

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLII

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2018

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XLII

GDAŃSK 2018

Rada naukowa

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański)
ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)
Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII” w Limie, Peru)
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG

Zastępca redaktora naczelnego

ks. dr Krzysztof Grzemski

Sekretarz redakcji

ks. mgr Łukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

- ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG - historia i nauki biblijne*
ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK - teologia systematyczna
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, UMK - teologia praktyczna
ks. dr hab. Maciej Bala, prof. UKSW - filozofia i nauki społeczne

Redaktorzy językowi

- ks. dr Maciej Kwiecień - język polski*
dr hab. Jean Ward, prof. UG - native speaker

Recenzenci tomu 42 (2018)

- ks. Tomasz Bąk, ks. Daniel Brzeziński, Wiesław Długocki, ks. Tomasz Dutkiewicz, bp Marcin Hintz, Edward Jakiel, ks. Robert Kaczorowski, ks. Wiesław Kraiński, Rafał Kubicki, ks. Wiesław Łużyński, Ireneusz Milewski, ks. Andrzej Najda, ks. Jan Perszon, ks. Andrzej Pryba, ks. Adam Romejko, ks. Sławomir Stasiak, ks. Janusz Szulist, ks. Zbigniew Wanat, ks. Dariusz Zagórski*

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe

Adres redakcji

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3
80-330 Gdańsk
tel.: 58 552 00 50
e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Mega Group Przemysław Kurkowski
Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel./fax: 58 536 43 76
e-mail: biuroobsługi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji.....	11
Editorial.....	13

Artykuły

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła.....	17
--	----

KS. ADAM KUBIŚ

Metafora oblubięcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1-4).....	39
---	----

ROMAN MARCINKOWSKI

Funkcja <i>szabat goj</i> w wybranej literaturze rabinicznej.....	67
---	----

IRENEUSZ MILEWSKI

Winnica eremity Saby. Uwagi na temat Vita Hilarionis (17, 26-27) autorstwa Hieronima ze Strydonu.....	79
--	----

DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI

Obraz duchowieństwa w „Kronice oliwskiej” do przełomu XIII/XIV w.	87
--	----

MATEUSZ IHNATOWICZ

Wizyta generała zakonu jezuitów o. Pedro Arrupe SI w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w 1969 r. w dokumentach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych	99
---	----

KS. IVAN PLATOVNJAK SJ

Popular Piety: Living or “Dead” Tradition?.....	105
---	-----

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

„Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno”. Aktualność Dekalogu	119
--	-----

KS. JANUSZ SZULIST

Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI	133
--	-----

KS. GRZEGORZ ŚWIST

Wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z 1997 roku w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym..... 145

KS. ŁUKASZ PONDEL

Chrystologiczna rewitalizacja ekumenizmu na podstawie Listu do Rzymian św. Pawła w dialogu z Der Römerbrief Karla Bartha 161

JAKUB J. WOŹNIAK

Niezbywalność prawdy a cnota tolerancji w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI 175

KS. WIEL EGGEN, SMA

The Banda Infanta. On Gender's Unspeakable Truth 189

EWA ROGOWSKA-CYBULSKA

Obraz księdza w etymologiach ludowych nazw polskich miejscowości..... 209

EDWARD JAKIEL

Indeks biblijny do twórczości Stanisława Wyspiańskiego. Prolegomena..... 231

KS. ROBERT KACZOROWSKI

„O, Polsko, idź w imię Boga”. Trzy pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego jako wyraz miłości do kraju ojczystego 247

KS. ADAM ROMEJKO

Obraz Boga w filmie Miloša Formana *Amadeusz*..... 261

MARCIN SUBCZAK

Między odwróceniem duszy a poznaniem mistycznym. Interpretacje początku i końca filozofii w dialogach Platona 281

Recenzje i omówienia

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)

Jacek Hadryś, *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, „Studia i Materiały”, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2017, s. 297. 305

KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Paul Ronzheimer, *Sebastian Kurz. Die Biografie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2018, ss. 191.... 313

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA (REC.)

April D. DeConick, *The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today*, Columbia University Press, New York 2016, s. xii i 380. 321

KS. ZBIGNIEW WANAT (REC.)

Antoni Jucewicz SVD, *Program Anonimowych Alkoholików w perspektywie teologicznomoralnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 290 323

Contents

Editorial.....	13
----------------	----

Articles

GRZEGORZ RAFIŃSKI Old Testament References in the Epistles of Paul.....	17
ADAM KUBIŚ Metaphor in the Gospel of John. Part 1: The Bridegroom Meets His Bride (Jn 1–4).....	39
ROMAN MARCINKOWSKI Shabbes Goy in Chosen Rabbinic Literature	67
IRENEUSZ MILEWSKI The Vineyard of Saba the Eremite. Some remarks on Vita Hilarionis (17, 26-27), by Jerome	79
DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI The Description of the Clergy in the Oliwa Chronicle up to the Turn of the 13th / 14th Centuries.....	87
MATEUSZ IHNATOWICZ Visit of the General of the Jesuit Order Father Pedro Arrupe SJ to the Polish People’s Republic in 1969 in the Documents of the Ministry of the Interior	99
IVAN PLATOVNJAK SJ Popular Piety: Living or “Dead” Tradition?.....	105
WIESŁAW ŁUŻYŃSKI “You Shall not Take the Name of the Lord your God in Vain.” The Relevance of the Decalogue.....	119
JANUSZ SZULIST The Principle of Truth in the Social Teaching of Benedict XVI.....	133
GRZEGORZ ŚWIST Freedom of Conscience and Religion in the Constitution of the Republic of Poland from 1997 in the Individual and Institutional Dimension.....	145
ŁUKASZ PONDEL A Christological Revitalization of Ecumenism on the Basis of the Letter of St. Paul to the Romans in Dialogue with Karl Barth’s Der Römerbrief	161

JAKUB J. WOŹNIAK The Inalienability of Truth Versus the Virtue of Tolerance in Intercultural and Interreligious Dialogue	175
WIEL EGGEN, SMA The Banda Infanta. On Gender's Unspeakable Truth	189
EWA ROGOWSKA-CYBULSKA The Image of the Priest in Folk Etymologies of the Names of Polish Places.....	209
EDWARD JAKIEL Biblical Index to the Work of Stanisław Wyspiański. Prolegomena.....	231
ROBERT KACZOROWSKI „O, Polsko, idź w imię Boga” [‘Oh, Poland, go in the Name of God’]. Three Songs of Otton Mieczysław Żukowski as an Expression of Love Towards the Home Country.....	247
ADAM ROMEJKO God's Image in the Film Amadeus by Miloš Forman	261
MARCIN SUBCZAK The Role of Emotions in a Person's Creativity.....	281

Reviews and discussions

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.) Jacek Hadryś, <i>Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego</i> , „Studia i Materiały”, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2017, s. 297.	305
KS. ADAM ROMEJKO (REC.) Paul Ronzheimer, <i>Sebastian Kurz. Die Biografie</i> , Herder, Freiburg im Breisgau 2018, ss. 191.	313
KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA (REC.) April D. DeConick, <i>The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today</i> , Columbia University Press, New York 2016, s. xii i 380.	321
KS. ZBIGNIEW WANAT (REC.) Antoni Jucewicz SVD, <i>Program Anonimowych Alkoholików w perspektywie teologicznomoralnej</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 290	323

Od Redakcji

Czterdziesty drugi tom „Studiów Gdańskich” ukazuje się w roku stulecia odzyskania niepodległości przez Polskę. Ta doniosła rocznica pobudza do refleksji nad wartością ojczyzny a także nad patriotyzmem i bohaterstwem Polaków. Tęsknota za wolnością i zmagania o niepodległość są niejednokrotnie elementem ludzkiej rzeczywistości. Tym, co pomaga przetrwać czasy zniewolenia oraz wskrzeszać nadzieję i siły do realizacji niepodległościowych pragnień, jest z pewnością wiara w Boga, religijne tradycje i religijno-społeczna więź z rodakami. Te wartości są jednak bardzo pomocne także we wszelkich działaniach podejmowanych w ramach zagospodarowywania odzyskanej i posiadanej wolności oraz dobrego korzystania z niej.

Artykuły opublikowane w niniejszym tomie „Studiów Gdańskich” prezentują owoce naukowych refleksji, które wpisują się w zakres badań nad wartościami religijnymi oraz nad kontekstem ich funkcjonowania i oddziaływania. Treść artykułów mieści się w wachlarzu zagadnień, w których są widoczne różne formy realizowania dewizy znanej ze sztandarów Wojska Polskiego: „Bóg, Honor, Ojczyzna”.

W czterdziestym drugim tomie „Studiów Gdańskich” znajdują się artykuły dotyczące tematyki biblijnej, z których przebija myśl o naturze Boga kierującego historią świata, wiernego obietnicom i dającego przykład miłości. Są też studia historyczne, ukazujące złożoność relacji międzyludzkich oraz rolę religii i wiary w rozwiązywaniu problemów społecznych i politycznych. Są wreszcie refleksje teologiczno-prawne dotyczące fundamentalnych tematów, takich jak prawda i wolność sumienia, oraz wnikliwe analizy rozmaitych, religijnych i kulturowych, przejawów troski o tożsamość, wyrażonej na przykład w przywiązaniu do tradycji religijnej czy w różnych formach twórczości artystycznej.

W imieniu zespołu redakcyjnego wyrażam wdzięczność Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, Metropolicie Gdańskiemu, za środki finansowe umożliwiające publikację niniejszego tomu „Studiów Gdańskich”. Dziękuję także Autorom artykułów i Recenzentom, zapraszając równocześnie do dalszej współpracy. Czytelnikom zaś życzę przyjemnej i owocnej lektury.

Editorial

The forty-second volume of *Studia Gdańskie* appears in the centenary year of Poland's regained independence. This great anniversary arouses us to reflection on the value of homeland as well as on Polish patriotism and heroism. The yearning for freedom and the struggle for independence are common human experiences. Undoubtedly, in times of captivity, the things that help people to survive, to keep hope alive and to find the strength to fulfil the longing for independence are faith in God, religious traditions and a religious and social bond with one's fellow countrymen. These values, however, are also extremely helpful in all the actions undertaken to make good and proper use of freedom after it has been regained.

