymierza i zamieszkania Boga pośród Izraela. Poszukiwanie znaczenia imienia Bożego, przedstawionego w formułach Wj 3,14-15, odbywa się w kontekście całościowej narracji Księgi Wyjścia.

Analiza przedstawiona w pierwszej części opracowania Księgi Wyjścia wykazuje, że w początkowej części narracji (Wj 1,1–24,18) Boża obecność, początkowo niejawną w opisach sytuacji wyjściowej (Wj 1–2), a następnie zadeklarowaną i ujawnioną w relacji o teofanii i dialogu (Wj 3,1–4,18) oraz w formułach imienia, ostatecznie zostaje zmanifestowana w opisanych wydarzeniach, których podmiotem jest JHWH. Działania Boga, w których ujawnia On swoją obecność, zostały wyodrębnione w dwóch sekcjach: pierwsza przedstawia JHWH jako zaangażowanego i działającego na rzecz Izraela, a przeciw jego wrogom, w wydarzeniu wyjścia (sekcja I, Wj 3,16–18,27), druga zaś – jako tego, który obdarza Izrael Prawem i wprowadza związek przymierza (sekcja II, Wj 19,1–24,18).

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

1.1. Sekcja III (Wj 25,1–40,33)¹

Fragment Wj 25,1–40,33 stanowi trzecią sekcję całości narracji zdarzeń Księgi Wyjścia, tłumaczących Boże imię JESTEM. Choć pod względem organizacji dyskursu, początek oraz znaczna część (25,1–31,18) zdarzeń, stanowi kontynuację wydarzenia przymierza synajskiego, to za przyjętą tutaj delimitacją przemawia kryterium tematyczne, którym jest motyw zamieszkania Boga pośród ludu Izraela i wątek stanowiący jego narracyjną

¹ Niniejszy podpunkt, określony jako sekcja III jest kontynuacją analizy zdarzeń Wj 3,16–40,38 ujętych w ramach trzech sekcji. Sekcje I i II przedstawione zostały w pierwszej części artykułu.

ekspozycję. Obok kulminacyjnego zdarzenia, w którym mieszkanie napelnione zostaje obecnością JHWH Wj 40,34, wątek ten obejmuje również podanie przez Boga instrukcji, co do sporządzenia mieszkania i odbywającego się tam kultu (25,1-31,18), a następnie opowieść o przebiegu ich realizacji (35,4-40,33). Tak znamienne proporcje, w których wskazany wątek zajmuje więcej niż jedną trzecią część Księgi Wyjścia, potwierdzają jego zasadniczą rolę w całości narracji, gdyż kompozycja dzieła literackiego sytuując poszczególne jego elementy w określonym porządku określa ich ważność w perspektywie tematu całości dzieła. Za osobną analizą tak wyodrębnionej jednostki przemawia również fakt, iż poszczególne elementy – instrukcja, wykonanie, zamieszkanie – pozwalają na wpisanie jej w zaproponowany przez C. Bremonda (Bremond 1968, 285-291) schemat sekwencji narracyjnej.

Pierwsza część sekcji 25,1–31,18, stanowi obszerną i szczegółową instrukcją budowy mieszkania². Podobnie, jak miało to miejsce w przypadku poprzednich sekcji, na początku, w formie streszczenia – zakomunikowane zostaje najważniejsze wydarzenie wraz z jego celem: *I uczynią Mi święty przybytek i zamieszkać pośród nich* (25,8). Zatem wszystkie zdarzenia związane z budową, począwszy od udzielania instrukcji a skończywszy na zawieszeniu *zastony u wejścia* (40,33), są ukierunkowane na zamieszkanie JHWH pośród Izraelitów.

Informacja ta jest szczególnie ważna, gdyż stałe zamieszkanie (יָשַׁב) pośród (בְּתוֹכָם) synów Izraela wydaje się być najbardziej wyrazistą realizacją imienia JESTEM. Ten związek pomiędzy możliwością zrozumienia znaczenia imienia JHWH, a Jego zamieszkaniem pośród Izraelitów zostaje wskazany w toku narracji jeszcze raz w 29,45-46: *I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja jestem JHWH, ich Bogiem, który wyprowadził ich z ziemi egipskiej, aby mieszkać (יָשַׁב) pośród nich, Ja jestem JHWH, ich Bóg*. Informacja ta zostaje powtórzona, aby pośród obszernego materiału instrukcji, odbiorca utrzymał właściwy punkt widzenia. JHWH wyprowadził Izraelitów z Egiptu, aby pośród nich zamieszkać a skutkiem tego będzie poznanie Go jako ich Boga w imieniu JHWH.

W narracyjnej strategii całej Księgi Wyjścia zakres posługiwania się opisem oraz narracją deskryptywną jakimi w istocie są przekaz instrukcji oraz, w znacznej mierze, relacja z postępów w przygotowaniu mieszkania i całego jego wyposażenia⁴, ma za zadanie uwydatnić i wyeksponować znaczenie tego, co jest opisywane oraz wskazać na wagę nadchodzących zdarzeń (Bał 2012, 36). Jednakże, przede wszystkim opis, który ze swej natury odnosi się do konkretnej rzeczywistości, którą odwzorowuje lub kreuje, spełnia funkcję urealnienia i ukonkretnienia tego, co jedynie zadeklarowane, abstrakcyjne i pojęciowe (Wolf 2007, 23).

² Ten termin wydaje się najbardziej adekwatnym tłumaczeniem oddającym zawartość semantyczną pojęcia również w kontekście narracyjnego przedstawienia JHWH jako obecnego-mieszkającego pośród Izraela (Majewski 2010, 311-322).

³ Konstrukcja infinitiwu wskazuje na zamiar, wyraża zatem cel (Waltke i O'Connor 1990, 606-607).

⁴ Informując o tym jak ma wyglądać i funkcjonować mieszkanie oraz zdając relację z postępów w przygotowaniu aktor i narrator szczegółowo opisują samo mieszkanie (Koopman 2018, 33).

Przyszłe mieszkanie JHWH zostaje więc unaocznione odbiorcy tak, że może mieć wrażenie bezpośredniego doświadczania przestrzeni świętego przybytku, gdzie ma zamieszkać JHWH. Odbiorca otrzymuje informację, iż zamiar zamieszkania Boga pomiędzy synami Izraela jest całkowicie rzeczywisty, skoro precyzyjnie udziela On Mojżeszowi szczegółowych, a wręcz drobiazgowych instrukcji przygotowania mieszkania. Nie opisuje się bowiem w sposób tak realistyczny tego, co miałyby być jedynie symbolem, a więc w tym mieszkaniu ma ktoś zamieszkać. Taką, urealnijającą funkcję pełnią również przepisy organizujące cykliczny i stały⁵ kult, który będąc odpowiedzią na obecność – swoistym sposobem odniesienia wobec Boga – zorganizowany w formie cyklicznej poświadcza autentyczność i stałość owego przebywania Boga w świętym mieszkaniu. Temu samemu służy także, zastosowana w dyskursie deskrypcja przybytku, sprzętów, strojów kapłańskich i czynności kultycznych, posiadająca charakter referencyjno-retoryczny (Bal 2012, 47). Wymieniane w opisie gatunki cennych materiałów, których należało użyć do budowy mieszkania: złoto, srebro, brąz, purpura, bisior niekiedy wzmocnione przez określenia: szczery (רָהֵק), czysty (רָ) lub przedni (שָׂרָ) realizują jednoznacznie cechę wartościującą, podkreślając rangę opisywanego miejsca a pośrednio tego, dla którego jest ono przygotowywane. Jeśli więc, prawdziwie sam Bóg, miał zamieszkać w tym mieszkaniu i a kult miał być odpowiedzią na jak najbardziej realną jego obecność, to w narracji nie można było wyrazić tego nie posługując się słowami o tak wielkiej wadze.

Jak zaznaczono powyżej, skupiona na zamieszkaniu JHWH pośród Izraela narracja sekcji Wj 25,1–40,33 przedstawia układ zdarzeń, tworzących sekwencję narracyjną: *możliwość-aktualizacja-wypełnienie* (Bremond 1968, 285-287). Według aplikowanego schematu, polecenie konstrukcji przybytku i przekazanie szczegółowych instrukcji oraz wyznaczenie wykonawców (25,1–31,18) jest zdarzeniem otwierającym możliwość trwałej obecności-zamieszkania Boga pośród swojego ludu. Cały opis budowy mieszkania (35,4–40,33) to zdarzenie realizujące tę potencjalną możliwość. Zamknięciem całej sekwencji jest spełniona teraz – a wirtualna dotychczas - możliwość ostatecznego stałego zamieszkania Boga – JHWH pośród ludu (40,34-38). W ramach możliwości rozwoju opowieści pojawia się tutaj również epizod, który może być określony mianem enklawy⁶. Zdarzeniem o charakterze węzłowym⁷ wprowadzającym sytuację, w której obecność Boga pośród Izraela pozostanie jedynie na poziomie potencjalnej możliwości jest grzech związany z posągami złotego cielca (32,1-29). Z perspektywy przyjętego tutaj kryterium jest on zamierzonym

⁵ Wj 27,20: Ty rozkażesz Izraelitom, aby przynosili do świecznika oliwę czystą, celem nieustannego podtrzymywania światła lampy (בַּר תְּהִי).

⁶ Z sekwencją taką mamy do czynienia, kiedy *pewien proces, aby osiągnąć cel, musi włączyć w siebie inny proces, który służy mu za środek realizacji* (Bremond 1968, 287).

⁷ Gdyby nie udało się rozwiązać konfliktu w ten właśnie sposób, narracja potoczyłaby się w zupełnie innym kierunku (Chatman 1980, 53-54).

środkiem fokalizacji⁸, skupiającym uwagę na zasadniczym temacie Księgi Wyjścia. Dzięki takiej sekwencji zdarzeń narracja kształtuje u odbiorcy zamierzony punkt widzenia, co do tego jaki jest cel, ku któremu prowadzi cała narracja.

2. Analiza wydarzenia kulminacyjnego w narracji (Wj 40,34-38)

O tym ostatecznym spełnieniu możliwości zamieszkania JHWH pośród Izraelitów narrator informuje w sposób zaskakująco zwięzły, gdyż tekst opisujący to kulminacyjne zdarzenie obejmuje jedynie pięć wersetów (40,34-38). Dzieje się tak, gdyż pod względem objętości, ciężar całego wydarzenia zamieszkania przesunięty został na opis przygotowania i przyszłego kultu, w którym w sposób antycypujący przedstawia w sytuację obecności (Bal 2012, 39).

Czasowniki wyrażające czynność zmiany osłaniać/nakrywać (הִסָּד) oraz napełniać (מָלָא) nie wprowadzają wprawdzie tej samej dynamiki jak używany w dwóch poprzednich sekcjach czasownik schodzić (יָרַד), niemniej również w przypadku napełnienia pewnej przestrzeni, mamy do czynienia ze zmianą. Nieobecność przechodzi w obecność⁹. Dodatkowo, już wcześniej odbiorca otrzymał informacje (25,9.40;26,30;27,8), że przyszła konstrukcja ma odzwierciedlać ukazany na górze Synaj wzór. Jeśli więc to, co Mojżesz widział na górze jako mieszkanie miało być odwzorowane pośród Izraelitów, to również sama sytuacja zstąpienia będzie odwzorowana w mieszkaniu. Ponieważ jednak, obecność JHWH na górze była przestrzennie odległa i czasowo ograniczona a przez to mniej dostępna, teraz następuje jej intensyfikacja. Podobnie, również aspekt czasowy zostaje wzmocniony, gdyż obecność Boga na Synaju była jednorazowym zdarzeniem, teraz odbiorca otrzymuje wyraźne stwierdzenie stałości. *Obłok bowiem Pana za dnia zakrywał przybytek, a w nocy błyszczał jak ogień na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej ich wędrówki* (40,38). Noc i dzień to dwie części opisujące całość czasu, zostają one dookreślone całością ich wędrówki (מִלְּמָחָר וְעַד עֶרְבָּה), która może być kategorią czasową¹⁰ ale z pewnością również przestrzenną. W takim ujęciu otrzymujemy dwa fundamentalne aspekty z punktu widzenia fabuły i narracji o zdarzeniach - czas i miejsce. Są to więc ramy dla wszystkiego, co może się wydarzyć i zostać opowiedziane, a w tym wszystkim obecny jest JHWH (Sailhamer 1992, 15). Co więcej, narrator informuje, że dla samych Izraelitów (i to dla wszystkich לְעֵינֵי כָל־

⁸ Pod pojęciem fokalizacji rozumiemy sposób przedstawiania zdarzeń i osób w określonej perspektywie, kształtujący u odbiorcy punkt widzenia zamierzony przez autora tekstu (Bal 2012, 146-164).

⁹ Dodatkowo zauważyć należy, iż konsekwencje tej zmiany będą względnie stałe, w przeciwieństwie do sytuacji oddanej przy użyciu czasownika יָרַד, który w pierwszym zejściu Boga do Egiptu (Wj 3,8) oraz w zdarzeniu teofanii Synajskiej (19,18) nie informuje o zamieszkaniu JHWH a jedynie o Jego przybyciu (Pawłowski 1999, 14-15).

¹⁰ *Wędrówka* oznacza również zasadniczy i względnie stały model egzystencji Izraelitów.

בְּיַתְּיָאֵל) jest to obecność uchwytna zmysłowo. Zatem wolno stwierdzić, iż na poziomie narracji obecnością JHWH napełnione zostało mieszkanie ale również cała rzeczywistość przedstawiana przez opowieść. Imię JESTEM oznacza zatem w tym punkcie narracji - jestem stale obecny, w każdym miejscu i czasie jestem pośród synów Izraela.

Wnioski

Przeprowadzona analiza miała na celu dostarczenie materiału umożliwiającego wykazanie, że w całościowo ujętej narracji Księgi Wyjścia – zarówno w aspekcie fabuły jak i dyskursu - zostało przedstawione imię Boże. Założono, że imię to zaprezentowane zostało według modelu, w jakim znaczenie imienia, ujawnionego na początku Księgi Wyjścia w formułach JHWH, JESTEM oraz JESTEM, który JESTEM (Wj 3,14-15), tłumaczone jest przez kolejne zdarzenia i działania, których podmiotem sprawczym jest Bóg. W toku analizy narracji wyodrębniono szereg działań i zdarzeń manifestujących obecność JHWH i w ten sposób tłumaczących znaczenie formuły Bożego imienia JESTEM. Zdarzenia te – chociaż w ramach niniejszej analizy ujęte w trzy odrębne sekcje – wszystkie na swój sposób ujawniają obecność Boga-JHWH, a składając się na całość materiału narracji Księgi Wyjścia, stają się tworzywem jednego wydarzenia jakim jest objawienie imienia Bożego.

W analizie narratywnej podstawowym markerem wydarzenia jest zmiana – przejście z jednego stanu do drugiego (Chatman 1980, 43). Zjawisko to przedstawia się najwyraźniej w zestawieniu sytuacji wyjściowej oraz końcowej, stanowiących ramy całej opowieści. Przeprowadzona analiza pozwala nam na takie właśnie zestawienie. Sytuacja początkowa, stanowiąca punkt wyjścia całej opowieści przedstawiona została następująco: Izraelici są niewolnikami w ziemi egipskiej, w której panem jest faraon, przymuszeni (Wj 1,13-14), wykonując jego nakazy wznoszą dla niego budowle w Pitom i Ramses (Wj 1,11). Bóg jest niewidoczny, niedziałający aktywnie w sposób jawny, Jego imię JHWH oznajmiające obecność jest nieznanne. W sytuacji finalnej¹¹ narracja prezentuje zgoła inną rzeczywistość: faraon-pan ziemi egipskiej jest nieobecny, Izraelici *ochotnym sercem* (Wj 25,2; 35,5.22; 36,2) wypełniając nakaz swojego Pana, zbudowali dla Niego mieszkanie, w którym będzie On stale obecny. Bóg znany jest pod swoim imieniem JHWH, jego obecność jest wyraźna, dostrzegalna przez wszystkich (40,38). Pomiędzy tymi dwoma punktami, opisującymi przejście od Boga nieznanego i nieobecnego do znanego z imienia i mieszkającego pośród Izraelitów, ma miejsce zdarzenie ujawnienia Mojżeszowi formuły imienia JHWH, JESTEM, który JESTEM oraz JESTEM, a następnie zgrupowane zostają w trzy sekcje zdarzenia i działania, tłumaczące sens formuły imienia.

¹¹ Zdarzenie to (Wj 40,34-38) od strony literackiej stanowi punkt kulminacyjny całej Księgi Wyjścia oraz opowiadanej w niej historii (Fokkelman 1987, 57-61).

Kryterium wyodrębnienia poszczególnych sekcji w obu częściach opracowanego materiału w toku analizy jest odmienny charakter działań i zdarzeń, objawiających znaczenie formuł imienia, których zamierzony skutek i streszczony program zostaje zakomunikowany na początku każdej z sekcji (Wj 3,16-17.20; 19,5-6; 25,8).

W części pierwszej opracowanego materiału narracyjnego zostały przedstawione dwie sekcje Księgi Wyjścia. Pierwsza z nich (Wj 3,16–18,27), obejmuje zdarzenia i działania Boga wobec faraona i Egipcjan, na tym etapie narracji Izraelici są jedynie pośrednio adresatami działań JHWH. Izrael jest raczej beneficjentem korzystnych skutków zdarzeń, których sprawcą jest Bóg-JHWH. Jednakże działanie JHWH, a więc Jego obecność w przeciwieństwie do sytuacji początkowej – jest już wyraźnie dostrzegalne w swoich rezultatach. Wyjawione na wcześniejszym etapie imię JESTEM może być zatem zrozumiane jako – jestem tym, który sprzyja Izraelitom i działając przeciw ich ciemnościom wyprowadził ich na wolność¹².

Sekcja druga (Wj 19,1–24,18) wyodrębniona została z działań Boga, które swoje bezpośrednie dopełnienie znajdują w Izraelitach. W zdarzeniach tej sekcji Bóg-JHWH jest w uchwytne zmysłowo-widziany i słyszany. Formuła imienia Bożego JESTEM, znajduje w tej sekcji swoją treść przede wszystkim w charakteryzującej więź przymierza wypowiedzi – Ja jestem dla was Bogiem a wy jesteście dla Mnie ludem¹³.

Natomiast w sekcji trzeciej - Wj 25,1–40,33 ujęte zostały zdarzenia i działania skupione są wokół ukonstytuowania trwałej obecności Boga pośród Izraela, a wręcz na zorganizowaniu stałej kohabitacji. Działania te znajdują swoją ostateczną realizację w zdarzeniu zamieszkania JHWH pośród Izraela. Zatem imię Boże JESTEM zostaje wytłumaczone przez opowiedziane w tej sekcji zdarzenia i działania jako-jestem tym, który na stałe zamieszka pośród was¹⁴.

Zdarzenia każdej z sekcji wprowadzają trwałą zmianę w sytuacji Izraelitów, a jednocześnie komunikują odbiorcy opowieści inny aspekt obecności Boga-JHWH. Zatem ujawnione w początku opowieści imię JESTEM - będące w istocie deklaracją obecności – stanowi ceną wskazówką dla zrozumienia całej opowieści Księgi Wyjścia. Imię to zostaje następnie wytłumaczone w opisie zdarzeń, informujących o obecności i działaniu Boga, dlatego narracja Księgi Wyjścia, będąc opisem działania JHWH jest zarazem opisem Jego imienia.

Wyodrębnione w analizie sekcje, kategoryzując odmienny charakter manifestowania się obecności JHWH na poszczególnych etapach narracji, pozwalają uchwycić również specyficzną dynamikę tej manifestacji. Nie można bowiem postawić na równi – ujawniających się w sekcji pierwszej – oznak przychylności Boga widocznych jedynie w skutkach Jego działania z – ukazaną w sekcji drugiej – trwałą więzią przyjaźni wyrażoną w zawartym

¹² [...] i poznacie, że Ja jestem JHWH, Bóg wasz, (który) uwolnił was spod jarzma egipskiego. (Wj 6,7b).

¹³ I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem, i poznacie, że Ja jestem JHWH, Bóg wasz (Wj 6,7).

¹⁴ I będę mieszkał pośród Izraelitów [...] I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i zamieszkał pośród was, Ja jestem JHWH, waszym Bogiem.(Wj 29,45-46).

przymierzu. Tej więzi przymierza samej w sobie, nie można zrównać ze stałym zamieszkaniem JHWH w przygotowanym mieszkaniu i stałym kultem jako adekwatną odpowiedzią na Bożą obecność¹⁵. Ponieważ kolejne, wyodrębnione w analizie sekcje, podążając za tokiem narracji (zasadniczo zgodnej z fabułą), odzwierciedlają jej strukturę, zatem wnioskować można, że również sama narracja przedstawia treść imienia JESTEM w sposób narastający. Na taką dynamikę wskazał już A. D. Surls określając jej charakter jako stopniowy – *gradualny* (Surls 2017, 13.182).¹⁶ Niemniej w świetle przeprowadzonej powyżej analizy, charakterystyka ta wydaje się niepełna, chociażby z uwagi na fakt, że tłumaczenie znaczenia imienia JHWH w zdarzeniach nie kończy się na 34 rozdziale Księgi Wyjścia, gdyż narracyjna realizacja fabuły sięga jeszcze dalej i wraz z kolejnymi zdarzeniami dynamika objawiania obecności JHWH podlega dalszej intensyfikacji. To właśnie w opowiedzianych dalej zdarzeniach – wykonania mieszkania, a następnie w podsumowującym wynik całej narracji (Ska 2000, 27-29) finalnym zdarzeniu¹⁷ wypełnienia mieszkania przez obecność JHWH – dynamika osiąga swoją kulminację.

W toku opowieści, kolejne zdarzenia kumulują się tworząc pewną sumę, dającą coraz pełniejszy i głębszy zakres znaczeniowy formuły JESTEM. Jednocześnie wydarzenia te posiadają coraz wyższy stopień intensywności wyrazu. Zadeklarowane na początku JESTEM staje się w nich coraz bardziej konkretne i wyraziste a zatem i coraz bardziej czytelne. Zatem odbiorca zaznajomiony z całością opowieści napełnionej narastającymi przejawami obecności JHWH, prowadzącymi aż do podsumowującego opowieść punktu finalnego, zostaje doprowadzony do odpowiedzi na stworzone przez niejednoznaczność formuł pytanie o znaczenie imienia JHWH. W świetle przeprowadzonej analizy odpowiedź na to pytanie stwierdzać będzie, iż JHWH jest tym, który JEST.

Literatura


- Bal, M. 2012. *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*. Tłumaczy E. Kraskowska, E. Rajewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Berlin, A. 1994. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns.

¹⁵ Tak drobiazgowo przygotowany i opisany kult, podobnie jak mieszkanie z jego wyposażeniem oraz wszystkie przepisy ostrożności podkreślające transcendencję JHWH straciłyby rację bytu, gdyby obecność nie była w pełni rzeczywista (De Vaux 2004, 342; Majewski 2018, 95).

¹⁶ Szczytem objawienia (*the climax of revelation*) treści Boskiego imienia jest wg. A. Surlsa, nie zamieszkanie JHWH w mieszkaniu Wj 40,34-38 ale wypowiedź tzw. formuły miłosierdzia Wj 34,6-7 (Surls 2017, 181).

¹⁷ Określenie *finalne* oznacza, iż zdarzenie to nie jest jedynie ostatnim w ujęciu chronologicznym ale przede wszystkim w logicznym porządku narracji, punktem do którego osiągnięcia zmierza cała opowieść jako do swego celu. Te dwa elementy kompozycji – zdarzenie inicjujące oraz zdarzenie finalne – sprawiają, że opowieść stanowi spójną logicznie i kompletną całość.

- 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.
- 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. 2004. *Instytucje Starego Testamentu. Tom I/II*. Tłumaczy Brzegowy, T. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Fokkelman, J. P. 1987. Exodus. W: R. Alter, F. Krehode (red.), *The literary guide to the Bible*. Cambridge: Belknap Press, 56–65.
- Joüon, P., Muraoka T. 2006. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Koopman, N. 2018. *Ancient Greek Ekphrasis: Between Description and Narration: Five Linguistic and Narratological Case Studies*. Leiden: Brill.
- Majewski, M. 2008. *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31; 35-40)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Majewski, M. 2010. Przybytek czy Mieszkanie? Hebrajski termin miškān i zasada ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii. W: W. Chrostowski (red.), *Ex oriente lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny*. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, 311-322.
- Pawłowski, Z. 1999. Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24. *Collectanea Theologica*, 69 (3), 13–26.
- Sailhamer, J. H. 1992. *The Pentateuch as Narrative*. Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Ska, J. L. 2000. *Our fathers have told us. Introduction to the analysis of hebrew narratives*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Sonnet, J-P. 2010. Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): Gods Narrative Identity among Suspense, Curiosity, and Surprise. *Poetics Today*, 31 (2), 331–51.
- 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.
- Wolf, W. 2007. Description as a Transmedial Mode of Representation: General Features and Possibilities of Realization in Painting, Fiction and Music. W: Bernhart, W., Wolf, W. (red.), *Description in Literature and Other Media (Studies in Intermediality; 2)*. Amsterdam: Brill Academic Pub, 1–87.

 **„Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (Mt 5,20).
O sprawiedliwości „większej” w Ewangelii wg św. Mateusza**

Streszczenie: Pojęcie sprawiedliwości ma wiele znaczeń i może być różnie rozumiane. Przedmiotem naszego zainteresowania jest rozumienie sprawiedliwości na kartach Pisma Świętego, a zwłaszcza tzw. sprawiedliwości większej „niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (Mt 5,20). W Starym Testamencie sprawiedliwość jawi się jako podstawowy przymiot Boga, mowa jest też o sprawiedliwości ludzkiej. Jezus wymaga od swoich uczniów, aby ich sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (Mt 5,20) i wyjaśnia na czym powinna ona polegać. Uczniowie Chrystusa winni dążyć do doskonałości i stawać się dziećmi Ojca.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, „większa” sprawiedliwość, Kazanie na Górze, faryzeusze, uczeni w Piśmie

**“If Your Uprightness Does not Surpass that of the Scribes and Pharisees” (Mt 5:20).
About “Surpassing” Righteousness in the Gospel According to St. Matthew**

Abstract: The concept of justice has many meanings and can be understood in different ways. The subject of our interest is the understanding of justice in the pages of Holy Scripture, especially the so-called righteousness surpassing that of “the scribes and Pharisees”. In the Old Testament, justice appears as a basic attribute of God, and human justice is also mentioned. Jesus demands from his disciples that their righteousness be greater than that of the scribes and Pharisees (Mt 5:20) and explains what it should consist in. Disciples of Christ should strive for perfection and become children of the Father.

Keywords: righteousness, “surpassing” righteousness, Sermon on the Mount, Pharisees, scribes

Wprowadzenie

Pojęcie sprawiedliwości ma wiele znaczeń i może być różnie rozumiane. Już żyjący w IV w. p. Chr. w grecki filozof Arystoteles (384-322 p. Chr.) zauważa, że „Sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość” zdają się być wieloznaczne, lecz że różne ich znaczenia są bardzo do siebie zbliżone, przeto wieloznaczność uchodzi tu uwagi, nie jest tak oczywista, jak bywa wówczas, kiedy różnica znaczeń jest dużo większa” (Kleszcz 1999, 31). Termin „sprawiedliwość” odnosić się może do postępowania, działania i zachowania się człowieka, może opisywać jego przymiot czy cechę, ale również sposób podziału dóbr, czyli struktury dystrybucji. Arystoteles wyróżniał sprawiedliwość rozdzielczą i sprawiedliwość wyrównawczą (Arystoteles 2007, 1130b-1131b). Współcześnie możemy mówić m.in. o takich typach sprawiedliwości, jak: sprawiedliwość rozdzielcza, sprawiedliwość wyrównawcza, sprawiedliwość prawna, sprawiedliwość moralna, sprawiedliwość proceduralna, sprawiedliwość społeczna i sprawiedliwość międzynarodowa (Šimo 2009, 91-122). Przedmiotem naszego zainteresowania jest rozumienie sprawiedliwości na kartach Pisma Świętego, a zwłaszcza tzw. sprawiedliwości większej „niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów” (Mt 5,20).

1. O sprawiedliwości w Starym Testamencie

W księgach Starego Przymierza sprawiedliwość jawi się jako podstawowy przymiot Boga. Prawdę tę wypowiada już faraon po doświadczeniu plagi gradu: „Zgrzeszyłem tym razem. Pan jest sprawiedliwy (*haššaddiq*), a ja i lud mój jesteśmy winni” (Wj 9,27). W hymnie Mojżesza (Pwt 32,1-43) już na początku wystawiana jest sprawiedliwość Boga: „On Skałą, dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne; On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy” (*šaddiq wejāšār hu*) (Pwt 32, 4).

Obraz Boga – Skały nie tylko uwypukla Jego doskonałość, wierność, prawość i niezawodność, lecz także stanowi zaproszenie i wezwanie skierowane do ludzi, aby w taki sposób postępować zarówno wobec Boga jak i innych ludzi (Dąbek 2014, 11-12).

Boża sprawiedliwość rozciąga się na całe stworzenie. Warto wspomnieć skierowane przez Mojżesza do Izraelitów wezwanie do obrzezania serc z Pwt 10,16-18: „Dokonajcie więc obrzezania waszych serc, nie bądźcie [nadal] ludem o twardym karku. Albowiem Pan, Bóg wasz, jest Bogiem nad bogami i Panem nad panami, Bogiem wielkim, potężnym i straszliwym, który nie ma względu na osoby i nie przyjmuje podarków. On wymierza sprawiedliwość (*ōšeh mišpaṭ*) sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia”.

„Wymierzanie sprawiedliwości”, a właściwie wydanie wyroku, sądu, oznacza tu troskę o ubogich i potrzebujących pomocy, za jakich uważano sieroty i wdowy, oddawanie komuś tego, co niezbędne do życia (Najda 2016, 75-77).

Dotknięty ślepotą Tobiasz zasmucił się bardzo, wzdychał i płakał, jednakże „wśród westchnień” (Tb 3,1) wypowiada słowa modlitwy:

„Sprawiedliwy jesteś, Panie,
i wszystkie dzieła Twoje są sprawiedliwe.
Wszystkie Twoje drogi są miłosierdziem i prawdą,
Ty sądzisz świat” (Tb 3,2).

Bóg jako Pan świata i ludzi jest bowiem „sprawiedliwy, miłosierny i wierny”. Te trzy cechy Boga, występujące także w innych tekstach starotestamentalnych, takich jak np. Ps 11,7; 119,137; 145,17; Ezd 9,15; Ne 9,33; Jr 12,1; Dn 9,14, Ba 2,9 stanowią nie tylko Tobiaszowy „apel do Bożej sprawiedliwości”, lecz „pochwałę Boga jako wzoru moralnego” (Wojciechowski 2005, 69).

Sprawiedliwość Boga jako Jego podstawowy przymiot wysławiana jest wielokrotnie w psalmach. Przejawia się ona w sądach i karach zsyłanych na ludzi, którzy nie postępują sprawiedliwie. I tak np. czytamy:

„Bo Ty nie jesteś Bogiem, któremu miła nieprawość, złego nie przyjmiesz do siebie w gościnę.
Nieprawi nie ostoją się przed Tobą.
Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, [...] O Panie, prowadź mnie w swej sprawiedliwości” (Ps 5, 5-6. 9).

Czy w innych psalmach:

„Pan jest sprawiedliwy (*ṣaddīq*), miłuje sprawiedliwość (*ṣedāqoṭ* *'āhēb*),
ludzie prawi zobaczą Jego oblicze” (Ps 11,7).
„Panie, [...] wybaw mnie w swej sprawiedliwości” (Ps 31, 2);
„On miłuje prawo i sprawiedliwość” (Ps 33,5; por. 37, 28; 99, 4);
„Osądź mnie, Panie, Boże mój, w Twej sprawiedliwości, [...] A język mój będzie głosił Twoją sprawiedliwość” (Ps 35,24.28);
„Twoja sprawiedliwość – jak najwyższe góry;
Twoje wyroki – jak Wielka Otchłań;
niesiesz, Panie, ocalenie ludziom i zwierzętom, [...] Zachowaj łaskę Twą dla tych, co Ciebie znają,
i sprawiedliwość Twą dla ludzi prawego serca!” (Ps 36,7.11);

W Księdze Psalmów spotykamy też pochwałę sprawiedliwości Boga przejawiającą się w stworzeniu i panowaniu nad światem. Wystarczy przytoczyć słowa Ps 71:

„Wyrwij mnie i wyzwól w Twej sprawiedliwości,
nakłoń ku mnie swe ucho i ocal mnie! [...] Moje usta będą głosić Twoją sprawiedliwość,
przez cały dzień Twoją pomoc,

bo nawet nie znam jej miary.

Wejde, głosząc wspaniałe czyny Pana
i będę przypominał Jego tylko sprawiedliwość [...] [moc] Twego ramienia głosić będę,
całemu przysłębmu pokoleniu – Twą potęgę,
i sprawiedliwość Twą, Boże, sięgającą niebios,
którą tak wielkich dzieł dokonałeś,
o Boże, któż jest równy Tobie? [...] Również mój język przez cały dzień
będzie głosił Twoją sprawiedliwość” (Ps 71,2. 15-16. 18-19. 24);
czy Ps 97:

„Obłok i ciemność wokoło Niego,
sprawiedliwość i prawo podstawą Jego tronu [...] Niebiosą głoszają Jego sprawiedliwość,
a wszystkie ludy widzą Jego chwałę” (Ps 97, 2. 6).

Wśród wielu tekstów wysławiających sprawiedliwość Boga znajdujemy też i takie, w których sprawiedliwość okazuje się inna od oczekiwań człowieka. Odpłata za popełnione zło nie przychodzi bowiem od razu i nie zawsze dostrzegają ją ludzie skrzywdzeni. Następuje jednak prośba o pomoc i interwencję Boga, który ukarze czyniących nieprawość (Dąbek 2014, 36). Dobrym przykładem są teksty psalmów:

„Lepsza jest odrobina, którą ma sprawiedliwy, niż wielkie bogactwo występnych,
bo ramiona występnych będą połamane,
a sprawiedliwych Pan podtrzymuje.
Pan zna dni ludzi bez zarzutu,
a ich dziedzictwo trwać będzie na wieki” (Ps 37,16-18);

Czy choćby:

„Chociaż występni plenią się jak zielsko
i złoczyńcy jaśnieją przepychem,
i tak [idą] na wieczną zagładę” (Ps 92, 8); por. Ps 73,1-4;

„Powstań, Ty, który sądzisz ziemię,
daj pysznym odpłatę!
Jak długo występni, Panie,
jak długo będą się chełpić występni o Panie,
Jak długo będą się chełpić występni” (Ps 94, 2-3).

Podobne wątpliwości wyraża też Hiob
„Czemż to żyją grzesznicy? Wiekowi są i rosna w siłę.
Wraz z nimi trwale ich potomstwo:
przed ich oczyma są ich latorośle.
Ich domy są bezpieczne, bez strachu,
gdyż Boża różga ich nie dosięga. [...]

Pędzą dni w dobrobycie,
w spokoju zstępują do Szeolu” (Hi 21, 7-9. 13)

W Starym Testamencie bardzo często mowa jest też o sprawiedliwości ludzkiej, której podstawą i uzasadnieniem jest sprawiedliwość Boga. Człowiek jako korona stworzenia, jako jedyne stworzenie, którego Bóg chciał dla niego samego, stworzone „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26-27), „powinien naśladować Boga, również postępując sprawiedliwie, oddając cześć Bogu jako Stwórcy i największemu Dobroczyńcy, oraz postępować sprawiedliwie i życzliwie wobec innych ludzi” (Fischer 2015, 64-66).

Za sprawiedliwego lub niesprawiedliwego uważano kogoś, kto opowiada się za sprawiedliwością wobec niewinnej lub potrzebującej osoby. Dobrym przykładem jest tu wypowiedź Hioba (Hi 29,12-17):

„Bo ratowałem biednego przed moźnym,
sierotę, co nie miał pomocy.
Nędzarze składali mi dzięki
i serce wdowy radowałem.
Zdobiła mnie dotąd uczciwość,
prawość mi płaszczem, zawojem.
Niewidomemu byłem oczami,
chromemu służyłem za nogi.
Dla biednych stałem się ojcem,
pomagałem w sporze i nieznamomemu,
rozbijałem szczękę łotrowi
i wydzierałem mu łupy z zębów” (Fischer 2014, 74-76).

W Księdze Przysłów piętnowane jest pogwałcenie prawa sprawiedliwych:

„Dla sprawiedliwego i kara grzywny niedobra,
zbić różgą zacnego to przeciw prawości” (Prz 17,26).
„Niedobrze winnego popierać,
krzywdząc prawego w sądzie” (Prz 18,5).

Również w księgach prorockich znajdujemy potępienie takich praktyk. W Iz 5,23 czytamy:

[Biada] „Tym, którzy za podarek uniewinniają winnego,
a sprawiedliwego odsądzają od prawa” (por. Iz 29,31; Am 2,6; 5,12; Ha 1,4).

Wielokrotnie spotykamy w księgach Starego Testamentu przeciwstawienie postawy i postępowania ludzi sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Wystarczy przytoczyć u takie teksty, jak np. Ps 1,5-6; 7,10; 11,5; 34,22; 37,16-17; 75,11; 125,3; Prz 3,33; 10,6-7.11.16.28; Koh 3,17; 8,14; 9,2; Mdr 4,16; Rdz 18,23-25; 2Sm 4,11; Neh 9,33; Ez 18,24; 33,12; Ml 3,18). Człowiek sprawiedliwy różni się od niesprawiedliwego swoim podejściem do Prawa (Prz 28,1-4), nad którym „rozmyśla dniem i nocą” (Ps 1,2).

„Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą,

które wydaje owoc w swoim czasie,
a liście jego nie więdną:
co uczyni, pomyślnie wypada” (Ps 1,3).

Sprawiedliwi trzymają się Boga Jahwe (Prz 18,10), który „jest blisko skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu” (Ps 38,19). Również w doświadczeniach nieszczęść Pan „wybawia” sprawiedliwego ze wszystkich (Ps 38,20). Pomyślność i niepowodzenia człowieka nie są wynikiem jego postępowania, lecz działania Boga (Fischer 2015, 66-67), który wstawia się za sprawiedliwym, a niesprawiedliwego karze bądź unicestwia (Rdz 18,23-25). W sytuacji sukcesów i powodzenia niesprawiedliwych, a klęski sprawiedliwego wytłumaczenie daje Koh 7,15-16:

„Wszystko widziałem za marnych dni moich:
tu sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawiedliwości,
a tu złoczyńca, który przy złości swej długo żyje.
Nie bądź przesadnie sprawiedliwy
i nie uważaj się za zbyt mądrego!
Dlaczego miałbyś sobie sam zgotować zgubę?”

Swoistym podsumowaniem i zachętą do bycia sprawiedliwym są słowa z Ha 2,4: „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności”. Stanowią one „sentencję dogmatyczną”, w myśl której życie sprawiedliwego opiera się „na jego wierności względem Prawa jako objawieniu Boga” (Gunnnew 1986, 414)¹.

2. Uczni w Piśmie i faryzeusze w Mateuszowej Ewangelii

Właściwe zrozumienie skierowanego do uczniów wezwania Pana Jezusa, aby ich sprawiedliwość była większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, jeśli chcą wejść do królestwa Bożego (Mt 5,20) wymaga przynajmniej krótkiego naszkicowania obrazu działania i praktykowania sprawiedliwości obu tych grup, jaki wyłania się z Mateuszowej Ewangelii.

U Mateusza bowiem, jeśli porównamy go z pozostałymi synoptykami, rzuca się w oczy ostra krytyka wobec uczonych w Piśmie, a zwłaszcza wobec faryzeuszy. Praktycznie za nic atakuje Jan Chrzciciel „wielu faryzeuszy i saduceuszy”, którzy przychodzą do niego, aby przyjąć chrzest (Mt 3,7)². W opisie działalności Jana Chrzciciela w Ewangelii

¹ Nie podejmujemy tu problematyki niezawinionego cierpienia sprawiedliwego Cierpiącego Sługi Jahwe u Deuteroizajasza czy w Księdze Hioba.

² Jan Chrzciciel „mówił im: «Plemię zmiłowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem? Wydajcie więc godny owoc nawrócenia, a nie myślcie, że możecie sobie mówić: „Abrahama mamy za ojca”, bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi. Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone” (Mt 3,7b-10). W Mk 1,4- 11 nie ma mowy o faryzeuszach i saduceuszach.

wg św. Marka nie ma mowy o tych dwóch grupach (Mk 1,4-11) i w konsekwencji nie są one krytykowane przez Jana. Podobnie krytycznych słów Jezusa z Mt 12,34: „Plemię żmijowe! Jakże wy możecie mówić dobrze, skoro źli jesteście? Przecież z obfitości serca usta mówią” i z Mt 23,33: „Wężu, plemię żmijowe, jak wy możecie ujść potępienia w piekle?” nie znajdziemy u pozostałych synoptyków.

W relacji Mateusza za pewne wydarzenia odpowiedzialni są tylko faryzeusze. Dobrym przykładem jest narada przeciw Jezusowi „w jaki sposób go zgładzić” (Mk 3,6), w której u Marka uczestniczą faryzeusze i tzw. Herodianie, a u Mateusza (Mt 12,24) są to jedynie faryzeusze. Na korzyść faryzeuszki przemawia fakt, że nie odgrywają oni żadnej roli w późniejszym procesie – jeśli tak można go nazwać – i w zabiciu Jezusa³. Faryzeusze pojawiają się ponownie wraz z arcykapłanami u Piłata z prośbą o zabezpieczenie grobu Jezusa, aby uczniowie nie wykradli Jego ciała i nie oznajmili, że powstał z martwych (Mt 27,62-66).

Obraz faryzeuszów wylaniający się z Mateuszowej Ewangelii nie jest pozytywny. Można oczywiście postawić pytanie, czy ewangelista opisuje realną rzeczywistość, czy przejmuje bądź tworzy stereotyp, a może czy robi jedno i drugie?). J. Cornelis de Vos proponuje następującą odpowiedź: Uczni w Piśmie i faryzeusze w Ewangelii wg św. Mateusza są stereotypami odpowiednich nauk i działań, które są „negatywem” w porównaniu z nauczaniem i działaniem Jezusa (Cornelis de Vos 2015, 114).

Nauczanie i działanie Jezusa jest znakiem przychodzącego królestwa Bożego, które stanowi centralny temat Ewangelii Mateusza. Aby wejść do królestwa Bożego, potrzebna jest – obok zgodności nauczania woli Bożej i postępowania według woli Bożej (por. Mt 7,21) – również właściwe nastawienie, postawa, „większa sprawiedliwość” (Mt 5,20). Ewangelia Mateusza oskarża uczonych w Piśmie i faryzeuszki, że nie robią tego, co mówią i że ich wewnętrzna postawa nie jest szczerą. W tym kontekście głównym zarzutem jest to, że są „hipokrytami” (Papaj 2021, 301-303), przy czym spornym pozostaje, co ten termin u Mateusza dokładnie: „obłudnicy”, „bezbożni”, a może jedno i drugie. W każdym bądź razie jako „hipokryci” uczni w Piśmie i faryzeusze zamykają sobie sami drogę do królestwa Bożego i nie tylko sobie, ale i tym, których werbują w swoje szeregi (Mt 23,15: „Biada wam, uczni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła niż wy sami”) (Cornelis de Vos 2015, 115-116).