The articles published in this volume of *Studia Gdańskie* present the fruits of scholarly reflection within the field of research into religious values and the context of their functioning and influence. The subject-matter of the articles fits within a range of problems which reveal various ways of putting into practice the motto familiar from the banners of the Polish Army: "God, Honour, Homeland".

The forty-second volume of *Studia Gdańskie* contains articles on biblical themes in which the dominant is the thought of the nature of God, who governs the history of the world, faithful to his promises and setting an example of love. There are also historical studies which show the complexity of interhuman relations and the role of religion and faith in resolving social and political problems. There are also theological/legal reflections concerning fundamental themes such as truth and freedom of conscience, and insightful analyses of a variety of religious and cultural signs of concern for identity, expressed for example in attachment to religious tradition or in various forms of artistic creativity.

On behalf of the editorial team, I would like to express my gratitude to His Grace the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, Sławoj Leszek Głódź, for the financial support which has made it possible to publish the present volume of *Studia Gdańskie*. I also thank the contributors to the volume and the reviewers of the articles and welcome their continuing co-operation. I wish all readers pleasant and fruitful reading.

ARTYKUŁY

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-001>

Streszczenie: Punktem wyjścia artykułu jest zdanie M. Silvy: „Chociaż wielu Żydów I wieku po Chr. postrzegano Ewangelię jako antytezę ich wiary, to Paweł traktował swe przepowiadanie jako wypełnienie obietnic Bożych danych Izraelowi. Nicią przewodnią Jego Listów są dlatego odniesienia do Starego Testamentu użyte dla wyjaśnienia i obrony Ewangelii”. W artykule podano wykaz cytatów ze ST w Listach św. Pawła usystematyzowany według trzech kryteriów: 1) ich pochodzenia z poszczególnych ksiąg Starego Testamentu, 2) ich pochodzenia z Septuaginty, tekstu masoreckiego, bądź z innych źródeł, 3) ich występowania w poszczególnych Listach Pawła. Choć Paweł znał żydowski podział ksiąg biblijnych na Torę, Proroków i Pisma, to jednak wskazywał na konieczność chrześcijańskiej relektury Biblii, w której kluczową postacią ST jest Abraham, a kluczowym tekstem – Rdz 15,6. Wielość (sto jeden) cytowań i nawiązań do tekstów Starego Testamentu występująca w Listach św. Pawła wskazuje, że św. Paweł zakładał, że wszystko, co ważne w jego nauczaniu, jest zakorzenione w woli Boga objawionej już wcześniej w Biblii. Swoboda, z jaką Paweł poruszał się po rozmaitych księgach Biblii, ukazuje, jak głęboko Biblia przenikała jego sposób myślenia. Paweł „myślał Biblią”, interpretując rzeczywistość.

Słowa kluczowe: Listy św. Pawła – Cytaty ze Starego Testamentu w Listach Pawła

Old Testament References in the Epistles of Paul

Summary: The following statement by M. Silva is the starting point for the article: “Although many Jews in the first century saw the Christian gospel as antithetical to their faith, Paul regarded his message as the fulfillment of God’s promises to Israel. His letters are therefore filled with OT references used to clarify and defend the Gospel”. The article includes an enumeration of OT quotations which are present in the Letters of Paul, classified according to three criteria: 1) their origin from specific books of the Old Testament, 2) their origin from the Septuagint, the Masoretic Text, or other sources, 3) their occurrence in specific Letters of Paul. While Paul knew the Jewish subdivision of biblical books into the Torah, Prophets, and Writings, he pointed out the necessity of a Christian rereading of the Bible in which Abraham is the key figure and Genesis 15:6 – the key text. The multitude (101) of citations and references to Old Testament texts which is present in the Epistles of Paul indicates that Paul assumed that all important matters which he taught were rooted in the will of God which had already been

revealed in the Bible. The ease with which Paul navigated various books of the Bible shows how deeply it permeated his way of thinking. Paul “thought with the Bible” as he was interpreting reality.

Keywords: Epistles of Paul – Quotations from the Old Testament in the Letters of Paul

Wstęp

Moisés Silva, profesor Nowego Testamentu z Pennsylvanii (USA), w opracowaniu na temat miejsca Starego Testamentu w nauczaniu św. Pawła stwierdza: „Choć wielu Żydów I wieku po Chr. postrzegało Ewangelię jako antytezę ich wiary, to Paweł traktował swe przepowiadanie jako wypełnienie obietnic Bożych danych Izraelowi. Nicią przewodnią Jego Listów są dlatego odniesienia do Starego Testamentu użyte dla wyjaśnienia i obrony Ewangelii”¹.

Do jakich tekstów Starego Testamentu odwołuje się św. Paweł? Jakie najogólniejsze wnioski z tego wypływają?

1. Teksty uznawane przez Żydów za słowo Boże

Św. Paweł użył w 2 Kor 3,14² jako pierwszy określenia „Stare Przymierze” (= „Stary Testament”) na oznaczenie tekstów uznawanych przez Żydów za „słowo Boże”³. Będąc „Hebrajczykiem z Hebrajczyków” i faryzeuszem (zob. Flp 3,5) Szaweł z Tarsu przyjmował autorytet izraelskich ksiąg świętych w trójpodziale: Tora, Prorocy i Pisma, czego echo znajdujemy w Rz 15,7-13, gdzie Paweł przywołuje w argumentacji cytaty zaczerpnięte z Tory (Pwt 32,43; zob. Rz 15,10), z Proroków (2 Sm 22,50; Iz 11,10; zob. Rz 15,9.12) i z Pism (Ps 18,50; 117,1; zob. Rz 15,11). Tora (ἡ ρωτ), to księgi⁴: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa. Nazwą „Prorocy” (נביאים) określano księgi, które można podzielić na proroków dawniejszych (Jozuego, Sędziów, 1 i 2 Samuela, 1 i 2 Królewska) i proroków późniejszych (Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela oraz dwunastu proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza). Do Pism (כתובים) zaliczano księgi: Psalmów, Przysłów, Hioba, Pieśni nad Pieśniami, Rut, Treny (Lamentacje Jeremiasza), Koheleta (Kaznodziei Salomona lub Eklezjastesa), Estery, Daniela, Ezdrasza i Nehemia-

¹ M. Silva, *Old Testament in Paul*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid, Dovners Grove 1993, s. 630.

² 2 Kor 3,14: „I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze...”. Nowe Przymierze zapowiadał prorok Jeremiasz (Jer 31,31-34). Paweł przywołuje w 1 Kor 11,25 słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy wskazujące na dokonanie się Nowego Przymierza we Krwi Chrystusa („Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej”).

³ „Słowo Boże” (Rz 9,6) = „słowo obietnicy” (Rz 9,9; por. Rz 4,13-21). „Słowo” odnosi się do obietnic Bożych danych Izraelowi i jego patriarchom (zawartych w Księdze Rodzaju); zob. J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1993, s. 559.

⁴ Stosujemy nazewnictwo ksiąg biblijnych utrwalone w tradycji chrześcijańskiej (jak w BT).

sza, 1 i 2 Kronik⁵.

Szaweł, będąc Żydem diaspory, posługiwał się głównie Septuagintą (LXX). Twórcy Septuaginty opierając się na oryginalnym tekście hebrajskim, dokonali jego przekładu⁶ na język grecki, „który od czasów podbojów Aleksandra Wielkiego rozumiany był niemal we wszystkich krajach śródziemnomorskich i bliskowschodnich. Septuaginta powstała między r. 250 a 150 przed Chr. w Egipcie, gdzie żyła znaczna diaspora żydowska”⁷. W Septuagincie nie ma tzw. ksiąg deuterokanonicznych: Tobiasza, Judyty, 1 i 2 Machabejskiej, Mądrości, Syracha, Barucha.

Czasem Paweł sięgał nie do Septuaginty, ale do tekstu masoreckiego (TM), a także do źródeł różnych zarówno od Septuaginty, jak i od tekstu masoreckiego⁸. Wielość źródeł jest zrozumiała, jeśli się pamięta o tym, że św. Paweł nauczał i pisał po grecku, zaś jako faryzeusz znał język hebrajski (studiował Biblię w tym języku⁹), ale także mówił i nauczał po aramejsku¹⁰.

2. Wykaz cytatów ze ST w Listach Pawła z wyszczególnieniem poszczególnych ksiąg ST

Poniżej zamieszczamy zestawienia cytatów użytych w Listach przez św. Pawła¹¹,

⁵ Kanon Biblii hebrajskiej został ustalony około 100 r. po Chr. na synodzie w Jawne.

⁶ Jak dowodzą badania tekstów znalezionych w 4 grocie qumrańskiej, „przekład grecki LXX opiera się na innym niż masorecki tekst hebrajskim (...). Był on znany w Egipcie w III i II w. przed Chr. i z niego dokonano greckiego przekładu LXX. Fragmenty zaś tekstu greckiego z grotty 4 w Qumran każą przypuszczać, że ten sam tekst hebrajski był również znany w Palestynie w II i I w. przed Chr. Wynika więc z tego, że dla historii tekstu hebrajskiego przekład grecki LXX przedstawia wielką wartość”; J.W. Roston, *Pismo święte jako dzieło ludzkie i jego naukowa interpretacja*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1973, s. 56.

⁷ www.biblia.info.pl/septuaginta/.

⁸ Zob. M. Silva, *art. cyt.*, s. 631. Autor wylicza: 1) cytaty mające źródło w LXX i identyczne z TM; 2) cytaty wzięte z TM różne od LXX; 3) cytaty z LXX różne od TM; 4) cytaty różniące się od LXX i od TM; 5) cytaty prawdopodobne (dyskusyjne).

⁹ Por. Dz 22,3: „Wychowałem się jednak w tym mieście [tzn. w Jerozolimie – przyp. GR], u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym”. NB. Choć język aramejski był głównym językiem Jezusa, jednak wielojęzyczna kultura Galilei pozwala na twierdzenie, że Jezus i inni mieszkańcy Nazaretu mogli też znać hebrajski i grekę. Jezus mówił po aramejsku, co nie wyklucza możliwości używania przez Niego podczas nauczania języka hebrajskiego i greki.

¹⁰ Jak czytamy w Dz 21,40, “Paweł [...] odezwał się po hebrajsku”. “Ściśle rzecz biorąc, po aramejsku”; komentarz BT.

¹¹ Korzystamy z następujących wydań tekstów biblijnych: *The Greek New Testament*, edited by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger and A. Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, 2. Edition, Würtemberg 1968; Septuaginta. *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Ralphs. Duo volumina in uno*, Stuttgart 1979; *נביאים וכתובים* הורה. *Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata (...)* ediderunt K. Elliger et W. Rudolph (...), Stuttgart 1967/77.

z wyszczególnieniem poszczególnych ksiąg ST¹²:

1) Tora (תורה)

a) Księga Rodzaju

- Księga Rodzaju 1-11:

(1) 2,7	= 1 Kor 15,45
(2) 2,24	= 1 Kor 6,16; Ef 5,31

- Księga Rodzaju 12-50:

(3) 12,3	= Ga 3,8
(4) 13,15	= Ga 3,16
(5) 15,5	= Rz 4,18
(6) 15,6	= Rz 4,3.9.22; Ga 3,6
(7) 17,5	= Rz 4,17
(8) 18,10	= Rz 9,9
(9) 18,14	= Rz 9,9
(10) 21,10	= Ga 4,30
(11) 21,12	= Rz 9,7
(12) 25,23	= Rz 9,12

b) Pozostałe księgi Tory: Wj, Kpł, Lb, Pwt:

- Księga Wyjścia:

(13) 9,16	= Rz 9,17
(14) 16,18	= 2 Kor 8,15
(15) 20,12	= Ef 6,2-3
(16) 20,13-17	= Rz 13,9
(17) 20,17	= Rz 7,7
(18) 32,6	= 1 Kor 10,7
(19) 33,19	= Rz 9,15
(20) Wj 34,34	= 2 Kor 3,16

- Księga Kapłańska:

(21) 18,5	= Rz 10,5; Ga 3,12
(22) 19,18	= Rz 13,9b; Ga 5,14
(23) 26,12	= 2 Kor 6,16

¹² Por. H. Wayne House, *Chronological and Background Charts of the New Testament (with a foreword by H.W. Hoehner)*, Grand Rapids 1981, s. 28-32.

- Księga Liczb:

(24) 16,5 = 2 Tm 2,19a

- Księga Powtórzonego Prawa:

(25) 5,16 = Ef 6,2-3
(26) 5,17-21 = Rz 13,9
(27) 5,21 = Rz 7,7
(28) 17,17nn = 1 Kor 5,13
(29) 19,15 = 2 Kor 13
(30) 21,23 = Ga 3,13
(31) 25,4 = 1 Kor 9,9; 1 Tm 5,18
(32) 27,26 = Ga 3,10
(33) 29,3 = Rz 11,8
(34) 30,12-14 = Rz 10,6-8
(35) 32,21 = Rz 10,19
(36) 32,35 = Rz 12,19
(37) 32,43 = Rz 15,10

2) Prorocy (נביאים):

a) Druga Księga Samuela:

(38) 7,14 = 2 Kor 6,18
(39) 22,50 = Rz 15,9

b) Pierwsza Księga Królewska:

(40) 19,10.14 = Rz 11,3
(41) 19,18 = Rz 11,4

c) Księga Izajasza:

(42) 1,9 = Rz 9,29
(43) 8,14 = Rz 9,33
(44) 10,22-23 = Rz 9,27-28
(45) 11,10 = Rz 15,12
(46) 22,13 = 1 Kor 15,32
(47) 25,8 = 1 Kor 15,54
(48) 26,19 = Ef 5,14bc
(49) 27,9 = Rz 11,27b

(50) 28,11-12	= 1 Kor 14,21
(51) 28,16	= Rz 9,33; 10,11
(52) 29,10	= Rz 11,8
(53) 29,14	= 1 Kor 1,19
(54) 29,16	= Rz 9,20
(55) 40,13	= Rz 11,34; 1 Kor 2,16
(56) 45,23	= Rz 14,11
(57) 49,8	= 2 Kor 6,2
(58) 52,5	= Rz 2,24
(59) 52,7	= Rz 10,15
(60) 52,11	= 2 Kor 6,17
(61) 52,15	= Rz 15,21
(62) 53,1	= Rz 10,16
(63) 54,1	= Ga 4,27
(64) 59,7-8	= Rz 3,10-18
(65) 59,20-21	= Rz 11,26-27a
(66) 60,1	= Ef 5,14d
(67) 64,4 (Iz 64,4 TM)	= Iz 64,3 LXX) = 1 Kor 2,9
(68) 65,1-2	= Rz 10,20-21

d) Księga Jeremiasza:

(69) 9,24	= 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17
-----------	---------------------------

e) Księga Ozeasza:

(70) 1,9-2,1	= Rz 9,26
(71) 2,25	= Rz 9,25
(72) 13,14	= 1 Kor 15,55

f) Księga Joela:

(73) 2,32	= Rz 10,13
-----------	------------

g) Księga Habakuka

(74) 2,4	= Rz 1,17; Ga 3,11
----------	--------------------

h) Księga Malachiasza:

(75) 1,2-3	= Rz 9,13
------------	-----------

3) Pisma (כתובים):

a) Księga Psalmów:

(76) 5,10	= Rz 3,13a
(77) 8,7	= 1 Kor 15,27; Ef 1,22
(78) 10 [9],7 (9,28 LXX)	= Rz 3,14
(79) 14 [13],1-3	= Rz 3,10-12
(80) 18,49	= Rz 15,9
(81) 19 [18],5	= Rz 10,18
(82) 24 [23],1	= 1 Kor 10,26
(83) 32 [31],1-2	= Rz 4,7-8
(84) 36 [35],2	= Rz 3,18
(85) 44 [43],23	= Rz 8,36
(86) 51 [50],6	= Rz 3,4
(87) 62 [61],13	= Rz 2,6
(88) 68 [67],19	= Ef 4,8
(89) 69,9	= Rz 15,3
(90) 69,22-23	= Rz 11,9-10
(91) 94 [93],11	= 1 Kor 3,20
(92) 110 [109],1	= 1 Kor 15,25
(93) 112 [111],9	= 2 Kor 9,9
(94) 116 [115,1 LXX],10	= 2 Kor 4,13
(95) 117,1	= Rz 15,11
(96) 140 [139],4	= Rz 3,13b
(97) 143 [142],2	= Ga 2,16; Rz 3,20

b) Księga Hioba:

(98) 5,13	= 1 Kor 3,19
(99) 41,3	= Rz 11,35

c) Księga Przysłów:

(100) 25,21-22	= Rz 12,20
(101) 3,4 LXX	= 2 Kor 8,21

Jak wynika z powyższego zestawienia, spośród 24 ksiąg stanowiących Tanach¹³ Paweł nie cytuje ksiąg należących do tzw. „pięciu zwojów”: ksiąg odczytywanych podczas ważniejszych świąt żydowskich (Pnp, Rt. Lm, Koh, Est), których przynależność do kanonu potwierdzono została około 100 r. po Chr. Nie cytuje też czterech ksiąg ze zbioru Pism: Ezdrasza, Nehemiasza oraz 1 i 2 Kronik. Spośród proroków

¹³ „Tanach”: akronim utworzony od początkowych liter trzech części Pisma: Tora, Newiim, Ketuwim = zbiór świętych ksiąg judaizmu żydowsko-palestyńskiego (tzw. księgi protokanoniczne): ksiąg hebrajskich i – w niewielkiej części – aramejskich.

dawniejszych nie cytuje Joz, 1 Sm i 2 Krl. Nie cytuje też jednej księgi spośród proroków późniejszych, a mianowicie księgi Ezechiela i nie cytuje pięciu spośród dwunastu proroków mniejszych. Umiłowanymi, wielokrotnie cytowanymi księgami, były dla św. Pawła księgi należące do Tory, a także Księga Izajasza i Księga Psalmów¹⁴.

3. Cytaty ze Starego Testamentu w Listach św. Pawła usystematyzowane według kryterium, jakim jest źródło cytatów: LXX, TM lub inne źródła

Oto zestawienie usystematyzowane według kryterium, jakim jest źródło, z jakiego Paweł czerpał cytaty, z uwzględnieniem LXX, TM i innych źródeł¹⁵:

Paweł = LXX = TM

Rz 2,6	= Ps 62 [61],13
Rz 3,4	= Ps 51 [50],6
Rz 3,13a	= Ps 5,10
Rz 3,13b	= Ps 140 [139],4
Rz 3,18	= Ps 36 [35],2
Rz 4,17	= Rdz 17,5
Rz 4,18	= Rdz 15,5
Rz 7,7	= Wj 20,17; Pwt 5,21
Rz 8,36	= Ps 44 [43],23
Rz 9,7	= Rdz 21,12
Rz 9,12	= Rdz 25,23
Rz 9,13	= Ml 1,2-3
Rz 9,15	= Wj 33,19
Rz 9,26	= Oz 1,9-2,1
Rz 10,5	= Kpł 18,5
Rz 10,13	= Jl 2,32

¹⁴ Uwaga dotycząca numeracji cytowanych Psalmów: „Gdy Psalmy zostały przetłumaczone na grekę, większość z nich, na skutek innego podziału, otrzymała numerację niższą o jeden lub dwa numery od hebrajskiej” (Wstęp do Księgi Psalmów w przekładzie ekumenicznym na trzecie tysiąclecie). Stosujemy z reguły numerację hebrajską, z zaznaczeniem w nawiasach numeracji Septuaginty, którą później podjęła też Wulgata. Wersyfikacja poszczególnych Psalmów posiada nadto w różnych wydaniach tekstu biblijnego dwa warianty, zależnie od tego, czy tytuł Psalmu jest liczony jako wiersz 1, czy też jest pomijany w numeracji. Na przykład cytowany w Rz 10,18 tekst z Psalmu jest oznaczony w aparacie krytycznym powyżej cytowanego wydania Nowego Testamentu jako Ps 19,4, czemu odpowiada Ps 18,5 w wyżej cytowanym wydaniu Septuaginty i Ps 19,4 w wyżej cytowanym wydaniu Tekstu Masoreckiego. W niniejszym artykule trzymamy się numeracji Psalmów i wersyfikacji jak w przekładzie ekumenicznym na trzecie tysiąclecie, gdzie np. w przypisie do Rz 10,18 jest oznaczenie: Ps 19 [18],5.