O uczonych w Piśmie wiemy właściwie niewiele (Schwartz, Scribes and Pharisees, 89-92). Nie jest do końca przesądzone, czy chodzi tu o jakąś stałą czy zawodową grupę, czy może byli jedynie ci, którzy mieli wiedzę o Piśmie. Możemy zakładać, że sam Mateusz był uczniem w Piśmie (Luz 1985, 76-77). To przecież w jego dziele znajduje się największa ilość cytatów z Pisma, jeśli porównamy jego Ewangelię z pozostałymi. i znajduje się W końcu większość cytatów z jego skryptu można znaleźć wśród Ewangelii. Potwierdzeniem

³ Nie było ich także w relacji Mk 14,53-65; 15,27-32a.

mógłby być również tekst Mt 13,52: „A On rzekł do nich: «Dlatego każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare»”. Pojawia się jednak pytanie, czy chodzi tu o żydowskich uczonych w Piśmie, którzy dołączyli do grona wierzących w Chrystusa, czy o wierzących w Chrystusa, którzy byli uczonymi w Piśmie. Możliwe jest również, że ta informacja odnosi się do samego Mateusza. Jeżeli by tak było, to – zdaniem J. Cornelis de Vos – Mateusz był żydowskim uczonym w Piśmie (Cornelis de Vos 2015, 122)⁴.

3. Sprawiedliwość „większa”

W Kazaniu na Górze (Mt 5-7) Jezus występuje jako radykalny nauczyciel Prawa. W swoistym programowym wprowadzeniu do nauki o sprawiedliwości wobec ludzi (Mt 5,21-48) i wobec Boga (Mt 6,1-16; 6,7-13; 6,14-18) oraz sprawiedliwości w życiu codziennym (Mt 6,19-7,11) Jezus wypowiada słowa: „Nie sądziecie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę, bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim. Bo powiadam wam: Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5,17-20).

Jezus radykalizuje swoje twierdzenia. On przyszedł, aby wypełnić Prawo, a nie je znieść. Zniesienie oznaczałoby uznanie poszczególnych przykazań lub całych części Prawa za nieistotne i nieważne. Wypełnienie zaś oznacza spełnianie i życie Prawem zgodnie z wolą Boga. Jezus chodzi o właściwe rozumienie Prawa i poprawne go nauczanie. Dalej następuje sześć antytez (Mt 5,21-48), które stanowią swoistą interpretację wcześniejszych słów.

Jezus nie jest tu właściwie nowym Mojżeszem, jak często twierdzono, ponieważ nie otrzymuje nowego Prawa, ale interpretuje Prawo Mojżeszowe i zobowiązuje do przestrzegania go. Na górze Jezus uczy ludzi Prawa tak, tak jak Mojżesz je przyjął i zrozumiał. Jednakże w przeciwieństwie do Mojżesza, nie musi go przekazywać, lecz może je wyłożyć w jego pierwotnym, radykalnym sensie. Ponieważ przez Jezusa zaczęło się królestwo Boże, jego uczniowie mogą również wstąpić na górę. Jezus nie przynosi nowego Prawa, ale poprzez swoją osobę zapewnia bezpośrednią bliskość Boga (Luz 1985, 188-191).

Poprzez słowa: „Bo powiadam wam: Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5,20) Jezus czyni sprawiedliwość centralnym tematem Kazania na Górze.

⁴ Runesson 2008, 128, sugeruje, że Mateusz należał do faryzeuszów, a jego ostra krytyka wobec nich wynika z tego, że chce się uwolnić od swojej faryzejskiej przeszłości.

Jak należy rozumieć tę „większą sprawiedliwość” wyjaśnia Mateusz w trzech sekcjach. Najpierw w sześciu antytezach (Mt 5,21-48), w konkretnych przykładach ukazana jest sprawiedliwość wobec bliźnich, następnie przedstawione jest jej znaczenie przed Bogiem (Mt 6,1-18), a mianowicie w jałmużnie, modlitwie i poście, poprzedzone wezwaniem: „Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli; inaczej nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 6,1) i wreszcie (Mt 6,19-7,12) podjęta zostaje kwestia sprawiedliwości w życiu codziennym, wprowadzona wezwaniem: „Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33). (Schiefer, 2014, 28)

Sprawiedliwość jako centralny temat Kazania na Górze zapowiedziana zostaje w błogosławieństwach (Mt 5,3-12) i jest ściśle powiązana z bliskością królestwa niebieskiego. Już w pierwszym błogosławieństwie „ubogim w duchu” i w błogosławieństwie „cierpiącym prześladowanie dla sprawiedliwości” (Mt 5,10) obiecuje się królestwo niebieskie (Mt 5,10) bądź wielką nagrodę „w niebie” (Mt 5,11-12). To zapewnienie dotyczy również tych, którzy, „łakną i pragną sprawiedliwości” (Mt 5,6) i są miłosierni (Mt 5,7). Sprawiedliwość jest zatem wyrazem Bożego zbawienia i jednocześnie wezwaniem Bożym skierowanym do ludzi. Obietnica sprawiedliwości i wezwanie do poszukiwania sprawiedliwości warunkują się nawzajem (Stiewe i Vouga 2001, 33-40).

W wezwaniu do sprawiedliwości chodzi o spełnianie woli Boga wyrażonej w „Prawie i u proroków”. Wymaganie sprawiedliwości większej niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów (Mt 5,20) nie przekreśla ich sprawiedliwości. Wobec bezgranicznej miłości i miłosierdzia Boga (por. Mt 6,7-13) i nadmiernej hojności Jego Opatrzności (Mt 6,25-34) sprawiedliwość większa wymaga od uczniów Jezusa odpowiedniej odpowiedzi, która nie będzie polegała na obłudnej sprawiedliwości wymiennej, lecz na duchu daru – w myśl logiki daremności (Zeilinger 2002, 63-70; Stiewe i Vouga 2001, 53-67).

W sześciu antytezach sprawiedliwość „większa” zostanie egzemplarycznie przeliterowana. Decydującym jest to, aby traktować bliźniego w jego indywidualnej podmiotowości jako rodzeństwo i się z nim pojednać (1. Antyteza: Mt 5,21-26), uznać jego „ja” (2. Antyteza: Mt 5,27-39), jak również zwracać uwagę na przyszłość osoby (3. Antyteza: Mt 5,31-32). Dalej wymaga sprawiedliwość większa jasności i szczerości komunikacji (4. Antyteza: Mt 5,33-37), a także gotowości rezygnacji z odwetu (5. Antyteza: Mt 5,38-42) oraz nie tylko miłości bliźniego, lecz także nawet wroga (6. Antyteza: Mt 5,43-48). (Stiewe – Vouga 2001, 79-98). Końcowe wezwanie do bycia doskonałym, „jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48) należy rozumieć w kontekście poprzedzających go antytez jako bycie „doskonale miłosiernym” wobec innych, ponieważ każdy człowiek jest adresatem nieskończonego miłosierdzia Bożego (Schiefer 2014, 30).

Podsumowując, można stwierdzić – podobnie jak wielu egzegetów – że ta wymagana przez Jezusa „większa” sprawiedliwość oznacza w wymiarze ilościowym zachowanie tego, co było dobre u uczonych w Piśmie i faryzeuszów, oczywiście bez dodawania nowych

przykazań. Dla uczniów Chrystusa jest jednak to „więcej”, a więc dążenie do doskonałości jako cel działań i starań (Mt 5,48). Natomiast w wymiarze jakościowym sprawiedliwość „większa” oznacza, że – inaczej niż u uczonych w Piśmie i faryzeuszy, których wnętrza są pełne złości – uczniowie Jezusa powinni wyjść „poza zewnętrzny konformizm” i postępować zgodnie z wewnętrznym wezwaniem do stawania się „dziećmi Ojca oraz do okazania we własnym życiu postawy Ojca [...] względem wszystkich” (Paciorek 2005, 234).

Literatura

- Arystoteles, 2007. *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cornelis de Vos, J. 2015. Schriftgelehrte und Phariseer im Matthäusevangelium: Das ambivalente Verhältnis des Matthäus zu seinem jüdischen Hintergrund. W: Niclas Förster - J.
- Cornelis de Vos (red.), *Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr.* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum; 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 110-126.
- Dąbek, T. M. 2014. „Pan jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość” (Ps 11, 7). *Sprawiedliwość – uczciwość – przyzwoitość w Piśmie Świętym*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Fischer, S. 2014. Hiobsbotschaften – von guten Freunden und schlechten Ratgebern. Theologische Existenz als Beitrag zu einer holistischen Weltsicht. W: W. Engemann (red.), *Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie* (Wiener Jahrbuch für Theologie; 10). Wien: Vienna University Press, 71-86.
- Fischer, S. 2015. Der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit in seinem geschichtlichen und theologischen Wandel W: H. Seubert, J. Thiessen (red.), *Die Königsherrschaft Jahwes* (Festschrift H. Klement; Studien zu Theologie und Bibel; 13). Wien: LIT Verlag, 61-74.
- Gunneweg, A. H. J. 1986. Habakuk und das Problem des leidenden צדק. *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 98, 400-415.
- Kleszcz, R. 1999. Co to znaczy „sprawiedliwość”? *Filozofia Nauki* 1-2 (25-26), 31-41.
- Luz, U. 1985. *Das Evangelium nach Matthäus. 1 Teilband Mt 1 – 7* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1). Zürich: Beniger Verlag - Neukirchener Verlag.
- Najda, A. J. 2016. Concern of the Family About Poor and Needing in the Bible. W: M. Przybysz-Zaręba, A. Regulska, A. J. Najda (red.), *Family Versus Post-Modernity Challenges. Upbringing. Problems. Assistance and Support* (Dissertations and Monographs; 1). Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 69-79.

- Paciorek, A. 2005. Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Papaj, I. 2021. Jezus i faryzeusze. O początku i przypadkach stereotypu obłudnika. W: T. Szczerbowski (red.), *Język „okrągły jak pomarańcza”... Pamięci Profesor Krystyny Pisarkowej w 90. rocznicę Jej urodzin*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 301-311.
- Runesson, A. 2008. Rethinking Early Jewish-Christian Relations. Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict. *Journal of Biblical Literature*, 127, 95-132.
- Schiefer, M. 2014. Herausforderung oder Überforderung? „Größere Gerechtigkeit“ im Neuen Testament als Kontrastzeichen des Reiches Gottes. W: Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg (red.), *Globales Lernen – Soziale Gerechtigkeit*. Freiburg: Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg, 26-31.
- Schwartz, S. 1992. “Scribes and Pharisees, Hypocrites:” Who are the “Scribes” in the New Testament? W: D. R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 60). Tübingen: Mohr Siebeck, 89-101.
- Šimo, H. 2009. *O sprawiedliwości. Koncepcja inspirowana wynikami polskiej filozofii analitycznej*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Stiewe, M., Vouga, F. 2001. *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie; 2). Tübingen: A. Francke.
- Wojciechowski, M. 2005, *Księga Tobiasza czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp, Przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; XII). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Zeilinger, F. 2002. *Zwischen Himmel und Erde: Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5-7*. Stuttgart: Kohlhammer.

ARTYKUŁY
nauki humanistyczne

Pre-Christian Hawaiian Concept of Justice: When Heaven, Earth, and Man Meet

Abstract: Why examine ancient Hawaiian religion for a concept of justice? There are at least three reasons:

First, the ancient Hawaiian concept of justice was diametrically different from European or American jurisprudence. Justice in this “primitive” polytheistic religion had its own definition of justice that reflected a completely contrasting philosophy and theology, based on myth, legend, chants, and oral tradition.

Second, the worldview of Hawaiian concepts and principles make salient the assumptions underlying Western definitions of justice.

Third, this ancient concept of justice and its associated religious principles are still relevant today in the modern, codified, and Christian era of Hawaii.

It is my thesis that balance and harmony are central to Hawaiian theology and therefore critical to justice theory.

Keywords: ancient religion, balance, harmony, Hawaii, Hawaiian, justice, kapu, mana, polytheism, pre-christian religion

Przedchrześcijańska hawajska koncepcja sprawiedliwości: Gdy spotykają się niebo, ziemia i człowiek

Streszczenie: Po co badać starożytną religię hawajską pod kątem koncepcji sprawiedliwości? Istnieją co najmniej trzy powody:

Po pierwsze, starożytna hawajska koncepcja sprawiedliwości diametralnie różniła się od europejskiej czy amerykańskiej jurysprudencji. Sprawiedliwość w tej „prymitywnej” religii politeistycznej miała swoją własną definicję, która odzwierciedlała całkowicie odmienną filozofię i teologię, opartą na micie, legendzie, pieśniach i tradycji ustnej.

Po drugie, światopogląd będący podstawą hawajskich koncepcji i zasad uwypukla założenia leżące u fundamentów zachodnich definicji sprawiedliwości.

Po trzecie, ta starożytna koncepcja sprawiedliwości i związane z nią zasady religijne są nadal aktualne w nowoczesnej, skodyfikowanej i chrześcijańskiej erze Hawajów.

Stawiam tezę, że równowaga i harmonia mają kluczowe znaczenie dla hawajskiej teologii, a tym samym dla teorii sprawiedliwości.

Słowa kluczowe: starożytna religia, równowaga, harmonia, Hawaje, hawajski, sprawiedliwość, kapu, mana, politeizm, religia przedchrześcijańska

1. Contrast in worldviews

The following represent accepted definitions of justice from *dictionary.com* (similar definitions can be found in *merriam-webster.com*):

- righteousness, equitableness, or moral rightness
- rightfulness or lawfulness, as of a claim or title; justness of ground or reason
- moral principle determining just conduct
- conformity to this moral principle, as manifested in conduct
- just treatment of all members of society with regard to a specified public issue
- the administering of deserved punishment or reward
- the maintenance or administration of what is just by law, as by judicial or other proceedings

The Hawaiian concept of justice in pre-European contact times did not reflect these descriptions.

Furthermore, the socio-cultural dimensions discussed in contemporary society (such as highlighted in the *Colloquia Gedanensia 16'*) regarding justice and environmental protection, social equality, fundamental rights, free expression of beliefs and values, economy, minority groups, and so on, cannot be easily addressed. There are several reasons for this.

First, ancient Hawaiian society was very hierarchical, consisting of royalty, commoners, and outcasts. Amongst the royalty and commoners there was also a differentiation within these categories. Consequently, equality or moral rightness were not the guiding principles: members of society were never treated alike.

Since land and possessions were administered by the chief (king), there were no individual titles or claims. Rightfulness of “ownership” was determined by the royalty.

The administration and punishment of lawless behavior by independent judicial or established proceedings did not exist. This was performed by the high chief or his advisors. In addition, the “fundamental rights” of freedom and security or individual expressions of belief and values had no meaning and therefore did not matter.

In addition, reason and logic did not underpin the main principles of the religion, such as “*kapu*”². The rules of *kapu* were determined by the chief’s advisors and priests (*kahuna*) based on tradition and myth involving the will of the gods.

The question becomes, what is the concept of justice in ancient Hawaiian society?

To answer this question, I will present the basic concepts of pre-Christian Hawaiian religion, upon which all laws were based. The challenge will be to understand these elements in terms of the Hawaiian worldview and contrast them with Western or Christian theology.

After presenting these concepts I will present the general Hawaiian theology, focusing

¹ This article was originally presented at: Międzynarodowa Konferencja Naukowa (International Scientific Conference) *Colloquia Gedanensia 16*, nt. Sprawiedliwość: Czyja i Jaka? (Justice: Whose and What Kind?), 22-23 Listopada 2024.

² All Hawaiian words this study are italicized.

on the concept of harmony and balance. The ancient Hawaiian concept of justice is based on this harmony and balance.

I will briefly comment on how these concepts still apply to modern society and end with some final thoughts.

2. Background

Our sources for the old Hawaiian religion are primarily based on scholars from the nineteenth century who were able to preserve the oral histories (*mo'olelo*), chants (*mele*) and dances (*hula*). These authors were either native Hawaiians who converted to Christianity and were educated in Western universities (such as David Malo, Samuel Kamakau) or Westerners who remained and lived in Hawaii and adapted to its culture and language (such as Abraham Fornander, Nathaniel Emerson). As a result, our notions of ancient Hawaiian religion are tainted by Western influences, including accounts from mariners like Captain James Cook or missionaries like William Ellis. Modern scholars (such as George Hu'eū Sanford Kanahēle, Ross Cordy) attempt to infer the unbiased “native point of view” and in this presentation I will attempt to follow this methodology.

It is important also to review the basic historical chronology of Hawaii.

0 - 1100	Arrivals from Polynesia	<= Exact dates are debated ³
0 - 1777	Unrecorded	<= Historical period under discussion
1778	First Arrival of Captain James Cook	
1819	Abolishment of <i>Kapu</i>	<= Before introduction of Christianity
1820	First Arrival of Christian Missionaries	
1848	The Great <i>Mahele</i>	<= Introduction of land ownership
1898	Annexation to the United States	
1959	Statehood	

3. Basic religious concepts

Kapu

The most well-known concept was “*kapu*”, also mentioned in other Polynesian dialects as “*tapu*”, or “taboo” in English and “*tabu*” in Polish. Currently this is usually translated to mean “forbidden”, but the old concept was more encompassing. Its primary meaning was

³ Cordy 2001, 109. More than just dates, the methods of travel are debated. Were these visits one-way or planned? Were there multiple waves of visits over time? From which islands did these arrivals occur?

“sacred” or “holy” and encompassed acts and beliefs which were not only prohibited but also required:

“We today would consider only a few things sacred, but in the old Hawai’i, a bewildering number of things could be held as *kapu*: stones, ancestors’ bones, trees, animals, images, altars, chants, names, places, canoes, priests, chiefs and their belongings, and so on. Also, the degree of *kapu* could differ from object to object, indeed, the *kapu*, or sanctity of an object, could be ended, at which it became *noa*, or free of *kapu*. Fortunately, by far the greatest amount of things were *noa*, or, in Western terms, “profane.” (Kanahele 1992, 38)

The whole system of *kapus* with its rules and penalties, was, in effect, an elaborate codification of laws and regulations. The chief’s edicts were *Kanawai Kapu* and were considered law. Breaking a *kapu* was considered a serious offense in ancient Hawaii, often resulting in severe punishments, including death, unless the violator found refuge in a city of refuge (*pu’uhonua*).

In Western terms breaking a *kapu* would be considered a crime. The key question is the following: are there crimes that do not involve a *kapu*? I argue the answer is no. More than a series of laws, *kapus* also represented a philosophy of life:

“Polynesian society devised very early on a ritual restrictive complex or *tapu* [*kapu*], often called ‘taboo’ in English but much more profound than the word’s conventional significance. Varying in its implications from island to island, the *tapu* [*kapu*] affected not only the use of land, crops, buildings, precincts and the sanctity of individuals but also the behavior, speech, diet, sexual practices, beliefs and attitudes. *Tapu* [*kapu*] was more than a mere rule. The *tapu* [*kapu*] set aside and elevated from the common domain some sacred function, station, its holder and his or her person, tools, prerogatives and possessions. It could obtain for generations. The *tapu* [*kapu*] complex embraced a way of thinking, a philosophy of life...” (Fischer 2013, 75).

There were countless types of *kapus*, some more severe than others. The *kapu* system in ancient Hawaii established rules and regulations that not only provided for living in harmony with others, but also dictated daily life. This was more than a theocratic state that is ruled by clergy based on religious law. The rules were internalized by all members of society and governed the priests (*kahuna*) as well.

Most important and well known were *kapus* involving chiefs:

“Everything that related to the gods and the spirit world or the hereafter was *kapu*... Touching a chief, eating his food, or anything similarly intrusive, could make the offender sick, possibly until death, because he became contaminated with supernatural power. The effect was not unlike Paul’s encounter on the way to Damascus with the light of God, which was so powerful that it blinded him.” (Kanahele 1992, 38-9)

“The *kapu* of a god was superior to the *kapu* of a chief, but the *kapus* of the ni’aupi’o and pi’o chiefs were equal to the gods” (Kamakau 1964).

Other *kapus* involved animals or plants (or nature):

“Some animals, such as important birds and fishes, could be regarded as *kapu* not only for any specific god-related reason but for practical economic reasons... Plants, as might be expected in an agricultural society, commanded a great deal of attention. The more useful the plant, the more attention it got. The hala, or pandanus, breadfruit, coconut, sweet potato, and taro were personified as *kino lau*, or body forms, of provident gods, and were featured in many myths and legends” (Kanahele 1992, 40).

Historically, one of the most prominent *kapus* was the ‘*Ai Kapu* involving “sacred eating”. Certain foods represented aspects of male gods that became sacred when specific meaning is attached to them. For example, pork was a symbol for the god Lono, coconut and the ulua fish were symbolic of Kū, and niuhi (white shark) was symbolic of Kāne. Because these and other foods symbolized the male gods, women were not only prohibited from eating these foods but were also prohibited from eating with men. The *kapu* system was used in Hawaii until 1819, when King Kamehameha II, acting with his mother Queen Keōpūolani, his father’s other queen Ka’ahumanu, and *Kahuna-nui* Hewahewa, abolished it by the symbolic act of sharing a meal of forbidden foods with the women of his court.

The opposite of *kapu* is *noa*, which has two primary meanings: profane or free of taboo. As ideological concepts *kapu* and *noa* were binary opposites. The concept of opposite forces appeared in many contexts. For example, in the *Kumulipo* (the Hawaiian creation chant), the elements are set up as a binary opposition of *Pō* (darkness, which is female) and *Ao* (light, which is male).

Places could also be *kapu* and were often symbolized by *Pahu Kapu*, two crossed staffs, each with a white ball atop.

Mana

Kapu often is coupled with *mana*. For one, *mana* is one of the critical components of Hawaiian belief. But more to the issue of justice, an offense against *kapu* was not just a potential crime, but denoted a threat to the chief’s spiritual power that emanated from the gods and was channeled through the *ali’i* (chiefs).

“From the chief’s point of view, he had to protect his sanctity from being defiled by a *noa* person, because that could cause him to lose his *mana*. The supernatural force in him would be drained away, at least in part, by such contact. Thus, the *kapu* was designed to protect not only the chief but the innocent retainer as well.” (Kanahele 1992, 39)

There was social stratification based on *mana*, or the relationship of each *ali'i* (chief) to the gods. There were four different ranks of *ali'i*: *pi'o*, *nī'aupi'o*, *naha*, and *wohi*. The higher the rank, the closer the relationship to the gods and the more strict the *kapu*.

Mana is defined as: Supernatural or divine power, miraculous power; a powerful nation, authority; to give *mana* to, to make powerful; to have *mana*, power, authority; authorization, privilege; miraculous, divinely powerful, spiritual; possessed of *mana*, power. (*Hawaiian Dictionary 1986*). It is often viewed as a type of energy. In a separate study it would be interesting to compare the concept of *mana* with that of “grace” in Christian theology.

'Aina

“*Āina*,” the Hawaiian word for “land,” means “that which feeds”. It encompasses the Hawaiian worldview of a reciprocal and familial relationship between people and land. Connection to *āina* is essential to the physical, emotional, and spiritual well-being of *Kanaka Maoli* (Native Hawaiians).

The *āina* (land) provides for its people. *Kanaka Maoli* were tied deeply to the *āina*, as a creator, provider, protector, caretaker, deity, ancestor, and family.

One cannot be responsible for the community without being responsible for the *āina*. This is also a common theme in contemporary Hawaiian society.

Kuleana

This notion was central to the native Hawaiian worldview and is often advocated in contemporary society. It is based on the care for the land that also provides for them. The community worked together to ensure everyone was cared for.

The term itself means “responsibility,” but in a deeper sense it covers a *reciprocal relationship* between the person who is responsible and the object that they are responsible for. Man is responsible for other men, for the land, and for the gods, who in turn are responsible to him.

Lokahi

Lokahi represents the concept of harmony. Together with harmony exists unity, agreement, and peace.

“Harmony found its expression in the *Kumulipo*, the creation chant of the Hawaiians which describes how everything arose from the *lipo*, the blue-black depth of the open ocean, an inaccessible region synonymous with the distant past...

The *Kumulipo* recounts **how the denizens of the sea were connected with the land, the land with the gods, the gods with the chiefs, and the chiefs with the people.** [*emphasis mine*]. Everyone and everything has a place in this universe and all was the way it should be” (Schweitzer 2005, 55).

Kino Lau

Kino lau are the many body forms of a god or demigod. *Kino* means “body” and *lau* means “many”. In Hawaiian tradition, each god and demigod has numerous *kino lau* that they can change into depending on their needs. Things in nature, plants, and animals are some of the different *kino lau* a god or demigod can have.

“Because of his belief in *kino lau*, the Hawaiian who today practices the traditional religion, when looking at a mountain, feels his relationship to his god *Ku* in that mountain form. Looking at the sun, he views a presence of his god, *Kane*, and experiences the god’s warmth on his body. The cloud forms are *Lono*. Many trees, plants, and animals are other *kino lau* of the gods, The presence of the gods around him give the Hawaiian a constant sense of religious encounter. Nature is not only conscious, much of it is divine. And as he interrelates and interacts with nature, he interrelates and interacts with the gods” (Dudley 1993, 82).

Pono

The concept of *pono* came closest to the Christian ideal of the moral person or perhaps even saint. *Pono* is still an important ideal in contemporary society but was less emphasized in ancient times, as I will argue below. The following represents the current dictionary definitions:

Goodness, uprightness, morality, moral qualities, correct or proper procedure, excellence, well-being, prosperity, welfare, benefit, behalf, equity, sake, true condition or nature, duty; moral, fitting, proper, righteous, right, upright, just, virtuous, fair, beneficial, successful, in perfect order, accurate, correct, eased, relieved; should, ought, must, necessary (Hawaiian Dictionary 1986).

4. Ancient Hawaiian theology

When heaven meets the earth what becomes to heaven and what becomes to earth? “In the dominant current of Western thought there is a fundamental separation between humanity and divinity... In many other cultures, however, such differences

between human and divine do not exist. Some peoples have no concept of a ‘Supreme Being’ or ‘Creator God’ who is by nature ‘other than’ his creation. They do, however, claim to experience a spirit world in which beings more powerful than they are concerned for them and can be called upon for help” (Dudley 1993, 32).

It is my proposition that if earth is heaven and heaven is earth, the distinction between heaven and earth becomes irrelevant and the dichotomy no longer exists.

The question then becomes what replaces this worldview? *Lokahi*, as described above, resolves this “Western” or Christian dichotomy.

One view of *lokahi* emphasizes the binary opposition between *kapu* and *noa* and the need to reconcile all binary opposition:

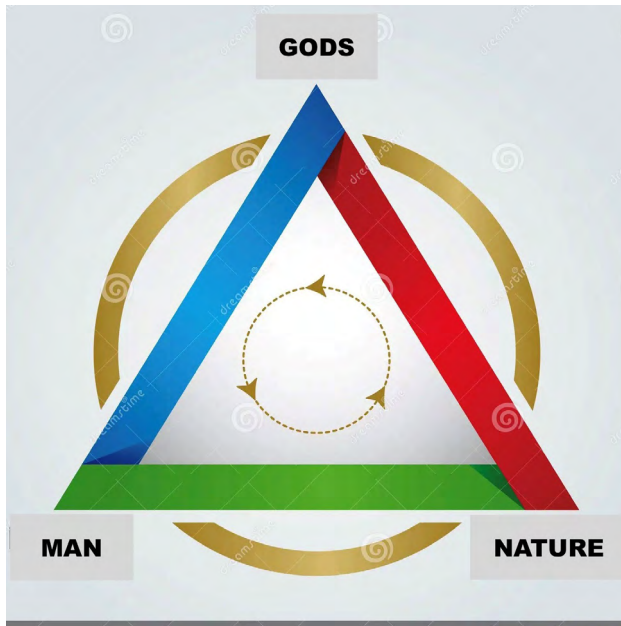
“The logic of dualism runs through Hawaiian religious thinking, as in the dichotomy between sacred, *kapu*, versus profane, *noa*; or through metaphysical thinking, as in the division of the spiritual and material realms; or through Hawaiian morality, as in *pono*, upright, righteous, versus shameful behavior, and so on... Yet, strictly speaking, dualism presents us with a world of polarities and dichotomies, of disunities and disconnections. How did they (Hawaiians) resolve it?

The answer seems to lie in the concept of *lokahi*, although we have no philosophical chants, no pertinent sayings and other such ‘documentary’ findings to tell us any more than this. But reason and consistency with the overall Hawaiian ‘scheme of things’ points to *lokahi*. In the Hawaiian context the thought means to bring like and unlike things together in unity and harmony” (Kanahele 1992, 154).

Another view of harmony (*lokahi*) emphasizes the need for *kapu* and *mana* to complement each other in order for *kapu* to be justified:

“Two fundamental concepts defined Polynesian socioreligious life: *manu* and *tapu* [*kapu*]. Only High-ranking individuals possessed *mana*, sociospiritual power, which ultimately derived from the ancestors but became evident through an individual’s remarkable deeds and successful undertakings. The creation of a confederation, the conquest of an enemy, the bountiful harvest - all of these things demonstrated a chief’s *mana*, which then also empowered those who supported him. The concept of *mana* maintained the hierarchy of authority, as it also channeled community efforts towards stratified remuneration, combining the secular and divine (a Western dichotomy)” (Fischer 2013, 75).

A third view is that this harmony or balance involves three forces, which, according to David Malo, are: Man, the Gods, and Nature. These forces can best be illustrated by a diagram, sometimes referred to as the *Lokahi* Triangle:



The three distinctions (*triangular points*) are known both in Christian and Hawaiian theology. In Christian theology, speaking in the most general terms, God created man and man is superior to nature. However, in Hawaiian theology, the gods, man, and nature have always coexisted together.

“In the genealogy called Kumu-lipo it is said that the land grew up of itself, not that it was begotten, nor that it was made by hand.” (Malo 1980, 3)

Man is dependent on the gods’ *mana*, but the gods are also created by man. Nature and land are dependent on man’s *malama* (care), but man is also dependent on nature. The gods exist in their own spiritual world but also reside in nature through *kino lau*.

The *outer circle* represents a reciprocal dependency (*kuleana*) of the three distinct elements of the triangle.

Examples of reciprocal dependency abound. Native Hawaiians recognized that every action they took affected the land, ocean, and air around them and much as they were affected by them. All levels of society, the gods, and all of nature have *mana*, which was divided amongst themselves:

“Underlying the political, social, and religious hierarchy was the *kapu* system which can be described as a complicated network of prohibitions, restrictions, and injunctions inextricably linked to *mana*, the supernatural as well as natural power emanating from the cosmos and embracing the entire creation.” (Schweitzer 2005, 56-57)

In this third view *lokahi* symbolizes the attempt to balance the harmony of these forces.

The *inner circle* represents dependencies within each of the three elements - gods, man, nature. Each of these elements will be examined separately.

5. Gods

Hawaiian religion was polytheistic. If god was not superior to man, then polytheism made logical sense since there was no single force of creation.

There are four major gods in the Hawaiian theology:

Kane was the father of living creatures. *Kane* is the highest of the four major gods. He represented the god of procreation and was worshipped as ancestor of chiefs and commoners. *Kane* is the creator and gives life associated with dawn, sun, and sky.

Ku was the god of war and prosperity. Human sacrifices were made to *Ku*, unlike any other god. He is known as the god of war.

Lono was the god of agriculture. Associated with fertility, rainfall, and music. *Lono* was also the god of peace. In his honor, the great annual festival of the *Makahiki* was held.

Kanaloa was god of the underworld and a teacher of magic. Ruler of the ocean. Complementary power and close companion of *Kane*. In ancient Hawaii, *Kanaloa* is represented by the squid or the octopus, and is also associated with *Kane*.

Other notable deities included *Laka*, *Haumea*, *Hina*, and, most famously, *Pele*. There were hundreds of gods, from ancestor gods to gods of nature. Each family had one or more guardian spirits known as *'aumakua* that protected family (*ohana*). The *ali'i* (chiefs) themselves were the descendants of gods.

Within this pantheon the Hawaiian gods were more ancestral than divine (David Malo). As a result, the distinction between the sublime and mundane blurred:

“The difference between Hawaiian and western perspectives on divinity sometimes cause unwarranted fear of, and disrespect for, the Hawaiian gods... Just as one mainstream of Christianity prays to its deceased who led holy lives, referring to them as “saints who have returned to their heavenly home”, Hawaiians similarly pray to their ancestral spirits who have returned to their home. Depicting where this home is located, the Hawaiian traditionally has spoken of it as beyond the horizon and below these islands” (Dudley 1993, 83).

More important was the dependency of man and the gods:

“The book of Genesis says that God created man in his own image but Hawaiians say that man created the gods in his own image... In either case, this **notion of**

man-made gods [emphasis mine] is undoubtedly the key to a greater understanding of how Hawaiians viewed not only the nature the gods but their own human nature as well” (Kanahele 1992, 73).

“Simply put, gods and people are interdependent: for better or for worse, they need each other. It is not a relationship in which one functions as the slave of the other, or lives at the expense of the other, or takes from the other without returning benefit or hurt. Rather, it is the perfect symbiotic relationship, in which both parties mutually benefit from living and working together. Underlying this relationship are two principles that are at the heart of the Hawaiian value system: reciprocity and mastery of one’s destiny. Reciprocity may be compared with a gigantic spider web, whose threads represent the mutual obligations that each member of society bears toward others” (Kanahele 1992, 80).

6. Man

Ancient Hawaii was socially stratified into groups with hierarchical class roles. There were three major groups: the *ali’i* (kings or chiefs), the *maka’āinana* (commoners) and the *kauwā* (outcasts or slaves). The *ali’i* derived their high status because they were direct descendants of the gods (*akua*). *Ali’i* possessed the most mana because of their relationship to the gods. The *kahuna* (priests) were part of the *ali’i* class.

The *maka’ainana* were also descended from the gods, although not directly like the *ali’i*, and were the workers of the subsistence economy. The *maka’āinana* were the farmers, fishermen, and craftsmen and were part of the Hawaiian subsistence economy.

The *maka’ainana* were obligated to give goods and services in the form of taxes in kind and labor. In return the *ali’i* confirmed their tenure rights to the land which they tilled and on which they resided. It was the duty of the *ali’i* to secure for the *maka’ainana* supernatural protection from natural calamities and to petition the gods for abundant harvest from the fields and the seas through temple rituals.

As a result, there existed an interdependency between the *ali’i* and *maka’ainana*.

7. Nature

It was believed that everything comes from the *‘āina* (land) and should be treated with reverence and respect:

“No one really owned the land in the past and none of it really belonged to an individual. The relationship was the other way around: a person belonged to the land.” (Kanahele 1992, 208)

In effect, man was neither superior to nor separate from nature.

Nature had its own hierarchy from stones to plants to living beings, all containing *mana*, and all depending on gods and man.

8. Ancient Hawaiian concept of justice

Today, linguistically speaking, the word “justice” translates succinctly in the accepted Hawaiian dictionaries. The common word is *kaulike*, but when *kaulike* is translated back to English it has additional meanings:

equality, equation, equity; impartial, mutual, parallel; evenly balanced; treat fairly and impartially (Hawaiian Dictionary 1986, Mamaka Kaiao 2003, Combined Hawaiian Dictionary 2020).

It is noteworthy that the quality of being “impartial” or “fair” is combined with the features of “balanced” and “equality”.

It has been my thesis that balance and harmony are central to ancient Hawaiian theology and therefore critical to justice theory.

“Crime” is an event that occurs when the “*lokahi* triangle” becomes unbalanced. Or, if one prefers, crime happens when the “*mana* circle” becomes disturbed (*kapu* and *mana* no longer complement each other). Or, crime occurs when *kapu* and *noa* become entangled.

For example, a bad king may have started an unjust war or sacrificed an innocent man, but if that happened, the “crime” was that the war was lost or that the sacrifice was in vain and decreased either the *mana* of the king or the benefits to the *maka’ainana*. If an *ali’i* did not perform religious duties accordingly, he could be replaced by another *ali’i* who could handle the religious responsibilities:

“Similar to the European religions that predated Christianity, ancient Polynesian belief focused not on righteousness, morality and goodness, but on success, strength and influence. The deified ancestors were not ideals, but tools to be used to benefit oneself and one’s descent group, and to guard from storm, drought and attack. Religion offered no scheme for personal power and wealth. Those who sacrificed to the gods, received in return. Ancient Polynesian ‘religion’ was thus the same as society itself, as nothing separated the two realms: ‘religion’ was merely the supernatural extension of the descent group’s lineage.” (Fischer 2013, 75)

Righteousness (*pono*) and moral responsibility (*kuleana*) were secondary to success and strength. The rules and regulations of *kapu* governed society:

“In effect, the whole *kapu* system, with its rules and penalties, was an elaborate codification of laws governing interpersonal relationships as well as those between gods and human beings... Even the remote gods and the living *akua* were not above the law of order implicit in the construction of this world of sacred. As we shall

see, gods could be done away with if they failed to fulfill their promises. Chiefs who were defeated in battle or who flagrantly violated the principles of *pono*, right conduct, could lose their *mana* and position. Priests, too, could lose their holiness by disobeying the rules of the ritual or of *pono*.

Thus, an unmistakable and ruthless efficiency entered into the way Hawaiians of old dealt with the world of the sacred. We note this, for example, in the close correspondence between the usefulness of an object and the degree of its sanctity. The plants, trees, animals, fishes, and other natural resources that were used the most were treated with the greatest amount of reverence. On the other hand, those that were less beneficial, were treated more casually” (Kanahele 1992, 43).

David Malo in his Hawaiian Antiquities stated this theme of “*kapu* versus sin or crime” explicitly:

“Wrong Conduct and Right Conduct (*Na Hewa Me Na Pono*)

The Ancient Idea of Morality

There are many kinds of wrong committed by men, if their number were all told...

- Covetousness, theft, robbery...
- Deceit, lying, slander...
- Defamation, treachery, malice...
- Anger, fault-finding, intimidation...
- Killing an innocent person...

“These were all sins, clearly understood to be very wrong, but those who did these things were not suitably punished in the old times. If any one killed another, nothing was done about it - there was no law. It was a rare thing for any one to be punished, as at the present time... The lex talionis was the rule. Friends often took up the matter and enacted something like a vendetta.”
[emphasis mine]

“What did the ancient Hawaiians seriously regard as wrong?

First: any breach of *tabu* or of ceremonious observance.

Second: failure to fulfill a vow to the gods or to make good any religious obligation.

Third: and failure in duty towards an *alii*, especially an *alii kapu*.

Fourth: for the *kahu* (guardian) of any idol to have neglected any part of his duties, as feeding it or sacrificing to it. Under this same head should be put the duties of the keeper of the bones the dead king....

Fifth: I believe that the Hawaiian conscience would have been seriously troubled by any breach of the duties of hospitality” (Malo 1980, 72-76).

While Malo was a Christian convert and his list of “sins” parallels the Ten Commandments, it is interesting that he mentions the fifth point - “the duties of hospitality”. This is a topic worth more extensive discussion in another context.

9. Modern consequences

The idea how pre-Christian Hawaiian religion has affected today's culture is a subject that can easily fill a book and is worth pursuing. One main idea would be to examine why the *kapu* system collapsed, followed by what are the remnants, and why certain elements persisted. My view is that Christianization only played a partial role in this evolution.

In my research of impacts to modern Hawaiian culture and society I discovered on article on the internet with regard to rehabilitating current criminals from Hawaiian incarceration. This is written by a student who has clearly adopted many of the ancient ideas. All emphasis in bold is mine.

Essay: Kuleana, by Raymond Pintor

The Native Hawaiian people have a unique relationship with land and culture, deeply rooted in the concept of *Kuleana*. *Kuleana* is a Hawaiian word roughly translated as responsibility and privilege. It refers to the idea that each person has both responsibility and privilege to care for and **protect the land and the community** to which they belong.

This concept of *Kuleana* is a **reciprocal relationship**, central to the Native Hawaiian worldview, playing an essential role in shaping Hawaiian history and relationships with the criminal justice system. **As *kānaka* care for the land, the land also provides for them.** Each *kānaka* would have a function. The community would work together to ensure everyone was cared for.

Native Hawaiians have been disproportionately impacted by the criminal justice system in the United States. According to a Hawaii Department of Public Safety report, Native Hawaiians comprise about 20% of the state's population. Still, they account for over 40% of the state's prison population. This over-representation in the prison system reflects the historical and ongoing marginalization of the Native Hawaiian people, as well as the systemic racism and bias that permeate the criminal justice system. Even though Native Hawaiians that fulfill their *kuleana* by serving their sentence, **it seems that the Hawaii criminal justice system has not reciprocated in kind.**

Despite the challenges that Native Hawaiians face, many are deeply committed to the concept of *Kuleana*, even in the face of adversity. For many Native Hawaiians imprisoned, **incarceration is not just a punishment but an opportunity to reconnect with their culture and community.** They can see their time in prison as a chance to reflect on their past and learn from their experiences.

In some cases, Native Hawaiians have used their time incarcerated to engage in cultural and educational programs that help them reconnect with their heritage and sense of *Kuleana*. These programs have included traditional Hawaiian music and dance, language classes, or Hawaiian history and culture workshops.

By participating in these programs, they can gain a deeper understanding of their identity and place in the world and recommit themselves to the principles of *Kuleana*.

The challenges faced by Native Hawaiians imprisoned are not limited to their time behind bars. Once released from prison, they often face significant barriers to reentry and reintegration into their communities. These barriers might include employment, housing discrimination, limited healthcare, and access to social services. **Native Hawaiians need support from their families, communities, and the government to overcome these challenges.**

To address these issues, a few initiatives are underway to help Native Hawaiians reenter society and reclaim their sense of *Kuleana*. These include job training and placement programs, counseling and support services, and cultural and educational programs that help justice-involved folks **maintain their connection to their heritage and community**. By providing these resources, we can help Native Hawaiians who are justice-involved rebuild their lives, taking active roles in caring for their **families, communities, and land**.

In conclusion, the concept of *Kuleana* is central to the Native Hawaiian worldview, essentially shaping the history and experiences of Native Hawaiians. Despite many challenges, many remain deeply committed to the principles of *Kuleana*. **They see their time in prison as an opportunity to reflect and recommit themselves to their community and heritage**. By providing support and resources to Native Hawaiians, we can help them overcome the barriers to reentry and reclaim their sense of *Kuleana* as they build a better future for themselves and their communities.⁴

Noteworthy are the mentions of “land” in association with family and community. These two elements represent 2/3 thirds of our *lokahi* triangle. Belief in a Supreme God is not mentioned. These are very common themes. The concept of reciprocity of the community to the ex-prisoner is also emphasized. The community has a responsibility to the prisoner as much as the prisoner has to the community. Worthy of mention is the idea of seeing prison as an “opportunity” to reflect and reconnect.