¹⁵ Por. M. Silva, *art. cyt.* s. 631.

Rz 10,19	= Pwt 32,21
Rz 13,9a	= Pwt 5,17-21; Wj 20,13-17
Rz 13,9b	= Kpł 19,18
Rz 15,3	= Ps 69 [68],10
Rz 15,9	= Ps 18 [17],50 = 2 Sm 22,50
Rz 15,11	= Ps 117 [116],1
Rz 15,21	= Iz 52,15
1 Kor 2,16	= Iz 40,13
1 Kor 3,20	= Ps 94 [93],11
1 Kor 5,13	= Pwt 17,7nn
1 Kor 10,7	= Wj 32,6
1 Kor 10,26	= Ps 24 [23],1
1 Kor 15,27	= Ps 8,7
1 Kor 15,32	= Iz 22,23
1 Kor 15,45	= Rdz 2,7
2 Kor 4,13	= Ps 116 [115,1 LXX],10
2 Kor 6,2	= Iz 49,8
2 Kor 6,16	= Kpł 26,12
2 Kor 6,17	= Iz 52,11
2 Kor 8,15	= Wj 16,18
2 Kor 9,7	= Prz 22,8
2 Kor 9,9	= Ps 112 [111],9
Ga 3,8	= Rdz 12,3
Ga 3,12	= Kpł 18,5
Ga 3,16	= Rdz 13,15
Ga 4,30	= Rdz 21,10
Ga 5,14	= Kpł 19,18
1 Tm 5,18a	= Pwt 25,4

Paweł = LXX ≠ TM

Rz 2,24	= Iz 52,5
Rz 3,14	= Ps 10 [9],7 (LXX 9,28)
Rz 4,3 (4,9.22)	= Rdz 15,6
Rz 4,7-8	= Ps 32 [31],1-2
Rz 9,29	= Iz 1,9
Rz 10,16	= Iz 53,1
Rz 10,18	= Ps 19[18],5
Rz 10,20-21	= Iz 65,1-2
Rz 11,34	= Iz 40,13
Rz 12,20	= Prz 25,21-22
Rz 14,11	= Iz 45,23

Rz 15,10	= Pwt 32,43
Rz 15,12	= Iz 11,10
1 Kor 6,16	= Rdz 2,24
2 Kor 13,1	= Pwt 19,15
Ga 3,6	= Rdz 15,6
Ga 4,27	= Iz 54,1

Paweł = TM ≠ LXX

Rz 1,17	= Hab 2,4
Rz 11,4	= 1 Krl 19,18
Rz 11,35	= Hi 41,3
Rz 12,19	= Pwt 32,25
1 Kor 3,19	= Hi 5,13
Ga 3,11	= Hab 2,4
2 Tm 2,19a	= Lb 16,5

Paweł ≠ LXX ≠ TM

Rz 3,10-12	= Ps 14 [13],1-3
Rz 3,15-17	= Iz 59,7-8
Rz 9,9	= Rdz 18,10.14
Rz 9,17	= Wj 9,16
Rz 9,25	= Oz 2,25
Rz 9,26	= Oz 1,9-2,1
Rz 9,27-28	= Iz 10,22-23
Rz 9,33	= Iz 8,14
Rz 10,6-8	= Pwt 9,4 + 30,12-14
Rz 10,11	= Iz 28,16
Rz 10,15	= Iz 52,7
Rz 11,3	= 1 Krl 19,10.14
Rz 11,4	= 1 Krl 19,18
Rz 11,8	= Pwt 29,3; Iz 29,10
Rz 11,9-10	= Ps 69 [68],23-24
Rz 11,26-27a	= Iz 59,20-21
Rz 11,27b	= Iz 27,9
1 Kor 1,19	= Iz 29,14
1 Kor 1,31	= Jr 9,24
1 Kor 2,16	= Iz 40,13
1 Kor 9,9	= Pwt 25,4
1 Kor 14,21	= Iz 28,11-12
1 Kor 15,54	= Iz 25,8

1 Kor 15,55	= Oz 13,14
2 Kor 3,16	= Wj 34,34
2 Kor 6,18	= 2 Sm 7,14
2 Kor 9,7	= Prz 22,8 (wyłącznie LXX)
2 Kor 10,17	= Jr 9,24
Ga 3,10	= Pwt 27,26
Ga 3,13	= Pwt 21,23
Ef 4,8	= Ps 68 [67],19
Ef 5,14bc	= Iz 26,19
Ef 5,14d	= Iz 60,1
Ef 5,31	= Rdz 2,24
Ef 6,2-3	= Wj 20,12; Pwt 5,16

Cytaty dyskusyjne

Rz 3,20	= Ps 143 [142],2
Rz 9,20	= Iz 20,16
Rz 11,1-2	= Ps 94 [93],14
Rz 12,16-17	= Prz 3,7
1 Kor 2,9	= Iz 64,4 (Iz 64,4 TM = Iz 64,3 LXX)+ 65,16?
1 Kor 15,25	= Ps 110 [109],1
2 Kor 8,21	= Prz 3,4
Ga 2,16	= Ps 143 [142],2

Z powyższego zestawienia wynika, że Paweł czerpał cytaty głównie z Septuaginty. Cytaty wzięte z Septuaginty w większości przypadków są tożsame z tekstem masoreckim, ale także – w niewielu cytatach – różnią się od TM. Mniej więcej w jednej trzeciej cytatów zachodzą różnice zarówno z Septuagintą, jak i z tekstem masoreckim. Paweł wprowadza warianty różniące się od przyjętego tekstu masoreckiego. Jak wykazały odkrycia w Qumran, Stary Testament posiadał w tradycji żydowskiej warianty różne od TM¹⁶. Paweł nie cytuje tzw. ksiąg deuterokanonicznych (należących do kanonu żydowsko-hellenistycznego), czyli ksiąg: Tobiasza, Judyty, 1 i 2 Machabejskiej, Mądrości, Syracha, Barucha.

Przykłady korzystania przez św. Pawła z różnych źródeł znajdujemy w 1 Kor 2,16; 3,19.20:

a) Paweł ≠ LXX ≠ TM

¹⁶ Tekst opublikowany w *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, czyli Tekst Masorecki mający za podstawę głównie Kodeks Leningradzki B19a, ma długą historię (pomijając wokalizację i przypisy). Tekst Masorecki był tylko jedną z wielu wersji Biblii Hebrajskiej używanej w Qumran. Zob. R.B. Salters, *Masoretic Text*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, London 1990, s. 429-430.

1 Kor 2,16: Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου ὅς συμβιβάσει αὐτόν

Iz 40,13 (TM): מִי־יָבִין אֶת־רוּחַ יְהוָה וְיַחְזֵק אֶת־יְדָיו וְיַעֲזֵב אֶת־עֵצָה

Iz 40,13 (LXX):

Τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετό ὅς συμβιβᾷ αὐτόν

b) Paweł = TM ≠ LXX

1 Kor 3,19: Ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν·

Hi 5,13 (TM): לְכֹדֵד כְּזָמִים בְּאֵרֶךְ יָמָיו

Hi 5,13 (LXX¹⁷): ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει

c) Paweł = LXX = TM

1 Kor 3,20: Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι

Ps 93,11 (LXX): w 1 Kor 3,20 jest σοφῶν w miejsce ἀνθρώπων: Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι

Ps 94,11 (TM): יְהוָה יִדַע מִשְׁחָבוֹת אֲדָם בִּי־הִמָּה הַבָּל

4. Cytaty ze Starego Testamentu w poszczególnych Listach św. Pawła

Oto zestawienie cytatów ze ST ze wskazaniem ich występowania w poszczególnych Listach św. Pawła:

1) List do Rzymian

a) W tezie Listu do Rzymian

1,17 = Hab 2,4

b) W sekcji Rz 1,18-3,20

2,6 = Ps 62 [61],13

2,24 = Iz 52,5

3,4 = Ps 51 [50],6

3,10-12 = Ps 14 [13],1-3

3,13a = Ps 5,10

3,13b = Ps 140 [139],4

3,14 = Ps 10 [9],7 (LXX 9,28)

¹⁷ J.A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament*, t. 1: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 518, przytacza sugestię Kautzscha, według którego Paweł znał Hi w języku hebrajskim i nie korzystał z greckiego przekładu tej księgi.

3,15-17	= Iz 59,7-8
3,18	= Ps 36 [35],2
3,20	= Ps 143 [142],2
c) W sekcji Rz 3, 21-4,25	
4,3 (4,9.22)	= Rdz 15,6
4,7-8	= Ps 32 [31],1-2
4,17	= Rdz 17,5
4,18	= Rdz 15,5
d) W sekcji Rz 5-8	
7,7	= Wj 20,17; Pwt 5,21
8,36	= Ps 44 [43],23
e) W sekcji Rz 9-11	
9,7	= Rdz 21,12
9,9	= Rdz 18,10.14
9,12	= Rdz 25,23
9,13	= Ml 1,2-3
9,15	= Wj 33,19
9,17	= Wj 9,16
9,20	= Iz 20,16
9,25	= Oz 2,25
9,26	= Oz 1,9-2,1
9,27-28	= Iz 10,22-23
9,29	= Iz 1,9
9,33	= Iz 8,14
10,5	= Kpł 18,5
10,6-8	= Pwt 9,4 + 30,12-14
10,11	= Iz 28,16
10,13	= Jl 2,32
10,15	= Iz 52,7
10,16	= Iz 53,1
10,18	= Ps 19 [18],5
10,19	= Pwt 32,21
10,20-21	= Iz 65,1-2
11,1-2	= Ps 94 [93],14
11,3	= 1 Krl 19,10.14
11,4	= 1 Krl 19,18
11,8	= Pwt 29,3; Iz 29,10
11,9-10	= Ps 69 [68],23-24
11,26-27a	= Iz 59,20-21