10. Final thoughts

In this, our modern age, every inquiry should be assisted by artificial intelligence.

Grok (xAI) by Elon Musk

Can you please write a paragraph summarizing the ancient Hawaiian concept of justice?

⁴ Pintor 2022-2023. This is one example of many similar arguments and presentations.

“The ancient Hawaiian concept of justice was deeply intertwined with the cultural and spiritual life of the islands, encapsulated in the terms “*Kapu*” and “*Noa*”. *Kapu* can be understood as a system of prohibitions or laws that governed behavior, maintaining social order, and protecting sacred spaces and practices. It was a means to ensure harmony between the people, their leaders, and the gods. Violations of *Kapu* could lead to severe punishments, which were not only legal but also had spiritual consequences. On the other hand, “*Noa*” represents the state of being free from *Kapu*, where normalcy and daily activities could resume. Justice in this context was not just about punishment but about restoring balance and maintaining the spiritual and social equilibrium of the community. This system reflected a belief in the interconnectedness of all things, where justice served to realign any disturbances in this natural order, ensuring peace and prosperity for the community.”

Perhaps we should make more use of our time and leave our intellectual pursuits to computers?

I find it hard to argue with this conclusion, except for the fact that there are several ways to rebalance and the idea of “interconnectedness of all things” needs to be expanded. Also to be explained is why imbalances occur in the first place.

But who can answer the question why this culture developed on these Hawaiian Islands - so isolated - and why it was so successful for one thousand years? We can only be certain that the Hawaiian concept of justice diametrically differed from traditional Western or Christian concepts and at the same time provided harmony and balance for countless generations of Hawaiian life.

Bibliography

- Beckwith, M.W. 1972. *The Kumulipo A Hawaiian Creation Chant*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Buck, P.H. 1967. *Vikings of the Pacific*. Chicago, MI: The University of Chicago Press.
- Cordy, R. 2001. *Exalted Sits the Chief: The Ancient History of Hawai'i Island*. Honolulu, HI: Mutual Publishing.
- Dudley, M.K. 1993. *A Hawaiian Nation: Man, Gods and Nature*. Kapolei, HI: Nā Kāne O Ka Malo Press.
- Ellis, W. 2004. *A Narrative of an 1823 Tour Through Hawaii*. Honolulu, HI: Mutual Publishing.
- Fischer, S.R. 2013. *History of the Pacific Islands*. London: Palgrave Macmillan.
- Fornander, A. 2013. *Ancient History of the Hawaiian People to the Times of Kamehameha I*. Honolulu, HI: Mutual Publishing.

- Harding, T.G. and Wallace, B.J. (Eds) 1970. *Cultures of the Pacific/Selected Readings*. New York, NY: The Free Press.
- Kamakau, S.M. 1964 (Digital 2011). *The People of Old: Ka Poe Kahiko*. Honolulu, HI: Bishop Museum Press.
- Kanahale, G.H.S. 1992. *Ku Kanaka*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Malo, D. 1980 (Text 1839). *Hawaiian Antiquities (Mo'olelo Hawaii)*. Honolulu, HI: Bishop Museum Press.
- Oliver, D.L. 1989. *Native Cultures of the Pacific Islands*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Pintor, R. 2022-2023. *On Kuleana, Hawaiian Health Blog*. Papa Ola Lōkahi. <http://dev23.papaolalokahi.org/native-hawaiian-health.html>
- Schweitzer, N.R. 2005. *Turning Tide: The Ebb and Flow of Hawaiian Nationality*. Berne: Peter Lang.

Zarzynanie zwierząt na użytek własny w świetle wybranych fragmentów Miszny¹

Streszczenie: Zarzynanie zwierząt w judaizmie w czasach starożytnych kojarzy się zwykle z ofiarowaniem ich w Świątyni Jerozolimskiej. Wynika to zapewne z faktu, że Tora wiele miejsca poświęca ofiarowaniu zwierząt w Świątyni, jednak na temat zarzynania ich na własny, świecki użytek wypowiada się dość oszczędnie. Przykazanie Tory: „[Wolno] ci zarzynać z dużego i małego bydła, które dał ci Pan Bóg twój, jak ci nakazałem...” (Pwt 12,21), wskazujące właściwy sposób zarzynania zwierząt, przyjęto także jako zezwolenie na zarzynanie zwierząt w celach świeckich, na użytek własny. Główne postanowienia Tory dały podwaliny do rozwinięcia tej tematyki w literaturze rabinicznej, której istotę stanowi Miszna.

Celem tego artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi problematyki związanej z zarzynaniem zwierząt na użytek własny. Zagadnienia, których źródło stanowi Biblia, znalazły swoje rozwinięcie w traktacie *Chulin* (*Rzeczy świeckie*). Artykuł skupia się na tematyce zarzynania i obejmuje zagadnienia z tym związane dotyczące ważności zarznięcia, zdatności osób i narzędzi; różnych aspektów rytuału; odmiennych zasad w zależności od zmieniających się okoliczności; sposobu zarzynania; okaleczenia powodującego trefność zwierzęcia; zarzynania ciężarnej samicy i prawa do płodu znalezionej w jej łonie po jej zarznięciu; a także zakazu zarzynania tego samego dnia udomowionych zwierząt i ich potomstwa. Z racji rozległości tematu pominięto inne zagadnienia, którymi zajmuje się traktat *Chulin*, takie jak: przykrywanie krwi; zakaz spożywania nerwu kulszowego; zakaz mieszania mleka i mięsa; zakaz spożywania krwi i tłuszczu; nieczystość pożywienia i nieczystość padliny; należności kapłańskie; czy nakaz odpędzenia samicy z gniazda przed zabranie jej jaj lub piskląt.

Słowa kluczowe: zarzynanie zwierząt w judaizmie, *szechita*, Miszna, judaizm rabiniczny

Slaughtering Animals for Personal Use in the Light of Selected Fragments of the Mishnah

Abstract: Slaughtering animals in Judaism during ancient times is typically associated with offering them as sacrifices in the Temple in Jerusalem. This is likely due to the fact that the Torah devotes significant attention to the practice of offering animals in the Temple, while providing relatively limited commentary on slaughtering animals for private, secular

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.

purposes. The Torah's commandment: "You may slaughter from your cattle and sheep, which the Lord your God has given you, as I have commanded you..." (Deuteronomy 12:21), which specifies the proper method of slaughter, has also been interpreted as permitting the slaughter of animals for personal, secular use. The main provisions of the Torah served as a foundation for elaboration on this subject in rabbinic literature, particularly in the Mishnah.

The aim of this article is to introduce Polish readers to issues related to the slaughter of animals for personal use. These topics, rooted in the Bible, are further developed in the tractate *Hullin* (*Nonsacral Things*). The article focuses on the subject of slaughter and addresses related issues such as the validity of slaughter, the suitability of individuals and tools; various aspects of the ritual; differing rules depending on changing circumstances; the method of slaughter; injuries rendering an animal *terefah* (unfit for consumption); the slaughter of a pregnant animal and the legal status of a fetus found in its womb after slaughter; as well as the prohibition against slaughtering domestic animals and their young on the same day. Due to the breadth of the topic, other issues covered in the tractate *Hullin* are omitted, such as covering the blood; the prohibition against consuming the sciatic nerve; the prohibition against mixing milk and meat; the prohibition against consuming blood and fat; the impurity of food and carcasses; priestly dues; and the commandment to shoo away a mother bird before taking her eggs or chicks.

Keywords: slaughtering animals in Judaism, *shechita*, Mishnah, Rabbinic Judaism

Wprowadzenie

Zarzynanie zwierząt i ptaków (*szechitat habehema wehaof*) na użytek własny stanowi główny temat traktatu *Chulin* ([*Rzeczy*] *świeckie*) w przeciwieństwie do traktatu *Zewachim* (*Ofiary krwawe*), który omawia ofiarowanie zwierząt. Przyzwolenie na świeckie zarzynanie zwierząt zawiera dwunasty rozdział Księgi Powtórzonego Prawa, który podaje podstawowe pouczenie w tym względzie: zarzynanie może odbyć się poza dziedzińcem świątynnym, a krew wolno wylać na ziemię. To stanowi podstawę do rozważań tannaitów, których opinie spisane pod koniec II wieku n.e. stanowią treść traktatu *Chulin* omawiającego reguły związane z zarzynaniem zwierząt w celu konsumpcji. Nie chodzi tu o zwierzęta poświęcone Świątyni.

Tora wiele miejsca poświęca ofiarowaniu zwierząt w Świątyni, jednak na temat zarzynania ich na własny, świecki użytek wypowiada się dość skąpo. Główne postanowienia prawne dotyczą zwierząt zabronionych i dozwolonych (koszernych) do spożywania (Kpł 11; Pwt 14), unikania nerwu kulszowego (Rdz 32); zakazu zarzynania tego samego dnia zwierząt wraz z ich potomstwem (Kpł 22,8); nakazu odpędzenia ptasiej matki przed zabraniem jej jaj lub piskląt (Pwt 22,6-7); a także zakazu gotowania potomstwa w mleku jego matki (Wj 23,19;34,26; Pwt 14,21). Mędrcy talmudyczni rozwijają powyższe przykazania tworząc cały system praw odnoszących się do zarzynania i spożywania zwierząt. Przepisy dotyczące pierwszego z nich, nazywanego *shechita*, dały podwaliny pod prawo rytualnego uboju, który sprawia, że mięso jest koszernie (zgodne z żydowskim prawem religijnym).

1. Główne reguły dotyczące zarzynania zwierząt

Przykazanie Tory: „[Wolno] ci zarzynać z dużego i małego bydła, które dał ci Pan Bóg twój jak ci nakazałem...” (Pwt 12,21) odebrano jednoznacznie jako wskazanie sposobu zarzynania zwierząt. Nie zawiera go Tora spisana, ale został włączony w tradycję ustną judaizmu przekazywaną przez pokolenia i przejęty jako *halacha* dana Mojżeszowi na Górze Synaj. Prawidłowe zarznięcie zwierząt lub ptaków sprawia, że nadają się do spożycia. Wykonuje się je przez przecięcie dwóch organów znajdujących się w szyi. Chodzi tu o przełyk, przez który pokarm dostaje się do żołądka oraz o tchawicę, która ciągnie się od gardła do płuc. Według głównych reguł dotyczących zarzynania (Albeck, 2008: V 109; Kehati, 2003: 2) może je unieważnić pięć czynników: 1) *szeħija* – ‘pozostawienie’, jeśli zarzynający przerwał na zbyt długo zarzynanie jednego zwierzęcia, żeby zarznąć inne zwierzę, a potem dokończył; 2) *derasa* – ‘naciśnięcie’, rozcięcie organów przez naciśnięcie; 3) *chalada* – ‘wetknięcie’, termin pochodzi od wyrazu *chulda* – ‘szczur’, który ukrywa się w dziurze; mowa tu o wetknięciu noża pod skórę zwierzęcia lub pomiędzy dwa organy i odcięcie wyższego organu do góry albo nawet prawidłowe odcięcie dolnego organu w dół, a następnie wyciągnięcie noża przed odcięciem górnego organu; 4) *hagrama* – ‘pochylenie noża’ lub ‘omsknięcie się noża’, cięcie na ukos nie trafiając we właściwe miejsce (por. Chul 1,3); 5) *ikur*’ lub krócej *ikur* – ‘wyszarpnięcie’ jednego z organów (według Rasziego) albo dokończenie zarznięcia po uprzednim wyszarpnięciu organu z jego właściwego miejsca (Majmonides). Zgodnie z Gemarą, jeśli zarzynający nie znał powyższych reguł, to nie wolno było spożywać mięsa zarzniętego przez niego zwierzęcia, por. Chul 9a.

2. Świadczenie Miszny (wybór fragmentów z traktatu *Chulin* – [Rzeczy] świeckie²)

2.1. Zasady dotyczące ważności zarznięcia

2.1.1. Kto może zarzynać?

Omówienie wskazanych wyżej pięciu czynników i dalszych reguł z tym związanych stanowi istotę pierwszych dwóch rozdziałów traktatu *Chulin*. Lekcja pierwsza poucza, kogo uznaje się za zdatnego do wykonania czynności zarznięcia:

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

„Wszyscy mogą zrzynać³ i ich zarzynanie jest ważne⁴, z wyjątkiem głuchoniemego⁵, niespełna rozumu⁶ i niepełnoletniego⁷, aby nie naruszyli [zasad dotyczących] zarzynania⁸. Jeśli inni widzieli tych wszystkich w czasie zarzynania⁹, to ich zarzynanie jest ważne. Jeśli zarzynanie wykonał obcy¹⁰, to traktuje się to¹¹ jak padlinę¹², [która] zanieczyszcza¹³ przez przenoszenie¹⁴. Jeśli ktoś zarznął w nocy¹⁵ (podobnie też, jeśli zarzynanie wykonał niewidomy¹⁶), to uznaje się za ważne. Jeśli zarznął w szabat albo w Dzień Pojednania¹⁷, to mimo iż naraził się na utratę życia¹⁸, jednak jego zarzynanie jest ważne” (1,1).

2.1.2. Czym wolno zarzynać?

Poniższa lekcja poucza, czym wolno zarznąć zwierzę, żeby jego mięso nadawało się do konsumpcji. Takie narzędzie musi mieć gładkie ostrze, gdyż w przeciwnym razie będzie rozszarpywać organy i takie zarżnięcie będzie nieważne, a mięso nie będzie nadawać się do spożycia:

„Jeśli ktoś zarznął nożem z zębami¹⁹, krzemieniem²⁰ albo trzcina, to jego zarżnięcie jest

³ Wszyscy Żydzi znający powyższe reguły zarzynania.

⁴ Mięso zarżniętych przez niech zwierząt jest koszerne, zdatne do spożycia.

⁵ Który nie słyszy i nie mówi.

⁶ Nie kontroluje tego, co robi.

⁷ Którego nie obowiązują przykazania, por. Ter 1,2-3. Nawet jeśli znalazły wspomniane wyżej reguły, to i tak nie powierza się im wykonania zarzynania nawet pod kontrolą innych.

⁸ Z powodu pozostawienia (*szeħija*), naciśnięcia (*derasza*) noża, wetknięcia (*chalada*) go w niewłaściwe miejsce, pochylenia (*chalada*) go lub wyszarpięcia (*ikur*) jednego z organów. Jeśli wykonali czynność zarżnięcia bez kontroli innych, to jest nieważna.

⁹ Że wykonali to zgonie z obowiązującą halachą.

¹⁰ W tekście oryginalnym nochri. Więcej na ten temat obcych zob. Marcinkowski 2004: 176-193.

¹¹ Nawet jeśli obcy wykonał zarżnięcie prawidłowo i pod kontrolą Żyda, to nie można tego uznać, gdyż Tora mówi ‘jak tobie nakazałem’ (Pwt 12,21), tobie, a nie obcemu, którego nie dotyczy prawo zarżnięcia (*szechita*).

¹² Hebr. *newela*- dosł. ‘padlina’ oznacza zwykle w Misznie zwierzę dozwolone (czyste), które poniosło gwałtowną śmierć lub zostało zarżnięte w niewłaściwy sposób.

¹³ Padlina zanieczyszcza przez dotyk lub przenoszenie, por. Kpł 11,40.

¹⁴ Por. Zew 7,3.6. Można jednak mieć z niej korzyść (np. sprzedaż obcemu), gdyż nie podejrzewa się w tym przypadku obcego o bałwochwalcze intencje podczas zarzynania, por. Chul 13b.

¹⁵ Jedni wyjaśniają, że przy świetle lampy lub pochodni, inni, że nawet po ciemku, bez światła.

¹⁶ Nawet jeśli nie odbyło się pod kontrolą innych.

¹⁷ Uczynił to przez pomyłkę.

¹⁸ Za świadome zarżnięcie zwierzęcia w szabat sprawca czynności podlega karze śmierci przez ukamienowanie, a za zarżnięcie w Dzień Pojednania groziła kara wytopienia karet por. Ker 1,1nn. W tekście oryginalnym występuje tu zwrot idiomatyczny *mitchajew benafszo*, co można przetłumaczyć też ‘ściągnął winę na własną duszę’ lub ‘naraził się na niebezpieczeństwo’. Więcej na ten temat idiomów hebrajskich z użyciem wyrazu *nefesz*- dosł. ‘dusza’, Marcinkowski, 2020 a: 126-163.

¹⁹ Hebr. *magal jad*- dosł. ‘sierp ręczny’. Jastrow, 1982: 728 tłumaczy jako połączenie noża z piłą. Inni komentują, że ten sprzęt służył do przycinania trawy, jedną stronę miał gładką, a drugą ząbkowaną. Nie powinno się z nim przystępować do zarzynania, ale jeśli ktoś to zrobił gładką stroną, to uznawano to za ważne.

²⁰ Ostrym.

ważne. Wszyscy mogą zarzynać²¹ w dowolnym czasie²² i wszystkim można zarzynać²³ z wyjątkiem sierpa żniwiarzy²⁴, piły, zębów²⁵ i paznokci²⁶, ponieważ one dławią²⁷ [zwierzę]. Jeśli ktoś zarznął sierpem żniwiarzy ruchem do przodu²⁸, to Szkoła Szammaja uznaje to za nieważne²⁹, a szkoła Hillela za ważne³⁰. Jeśli [jednak] jego³¹ zęby były spiłowane, to przypominał nóż³²”. (1,2)

2.1.3. Prawidłowe przecięcie tchawicy

Poniższa lekcja poucza o prawidłowym przecięciu tchawicy wskazując właściwe do tego miejsce i odnosi się do wspomnianego na wstępie prawa *hagrama*, czyli omsknięcia się noża i nietrafienia we właściwe miejsce. Pouczenie jest bardzo oszczędne w słowach, co pozwala rozumieć, że adresaci znali się na rzeczy i duże wyjaśnienie, które zawiera Gemara, Chul 44a, nie było konieczne:

„Jeśli³³ ktoś zarznął [zwierzę przecinając tchawicę] wzdłuż [górnego] pierścienia³⁴ i pozostawił z niego³⁵ [kawałek] grubości nici na całej jego powierzchni³⁶, to jego zarżnięcie jest ważne³⁷. Rabi Jose bar Jehuda mówi: Grubość nici na większości jego powierzchni³⁸”. (1,3)

²¹ Por. poprzednią misznę.

²² W tekście oryginalnym *leolam*- dosł. ‘na zawsze’. Tu w znaczeniu ‘dniami i nocą’, por. poprzednią misznę.

²³ Najlepiej ostrzem bez zębów.

²⁴ W tekście oryginalnym *magal kacir*, co Jastrow, 1982: 728 tłumaczy jako narzędzie z nacięciami przypominające sierp lub kosę, którego zęby zwrócone są w jedną stronę.

²⁵ Mowa tu o zębach w szczęce jakiegoś nieżywego zwierzęcia.

²⁶ W tekście oryginalnym l. poj. *ciporen*- dosł. ‘paznokcie’, tutaj: trzymający się palca.

²⁷ Zęby raczej rozrywają niż przecinają organy i takie zarżnięcie jest nieważne. Jeśli chodzi o paznokcie, to ponadto dyskwalifikują zarzynie ze względu na ich naturalne umocowanie w palcach.

²⁸ A sierp miał zęby zwrócone w stronę ręki. Istnieje podejrzenie ruchu ręki w drugą stronę, co powoduje rozerwanie organów.

²⁹ Szkoła Szammaja uznaje mięso za padlinę (*newela*), por. poprzednią misznę.

³⁰ Według Gemary nawet szkoła Hillela uznaje, że to mięso nadaje się do spożycia. Jednak nie uważa go za padlinę, która zanieczyszcza przez przenoszenie, dlatego nie można z tego powodu skalać się nieczystością.

³¹ Wspomnianego wyżej sierpa.

³² Którym wolno zarzynać.

³³ Ta miszna poucza o prawidłowym przecięciu tchawicy wskazując właściwe do tego miejsce i odnosi się do wspomnianego na wstępie prawa *hagrama*, czyli omsknięcia się noża i nietrafienie we właściwe miejsce. Pouczenie jest bardzo oszczędne w słowach, co pozwala rozumieć, że adresaci znali się na rzeczy i duże wyjaśnienie nie było konieczne. Zawiera je Gemara, por. Chul 44a.

³⁴ Przeciął chrząstkę wzdłuż górnego więzadła obrączkowego.

³⁵ Z górnego więzadła obrączkowego.

³⁶ Przeciął tchawicę tak wysoko od głowy, że pozostawił tylko wokół bardzo wąski pasek grubości nici.

³⁷ Ponieważ zmieścił się z przecięciem tchawicy w jeszcze dozwolonym miejscu.

³⁸ Rabi Jose jest bardziej tolerancyjny. Jego zdaniem wystarczy pozostawienie grubości nici na większości powierzchni więzadła obrączkowego od strony głowy. Rabi Jose zezwala tym samym na częściowe omsknięcie się noża (*hagrama*)

2.1.4. Wskazanie właściwego dla noża miejsca na szyi zwierzęcia

Poniższa lekcja kontynuuje wskazanie właściwego dla noża miejsca na szyi zwierzęcia. Odróżnia zarżnięcie (*szechita*) zwierzęcia od naderwania łebka (*melika*) ptaka. Precyzuje, że dla zarżnięcia właściwym miejsce jest przód szyi, a dla naderwania łebka jej tył: „Jeśli ktoś zarżnął [przecinając] z boków³⁹, to jego zarżnięcie jest ważne. Jeśli naderwał łebek [ptaka⁴⁰ naciskając] z boków, to jego naderwanie jest nieważne⁴¹. Jeśli zarżnął od tyłu [szyi], to jego zarżnięcie jest nieważne⁴². Jeśli naderwał łebek [ptaka] od tyłu [szyi], to jego naderwanie jest ważne⁴³. Jeśli zarżnął od [przodu] szyi, to jego zarżnięcie jest ważne⁴⁴. Jeśli naderwał łebek od [przodu] szyi, to jego naderwanie jest nieważne⁴⁵, ponieważ cały tył szyi przeznaczony jest do naderwania łebka, a cały [przód] szyi nadaje się do zarżnięcia⁴⁶. Dlatego też to, co nadaje się do zarżnięcia, nie nadaje się do naderwania, a co nadaje się do naderwania, nie nadaje się do zarżnięcia”. (1,4)

2.2. Różne aspekty rytuału

2.2.1. To, co jest zdadne dla jednych, jest niezdatne dla innych i odwrotnie

Ta lekcja kontynuuje zakończenie poprzedniej podając kolejny przykład, że to, co jest zdadne dla jednych, jest niezdatne dla innych i odwrotnie:

„To, co sprawia, że synogarlice są zdadne, powoduje niezdatność gołębi⁴⁷; a to, co sprawia, że gołębie są zdadne, powoduje niezdatność synogarlic⁴⁸. Jedne i drugie stają się niezdatne, gdy tylko zaczynają błyszczeć⁴⁹. (1,5)

³⁹ Przeciął szyję z boków, a nie od przodu.

⁴⁰ Mowa tu o ptaku składanym jako ofiara przebłagalna za grzech albo ofiara całopalna.

⁴¹ Gdyż zgodnie z Torą: ‘ukręci jej łebek od strony karku’, por. Kpł 5,8.

⁴² Ponieważ właściwym miejscem dla zarżnięcia zwierzęcia jest przód jego szyi.

⁴³ Ponieważ właściwym miejscem dla ukręcenia łebka ptaka jest tył jego szyi. Termin *melika* jest oddawany w polskich przekładach zwykle jako ‘ukręcenie łebka’. Przypomnijmy, że chodzi tu o naderwanie szyi i upuszczenia krwi, por. Zew 6,4.

⁴⁴ Ponieważ jest to właściwe miejsce dla zarżnięcia.

⁴⁵ Ponieważ powinien to uczynić od tyłu szyi, jak to wyjaśniono wyżej, a także dalej w tym zdaniu.

⁴⁶ Jak to wyżej wyjaśniono.

⁴⁷ Synogarlice nadają się do przeprowadzenia *melika* (ukręcenie łebków), kiedy są dorosłe, a gołębie, kiedy są młode.

⁴⁸ Młode gołębie nadają się do przeprowadzenia *melika*, dopóki przy wrywaniu ich piór pojawia się krew, a synogarlice nie nadają się, odkąd ich skrzydła dojrzewają i zaczynają się pokrywać złotym połyskiem, por. Chul 22b.

⁴⁹ Gdy tylko ich pióra na szyi zaczynają błyszczeć, nie są już młode, ale jeszcze nie dorosłe, dlatego zarówno synogarlice, jak i gołębie stają się niezdatne.

2.2.2. To, co nie dyskwalifikuje jednego, dyskwalifikuje inne

Ta lekcja kontynuuje tematykę poprzednich podając kolejne przykłady na to, że coś, co nie dyskwalifikuje jednego, dyskwalifikuje inne:

„To, co sprawia, że krowa⁵⁰ jest zdatna⁵¹, powoduje niezdatność jałówki⁵², a to co sprawia, że jałówka jest zdatna, powoduje niezdatność krowy. To, co nie dyskwalifikuje kapłanów, dyskwalifikuje lewitów⁵³; a to, co nie dyskwalifikuje lewitów, dyskwalifikuje kapłanów⁵⁴. To, co nie sprawia nieczystości glinianych naczyń, powoduje nieczystość wszystkich [innych] naczyń⁵⁵; a co nie sprawia nieczystości wszystkich naczyń, powoduje nieczystość glinianych naczyń⁵⁶. To, co nie sprawia nieczystości drewnianych naczyń powoduje nieczystość metalowych naczyń⁵⁷; a co nie sprawia nieczystości metalowych naczyń, powoduje nieczystość drewnianych naczyń⁵⁸. Kiedy ktoś ma obowiązek [wydzielenia dziesięciny] z gorzkich migdałów, to zwolniony jest ze słodkich⁵⁹; a kiedy jest zobowiązany [wydzielić dziesięcinę] ze słodkich, to zwolniony jest [z wydzielenia dziesięciny] z gorzkich⁶⁰”. (1,6)

⁵⁰ Za pierwszy przykład posłużył rytuał oczyszczenia z nieczystości. Tora opisuje to na dwa sposoby znane jako *para aduma* - ‘czerwona krowa’. (dziewiętnasty rozdział Księgi Liczb) oraz *egla arufa* - ‘jałówka ze złamanym karkiem’ (Pwt 21,1-9). Pierwszy sposób polegał na zarżnięciu czerwonej krowy bez skazy, która nie nosiła jeszcze jarzma, spaleniu jej i pozostawieniu poza obozowiskiem popiołu z niej służącego do sporządzenia ‘wody oczyszczenia’. Drugi sposób dotyczy znalezionej w polu trupa, gdy nie znano mordercy i krew zbezcześciła ziemię. Wtedy przyprowadzano jałówkę która nie nosiła jeszcze jarzma i łamano jej kark. Istotę stanowi tu różnica w uśmierceniu, gdyż krowę zarżniano (Lb 19,3), a jałowce łamano kark (Pwt 21,4).

⁵¹ Zarżnięcie czyni krowę zdatną do dalszych czynności, sporządzenia z niej popiołu do ‘wody oczyszczenia’.

⁵² Zarżnięcie jałówki dyskwalifikuje ją, ponieważ należało złamać jej kark.

⁵³ Kapłani mogli pełnić służbę w Świątyni od czasu osiągnięcia wieku trzynastu lat i jednego dnia i pojawienia się u nich oznak dojrzałości aż do końca życia, a lewici tylko od trzydziestego do pięćdziesiątego roku życia (Kpł 4,3, 23:8,24). Właściwie to nie mogli wykonywać cięższych prac związanych np. z przenoszeniem. Wolno im było śpiewać, dopóki nie osłabił ich głos. Takie ograniczenia nie odnosiły się do kapłanów. W omawianym tu przypadku chodzi o ograniczenie wiekowe w pełnieniu służby lewitów w Świątyni w Jerozolimie, to ich dyskwalifikuje. Poza przekroczeniu limitu wiekowego byli niezdatni do służby.

⁵⁴ Mowa tu o wadach (*mumim*) fizycznych, które nie stanowiły przeszkody w pełnieniu służby w Świątyni przez lewitów, a dyskwalifikowały kapłanów, por. Kpł 21,16 nn., por. także siódmy rozdział traktatu *Bechorot* (Pierworodni).

⁵⁵ Naczynie gliniane nie przyjmuje nieczystości przez kontakt z zewnętrzną powierzchnią, pozostałe naczynia są podatne na nieczystość przez kontakt zarówno z ich zewnętrzną jak i wewnętrzną powierzchnią.

⁵⁶ Gliniane naczynie stają się nieczyste w środku bez dotykania go, jeśli wejdzie do niego skalane powietrze, por. Kpł 11,33. Inne naczynia mogą stać się skalane jedynie przez dotyk ich powierzchni zewnętrznej lub wewnętrznej.

⁵⁷ Drewnianych naczyń nie podejrzewa się o przyjmowanie nieczystości (por. Kel 2,1; 15,1) metalowe zaś przyjmują nieczystość.

⁵⁸ Nieukończonych metalowych naczyń nie podejrzewa się o przyjmowanie nieczystości, gdyż rzadko się ich używa w przeciwieństwie do naczyń drewnianych, które nawet jeszcze nieukończone mogą być częściej używane, dlatego w świetle prawa postrzega się je jak ukończone.

⁵⁹ Gorzkie migdały spożywa się, gdy są małe, a słodkie, kiedy są dojrzałe. Dlatego gorzkie migdały nadają się do wydzielenia z nich dziesięciny, gdy są jeszcze małe, a słodkie migdały; gdy są jeszcze małe nie nadają się do wydzielenia z nich dziesięciny.

⁶⁰ Jak wyżej wyjaśniono, słodkie migdały spożywa się, gdy są dojrzałe i dopiero wtedy wolno było wydzielić z nich dziesięcinę. Duże gorzkie migdały nie podlegały temu prawu, por. Maas 1,4.

2.3. Sposób zarzynania

2.3.1. Tchawica i gardziel oraz rozmiar ich rozcięcia

W celu uznania zarznięcia za ważne poniższa lekcja określa ilość organów (tchawica, gardziel) oraz rozmiar ich rozcięcia:

„Jeśli ktoś zarznął⁶¹ [przecinając] jeden [organ]⁶² w [przypadku] ptactwa albo obydwu⁶³ w [przypadku] bydła⁶⁴, to jego zarznięcie jest ważne⁶⁵. A [nawet przecięcie] większości [organu] postrzega się] jak jego całość⁶⁶. Rabi Jehuda mówi: Tylko jeśli przetnie żyły⁶⁷. [Jeśli przeciął] połowę jednego [organu] bydła, to jego zarznięcie jest nieważne. [Jeśli przeciął] większość jednego [organu] w [przypadku] ptactwa lub większość obydwu [organów] w [przypadku] bydła, to jego zarznięcie jest ważne⁶⁸”. (2,1)

2.3.2. Jeden wykonawca dwóch zarznięć lub dwóch wykonawców jednej czynności zarzynania

Ta lekcja rozważa dwa dalsze przypadki zarznięcia: 1) gdy jeden wykonawca czynności podcina głowy dwóch zwierząt jednocześnie lub, 2) gdy dwóch wykonawców czynności zarzyna to samo zwierzę trzymając nóż razem:

„Jeśli ktoś zarznął⁶⁹ [podcinając] dwie głowy jednocześnie, to jego zarznięcie jest ważne⁷⁰. Jeśli dwóch trzymało nóż i zarzynało⁷¹, to nawet jeśli jeden u góry a drugi na dole⁷², ich zarzynanie jest ważne⁷³”. (2,2)

⁶¹ W celu konsumpcji.

⁶² Tchawicę lub gardziel.

⁶³ Tchawicę i gardziel.

⁶⁴ Hebr. behema- dosł. ‘bydło’, ale też szerzej ‘zwierzę’.

⁶⁵ Gemara wyjaśnia, że w przypadku przecięcia tylko jednego organu ptaka zarznięcie może być uznane za ważne jedynie post factum (*bediawad*).

⁶⁶ Uważa się za przecięcie całego organu przy założeniu, że intencją wykonującego tę czynność było przecięcie całości.

⁶⁷ Mowa tu o ukrwionych żyłach w szyi lub gardzieli. Komentarze wyjaśniają, że tu chodzi głównie o zarzynanie ptaków, co traktuje się z większym pobłażaniem. Ale również i tu ważne jest, żeby zamiarem wykonującego tę czynność było przecięcie całości.

⁶⁸ Zgodnie z zasadą wyżej wymienioną mówiącą, że większość organu traktuje się jak cały organ.

⁶⁹ Dwa zwierzęta.

⁷⁰ Ostrzejsze restrykcje odnosiłyby się do zwierzęcia ofiarnego.

⁷¹ To samo zwierzę.

⁷² Obaj trzymali ten sam nóż, jeden z nich trzymał bliżej głowy zwierzęcia, a drugi bliżej tułowia.

⁷³ Nie ma obawy, że doszło tu do niedozwolonego naciśnięcia (*derasa*) noża. Gemara opowiada się za używaniem w tym przypadku dwóch noży. Większość komentarzy postrzega tę lekcję jako rozważanie teoretyczne, a nie praktyczne.

2.3.3. Zarżnięcie zwierzęcia jednym ruchem ręki

Intotę tej lekcji stanowi zarżnięcie zwierzęcia jednym ruchem ręki. Rozważa się tu przypadki odcięcia jednej głowy, dwóch głów jednocześnie, długości noża oraz przerwy w czynności zarzynania:

„Jeśli odciął głowę jednym ruchem⁷⁴, to jest nieważne⁷⁵. Ale nawet jeśli podczas zarzynania odciął głowę jednym ruchem⁷⁶, to jest ważne, jeśli długość noża miała rozmiar grubości⁷⁷ szyi⁷⁸. Jeśli podczas zarzynania odciął dwie głowy jednocześnie jednym ruchem⁷⁹, to jest ważne, jeśli długość noża miała rozmiar grubości jednej szyi⁸⁰. Czego dotyczą te słowa? Sytuacji⁸¹, gdy cięcie było [tylko] do przodu, a nie w tył albo [tylko] do tyłu, a nie w przód⁸²; ale jeśli ciął w obie strony: do przodu i do tyłu jakimkolwiek⁸³ [nożem], a nawet skalpelem⁸⁴, to jest ważne. Jeśli nóż wypadł i zarżnął zwierzę⁸⁵, to nawet jeśli zarżnął prawidłowo⁸⁶, to jest nieważne, gdyż napisano: ‘zarżniesz i zjesz’⁸⁷, to, co zarżniesz, to zjesz⁸⁸. Jeśli nóż wypadł i [zarzynający] go podniósł⁸⁹ albo jeśli opadło jego ubranie⁹⁰ i je podciągnął⁹¹, albo ostrzył nóż, albo poczuł się zmęczony i przyszedł inny, i zarżnął⁹², to jeśli opóźnienie⁹³ trwało tyle co [samo] zarżnięcie⁹⁴, to jest nieważne⁹⁵”. (2,3)

⁷⁴ Przeciął właściwe organy (tchawicę i gardziel).

⁷⁵ Ponieważ to traktuje się jak zabronioną czynność *derasa* (‘naciśnięcie’ noża), która dyskwalifikuje zarżnięcie.

⁷⁶ Przeciął właściwe organy jednym ruchem noża do przodu albo do tyłu.

⁷⁷ Według komentarzy talmudycznych chodzi tu o długość noża co najmniej podwójnej grubości szyi zarzynanego zwierzęcia.

⁷⁸ Uznaje się to za ważne, gdyż długi nóż wymusza na zarzynającym zwierzę ruch w jedną i drugą stronę, a nie naciskanie na szyję zwierzęcia.

⁷⁹ Jednym ruchem noża w jedną albo w drugą stronę zarżnął dwa zwierzęta.

⁸⁰ Według komentarzy talmudycznych nóż miał mieć długość trzech grubości szyi, ponieważ do jednej zakładanej grubości należy dodać dwie grubości dwóch zarzynanych tu zwierząt.

⁸¹ W tekście oryginalnym: *bizman* - dosł. ‘w czasie’, ‘podczas’.

⁸² I zarzynający jednym ruchem noża przeciął dwa właściwe organy.

⁸³ W tekście oryginalnym kol szechu, co w tym przypadku można rozumieć ‘jakkolwiek’ krótkim nożem.

⁸⁴ Hebr. *izmel* Jastrow, 1982: 46 tłumaczy jako ‘ostre narzędzie’, ‘nóż’, a w szczególności ‘nóż chirurgiczny’.

⁸⁵ Spadający nóż samoczynnie przeciął właściwe organy.

⁸⁶ Przesuwając się po szyi zwierzęcia, a nie naciskając (*derasa*) ją.

⁸⁷ Por. Pwt 12,21.

⁸⁸ Akt zarżnięcia w przypadku zwierząt ofiarnych musi być świadomą czynnością człowieka, a nie dziełem przypadku. Zjesć można tylko to, co świadomie i zgodnie z przyjętym rytuałem zostało zarżnięte. Takie zdarzenie uznaje się jednak za ważne w przypadku zwierząt przeznaczonych wyłącznie do konsumpcji (*chulin*).

⁸⁹ I dokończył czynność zarzynania.

⁹⁰ W tekście oryginalnym *naflu kelaw* - dosł. ‘upadły jego sprzęty’ lub ‘naczynia’.

⁹¹ Przerwał na chwilę zarzynanie.

⁹² Nie ma znaczenia kto dokończył zarzynanie, mógł to być ten sam mężczyzna.

⁹³ Wymienione w powyższych przypadkach.

⁹⁴ Tak długo, że zdążyłby zarżnąć inne zwierzę.

⁹⁵ Taki przedział czasowy unieważnia zarżnięcie.

2.3.4. Zasada odróżniająca padlinę (*newela*) od trefnego (*trefa*)

Ta lekcja w kontekście sposobu zarzynania podaje zasadę odróżniającą to, co określa się jako *newela* (padlina) od *trefa* (trefnego). *Trefa* w tym kontekście oznacza mięso zwierząt dozwolonych zarzniętych w uznany sposób, ale nie do końca profesjonalnie, *newela* zaś oznacza zwierzę dozwolone, które poniosło gwałtowną śmierć lub zostało zarznięte w niewłaściwy sposób:

„Jeśli przeciął gardziel i przerwał tchawicę⁹⁶ albo przeciął tchawicę i przerwał gardziel⁹⁷, albo przeciął jedno z nich⁹⁸ i czekał, aż [zwierzę] zdechnie, albo wsadził nóż pod drugie⁹⁹ i przerwał je¹⁰⁰- rabi Jeszewaw uważa¹⁰¹ to za padlinę¹⁰², a rabi Akiwa uznaje¹⁰³ to jako trefne¹⁰⁴. Rabi Jeszewaw w imieniu rabiego Jehoszuy wypowiedział zasadę: To co stało się niezdatne w trakcie zarzynania¹⁰⁵, jest padliną, a to, co zostało zarznięte w uznany sposób, ale inne czynniki¹⁰⁶ spowodowały niezdatność¹⁰⁷, jest trefne. Zgodził się z nim¹⁰⁸ rabi Akiwa”.

(2,4)

2.3.5. Zarznięcie, podczas którego nie wypłynęła krew

Poniższa lekcja poucza, że wypłynięcie krwi podczas zarzynania zwierzęcia sprawia, że jego mięso staje się podatne na zaciągnięcie nieczystości. Przypomnijmy, że Mędrcy opierając się na postanowieniu Tory: „Każdy pokarm, który się spożywa, do którego dostanie się woda..., będzie nieczysty” (Kpł 11,34) uznali, że pokarm staje się podatny na nieczystość w zetknięciu się z wodą, co nazywa się regułą podatności na nieczystość (*hechszer letuma*). Przyjęto, że siedem płynów powoduje żywność podatną na nieczystość, są to: woda, wino, oliwa, mleko, miód, krew i rosa. Ta miszna omawia przypadki zarznięcia zwierząt, podczas którego nie wypłynęła krew:

⁹⁶ Zamiast przeciąć tchawicę, przerwał ją. Według Rasziego i Bartenury to przerwanie tchawicy spowodowało *ikur*, czyli wyszarpienie, jedną z pięciu przyczyn unieważniających zarzynanie, co wyjaśniono wcześniej.

⁹⁷ Por. wyżej.

⁹⁸ Jeden z dwu organów: gardziel lub tchawicę.

⁹⁹ Po przecięciu jednego organu włożył nóż pod drugi z nich pomiędzy nim a szyją.

¹⁰⁰ Spowodował w ten sposób *chalada*, jedną z pięciu zabronionych czynności podczas zarzynania polegającą na wetknięciu noża, jak to opisuje ta miszna, pomiędzy właściwym organem a skórą szyi zwierzęcia.

¹⁰¹ W tekście oryginalnym *omer-* dosł. ‘mówi’.

¹⁰² Hebr. *newela*, termin wyjaśniony wyżej, por. Chul 1,1. To mięso kała każdego, kto je dotknie.

¹⁰³ Hebr. *omer-* dosł. ‘mówi’.

¹⁰⁴ Hebr. *trefa*, termin wyjaśniony wyżej. To mięso nie powoduje nieczystości, por. Chul 4,4.

¹⁰⁵ Mowa tu o wymienionych wcześniej pięciu czynnikach unieważniających zarzynanie: *szehija*- ‘pozostawienie’ lub ‘opóźnienie’, *derasa* - ‘naciśnięcie’ noża, *chalada* - ‘wetknięcie’ noża pod skórę zwierzęcia, *hagrama* - ‘pochylenie’ noża lub ‘omsknięcie się’, *ikur* - ‘wyszarpienie’ jednego z organów. Zwierzę zarznięte w niewłaściwy sposób traktuje się jakby samo padło, dlatego nazywa się je padliną.

¹⁰⁶ Por. Chul 3,1.

¹⁰⁷ Np. przebite płuco.

¹⁰⁸ Z rabbinem Jeszewawem.

„Jeśli ktoś zarznął bydło¹⁰⁹, nieudomowione zwierzę¹¹⁰ albo ptaka i nie wypłynęła z nich krew, to są zdatne¹¹¹ i można je jeść nieumytymi rękami¹¹², ponieważ nie są podatne na zaciągnięcie nieczystości z powodu krwi¹¹³. Rabi Szimon mówi: są podatne na zaciągnięcie nieczystości z powodu zarznięcia¹¹⁴”. (2,5)

2.3.6. Zarzynanie zwierzęcia w stanie domniemanego zagrożenia życia

Ta miszna zajmuje się ustaleniem oznak, na jakie należy zwrócić uwagę w przypadku zarzynania zwierzęcia w stanie domniemanego zagrożenia życia:

„Jeśli ktoś zarzyna [zwierzę w stanie] zagrożenia [życia]¹¹⁵, rabban Szimon ben Gamliel mówi¹¹⁶: Dopóki porusza¹¹⁷ przednią i tylną nogą¹¹⁸. Rabi Eliezer mówi: Wystarczy, jeśli wytryśnie¹¹⁹ [krew]. Rabi Szimon rzekł: Nawet jeśli zarznął nocą¹²⁰, a następnego dnia wstał wcześniej rano i na bokach [szyi zwierzęcia] znalazł pełno [krwi], to jest zdatne¹²¹, ponieważ wytrysnęła [krew], co spełnia wymogi rabiego Eliezera¹²². Mędrcy zaś mówią: Dopóki porusza przednią lub tylną nogą albo dopóki macha ogonem¹²³. I nie ma znaczenia, czy to jest małe czy duże bydło¹²⁴. Jeśli małe bydło wyciąga przednią nogę¹²⁵, ale jej nie

¹⁰⁹ Hebr. *behema* oznacza wszelkie udomowione zwierzę dozwolone do spożycia.

¹¹⁰ Hebr. *chaja* - ‘dzikie zwierzę’.

¹¹¹ Zarznięcie ich jest ważne, wolno spożywać ich mięso.

¹¹² Ręce należy myć przed spożywaniem mięsa zwierząt ofiarnych (poświęconych).

¹¹³ Takie mięso nie powoduje podatności na nieczystość, jeśli nie zetknie się z cieczą, por. Kpł. 11,38. Zdaniem Mędrców takie zarznięcie, podczas którego nie wypłynęła krew, można nazwać bezkrwawym. Nie powoduje ono – zdaniem Mędrców – podatności na nieczystość, por. Machsz 6,4.

¹¹⁴ Skoro zarznięcie sprawia, że mięso jest dozwolone do spożycia, powoduje ono również podatność na nieczystość. Halacha nie podziela jednak tej opinii rabiego Szimona.

¹¹⁵ Istnieje obawa, że zwierzę może umrzeć przed zakończeniem zarzynania, a jego mięso byłoby wówczas zabronione do konsumpcji.

¹¹⁶ Rabban Szimon ben Gamliel stara się wskazać oznaki świadczące, że zarzynane zwierzę jest żywe.

¹¹⁷ Hebr *ad szetefarkem* - ‘dopóki trzepocze’, ‘dopóki dryga’.

¹¹⁸ Jeśli nie porusza, to istnieje obawa, że zwierzę mogło już nie żyć przed zakończeniem zarzynania. Komentarze precyzują, że mowa tu o poruszaniu kończynami po zarznięciu zwierzęcia.

¹¹⁹ Według rabiego Eliezera dowodem, że zwierzę żyło podczas zarzynania ma być wytryśnięcie krwi. Rdzeń hebrajski *zajin-nun-kof* w koniugacji czynnej intensywnej *piel* oznacza ‘wytryskać’, ale też ‘skoczyć’, ‘odskoczyć’, ‘wyrwać (się)’. Powyższe zdanie można również przetłumaczyć: ‘Wystarczy, że będzie się wyrwać’ i nie trzeba dodawać wyrazu ‘krew’. Jednak dalsza część tej miszny wskazuje, że chodziło tu o wytryśnięcie krwi.

¹²⁰ Umierające zwierzę.

¹²¹ Można spożywać mięso tego zwierzęcia.

¹²² Wspomniane wyżej.

¹²³ To zdaniem Mędrców stanowi oznaki, że zwierzę było żywe podczas zarznięcia.

¹²⁴ ‘Małe bydło’ oznacza tu owce, kozy lub inne drobne zwierzęta domowe, a ‘duże bydło’ to głównie woły i krowy.

¹²⁵ Prostuje przednią nogę po zarznięciu.

przyciąga, to jest niezdatne¹²⁶, ponieważ to świadczy wyłącznie o agonii¹²⁷. Czego dotyczą te słowa? [Zwierzęcia], które było w stanie domniemanego zagrożenia życia. Ale jeśli sądzono, że będzie zdrowe, to jest zdatne nawet bez żadnych tych oznak^{128*}. (2,6)

2.3.7. Status zwierzęcia, które jest własnością obcego

Ta miszna stara się określić status zwierzęcia, które jest własnością obcego i to dla niego za jego przyzwoleniem zarznął je Żyd. Przypomnijmy, że zwierzę zarżnięte przez obcego uważa się za padlinę (*newela*), por. Chul 1,1:

„Jeśli ktoś¹²⁹ zarznął dla obcego¹³⁰, to jego zarżnięcie jest ważne¹³¹. Rabi Eliezer uznaje to [jednak] za nieważne¹³². Rabi Eliezer powiedział: Nawet jeśli zarznął je¹³³ [z zamiarem], że obcy zje coś z jego płata wątroby¹³⁴, to jest niezdatne¹³⁵, gdyż intencją obcego jest zwykle bałwochwalstwo¹³⁶. Rabi Jose powiedział: To jest argument *kal wachomer*¹³⁷. Jeśli zamiar może spowodować unieważnienie, jak to jest w [przypadku zwierząt] poświęconych [na ofiarę]¹³⁸ i to zależy wyłącznie od wykonującego czynności [ofiarnę], to czy nie bardziej tam, gdzie zamiar¹³⁹ nie powoduje unieważnienia, jak to jest w przypadku rzeczy świeckich¹⁴⁰, wszystko zależy od zarzynającego¹⁴¹?” (2,7)

¹²⁶ W kontekście domniemanego zagrożenia życia zwierzęcia uważa się, że zdechło przed zakończeniem zarzynania. Nie dotyczy to dużego bydła, które w przypadku wyciągnięcia nogi po zarżnięciu i nieprzyciągnięcia jej uważa się za żywe podczas zarżnięcia.

¹²⁷ Hebr. *hocaat nefesz*, idiom oznaczający ujście życia. Więcej na temat hebrajskich idiomów z użyciem wyrazu *nefesz*, Marcinkowski, 2020 a: 3.

¹²⁸ Jeśli uznano, że zwierzę jest na tyle zdrowe, że nie ma tu domniemanego zagrożenia jego życia, to niepotrzebne były żadne oznaki (jak wyżej wymienione) świadczące o jego żywotności podczas zarzynania.

¹²⁹ Jak wyżej wyjaśniono, Żyd.

¹³⁰ Nawet, jeśli było wiadomo, że to posłuży do bałwochwalstwa, gdyż tak postrzegano obcych. Więcej na ten temat, Marcinkowski, 2004: 176-193.

¹³¹ Ponieważ decyduje tu intencja zarzynającego, a nie właściciela zwierzęcia.

¹³² Nawet gdyby nikt nie słyszał o bałwochwalczych zamiarach obcego, to i tak postrzegano go jako myślącego o bałwochwalstwie. Nie wolno mieć żadnych korzyści z takiego zwierzęcia, postrzega się je jakby brało udział w idolatrii.

¹³³ Żyd zarznął zwierzę.

¹³⁴ Hebr. *chacar kawed* oznacza w tym przypadku nieistotny fragment zarżniętego zwierzęcia.

¹³⁵ I zabroniona jest z tego jakakolwiek korzyść.

¹³⁶ Taka intencja sprawia, że to zarżnięcie jest nieważne, a mięso zwierzęcia niezdatne do konsumpcji ani żadnej korzyści.

¹³⁷ *Kal wachomer*- 'od mniej ważnego do ważniejszego'. Pierwsza z siedmiu reguł hermeneutyki rabinicznej przypisywanych Hillelowi, więcej, Marcinkowski, 2013: 29.

¹³⁸ Przypomnijmy, że jeśli podczas wykonywania jednej z czterech głównych czynności (zarzynania, zbierania krwi, przenoszenia i rozpryskania (jej na ołtarzu) intencją było np. spożycie ofiary po ustalonym terminie, to stawała się obrzydliwością przyjmując status piguł, por. Zew 1,4; 2,2-3; 3,4; 6,7.

¹³⁹ Intencja bałwochwalstwa.

¹⁴⁰ W przypadku zwierząt zarzynanych do konsumpcji (*chulin*) zamiar unieważniający zarzynanie można łączyć jedynie z dwiema czynnościami (zarżnięcia i rozpryskania krwi), a nie z czterema, jak w przypadku zwierząt ofiarnych.

¹⁴¹ A nie od właściciela zwierzęcia. Reguła *kal wachomer*, na którą powołuje się rabi Jose, podkreśla opinię Pierwszego Tannaity, że jeśli Żyd zarznął zwierzę dla obcego, to jest to ważne, nawet jeśli obcy chciałby to wykorzystać do bałwochwalstwa, gdyż nie ma tu znaczenia jego intencja, a liczy się zamiar zarzynającego, por. Zew 4,6.

2.3.8. Niewłaściwe intencje podczas zarzynania

Poniższa lekcja omawia niewłaściwe intencje podczas zarzynania zwierzęcia przeznaczonego do konsumpcji, które to intencje powodują niezdatność zarznięcia. W szczególności chodzi tu o bałwochwalstwo:

„Jeśli ktoś zarznął ze względu na góry albo ze względu na wzgórze, albo ze względu na morza, albo ze względu na rzeki, albo ze względu na pustynie¹⁴², to jego zarznięcie jest nieważne¹⁴³. Jeśli dwóch trzymało za nóż i zarzynało¹⁴⁴, jeden ze względu na jedną z tych wszystkich [rzeczy]¹⁴⁵, a drugi ze względu na rzecz dozwoloną¹⁴⁶, to ich zarzynanie jest nieważne¹⁴⁷”. (2,8)

2.3.9. Dozwolone i zabronione miejsca, do których spływa krew

Ta lekcja w celu uniknięcia podejrzeń o bałwochwalstwo skupia się na miejscach, do których spływa krew zarzniętego zwierzęcia. Wskazuje się tu miejsca do tego zabronione, ale też i dozwolone:

„Nie zarzyna się¹⁴⁸ [tak, żeby krew spływała] do mórz¹⁴⁹ ani do rzek¹⁵⁰, ani do naczyń¹⁵¹, ale [wolno] zarzynać [tak, żeby krew spływała] do zagłębienia¹⁵² z wodą¹⁵³ i na statku po bokach naczyń¹⁵⁴. W żadnym wypadku nie zarzyna się [tak, żeby krew spływała] do [pustego]¹⁵⁵ wgłębienia¹⁵⁶, ale każdy może w swoim domu zrobić wgłębienie na krew,

¹⁴² Żeby w ten sposób oddać im cześć.

¹⁴³ Żyd nie może spożywać mięsa zwierzęcia służącego bałwochwalstwu ani też mieć z tego jakichkolwiek korzyści, por. Pwt 12,2; Aw Zar 4,4.

¹⁴⁴ Jeśli dwóch zarzynało razem i nie mieli niewłaściwych intencji, to ich zarznięcie jest ważne, por. Chul 2,2.

¹⁴⁵ Mowa tu o intencji bałchowalczwej jednego z zarzynających, który miał na myśli oddanie czci górom albo wzgórzom, albo innym z wymienionych wyżej rzeczy.

¹⁴⁶ W tekście oryginalnym *dawar kaszer*- dosł. 'rzecz zdatna', 'nadająca się', 'koszerna'.

¹⁴⁷ Ze względu na niewłaściwą, niedozwoloną intencję jednego z zarzynających.

¹⁴⁸ Zwierzęcia.

¹⁴⁹ Żeby nie sprawiać wrażenia, że morzu oddaje się cześć.

¹⁵⁰ Z podobnych jak wyżej względów.

¹⁵¹ Żeby nie być posądzonym o zbieranie krwi do celów bałchowalczwych.

¹⁵² Hebr. *uga* oprócz podstawowego znaczenia jakim jest 'ciasto', może oznaczać także 'wgłębienie', 'jama', 'dziura', por. Jastrow, 1982: 1047. Według innej wersji tekstu Miszny *ugan* lub *agan* - dosł. 'misa', 'basen', por. Albeck, 2008: V 122. Inni wyjaśniają, że chodzi tu o *ogel*- dosł. 'staw', 'zbiornik', por. Cohen, 2022: III 132.

¹⁵³ Krwi spływającej do zagłębienia (lub naczynia) z wodą nie postrzega się jako możliwej do (użytku bałchowalczwego) idolatrii.

¹⁵⁴ Krew spływająca po pokładzie statku do morza (po bokach, a nie w środku naczyń) postrzega się jak element mycia pokładu.

¹⁵⁵ Krew spływająca do pustego wgłębienia, dołu czy naczynia może być podejrzewana o wykorzystanie do idolatrii.

¹⁵⁶ Hebr. *guma*- dosł. 'dziura', 'wgłębienie', por. Jastrow, 1982: 223.

żeby do niego spływała¹⁵⁷. Nie może [jednak w żadnym wypadku] postąpić tak¹⁵⁸ na ulicy¹⁵⁹, żeby w ten sposób nie naśladować heretyków¹⁶⁰". (2,9)

2.3.10. Ważność lub nieważność zarżnięcia zwierzęcia poza dziedzińcem świątynnym

Ta lekcja poucza, że jeśli ktoś zarżnął zwierzę w celu konsumpcji (poza dziedzińcem świątynnym) pod nazwą jednego ze zwierząt ofiarnych, które składa się przez ślubowanie albo jako ofiarę dobrowolną, np. powiedział, że zarżyna zwierzę jako ofiarę całopalną albo ofiarę pojednania, to jego zarżnięcie jest nieważne. W zasadzie to nie jest nieważne, ponieważ zwierzę nie zostało poświęcone dla Świątyni, a jedynie zarżnięte pod nazwą ofiary, co nie nadało temu świętości. Istnieje jednak obawa, że zarzynający w momencie zarzynania uświęcił to zwierzę pod nazwą ofiary. Wolno spożywać jako rzeczy święte zwierzęta zarżnięte na ofiarę poza dziedzińcem świątynnym. Mędrcy jednak uznali takie zarżnięcie za nieważne. W przypadku ofiar których nie składa się przez ślubowanie albo jako ofiara dobrowolna nie ma obawy, że ktoś może posądzić zarzynającego zwierzę, że je uświęcił podczas zarzynania. Dlatego też Mędrcy uznali takie zarzynanie za ważne:

„Jeśli ktoś zarżnął¹⁶¹ pod nazwą ofiary całopalnej¹⁶² albo pod nazwą ofiar krwawych¹⁶³ albo pod nazwą ofiary przebłągalnej za niepewną winę¹⁶⁴, albo pod nazwą ofiary paschalnej¹⁶⁵, albo pod nazwą ofiary dziękczynnej¹⁶⁶, to jego zarżnięcie jest nieważne¹⁶⁷. Rabi Szimon zaś uznaje to za ważne¹⁶⁸. Jeśli dwóch trzymało za nóż i zarżynało¹⁶⁹, jeden ze względu na jedną

¹⁵⁷ Krew nie powinna spływać prosto do wgłębienia, ale przez prowadzący do niego rowek.

¹⁵⁸ Jak postępuje z krwią w domu.

¹⁵⁹ Hebr. szuk- dosł. 'targowisko', 'obszar' oznacza tu dowolne miejsce publiczne.

¹⁶⁰ Którzy w miejscu publicznym spuszczały krew do dołka. Mowa tu o bałwochwalcach, których w oryginale nazwano minim. Termin ten oznaczający w Misznie heretyków, odszczepieńców wyjaśniono w Rosz Hasz 2,1.

¹⁶¹ Zwierzę przeznaczone do konsumpcji (chulin).

¹⁶² Ponieważ te ofiary składa się przez ślubowanie lub jako ofiary dobrowolne, powstała obawa, że ktoś mógł pomyśleć, że zarzynający uświęcił je w momencie zarzynania pod nazwą ofiary i że zarżyna zwierzę ofiarne poświęcone Świątyni poza dziedzińcem świątynnym, jak to już wyżej wyjaśniono.

¹⁶³ Hebr. zewachim. Według wersji Miszny Kaufmann i Parma: szelamim- 'ofiary pojednania', por. Cohen, 2022: III 133. Stąd też jedni tłumaczą jako 'ofiary krwawe', inni jako 'ofiary pojednania', por. Danby, 2016: 517; Kehati, 1994: 29.

¹⁶⁴ Hebr. aszam taluj - dosł. 'wina zawieszona', jeśli ktoś miał wątpliwość czy dopuścił się grzechu zasługującego na karę wyćpienia karet i czy ponosi za to winę, por. Kpl 5,17-18; Zew 5,5, Ker 4,1.

¹⁶⁵ Hebr. pesach. Ofiarę paschalną wolno było wydzielić w dowolnym czasie i ofiarować we właściwym terminie. Powstała obawa, że zarzynający uświęcił zwierzę i składa teraz ofiarę paschalną.

¹⁶⁶ Hebr. toda - ofiara dziękczynna jako szczególny rodzaj ofiary pojednania.

¹⁶⁷ Jak to wyżej wyjaśniono.

¹⁶⁸ Zdaniem rabiego Szimona nie ma tu obawy o uświęcenie i ofiarowanie, gdyż powszechnie wiadomo, że nikt nie zarżyna i nie składa ofiary dobrowolnej poza dziedzińcem świątynnym, por. Men 12,3.

¹⁶⁹ Por. Chul 2,8.

z tych wszystkich [rzeczy]¹⁷⁰, a drugi ze względu na rzecz dozwoloną¹⁷¹, to ich zarzynanie jest nieważne¹⁷². Jeśli ktoś zarznął¹⁷³ jako ofiarę przebłągalną za grzech albo jako ofiarę przebłągalną za pewną winę¹⁷⁴, albo jako ofiarę z pierworodnych¹⁷⁵, albo jako dziesięcinę¹⁷⁶, albo jako zamiennik¹⁷⁷ ofiary, to jego zarznięcie jest ważne¹⁷⁸. Taka jest zasada: Cokolwiek¹⁷⁹ można ślubować albo złożyć jako ofiarę dobrowolną i zostało zarznięte¹⁸⁰ pod tą nazwą, jest nieważne¹⁸¹; ale jeśli czegokolwiek nie można ślubować albo złożyć jako ofiarę dobrowolną i zostało zarznięte pod tą nazwą, to jest ważne¹⁸²”. (2,10)

2.4. Okaleczenia powodujące trefność zwierzęcia

2.4.1. Osiemnaście rodzajów okaleczeń powodujących trefność zwierzęcia

Tora mówi: ‘Mięsa [zwierząt] rozszarpanych w polu nie będziecie spożywać, ale wyrzucicie je psom’ (Wj 22,30). Pięć pierwszych lekcji tego rozdziału określa okaleczenia i rany z których jedno powodują uznanie okaleczonego zwierzęcia lub ptaka jako trefne, a inne tego nie sprawiają. Wszystkie kategorie trefności podane w tym rozdziale uznaje się jako pochodzące od Mojżesza, z prawa przekazanego mu na Synaju. Ta lekcja wymienia osiemnaście rodzajów okaleczeń powodujących trefność zwierzęcia:

¹⁷⁰ Jeden z zarzynających miał na myśli inną ofiarę spośród wyżej wymienionych.

¹⁷¹ Drugi miał na myśli właściwą intencję.

¹⁷² Gdyż mogłoby sugerować, że wolno spożywać zwierzęta poświęcone Świątyni, a zarznięte poza nią.

¹⁷³ Zwierzę w celach konsumpcji poza dziedzińcem świątynnym.

¹⁷⁴ Hebr. aszam wadaj określane także jako ‘wina bezwarunkowa’, np. aszam gzelot- ‘ofiara przebłągalna za grabieżę’, aszam meilot- ‘ofiara przebłągalna za winę z powodu zbezczeszczenia’, co wyjaśniono w Zew 5,5; por. także Kpł 5,15; 6,6; 14,12, 19,20 nn; Lb 6,12.

¹⁷⁵ W oryginalnym tekście bechor (l. poj. por. Wj 13,13; 34,20; Lb 18, 15-18, Chul 4,2; 10,2-3.

¹⁷⁶ Jako dziesięcinę z bydła, por. Kpł 27,32; Chul 1,7; 10,2.

¹⁷⁷ Hebr. temura. Temu zagadnieniu Miszna poświęca odrębny traktat pod tym właśnie tytułem w tym porządku Kodashim, por. także Kpł 27,9-10, Zew 8,1.

¹⁷⁸ Nie ma obawy o uświęcenie ofiary podczas zarzynania.

¹⁷⁹ Mowa tu o złożeniu ofiary.

¹⁸⁰ Mowa tu o zwierzęciu przeznaczonym do zwykłej konsumpcji (chulin) zarzniętym poza dziedzińcem świątynnym.

¹⁸¹ Zarznięcie jest nieważne.

¹⁸² Takie zarznięcie jest ważne.

„Te uważa się za trefne¹⁸³ spośród bydła¹⁸⁴: jeśli przedziurawiona jest gardziel¹⁸⁵ albo przerwana tchawica¹⁸⁶, albo przedziurawiona opona mózgowa¹⁸⁷, albo serce przebite aż do komory¹⁸⁸, albo złamany kręgosłup i przerwany jego rdzeń¹⁸⁹, albo zniszczona wątroba tak, że nic z niej nie zostało¹⁹⁰, albo przedziurawione płuco lub jego brak¹⁹¹. (Rabi Szimon mówi: Tylko jeśli przedziurawione są oskrzela¹⁹²); jeśli przedziurawiony jest trawieniec¹⁹³, albo przedziurawiony jest woreczek żółciowy¹⁹⁴, albo nastąpiła perforacja jelit; albo przedziurawiony jest wewnętrzny żołądek¹⁹⁵ albo rozerwana jest większość jego zewnętrznej [powłoki]¹⁹⁶. (Rabi Jehuda mówi: *Tefach* w przypadku dużego bydła, a większa jego część

¹⁸³ Hebr. trefa oznacza mięso zwierząt dozwolonych (czystych), które nie nadają się do spożycia wskutek okaleczenia lub rozszarpania zwierzęcia. W Misznie występuje zwykle w znaczeniu: a) mięso zwierząt okaleczonych tak, że nie mogłyby przeżyć dwunastu miesięcy albo takich, które doznały jakiegoś uszczerbku lub nabyły wadę powodującą ich nienormalny wygląd; b) mięso zwierząt zarżniętych w uznany sposób, ale nie do końca profesjonalnie w odróżnieniu od newela (padlina), por. Chul 1,1.

¹⁸⁴ W tekście oryginalnym *babehema*, co w głównej mierze odnosi się tu do przeżuwaczy.

¹⁸⁵ Hebr. weszet, por. Jastrow, 1982: 376; Nid 23b. gardziel ma czerwoną skórę na zewnątrz i białą od wewnątrz. Mowa tu o przedziurawieniu obu.

¹⁸⁶ Hebr. gargetet. Jeśli większa część tchawicy jest rozerwana na szerokości, to zwierzę uznaje się za trefne.

¹⁸⁷ Hebr. *krum moach*, por. Jastrow, 1982: 1414. W organizmie zwierząt podobnie do ludzi, mózg jest chroniony przed urazami mechanicznymi przez opony mózgowo-rdzeniowe (opona twarda, opona pajęczka i opona miękka), między którymi znajduje się płyn mózgowo-rdzeniowy pełniący funkcje amortyzacyjne. Przypominają wyglądem cienkie błony zbudowane z tkanki łącznej. Komentarze do tej miszny wyróżniają dwie opony: górną (do opony twardej przyrośnięta jest zwykle opona pojęcza) oraz dolną (opona miękka zrośnięta bezpośrednio z mózgiem i rdzeniem kręgowym). Przedziurawienie tej opony mózgowej powoduje uznanie zwierzęcia za trefne, przedziurawienie wyższych błon nie sprawia tego.

¹⁸⁸ Uszkodzenie którejkolwiek komory serca sprawia, że zwierzę uznaje się za trefne. Pozostawienie nienaruszonej komory nie powoduje tego.

¹⁸⁹ Jeśli jednak rdzeń kręgowy nie jest przerwany na całej jego grubości, to zwierzę uznaje się za zdadne (koszerne), por. następną misznę.

¹⁹⁰ Gemara wyjaśnia, że pozostawienie wątroby wielkości oliwki lub większej powoduje zdadność (koszerność) zwierzęcia.

¹⁹¹ Komentarze wyjaśniają, że płuco ma dwie cienkie błony, jeśli zostały obie przebite, to zwierzę uznaje się za trefne.

¹⁹² Hebr. *beit hasimponot* tłumaczone jest zwykle jako ‘oskrzela’, ale też jako ‘główne arterie płucne’.

¹⁹³ Hebr. kewa - ‘trawieniec’, ostatni żołądek u przeżuwaczy, por. Jastrow, 1982: 1307. Żołądek przeżuwaczy składa się zwykle z czterech komór. Pierwsze trzy (1) żwacz, 2) czepiec i 3) księgi) tworzą tzw. przedżołądek. Ostatnim żołądkiem jest 4) trawieniec, nazywany też żołądkiem właściwym. Mowa tu o przedziurawieniu ostatniego żołądka (właściwego), jeśli zarżnięcie tylko w minimalny sposób uszkodziło ostatnią komorę, to zwierzę należy uznać za trefne.

¹⁹⁴ Hebr. mara, por. Jastrow, 1982: 838. Mowa tu o przedziurawieniu woreczka żółciowego po stornie, która nie przylega do wątroby.

¹⁹⁵ Hebr. *keres (kares)* Jastrow, 1982: 672 tłumaczy jako ‘żołądek przeżuwaczy’, ‘trawieniec’. Złożenie *hakeres hapnimit* wyjaśnia, że cały trawieniec nazywany jest ‘wewnętrznym żołądkiem’, a zewnętrzny żołądek to mięśnie, które zajmują większą część żołądka. Według innej opinii wewnętrzny żołądek to część żołądka długości jednej miary *tefach*, która łączy się z gardzielią, por. Jastrow, tamże.

¹⁹⁶ Chodzi tu zapewne o wspomniany wyżej przedżołądek (obejmujący żwacz, czepiec i księgi, który został nazwany żołądkiem zewnętrznym w odróżnieniu od trawieńca nazywanego tu żołądkiem wewnętrznym.

w przypadku małego bydła¹⁹⁷); albo jeśli przedziurawione są po zewnętrznej stronie księgi¹⁹⁸ lub czepiec¹⁹⁹; albo jeśli [zwierzę] spadło z dachu²⁰⁰; albo ma połamane większość jego żeber²⁰¹; albo zostało rozszarpane przez wilka. (Rabi Jehuda mówi²⁰²: Małe bydło²⁰³- jeśli zostało rozszarpane przez wilka; duże bydło²⁰⁴- jeśli zostało rozszarpane przez lwa; małe ptaki²⁰⁵- jeśli zostały rozszarpane przez jastrzębia; duże ptaki²⁰⁶ jeśli zostały rozszarpane przez [inne] duże ptaki²⁰⁷). Taka jest zasada: Jeśli nie mogłoby żyć²⁰⁸ w takim stanie, to jest trefne²⁰⁹. (3,1)

2.4.2. Okaleczenia, które nie powodują trefności zwierzęcia

Ta lekcja wymienia okaleczenia i rany, które nie powodują niezdatności zwierząt, nie uznaje się ich za trefne, a ich mięso nadaje się do spożycia:

„A te²¹⁰ uważa się [wciąż] za zdatne²¹¹ wśród bydła: jeśli tchawica jest przedziurawiona albo rozcięta²¹² (Jak duży może być ubytek?²¹³ Rabban Szimon ben Gamliel mówi: Do wielkości italskiego *isara*²¹⁴); jeśli uszkodzona jest czaszka²¹⁵, ale opona mózgowa nie została przedziurawiona²¹⁶; jeśli jest rana serca, ale nie nazbyt głęboka, żeby sięgnąć jego komory;

¹⁹⁷ Według rabiego Jehudy w przypadku dużego bydła (krowy, woły) rana nie może być mniejsza niż tefach (szerokość czterech palców dłoni, por. Marcinkowski, 2013: 324), żeby uznać zwierzę za trefne, a w przypadku małego bydła (owce, kozy), którego tzw. ‘żołądek zewnętrzny’ jest mniejszy od jednej miary tefach, musi być rozcięta większa jego część, żeby uznać zwierzę za trefne.

¹⁹⁸ Hebr. *hemses* lub *masas* - trzeci żołądek przeżuwaczy (Danby, 2016: 517- ‘omasum’), nazywany ‘księgami’. Jastrow, 1982: 356 nazywa pierwszym żołądkiem przeżuwaczy.

¹⁹⁹ Hebr. *beit hakosot* Jastrow, 1982: 623 nazywa drugim żołądkiem przeżuwaczy, co potwierdza Danby, 2016: 517, a Kehati, 1994: 35 i Cohen, 2022: III 135 nazywają ‘reficulum’, po polsku ‘czepiec’.

²⁰⁰ I natychmiast zostało zarżnięte. Uważa się je za trefne, gdyż upadek z dachu mógł zdruzgotać jego członki. Jeśli zaś po upadku zwierzę było jeszcze w stanie się podnieść i przejść, to uważa się je za koszerne.

²⁰¹ Jeśli z dwudziestu dwóch żeber zwierzęcia złamało się dwanaście żeber, to zwierzę uznaje się za trefne.

²⁰² Rabi Jehuda precyzuje opinię Pierwszego Tannaity.

²⁰³ Np. owce lub kozy.

²⁰⁴ Np. woły lub krowy.

²⁰⁵ Np. gołębie.

²⁰⁶ Np. kury lub gęsi.

²⁰⁷ Hebr. *gas*- dosł. ‘gruby’, ‘duży’, niektórzy tłumaczą jako ‘dziki’ (ptak).

²⁰⁸ Przeżył w takim stanie dwunastu miesięcy, na co wskazano już wyżej.

²⁰⁹ Komentarze talmudyczne dodają jeszcze siedem okaleczeń zwierząt domowych, które czynią je trefne.

²¹⁰ Poniżej wymienione okaleczenia nie powodują niezdatności zwierząt, których nie uważa się za trefne.

²¹¹ Hebr. *kszerot*- dosł. ‘koszerne’.

²¹² Rozcięta wzdłuż. Niektórzy dodają, że na całej długości, por. Albeck, 2008: V 124.

²¹³ Żeby można było uznać zwierzę za zdatne.

²¹⁴ Jeśli rana jest mniejsza od italskiego *isara*, to zwierzę uważa się za zdatne; jeśli rana ma wielkość powyższej monety lub jest większa, to zwierzę uznaje się za trefne. Por. tabelę Ważniejsze monety, wagi i miary, Marcinkowski, 2013: 323.

²¹⁵ Hebr. *gulgolet*.

²¹⁶ Zwierzę uznaje się za zdatne (koszerne). Niektóre komentarze dodają, że zwierzę uważa się za trefne, jeśli powstała dziura w czaszce wielkości monety sela przy zachowaniu w całości opon mózgowych. Por. wyżej wskazaną tabelę.

jeśli złamany jest kręgosłup, ale jego rdzeń nie został przerwany; jeśli jest zniszczona wątroba, ale zostało z niej [coś] wielkości oliwki²¹⁷; jeśli przebicie [żołądka²¹⁸ wcisnęło część] ksiąg²¹⁹ w czepiec²²⁰; jeśli jest brak śledziony albo nerek albo żuchwy, albo macicy, albo jeśli zapadły się płuca z powodu nieba²²¹. Obdarte [ze skóry]²²² rabi Meir uznaje za zdatne, Mędrcy zaś uważają za trefne²²³”. (3,2)

2.4.3. Jedne okaleczenia powodują trefność, inne się do tego nie przyczyniają

Ta miszna w kontekście uznania za trefne lub zdatne zajmuje się ranami i okaleczeniami ptaków, wymienia te, które powodują uznanie okaleczonych ptaków za trefne i te, które się do tego nie przyczyniają:

„Te są trefne pośród ptaków: jeśli przedziurawiona jest gardziel albo naderwana tchawica²²⁴; albo jeśli łasica zaatakowała²²⁵ w głowę w miejscu, które czyni tego²²⁶ trefnym²²⁷; albo jeśli jest przedziurawiony żołądek²²⁸ albo jelita cienkie²²⁹. Jeśli wpadł²³⁰ w ogień i przypaliły się jego wnętrzności²³¹: jeśli zzieleniały, to jest trefne, a jeśli [pozostały] czerwone²³², to jest zdatne. Jeśli ktoś nim szarpał²³³ albo ciskał²³⁴ nim o mur, albo jeśli stratowało²³⁵ go bydło,

²¹⁷ Według innej wersji Miszny ‘nic z niej nie zostało’ (Kaufmann, Parma).

²¹⁸ Mowa tu o żołądku przeżuwaczy, por. poprzednią lekcję.

²¹⁹ Hebr. *hemses* lub *masas*, wyjaśnione w poprzedniej misznie.

²²⁰ Hebr. *beit kosot*, wyjaśnione w poprzedniej lekcji.

²²¹ Jeśli płuca zwierzęcia skurczyły się ze strachu spowodowanego przez grzmot i błyskawice (z powodu nieba), to zwierzę jest zdatne. Jeśli jednak przyczynił się do tego człowiek albo dzikie zwierzę, np. lew (nie z powodu nieba), to zwierzę uważa się za trefne. Kodeks Miszny Kaufmann i Parma dodają w tym miejscu *kszera*- ‘jest zdatna’.

²²² Zwierzę obdarte ze skóry poprzez zadaną ranę lub w wyniku pracy.

²²³ Halacha podziela opinię Mędrców.

²²⁴ Co wyjaśniono w Chul 3,1.

²²⁵ Hebr. *hikta* lub *hikata* - dosł. ‘uderzyła’. Mowa tu o zaatakowaniu ptaka. Niektórzy komentatorzy odnoszą to do przyciśnięcia zaatakowanego ptaka i łączą tę czynność z rdzeniem hebrajskim *dalet-resz-samech* oznaczającym ‘stratować’, ale też ‘szarpać’, który wystąpi dalej w tej misznie, gdzie jest mowa o szarpaniu lub o stratowaniu ptaka przez człowieka.

²²⁶ Ptaka.

²²⁷ Mowa tu o przedziurawieniu opony mózgowej, por. poprzednią misznę.

²²⁸ Hebr. *kurkewan* lub *korkewan* Jastrow, 1982: 1344 tłumaczy jako ‘cienki żołądek ptaków’ lub ‘wole’. Podobnie też jest w przekładach: Danby, 2016: 518 tłumaczy ‘stomach’, Jordan Rosenblum [w] Cohen: 2022 III 136 i Neusner 1988: 771: ‘gizzard’, a Kehati, 1994: 38: ‘craw’.

²²⁹ Por. Chul 3,1.

²³⁰ Ptak.

²³¹ Por. Lm 1,20.

²³² Por. Hi 16,16.

²³³ Hebr. *daras* – dosł. ‘rozstratował’, ‘rozszarpał’, ‘nadepnął’, por. wyjaśnienia wyżej.

²³⁴ Hebr. *taraf*- dosł. ‘rozszarpał’, ‘rozdarł’.

²³⁵ W tekście oryginalnym występuje rdzeń hebrajski *resz-cadi-cadi* oznaczający też ‘roztrzaskać’, ‘naciskać’, ‘przygniść’.

a²³⁶ on się jeszcze trzepotał i przeżył jedną dobę²³⁷ i [dopiero wtedy] został²³⁸ zarżnięty²³⁹, to jest zdatny”. (3,3)

2.4.4. Okaleczenia, które nie przyczyniają się do uznania ptaków za trefne

Poniższa lekcja podaje przykłady okaleczeń, które nie przyczyniają się do uznania ptaków za trefne. Wyjątek stanowi ostatni przykład:

„A te [uważa się za wciąż] zdatne spośród ptaków: jeśli tchawica jest przedziurawiona albo nacięta²⁴⁰; jeśli łasica zaatakowała w głowę w miejscu, które nie czyni tego trefnym²⁴¹; jeśli przedziurawione jest wole. (Rabi²⁴² mówi: Nawet jeśli go brak²⁴³); jeśli wyszły jego wnętrzności, ale nie są przedziurawione²⁴⁴; jeśli złamane są jego skrzydła²⁴⁵; jeśli złamane są jego nogi²⁴⁶; albo jeśli oskubane są [pióra] jego skrzydeł²⁴⁷. Rabi Jehuda mówi: Jeśli pozbawiony jest piór²⁴⁸, to jest trefny²⁴⁹. (3,4)

2.4.5. Choroby zwierząt lub ptaków, które nie powodują niezdatności ich mięsa do spożycia

Poniższa lekcja wymienia choroby zwierząt lub ptaków, które nie powodują niezdatności ich mięsa do spożycia (*trefa*):

„Jeśli cierpiało na zastój krwi, albo jeśli było niedotlenione, albo jeśli było wyziębione²⁵⁰, albo jeśli zjadło oleander²⁵¹, albo jeśli zjadło kurze odchody²⁵², albo jeśli piło brudną wodę,

²³⁶ Kodeks Kaufmanna i Parma ma tu ‘jeśli’.

²³⁷ W tekście oryginalnym występuje zwrot *meet leet* - dosł. ‘od czasu do czasu’, który oznacza w tekstach Miszny ‘dobę’.

²³⁸ W tekście oryginalnym ‘zarżnął go’.

²³⁹ W tekście oryginalnym występuje tu gra słów: *szahata... szechatah* - dosł. ‘przeżyła... zarżnął ją’. Rodzaj żeński podyktowany jest odniesieniem do wyrazu *trefa*, l. mn. *trefot* - dosł. ‘trefne’.

²⁴⁰ Co wyjaśniono w Chul 3,2.

²⁴¹ Jeśli opona mózgową nie została przedziurawiona; por. poprzednią misznę.

²⁴² Samo ‘Rabi’ pisane z wielkiej litery oznacza rabiego Jehudę Hanasi.

²⁴³ To i tak jest zdatne według rabiego Jehudy Hanasi.

²⁴⁴ Jeśli wtedy zarżnięto tego ptaka, to jego mięso jest zdatne do konsumpcji (koszerne).

²⁴⁵ Połamane kości skrzydeł nie stanowią przeszkody w uznaniu zdatności do spożycia (koszerności) mięsa tego ptaka.

²⁴⁶ Wyjaśniono Chul 4,6.

²⁴⁷ Niektórzy odnoszą to do wszystkich piór ptaka. We wszystkich powyższych przypadkach mięso ich ofiar jest zdatne do spożycia.

²⁴⁸ Jak zwierzę obdarte ze skóry, które rabi Meir uznaje za zdatne, a Mędrcy za trefne, por. Chul 3,2.

²⁴⁹ Halacha nie podziela opinii rabiego Jehudy.

²⁵⁰ Hebr. *mecunenet*. Kodeks Kaufmanna i Parma opuszczają ten termin.

²⁵¹ Którego liście są zabójcze dla zwierząt.

²⁵² Które są szkodliwe dla zwierząt.

to jest zdatne²⁵³. Jeśli [jednak] zjadło truciznę²⁵⁴, albo jeśli ukąsił je wąż, to nie jest zabronione jako trefne, ale jest zabronione jako zagrażające życiu²⁵⁵". (3,5)

2.5. Zarzynanie ciężarnej samicy

2.5.1. Zarznięcie krowy uzdatnia do spożycia znajdujący się w niej płód

Zgodnie z wykładnią halachy cielę znalezione w łonie zarzniętej krowy można spożywać bez konieczności zarzynania go, ponieważ zarznięcie krowy uzdatniło do spożycia znajdujący się w niej płód, por. Chul 4,5. Ta lekcja zajmuje się zdatnością do spożycia płodu i jego matki:

„Jeśli krowa ciężko pracowała²⁵⁶ i płód wystawił przednią nogą i schował ją²⁵⁷, to jest dozwolony do spożycia²⁵⁸. Jeśli wystawił głowę, to nawet jeśli ją schował²⁵⁹, uznaje się go za [całkowicie] urodzonego²⁶⁰. Jeśli odcięto coś z płodu, gdy znajdował się jeszcze w łonie [matki]²⁶¹, to jest dozwolony do konsumpcji²⁶². Jeśli [jednak] odcięto coś ze śledziony lub z nerek [matki]²⁶³, to jest zabronione do konsumpcji²⁶⁴. Taka jest zasada: To, co jest²⁶⁵ z jej ciała, jest zabronione²⁶⁶, a co nie jest z jej ciała²⁶⁷, jest dozwolone²⁶⁸". (4,1)

²⁵³ Jeśli zwierzę niebezpiecznie chore zostało w odpowiedniej chwili zarznięte, por. Chul 2,6.

²⁵⁴ Niebezpieczną dla życia człowieka.

²⁵⁵ Jako mięso, którego spożycie zagraża życiu człowieka.

²⁵⁶ W tekście oryginalnym *mekasza leiled* - 'mająca ciężki poród'. Komentarze wskazują jednak, że chodzi tu o krowę ciężko pracującą, która była przeznaczona do zarznięcia.

²⁵⁷ Jeszcze przed zarznięciem krowy.

²⁵⁸ Całe cielę jest dozwolone do spożycia, gdyż zarznięcie krowy uzdatniło je do konsumpcji, por. Chul 4,5. Kodeks Kaufmanna i Parma opuszczają *laachila* - dosł. 'do spożycia.

²⁵⁹ Zanim zarznięto krowę.

²⁶⁰ Uznaje się za całkowicie urodzone, znalezione w łonie matki, a jej zarznięcie nie uzdatnia nowo narodzonego do konsumpcji. Jeśli znaleziono nieżywe, to uznaje się za padlinę (*newela*).

²⁶¹ W tekście oryginalnym 'w jej łonie'.

²⁶² Jeśli ktoś włożył rękę do łona matki i odciął część płodu, który pozostał w krowie i dopiero potem ją zarznął, to zarówno ta pozostawiona w łonie matki część jak i cały płód nadaje się do spożycia. Pozostawionej części płodu w łonie matki nie uważa się jako zabronioną do konsumpcji kończynę odciętą żywemu zwierzęciu (*ewer min hachajf*).

²⁶³ Krowy.

²⁶⁴ Jeśli odcięto coś z krowy przed jej zarznięciem i pozostawiono to w niej, to traktuje się to jak kończynę odciętą żywemu zwierzęciu (*ewer min hachajf*) i nie wolno tego spożywać.

²⁶⁵ Odcięte z krowy.

²⁶⁶ Jest postrzegane jak zabroniona do konsumpcji kończyzna żywego zwierzęcia (*ewer min hachajf*).

²⁶⁷ Ale pochodzi z płodu.

²⁶⁸ Nie postrzega się tego jako *ewer min hachajf*, jest zatem dozwolone do konsumpcji.

2.5.2. Prawo dotyczące płodu znalezionej w łonie matki po jej zarżnięciu

Ta miszna zajmuje się prawem dotyczącym płodu, znalezionej w łonie jego matki po jej zarżnięciu:

„Jeśli [ktoś] zarżnął samicę i znalazł w niej ośmiomiesięczne²⁶⁹ [młode], żywe lub martwe, albo martwe [młode] dziewięciomiesięczne²⁷⁰, to powinien je rozciąć²⁷¹ i spuścić jego krew²⁷². Jeśli znalazł żywe [młode] dziewięciomiesięczne²⁷³, to wymaga zarżnięcia²⁷⁴, a [zarzynający] ponosi odpowiedzialność z powodu [zarżnięcia] go i jego matki²⁷⁵. To są słowa rabiego Meira²⁷⁶. Mędrcy zaś mówią: Zarżnięcie jego matki oczyszcza je²⁷⁷. Rabi Szimon Szezuri mówi: Nawet gdyby miało osiem²⁷⁸ lat i orało w polu, to i tak zarżnięcie jego matki oczyszcza je²⁷⁹. Jeśli ją²⁸⁰ rozciął²⁸¹ i znalazł w niej żywe ośmiomiesięczne²⁸², to wymaga zarżnięcia²⁸³, ponieważ jego matka nie była zarżnięta”. (4,5)

2.6. Zakaz zarzynania udomowionych zwierząt i ich potomstwa tego samego dnia

Poniższa lekcja wyjaśnia prawo Tory (Kpł 22,28) dotyczące zakazu zarzynania tego samego dnia samicy i jej młodego:

²⁶⁹ W tekście oryginalnym *ben szmone* bez dodania *chodaszim*- ‘miesiący’, ale w kontekście płodu wiadomo, że nie chodzi tu o lata.