11,27b	= Iz 27,9
11,34	= Iz 40,13
11,35	= Hi 41,3

f) W sekcji Rz 12,1-15,13

12,16-17	= Prz 3,7
12,19	= Pwt 32,25
12,20	= Prz 25,21-22
13,9a	= Pwt 5,17-21; Wj 20,13-17
13,9b	= Kpł 19,18
14,11	= Iz 45,23
15,3	= Ps 69 [68],10
15,9	= Ps 18 [17],50 = 2 Sm 22,50
15,10	= Pwt 32,43
15,11	= Ps 117 [116],1
15,12	= Iz 11,10

g) W zakończeniu Listu (Rz 15,14-16-27)

15,21	= Iz 52,15
-------	------------

2) Pierwszy List do Koryntian

a) W sekcji 1 Kor 1-4

1,19	= Iz 29,14
1,31	= Jr 9,24(23)
2,9	= Iz 64,4 TM=Iz 64,3 LXX
2,16	= Iz 40,13
3,19	= Hi 5,13
3,20	= Ps 94 [93],11

b) W sekcji 1Kor 5

5,13	= Pwt 17,7nn
------	--------------

c) W sekcji 1 Kor 6.12-20

6,16	= Rdz 2,24
------	------------

d) W sekcji 1 Kor 8-10

9,9	= Pwt 25,4
10,7	= Wj 32,6
10,26	= Ps 24 [23],1

e) W sekcji 1 Kor 12-14

14,21 = Iz 28,11-12

f) W sekcji 1 Kor 15

15,25 = Ps 110 [109],1

15,27 = Ps 8,7

15,32 = Iz 22,23

15,45 = Rdz 2,7

15,54 = Iz 25,8

15,55 = Oz 13,14

3) Drugi List do Koryntian

a) W sekcji 2 Kor 1-7

3,16 = Wj 34,34

4,13 = Ps 116 [115,1 LXX],10

6,2 = Iz 49,8

6,16 = Kpł 26,12

6,17 = Iz 52,11

6,18 = 2 Sm 7,14

b) W sekcji 2 Kor 8-9

8,15 = Wj 16,18

8,21 = Prz 3,4 LXX

9,7 = Prz 22,8

9,9 = Ps 112 [111],9

c) W sekcji 2 Kor 10-13

10,17 = Jr 9,24

13,1 = Pwt 19,15

4) List do Galatów

a) W tezie Listu do Galatów

2,16 = Ps 143 [142],2

b) W sekcji Ga 3,6-4,11

3,6 = Rdz 15,6

3,8 = Rdz 12,3

3,10 = Pwt 27,26

3,11 = Hab 2,4

3,12	= Kpł 18,5
3,13	= Pwt 21,23
3,16	= Rdz 13,15

c) W sekcji Ga 4,21-5,1

4,27	= Iz 54,1
4,30	= Rdz 21,10

d) W części parenetycznej Listu (Ga 5,13-6,18)

5,14	= Kpł 19,18
------	-------------

5) Pozostałe Listy św. Pawła

a) 1 Tm

5,18a	= Pwt 25,4
-------	------------

b) 2 Tm

2,19a	= Lb 16,5
-------	-----------

c) Ef

1,22	= Ps 8,7
4,8	= Ps 68 [67],19
4,14bc	= Iz 26,19
4,14d	= Iz 60,1
5,31	= Rdz 2,24
6,2-3	= Wj 20,12; Pwt 5,16

Z powyższego zestawienia wynika, że Paweł wprowadzał cytaty ze Starego Testamentu niemal wyłącznie w tzw. listach wielkich. Nazwa „listy wielkie”, nabiera w tym kontekście szczególnego odcienia znaczeniowego. W Rz, 1 i 2 Kor i Ga znajduje się 93 procent cytatów. Poza tym po jednym cytacie spotykamy w 1 i 2 Tm i sześć cytatów w Ef. Żadnego cytatu nie spotykamy w sześciu listach: 1-2 Tes, Flp, Kol, Flm, Tt. Ponad połowa wszystkich cytatów jest włączona przez Pawła w List do Rzymian, w którym prezentuje on swój sposób rozumienia Ewangelii, którą będzie chciał głosić w Rzymie. Cytaty są obecne we wszystkich częściach strukturalnych tego Listu. Pierwszy cytat znajduje się w tezie Listu do Rzymian (Rz 1,17). Kolejne cytaty potwierdzają to, że przyjęcie Ewangelii zakłada przejście przez chrześcijan rzymskich pewnego procesu egzystencjalnego obejmującego trzy etapy: uznanie grzechu (zob. Rz 1,18-3,20) i oparcie się na wierze (zob. Rz 3,21-4,25), która daje przystęp do doświadczenia łaski (zob. Rz 5-8). Połowa wszystkich cytowań Starego Testamentu w Liście do Rzymian (aż trzydzieści) znajduje się w Rz 9-11, czyli w tekście, w którym Paweł głosi Ewangelię tym Żydom, którzy nie

przyjęli Ewangelii. Cytaty też znajdują się w części parenetycznej (zob. Rz 12,1-15,13) i w zakończeniu Listu do Rzymian (Rz 15,14-16,27). W Pierwszym Liście do Koryntian cytaty są nieobecne tylko w trzech z dziesięciu sekcji stanowiących odpowiedzi Pawła na problemy, z którymi nie potrafili sobie poradzić chrześcijanie z Koryntu, a mianowicie w 1 Kor 6,1-11, w rozdziale siódmym i w rozdziale jedenastym. Wielością cytatów wyróżnia się 1 Kor 1-4 (problem podziałów we wspólnotcie) i 1 Kor 15 (nauczanie o zmartwychwstaniu ciała). W Drugim Liście do Koryntian znajduje się podobna ilość cytatów, co w Pierwszym Liście do Koryntian (proporcjonalnie do długości obu listów) i mniej więcej tyle samo co w o wiele krótszym Liście do Galatów. W Liście do Galatów cytat wspiera tezę Listu (Ga 2,16), a kolejne cytaty są użyte w dwóch argumentach na rzecz tezy: w Ga 3,6-4,11 (gdzie argumentem za usprawiedliwieniem z wiary, a nie na podstawie Prawa, jest wiara Abrahama) i w Ga 4,21-5,1 (w alegorii Hagar i Sary).

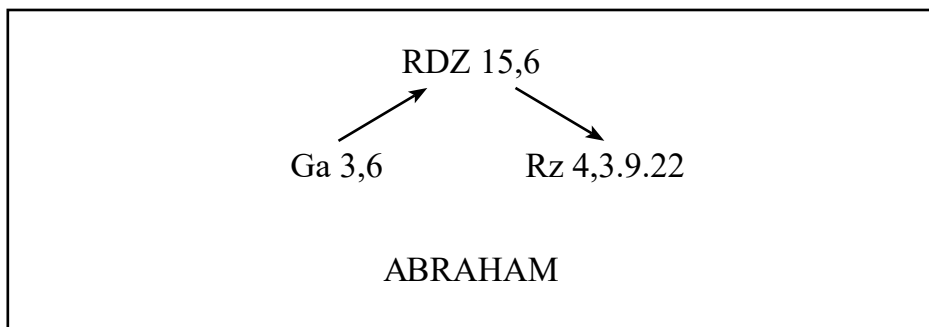
5. Rdz 15,6: Pawłowy klucz do chrześcijańskiej relektury Starego Testamentu

Autorzy Nowego Testamentu mieli świadomość jedności Starego i Nowego Testamentu. Znajduje to specyficzny wyraz w prologu Ewangelii św. Jana (J 1,1-18) i w perykopie otwierającej Ewangelię św. Mateusza (Mt 1,1-17). W obu tych tekstach znajdujemy coś, co można określić jako „zawiasy” łączące dwie części dyptychu składającego się na Biblię chrześcijańską: Stary i Nowy Testament. W prologu Ewangelii św. Jana tym łącznikiem jest Logos: „Na początku było Słowo” (J 1,1; por. Rdz 1,1), „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Ewangelia św. Mateusza rozpoczyna się od rodowodu Jezusa Chrystusa, „syna Dawida, syna Abrahama” (Mt 1,1), a w strukturę tej Ewangelii jest wplecionych pięć mów Jezusa, w nawiązaniu do pięciu ksiąg Tory¹⁸.

Z Listów św. Pawła wynika¹⁹, że dla Pawła kluczem do chrześcijańskiej relektury Starego Testamentu jest tekst zawarty w Rdz 15,6. Aby zauważyć rewolucyjność spojrzenia św. Pawła na „logikę” Starego Testamentu, trzeba dostrzec, jak widział ją Paweł przed swoim nawróceniem. Szczególne miejsce w świadomości Żydów miała Tora i Mojżesz, któremu tradycja przypisywała autorstwo Tory. Św. Paweł zakwestionował kluczową rolę Mojżesza i Tory. Najważniejszą postacią Starego Testamentu był Abraham, a kluczowym tekstem łączącym Stary i Nowy Testament – Rdz 15,6. Paweł cytuje ten tekst dwukrotnie, w Rz 4,3 i Ga 3,6, w kontekście problemu relacji Starego Testamentu do głoszonej przez siebie Ewangelii:

¹⁸ Por. A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004.

¹⁹ Nie wiemy, w jaki sposób powstała kolekcja listów Pawła. Wiemy, że istniała ona już pod koniec I wieku. Raczej trudno mówić o istnieniu „szkoły Pawłowej”, troszczącej się o rozpowszechnianie poglądów mistrza. Uzasadniona jest hipoteza o istnieniu nie znanych bliżej uczniów-sekretarzy Pawła jako autorów listów deutero-Pawłowych. Zob. K. Romaniuk, *Czy i jak rozumiały teologię św. Pawła pierwsze pokolenia chrześcijan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2 (1984), s. 5-20.



Rdz 15,6 (LXX):

καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ²⁰ τῷ θεῷ,
καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

„Uwierzył Abram Bogu
i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość”

Rz 4,3: Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην
Ga 3,6: Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

Paweł zrelatywizował znaczenie prawa synajskiego, dowodząc, że „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16). Uczynki Prawa (obrzezanie, przestrzeganie kalendarza żydowskiego i żydowskich przepisów pokarmowych) nie mogą nikogo usprawiedliwić. Przymierze, którego część stanowiły „uczynki Prawa”, było przejściowe, o czym świadczą następujące argumenty:

1. Przymierze synajskie było ustanowione „ze względu na wykroczenia” (Ga 3,19);
2. Przymierze synajskie nastąpiło w 430 lat po przymierzu Boga z Abrahamem (Ga 3,17);
3. Przymierze synajskie było „pedagogiem” danym „do czasu przyjścia wiary” (Ga 3,23-25);
4. W alegorii zawartej w Ga 4,21-31 Paweł utożsamia przymierze synajskie z podległością niewolnicy Hagar, zaś nowe przymierze – z wolną, Sarą.

Uwzględniając to, że centralną postacią Starego Testamentu jest Abraham jako ojciec wierzących (por. Ga 3,16: „Abrahamowi i jego potomstwu dano obietnice”), a także pamiętając o tym, że dla Pawła w Chrystusie nastąpiła „pełnia czasów” (por. Ga 4,4), „kres czasów” (1 Kor 10,11), można zaryzykować hipotezę o następującym

²⁰ Ἀβραμ bez przydechu i akcentu.

postrzeganiu logiki Biblii przez św. Pawła po jego nawróceniu:

1. Pierwszych jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju prowadzi do postawienia centralnego problemu Biblii: Czy u zarania dziejów zło zwyciężyło definitywnie w świecie i w człowieku²¹?
2. Bóg dał odpowiedź na to pytanie powołując Abrahama (Rdz 12,1-3)²². Obietnica Boża dana Abrahamowi obejmuje „ludy całej ziemi”.
3. Inicjatywa Boża spotkała się z pozytywną odpowiedzią Abrahama (Rdz 15,6)²³.
4. Począwszy od Rdz 12-50, poprzez pozostałe księgi Starego Testamentu, następuje opis realizacji Bożej obietnicy w ludzie Bożym Starego Przymierza.
5. W Chrystusie nastąpiła „pełnia czasu” (Ga 4,4), „kres czasów” (1 Kor 10,11).

Wynika z tego wniosek, że konieczna jest chrześcijańska relektura Starego Testamentu. Św. Paweł zachęca nas do spojrzenia na globalny sens całej Biblii. Z kolei lektura chrystocentryczna Starego Testamentu zastosowana przez św. Pawła powoduje potrzebę refleksji nad miejscem metody historyczno-krytycznej w dzisiejszej egzegezie Starego Testamentu²⁴. Badanie tekstu w kontekście historycznym jest koniecz-

²¹ „Tak więc w parze z wyrokami szła zawsze zbawcza wola Boga, wraz ze wzrostem potęgi grzechu jeszcze potężniejsza okazywała się łaska. Ale jest jedno miejsce, w którym brakuje tej zachowującej łaski, tej obecności Boga przy boku ludzi dotkniętych karą; historia budowy wieży kończy się bez dowodu łaski, toteż (...) pytanie o dalszy stosunek Boga do narodów jest pytaniem głównym, które zgodnie z zamiarem prehistorii winno zrodzić się u czytelnika. Czy ów stosunek uległ ostatecznemu załamaniu, a łaska Boża wyczerpała się do reszty? (podkr. GR) Prehistoria nie daje na to pytanie żadnej odpowiedzi (jak zresztą mogłaby sama z siebie sformułować taką odpowiedź?)”; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 136.

²² „Odpowiedź na to pytanie [zob. przypis poprzedni – przyp. GR] – najbardziej uniwersalne ze wszystkich pytań teologicznych – jawi się z chwilą rozpoczęcia historii zbawienia, z chwilą powołania Abrahama i zarysowanego wówczas historycznego planu Jahwe, aby przez Abrahama pobłogosławić «wszystkie pokolenia ziemi». *Zasięg błogosławieństwa spoczywającego na Abrahamie równy jest obszarowi nieszczęsnego świata narodów (...)*. Poczynając od Rdz 12 pojawia się nagle w punkcie centralnym pojedynczy człowiek, jedna rodzina i od nich wywodzący się naród. Ale na początku partykularnej historii wybrania widnieje już informacja o ostatecznym, uniwersalnym celu, do którego Jahwe postanawia doprowadzić historię”; tamże, s. 136 (zdanie uwidocznione przeze mnie kursywą stanowi cytat zaczerpnięty przez G. von Rada z komentarza O. Prockscha).

²³ W Ga 3,6-9 św. Paweł łączy cytaty z Rdz 12,3 i Rdz 15,6. „Przedmiotem wiary Abrahama według Rdz 15,6 jest jednak (jak zresztą najczęściej w Starym Testamencie) jakaś rzeczywistość przyszła. Jahwe wspomniał Abrahamowi o swoich planach dotyczących historii (Rdz 15,5), Abraham zaś uznał je za coś realnego, «umocnił się» w nich; to była jego wiara”. Rdz 15,6 jest kluczowym tekstem biblijnym dla św. Pawła. W Ga 3,6-9 Paweł wiąże ze sobą Rdz 15,6 (zob. Ga 3,6) i Rdz 12,3 (zob. Ga 3,8): “W taki sposób *Abraham uwierzył Bogu i to mu poczytano za sprawiedliwość*. Zrozumieście zatem, że ci, którzy polegają na wierze, ci są synami Abrahama. I stąd Pismo widząc, że w przyszłości Bóg na podstawie wiary będzie dawał poganom usprawiedliwienie, już Abrahamowi oznajmiło tę radosną nowinę: *W tobie będą błogosławione wszystkie narody*. I dlatego tylko ci, którzy polegają na wierze, mają uczestnictwo w błogosławieństwie wraz z Abrahamem, który dał posłuch wierze”; tamże, s. 141.

²⁴ Por. G. Rafiński, *Metody i kierunki interpretacji Pisma Świętego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 3/2 (1995), s. 153-162; tenże, *Pismo Święte źródłem całego chrześcijańskiego nauczania*, w: *Biblia - Sobór - życie*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 88-105.

ne²⁵, ale nie jest wystarczające²⁶. Konieczna jest wielość podejść i metod interpretacji Biblii, z przyznaniem priorytetu metodzie historyczno-krytycznej, na co zwraca uwagę dokument wydany przez Papieską Komisję Biblijną w 1993 roku²⁷. Rodzi to jednak problem, który ilustrują uwagi Gerharda von Rada zamieszczone w jego pomnikowej „Teologii Starego Testamentu”, w stosunkowo niewielkiej refleksji, pt. „Starotestamentalne wydarzenia zbawcze w świetle nowotestamentalnego wypełnienia”²⁸. Von Rad stwierdza: „Stary Testament jest księgą historyczną”²⁹. „Patrząc z pozycji samego Starego Testamentu, niezmiernie trudno odpowiedzieć na pytanie, co decyduje o jego wewnętrznej jedności. Stary Testament bowiem nie ma jakiegoś punktu centralnego, tak jak Nowy Testament (...) Dokładne zestawienie i porównanie konstytutywnych pojęć teologicznych w Starym i Nowym Testamencie groziłoby niebezpieczeństwem oderwania pojęć i wyobrażeń od wydarzeń, w których są zakorzenione”³⁰.

Trzeba jednak wziąć pod uwagę to, że według św. Pawła cały Stary Testament mówi o Chrystusie. Cały – nie tylko w sensie „liniowym”: prowadzenia do pełni w Chrystusie. Chrystus jest „obecny” w poszczególnych wydarzeniach historii zbawienia w Starym Testamencie³¹. Paweł ma świadomość tego, że w Chrystusie rozpo-

²⁵ Por. M. Czajkowski, *I ty zrozumiesz Pismo święte. Pierwsze wtajemniczenie w Biblię*, Warszawa 1996, s. 10. Autor ten słusznie wiąże duże nadzieje z tzw. odnową biblijną dokonującą się w naszych czasach: „Kościół chrześcijański posiada Biblię od 2000 lat, i tyleż lat interpretuje ją i karmi się nią. Dlaczego więc nowe podejście? Bo mamy nowy materiał. To tak, jak się zdarzyło już niejednokrotnie w przeszłości. (...) W ostatnich stu latach nastąpił postęp wiedzy na skalę niespotykaną w dotychczasowych dziejach ludzkości. Twierdzić, że współczesna wiedza niczego nie może ofiarować chrześcijaństwu, to uznać, iż jest już ono martwe: nie może rosnąć. Bać się współczesnej nauki w imię pobożności, to dowód nie tyle głębokiej wiary, ile jej braku. Główną bramą, przez którą nauka wdarła się gwałtownie na teren religii, jest ruch biblijny. Oto imiona trzech błogosławionych agresorów – a raczej agresorek – z ostatniego stulecia: filologia, historia i archeologia”.

²⁶ Gdyby metoda historyczno-krytyczna miała mieć monopol, to wtedy nie do przyjęcia byłby następujący komentarz Marcina Lutra do Rdz 15,6: „Każda obietnica Boża zakłada Chrystusa, ponieważ Bóg nie czyni niczego bez Jego pośrednictwa. Tak więc różnica między wiarą Abrahama i naszą wiarą polega tylko na tym, że Abraham wierzył w Chrystusa, który się jeszcze nie objawił, podczas gdy my wierzymy w Chrystusa, który się już objawił – a dzięki tej wierze wszyscy jesteśmy usprawiedliwieni” (cyt. za: *Genesi. Versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco dei Settanta, siriano della Peshitta, latino della Vulgata (...)*, red. U. Neri, Torino 1986; autor powołuje się na drugie wydanie weimarskie dzieł Lutra, s. 567).

²⁷ Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w kościele*. Dokument został opublikowany między innymi w: *Biblica 74* (1993), s. 451-528. Tłumaczenie dokumentu na język polski zostało dokonane przez bp. K. Romaniuka i wydane w Poznaniu w 1994 roku.

²⁸ Zob. G. von Rad, *dz. cyt.*, s. 645-668.

²⁹ Tamże, s. 645.

³⁰ Tamże, s. 649.