²⁷⁰ W tekście oryginalnym *ben tisz 'a*, por. wyjaśnienia wyżej.

²⁷¹ Młode nadaje się do spożycia bez zarzynania go, gdyż postrzega się je jak część organizmu matki, która została zarżnięta. Ponadto żywe ośmiomiesięczne nie kwalifikuje się do zarżnięcia, gdyż jest postrzegane jak martwe, por. poprzednią misnę.

²⁷² Ponieważ krew jest zabroniona do spożycia, por. Pwt 12,23-25.

²⁷³ W tekście oryginalnym *ben tisz 'a*, por. wyjaśnienia wyżej. Jego mięso nie nadaje się do spożycia po zarżnięciu matki.

²⁷⁴ Zarżnięcia wymaga młode.

²⁷⁵ Jeśli uśmiercił matkę i jej młode tego samego dnia, to złamał zakaz Tory, por. Kpł 22,28; Chul 5,1 nn.

²⁷⁶ Rabi Meir utrzymuje, że płód po osiągnięciu wymaganego terminu jego rozwoju w łonie matki staje się samodzielnym zwierzęciem, dlatego jego mięso jest zabronione po zarżnięciu jego matki.

²⁷⁷ Także dziewięciomiesięczne. Jego mięso nadaje się do spożycia bez konieczności zarzynania go. Zdaniem Mędrców do samodzielności młodego konieczne jest spełnienie dwóch warunków: 1) pełna ciąża, 2) urodzenie. W tym przypadku drugi warunek nie został spełniony, młode nie zostało urodzone, dlatego zarżnięcie jego matki oczyszcza je. Jeśli jednak młode stoi samodzielnie i chodzi na swych nogach, to w świetle prawa rabinicznego wymaga zarżnięcia.

²⁷⁸ Kodeks Kaufmanna i Parma podają ‘pięć lat’.

²⁷⁹ Jego mięso nadaje się do spożycia bez zarzynania. Halacha podziela jednak opinię Mędrców.

²⁸⁰ Krowę.

²⁸¹ A nie zarżnął.

²⁸² Cielę.

²⁸³ Zgodnie z przyjętym rytuałem polegającym na przecięciu gardzieli i tchawicy.

„[Prawo ‘Nie będziesz tego samego dnia²⁸⁴ zarzynać] krowy albo owcy²⁸⁵ wraz z jej młodym²⁸⁶ obowiązuje zarówno w Kraju [Izraela] jak i poza Krajem²⁸⁷, tak w czasach Świątyni²⁸⁸ jak i po jej zniszczeniu²⁸⁹, odnosi się do rzeczy świeckich²⁹⁰, jak i do poświęconych²⁹¹ [Świątyni]. W jaki sposób? Jeśli ktoś zarznął samice²⁹² i jej młode, które nie były poświęcone Świątyni²⁹³ [i zrobił to] poza [dziedzińcem świątynnym], to są zdatne²⁹⁴, ale za drugie²⁹⁵ [spośród nich] otrzymuje czterdzieści razów. Jeśli to były zwierzęta poświęcone²⁹⁶ [Świątyni i zarznął je] poza [dziedzińcem świątynnym], to z powodu zarznięcia pierwszego podlega karze²⁹⁷ wytępienia *karet*²⁹⁸ i obydwa zwierzęta są niezdatne²⁹⁹ i za każde z nich trzymuje czterdzieści razów³⁰⁰. Jeśli to nie były zwierzęta poświęcone Świątyni³⁰¹ [i zarznął je] wewnątrz [dziedzińca świątynnego], to są niezdatne³⁰² i za drugie³⁰³ otrzymuje czterdzieści razów. Jeśli to były zwierzęta poświęcone [Świątyni i zarznął je³⁰⁴] wewnątrz [dziedzińca

²⁸⁴ Hebr. *bejom echad*- dosł. ‘w jednym dniu’.

²⁸⁵ W tekście oryginalnym *szor o se*- dosł. ‘wołu albo owcy’. Pomimo rodzaju męskiego (*szor*) zwykle ten zakaz odnosi się do samicy i jej młodego, które trzyma się jej i nie odstępuje od swej matki. Żeby rozwiać powstałą wątpliwość rozszerzono zakaz zabijania także na samca (ojca młodego zwierzęcia).

²⁸⁶ Hebr. *weet beno* – dosł. ‘i jego potomstwo’, ‘i jego syna’.

²⁸⁷ Ponieważ zakaz dotyczy osób a nie ziemi.

²⁸⁸ W czasach istnienia Świątyni.

²⁸⁹ W tekście oryginalnym *szelo bífne habajit* - ‘który nie jest w czasach Świątyni’. W innych miejscach Miszna mówi wyraźnie o zniszczeniu Świątyni, np. Taan 4,6; M Kat 3,6; Sot 9,12.15.

²⁹⁰ Hebr. *chulin*. Mowa tu o zwierzętach zarzynanych w celu konsumpcji.

²⁹¹ Hebr. *mukdaszim*. Mowa tu o zwierzętach ofiarnych, poświęconych Świątyni bez różnicy czy były spożywane, czy spalane.

²⁹² W tekście oryginalnym *oto weet beno*- dosł. ‘go i jego młode’, por. Kpł 22,28.

²⁹³ Hebr. *chulin*.

²⁹⁴ Hebr. *kszerim* - dosł. ‘koszerne’, ‘nadające się’, ‘zdatne’. Zarówno matka jak i jej młode nadają się do spożycia. Jednak ich mięsa – według niektórych komentarzy – nie wolno spożyć tego samego dnia, żeby nie złamać zakazu z powodu korzyści tego samego dnia.

²⁹⁵ Za zarznięcie drugiego z nich ten, kto to uczynił, otrzymuje karę chłosty czterdzieści razów (bez jednego) z powodu złamania omawianego tu zakazu. Miszna zagadnieniu chłosty poświęca traktat *Makot* (‘uderzenia’, ‘razy’). Por. także Marcinkowski 2020 b: 187-207.

²⁹⁶ Hebr. *mukdaszim*.

²⁹⁷ Z powodu zarznięcia zwierzęcia poświęconego Świątyni poza dziedzińcem świątynnym.

²⁹⁸ *Karet* – dosł. ‘wytępienie’, ‘odcięcie’. Kara boska oznaczająca zwykle wyłączenie ze wspólnoty (Wj 12,15), potem tylko życzenie, żeby Bóg zechciał pomścić grzech śmiertelny przestępcy jego wczesną śmiercią.

²⁹⁹ Z powodu zarznięcia zwierząt poświęconych Świątyni poza dziedzińcem świątynnym.

³⁰⁰ Za pierwsze z powodu zarznięcia zwierzęcia poświęconego Świątyni poza dziedzińcem świątynnym, jeśli był przed tym ostrzeżony, a za drugie z powodu złamania omawianego tu zakazu zabicia tego samego dnia matki i jej młodego. Zgodnie z Mak 3,15 skazany na karę chłosty zwolniony był z kary wytępienia *karet*.

³⁰¹ Hebr. *chulin*.

³⁰² Zabroniona jest z nich jakakolwiek korzyść, ponieważ zarznięte zostały na dziedzińcu świątynnym.

³⁰³ Za zarznięcie drugiego zwierzęcia ten, kto to uczynił, otrzymuje karę chłosty z powodu złamania omawianego tu zakazu. Nie podlega tej karze z powodu zarznięcia pierwszego zwierzęcia, gdyż to prawo nie dotyczy zarznięcia na terenie świątynnym tego, co nie było poświęconego Świątyni, por. Pwt 12,21. Według Mędrców dozwolone jest zarznięcie z dala od Świątyni, ale nie w jej pobliżu.

³⁰⁴ Matkę i jej młode.

świętynnego], to pierwsze jest zdadne³⁰⁵ i z jego powodu nie ma kary³⁰⁶, ale z powodu drugiego³⁰⁷ otrzymuje czterdzieści razy i to jest niezdatne³⁰⁸. (5,1)

Zakończenie

Z racji wymogów artykułu i obszerności materiału, jaki zawiera traktat Miszny *Chulin* ([*Rzeczy*] *świeckie*), wybrano tylko ważniejsze zagadnienia wiążące się bezpośrednio z tematyką zarzynania, dotyczące przedstawionego tu tematu, zilustrowane odpowiadającymi im przykładami z Miszny. Dla dopełnienia całości poniżej zaprezentowano bardziej szczegółowy wykaz zagadnień tego traktatu.

Przypomnijmy, że omówienie wskazanych na wstępie pięciu czynników (*szehija* – ‘pozostawienie’, *derasa* – ‘naciśnięcie’, *chalada* – ‘wetknięcie’, *hagrama* – ‘pochylenie noża’ lub ‘omsknięcie się noża’ i *ikur* – ‘wyszarpnięcie’) wpływających na nieprawidłowe przeprowadzenie rytuału zarzynania i dalszych reguł z tym związanych stanowi istotę pierwszych dwóch rozdziałów traktatu *Chulin*. Rozdział trzeci opiera się na wersecie Tory: ”Mięsa [zwierząt] rozszarpanych w polu nie będziecie spożywać, ale wyrzucicie je psom” (Wj 22,30). Pięć pierwszych lekcji tego rozdziału określa okaleczenia i rany, z których jedno powodują uznanie okaleczonego zwierzęcia lub ptaka jako trefne, a inne tego nie sprawiają. Wszystkie kategorie trefności podane w tym rozdziale uznaje się jako pochodzące od Mojżesza, z prawa przekazanego mu na Synaju. Rozdział czwarty rozważa prawo do znalezionej w ciele samicy potomstwa i możliwości spożywania go bez konieczności zarzynania płodu. Rozdział piąty zajmuje się wyjaśnianiem prawa dotyczącego zakazu zarzynania tego samego dnia samicy i jej potomstwa (Kpł 22,28). Rozdział szósty odnosi się do nakazu Tory nazywanego *kiszuj dam*: „Jeśli ktoś z Izraelitów lub obcych, mieszkających pośród was upoluje dzikie zwierzę lub ptaka, które wolno spożywać, to niech spuści jego krew i przykryje ją ziemią” (Kpł 17,13). Siódmy rozdział traktatu *Chulin* wyjaśnia prawo dotyczące zakazu spożywania przez Żydów nerwu kulszowego (*gid hanasze*) zwanego zwykle w polskich przekładach Biblii jako ścięgnu stawu biodrowego. Ten zakaz wyprowadza się z opisu walki Jakuba z aniołem i ze zmianą imienia na Izrael (Rdz 32,25-33). Rozdział ósmy opiera swe rozważania na trzykrotnym upomnieniu Tory: „Nie będziesz gotować koźlęcia z mlekiem jego matki (Wj 23,19; 34,26; Pwt 14,21). Termin hebrajski *gedi* – ‘koźlę’ może obejmować młode kozy, ale tu też owcy lub krowy (Koehler, L., Baumgartner, W., 1985: 170). Gemara wyjaśnia, że pierwsze upomnienie odnosi się do gotowania, drugie do spożywania, a trzecie do jakiegokolwiek korzyści z tego. Wyjaśnia się tu skutki prawne

³⁰⁵ Pierwsza ofiara jest ważna.

³⁰⁶ Hebr. *ufatur*- dosł. ‘i jest zwolniony’. Zarzynający nie złamał zakazu.

³⁰⁷ Za zarżnięcie drugiego zwierzęcia zarzynający podlega karze chłosty z powodu złamania omawianego tu zakazu.

³⁰⁸ Ta ofiara jest niezdatna, ponieważ nie mogła być złożona w ofierze tego samego dnia z powodu złamania omawianego tu zakazu.

mieszania mięsa z mlekiem lub mięsa z serem, a także stawiania tych produktów na stole. Rozróżnia się tu dwa stoły: jeden, przy którym się je i drugi, na którym stawia się potrawy i produkty spożywcze. Rozdział dziewiąty kontynuuje zapoczątkowane pod koniec czwartego rozdziału wyjaśnianie zasad dotyczących nieczystości pożywienia oraz nieczystości padliny. Rozdział dziesiąty wyjaśnia nakaz Tory: „To stanowić będzie prawo kapłanów od ludu, od składających ofiary krwawe czy to z wołu, czy z owcy, dam kapłanowi łopatkę, obie szczęki i żołądek” (Pwt 18,3). Dlatego każdy, kto składał ofiary ze zwierząt, miał obowiązek dać kapłanowi wyżej wymienione części ofiary. Ten rozdział wyjaśnia zagadnienie należności kapłańskich nazwanych tu *matanot* – dosł. ‘podarunki’. Rozdział jedenasty zajmuje się prawem pierwocin ze strzyży (*reszit hazez*). Majmonides (*Hilchot Bikurim* 10,5) wyjaśnił to prawo mówiąc, że Bóg w darach ofiarnych (*terumot*) zapewnił kapłanom chleb i wino, a mięso przez ich udział w zwierzętach i w ofiarach krwawych składanych przez Izraelitów, ubranie zaś zapewniała im wełna ze strzyży (*reszit hazez*). Tora nie określa jej ilości, to zagadnienie precyzuje ten rozdział. Ostatni rozdział traktatu *Chulin* wyjaśnia prawo *sziluach haem* lub *sziluach haken*, czyli odpędzenia samicy z gniazda, które opiera się na słowach Tory: „Jeśli napotkasz przed sobą na drodze, na drzewie lub na ziemi ptasie gniazdo z pisklętami lub jajkami wysiadywanymi przez matkę, to nie weźmiesz matki razem z pisklętami, ale z pewnością odpędzisz matkę, a młode weźmiesz sobie, żeby ci się dobrze działo i abys długo żył” (Pwt 22,6-7).

Zarzynanie (*szechita*) zwierząt regulują w judaizmie określone przepisy prawne, których niezachowanie powoduje, że mięso nie nadaje się do spożycia. Współczesne zasady dotyczące uboju rytualnego zostały oparte na prawie, który zawiera traktat *Chulin*. Aby zarżnięcie było ważne, muszą być spełnione następujące warunki:

- 1) Zarżnięcie powinien wykonać *sochet* (rzezak), specjalnie przeszkolony w wykonywaniu uboju rytualnego zgodnie z halachą (prawem żydowskim). Powinien być pobożnym Żydem, który zna i stosuje przepisy dotyczące *szechity*.
- 2) Użycie odpowiedniego noża, nazywanego *chalaf*, który musi być idealnie ostry, gładki i pozbawiony wyszczerbień i nierówności, aby zapewnić szybkie i bezbolesne uśmiercenie zwierzęcia.
- 3) Jeden, szybki ruch nożem. *Szechita* polega na jednym precyzyjnym cięciu, które przecina tchawicę, przełyk oraz główne arterie krwionośne w szyi. Dzięki temu następuje szybkie wykrwawienie zwierzęcia, co minimalizuje cierpienie.
- 4) Zwierzę musi być zdrowe przed ubojem. Jeśli zwierzę wykazuje jakiegokolwiek oznaki choroby lub ma wady fizyczne (np. uszkodzenia organów), mięsa nie można uznać za koszerne.
- 5) Sprawdzenie narządów wewnętrznych po zarżnięciu. Po uboju *sochet* sprawdza narządy wewnętrzne, zwłaszcza płuca, aby upewnić się, że zwierzę było wolne od chorób. Jeśli cokolwiek było uszkodzone, mięso uznaje się za trefne (*trefa*), czyli nie nadające się do spożycia (niekoszerne).
- 6) Cięcie płynne, bez zatrzymywania noża (*szechija*) i bez nacisku (*derasa*) na szyję zwierzęcia.

Zasady ujęte w rytuale *szechity* mają na celu ograniczenie cierpienia zwierząt. Nie trzeba tu chyba dodawać, że wolno spożywać tylko zwierzęta uznane za koszerne (przeżuwacze parzystokopytne). Gdyby zarżnięto zwierzę niekoszerne z zachowaniem zasad *szechity*, to i tak mięso nie nadawałoby się do spożycia, ponieważ wciąż byłoby niekoszerne.

Literatura

- Albeck, Ch. 2008. *Szisz 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. *משניות מבוארות*, Jeruzalaim: Dfus Chemed.
- Koehler, L., Baumgartner, W. 1985. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill.
- Marcinkowski, R. 2022. *Miszna: Nezikin (Szody)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2022, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Marcinkowski, R. 2020 a. *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 2020, s. 126-163.
- Marcinkowski, R. 2020 b. *Tannaickie rozważania wokół tematu biczowania i fałszywych świadków*, 'Studia Gdańskie', tom XLVII 2020, s. 187-207
- 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.
- Marcinkowski, R. 2004. *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, poświęceniu i powszedniości*, Kraków: Wydawnictwo Antykwa

Program komputerowy:

Hebrew Master Collection (Accordance 13).

Simone Weil: Thinking the Balance between Love and Justice

Abstract: This article aims to explore some of the reflections of the French philosopher Simone Weil on justice, particularly in its relation to love. The author distinguishes two kinds of justice: natural and supernatural. On the one hand, through natural justice, two wills that maintain a balance of strength are made to coincide and come to an understanding. But when the strength between two parties is unequal, the will of the strong must be imposed upon the weak. It is, on the other hand, through supernatural justice that, in an unequal relationship of strength, the one who is inhabited by this virtue –which is identified with love and is a divine gift– does not impose his will upon the weak but behaves as if there were equality between them.

Keywords: Compassion, love, natural justice, Simone Weil, supernatural justice

Simone Weil: Rozważania o równowadze między miłością a sprawiedliwością

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie wybranych idei francuskiej filozofki Simone Weil na temat sprawiedliwości, szczególnie w odniesieniu do miłości. Autorka wyróżnia dwa rodzaje sprawiedliwości: naturalną i nadprzyrodzoną. Dzięki sprawiedliwości naturalnej, dwie choć różniące się wole, zachowując równowagę sił, spotykają się i dochodzą do porozumienia, lecz jeśli siła między dwiema stronami jest nierówna, wola silnego musi zostać narzucona słabemu. Poprzez nadprzyrodzoną sprawiedliwość, nawet przy nierównym stosunku sił, ten, kto jest zamieszkały przez cnotę –utożsamianą z miłością i będącą boskim darem– nie narzuca swojej woli słabszemu, ale postępuje tak, jak gdyby była między nimi równość.

Słowa kluczowe: Współczucie, miłość, sprawiedliwość naturalna, Simone Weil, sprawiedliwość nadprzyrodzona

Introduction

Simone Weil (1909-1943) was not indifferent to the suffering of others. She not only reflected on the causes of affliction, but was always on the side of the afflicted, with the intention of sharing in their suffering. According to her friend and biographer Simone

Pétrément, Weil did not seek affliction because of a taste for it, but “because of a desire for justice. Since affliction exists in the world, she found it difficult to go without her share of it; and above all she believed that one must share in it so as to understand how one can really remedy it. Furthermore, she thought later on that only through affliction can one come to know the truth of existence, the complete and absolute truth” (Pétrément 1976, 516).

In this regard, it is important to point out that Weil always showed a profound commitment to others, mainly to those who suffered an affliction caused by social injustice. In her youth, her commitment was characteristically social and political, but as her spiritual journey intensified –essentially after her experience of Christ in 1938–,¹ her vocation to be on the side of the excluded, as well as her sense of compassion and justice, became deeper and stronger.

The author, who draws her inspiration especially from the Gospel, thinks of the identity that must exist between justice and love in the face of the pain and suffering caused by injustice. It is an identity that cannot come from the simple forces of human nature, but from divine grace. While in God justice is in absolute balance with love, on the human level there is no such balance when one is in an unequal relationship of strength, specifically, when one is faced with affliction. Selfishness, indifference and a certain “instinct of self-preservation” prevent a natural compassion for those who suffer. Hence, as the author stresses, “it is only the possession of the entire soul by supernatural love that revives the activity of compassion” (Weil 2015, 318). Such compassion, besides consisting in an attention to the afflicted, “it is the only love on this earth which is true and righteous” (Weil 1971, 173).

This article has been divided into three parts. In the first part, the theme of justice will be presented from its natural dimension, which consists in the balance between two wills that have equal relations of strength. In the second part, it will be shown that only by means of a supernatural justice, which is identified with love and comes as a gift from God, it is possible to balance the inequality that exists between two sides. And, in the third part, it will be observed that God is the foundation of the balance between love and justice.

1. Natural justice as proportional equality between two parties

Weil distinguishes a “natural” justice from a “supernatural” justice. Justice from a natural sphere consists in an even balance between two parties that have equal relations of strength. In this kind of justice, it is necessary that two wills, which maintain a balance of strength, come to an understanding, since “justice alone has the power to make two wills coincide” (Weil 1973, 142). But, if one side is strong and the other weak, that is, if in both

¹ See, for example, the author’s “Spiritual Autobiography” (Weil 1973, 61-83).

sides the forces are unequal, it is not necessary to consult justice: the will of the strong must be imposed upon the weak and the latter is bound to obey the former. As the author remarks, “there is no need to unite their wills. There is only one will, that of the strong. The weak obeys. Everything happens just as it does when a man is handling matter. There are not two wills to be made to coincide. The man wills and the matter submits. The weak are like things” (Weil 1973, 142).

Weil recalls a passage from the *History of the Peloponnesian War*, written by the Athenian historian Thucydides, which provides a clear example of natural justice. This passage describes the moment when the Athenians, who were at war with Sparta, asked the inhabitants of the island of Melos to become allies with them. As the Melians maintained a neutral position, they refused to collaborate with them and appealed in vain to the justice of the Athenians. The latter, in reprisal, “put to death all the men of military age whom they took, and sold the women and children as slaves. Melos itself they took over for themselves, sending out later a colony of 500 men” (Thucydides 1971, 366). The French philosopher quotes a fragment evoking the words that the Athenians addressed to the Melians and emphasizes that the Athenians began “by saying that they will not try to prove that their ultimatum is just” and then, they said:

“Let us treat rather of what is possible... You know it as well as we do; the human spirit is so constituted that what is just is only examined if there is equal necessity on both sides. But if one is strong and the other weak, that which is possible is imposed by the first and accepted by the second’. The men of Melos said that in the case of a battle they would have the gods with them on account of the justice of their cause. The Athenians replied that they saw no reason to suppose so. ‘As touching the gods we have the belief, and as touching men the certainty, that always, by a necessity of nature, each one commands wherever he has the power. We did not establish this law, we are not the first to apply it; we found it already established, we abide by it as something likely to endure forever; and that is why we apply it. We know quite well that you also, like all the others, once you reached the same degree of power, would act in the same way’” (Weil 1973, 141).

The Athenians represent the natural notion of justice, in which there is no equality with love. For them, there is no reason to consult justice, since there is no balance of strength between them and the Melians. The Athenians consider that they have the right to impose their will as far as it is possible to do so, and assume that the Melians, because they are weaker, are obliged to obey. But, if circumstances were different for the Melians, and they suddenly became more powerful than the Athenians, they would behave in the same way as the latter, that is, they would believe that they have the right to impose their will upon the weak, since, as indicated in the previous fragment, “each one commands wherever he has the power” (Weil 1973, 141).

When there is an inequality of strength between two sides, the most reasonable thing is that the will of the strong prevails over the weak. From a natural vision of justice, it seems

pointless attempting to make two wills coincide when there is an unequal balance of strength. However, following Weil, “such lucidity of mind in the conception of injustice is the light that comes immediately below that of charity. It is the clarity that sometimes remains where charity once existed but has become extinguished. Below comes the darkness in which the strong sincerely believe that their cause is more just than that of the weak” (1973, 141-142).

“We have invented the distinction between justice and charity” (Weil 1973, 139), claims the author. And by this distinction, “beyond a certain degree of inequality in the relations of men of unequal strength, the weaker passes into the state of matter and loses his personality” (Weil 1973, 142-143). While in theory justice has a universal character and all people are equal before the law, in practice, the weak or, more precisely, the afflicted, are subjected to silence and lack any social recognition, as if they were non-existent beings. As Eric O. Springsted notes, “even if we treat an afflicted person according to principles of legal justice, there is a profound sense in which there is no equality. (...), the strong act and the afflicted react without any volition of their own (...); they are merely passive recipients of the decisions of others” (1986, 86).

The loss of personality and of all forms of recognition causes extreme social degradation, which “is felt particularly by beggars, prisoners, prostitutes, all kinds of human beings continually exposed to the mistrust and contempt of society. (...) People are naturally inclined to make the wretched suffer by words or acts” (Vetö 1994, 78).

This occurs because “thought revolts from contemplating affliction, to the same degree that living flesh recoils from death” (Weil 2005, 85). Those who suffer affliction are an object of aversion. As Weil states, “it is the tendency of human nature not to pay any attention to those in misfortune” (1971, 63). “Difficult as it is really to listen to someone in affliction, it is just as difficult for him to know that compassion is listening to him” (1973, 150). This means that those who do not experience affliction manifest an attitude of indifference and rejection towards the afflicted. The afflicted, on the other hand, do not have the faculty to give their attention to others and become accomplices of their own affliction. “This complicity puts a stop to any effort they might make to improve their situation; and sometimes it eliminates in them even the desire to be delivered from affliction, or else incites them, in spite of themselves, to flee from the means of their deliverance” (Vetö 1994, 78).

On this ground, in an unequal balance of strength between those who do not suffer affliction and those who do, there is no room for natural justice. After all, there is no natural equality between the strong and the weak. “Our human nature balances power only and will tend to preserve in unequal amounts the power one has (whether an individual or a government)” (Bell 1998, 63). And even if “the sympathy of the weak for the strong is natural, for the weak in putting himself into the place of the other acquires an imaginary strength. The sympathy of the strong for the weak, being in the opposite direction, is against nature” (Weil 1973, 148).

2. Supernatural justice as a balance of unequal strengths

In a context of disproportion in the relationship with the afflicted, a natural justice or, more precisely, a human justice, cannot be envisaged. Under this perspective, according to Weil, only a “supernatural justice” can be conceived. It is a form of justice that is identified with love. In her essay “The Pythagorean Doctrine” the author writes that Plato² “in the *Symposium*, indicates this identity between perfect justice and love” and adds that: “The Gospels use interchangeably the words justice and love with the same signification when it is a question of the relations between men; the word justice is used there several times in reference to alms. Those whom the Christ thanks for having given Him to eat when He was hungry, are called the just” (Weil 1976, 175-176).

In the same sense, in her “Forms of the Implicit Love of God”, the French philosopher when speaking about the love of one’s neighbor emphasizes that: “Christ made this clear enough with regard to the love of our neighbor. He said that he would one day thank his benefactors (...). It must then be admitted that it is the benefactor himself, as a bearer of Christ, who causes Christ to enter the famished sufferer with the bread he gives him. The other can consent to receive this presence or not” (Weil 1973, 139).

Then, she insists that “Christ does not call his benefactors loving or charitable. He calls them just. The Gospel makes no distinction between the love of our neighbor and justice” (Weil 1973, 139). The “just” or the “benefactors” of Christ, to whom the author refers, are those who are inhabited by the supernatural virtue of justice. According to Richard H. Bell, for Weil this is a “new virtue” since it is not, in the Aristotelian sense, acquired by practice, but “it is given by God in the form of divine love (...), it is *related* to human practices (...) even though not acquired by them. To have this new virtue (...) one must consent to this love given by God; and this level of consent comes from the most sacred part of our being” (Bell 1998, 57).

Those who are inhabited by the supernatural virtue of justice, the one identified with love, can give their attention and turn a compassionate gaze towards those who suffer exclusion, uprooting and social degradation. In the unequal balance of strength, those who are just do not consider the weak as inferiors or as anonymous beings deprived of human personality, but as equals, as if there were an even balance between them. As Weil observes: “The supernatural virtue of justice consists of behaving exactly as though there were equality when one is the stronger in an unequal relationship. Exactly, in every respect, including the slightest details of accent and attitude, for a detail may be enough to place the weaker party in the condition of matter, which on this occasion naturally belongs to

² See in this regard the essay “God in Plato” (Weil 1976, 74-88) where the author shows the relationship between Plato and Christianity. For example, she stresses that the fundamental idea of the images used by the Greek philosopher is that “love is the disposition of the soul to which grace is given, which alone is able to receive grace, love and none other than love” (Weil 1976, 88).

him, just as the slightest shock causes water that has remained liquid below freezing point to solidify” (1973, 143).

The parable of the Good Samaritan (Lk 10: 25-37), to which Weil recurs on several occasions, illustrates what supernatural justice is. This passage from the Gospel of Saint Luke tells the story of a man who was attacked by robbers who, after stripping him of his possessions and beating him, left him half dead on the road. A priest and then a Levite, when they saw this man, passed by on the other side to avoid him. Unlike these two men, a Samaritan, seeing this injured man, took pity on him, bandaged his wounds and brought him to an inn where he paid for his care. In the view of the French philosopher, those who, like the Samaritan, give their attention to the afflicted are truly just, since they are able to have compassion for the sufferer and look at what Weil calls “a little piece of flesh, naked, inert, and bleeding beside a ditch; he is nameless; no one knows anything about him” (1973, 146).

The Samaritan represents true justice, the one that is identified with love, by recognizing the other as a neighbor and behaving as though there were equality, even when there is an unequal relationship of strength between two parties. In Weil’s terms, the Samaritan directs to the injured man a “creative attention”³ that, in her words: “means really giving our attention to what does not exist. Humanity does not exist in the anonymous flesh lying inert by the roadside. The Samaritan who stops and looks gives his attention all the same to this absent humanity, and the actions which follow prove that it is a question of real attention” (1973, 149).

“The name of this intense, pure, disinterested, gratuitous, generous attention is love” (Weil 2005, 92). This faculty of attention allows the soul to empty “itself of all its own contents in order to receive into itself the being it is looking at, just as he is, in all his truth” (Weil 1973, 115). It is an act of justice, of compassion and, according to Christ’s teachings, of “supernatural love of our neighbor” which, for Weil, consists of an “exchange of compassion and gratitude which happens in a flash between two beings, one possessing and the other deprived of human personality” (1973, 146).

Justice, which is identified with a supernatural love, dissipates the imbalance that naturally exists between two parties that have unequal strength. “The giver gives as to an equal, and the recipient responds with gratitude, not with servitude” (Springsted 1986, 86). It is an act of true love for one’s neighbor which, in the author’s terminology, is one of the “forms of the implicit love of God”, a love that is related to some of the mysteries present in the heart of human nature, that is, to “those flashes of justice, of compassion, of gratitude which rise up sometimes in human relationships in the midst of harshness and metallic coldness”. And which, moreover, “give direct access to the central door which is the Christ. Because of their presence there is no possibility of a profane or natural life being innocent for man here below” (Weil 1976, 196).

³ See the article “Simone Weil: la atención y la acción como reconocimiento de la existencia” (Romano 2021, 471-489).

3. Thinking the just balance through love

Those who exercise the supernatural virtue of justice can bring to the afflicted “in their inert, anonymous condition a personal love” (Weil 1973, 150). However, in line with the French philosopher, “in true love it is not we who love the afflicted in God; it is God in us who loves them” (Weil 1973, 151). That is, only God has:

“the power really to think into being that which does not exist. Only God, present in us, can really think the human quality into the victims of affliction, can really look at them with a look differing from that we give to things, can listen to their voice as we listen to spoken words. Then they become aware that they have a voice, otherwise they would not have occasion to notice it” (Weil 1973, 150).

The just person acts without leaving his own trace, he renounces the fruits of his action and consents to be impelled by God’s love towards his neighbor. In Weil’s expression, there is in him a “non-active action”, since “love is on the side of non-action, of powerlessness”. This form of passive action consists for the author of “loving simply that a thing should *be*, of not wanting to tamper with it” (Weil 1956b, 541) and in “acting not *on behalf of* a certain object, but *as a result of* a certain necessity” (Weil 1956a, 124).

The just person does not stand between the love of God and the afflicted, but consents to be a means by which God looks at and listens to the afflicted. In other words, he becomes, even without knowing it, a means of contact between the love of God and the afflicted. As Weil points out, “we should be a means of contact between our neighbour and God, as the pen is between me and the paper” (1956b, 360).

God’s love harmonizes and balances the scales, primarily in the face of an imbalance of forces that would render natural justice and compassion impossible. God is implicitly present in every exchange of compassion and gratitude, since both, in Weil’s view, “come down from God, and when they are exchanged in a glance, God is present at the point where the eyes of those who give and those who receive meet” (1973, 151). And “wherever the afflicted are loved for themselves alone, it is God who is present” (Weil 1973, 150). This means that “God is present, Christ is present, wherever there is enacted between one man and another an act of supernatural virtue” (Weil 2015, 145).

And although only God can give his attention to the afflicted, those who participate in His love are also capable of attention, compassion and a justice that is identified with love. These are supernatural virtues that arise in the human soul and are proof that one is in a loving relationship with God. That is to say, “when a man’s way of behaving towards things and men, or simply his way of regarding them, reveals supernatural virtues, one knows that his soul is no longer virgin, it has slept with God; perhaps even without knowing it” (Weil 2015, 145-146). This confirms, as mentioned above, that these virtues could not be acquired solely by means of human practice or attained by natural means alone, but that they are a grace, a gift of divine love. A love that is intense, excessive and absolutely unconditioned.

“Love is supernatural when it is unconditioned. An unconditioned love is a madness” (Weil 2015, 127). The supernatural faculty of love that is present in the just person is verified by the unconditional love that he directs towards others. The spirit of justice that guides him is a “madness of love” that turns attention and “compassion into a far more powerful motive for any kind of action” (Weil 1998, 129).

Justice in its supernatural dimension is in this world a sign of divine mercy and love. The perfect balance between love and justice is in God, His infinite love can abolish any division and distance, as well as it can balance, harmonize and conciliate what to human eyes seems opposite and irreconcilable. As Weil declares, “the contraries are myself and the other, contraries so distant that they have their unity only in God” (1976, 175).

Conclusion

On the basis of what has been stated throughout this article, it may be affirmed that, for Weil, justice cannot consist exclusively in making two wills of equal strength coincide, since it would be necessary to put aside this virtue when there is an imbalance of power and strength between two parties. The strong will always try to impose his will upon the weak, as far as it is possible for him to do so. Charity would therefore be excluded from this narrow vision of justice. Responding to this, Weil argues in her essay “Are We Struggling for Justice?” that “one must be blind to oppose justice to charity; to believe that they have a different scope, that one is wider than the other, that there is a charity beyond justice or a justice falling short of charity” (1998, 125).

In a scenario of unequal balance of strength, those who suffer extreme social degradation, besides having lost the sense of their own dignity, are the object of contempt and indifference. Only the just person, who is inspired by divine love, has the capacity to renounce his own selfishness and all feelings of superiority in order to direct a loving, attentive and compassionate gaze towards the afflicted. He recognizes the existence and dignity of those who suffer, he looks at them as they are, as neighbors, as equals. Where there is an unequal balance of strength and inequality, justice can only be of a supernatural order.

It is important not to believe, however, that the supernatural dimension of justice is something abstract or totally detached from daily life. For the author, it is concretized through the obligations one has towards one’s neighbor, essentially, towards those who suffer affliction. For this reason, for Weil, the notion of obligations must come before that of rights,⁴ in the sense that in rights one’s own interests could become a priority, while in obligations there is an attitude of solidarity with others, in particular, justice is related to love, compassion and attention. In “Human Personality” the author writes that “to place the notion of rights

⁴ An important example in which the notion of obligations comes before that of rights can be found in the author’s second “grand œuvre”: *The Need for Roots: prelude towards a declaration of duties towards mankind* (Weil 1971).

at the centre of social conflicts is to inhibit any possible impulse of charity on both sides” (Weil 2005, 83). She also points out that “to possess a right implies the possibility of making good or bad use of it; therefore rights are alien to good. On the other hand, it is always and everywhere good to fulfil an obligation” (Weil 2005, 86).

Justice seen from Weil’s point of view focuses on the obligations one has towards one’s neighbor. In an unequal environment, for her it is fundamental to recognize the existence of the afflicted, to determine their real needs, to direct to them a generous, unreserved, disinterested love, a love that “is a disposition of the supernatural part of the soul” (Weil 1956a, 241). It is then, that the imbalance of power and strength is no longer an obstacle to a harmony between two unequal parties, an exchange of compassion and gratitude, a mutual consent. According to the French philosopher, this is the way in which “supernatural justice, supernatural friendship or love, are found to be implicit in all human relationships where, without there being an equality of force or of need, there is a search for mutual consent. The desire for mutual consent is charity” (Weil 1976, 177).

Bibliography

- Bell, R. H. 1998. *Simone Weil: the way of justice as compassion*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pétrément, S. 1976. *Simone Weil: A Life*. New York: Pantheon Books.
- Romano, M. S. 2021. Simone Weil: la atención y la acción como reconocimiento de la existencia. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 48, 471-489
- Springsted, E. O. 1986. *Simone Weil and the Suffering of Love*. Cambridge: Cowley Publications.
- Thucydides. 1971. *History of the Peloponnesian War*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Vetö, M. 1994. *The Religious Metaphysics of Simone Weil*. Albany: State University of New York Press.
- Weil, S. 2005. *An Anthology*. London: Penguin Classics.
- . 2015. *First and Last Notebooks: Supernatural Knowledge*. Eugene: Wipf and Stock.
- . 1976. *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1971. *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind*. New York: Harper & Row.
- . 1956a. *The Notebooks of Simone Weil*. Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1956b. *The Notebooks of Simone Weil*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1973. *Waiting for God*. New York: Harper & Row.
- . 1998. *Writings Selected*. Maryknoll: Orbis Books.

MARIJANA KOLEDNJAK



University of Zagreb

Poetic Justice

Abstract: The well-know and highly American philosopher Martha C. Nussbaum explores the role of literature, especially the novel, in shaping moral imagination and ethical judgment. The main thesis of this article is that reading literature contributes to the development of empathy and the ability to see different perspectives, which is essential for fair decision-making in public and political life. Nussbaum argues that the literary imagination is essential to the formation of “just judges” in a democratic society. Novels, in her opinion, allow readers to identify with the characters and their circumstances, thus developing the ability to understand the needs, sufferings and lives of other people. Such empathy empowers morally informed decision-making, which is sensitive to human vulnerability and diversity.

Keywords: Martha C. Nussbaum, literary imagination, ethical judgment, emotions

Sprawiedliwość poetycka

Streszczenie: Znana i szanowana amerykańska filozofka Martha C. Nussbaum bada rolę literatury, zwłaszcza powieści, w kształtowaniu wyobraźni moralnej i osądu etycznego. Główną tezę owego artykułu jest, że czytanie literatury przyczynia się do rozwoju empatii i zdolności do postrzegania różnych perspektyw. One są niezbędne do sprawiedliwego podejmowania decyzji w życiu publicznym i politycznym. Nussbaum nadal twierdzi, że wyobraźnia literacka jest niezbędna do kształtowania „sprawiedliwych sędziów” w społeczeństwie demokratycznym. Powieści, jej zdaniem, pozwalają czytelnikom identyfikować się z postaciami i ich okolicznościami, rozwijając w ten sposób zdolność do rozumienia potrzeb, cierpień i życia innych ludzi. Taka empatia umożliwia podejmowanie decyzji opartych na moralności, które są podatne na ludzką wrażliwość i różnorodność.

Słowa kluczowe: Martha C. Nussbaum, wyobraźnia literacka, osąd etyczny, emocje

Introduction

It is often suggested that great novels offer valuable insights into the world. In a straightforward sense, they can indeed convey factual details about events like the world wars, the Austro-Hungarian monarchy, Winston Churchill etc. However, beyond these historical or factual lessons, novels are frequently regarded as sources of deeper

understanding regarding human nature and morality. Many authors have emphasized that the most significant learning derived from reading great novels is emotional. This occurs both through observing the emotional growth of characters and through our own emotional reactions to them. Martha C. Nussbaum contends that much of the psychological depth and moral significance in a novel is grasped through our emotional engagement with its narrative.

For millennia, people have believed in a profound and distinctive link between emotions and the arts. In his *Republic*, Plato famously criticized poetry for its morally harmful effects, arguing that it appeals more to emotions than to reason, which he considered the “highest” faculty of the soul. Aristotle later embraced the connection between emotions and the arts but interpreted it in a more favorable light. Since then, the idea of a unique relationship between the arts and emotions has been a recurring theme among many thinkers.

When we read thoughtfully and with attention, we become emotionally involved with the characters, experiencing a continuous flow of changing emotions as the story unfolds. Our emotions shift as we follow the evolving emotional journeys of the main characters. Different readers may have varying emotional responses, and even the same reader may have distinct experiences upon rereading the novel. Like the main characters, the reader undergoes a constant flow of shifting emotional reactions. At times, his/her emotional responses may align with those of the characters, while at other moments they may differ. If learning from a novel involves an emotional response, it is inevitable that different readers, with varying levels of knowledge, interests, and values, will interpret the same work in different ways. They will fill in the gaps within the text based on their own perspectives and inclinations. If the reader truly gains valuable insights into human behavior from the novel, it will not just be the simple realization that moral principles, without a sensitive understanding of others’ emotions, are inadequate for guiding good conduct, or that emotional experience holds as much significance as abstract moral principles in determining the right path in life. Instead, the series of emotional events within the novel will gradually shift his/her perceptions and refocus his/her attention. Our role as moral agents is to live as virtuous characters in a meaningful story do - invested in outcomes and creatively addressing new challenges as they arise.

Martha C. Nussbaum argues that every style inherently communicates a message, including abstract theoretical styles. Such styles, like any other, convey assumptions about what is significant and what is not, as well as about which faculties of the reader are essential for understanding. Consequently, certain plausible perspectives on key aspects of human life may not fit within the confines of an abstract theoretical framework without creating an implicit contradiction. Her additional claim is that, for a notable range of such perspectives, only a specific kind of literary narrative can express them completely and appropriately, without contradiction (Nussbaum, 1992, 7). She claims that some novels are irreplaceably works of moral philosophy and articulates and defines the claim that a novel can be a paradigm of moral action (Nussbaum, 1992, 1995, 2001, 2019.).

1. Art, Emotion, and Moral Philosophy: Nussbaum's Integration of Literary Imagination in Ethical Thought

Storytelling and literary imagination are not in conflict with rational argument - rather, they can serve as vital components within a rational argument (Nussbaum, 1995, xiii). Certain works of literature delve into significant questions about humanity and the nature of human life, presenting a particular perspective on existence. This perspective is conveyed through the way the story is told: the choice of genre, formal structures, sentence construction, vocabulary, and the overall approach to engaging the reader's understanding of life. All these elements reflect a sense of what is meaningful and valuable, what deserves attention, and what does not. They also embody a vision of what learning and communication entail, as well as life's relationships and interconnectedness. A text never merely presents life: it always portrays life as something, shaped through its representation.