³¹ Zob. Ga 4,21-31 (alegoria Sary i Hagar). Zob. też 1 Kor 10,1-12: „Nie chciałbym, bracia, żebyście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy, co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała – to był Chrystus. Lecz w większości z nich nie upodobał sobie Bóg; polegli bowiem na pustyni. Stało się zaś to wszystko, by mogło posłużyć za przykład dla nas, abyśmy nie pożądali złego, tak

częła się nowa epoka („nowe stworzenie”). Nowy lud Boży jest jednak dziedzicem obietnicy Bożej danej Abrahamowi: Ga 3,29: „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3,29).

Zakończenie

Wielość (sto jeden) cytowań i nawiązań do tekstów Starego Testamentu występująca w Listach św. Pawła wskazuje, że św. Paweł zakładał, że wszystko, co ważne w jego nauczaniu, jest zakorzenione w woli Boga objawionej już wcześniej w Biblii. Słowo Boże zaś nie mogło zawieść (por. Rz 9,6, gdzie Paweł pisze: „nie znaczy to jednak wcale, że Słowo Boże zawiodło”). Swoboda, z jaką Paweł porusza się po rozmaitych księgach Biblii, ukazuje, jak głęboko Biblia przenikała jego sposób myślenia. Można powiedzieć, że Paweł, interpretując rzeczywistość, „myślał Biblią”.

Literatura

- Czajkowski, M., *I ty zrozumiesz Pismo święte. Pierwsze wtajemniczenie w Biblię*, Warszawa 1996.
- Fitzmyer, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York- London-Toronto-Sydney-Auckland 1993.
- Fitzmyer, J.A., *The Semitic Background of the New Testament*, t. 1: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 518.
- Kowalczyk, A., *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004.
- Genesi. *Versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco dei Settanta, siriano della Peshitta, latino della Vulgata (...)*, red. U. Neri, Torino 1986.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument PKB*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Rad, von. G., *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986.
- Rafiński, G., *Metody i kierunki interpretacji Pisma Świętego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 3/2 (1995), s. 153-162.
- Rafiński, G., *Pismo Święte źródłem całego chrześcijańskiego nauczania*, w: *Biblia - Sobór - życie*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 88-105.
- Romaniuk, K., *Czy i jak rozumiały teologię św. Pawła pierwsze pokolenia chrześcijan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2 (1984), s. 5-20.
- Rosłon, J.W., *Pismo święte jako dzieło ludzkie i jego naukowa interpretacja*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1973, s. 15-117.

jak oni pożądali. Nie bądźcie też bałwochwalcami jak niektórzy z nich, według tego, co jest napisane: Zasiadł lud, by jeść i pić, i powstali, by się oddawać rozkoszom. Nie oddawajmy się też rozpuszceniu, jak to czynili niektórzy spośród nich, i padło ich jednego dnia dwadzieścia trzy tysiące. I nie wystawiamy Pana na próbę, jak wystawiali Go niektórzy z nich i poginęli od węzów. Nie szemrajcie, jak niektórzy z nich szemrali i zostali wytraceni przez dokonującego zagłady. A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów. Niech przeto ten, komu się zdaje, że stoi, baczy, aby nie upadł. Pokusa nie nawiedziła was większa od tej, która zwykła nawiedzać ludzi. Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania abyście mogli przetrwać”.

- Salters, R.B., *Masoretic Text*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, London 1990, s. 429-430.
- Silva, M., *Old Testament in Paul*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid, Dohners Grove 1993, s. 630-642.
- Wayne House, H., *Chronological and Background Charts of the New Testament (with a Foreword by H.W. Hoehner)*, Grand Rapids 1981.

KS. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-4961-2254

Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-002>

Streszczenie: Symbolika małżeńska obecna jest w całej Ewangelii Jana, ale zwłaszcza w pierwszych czterech rozdziałach oraz w jej drugiej części (rozdziały 12–20). Celem artykułu jest ukazanie i krytyczna ocena obecności metafory oblubieńczej w J 1,19–4,54. W tej części Ewangelii, Jezus jest wprost nazwany panem młodym (3,29). Jednocześnie perykopa za perykopą zdefiniowana jest obecność panny młodej. Jej pełna prezentacja następuje w czterech pierwszych rozdziałach Ewangelii. Jej ukazanie rozpoczyna się od matki Jezusa i jego uczniów w Kanie (rozdział 2), a następnie prowadzi do Żydów w Jerozolimie, Samarytan i ostatecznie pogan na końcu rozdziału 4. Poprzez swoją wiarę (1,50) Natanael, prawdziwy Izraelita, staje się prefiguracją wszystkich wierzących, oblubienicy Mesjasza.

Słowa kluczowe: Ewangelia Janowa, Kana, Samarytanki, metafora oblubieńcza, mesjańskie małżeństwo, mesjański oblubieniec

Spousal Metaphor in the Gospel of John. Part 1: The Bridegroom Meets His Bride (Jn 1–4)

Summary: Nuptial symbolism permeates the thought of the fourth evangelist throughout his work, but especially his first four chapters plus the entire second part of his gospel (12–20). The main focus of this article is to demonstrate and critically evaluate the presence of spousal metaphor in Jn 1:19–4:54. In this part of the Gospel, Jesus is explicitly presented as a bridegroom (3:29), while at the same time, in pericope after pericope, his bride becomes more and more visible and present. It takes four chapters to define the messianic bride in full. The whole presentation starts with the mother of Jesus and his disciples in Cana in Chapter 2, then continues with Jews in Jerusalem, the Samaritans, and finally pagans at the end of Chapter 4. By his faith (1:50), Nathanael, the Israelite, is the prefiguration of all believers, the bride of Messiah.

Keywords: The Gospel of John, Cana, Samaritan woman, spousal metaphor, Messianic wedding, Messianic bridegroom

Wstęp

Metafora małżeńska czy też oblubieńcza, będąca jedną z form opisu relacji Boga do Izraela, obecna jest w Starym Testamencie w księgach Ozeasza (1,2-9; 2,4-25), Jeremiasza (2,2; 11,15), Ezechiela (16,8-23; 23,4), Deutero-Izajasza (54,4-8), Trito-Izajasza (62,5), Pieśni nad Pieśniami, a nawet w Księdze Mądrości (8,2-3.9). Ta starotestamentowa metafora została użyta do opisu relacji między Chrystusem i Kościołem w Nowym Testamencie, a mianowicie w *Corpus Paulinum* (2 Kor 11,2; Ef 5,25-32; por. 1 Kor 6,12-20) oraz w wielu tekstach Apokalipsy Janowej. Powyższa mesjańska reinterpretacja¹ metafory obecna jest także w Ewangeliach synoptycznych (np. Mt 9,15; 22,1-14; 25,1-13; Mk 2,18-22). Ewangelia Janowa nie jest tutaj wyjątkiem wśród innych pism NT, gdyż metafora jest explicite wyrażona w 3,29, gdy Jan Chrzciciel identyfikuje Jezusa jako oblubieńca, a przyjmujących chrzest i idących za Jezusem jako oblubienicę. Metafora ta obecna jest również na wielu innych kartach czwartej Ewangelii. Odniesienia doń są jednak czynione na sposób aluzyjny, pozostawiając identyfikację metafory wrażliwości i inteligencji czytelnika. Subiektywność procesu odkrywania aluzji powoduje, iż nierzadko ten sam tekst Janowy bywa przez jednych komentatorów wiązany z metaforą oblubieńczą, podczas gdy inni autorzy takiej możliwości nie widzą lub też o niej nie wspominają. Niniejszy artykuł stawia sobie jako podstawowy cel wskazane tekstów Janowych,

¹ Przez długi okres czasu w bibliстыce panowało przekonanie, iż metafora oblubieńcza odniesiona do Mesjasza jest unikalnym *novum* autorów nowotestamentowych. Jako taka miała ona bowiem występować jedynie w opisie relacji Boga do Izraela. Przekonanie takie wyraża dla przykładu Joachim Jeremias, „*νύμφη, νυμφίος*”, *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G.W. Bromiley, Grand Rapids, MI 1967, t. 4, s. 1102: „in all later Jewish literature there is no instance of an application of the allegory of the bridegroom to the Messiah.” Jako świadka przeciwnej tezy, Jeremias przywołuje jedynie jeden późny tekst, *Rabba* 15,30 do Wj 15,2: „W tym świecie (Izraelici) są zaręczeni (...), w dniach Mesjasza nastąpi ślub.” Miriam i Ruben Zimmermann zakwestionowali to przekonanie wskazując na mesjańską interpretację (1) królewskiego pana młodego z Ps 45 obecną w Targumie do Ps 45,3 oraz w rękopisach z Qumran (4Q171 iv; 11Q13 xi,18-19) i *Testamencie Judy* 24,1; (2) arcykapłana Jozuego z Za 3,1-10 obecną w Targumie do Za 3,5; (3) „Namaszczonego” z 4 *Ezra* 7,26 obecną w łacińskiej wersji 4 *Ezra* 7,26 (Mesjasz poślubia niebiańskie Jeruzalem; matka Mesjasza, Syjon, płacze nad śmiercią swego syna, Mesjasza, w noc poślubną); (4) ukochanego z Pieśni nad Pieśniami obecną w Targumie (7,4.14; 8,1.2.4); (5) oblubieńca z Iz 61,10 obecną w *Pesiqta Rabbati*, *Piska* 149a (37,2-3). Zob. M. Zimmermann, R. Zimmermann, *Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29f.). Deflorations- oder Christuszeuge?*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 90 (1999), s. 123-130. Główne wyniki opublikowanych tutaj ustaleń odnośnie do judaistycznego zastosowania metafory oblubieńczej dla opisu Mesjasza zostały zreferowane w R. Zimmermann, *Jesus—the Divine Bridegroom? John 2–4 and Its Christological Implications*, w: *Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* (Ancient Judaism and Early Christianity; 106), red. B.E. Reynolds, Leiden – Boston 2018, s. 367-373. Zob. także J. Gnilka, „*Bräutigam*” – *spätjüdisches Messiasprädikat?*, „*Trierer theologische Zeitschrift*” 69 (1960), s. 298-301.

w których aluzje oblubieńcze są identyfikowane przez komentatorów. Celem drugim jest zgromadzenie podstawowych argumentów stojących za daną identyfikacją. Kwestii obecności metafory oblubieńczej w czwartej Ewangelii poświęcono sporo studiów w językach obcych. Zasadność powstania niniejszego artykułu wynika z braku w polskiej literaturze biblijno-teologicznej opracowania ukazującego w sposób przekrojowy obecność tejże metafory w całym dziele czwartego ewangelisty. Istnieją natomiast liczne publikacje dotyczące pojedynczych perykop Janowych, zwłaszcza perykop maryjnych (2,1-11; 19,25-27). Ograniczone ramy artykułu nie pozwalają na szczegółowe analizy poszczególnych tekstów. Niniejsze opracowanie winno stać się inspiracją i punktem wyjścia dla pogłębionego studium monograficznego lub całej serii artykułów poświęconych poszczególnym tekstom i zasygnalizowanym problemom interpretacyjnym. Z racji obfitości materiału cała prezentacja podzielona została na dwa artykuły. W pierwszym przedstawione zostanie zastosowanie metafory w pierwszych czterech rozdziałach Ewangelii Janowej, w drugim zaś jej obecność w drugiej części Ewangelii, od namaszczenia w Betanii do spotkań Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną i uczniami. W obu artykułach w omówieniu poszczególnych tekstów przyjmujemy porządek logiczny narzucony przez strukturę samej narracji Janowej.