Style inherently conveys meaning and embodies a particular sense of significance. Literary form is inseparable from philosophical content: it is itself a dimension of that content and plays a vital role in the pursuit and articulation of truth. Martha Nussbaum's first claim is that, in any carefully crafted and richly imagined text, there exists an organic relationship between form and content. Certain ideas, emotions, and perspectives naturally find their expression through specific literary structures, stylistic choices, and linguistic patterns. Just as a plant takes its form from the interaction of seed and soil, so too does a novel grow from the author's conception, expressing their sense of what is meaningful. Form and content are intrinsically linked: finding the right words and structure involves discovering a precise and, in a sense, honorable harmony between thought and expression. When a work is skillfully written, a paraphrase in a significantly different form or style generally fails to capture the same meaning. The second claim is that some truths about human existence can only be fully and accurately conveyed through the language and forms characteristic of narrative art (Nussbaum, 1992, 4-5.).

Nussbaum approaches the topic of emotions from her background in classical studies¹, aligning more closely with Aristotle than with Plato. While Plato, despite his evident love for poetry and the literary style of his philosophical dialogues, famously argued that the arts cannot truly serve as a source of knowledge and instead appeal to the lower, emotional part of the soul, Aristotle took a more favorable stance. Writing in a methodical and scientific style, Aristotle acknowledged that the arts evoke emotions but argued that this emotional engagement can be a means of learning. Through the arousal of our emotions, he believed, literature provides valuable insights and understanding.

We look at form as an expression of a view of life. The literary imagination is a component of public rationality but not its entirety. Nussbaum believes that replacing rule-based moral reasoning with empathetic imagining would be highly problematic, and she

¹ She received her doctorate in classical philology in 1975 on Aristotle's *De Motu Animalium*.

does not advocate for such a substitution. On the contrary, Nussbaum supports the literary imagination because she sees it as a vital element of an ethical perspective that urges us to care about the well-being of others whose lives differ significantly from our own. Such an ethical stance necessarily incorporates rules and formal decision-making processes. At the same time, an ethics grounded in impartial respect for human dignity cannot effectively reach or inspire real individuals unless they are equipped to imaginatively enter the lives of distant others and to feel emotions connected to that engagement. These emotions, experienced by readers or spectators, have been recognized by numerous ethical theorists as crucial to sound moral judgment, even within frameworks that emphasize impartiality (perhaps most notably by Adam Smith). While these emotions have limitations and pose certain risks, and while their role in ethical reasoning must be carefully delimited, they also offer a compelling, albeit partial, vision of social justice and serve as strong motivators for just behavior (Nussbaum, 1995, xvi).

The notion that art exists solely for its own sake and that literature should be appreciated with a detached aesthetic attitude, devoid of practical concerns, was foreign to the Greek world, at least until the Hellenistic period. Art was regarded as inherently practical, with aesthetic interest seen as a form of practical engagement - an investment in the good life and in the shared understanding of a community. Responding to art in a particular way was viewed as a step toward achieving this deeper understanding (Nussbaum, 1985, 3-28.). From Socrates and Plato to the Hellenistic schools, there was a strong consensus that the purpose of philosophical inquiry and ethical discourse was to cultivate the pupil's soul, guiding him/them toward living a good life. If, like Socrates, one believes that a good person cannot be harmed and that virtue is the only thing of true importance, then one would not see stories of reversal as having profound ethical meaning. Such a person would not wish to write as if they did, nor would they portray as worthy heroes those who believe they do. If we consider perception as a crafted work of art, we must also acknowledge that artists are not free to create whatever they wish. Their responsibility is to faithfully and accurately depict reality. In this endeavor, they are greatly supported by general principles as well as by the habits and attachments they have internalized. Situations are all highly concrete, and they do not present themselves with duty labels on them. Without the abilities of perception, duty is blind and therefore powerless. Obtuseness is a moral failing: its opposite can be cultivated (Nussbaum, 1992, 156). In the war against moral obtuseness, the artist is our fellow fighter, frequently our guide (Nussbaum, 1992, 164).

1.1. Narrative Ethics: How Martha Nussbaum Connects Literature to Moral Philosophy

Martha Nussbaum admits in her work *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (1992, 11) that her best friends as a child were novels. There we also read (23):

“The essays here represent simply a beginning of one small part of this larger inquiry, a beginning rooted in my love for certain novels and in my closely related concern with certain problems: with the role of love and other emotions in the good human life, with the relationship between emotion and ethical knowledge, with deliberation about particulars.”

Certain works of art evoke only wonder and delight, without engaging our deeper, eudaimonistic emotions. This is clearly the case for some visual art, music, and even certain literary works that captivate primarily through formal sophistication without addressing fundamental human concerns such as time, death, love, and other eudaimonistic themes. In contrast, entire literary genres rely heavily on profound eudaimonistic connections with their audience for their effectiveness. These include tragedy, romance, melodrama, the realist novel², and certain forms of comedy.

A novel, just because it is not our life, places us in a moral position that is favorable for perception and it shows us what it would be like to take up that position in life (Nussbaum 1992, 162). This genre is a morally provocative form, conveying through its structure, style, and interaction with readers a normative view of life. It directs readers to focus on certain aspects and disregard others, encouraging them to engage in particular ways and adopt specific mental and emotional stances (Nussbaum, 1995, 2). It is a cultural construct that helps shape its readers as social beings. It uses the language of community, forging connections between readers, characters, and the author, thereby creating bonds of shared experience. The reader vicariously engages with a variety of lives, some privileged and others less so. In realist social novels, which are the focus here, these lives are intentionally depicted across different social classes, and the degree to which these diverse conditions permit human flourishing becomes an integral part of the reader’s experience.

Nussbaum argues that the novelist’s detailed and concrete descriptions offer more morally relevant insights into a situation. Firstly, the novel, in presenting a moral “record” and “projection,” portrays its specific characters and events as examples of possible occurrences in a human life. Secondly, the reader’s moral engagement involves not only a sympathetic participation in the lives of these concrete characters but also an effort to see the novel as a model for something that could happen in their own life. Thirdly, two individuals in the same situation, with identical contextual features and historical specifics, should, in many cases, act in similar ways. Fourthly, we must acknowledge that the novelist’s

² “When we read a novel such as *Hard Times*, reading not as literary theorists asking about theories of interpretation, but as human beings who are moved and delighted, we are judicious spectators free from personal bias and favor. At the same time, we are clearly not skeptics. We do not all react in exactly the same way to the characters and their situation. But the structure of the novel - its ways of presenting the world to us and its enticements to identify ourselves with certain characters rather than others - set us up, if we respond to them, in a posture of the heart and mind that is not one of skeptical indifference, that does not feel that anything at all that happens to these people is as good as every other thing” (Nussbaum, 1995, 83).

language is, as Nietzsche somewhat dismissively calls it, “herd³ language”. This means that even the most “alert winged creatures” are part of a public and shared discourse, common to all who engage with the language (Nussbaum, 1992, 166).

The author of a philosophical treatise, when the work is carefully constructed, conveys through their formal choices just as much as a novelist does, a perspective on the nature of life and what is of value. Nussbaum regards literary texts as creations whose representational and expressive elements stem from human intentions and ideas.

Incorporating novels into moral philosophy means connecting them with our most profound practical explorations - for ourselves and for others - the same explorations that originally gave rise to influential philosophical conceptions of ethics. It involves examining these conceptions in relation to one another and to our lived experience. More accurately, it is an acknowledgment that novels are already part of this search: an effort to highlight and articulate the connections they inherently possess for readers who cherish them and engage with them as a means of understanding life (Nussbaum, 1992, 24).

A novel inherently conveys specific evaluative commitments. These include an acknowledgment of the ethical importance of unforeseen events, the epistemological significance of emotions, and the diversity and incommensurability of what is truly important. Literary works are not impartial tools for examining every possible perspective; rather, embedded within the very fabric of a novel is a distinct understanding of what holds value.

In short, by agreeing to see events in the novel’s world as the novel presents them, we as readers are already ethically breaking with some characters while agreeing and empathizing with some others.

Nussbaum’s engagement with novels reflects her interest in the connection between a specific conception of life and the narrative structures these novels embody. She contends that a particular ethical perspective, which she identifies as the Aristotelian conception, necessitates the forms and structures found in these novels for its thorough and comprehensive exploration. If moral philosophy is understood as a pursuit of truth in all its manifestations - demanding a profound and empathetic examination of major ethical alternatives and their comparison with our lived experiences - then moral philosophy must incorporate such literary texts and the practice of attentive, reflective novel-reading to achieve its full potential (Nussbaum, 1992, 26-27.).

“A novel, like a bereavement, shows us the truth of our situation - though only briefly, in a way that is quickly eclipsed by the “oblivion” and the “gaiety” of daily routine” (Nussbaum, 2002, 254).

The novel, as a type of narrative, mediates the truth about the circumstances of the human situation. As a genre, the novel is dedicated, first of all, to the individual, observing

³ Nietzsche distinguishes between individual morality and the morality of the herd. Furthermore, between the morality of timidity and the morality as a self-discipline of a daring and powerful will. Today’s morality is the morality of the herd (Fink, 2003, 113).

him as a qualitative and separate individual. The novel, as a type of work, is focused on the interdependence of people, and by depicting a network of intertwined relationships, Nussbaum insists on respecting the separate life of each individual and understanding the individual as a separate experiencing center (Nussbaum, 2005, 101).

1.2. The Literary Judge and the Common-Law Tradition: A Humanistic Approach to Judicial Neutrality

Martha C. Nussbaum emphasizes that effective judging requires technical legal reasoning, a deep understanding of the law, and adherence to precedent, which set the limits within which judicial imagination must operate. She contends that, when appropriately constrained, the type of imagination that was previously described, can significantly complement other aspects of judicial reasoning. Nussbaum argues that the combination of the literary (Aristotelian) approach with institutional constraints creates a nuanced ideal of judicial neutrality, which presents a compelling alternative to other prominent interpretations of this norm.

The literary dimensions of judging can be most effectively integrated into an understanding of judicial reasoning rooted in the common-law tradition, which already emphasizes the particular in an Aristotelian manner.

In her work *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (1995, 82) Nussbaum talks about the literary judge and his three rivals. Nussbaum “contrast the literary judge⁴ with three rivals: a judge who cultivates skeptical detachment, a judge who conceives of judicial reasoning on the model of formal reasoning in the sciences, and a judge who cultivates a lofty distance from particulars for reasons of judicial neutrality. I shall argue that the literary judge has good reasons for eschewing skeptical detachment and for preferring to quasi-scientific models an evaluative humanistic form of practical reasoning; these reasons are deeply rooted in the common-law tradition”.

The literary dimensions of judicial reasoning are most naturally integrated within the framework of the common-law tradition, which inherently reflects an Aristotelian focus on the particular and the specific.

We can choose to resist the novel’s invitation to engage with it on the terms it proposes (though it raises the question of why we would continue reading in such a case). However, if we immerse ourselves in the story, responding to its prompts and becoming emotionally invested in its characters, we inevitably make judgments - about the industrial revolution, utilitarianism, divorce laws, and the education of children, etc. This process reflects

⁴ It must be borne in mind that Nussbaum considers the specifically literary aspects of her “literary judge” to be just one aspect of the thinking of a real-life judge. The real-life judge must also have other abilities and knowledge and is constrained in many ways by his/her institutional role and by the demands of statute and precedent, which already establish what he/she may and may not consider salient.

a confidence that some arguments are more compelling than others and that certain ways of treating human beings are inherently superior, justified through reasoned evaluation. In doing so, the novel shapes us into a particular kind of judge, says Nussbaum.

“As judges we may dispute with one another about what is right and proper; but insofar as the character(s) matter to us, and we are active on their behalf, we do not feel that the dispute is about nothing at all that we are merely playing around. ...our experience as readers leads us to think that such standards would be unnecessary for our search, for as concerned readers we search for a human good that we are trying to bring about in and for the human community, and it is not evident why norms external to the experience of human striving should be required for such a project. Our search is guided, as well, by the judgments and responses of our fellow readers, who themselves are seeking such a comprehensive fit. What we are after is not just a view of moral education that makes sense of our own personal experience, but one that we can defend to others and support along with others with whom we wish to live in community. This, too, anchors our reading and makes it fundamentally different from the free play of interpretive faculties” (Nussbaum, 1995, 83-84.).

2. From Tragedy to Empathy: Nussbaum's Theory of Emotions in Literary Works

Martha Nussbaum argues that certain moral truths are best expressed in the form of a story. A good story makes people curious, tense and interested in what is going to happen. The action can make you laugh or make you sad and cry. Narration can stimulate a person to feel fear and anger, horror and disgust, love and compassion, in fact the entire repertoire of emotions that are present in human culture. Emotions, therefore, work by alerting us to important aspects of the story, namely the plot, characters, environment, perspective (Robinson, 2005, 107).

Nussbaum claims that emotions have a narrative structure. That is why art is extremely important to her. Art, namely, helps a person to understand himself/herself, to understand his/her own and other people's emotions. Narrative works of art thus directly affect the emotional life of others, readers, listeners, art lovers. Moreover, Nussbaum explains that reflection [meditation] on poetic images has always been for her one way of approaching the human meaning of a philosophical position. The most important learning that people achieve by reading great novels is emotional: they learn by observing the emotional development of characters and through affective experience, reactions to everything that happens. In general, literary works are important for the normative part of the conception of Martha Nussbaum's theory of emotions. They show us possible patterns of action, “what could happen” in human life. When we understand the patterns highlighted in the work, we also understand our own possibilities (Nussbaum, 2001, 264).

As for the requirements of the form of literary and musical works of art, they should be rich in expressed emotional content. Nussbaum takes an ancient tragedy as an example. In it, namely, people who are presented are good, but who suffer, suffer through no fault of their own. This is exactly part of the content of the emotion of pity or compassion. The painful experiences that people encounter in these works can offer certain knowledge about individuals and groups of people, but also about the world that surrounds us. When a person realizes that he/she is limited and fragile, a finite being, this realization causes him/her pain. On the other hand, knowledge itself is a valuable thing that gives a certain perspective, directs the gaze to what is valuable. Ancient tragedy has another important contribution. It indicates, namely, how terrible evils and great suffering can befall certain persons, characters on the scene, but they do not completely destroy them. In fact, they mediate the conclusion that a person can survive anything when he/she is put in a situation where he/she may not have a choice, that he/she simply cannot give up, and that he himself/she herself is not aware of what he/she can and must bear.

If the audience or the viewer accepts the work being performed, the reactive emotions will be sympathetic: they will therefore feel sympathetic anger because of the circumstances of an event, they will sympathize and be empathetic because of the grief or fear of the characters. In all of this, the perspective of the viewer (listener, reader) has similar possibilities - he/she can also find himself/herself in similar, unfavorable circumstances: evil can happen to him/her without any responsibility or guilt.

Therefore, in her works, Nussbaum brings certain levels and types of emotions that are incorporated into the literary structure of the work of art itself (Nussbaum, 2019, 294):

1. Emotions towards characters: (a) sharing the emotion through identification and (b) reacting to the character's emotions.
2. Emotions towards the "implicit author"⁵, the worldview embodied in the text as a whole: (a) sharing that worldview and its emotions through empathy and (b) reacting to it, either sympathetically or critically.
3. Emotions according to one's own capabilities. These emotions are multifaceted, and function on multiple levels of specificity and generality.
4. Emotions of elation and delight because, as humans, we have learned something important about life and about ourselves.

⁵ Two figures can be distinguished in a literary work: the implicit author and the real author. An implicit author is a voice, attitude or worldview that pervades the work. The real author is a person with his own daily life, successes, failures and other things that have no role in the work.

Conclusion

In a world where many individuals' daily lives are shaped by various forms of exclusion and oppression, is there any value in telling stories? Our understanding is shaped through the emotional experiences elicited by a novel or a drama. What we gain is not theoretical knowledge, but practical insight: engaging with literature enhances our ability to perceive and interpret human motivations, vulnerabilities, and accomplishments. Martha Nussbaum, in her work on literature, has examined the ethical dimensions of this idea.

Learning about life through fiction can thus be understood as the formation of beliefs. When we are emotionally immersed in a novel, we often remain uncertain until the conclusion about what we truly think of the characters and their actions. It is typically only after finishing the novel that we can reflect on its events, consider their significance, and formulate a coherent interpretation or belief about the story. During the reading process, we are exposed to a succession of impressions and perspectives on the characters - often conflicting and shifting. Only when the narrative is complete do we synthesize these views into a more stable understanding.

Nussbaum believes that thinking about narrative literature does have the potential to make a contribution to the law in particular, to public reasoning generally (Nussbaum, 1995, xv).

The meaning of a great novel is inseparable from the reader's experience of engaging with it. A well-crafted novel prompts us to engage in cognitive reflection on the entire emotional process, encompassing affective evaluations, physiological reactions, behavioral impulses, perspectives, and areas of focus. The most important truths about human psychology cannot be communicated or grasped by intellectual activity alone: powerful emotions have an irreducibly important cognitive role to play (Nussbaum, 1992, 7). Through novels, we do indeed learn about life, and this learning is inherently emotional.

In this article, I aimed to highlight the individual differences in interpretation that arise from varied emotional responses to a text. Different areas of focus, as well as distinct attitudes, interests, desires, and goals, will inevitably lead to interpretations that, at the very least, differ in what aspects they emphasize. If our goals, desires, and interests are too disconnected from those of the characters, we may find it difficult to emotionally engage with the story, thus preventing us from learning emotionally from it. However, if the reader does emotionally connect with a novel like *Hard Times*⁶, what they take away from it is partly shaped by their own emotional experiences with the text, including, crucially, their emotional response to the implied author.

⁶ *Hard Times: For These Times* (commonly known as *Hard Times*) is the tenth novel by English author Charles Dickens, first published in 1854. The book surveys English society and satirises the social and economic conditions of the era.


A reader's engagement with a text is shaped by the author's guidance, but the author cannot predict or control every response a reader might have. When readers are emotionally immersed in a novel, their reactions will continuously evolve and differ from one person to another. These variations depend not only on their familiarity with the author and the historical context but also on their individual interests, desires, and values. While the author seeks to direct us through the narrative, his/her influence is limited. Readers must also approach the novel with emotional openness, ready to embrace the experiences it offers.

Authors aiming to guide their readers present characters and events from specific perspectives, intending to evoke emotional reactions in predictable ways. However, cultural differences can pose challenges to understanding, and readers must adopt certain attitudes to engage emotionally with a story in the first place.

In conclusion, a novel is a moral achievement in itself, and a life well lived is a work of literary art.

Bibliography

- Fink, E. (2003). *Nietzsche's Philosophy*. Continuum.
- Nussbaum, M. C. (2019). *Izdizanje misli. Inteligencija emocija*. Sandorf & Mizatrop.
- Nussbaum, M. C. (2005). *Pjesnička pravda. Književna imaginacija i javni život*. Deltakont.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (First Edition - Paperback). Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1995). *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (1992). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (Paperback). Oxford University Press.
- Nussbaum, M. 1986. Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle. *The Norms of Nature*, 31-74.
- Nussbaum, M. 1985. Historical Conceptions of the Humanities and Their Relationship to Society. *Applying the Humanities*, 3-28.
- Robinson, J. (2005). *Deeper Than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford University Press.

 **Działalność wydawnicza i społeczna
bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego
(1866-1931) i św. o. Maksymiliana Marii
Kolbego (1894-1941), twórców
przedwojennych, katolickich ośrodków
medialnych**

Streszczenie: W związku z szybkim rozwojem prasy w XIX w., w myśl zaleceń Kościoła, który wzywał do odrzucania deprawujących i poniżających religię treści, zrodziła się idea tworzenia tzw. „dobrej prasy”. W historii polskich wydawnictw katolickich wyróżniają się dwie postacie – bł. ks. Ignacy Kłopotowski oraz św. o. Maksymilian Maria Kolbe. Obu łączy także podobna myśl społeczna. Kłopotowski swoją kapłańską drogę rozpoczął od posługi na rzecz najbardziej potrzebujących, jednak już od pierwszych lat kapłaństwa wydawał religijne broszury i modlitewniki, których zadaniem było wychowywać również do patriotyzmu oraz odpowiedzialności społecznej i kultury. Wielkim dziełem, które zapewniło kontynuację jego pracy jest zgromadzenie zakonne Sióstr Matki Bożej Loretańskiej. Kolbe założył i wydawał „Rycerza Niepokalanej” oraz wiele innych czasopism o tematyce religijnej i społecznej. Był niestrudzoną misjonarzem i budowniczym klasztoru w Niepokalanowie. Wytrwała praca dziennikarska i wydawnicza obu kapłanów była oparta na fundamencie nauki Kościoła. Ich wierność zasadom i heroiczne cechy osobowości doprowadziły do chwały ołtarzy.

Słowa kluczowe: bł. ks. Ignacy Kłopotowski, o. Maksymilian Maria Kolbe, wydawnictwo, myśl społeczna, prasa religijna

**The Publishing and Social Activities of Blessed
Fr. Ignatius Kłopotowski (1866-1931)
and St. Maximilian Maria Kolbe (1894-1941),
Creators of Pre-War Catholic Media Centers**

Abstract: In connection with the rapid development of the press in the 19th century, in accordance with the recommendations of the Church, which called for the rejection of content that depraved or that degraded religion, the idea of creating the so-called “good

press” was born. Two figures stand out in the history of Polish Catholic publishing: – Blessed Father Ignacy Kłopotowski and Saint Father Maksymilian Maria Kolbe. Both also share similar social thought. Kłopotowski began his priestly path by serving the most needy, but from the very first years of his priesthood he published religious brochures and prayer books, the task of which was also to educate in patriotism and social responsibility and culture. The great work that ensured the continuation of his endeavour is the religious congregation of the Sisters of Our Lady of Loreto. Kolbe founded and published “Rycerz Niepokalanej” and many other magazines on religious and social topics. He was a tireless missionary and builder of the monastery in Niepokalanów. The determined journalistic and publishing work of both priests was based on the foundation of the Church’s teaching. Their fidelity to principles and heroic personality traits led to the glory of the altars.

Keywords: Blessed Father Ignacy Kłopotowski, St. Father Maksymilian Maria Kolbe, publishing house, social thought, religious press

Wprowadzenie

Dynamiczny rozwój prasy na przestrzeni dziejów, począwszy od XV wieku, skłonił Kościół do określenia wyraźnego stanowiska wobec treści w niej przekazywanych. Pius IX w encyklice “Rescriptentes ea” z 1870 roku ogłosił, że należy odrzucać te, które „deprawują umysły, dobre obyczaje, podburzają ludzi i poniżają religię” (Chrapek 1989, 231-232). Zrodziła się wówczas propozycja tworzenia tzw. „dobrej prasy” (Mróz 2008, 170). W 1861 roku Stolica Apostolska założyła własną gazetę „L’Osservatore Romano” (Prondzinski 2024, 91). Na terenie będącej wówczas pod zaborami Polski, pierwsze czasopismo katolickie „Przyjaciel Chrześcijańskiej Prawdy” powstało już w 1833 roku w Przemyślu. Skierowane do księży, miało służyć pomocą w ich pracy duszpasterskiej. Podobnych periodyków teologicznych powstało w tym czasie wiele na terenie zaborów. W Warszawie w latach czterdziestych XIX wieku powołano do życia pierwsze pismo przeznaczone dla świeckich – „Pielgrzym”, „miesięcznik o wyższych, filozoficznych aspiracjach” (Lechicki 1983, 19-20). Pismami o charakterze diecezjalnym przeznaczonymi do masowego odbioru były „Katolik Diecezji Chełmińskiej” (1849), „Przyjaciel Ludu” (Chełmno, 1861), założony w 1869 roku w Pelplinie tygodnik „Pielgrzym” (Prondzinski 2024, 197-209). W historii polskiej prasy i wydawnictw katolickich dwie postacie wyróżniają się w szczególności sposobem. Mowa o bł. ks. Ignacym Kłopotowskim oraz św. o. Maksymilianie Marii Kolbe. Ich postawa może być inspiracją dla obecnych dziejów polskiego Kościoła.

1. Działalność społeczna i wydawnicza bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego

Jednym z najważniejszych zagadnień w naukach o wychowaniu jest kwestia budowania autorytetu. Stanowi on kluczowy czynnik w internalizacji, czyli w przyjmowaniu zewnętrznych poglądów oraz przekonań i uznaniu ich za własne. Bez wątplenia ks. Kłopotowski poprzez zdolności pedagogiczne oraz socjologiczne zaspakajał drzemającą w ludziach potrzebę kontaktu z wzorcem postępowania. Kapłan dostrzegał potrzebę ewangelizacji poprzez słowo drukowane.

Ignacy urodził się 20 lipca 1866 roku w Korzeniówce nad Bugiem w rodzinie szlacheckiej. W 1883 roku wstąpił do seminarium duchownego. „Po czteroletnich studiach seminaryjnych w Lublinie Kłopotowski, na własny koszt, został skierowany przez władzę diecezjalną na dalsze studia teologiczne do Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu, którą ukończył w 1891 roku uzyskując stopień magistra i licencjata teologii. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk biskupa [Franciszka] Jaczewskiego w Lublinie 4 lipca 1891 roku”. Swoją kapłańską drogę rozpoczął od posługi na rzecz najbardziej potrzebujących warstw społecznych w Lublinie, a potem Warszawie. Uważał, że nawet serce człowieka ogarnięte złymi skłonnościami wyda cnoty, jeśli dostanie się pod kierunek mądrego i szlachetnego wychowania. Dlatego zakładał sierocińce i ochronki, w których chciał, by dzieci uczyły się języka polskiego. Nadto należał w latach 1895-1897 do zarządu Lubelskiego Towarzystwa Dobroczynności. Przy kościele św. Stanisława założył przytułki nocne dla mężczyzn i kobiet, bibliotekę, biuro pośrednictwa pracy, piekarnię, tanią kuchnię oraz warsztaty rzemieślnicze. Wspierał działalnością charytatywną ludzi starszych, organizując domy opieki oraz zakłady opiekuńcze (Styk 1983a, 249.251-252).

Obok niestrudzonej pracy dobroczynnej, już od pierwszych lat kapłaństwa, wydawał religijne broszury i modlitewniki, realizując w ten sposób misję tworzenia dobrej prasy oraz odpowiadając na potrzebę utrzymania dzieł charytatywnych. Pierwszą wydaną przez niego w 1896 roku pozycją była książeczka pt. Nawiedzenie Najświętszego Sakramentu (Adamski 2016, 1). Wśród licznych wydanych po niej publikacji można wymienić: „O chlebie św. Antoniego” (1903), „Żywot i męczeństwo Świętych Braci Polaków” (1906), „Jak odmawiać różaniec” (1907), „Czem jest odpust Porcjunkuli” (1910) oraz wiele innych¹. Publikacje miały za zadanie wychowywać również do patriotyzmu oraz odpowiedzialności społecznej i kultury. Józef Styk szacuje, że Kłopotowski jest autorem 128 wydanych pozycji, co do kolejnych dwudziestu przypuszcza się, że są jego dziełem (Styk 1983b, 69). Na łamach prasy w 1914 roku ks. Ignacy informował, że sam rozpowszechnił ponad 8 milionów broszur religijno-społecznych. Łączny nakład książek jest trudny do oszacowania. Styk podaje w przybliżeniu liczbę ok. 10-12 milionów (Styk 1987, 72).

¹ Część zachowanych publikacji księdza Kłopotowskiego została zdigitalizowana i udostępniona na platformie Biblioteki Narodowej Polona: <https://polona.pl/sets?searchCategory=objectSets&page=0&size=24&sort=RELEVANCE&searchLike=K%C5%82opotowski%20ignacy> (dostęp: 20.10.2024).

Ksiądz Kłopotowski wydawał i redagował również czasopisma. Pierwszym z nich był wychodzący w latach 1905-1914 oraz 1916-1939 tygodnik „Posiew”, przeznaczony dla rolników i robotników. Zadaniem tygodnika, zgodnie z deklaracją zawartą w pierwszym numerze, była praca religijno-oświatowa skierowana na „uczciwe wypełnianie swoich powinności względem Wiary naszej – względem Ojczyzny – i rodziny naszej” (Doliński 1905, 24). Działał na rzecz podnoszenia kwalifikacji zawodowych, tworzenia szkół ludowych i propagowania czytelnictwa. Drugim pismem założonym w 1905 roku przez Kłopotowskiego był dziennik „Polak-Katolik” wydawany z przerwami do 1926 roku. Tytuł gazety nawiązywał do oczywistego skojarzenia polskość z katolicyzmem w opozycji do kojarzonego z rosyjskością prawosławia. Miało to szczególne znaczenie dla Polaków znajdujących się pod rosyjskim zaborem. Pismo adresowane było do niższych warstw społecznych. Zawierało wiadomości, informacje, ogłoszenia, pisane zgodnie z przesłaniem ks. Piotra Skargi: „Z Bogiem i z Narodem”². Przez krótki czas Kłopotowski wydawał w Lublinie miesięcznik o charakterze moralno-religijnym, przeznaczony dla służby domowej – „Dobra Służąca”. W Warszawie powołał do życia kolejne czasopisma. W 1909 roku powstał miesięcznik „Kółko Różańcowe”, którego zadaniem była nauka dobrego odmawiania różańca i zachęta do codziennej modlitwy, indywidualnie oraz w Bractwach i Kółkach Żywego Różańca, przez osoby różnego stanu i wykształcenia. Miesięcznik posiadał pięć stałych działów: intencja miesięczna, święci, nauki św. Franciszka, życie Pana Jezusa oraz listy do redakcji (Ryszka 2019). Od 1911 roku wydawany był tygodnik dla dzieci w wieku od 8 do 13 lat pt. „Anioł Stróż”, którego celem stało się przybliżenie dzieciom Boga i świętych pod przewodnictwem Aniołów Stróżów. Miesięcznik został zwieszony w okresie międzywojennym. Zgromadzenie Sióstr Loretanek wznowiło jego wydawanie w maju 2000 roku. Kolejne pisma to: tygodnik dla dzieci i młodzieży „Wieczory Rodzinne” (1913-1914), dwutygodnik „Ministrant” (1923), miesięcznik dla duchowieństwa „Głos Kapłański” (1927) (Adamski 2011, 11). W 1922 roku Kłopotowski wznowił działalność tygodnika „Przegląd Katolicki” i objął funkcję jego redaktora naczelnego, którą pełnił przez cztery lata. „We wszystkich swoich czasopismach ks. Kłopotowski szerzył zasadę samowystarczalności gospodarczej Polaków” (Styk 1983a, 257). W publicystyce kapłan wiele uwagi poświęcał papieskim dokumentom społecznym oraz wypowiedziom biskupów. Warto nadmienić, że sceptycznie odnosił się do modernizmu szerzącego się w kręgach duchownych. Jego wydawnictwa uchodziły za ultrakatolickie. Pozostawił po sobie wiele pozycji o tematyce religijno-moralizatorskiej oraz narodowo-patriotycznej (Styk 1993, 136). Twierdził, że postawę błędzącego może zmienić łagodne skarcenie złego postępowania (Kłopotowski 1925, 9). Zaslugi kapłana dotyczą działalności duszpasterskiej, charytatywnej oraz publicystycznej obejmującej prasę katolicką. Ta działalność była dla niego „przedłużeniem ambony, oddziaływania na szerokie kręgi

² O powszechnej dostępności pisma stanowiła jego niska cena. W karcie tytułowej zawarto informację: „najtańsze pismo codzienne”. Polak-Katolik. 1911, r. 6, nr 270. <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/13402/display/JPEG> (dostęp: 09.05.2024).

społeczne w duchu katolickim i patriotycznym” (Styk 1983a, 262). Wszystkie zainicjowane przez niego dzieła społeczne stanowią dowód na to, że był osobą przedsiębiorczą. Potrafił dobrze zaplanować, realnie ocenić sytuację, był wytrwały oraz właściwie współpracował z innymi (Płatek 2016, 26). Według Józefa Styka dzieło Kłopotowskiego wyróżniało się jako katolicki ośrodek wydawniczy, gdyż aż do lat trzydziestych, czyli inicjatyw św. Maksymiliana Marii Kolbego, nie było tak prężnego oraz szeroko działającego medium.

2. Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Loretańskiej

Działalność wydawniczą przyszłego błogosławionego uzupełniała praca kolporterska i zakładanie księgarni katolickich. Wielkim dziełem, które zapewniło kontynuację jego pracy, jest założone w 1920 roku zgromadzenie zakonne Sióstr Matki Bożej Loretańskiej, których charyzmatem uczynił apostołstwo przez słowo drukowane (Konstytucja ZSMBL, 6). Ksiądz Ignacy był wówczas proboszczem parafii pw. Matki Bożej Loretańskiej w kościele św. Floriana w Warszawie na Pradze. Zakon został zaaprobowany przez papieża Pawła VI w 1971 roku. W myśl założyciela siostry realizują przesłanie mówiące o tym, że dobra książka jest chleb dla duszy. Na wzór Maryi stały się służebnicami Słowa Bożego. Kapłan formował je do głębokiego zjednoczenia w doskonałej miłości z Bogiem. Działo się tak dlatego, gdyż sam przejawiał szczególne umiłowanie eucharystii oraz przeżywał ogromną pobożność Maryjną. Skoncentrowanie na eucharystii przenosiło go wewnętrznie w nową jakość życia. Zawierzenie wobec Maryi wyrażało się poprzez praktykowanie oraz podawanie wiernym różnych form kultu Matki Boga. Ksiądz Andrzej Adamski zauważa, że „niska cena wydawnictw oraz dobrze zorganizowana sieć kolportażu sprawiały, że jego książki, broszury i czasopisma docierały do szerokich kręgów społeczeństwa. Prosty, zakorzeniony w realiach życia codziennego, a przy tym żywy język ułatwiał percepcję przekazywanych treści, te zaś były jednoznacznie ukierunkowane na wierność zasadom wiary katolickiej” (Adamski 2016, 1).

Kłopotowski doceniał wielką rolę słowa drukowanego. Stworzył swoiste przedsiębiorstwo medialne, którego celem było przybliżanie ludziom wartości wiary w myśl słów bł. Jakuba Alberionego: „Gdyby święty Paweł żył, obecnie byłby dziennikarzem” (Krawiec 2014, 22-23). Te myśl kontynuują siostry loretański. Siostra Stefania Korbuszewska, dyrektor wydawnictwa mówi: „Powinnyśmy wejść w nowe przestrzenie medialne. Natomiast książka i druk, mimo wszystkich nowoczesności są ponadczasowe i na pewno musimy pilnować dziedzictwa pozostawionego nam przez założyciela. Mimo, że ktoś powie, że książka jest archaiczna, to staramy się ubogacać ją troszcząc się o właściwą tematykę, to co dzisiaj człowieka interesuje, a przede wszystkim w tych zainteresowaniach dawać odpowiedzi na sprawy duchowe” (Korbuszewska 2022). Kłopotowski potrafił integrować „społeczeństwo wokół najważniejszych, uniwersalnych wartości. Przez swoją działalność podniósł poziom

moralny i kulturalny narodu. Z wielką determinacją służył rozkrzewianiu religii, budzeniu świadomości moralnej (...)" (Płatek 2016, 29-30). Ksiądz Ignacy Kłopotowski zmarł 7 września 1931 roku w Warszawie.

3. Działalność społeczna i wydawnicza św. Maksymiliana Marii Kolbego

Maksymilian Maria Kolbe także popierał koncepcję „dobrej prasy”. W jego wypowiedziach czytamy: „owoce dobrego dziennika są wprost niezniszczalne” (Kolbe 1991-1922, 885). Jednak zdaniem Józefa Styka, ośrodek przez niego założony „przerósł rozmachem i zasięgiem oddziaływania inicjatywy prasowe i publicystyczne ks. Kłopotowskiego” (Styk 1983a, 262). Franciszkanin stał się twórcą „medialnego imperium”. Posiadał nieprzeciętny umysł, był nie tylko gigantem ducha i intelektu, ale genialnym organizatorem i wizjonerem. Założony przez niego klasztor w Teresinie pod Warszawą stał się za jego sprawą największym klaszturem katolickim na świecie. Ten nowoczesny kompleks posiadał nie tylko własne wydawnictwo, ale i rozgłośnię radiową, własną elektrownię, a w planach również budowę lotniska oraz wytwórni filmowej. (Kowalik i Słowiński 2021, 70.73.74)

Rajmund Kolbe urodził się 8 stycznia 1894 roku w Zduńskiej Woli. 4 września 1910 roku, mając 17 lat wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Rozpoczął nowicjat we Lwowie. Pierwsze śluby złożył w 1911 roku (Gogola 2009/2010, 21). Przełożeni skierowali go w 1912 roku do Rzymu, gdzie rozpoczął studia filozoficzne na Pontifica Universitas Gregoriana, a następnie teologiczne na Pontifica Fakultas Theologicus S. Bonaventurae. Po uzyskaniu dwóch doktoratów, 22 lipca 1919 roku powrócił do kraju (Rossa 2013, 182).

Jeszcze będąc w Rzymie, w 1917 roku, założył stowarzyszenie Maryjne pod nazwą Militia Immaculatae znaną w Polsce jako Rycerstwo Niepokalanej. Organizacja została oficjalnie zatwierdzona 2 stycznia 1922 roku (Kijak-Sawska 2014, 103). „W centrum swego programu apostolskiego [Kolbe] widział propagowanie Milicji Maryi Niepokalanej, a do realizowania tego dzieła włączył środki masowego przekazu (szczególnie prasę)” (Rossa 2013, 183). Organem Rycerstwa był powołany w 1922 roku, za zgodą ówczesnego prowincjała, miesięcznik „Rycerz Niepokalanej”. Kolbe sfinansował periodyk z pieniędzy zdobytych na ten cel oraz z ofiar. „Nie posiadając żadnych funduszy ani zorganizowanej redakcji, lecz jedynie wiarę w Opatrzność Bożą, pokonał wszystkie przeciwności” (Gogola 2009/2010, 23-24). Wydany w Krakowie, w nakładzie pięciu tysięcy egzemplarzy, periodyk rozesłany został wszystkim chętnym za niewielką opłatą. Celem czasopisma było: „Pogłębić i umocnić wiarę, wskazać prawdziwą ascezę i zapoznać wiernych z mistyką chrześcijańską, ale także w myśl zasad «Milicji Niepokalanej», starać się o nawrócenie akatolików. Ton pisma będzie zawsze przyjazny dla wszystkich bez względu na różnice wiary

i narodowości” (Kolbe 1922, 1). W tym samym roku wydawnictwo przeniesione zostało do Grodna. Druk odbywał się za pomocą napędzanej ręcznie maszyny. Brakowało funduszy, mimo to w 1924 roku nakład zwiększono do 12 tys. egzemplarzy, by w 1926 roku osiągnąć nakład 40 tys. (Gogola 2009/2010, 21). W 1925 roku franciszkanin tak pisał o procesie powstawania pisma: „Gdy już pierwsze dni nowego miesiąca zaczną umykać, redakcja bierze znowu na stół uskładany materiał. Krytykuje, obmyśla, przemyśla, wyrabia sobie pogląd na stan walki między dobrem a złem na świecie i przez rozprawki, rozmówki czy opowiadania stara się przyczynić do zwycięstwa prawdy, dobra, piękna i szczęścia. Przewodnia myśl to cel Milicji Niepokalanej: podbić dla Niej jak najwięcej dusz, bo gdzie Ona zakrępuje, tam wnet umysły jaśnieją, serca oczyszczają się z grzechu, a szczęście prawdziwe, czyste, święte, płynące z [Najświętszego] Serca Jezusowego, zagości. Tak powstaje nikły rękopis”. (Kolbe 1925, 997)

W 1927 roku książkę Jan Drucki-Lubecki ofiarował na rzecz klasztoru i przyszłej drukarni grunty w Teresinie niedaleko Warszawy. Bardzo szybko powstało osiedle zakonne pod nazwą Niepokalanów. Oprócz wydawnictwa mieściło się tutaj Małe Seminarium Misyjne. W 1930 roku nakład „Rycerza” wynosił już 200 tys. egzemplarzy (Gogola 2009/2010, 26). W 1930 roku Kolbe wyruszył na misje do Japonii, których owocem była między innymi japońska wersja „Rycerza Niepokalanej” wydawana od tego roku w Nagasaki. W 1931 roku Kolbe pisał „Nakład «Rycerza» japońskiego („Mugenzai no Seibo no Kishi”) wzrastał stopniowo do 12, 15, 18, 20, 25 tys., a obecnie drukuje się już 30 tys. egzemplarzy. Pokażna część czytelników to poganie, którzy też przysyłają ofiary na „Kishi”. Przesyłają też poganie zapytania w sprawach religijnych, a nawet listy z oświadczeniem, że chcą się nawrócić i proszą o wskazanie, gdzie się mają w tej sprawie zwrócić”. (Kolbe 1931)

Wraz ze wzrostem nakładów „Rycerza” wydawnictwo podjęło publikację nowych tytułów. W 1935 roku powstał „Mały Dziennik”³, czasopismo społeczno-religijne poruszające również tematy polityczne i kulturalne. Wychodził do 1939 roku i osiągał nakład 137 tys. w dni powszednie i 225 tys. w niedziele (Łęcki 2010, 112-122). Drukowano także czasopisma dla dzieci: „Rycerzyk Niepokalanej”, „Mały Rycerzyk Niepokalanej” i „Biuletyn Misyjny”. Celem wydawnictw skierowanych do najmłodszych było zachęcenie ich do poznawania prawdy o Bogu, Biblii, świętych, a także przybliżanie wydarzeń w oparciu o kalendarz liturgiczny. Do wybuchu II wojny światowej wydawnictwo w Niepokalanowie drukowało siedem pism: cztery miesięczniki, kwartalnik, rocznik i gazetę codzienną. Jeszcze po wybuchu wojny próbowano utrzymać drukarnię, niestety udało się wydać tylko jeden numer „Rycerza” na przełomie lat 1940-1941.

19 września 1939 roku aresztowano zakonników franciszkańskich w Niepokalanowie. Po zwolnieniu, o. Kolbe został ponownie aresztowany w lutym 1941 roku, po czym

³ Czasopismo zawierało rubrykę lokalną, np. Mały Dziennik Poznański lub Kronikę poznańską, Z życia Poznania, Z Wielkopolski. Mały Dziennik, 1938, r. 4, nr 329. <https://polona.pl/preview/b0bcd06d-4401-4765-9ae9-e00a4fa4e6ff> (22.09.2024).

w maju wywieziono go do obozu koncentracyjnego w Auschwitz. Tam zakonnik ofiarował swoje życie za nieznanego mu dotąd człowieka. „Po dwóch tygodniach mąk głodowych, ale i umacniania duchowego współskazanych 14 sierpnia 1941 roku został dobity zastrzykiem fenolu” (Rossa 2013, 184).

Podsumowanie

Wytrwała praca dziennikarska i wydawnicza bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego i św. o. Maksymiliana Marii Kolbego była oparta na fundamencie nauki Kościoła. Odwaga i szacunek dla prawdy obu twórców mediów lat przedwojennych, jawią się jako wzór dla współczesnego dziennikarstwa, działalności wydawniczej, prasowej, drukarskiej oraz księgarskiej. Celem apostołstwa słowem drukowanym było m.in. objęcie oddziaływaniem ewangelicznym jak największej liczby ludzi. Świadomość potrzeby wykorzystania ówczesnych środków społecznego przekazu, stały się drogą do osiągnięcia tzw. „sukcesu” w postaci stworzenia „medialnych imperiów”. Niemniej, wierność zasadom i heroiczne cechy osobowości, doprowadziły ich aż do chwały ołtarzy. Przemyślenia zawarte w pozostawionych przez nich pismach są drogowskazem dla pokoleń. Obu wyróżniała bogata osobowość, obaj odczuwali wielką odpowiedzialność za losy Kościoła oraz ojczyzny. Troska o zbawienie ludzi, szczególnie wyrażana poprzez miłość do najuboższych, przeniknięta była wdzięcznością wobec Boga. Zarówno Kłopotowski jak i Kolbe ufali Bożej opatrności oraz pragnęli wypełnienia woli Bożej.

Literatura


- Adamski, A. 2011. Media według bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego – myśl i realizacja. W: K. Marcyński, J. Szaniawski, J. Twardy (red.), *Media na przełomie. Dziennikarstwo. Kaznodziejstwo. Edukacja medialna, Vp. Ksiądz Profesor Antoni Lewek (1940-2010) – księga pamiątkowa*. Warszawa, s. 654-663, [online], [Media_wedlug_bl_ks_Ignacego_Klopotoskie.pdf](#) (dostęp: 11.08.2024).
- Adamski, A. 2016. Apostoła słowa drukowanego z Podlasia. *Echo Katolickie*, nr 29, s. 1. https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/echo_201629_druk (dostęp: 21.09.2024).
- Chrapek, J. 1989. Kościół wobec środków społecznego Komunikowania. *Ethos*, nr 8, s. 231-232.
- Doliński, G. 1905. Co robić zamierzamy? *Posiew*, nr 1, s. 24. <http://bc.wbp.lublin.pl/dlibra/docmetadata?id=16369&from=publication> (dostęp: 02.09.2024).
- Gogola, Z. 2009/2010. Święty Maksymilian Maria Kolbe. *Folia Historica Cracoviensia*, vol. 15/16, s.15-35. <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/foiahistoriacracoviensia/article/view/1160/1032> (dostęp: 10.07.2024).

- <https://polona.pl/s?searchCategory=objectSets&page=0&size=24&sort=RELEVANCE&searchLike=K%C5%82opotowski%20ignacy> (dostęp: 20.10.2024).
- Kijak-Sawska, A. 2014. Morskie podróże św. Maksymiliana. *Polonia Sacra*, 18, nr 2(35), s. 103-147.
- Kłopotowski, I. 1925, *Słowo Boże. Dodatek do Posiewu*, nr 20.
- Kolbe, M.M. 1919-1922. *Pisma św. Maksymiliana Marii Kolbe*, 885. <https://pisma.niepokalanow.pl/885-akcja-katolicka> (dostęp: 16.10.2024).
- Kolbe M.M. 1922. *Rycerz Niepokalanej*, r. 1, nr 1, s. 3. https://archiwum.rycerzniepokalanej.pl/1922_styczen_1(dostęp: 22.05.2024).
- Kolbe, M.M. 1925. *Pisma św. Maksymiliana Marii Kolbe. Jak powstaje Rycerz Niepokalanej*. 997. <https://pisma.niepokalanow.pl/997-jak-powstaje-rycerz-niepokalanej> (dostęp: 21.10.2024).
- Kolbe M.M. 1931. Japoński Niepokalanów. Cz.1. *Teologia Polityczna*. <https://teologiapolityczna.pl/o-maksymilian-kolbe-japonski-niepokalanow-1-tpct-19-> (dostęp: 13.10.2024).
- Konstytucja Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Loretańskiej. 1920. Art. 6. <https://loretanki.pl/charyzmat-zgromadzenia-siostr-matki-bozej-loretanskiej/> (dostęp: 20.10.2024).
- Korbuszewska, S. 2022. *Siostry Loretanki z Rembertowa*. <https://www.youtube.com/watch?v=Zyk5Hbwj50A> (dostęp: 15.10.2024).
- Kowalik, T., Słowiński, P., 2021. *Bohaterowie Auschwitz*. Warszawa: Fronda PL.
- Krawiec, M. 2014. Być jak św. Paweł żyjący dziś. *Niedziela*, nr. 37, 22-23. <https://www.niedziela.pl/artukul/114165/nd/Byc-jak-sw-Pawel-zyjacy-dzis> (dostęp: 15.10.2024).
- Lechicki, C. 1983. Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833-1914. *Kwartalnik Historii Prasy Polskiej*, t. 22, nr 1, s. 19-20.
- Łęcicki, G. 2010. Media katolickie w III Rzeczypospolitej (1989-2009), *Kultura – Media – Teologia*, 2, nr 2, s. 112-122. <https://web.archive.org/web/20151205215819/http://www.kmt.uksw.edu.pl/media-katolickie-w-III-rzeczypospolitej-artukul> (dostęp: 22.10.2024).
- Mały Dziennik*. 1938, r. 4, nr 329. <https://polona.pl/preview/b0bcd06d-4401-4765-9ae9-e00a4fa4e6ff> (dostęp: 22.09.2024).
- Mróz, J. 2008. Proces formowania się podstaw katolickiej doktryny medialnej w XIX i XX wieku. *Pedagogika katolicka*, nr 2, s. 170.
- Płatek, A. 2016. Błogosławiony Książd Ignacy Kłopotowski – wzór autorytetu moralnego. *Roczniki Pedagogiczne*, t. 8 (44), nr 1, s. 23-35.
- Polak-Katolik. 1911, r. 6, nr 270. <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/13402/display/JPEG> (dostęp: 09.05.2024).
- Prondzinski, W. 2024. *Środki społecznego przekazu diecezji pelplińskiej jako narzędzie ewangelizacji. Studium z edukacji medialnej*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Rossa, P. 2013. Ojciec Maksymilian Maria Kolbe – wyznawca, czy męczennik? Teologiczno-kanoniczna kwalifikacja świadectwa o. M.M. Kolbego. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 21, nr 2, s. 179-196.

- Ryszka, C. 2019. Obietnica ponad czasem. *Różaniec*, nr 1. <https://www.xn--zdrowaka-rvb.pl/obietnica-ponad-czasem/> (dostęp: 22.05.2022).
- Styk, J. 1983a. Działalność i myśl społeczna ks. Ignacego Kłopotowskiego (1866-1931). *Roczniki Nauk Społecznych*, t. 11, z. 1, s. 249-263.
- Styk, J. 1983b. Ks. Ignacy Kłopotowski (1866-1931) – publicysta i wydawca katolicki. *Chrześcijanin w Świecie*, r. 15, nr 2, s. 67-83.
- Styk, J. 1987. *Książki Ignacy Kłopotowski 1866-1931. Społecznik, publicysta i wydawca*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Styk, J. 1993. Kłopotowski Ignacy. W: T. Radzik, J. Skarbek, A.A. Witusik (red.), *Słownik biograficzny miasta Lublina*, t. 1. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 134-136. <https://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/publication/630/edition/534/content> (dostęp: 15.10.2024).

ARTYKUŁY

nauki społeczne

 **Mężczyźni i kobiety w Ziemi Świętej.
Studium porównawcze wybranych relacji
pielgrzymich w II poł. XIX w.**

Streszczenie: Druga połowa XIX wieku przyniosła radykalne zmiany, które ułatwiły upowszechnienie się pielgrzymek do Ziemi Świętej. Zmiany te znalazły również odzwierciedlenie w liczbie pielgrzymujących kobiet. Porównanie „kobiecego spojrzenia” z „męskim” jest interesującym zadaniem. Przynależność do klasy społecznej, religia i pozycja finansowa pielgrzymów były czasami ważniejsze niż płeć. Badanie dwóch par relacji: dwójki Polaków (mężczyzny i kobiety) oraz Amerykanów (mężczyzny i kobiety) udających się do Ziemi Świętej w drugiej połowie XIX wieku można analizować w porównawczej perspektywie kulturowej: mężczyzna kontra kobieta, katolik kontra protestant i Polak kontra Amerykanin. Autorzy byli wykształceni, zabezpieczeni finansowo i religijni. Równoległa analiza tekstu jest pomocna w kontekście rozpoznania podobieństw i różnic w tekście kobiecym i męskim.

Słowa kluczowe: pielgrzymki, Ziemia Święta, kobiety

**Men and Women in the Holy Land.
A Comparative Study of Selected Pilgrim
Accounts in the Second Half
of the Nineteenth Century.**

Abstract: The second part of the 19th century brought radical changes which allowed pilgrimages to the Holy Land to become very popular. The changes were reflected also in the number of women pilgrims. Comparison of the “female gaze” with that of the “male” is an interesting task. Sometimes the class, religion or financial position of pilgrims was more important than gender. Two pairs of pilgrim accounts, one Polish and one American, in each case written by a man and a woman who went to the Holy Land in the second part of the 19th century are analyzed here from a comparative cultural perspective: man versus woman, Roman Catholic versus Protestant and Polish versus American. All the authors of the accounts discussed were educated, financially secure and religious. Parallel reading of the texts is helpful in the recognition of similarities and differences between those written by men and those by women.

Keywords: pilgrimages, Holy Land, women

Wprowadzenie

Pielgrzymi podróżujący do Ziemi Świętej od późnej starożytności zostawiali pisemne relacje będące opisem odwiedzonych miejsc oraz odbytych obrzędów religijnych (Iwazkiewicz, 1996). Przez wieki wraz ze wzrostem liczby pielgrzymów rosła również ilość publikowanych relacji z podróży. Większość z nich pisana była przez mężczyzn. Jednak już od samego zarania pielgrzymek chrześcijańskich kobiety również zapisywały swoje wspomnienia. Począwszy od Egerii, podróżującej w IV w., poprzez średniowieczną Margery Kempe aż do dziewiętnastowiecznej Harriet Martineau, podróżniczki również decydowały się na pozostawienie pisemnych relacji.

Do połowy XIX w. podróże na Bliski Wschód były bardzo kosztowne i niebezpieczne. Zmiany polityczne oraz postęp technologiczny zmienił jednak realia pielgrzymowania. Statki parowe zostały udoskonalone w drugiej połowie XIX wieku i żegluga pasażerska do Palestyny stała się regularna. Austria otworzyła główną morską kompanię przewozową *Ostereichischer Lloyd* w Triescie (1836), Francja *Compagnie des Services Maritimes des Messageries Nationales* (1851)¹. Rosja założyła w 1857 r. kompanię *Rosyjskie Przedsiębiorstwo Handlu Wodnego* (Рyсское общество пароходства и торговли), którego celem był również przewóz pielgrzymów drogą morską z Odessy do Jaffy. Poprawa warunków podróżowania znalazła również odzwierciedlenie we wzroście liczebnym kobiet pielgrzymujących do Ziemi Świętej.

Niektóre z nich pozostawiły pisemne relacje. Jest ich jednak niewiele wśród zalewu opisów pielgrzymek i podróży napisanych i wydanych przez mężczyzn w XIX w. Rodzi się pytanie czy kobiety spisywały swoje wrażenia inaczej niż mężczyźni. Warto przyjrzeć się bliżej, spróbować dokonać porównania spojrzenia kobiecego z męskim oraz odpowiedzieć na pytanie w jakim stopniu różnice w opisie są funkcją płci a na ile jest to kwestia klasy społecznej, stanu majątkowego czy religii.

Na potrzeby artykułu zestawiono cztery osoby: dwie kobiety i dwóch mężczyzn udających się do Ziemi Świętej w drugiej połowie XIX w. Autorzy analizowanych relacji pielgrzymich to Louise M. Roop Griswold, Adam Sierakowski i jego teściowa Katarzyna Potocka, oraz ksiądz Hiram Fairbanks. Różniła ich narodowość i wyznanie. Polacy oraz Amerykanin byli katolikami a Amerykanka protestantką.

Kwestia podziału na pielgrzymów i turystów podróżujących do Ziemi Świętej jest skomplikowana. Większość podróżników przybywających do Palestyny, niezależnie od wyznania, poszukiwała wrażeń religijnych. Katolicy przybywali tam, aby modlić się oraz brać udział w liturgii. Protestantów do Ziemi Świętej przyciągała również wiara, poszukiwali tam potwierdzenia tego, co wyczytali w Biblii oraz lepszego zrozumienia Pisma Świętego (Maggiolini, 2013).

¹ *Compagnie des Services Maritimes des Messageries Nationales* miała siedzibę w Paryżu a statki w kierunku Lewantu wyływały z portu w Marsylii.

Wszyscy analizowani autorzy byli zamożni - Polacy należeli do arystokracji a Amerykanie do klasy średniej. Pozostawione przez nich relacje różnią się typologicznie. Mamy rękopis prywatnego dziennika, listy z podróży, zredagowany pamiętnik i spisana później relację². Rękopiśmienny dziennik nie może jednak być uważany za całkowicie prywatny. Powszechną praktyką było zachęcanie dziewcząt do prowadzenia pamiętników, które były przeglądane przez matki oraz nauczycielki. Chodziło o kształtowanie zachowania, moralności, oraz pobożności. Dziennik pisany w czasie podróży mógł być czytany na głos służąc jako przypomnienie podróży całej rodzinie.

Powyższe źródła można analizować w porównawczej perspektywie kulturowej: mężczyzna kontra kobieta, katolik kontra protestant i Polak kontra Amerykanin. Na potrzeby artykułu zajmiemy się jednak tylko perspektywą genderową badając na ile płeć jest elementem warunkującym różnice w pisaniu o pielgrzymce przez kobiety i mężczyzn. Do końca XIX w. uważano, że gdy mężczyzna zajmował się pisaniem o podróżach odzwierciedlało to jego życie zawodowe. Kobięce opisy podróży traktowano jako należące do sfery prywatnej. Temat pisarstwa podróżniczego kobiet jest szeroko omawiany w literaturze przedmiotu³. Jednak relacje pielgrzymów nie znalazły większego zainteresowania wśród badaczek i badaczy, poza zbiorową pracą „Women and Pilgrimage” (Quinn i Smith, 2022).

1. Autorzy

Louise M. Roop Griswold (1841-1923) do Ziemi Świętej pielgrzymowała w 1867 r. Była to wyprawa dużej grupy Amerykanów, zorganizowana przez Henry Beechera, znanego pastora kongregacjonalistów, w celu odwiedzenia Palestyny (*New York Times*, June 9, 1867). Podróż obejmowała również dużą część Europy: Anglię, Francję, Szwajcarię, południową Rosję oraz Włochy. Louise Griswold podróżowała z mężem Stephenem⁴. Środkiem transportu był wyczarterowany w Nowym Jorku parowiec „Quaker City”⁵. Louise prowadziła w czasie podróży pamiętnik, gdzie zapisywała „sceny i incydenty” nie myśląc o publikacji. Jednak ze względu na „usilne prośby wielu przyjaciół”, wydała go cztery lata po podróży (Griswold 1871, vi). Prawa autorskie do książki posiadał jednak jej mąż Stephen Griswold⁶. Louise była najmłodszą wśród analizowanych pielgrzymów - miała 28 lat.

² Z wyjątkiem dziennika Potockiej wszystkie te źródła zostały opublikowane: Fairbanks, 1888; Griswold, 1871; Sierakowski, 1913. Dziennik Katarzyny Potockiej w pracy cytowany jest jako: Pamiątki z podróży do Ziemi Świętej.

³ Wśród wielu wymienić należy: Foster 1990; Mills, 1991; Melman, 1991; Pratt, 1992; Lawrence, 1994; Blunt, 1994; Morgan, 1996; Anderson, 2006.

⁴ Stephen Griswold był jubilerem, działaczem kościoła Plymouth Church w Brooklynie oraz członkiem New York State Senate w latach 1886-1887. *The New York Times*, June 3, 1916.

⁵ W tej samej grupie podróżował Mark Twain, który opisał to w książce „The Innocents Abroad, or The New Pilgrim’s Progress” wydanej w 1869 r. Stephen Griswold nie wypadł w tym opisie sympatycznie.

⁶ Ustanowienie praw autorskich wiązało się z przesłaniem do Biblioteki Kongresu rejestracji zawierającej podstawowe informacje oraz dwóch kopii utworu objętego prawami autorskimi.

Hrabia Adam Sierakowski z Waplewa (1846-1912) dołączył w kwietniu 1883 r. do swojej podróżującej rodziny w Bukareszcie wcale nie będąc pewnym, że pielgrzymkę do Ziemi Świętej odbędzie za względu na rozliczne obowiązki. Pojechał jednak razem z nimi, chociaż czas w Jerozolimie spędzał osobno. Przebywał tam zaledwie tydzień. Regularnie pisywał do żony Marii oraz innych znajomych długie listy pełne szczegółów dotyczących wydarzeń i obiektów, które odwiedzał. Dziedzictwo epistolograficzno-podróżnicze Adama Sierakowskiego zostało wydane dopiero po jego śmierci w 1913 r. W Przedmowie Kazimierz Morawski napisał, że listy są dowodem, iż hrabia Adam „podróżował rozumnie i pożytecznie” (Sierakowski 1913, 7).

Dla hrabiny Katarzyny z Branickich Potockiej (1825-1907) wyprawa do Ziemi Świętej nie była pierwszą. W 1853 r. podróżowała ona na Bliski Wschód z mężem Adamem Potockim. Wiosną 1883 r. wybrała się ponownie na pielgrzymkę w większym towarzystwie rodziny. Poza zięciem Adamem Sierakowskim były tam również jej dzieci Andrzej Potocki i Anna Potocka oraz brat Konstanty Branicki z żoną Jadwigą. Towarzyszyła im również służba. Katarzyna Potocka miała w czasie podróży 58 lat i traktowano ją jako osobę starszą. Była jednak energiczna i z zainteresowaniem krótko opisywała w nieopublikowanym pamiętniku kolejne etapy pielgrzymki. Co ciekawe, w czasie pierwszej pielgrzymki w 1853 r. notatki zapisywała po francusku a w 1883 r., w czasie interesującej nas podróży, po polsku. „Mama w podróży jest najmilszą z osób, bo chce wszystko co ciekawe zobaczyć, zmęczenia nie czuje, zawsze wesoła” pisał Adam Sierakowski o swojej teściowej (Sierakowski 1913, 8).

Ksiądz Hiram Fairbanks (1845-1915) duchowny rzymskokatolicki z archidiecezji Milwaukee pielgrzymował do Ziemi Świętej latem 1884 r. Swoją relację spisał po powrocie i wydał w 1888 r. (Mackenzie 1907, 259). We wstępie autor zgodnie z pewną konwencją stwierdził, iż książka jest zwykłym opisem podróży, napisanym przez osobę „która nigdy wcześniej nie była poza Ameryką”. Zaznaczył, że starał się na wszystko patrzeć obiektywnie i uczciwie. Ujmująca była uwaga, że chociaż nie wie gdzie lepiej mieszkać w Europie czy w USA to na pewno lepiej jest podróżować po Europie. (Fairbanks 1888, 4). Jego książka okazała się dosyć popularna i wydawano ją pięciokrotnie.

2. Jaffa

Pierwszym miastem Ziemi Świętej odwiedzanym przez pielgrzymów było miasto portowe Jaffa. Statki kotwiczyły tam co najmniej kilometr od wybrzeża ze względu na rafy (Arbel i Rosen, 2021, 3). Pielgrzymów przewożono na brzeg na arabskich łodziach wiosłowych. Wiązało się to jednak z pewnym dyskomfortem lub nawet niebezpieczeństwem. Wiosłowanie wśród fal rozbijających się o rafy nawet przy sprzyjającej pogodzie oznaczało często zmożenie w rozpryskującej się wodzie morskiej.

Widok z morza Jaffy położonej na niewielkim wzgórzu bardzo często wywoływał religijne wzruszenie. „Słońce powoli chyli się ku zachodowi, a wspomnienia z czasów szkoły sobotniej unoszą się wokół mnie gdy patrzę na brzegi Palestyny” pisała Louise Griswold. Z radością patrzyła na Ziemię Świętą oczekując, że zobaczy miejsca gdzie działał Chrystus i jego uczniowie oraz starotestamentalni prorocy i patriarchowie. Po tych wzruszeniach Louise udała się pod pokład pakować odpowiednią odzież. Jak wiele podróżniczek epoki wiktoriańskiej podkreślała właściwy dobór ubrań w podróży (Griswold 1871, 217).

Griswoldowie dotarli do miasta nieco zmoczeni, ale bezpieczni. Sama Jaffa nie zrobiła na nich wrażenia mimo swojej starożytnej i biblijnej historii. Amerykańscy pielgrzymi obejrżeli dom Szymona Garbarza, ale Luise w swoim opisie więcej uwagi poświęciła strojom kobiet miejscowych, który opisała dosyć szczegółowo: „ciemna peleryna jest zarzucona na ich głowy spadając na ich stopy. Kawałek czarnego materiału zwisa spod ich oczu zwięzając się do punktu poniżej podbródka lub czasami opadający do kolan. Tworzy to rodzaj maski i jest ozdobione złotymi monetami. Niektóre kobiety, które ich nie noszą mają tatuaże na twarzach i złote pierścienie przechodzące przez górną lub dolną wargę. Mają khol wokół oczu i barwią paznokcie henną” (Griswold 1871, 220).

Do Jerozolimy Griswoldowie jechali w większej grupie 11 osób. Podróż organizował wynajęty dragoman - przewodnik, pośrednik i tłumacz jednocześnie. Dla podróżnych przygotowane zostały cztery namioty, czternastu służących oraz 26 koni. Luisa zawarła w swojej relacji prawie unikatową kompletną umowę zawieraną z dragomanem w obecności amerykańskiego konsula. Droga z Jaffy biegła wzdłuż gajów pomarańczowych. Luise opisała ją starannie „Droga jest wysadzona jest żywopłotami z kaktusów, pełnymi czerwonych owoców, a tu i ówdzie mijamy sykomorę. Ciemne liście granatu pięknie kontrastują z jego głęboko karmazynowymi owocami. Gaje pomarańczowe są pełne pysznych owoców a powietrze jest wypełnione wonią ich kwiatów” (Griswold 1871, 229).

Dwa noclegi w namiotach były bardzo wygodne. Nie wydaje się, aby wizyta miejscowych Arabów domagających się opłaty ze przechodzenia przez ich tereny ją wystraszyła. Aczkolwiek wystrzały w nocy nie dawały spać. Pogoda była męcząca z powodu upału. Jednak Luise Griswold, jak przystało damie, miała biały parasol, kapelusz oraz welon. To wszystko chroniło jej delikatną, jak można przypuszczać skórę przed promieniami słońca (Griswold 1871, 233).

Polscy pielgrzymi również lądowali w Jaffie. Sierakowski przyплыł parowcem kilka dni wcześniej niż reszta rodziny. Po drodze, gdy statek zatrzymał się w Akce, zrobił wycieczkę na górę Karmel. Lądowanie w Jaffie było bardzo łagodne co, jak zapisał, było rzadkością (Sierakowski 1913, 88).

W Jaffie zatrzymał się w hotelu „Howard”, który wzbudził w nim negatywne uczucia. Pisał, że jest „paskudny” i „wolnomularski” (Sierakowski 1913, 94). Rzeczywiście właściciel hotelu, libański Maronita Iskander Awad, który zanglicyzował swoje imię jako Alexander Howard, należał do masonerii (Gibson i in. 2013, 58; Zddis). Być może negatywna

ocena hotelu nie była związana tylko z afiliacjami jego właściciela. Kilka lat później hotel został opisany w przewodniku Baedekera jako „drugorzędny”, co skończyło się procesem (Blackwells, 9). Hotelarz wygrał proces i Baedeker w kolejnych wydaniach usunął wpis.

Alexander Howard wynajmował konie i powozy podróżującym do Jerozolimy. Sierakowski wynajął dwa konie - jeden pod wierzch a drugi na bagaż. Nie wspomniał nic o przewodniku mimo, że podróżujących wciąż straszono napadami Beduinów.

Jak pozostali pielgrzymi Sierakowski zwrócił uwagę na rosnące wokół Jaffy sady i ogrody. W swoim opisie wykazywał się wiedzą raczej niż zachwycał widokami. Kaktus to „Cactus opuntia żółto właśnie kwitnie”, chroniący sady przez „żarłocznością wielbłądów”. Ziemia jest piaszczysta, ale „pod tym piaskiem jest i woda i gleba urodzajna”. Morele to „ulubione przez Arabów, „misz-misz” (Sierakowski 1913, 95).

Sierakowski zatrzymał się na noc w Ramleh (dzisiaj Ramle) w klasztorze franciszkańskim. Poświęcił zakonnikom kilka stron w liście do żony, opisując ich historię w Ziemi Świętej oraz ówczesne problemy i polityczno-religijne uwarunkowania. Sierakowski zjadł w klasztorze „doskonałą i obfitą kolację, z dobrem winem”. Hrabia Adam zwracał uwagę na wszystkie historyczne budynki i elementy architektoniczne. W pokoju swoim zauważył, że „zamiast świec była lampa olejowa formy staro-rzymskiej”. Jednak warunki sanitarne nie były najlepsze bo w nocy pogryzły go pchły (Sierakowski 1913, 98). Bardzo wcześnie rano wyruszył w drogę, a „liche i drogie” śniadanie zjadł w filii hotelu Howard w Latrunie. Pod Jerozolimą oczekiwał na Sierakowskiego kawas z hospicjum austriackiego⁷.

Katarzyna Potocka zapisała tylko że lądowanie w Jaffie było dosyć trudne. Nie zwiedzała natomiast miasta. Grupa polskich arystokratów wraz ze służbą przeszła przez hałaśliwe „bazary” do hotelu „Howard”, aby zamówić transport do Jerozolimy. Zjedli tam również śniadanie. Podobnie jak w przypadku Sierakowskiego nie smakowało im. Potocka określiła je jako „drogie i złe”. Wynajęte pojazdy konne również nie wzbudziły jej zachwytu „złe, trzęsące i brzęcące okropnie”. Grupa nocowała w Latrunie - prawdopodobnie w filii hotelu „Howard”. Hrabina Potocka spacerowała wieczorem wśród pól a potem odpoczywała siedząc na dworze. Tutaj dopiero zdała sobie sprawę, że jest w Ziemi Świętej. Wzruszyła się myślą, iż „jutro się dojedzie do Jerozolimy” (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 667).

Hiram Fairbanks stojąc na pokładzie statku czekał na pojawienie się w oddali Ziemi Świętej, „kolebki rasy ludzkiej i chrześcijaństwa”. Podkreślał swoje wzruszenie, iż wkrótce ujrzy ziemię na której będą „święte ślady naszego Pana” (Fairbanks 1888, 110). Przeprawa ze statku do miasta była w miarę spokojna. Fairbanks opisał szczegółowo wioślarzy z Jaffy jako najgłośniejszych ludzi na świecie. Mimo pozorów agresywności jego zdaniem byli to bardzo „dobroduszni” ludzie (Fairbanks 1888, 112).

Po zanieśieniu bagażu do klasztoru franciszkańskiego, w którym odpoczęli, Fairbanks zwiedzał miasto. Dom Szymona Garbarza nie zrobił na nim szczególnego wrażenia,

⁷ Kawas - rekrutowany spośród miejscowej ludności strażnik w XIX w chroniący dyplomatów i religijnych przywódców chrześcijańskich.

ale dach gdzie modlił się św. Piotr miał jeden z piękniejszych widoków Jaffy. W swojej relacji Fairbanks odwoływał się do historii miasta - przywołując biblijne postacie. Wieczorem Amerykanin wraz z towarzyszami podróży ruszył do Jerozolimy. Transport zapewniła im religijna kolonia niemiecka Wspólnoty Świątyni, która wynajmowała wozy kilkakrotnie taniej niż biuro Tomasza Cooka⁸.

Gdy dotarli do gospody „w pięknej dolinie Terebinth” Fairbanks raczej zajmował się rozważaniami na temat bitwy pomiędzy Dawidem i Goliatem niż zachwycaniem się przyrodą (Fairbanks 1888, 120). Wzgórza w drodze do Jerozolimy były jałowe a cała kraina opustoszała. Jedyne co można było zauważyć to duża ilość jaszczurek oraz kilka wiosek, określonych przez niego jako „nędzne”. Podobnie jak wielu innych pielgrzymów zauważał, że przecież była to biblijna „ziemia obiecana płynąca mlekiem i miodem”. Jej upadek przypisywał zamianom naturalnym i nadprzyrodzonym nie precyzując, które były ważniejsze. Mimo tego Fairbanks był w stanie wyobrazić sobie starożytnych Izraelitów wędrujących do Jerozolimy, aby oddać Bogu cześć w świątyni (Fairbanks 1888, 121).

3. Jerozolima

U bram Jerozolimy Luise Griswold stwierdziła, że widok Świętego Miasta wywoływał silny wpływ na wszystkich podróżnych. Wymieniała reakcję cesarza Franciszka Józefa odwiedzającego Jerozolimę w 1869 r., który całował ziemię oraz krzyżowców śpiewających pieśni na widok miasta. Jej reakcja również była emocjonalna: „czułam, że mogłabym zostać tam godzinami patrząc na miasto” (Griswold 1871, 236). Podziwiając Jerozolimę trudno jej było uwierzyć, że podbijane i niszczone było wielokrotnie a jego ludność mordowana lub wygnana. Zmęczeni pielgrzymi udali się do hotelu „Damascus” znajdującego się w pobliżu Bramy Damasceńskiej. Prowadził go obywatel pruski Gustav Thiel (Gibson i in. 2013, 47). Pozostali tam przez kilka dni.

Zwiedzanie rozpoczęli rano. Luise zwróciła uwagę na wąskie uliczki oraz różnorodną etnicznie ludność. Wymieniała Żydów, Arabów, Turków, Ormian, Koptów, Syryjczyków i Greków (Griswold 1871, 242). Zadziwiająca była ta lista ze względu na oczywistą trudność osoby ze świata Zachodu w rozpoznawaniu poszczególnych grup etnicznych i religijnych Bliskiego Wschodu. Należy więc przypuszczać, że informacje pochodziły od dragomana.

Pierwszym miejscem, które odwiedziła była Bazylika Grobu Pańskiego. Interesujące jest podejście Griswold to tej świątyni. Mimo, że była protestantką ujęło ją, że wszyscy chrześcijanie a więc „Grecy, Ormianie, Łacinnicy, Syryjczycy i Koptowie”, niezależnie od wrogości wobec siebie, modlą się przy „Grobie Chrystusa” (Griswold 1871, 244).

⁸ Na temat kolonii niemieckiej patrz: Bensinger 1971, 28-38.

Amerykanka zdawała sobie sprawę z tego, że wielu protestantów kwestionowało autentyczność tradycyjnych miejsc świętych – w tym również i grobu Jezusa. Na początku lat siedemdziesiątych XIX w. takim alternatywnym miejscem stał się Grób w Ogrodzie (Kochav 1995, 278-301). Wydaje się, że Griswold nie odczuwała problemu z modlitwą i kontemplacją w bazylice i skłonna była zaakceptować starą tradycję. „Wiedziałem, że stoję w pobliżu miejsca gdzie mój Zbawiciel umarł i został pochowany. Pół godziny spędzone tutaj wynagrodziło mi zawiązką trudy mojej pielgrzymki” napisała (Griswold 1871, 248).

Nagromadzenie świętych miejsc różnych religii wpłynęło na postrzeganie przez Luise Griswold aktywności zawodowej ludności Jerozolimy. Wydawało się jej, że głównym ich zajęciem była modlitwa i religijne ceremonie w „kościelach, grobie, meczecie czy klasztorze”. Wymieniała różnorodne grupy chrześcijańskie i ich budynki (Griswold 1871, 249).

Widziała również Ścianę Płaczu i modlących się tam Żydów. Określiła to jako „jedną z najbardziej wzruszających scen”. Od właściciela hotelu dowiedziała się, że wielu Żydów przybywa do Jerozolimy, aby tam umrzeć. Mimo pewnego współczucia dla ludzi, których historia była ciągłym „smutkiem i cierpieniem” zapisała jednak antysemitką plotkę, iż mają oni skarby ukryte w jaskiniach pod Jerozolimą, które pozwalają im na utrzymanie się (Griswold 1871, 254).

Luise Griswold zwiedzała również Plac Świątynny. Wiedziała, że jest to drugie miejsce islamu po Mekce. Muzułmańskie obiekty tam stojące, jak Kopuła na Skale czyli Meczet Omara interesowały ją głównie przez swoje położenie - góra Moria oraz miejsce świątyni Salomona⁹. Zwróciła jednak uwagę, iż wewnątrz meczetu było bardzo „eleganckie” (Griswold 1871, 256). Zwiedzanie miało również elementy komiczne. Luise opisywała sytuację, gdy grupa amerykańska lekko drwiąc z muzulmańskich tradycji, bawiła się przechodząc między dwoma filarami w celu „pozbycia się grzechów” (Griswold 1871, 260).

Podróż Luise Griswold zawierała element rzadko spotykany w relacjach pielgrzymich - wizytę w haremie. Żona właściciela hotelu zabrała ją w odwiedziny do zamożnej rodziny tureckiej. Opisała jak ją przyjęto. Zainteresowanie było obustronne. Amerykankę przywitały pięknie ubrane damy. Na sobie miały „powiewające szaty, jedwabne pasy, pełne spodnie i fantazyjne turbany”. Panie z haremu również starannie obejrzały suknie amerykańskiego gościa. Podano sorbet - jak go określiła „rodzaj lemoniady” oraz kawę w małych porcelanowych filiżankach. W swoim opisie przywołała cytat z poematu Byrona Don Juan: „Na koniec dano odwar z czystej mokki, Arabskiej w kubkach z chińskiej porcelany. Od waru czarnej jak smoła patoki Oślańiał dłonie spodek z filigrany”¹⁰ (Griswold 1871, 264.) Poczęstowano ją również ręcznie rolowanymi papierosami, które wzięła na pamiątkę. Wizyta była przyjemna i Amerykanka chwaliła „charakterystyczną dla Wschodu gościnność i uprzejmość” (Griswold 1871, 268).

⁹ Kopuła na Skale była i jest nazywana Meczetem Omara przez turystów europejskich.

¹⁰ Don Juan w tłumaczeniu Porębskiego <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/byron-don-juan.html>

Warto zwrócić uwagę, że Griswold, która lekko drwiąco odnosiła się do islamu, instytucję haremu traktowała niezwykle poważnie. Pisała, iż „nie ma nic ze znaczenia przypisywanego mu przez obcokrajowców, wyłącznie na podstawie faktu poligamii, która jest potępiana w krajach chrześcijańskich”. Podkreślała, że „moralność i religia Wschodu” sankcjonowała poligamię i dlatego należy do tego podchodzić bez uprzedzeń” (Griswold 1871, 154). Nie oznaczało to, że Luise Griswold traktowała poligamię i monogamię jednakowo. Wyraźnie stwierdziła, że ta pierwsza oparta jest na fałszywej religii. Będąc damą z epoki wiktoriańskiej, kładącej nacisk na szacowność, pozbawiła w swoim opisie harem podtekstu seksualnego.

Wśród odwiedzanych miejsc wymieniła również Getsemani. Ogród oliwny należał do łacinników, ale nie przeszkodziło to jej w wizycie. Od franciszkanina otrzymała trochę kwiatów, które zamierzała zasuszyć jako niezwykle cenną pamiątkę. W okolicy znajdowało się kilka innych miejsc związanych z Nowym Testamentem, których lokalizacja często była kwestionowana, szczególnie przez protestantów. Jednak Luise Griswold, mimo pewnego krytycyzmu uważała, że wiele z tych miejsc mogło pozostać „takimi, jakimi były osiemnaście wieków temu” (Griswold 1871, 278). Z drugiej strony dokładna lokalizacja była dla niej drugorzędna. Pisała „wystarczy, że wiem, że chodzę po ziemi patrząc na identyczne wzgórza i doliny, na które patrzyli Chrystus i Jego uczniowie”. Same krajobrazy biblijne wywoływały u niej bardzo silne religijne wrażenia (Griswold 1871, 279).

W przeciwieństwie do Luise Griswold Adam Sierakowski był nieco rozczarowany wjazdem do Jerozolimy. Starego miasta nie było widać z drogi. Zasłonięte było przez rosyjski kompleks klasztorny oraz „nowe europejskie domy”. Zdaniem Sierakowskiego nadmiar szyldów z cyrylicą i samowarami sprawiał wrażenie, że jest się w Rosji. Zdegustowany pielgrzym wyraził to w liście dosyć obcesowo „chciałoby się klęknąć, ucałować tę świętą ziemię, a tu tylko Żydy i Rosyanie wokoło!!” (Sierakowski 1913, 100). Jednak gdy podjechał do Bramy Jafskiej widok starych murów zmienił jego nastawienie. Miał wrażenie, że Jerozolima niewiele się zmieniła od starożytności. „Tu już pada się na kolana i głębokie wzruszenie nas ogarnia” - zapisał polski arystokrata (Sierakowski 1913, 101).

Sierakowski zatrzymał się w stosunkowo nowym hospicjum austriackim znajdującym się w dzielnicy muzułmańskiej Starego Miasta. Traktowano go tam jako wybitnego gościa. W hospicjum był sam, reszta rodziny zatrzymała się w Casa Nova. Było to hospicjum franciszkańskie w dzielnicy chrześcijańskiej położone o odległości 15 min. drogi od austriackiego. Hrabia Adam Sierakowski tak był zadowolony z pobytu w hospicjum austriackim obiecał przysłać rektorowi o. Costa-Majorowi skrzynkę „goldwasseru”¹¹ (Sierakowski 1913, 141). Nie wiemy czy obietnicę wypełnił.

Po przybyciu Sierakowski wraz z rektorem hospicjum poszedł na spacer aby trochę pozwiedzać miasto. Najpierw udali się do Ściany Płaczu gdzie wielkie kamienie, jego

¹¹ Franz Joseph Costa-Major był rektorem hospicjum austriackiego w latach 1879–1892. Zob. Wohnout 2000, 61.

zdaniem, miały pochodzić z czasów Salomona¹². Ponieważ był to piątek modlili się tam Żydzi. Hrabia Adam nie żywił szczególnej sympatii do Żydów co widać w opisie. Polscy Żydzi wyglądali „najohydniej” a hiszpańscy „nieźle” (Sierakowski 1913, 103). Zwiedzając miasto zeszli również do doliny Getsemani. Sierakowski krótko opisywał widoki dodając szeroko historię miejsc. Jego listy są bardzo erudycyjne nawet jeżeli mylił się w datowaniu różnych obiektów.

Następnego dnia zwiedzał Jerozolimę z wynajętym dragomanem - co zaznaczył - katolikiem Lorenzo Raffaele. Opisywał poszczególne sanktuaria zarówno należące do katolików, jak i innych wyznań chrześcijańskich. Wiele z nich zrobiło na nim wrażenie, ale zapisał że to Grota Konania, zwana również Grotą Pojmania Jezusa, wzruszała „do głębi serca” (Sierakowski 1913, 111). Sierakowski nie kwestionował lokalizacji żadnych miejsc świętych, chociaż miał zastrzeżenia co do odbicia stopy Chrystusa w meczecie na Górze Oliwnej (Sierakowski 1913, 114).

W Bazylice Grobu pojawił się dopiero na noc. Świątynia ta w nocy zrobiła na nim ogromne wrażenie. Szczególne uczucia wywołała wizyta w Grobie Pańskim. „Czułem się osłupiały, przygnieciony ogromem wrażenia; osłupienie i zdrtwienie serca tylko powoli ustępowało uczuciu głębokiej smętności” wspominał Sierakowski. Miał głębokie wrażenie, że jest w centralnym punkcie świata (Sierakowski 1913, 117-118).

Sierakowski wypowiadał się w bazylice oraz w czasie porannej mszy przyjął komunię. Był to, jak sam stwierdził, najważniejszy moment jego pielgrzymki, doznanie „najwznioślejszego zachwytu, (...) nieznanne, niepojęte, zaryglowane dotąd komórki otwierają się w sercu naszym, i innymi ludźmi wychodzimy z miejsc świętych, jeśli tylko iskierkę szlachetniejszego uczucia w sobie mamy!” (Sierakowski 1913, 121). Dał też upust swoim emocjom płacząc przez kwadrans. Łzy to była bardzo częsta reakcja pielgrzymów na Grób Pański. Mimo, że męski płacz odbierano w XIX w. jako wyraz słabości to w przypadku uczuć religijnych był akceptowany (Zwierzyński 1998).

Adam Sierakowski podobnie jak większość pielgrzymów w II poł XIX w. wybrał się na Plac Świątynny. Ochronę zapewniał mu kawas hospicjum oraz żandarm turecki. Polskiego pielgrzymy interesowały zarówno miejsce i ewentualne pozostałości po świątyni Salomona, jak i muzułmańska architektura - „dwa meczety, przepychem swym wszelkie inne zaćmiewające i tworzące największą ciekawość Islamowego Wschodu” (Sierakowski 1913, 124). Sierakowski w swoich opisach odwoływał się do wydarzeń ze Starego Testamentu, ale najwięcej uwagi poświęcił opisom architektonicznym dwóch budynków - Kopule Na Skale i meczetowi Al Aksa. Ten pierwszy zachwyił go bardzo - „cały meczet wydaje się niby szkatułka ośmiokątna, najcudniejszej roboty” (Sierakowski 1913, 125).

Sierakowski kilkakrotnie wracał do Bazyliki Grobu. Za każdym razem było to związane z głębokimi przeżyciami religijnymi. Wziął udział w procesji w czasie której

¹² Sierakowski się w tym przypadku mylił. Kamienie te pochodzą z okresu rozbudowy Świątyni Jerozolimskiej przez Heroda Wielkiego.

spotkał innych członków swojej rodziny. Zaczepiła go Katarzyna Potocka, jak napisał „starsza pani w ogromnym białym kapeluszu formy odwiecznej, którego głębi ledwo twarz można było dojrzeć” (Sierakowski 1913, 129). Czy termin „forma odwieczna” oznaczał, że kapelusz był niemodny czy raczej ponadczasowy trudno stwierdzić. Adam Sierakowski bardzo rzadko opisywał stroje. Jego komentarze i opisy dotyczyły przede wszystkim historii, sztuki oraz polityki.

W czasie nieszporów w wigilię Bożego Ciała Sierakowski brał udział w uroczystym nabożeństwie, które celebrował patriarcha łańciński Giovanni Vincenzo Bracco. Niezależnie od głębi swoich uczuć religijnych hrabia wspomniął, iż piękna mitra, ozdobiona cennymi kamieniami została pożyczona od ojców franciszkanów. Gdy nastąpił tradycyjny moment pocałowania ręki celebransa, wszyscy ustawili się w kolejce. Sierakowski miał to uczynić po duchowieństwie męskim, ale jak napisał „przedemną się wcisnęły jakieś baby tercyarki” (Sierakowski 1913, 140). Sądzić należy, że kobiety te należące do Franciszkańskiego Zakonu Świeckich nie pochodziły z tej samej sfery co hrabia Adam i między innymi stąd ten wrogi komentarz. Naruszenie porządku oburzyło również o. Costę Majora, który „głośno wylał mistrza ceremonii patryarchy” (Sierakowski 1913, 140).

Trudno powiedzieć w jakim stopniu Adam Sierakowski był mizoginistą. Do swojej teściowej odnosił się z szacunkiem i sympatią. Podobnie Annę Potocką, jej córkę traktował również z serdecznością, ale też lekko protekcyjnie co prawdopodobnie wynikało z różnicy wieku. Anna w czasie podróży miała 19 lat i jak pisał Sierakowski była „milutka w drodze i, jak dotąd, bardzo dobrze znosi zmęczenie, i ma tę dobrą stronę, że się niczego nie boi, (...) a potem wieczorem notatki wściekle smaruje ołówkiem” (Sierakowski 1913, 41).

Sierakowski mógł wykorzystać swoje historyczne zainteresowania. Wraz z o. Jakundynem Bielakiem przejrzał księgi imienne gości franciszkańskich szukając Aleksandra Sołtana, który w 1468 r. był w Jerozolimie¹³. Istniejące dokumenty zachowały się jednak tylko od połowy XVI do XVII w. Sierakowski spisał więc z nazwiska wszystkich Polaków tam występujących czyli 31 osób.

Katarzyna Potocka datę przybycia do Jerozolimy, 20 maja 1883 r., zaznaczyła w pamiętniku wykrzyknikiem. To jedyne miejsce tak oznaczone. Po dotarciu do hospicjum franciszkańskiego Casa Nova prawie natychmiast hrabina wraz z córką „poleciały” do Bazyliki Grobu (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 667). Nie można nie przecenić znaczenia Bazyliki dla Potockiej – udała się tam dwa razy pierwszego dnia oraz jeszcze kilkakrotnie w późniejszym czasie.

Cała rodzina wraz ze służbą odbyła drogę krzyżową na Via Dolorosa. Potocka odwiedzała różne miejsca, ale najczęściej tylko wymieniała je z nazwy. „Trudno nie wspomnieć o miejscach, w których serce żyje wrażeniami i modlitwą” napisała (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 668). Bardzo silnym przeżyciem była dla polskiej hrabiny była noc

¹³ O działalności o. Jakundyna zob. Anzelm Szeinke, „O. Jakundyn Bielak O.F.M (1834–1900) i jego działalność w Ziemi Świętej”, *Nasza Przeszłość* 38 (1972): 179–214.

spędzona w Bazylice wraz z dziećmi i służbą. Potocka zapisała „Mieliśmy to szczęście nocować w Bazylice Grobu Pańskiego (...) modliliśmy się długo w noc” (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 673). O czwartej rano wysłuchali mszy i przyjęli komunię św.

Jednak nie samą duchowością żyła grupa polskich pielgrzymów. Hrabina Potocka zapisała, że odwiedzali bazar gdzie kupiła „pierścionki i krzyżyk (...) Konstanty kupił dla żony piękną złotą bransoletkę i srebrną klamrę”. Również w Betlejem dokonywali zakupów - tym razem były to koronki (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 671).

Poza miejscami związanymi z religią chrześcijańską Potocka widziała Ścianę Płaczu. Wspomniała to jednak jednym zdaniem, tak samo jak wizytę u patriarchy łacińskiego. Istotną częścią pobytu stanowiło pisanie listów. 23 maja napisała ich aż piętnaście.

Pamiętnik Katarzyny Potockiej był bardzo prywatny. Zawarła tam również uwagę o higienicznym aspekcie wizyty „wieczorem wziętem kąpiel, pocziwi ojcowie i wannę mają dla podróżnych” (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 673). Zasadniczo nikt z pielgrzymów, szczególnie mężczyzn, o higienie nie pisał. W jej przypadku wiek na owe czasy podeszły, 58 lat, pozwalał jej wspomnieć o tym nawet jeżeli pamiętnik byłby przeglądany przez innego członka rodziny.

Hiram Fairbanks był zaskoczony widokiem Jerozolimy. Podróż przez dzikie tereny Palestyny nie przygotowała go na ujście nowoczesnego miasta jakim okazały się dziewiętnastowieczne przedmieścia Jerozolimy¹⁴. Jednak ich widok nie wywołał w żadnym stopniu rozczarowania, ponieważ jak zauważył, były to „piękne budynki” (Fairbanks 1888, 122).

Fairbanks dokonał szczegółowego opisu starego miasta, jego architektury, położenia geograficznego, odwołując się do historii oraz Starego i Nowego Testamentu. Samo miasto mu się podobało - „Jerozolima jest znacznie większym i piękniejszym miastem, niż się spodziewałem” (Fairbanks 1888, 124).

Jak większość katolickich pielgrzymów Hiram Fairbanks nocował w hospicjum franciszkańskim Casa Nova i nie mógł się nachwalić gościny. Odpowiadały mu pokoje, posiłki i poczucie, że jest się mile widzianym gościem.

Pierwszym miejscem, które nawiedził była Bazylika Grobu Świętego. Jak sam zapisał Kalwaria i Grób Pański stanowiły najważniejsze sanktuaria „które są pierwszą i jedyną myślą chrześcijańskiego pielgrzyma” (Fairbanks 1888, 127). Nie opisywał tych miejsc bardzo dokładnie, ale zwracał uwagę na najistotniejsze elementy. Jednocześnie podkreślała prawdziwość lokalizacji. Przy tej okazji krytykował protestantów za brak akceptacji dla miejsc czczonych przez wieki przez katolików i prawosławnych. Pisał o tym tak: „prawie wszystkie święte miejsca, są traktowane z taką samą czcią przez wszystkich którzy nazwę chrześcijan, z wyjątkiem niefortunnych zwolenników zachodniej herezji z XVI wieku” (Fairbanks 1888, 129).

¹⁴ Na temat rozwoju Jerozolimy w XIX w. Zob. Ben-Arieh 1986.

Hiram Fairbanks wracał wielokrotnie do Bazyliki Groby Świętego. Jako duchowny katolicki odprawiał tam kilkakrotnie mszę. Opisywał również praktyczne elementy organizacji liturgii jak płacenie chrześcijańskim arabskim chłopcom za służenie do mszy. Zainteresowały go naczynia liturgiczne - ampułki - zauważył, że są takie same jak w Rzymie, oraz dużo lepsze niż amerykańskie. Fairbanks z zachwytem konstatował, że wszystko tam w kościołach było „rzymskie w najdrobniejszych szczegółach” (Fairbanks 1888, 136).

Bardziej niż budynki w Jerozolimie zachwycała go obecność różnorodnego tłumu. Jak sam stereotypowo stwierdził, dla mężczyzny dokładne opisanie różnych strojów było niemożliwe. Szczególnie, że na ulicach spotykało się „katolickich, greckich, ormiańskich, koptyjskich, syryjskich i abisyńskich mnichów (..) Turków, Greków, Europejczyków, Nubijczyków i tubylców różnych ras” (Fairbanks 1888, 141). Najprawdopodobniej w identyfikacji miejscowych wspomagali go wynajmowani przewodnicy.

Mimo stwierdzenia o własnej niekompetencji dotyczącej strojów Fairbanks próbował jednak je opisać i dokonać pewnej generalizacji: „Wielu (...) nosi długie szaty i turbany na głowach, niektóre czarne, inne białe lub zielone, niebieskie lub żółte. Wielu nosi czerwony fez z czarnymi frędzlami, (..) Niektórzy noszą prostą białą, niebieską lub inną kolorową tunikę”. W przypadku Żydów zwrócił uwagę na czapkę, która czasem jest futrzana oraz na pejsy, które opisał jako „dwa długie kosmyki, czasami zwinięte, zwisające przed uszami” (Fairbanks 1888, 142).

Hiram Fairbanks obserwował Żydów pod Ścianą Płaczu. Ich opis sugerował pewną dozę współczucia. Fairbanks zauważał gorliwość modlitewną i „żałobny ton” modlitw (Fairbanks 1888, 144). Nie wspominał nic o „niewiernych żydach”, o których pisał Sierakowski (Sierakowski 1913, 113).

Bardzo ciekawy aczkolwiek niekoniecznie prawdziwy jest u niego wywód dotyczący ludności arabskiej w Ziemi Świętej. Fairbanks zwrócił uwagę, że wszyscy katolicy są Arabami a pochodzą, jego zdaniem, od starożytnych Kaananejczyków, którzy mieszkali w Palestynie przed podbojem tej ziemi przez plemiona izraelskie. Nie wszystkich bowiem wypędzono, ale z pozostałych uczyniono niewolników. Czyniło to według niego chrześcijan najstarszą, rdzenną ludnością, Ziemi Świętej (Fairbanks 1888, 136).

Fairbanks odwiedził ogród Getsemani. Franciszkanin wręczył mu na pamiątkę kilka kawałków drzew i suszone nasiona kwiatów do aby zasadzić je w „odległej amerykańskiej ziemi” (Fairbanks 1888, 149).

Wzgórze Świątynne było również miejscem, które Fairbanks zwiedzał. Słyszał o nim, że jest tam „drugi najpiękniejszy na świecie” meczet, ale poszedł tylko ze względu na była świątynię i wydarzenia staro i nowotestamentalne (Fairbanks 1888, 158). W swoim opisie więcej najwięcej uwagi poświęcił historii tego miejsca. Nie chciał opisywać otoczenia ponieważ było muzułmańskie. Fairbanks ubolewał, że miejsce święte jest „zbezczeszczone przez okupację niewiernych muzułmanów” (Fairbanks 1888, 158). Powiązania wzgórza z wydarzeniami biblijnymi powodowały, że nie chciał widzieć „terazniejszości”. Próbował raczej wyobrażać sobie świętą Rodzinę na dziedzińcu świątynnym (Fairbanks 1888, 162).

Olbrzymia ilość miejsc świętych w Palestynie powodowała pewien zamęt. Fairbanks zamierzał porównać ich ważność w jakiś sposób. Porzucił jednak tą myśl. Odwiedzał wszystkie więc sensownie stwierdził „jakie miejsce może być bardziej święte niż to, które mieliśmy odwiedzić?” (Fairbanks 1888, 164).

4. Pożegnanie

Poza Betlejem i Betanią Griswold nie wyruszyła poza Jerozolimę. Z powodu złego samopoczucia wywołanego upałem nie pojechała nad Morze Martwe i rzekę Jordan. Została w mieście a wycieczkę odbył tylko jej mąż.

Ostateczny wyjazd z Jerozolimy był emocjonalny. Griswold zapisała, że „gdy pierwsze promienie poranka zaświtały nad Górą Oliwną wsiedliśmy na nasze konie i spojrzeliśmy pożegnalnie na Miasto Wielkiego Króla”. Zacytowała tu również Józefa Flawiusza piszącego o Jezusie (*Testimonium Flavianum*). W Jaffie Griswold powróciła na ten sam statek „Quaker City”, gdzie wreszcie mogła odpocząć w swojej kabinie (Griswold 1871, 311).

Jej komentarze po opuszczeniu Ziemi Świętej wskazywały na znaczenie pielgrzymki dla religijności Amerykanki. Zwiedzanie Palestyny miało dla niej potwierdzać prawdziwość relacji biblijnych. Krajobraz, ludzie i ich zwyczaje wydawały się jej niezmiennie od tysięcy lat. „Gdybym nie była wierzącą w święte Słowo, jestem pewna, że opuściłabym Jerozolimę z mocnym przekonaniem o prawdziwości historii Chrystusa i religii chrześcijańskiej” zadeklarowała Luise (Griswold 1871, 312).

Jednak poza podkreśleniem wartości religijnych podróży krytycznie opisywała sytuację w Palestynie. Gołym okiem widoczna była bieda ludności oraz nieurodzajna i skalista ziemia. Mieszkańcom Ziemi Świętej brakowało „zalet bardziej rozwiniętego społeczeństwa i wyższego standardu życia, które istnieją pod bardziej cywilizowanymi rządami” (Griswold 1871, 311). Uwagi te były nieco uproszczone, ale oparte były na obserwacjach oraz rozmowach z właścicielem hotelu i jego żoną. Nie wykraczały poza to czego oczekiwano od kobiety.

Podobnie jak Griswold Adam Sierakowski nie podróżował dużo po Ziemi Świętej. Poza Jerozolimą, wizytą w Betlejem oraz w Betanii nic więcej nie zobaczył. Brak czasu oraz funduszy powstrzymały go przed wycieczką wraz z Andrzejem Potockim nad Morze Martwe i Jordan.

Przed wyjazdem był jeszcze w Bazylice Grobu a potem powozem, nocując w Ramleh u franciszkanów, dojechał do Jaffy. Tam wsiadł na parowiec należący do austriackiej linii Lloyda i odpłynął do Triestu.

Katarzyna Potocka poza wizytą w Betlejem nie opuszczała Jerozolimy. Nie oglądała miasta tak intensywnie jak jej rodzina. 27 maja zapisała: „Andrzej zwiedzał Meczet Omara - Anna na osiołku z wujem (...) ja zostałam uporządkować różne rzeczy” (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 672). Prawdopodobnie chciała zebrać siły na spędzenie nocy w Bazylice.

Potocka również zapisała w dzienniku wizytę sióstr Józefitek - jedna z nich była Polką. Potocka zapisała, że jej cztery siostry są w zakonie a dwaj bracia zginęli w 1863 r. Opisała też krótko działalność sióstr (szkoły i ochronka) komentując „dużo dobrego robią” (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 675). Zwróciła też uwagę, że pomocy nie wiązano z nawracaniem. Konwersje ludności miejscowej na katolicyzm zdarzały się bardzo rzadko. Potocką szczególnie interesowała działalność filantropijna. Było to całkowicie zrozumiałe u przewodniczącej Towarzystwa Dobroczyńności w Krakowie.

Potocka wraz z dziećmi złożyła pożegnalną wizytę kustoszowi Ziemi Świętej oraz patriarsze łacińskiemu. Odwiedzili również Bazylikę, ale na krótko ponieważ Potocką bolała głowa. Przed wyjazdem z Jerozolimy o 6 rano razem z córką pospieszyły jeszcze raz do Bazyliki. „Smutno nam było raz ostatni całować ten kamień święty” zapisała (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej 676). Nocleg miał miejsce w Ramleh u franciszkanów. Konstanty Branicki otrzymał pokój, w którym wcześniej nocował generał Napoleon Bonaparte.

W Jaffie czekały listy od rodziny oraz statek „Danae” którym połynęli do Port Saidu. Potocka ewidentnie nie przepadała za podróżami morskimi ponieważ niezależnie od kosztów pochwałała pomysł wynajęcia małego parowca, aby tego samego dnia dostać się do Ismailii. Dla niej oznaczało to, że można nareszcie „spokojnie w pokoju nocować (...) a nie biedować drugą noc na statku (...) i że dogodnie można się ubrać”. Dodatkowym plusem było obejrzenie „sławnego Kanału Sueskiego” (Potocka, 681).

Fairbanks odwiedził wiele miejsc w Ziemi Świętej: Jordan oraz Morze Martwe, Galileę z Nazaretem, Karmel i Hajfę. Wszystkie one wzbudzały silne religijne uczucia i zachwyty. Nie kwestionował żadnej lokalizacji miejsc świętych. Ostatnie spojrzenie na Ziemię Świętą ze statku było powiązane z pewnym smutkiem. „Jakże dziwna wydawała mi się ta stara kraina! Mogłem tylko patrzeć i marzyć aż noc zapadła nad morzem i lądem i nie widzieliśmy nic poza światłami Jaffy” zapisał. Jednak nostalgiczne uczucia wiązały się z pewną radością powrotu „do domu” (Fairbanks 1888, 238-239).

Zakończenie

Analizowane powyżej relacje podróżnicze, są dosyć obszerne i zawierają dużą ilość informacji historycznych i geograficznych. Niezależnie od kraju pochodzenia wszyscy autorzy korzystali z podobnych źródeł informacji jakimi były przede wszystkim drukowane przewodniki oraz dragomani.

Z usług dragomana lub miejscowego przewodnika korzystali Luise Griswold, Adam Sierakowski oraz Hiram Fairbanks a być może również i Katarzyna Potocka. Znajdujemy jednak niewielkie różnice w zdobywaniu wiedzy na temat regionu.

Luise Griswold pozyskiwała informacje na temat warunków panujących w Ziemi Świętej od właściciela hotelu w Jerozolimie oraz jego żony. Nie wspominała nic o drukowanym

przewodniku. Pisząc o misjonarzach spotkanych w Bejrucie zapisała, że był tam William Thompson, autor książki *Land and the Book*” (Griswold 1888, 205; Thompson 1858). Być może ją czytała stąd wymieniła jego nazwisko. Cytowała również Józefa Flawiusza co wskazywałoby na sumienne przygotowanie się do podróży (Griswold 1888, 218).

Katarzyna Potocka była już wcześniej w Ziemi Świętej. W archiwum Branickich zachowały się również jej wypisy z przewodników (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 803). Przygotowane były przed pierwszą podróżą gdyż są napisane po francusku. Nie wiadomo czy korzystała z tych notatek w czasie interesującej nas wyprawy pielgrzymiej.

Adam Sierakowski był najlepiej wykształconym spośród analizowanych pielgrzymów. Miał doktorat z prawa a interesowała go historia i architektura. Miał ze sobą najlepszy katolicki przewodnik owego czasu: „Guide - indicateur des sanctuaries et lieux historiques de la Terre-Sainte”, napisany przez flandryjskiego franciszkanina Eduarda Colemana znanego jako Liévin de Hamme¹⁵.

Hiram Fairbanks także korzystał z drukowanych przewodników. Oceniając populację Jaffy odwoływał się do Baedekera, przewodnika Bradshawa oraz encyklopedii¹⁶. Zbierał również informacje w czasie podróży - udzielali mu ich franciszkanie w Ziemi Świętej.

Różnice międzypłciowe w opisach pielgrzymek są bardzo niewielkie. Klasycznym przykładem jest Luise Griswold, która unikała komentarzy politycznych a szczególną uwagę poświęciła opisom strojów oraz elementów życia rodzinnego. Polityka w XIX w. nie była traktowana jako dziedzina wiedzy dla kobiet. Teoretycznie ujęła to badaczka damskiego pisarstwa podróżniczego Sara Mills twierdząc, że kobiety „koncentrują się na opisach ludzi jako jednostek, a nie na stwierdzeniach dotyczących rasy jako całości” (Mills 1991, 3). Podróżniczka mogła również przyznać się do słabości czy też obaw, co zrobiła Griswold na pewnym etapie podróży pisząc, że była wprost oszołomiona „hałasem i zamieszaniem” (Griswold 1871, 145). Również Katarzyna Potocka w pamiętniku zapisywała momenty zmęczenia i słabości. Mężczyźni pielgrzymi nie wspominali o jakiegokolwiek niemocy. Szczególnie u Sierakowskiego, ale też u Fairbanksa liczne są uwagi dotyczące polityki, których w relacjach kobiecych znajdziemy niewiele.

Zabawnym, ale i stereotypowym wprost przykładem różnic w postrzeganiu i opisywaniu rzeczywistości są uwagi Potockiej i Sierakowskiego na temat pól widzianych z okien pociągu jadącego z Wiednia. Potocka zapisała w dzienniku: „kraj płaski, zdaje się żyzny (..) żółte kwiatki kwitną i fiołki” (Pamiętki z podróży do Ziemi Świętej, 617). Sierakowski natomiast widział „kraj żyzny, ale płaski (...) bujne oziminy (Sierakowski 1913, 11).

¹⁵ Egzemplarz przewodnika, który należał do Adama Sierakowskiego, z jego odręcznym podpisem, znajduje się w zbiorach bibliotecznych w Gdańsku – PAN Biblioteka Gdańska, sygnatura I 38168.

¹⁶ Najprawdopodobniej chodzi o poniższe publikacje: *Palestine and Syria*, Leipzig: Karl Baedeker, 1876; *Bradshaw's Hand-Book to the Turkish Empire. Vol. 2: Syria & Palestine*. London: W.J. Adams. c. 1873; *The American Cyclopaedia: a popular dictionary of general knowledge*, New York, 1873.

Opisy podróży, szczególnie te opublikowane miały wiele cech wspólnych niezależnie od płci, wyznania i narodowości ich autorów. Zarówno kobiety jak i mężczyźni wyrażali głębokie wzruszenie przy odwiedzaniu miejsc świętych. Sierakowski wprost płakał przy Grobie Pańskim. Męskie łzy w religijnym kontekście, jak już wspomniano, były jednak całkowicie akceptowalne w XIX w.

Odwołania historyczne były podobne u prawie wszystkich wszystkich analizowanych autorów. Przypominano wydarzenia ze starożytności, krzyżowców oraz postać Napoleona Bonaparte. Nie ma wątpliwości, że wszyscy autorzy prezentowali stanowisko etnocentryczne. Jednak wykazywali pewne próby zrozumienia inności kulturowej.

W relacjach pielgrzymów najważniejszym elementem było odwiedzenie świętych miejsc. Zarówno kobiety jak i mężczyźni wykazywali podobną uczuciowość. Dużo łatwiej jest wyszukiwać podobieństwa niż różnice w tekstach pisanych przez mężczyzny i kobiety.

Największe różnice w analizowanych przypadkach są widoczne nie na poziomie płci, lecz klasy i wykształcenia. Widać to przy porównaniu erudycyjnych zapisów dotyczące historii, które wyszły spod pióra polskiego arystokraty z komentarzami amerykańskich podróżników. Niemal zupełny brak różnic daje się zauważyć w opisach duchowych przeżyć. Głęboka religijność wszystkich autorów w dużym stopniu unifikuje analizowane teksty, zdejmując z nich płć, klasę społeczną a zatem uniwersalizuje przeżycia.

Na zakończenie zacytować można Kristi Sigel piszącą o kobiecym pisarstwie podróżniczym „choć płć nieuchronnie wpływa na gatunek, jest prawie niemożliwym skonstruowanie zestawu podobieństw, które przecinałyby linie rasowe i klasowe” (Sigel 2004, 2). Podobną konstatację można zastosować do relacji pielgrzymkowych do Ziemi Świętej w II poł XIX w.

Literatura

- Anderson, M. 2006. *Women and the Politics of Travel, 1870–1914*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson UP.
- Arbel, Y., Rosen, B. 2021. *Concepts and Facts of Late Ottoman Jaffa: Cartographic Records and Archaeological Evidence*. <https://ica-proc.copernicus.org/articles/3/2/2021/ica-proc-3-2-2021.pdf> (dostęp 10.09.2024).
- Archiwum Narodowe w Krakowie, Zespół: Archiwum Potockich z Krzeszowic, sygn. 29/635/0/3.6/459, Wyciąg metryki urodzin, testament, papiery (metryki) przodków: Branickich, Potockich. Varia osobiste: pamiątki z podróży do Ziemi Świętej, wspomnienia z Białej Cerkwi, klepsydra generała Skrzyneckiego i inne, s. 615-699
- Ben-Arieh, Y. 1986. *Jerusalem in the 19th Century, t. 2., Emergence of the New City*, Yad Izhak Ben-Zvi; St. Martin's Press, Jerusalem, New York.
- Bensinger, G.J. 1971. *Palestine in German Thought and Action 1871-1914*. (nieopublikowana praca doktorska) Loyola University Chicago.

Blackwells Rare Books, <https://blackwells.co.uk/extracts/150.pdf>

Blunt, A. 1994. *Travel, Gender, and Imperialism: Mary Kingsley and West Africa*. New York: Guildford.

Fairbanks, H. 1888. *A Visit to Europe and the Holy Land*, New York: Benzinger Brothers.

Foster, S. 1990. *Across New Worlds: Nineteenth Century Women Travellers and Their Writings* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Gibson, S., Shapira, Y., Chapman R.L. 2013. *Tourists, Travellers and Hotels in Nineteenth-Century Jerusalem*. Leeds: Maney Publishing.

Griswold, S. Mrs. 1871. *A woman's pilgrimage to the Holy Land*. Hartford Conn.: J.B. Burr & Hyde.

Iwaszkiewicz, P. (red). 1996. *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*. Kraków: Wydawnictwo WAM - Księża Jezuiti.

Kochav, S. 1995. The Search for a Protestant Holy Sepulchre: The Garden Tomb in Nineteenth-Century Jerusalem. *The Journal of Ecclesiastical History* 46, (2), 278–301. <https://doi.org/10.1017/S0022046900011374>.

Lawrence, K. 1994. *Penelope Voyages: Women and Travel in the British Literary Tradition*. Ithaca, NY: Cornell UP.

Lievin de Hamme. 1876. *Guide -indicateur des sanctuaries et lieux historiques de la Terra-Sainte, Par...* Louvain: Imprimerie P. et J. Lefever.

Mackenzie, G.N. 1907. *Colonial Families of the United States of America: In which is Given the History, Genealogy, and Armorial Bearings of Colonial Families who Settled in the American Colonies from the Time of the Settlement of Jamestown, 13th May, 1607, to the Battle of Lexington, 19th April, 1775*, t. 2. New York ; Boston : Grafton Press.

Maggiolini, P. 2013. Images, Views and Landscapes of the Holy Land. Catholic and Protestant Travels to Ottoman Palestine during the 19th Century. *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, 6. www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=338 (dostęp 15.09.2024).

Melman, B. 1991. *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718–1918: Sexuality, Religion and Work*. Ann Arbor: U of Michigan Press.

Mills, S. 1991. *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London: Routledge.

Morgan, S. 1996. *Place Matters: Gendered Geography in Victorian Women's Travel Books about Southeast Asia*. New Brunswick, NJ: Rutgers UP.

Pratt, M.L. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.


Quinn, E.M., Smith, A.T. (red). 2022. *Women and Pilgrimage*. Wallingford, Oxfordshire, UK: CABI.

Sierakowski, A. 1913. *Listy z podróży. [T.1]: Podróż do Ziemi Świętej*. Warszawa: Biblioteka Dzieł Wyborowych.

Siegel, K. 2004. Intersections: Women's Travel and Theory. K. Siegel (red.), *Gender, genre, and identity in women's travel writing*. New York ; Oxford : P. Lang, 1-15.

- Szteinke, A. 1972. O. Jakundyn Bielak O.F.M (1834–1900) i jego działalność w Ziemi Świętej, *Nasza Przeszłość* 38: 179–214.
- Thomson, W.M. 1858. *Land and the Book or Biblical Illustrations drawn from the Manners and Customs, the Scenes and Scenery of the Holy Land*. New York: Harper & Brothers.
- Twain, M. 1884. *The Innocents Abroad, or The New Pilgrim's Progress*. London: George Routledge and Sons.
- Wohnout, H. 2000. *Das österreichische Hospiz in Jerusalem: geschichte des Pilgerhauses an der Via Dolorosa*. Wien: Böhlau Verlag,
- Zddis, L, *Freemasonry In Israel*, https://skirret.com/papers/freemasonry_in_israel.html (dostęp 10.09.2024).
- Zwierzynski, L. 1998. *Motyw lez w poezji Mickiewicza : symbolika oczyszczenia i regeneracji*. https://rcin.org.pl/Content/68094/WA248_85167_P-I-30_zwierzynski-motyw_o.pdf (dostęp 10.09.2024)

RECENZJE

 **José María Salvador-González,
*Thalamus Dei. The Bed in Images
of the Annunciation Its Iconography and
Doctrinal Explanation, Editorial Sindéresis /
Editorial Dykinson, Madrid 2024, s. 188.***

Teologiczne analizy motywów występujących w sztuce to opracowania ukazujące przede wszystkim to jak prawdy wiary wyrażały się i zyskiwały dodatkowy wymiar kulturowy na przełomie wieków. W pewnym sensie, to była również forma uprawiania teologii, choć nie zapisywanej w postaci wyrazów, lecz pisanej alfabetem nawiązań czy motywów malarskich. Analiza tego rodzaju 'egzegezy wizualnej', jak ją określają niektórzy historycy, pozwala na odkrywanie toczonych w danej epoce dyskusji teologicznych i filozoficznych, wzrastającej świadomości znaczenia prawd wiary oraz interesującego dialogu z kulturą. W uprawianiu tej egzegezy biblijnej nie chodziło przecież o proste zilustrowanie sceny z Pisma Świętego, ale wzbogacony przekaz teologiczny, który stanowił w wielu przypadkach istotną katechezę dostosowaną do sytuacji kulturowej odbiorców. Te właśnie aspekty funkcjonowania refleksji teologicznej w kontekście kulturowym podejmuje w swej najnowszej książce José María Salvador-González, profesor historii i filozofii średniowiecznej na Uniwersytecie Complutense w Madrycie, znany z publikacji dotyczących przekrojowych aspektów kultury średniowiecznej, a jednocześnie redaktor czasopisma *De Medioevo*. Autor za punkt wyjścia wybiera motyw zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, ale odczytany z perspektywy symboliki oblubieńczej, która wyraża się w sposób pojęciowy i wizualny implikacje prawdy o unii hipostatycznej.

Wczesnośredniowieczne przedstawienia sceny zwiastowania generalnie zawierają postać Maryi i archanioła Gabriela, a dopiero od XIII wieku zaczynają się wzbogacać o elementy dekoracyjne, głównie o szczegóły odnajdywane w narracji biblijnej lub dopowiadane z perspektywy kulturowej. Owe dodawane do obrazów detale kryją w sobie przekaz teologiczny, jaki jest widoczny w przypadku np. księgi modlitw w ręku Maryi, albo układu architektonicznego domu, gdzie następuje spotkanie z Archaniołem, a który znacząco się wydłuża w kolejnych epokach, a w tle tych prezentacji pojawiają się kolejne symboliczne elementy. Dom Maryi, wyłaniający się z tych wizerunków zwłaszcza od XIV


wieku, jest prezentowany na wiele sposobów, na przykład jako pałac, pergola, a nawet świątynia, a także z towarzyszącym mu zewnętrznym widokiem, często obejmującym ogród. Znacząco poszerza się jednak liczba detali w prezentacji tej sceny wraz z rozwojem humanizmu i przemianami w filozofii późnośredniowiecznej, zwłaszcza co do podejścia do przyjemności i codziennej wygody, a to przekłada się na obecność w tych reprezentacjach takich realistycznych szczegółów jak meble, sprzęty gospodarstwa domowego, przedmioty codziennego użytku czy odzież. Ale jednocześnie, jak zauważa Salvador-Gonzalez, rozwija się bogata symbolika doktrynalna wyrażana w postaci łodygi lilii niesionej przez archanioła lub umieszczonej w wazonie, promienia światła zstępujący w stronę Dziewicy, gołębicę Ducha Świętego, modlitewnika w rękach Maryi, zamkniętych drzwi, a także przedstawienia pałacu. Wśród tych elementów znajduje się także łożo oblubieńcze, *thalamus Dei*, któremu Autor poświęca szczególną uwagę w książce.

Wszystkie wspomniane elementy znane są z opracowań z zakresu historii sztuki, choć trzeba przyznać, że bez tej głębi teologicznej i filozoficznej, z jaką mamy do czynienia w pracy Salvador-Gonzaleza. Wynika to z faktu, że celem jego opracowania jest dostarczenie materiału teologicznego do takich właśnie analiz. Dlatego zasadniczą część książki poświęcona jest teologii *thalamus*, które to określenie może oznaczać zarówno komnatę małżeńską jak i mebel w postaci łóżka małżeńskiego. Autor stara się zrekonstruować historyczne tło dyskusji na ten temat i skupić nie tylko na głównym nurcie rozważań, co zauważyć źródła błędnych interpretacji, które pojawiały się na przestrzeni wieków. Zasadniczą jednak oś narracji prowadzi od wczesnochrześcijańskiej teologii po średniowiecznych myślicieli z XV wieku, ale nie ogranicza się jedynie do tekstów teologii akademickiej, lecz sięga po hymny liturgiczne i poezję religijną, które pozwalają na stworzenie właściwego kontekstu dla analiz. Pod tym względem niniejsza praca zasługuje na podkreślenie, gdyż nie jest to żmudne analizowanie terminów w wyliczance autorów, ale dynamiczne wiązanie ze sobą obrazu, tekstu, poezji, liturgii i życia duchowego. Widać to doskonale w strukturze książki: pierwsze dwa rozdziały to analizy nawiązań do *thalamus Dei* najpierw u Ojców greckich i teologów wschodnich (do IX w.), a potem łacińskich (do XV w.), aby w kolejnym odnieść się do hymnów liturgicznych i komentarzy egzegetycznych średniowiecza. Zwieńczeniem jest czwarty rozdział, w którym Salvador-Gonzalez analizuje dwadzieścia pięć przedstawień zwiastowania, w których znajduje się nawiązanie do *thalamus*.

Konkluzja, do jakiej dochodzi Autor po przeanalizowaniu dzieł teologów i motywów artystycznych przedstawień to przekonanie, że tradycja zgadza się co do zasadniczego przekazu *thalamus* jako nawiązującego do unii hipostatycznej, jej najgłębszej motywacji (miłości), a także sposobu, w który Słowo staje się ciałem dzięki zgodzie Najświętszej Maryi Panny. Niemniej dostrzega dwa zasadnicze warianty interpretacyjne *thalamus*, które świadczą o odmiennej wrażliwości teologicznej, choć zgadzają się co do istoty. W pierwszym wariantcie, *thalamus* to odniesienie do łona Maryi, które dokonuje się Wcielenie Syna Bożego. To z pewnością czysto mariologiczna interpretacja. Natomiast

w drugim wariantcie podkreśla się i utożsamia *thalamus Dei* z naturą ludzką, która w unii hipostatycznej przyjmuje naturę boską w jedności osobowej Logosu. Innymi słowy, oznacza to, że dokonuje się zaślubienie obu natur, ludzkiej i boskiej, w łonie Maryi. Nie oznacza to zakwestionowania pierwszego wariantu, bo Syn Boży bierze ludzką naturę z Maryi, ale to znaczące rozwinięcie, które potem będzie w ciekawy sposób podejmowane np. w teologii oblubieńczej w XX wieku, choćby u Hansa Ursa von Balthasara.

Salvador-Gonzalez jest w stanie wytropić coś więcej w tym nurcie interpretacji *thalamus*, gdyż wskazuje, że autorów obu wariantów łączy przekonanie co do trzech podstawowych prawd wiary: nadprzyrodzonego charakteru poczęcia Chrystusa w łonie Maryi, nierozwiązywalności unii hipostatycznej oraz postrzegania Maryi jako *Theotokos*, a nie jedynie matki człowieczeństwa Chrystusa. Wszystko to pokazuje, że mamy do czynienia z publikacją, która pozwala teologom zrozumieć artystyczne rozwinięcie podejmowanych przez nich wątków doktrynalnych, ale z drugiej strony ukazuje, że sztuka to coś więcej niż ilustracja prawd wiary: to egzegeza wizualna, pogłębiająca odczytanie Słowa Bożego dzięki owocnej interakcji z kulturą. Książka José María Salvador-González jest tego najlepszym dowodem.

 ***Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer, XII Międzynarodowy Kongres Studiów Jakubowych (Santiago de Compostela, 23-26 marca 2022), Paolo Caucci von Saucken, Manuel Castiñeiras (red.), Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, Santiago de Compostela, 2023, s. 582.***

Publikacja *Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer* (pl. *Santiago de Compostela: Drogi poznania, kroczenia i wiary*) powstała jako owoc XII Międzynarodowego Kongresu Studiów Jakubowych (hiszp. *XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*), który miał miejsce w dniach od 23 do 26 marca 2022 r. w stolicy hiszpańskiej Galicji. Spotkania te odbywają się już od trzydziestu lat, bowiem pierwsze rozpoczęło się w listopadzie 1993 r. Znamienne jest, że gromadzą one licznych naukowców zajmujących się fenomenem *camino de Santiago*, jego popularyzatorów, sympatyków oraz pielgrzymów z całego świata.

Kongres z 2022 r. zgromadził ponad czterdziestu badaczy pochodzących z kilku krajów europejskich, ale także i z tych oddalonych o tysiące kilometrów od Hiszpani, to jest z Japonii i Stanów Zjednoczonych. Prelegenci przybyli z prestiżowych międzynarodowych uniwersytetów, instytucji i ośrodków badawczych, takich jak Uniwersytet w Perugii (Włochy), Uniwersytet Katolicki w Angers (Francja), Uniwersytet w Pittsburghu (USA), czy Uniwersytet Chou (Japonia). Polskę reprezentował ks. prof. dr hab. Piotr Roszak z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, którego referat znajdziemy w omawianej publikacji. Obradami kierowali Paolo Caucci von Saucken oraz Manuel Castiñeiras. Ci znawcy tematyki jednocześnie odpowiadają za wydanie tekstu pokonferencyjnego. Zawiera on treści referatów przedstawionych w trakcie czterech dni trwania spotkania. W sposób interdyscyplinarny omawiają one tematy związane ze szlakiem św. Jakuba. Poruszono m.in. zagadnienia historyczne i architektoniczne związane z katedrą w Santiago de Compostela, omawiano portugalską kopię Kodeksu Kalikstyńskiego, porównywano

przekazy o pielgrzymowaniu od średniowiecza do współczesności, a nawet poruszono kwestie duszpasterskie i teologiczne związane z ideą wędrowania do grobu Apostoła.

Przedstawiana publikacja treści z XII Międzynarodowego Kongresu Studiów Jakubowych została podzielona na dziesięć części. Pierwsza z nich zawiera wystąpienia przewodniczących konferencji, które mają charakter wprowadzający, wyznaczając kierunek podjętych rozważań i dając mu odpowiednie tło historyczne. Paolo Caucci von Saucken w swoim przemówieniu inauguracyjnym zaznaczył: „celem jest ustanowienie *status quaestionis* poruszanych zagadnień, aby określić solidne podstawy, na których można budować naukową i praktyczną przyszłość pielgrzymek”¹ (s. 32). Pozostałe dziewięć części porządkuje tematycznie dwadzieścia sześć opublikowanych referatów. Wyróżniono między innymi teksty zajmujące się katedrą w Composteli, nazwaną stałym domem św. Jakuba Apostoła. Opisują ją one z perspektywy jej waloru historycznego i artystycznego, co uwypukla poddanie jej ostatnio licznym renowacjom (Ricardo Aroca, Kathryn Brush, Xerardo Estévez, Henrik Karge, Adrián Martín, Daniel Lorenzo, Carles Sánchez Márquez, Ramón Yzquierdo Peiró). Następnie przedstawiono wyniki badań nad *Codex Calixtinus* (lub *Codex Compostellus*, Księga świętego Jakuba), kamieniem węgielnym tradycji jakubowej (Maria José Azevedo Santos, Laura Ramello, Adeline Rucquoi, Alison Stones). Zajęto się również historycznymi zapiskami literatury podróżniczej, które być może stanowią najbardziej bezpośrednią dokumentację ruchu pielgrzymkowego do grobu św. Jakuba, ponieważ są one relacją żywego wspomnienia *camino* zdobytego oczami, doświadczeniami i emocjami pątnika. W tym kontekście ukazano, jak zmienił się przekaz relacji ze szlaku za pomocą mediów społecznościowych (Christophe Alcantara, Klaus Herbers, Peter Rückert, Lisa Walleit). Dalej w jednym z kolejnych bloków referatów zgromadzeni badacze podkreślili także fakt, że ruchu związanego ze ścieżkami wiodącymi do Composteli nie można rozpatrywać wyłącznie w wymiarze samego miasta jakubowego, samej Galicji czy nawet tylko Hiszpanii, ale obecnie stał się on zjawiskiem globalnym. Zauważono, że rosnąca liczba pielgrzymów spoza Europy znacząco wpływa na wagę i popularność Santiago de Compostela (Rosanna Bianco, Anna Sulai Capponi, Franco Cardini, Paolo Giulietti, Satoko Nakajima, Giorgio Otranto). Dla poszerzenia perspektywy badawczej istotne jest także to, że wśród publikowanych tekstów nie pominięto tych ukazujących specyficzne i istotne aspekty kulturalne, teologiczne oraz duszpasterskie związane z *camino de Santiago*, bowiem dla dużej części osób podążanie szlakiem jakubowym ma również charakter pątniczy i ubogacający ducha (Paolo Asolan, Mario Crecente Maseda, Piotr Roszak, Manuel Vilar Álvarez). Zbiór artykułów kończy się tekstami poruszającymi zagadnienie komitetów, bractw, ośrodków badawczych i wystaw związanych z pielgrzymowaniem do grobu św. Jakuba. Jasno pokazują, że mają one istotną rolę w organizacji i promocji fenomenu compostelańskiego i idei z nim związanych (Francisco Javier de Almozara Valenzuela, Paolo Caucci von Saucken, Francisco Singul).

¹ Hiszp.: „se quiere hacer un *status quaestionis* del problema, para definir bases sólidas sobre las que se pueda construir el futuro científico y práctico de las peregrinaciones”.

Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer to publikacja pokonferencyjna, która jest skierowana do badaczy i sympatyków tematyki związanej z pielgrzymowaniem szlakiem św. Jakuba. Ze względu na swoją zawartość i formę wydania spełnia swoją funkcję popularyzacyjną co to treści przedstawionych na Kongresie. Dzięki temu, że można ją pozyskać nie tylko w formie drukowanej, ale także elektronicznej, zapewne dotrze ona do większej liczby czytelników i zostanie zapamiętana na dłużej. Należy dodać, że każdy z opublikowanych tu tekstów spełnia wymogi artykułu naukowego pod względem zastosowanej formy, języka, metodologii i przedstawienia użytych źródeł. Treść niektórych z nich dodatkowo wzbogacają liczne grafiki, wykresy lub materiały fotograficzne związane z poruszonym zagadnieniem. Jest to na pewno wartość dodana całej publikacji. Niektórym osobom sięgającym po ten zbiór artykułów może brakować indeksu rzeczowego. Alfabetyczny spis poruszanych problemów pomaga w poszukiwaniach wybranych zagadnień. Trzeba także zauważyć, że dla polskiego czytelnika zapoznanie się z omawianymi treściami na pewno utrudni ich publikacja wyłącznie w języku hiszpańskim.

Faktem jest, że pielgrzymowanie szlakiem św. Jakuba jest tematem coraz bardziej popularnym i znanym. Hiszpańskie słowo *camino* staje się coraz mniej obce dla ludzi mieszkających w Europie i poza nią, a w języku polskim już trwale zaczęło być synonimem pieszej pielgrzymi do grobu Apostoła. Z tego powodu publikacja treści XII Międzynarodowego Kongresu Studiów Jakubowych wpisuje się w ten trend, a jej lektura daje szansę na rozwinięcie i pogłębienie wiedzy na temat fenomenu *camino de Santiago*. Bowiem treści referatów tu zawartych nie tylko są przydatne do zbadania przeszłości szlaku św. Jakuba, ale również ukazują konieczność jego ochrony i promocji. Co ważne, publikacja nie koncentruje się tylko na sferze materialnej *camino*, ale także i może przede wszystkim prezentuje wyjątkowe jego wartości, takie jak duchowość, gościnność czy solidarność. To one zadecydowały o tym, że Santiago de Compostela stało się ostatecznym celem pierwszego Europejskiego Szlaku Kulturowego.