Sandały Oblubieńca (1,27)

W tradycyjnej interpretacji, mającej swój początek u Orygenesusa i rozwiniętej przez Augustyna oraz Jana Chryzostoma, słowa Jana Chrzciciela o jego niegodności w rozwiązywaniu rzemyka sandała rozumiano jako wyraz jego pokory². Tymczasem Hieronim, Cyprian, Ambroży, Fortunatianus z Akwilei, Grzegorz Wielki i Beda interpretowali te słowa w kontekście starotestamentalnych regulacji prawnych dotyczących lewiratu (Pwt 25,5-10; zob. Rt 4,6-8)³. Reguła stanowiła, iż w przypadku bezpotomnej śmierci żonatego mężczyzny, jego najstarszy brat powinien poślubić owdowiałą bratową i wzbudzić jej potomstwo, które było uważane za potomstwo jej zmarłego męża. Jeśli tenże szwagier chciał uchylić się od swego obowiązku, musiał

² Rabini komentując Kpł 25,39 twierdzili, iż niewolnikowi izraelskiemu nie powinno się zlecać hańbiących posług, do których zaliczano mycie nóg swego pana oraz nakładanie mu obuwia. Zob. *Mekhila de-Rabbi Ishamel* do Wj 21,2 (82a). Rabbi Jehoszua ben Levi (ok. 250 r. po Chr.) stwierdził: „Wszystkie rodzaje posług, jakie niewolnik musi wykonać dla swego pana, uczeń musi wykonać dla swego nauczyciela, za wyjątkiem ściągania jego obuwia” (*b. Kethuboth* 96a). Za H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1956, s. 121. Jan Chrzciciel stwierdzałby zatem, iż w porównaniu z Jezusem nie jest on godny być nawet jego niewolnikiem. Co ciekawe, w Dz 13,25 słowa Jana Chrzciciela zostały zreferowane jako dotyczące jego niegodności w ściągnięciu sandała (οὐκ εἶμι ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι).

³ Obie interpretacje przytacza św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2018, s. 129-130. Szerokie omówienie tej patrystycznej interpretacji przedstawiają P. Proulx, L. Alonso Schökel, *Las Sandalias del Mesías Esposo*, „Biblica” 59 (1978), s. 1-37. Por. także L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione), Casale Monferrato 1997, s. 111-133.

oficjalnie cedować ten obowiązek na innego swego brata lub krewnego, stosując ryt zwany *ḥaliṣah* (חליצה). Wdowa rozwiązywała i ściągała sandał z nogi szwagra, jako znak utraty prawa do jej poślubienia⁴. W interpretacji *Targumu Pseudo-Jonatana* do Pwt 25,9 szwagier miał mieć na nodze prawy sandał powiązany rzemieniem. Kobieta powinna rozwiązać rzemień i ściągnąć sandał. Tekst targumiczny trzykrotnie w tym samym wierszu (25,9) wzmiankuje rzemień sandała (szczegół nie występujący w tekście masoreckim). Możliwe zatem, iż w czasach Jezusa i powstawania czwartej Ewangelii kluczowym elementem rytu *ḥaliṣah* było rozwiązanie rzemienia jednego sandała.

W synoptycznych paralelach do tekstu Janowego, gdy Jan Chrzciciel mówi o noszeniu sandałów Jezusa (Mt 3,11) lub rozwiązywaniu rzemyka u sandałów Jezusa (Mk 1,7 i Łk 3,16), sandały są zawsze w liczbie mnogiej. Natomiast w znanych nam rękopisach czwartej Ewangelii nie istnieje wariant z liczbą mnogą, mimo oczywistej tendencji kopistów do harmonizacji paralelnych tekstów czterech Ewangelii kanonicznych. Użycie liczby pojedynczej oraz wspomnienie „rozwiązywania rzemienia” w J 1,27 nie jest bezdyskusyjnym dowodem na obecność aluzji do rytu związanego z prawem lewiratu⁵, jednak Janowa identyfikacja Jezusa jako pana młodego, a Jana Chrzciciela jako przyjaciela pana młodego (3,28-30), nadto obecność innych aluzji do starotestamentowej metafory oblubieńczej w J 1–4 sugeruje możliwość interpretowania słów o rozwiązywaniu rzemyka sandała jako oznaczających coś więcej niż tylko Janową niegodność. Otóż, w kontekście prawa lewiratu, Jan potwierdzałby, że nie jest żadnym rywalem Jezusa, ani też nie jest drugim po Jezusie konkurentem w porządku sukcesji do ręki panny młodej. Jan Chrzciciel nie rości sobie żadnych

⁴ Jak twierdzi C.M. Carmichael, *A Ceremonial Cruc: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), s. 321-336, genezą tego zwyczaju byłaby historia Tamar i Onana (Rdz 38,6-10). Jak wyjaśnia P. Stępień, *Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt 25,4-12*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 71: „Sandał symbolizuje żeńskie narządzie płciowe, a stopa – męskiego członka. Onan przez stosunek przerywany i spuszczenie nasienia na ziemię, unikał poczęcia potomka. Zdjęcie sandała ze stopy nawiązuje do stosunku przerywanego Onana, a zarazem wskazuje na szwagra, który odmawia poczęcia potomka swemu zmarłemu bratu. Splunięcie nawiązuje do wytrysku nasienia i zmarnowania go przez Onana, a symbolicznie przez szwagra. Dlatego rola mężczyzny w ceremonii jest pasywna. To kobieta zdejmuje sandał i pluje mu w twarz, wzmacniając jego upokorzenie. Odmowa zwarzia małżeństwa lewirackiego koresponduje z biernością szwagra.” Szczegóły tego rytu są nieco inne w relacji Rt 4,7-8, wciąż jednak kluczową rolę odgrywa w nim sandał oblubieńca. Otóż krewny nie zainteresowany poślubieniem wdowy ściągał swój sandał i przekazywał go stronie zainteresowanej ożenkiem.

⁵ LXX w dwóch tekstach dotyczących rytu *ḥaliṣah* (Pwt 25,9.10; Rt 4,7.8) użyła czterokrotnie tego samego zwrotu *ὑπολῆειν τὸ ὑπόδημα*, gdzie sandał występuje zawsze w liczbie pojedynczej, podobnie jak w hebrajskim TM. Podobny zwrot występuje w tekście Ewangelii Janowej: *λῦειν αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος* (1,27). Także w rabinackich dyskusjach na temat lewiratu zawsze mowa jest o jednym sandale w rytuale *ḥaliṣah* (np. b. *Yeb.* 102a). Zob. M. Elon, *Levirate Marriage and Ḥaliṣah: The Order of Ḥaliṣah*, w: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, red. F. Skolnik, Detroit et al. 2007, t. XII, s. 727.

praw do wdowy, przyszłej małżonki Jezusa⁶.

W kontekście prawa lewiratu fakt, że Jan i Jezus byli krewnymi (por. Łk 1,36) ma swoje znaczenie. Jezus, mimo że był młodszy od Jana (por. Łk 1,36), byłby pierwszy w porządku prawa do zaślubin, gdyż w istocie (w swej pre-egzystencji) jest starszy, czyli istniejący wcześniej od Jana. Czwarty ewangelista w bezpośrednim kontekście dwukrotnie wkłada w usta Jana Chrzciciela informację o starszeństwie Jezusa, jako będący „wcześniej ode mnie” (1,15.30).

Podporządkowana funkcja Jana Chrzciciela w stosunku do Jezusa w kontekście metafory małżeńskiej jest potwierdzona poprzez identyfikację Jana Chrzciciela z przyjacielem oblubięcza (3,29). Otóż, w świetle starożytnych zwyczajów przyjaciel oblubięcza był odpowiedzialny za negocjacje pomiędzy rodziną pana młodego a rodziną panny młodej. W czasie tych rozmów ustalano między innymi wysokość posagu. Co istotne jednak przyjaciel oblubięcza nie miał prawa do poślubienia tej kobiety, gdyby w wyniku rozwodu pozostała w przyszłości wolną. Fakt aranżowania jej małżeństwa w roli negocjatora z ramienia jej byłego małżonka sprawiał, iż nie mógł on jej nigdy poślubić. Analogiczna sytuacja opisana jest w Księdze Sędziów, gdy żona Samsona zostaje wydana za mąż za przyjaciela oblubięcza (14,20; 15,2). W efekcie żonę Samsona i jej ojca spotyka śmierć z ręki samych Filistynów, ich rodaków, gdyż zaistniało przestępstwo wydania porzuconej żony Samsona za mężczyznę pełniącego rolę przyjaciela oblubięcza w czasie wesela (15,6)⁷.

Widziana w kluczu oblubięczym wypowiedź Jana w J 1,26-27 zawiera zarówno aspekt negatywny (wskazuje kim Jan nie jest), jak i pozytywny (pokazuje kim jest Jezus). Wypowiedź ta doskonale harmonizuje z wcześniejszym wyznaniem Jana, w którym zaprzecza, że jest Mesjaszem (1,20 – „Ja nie jestem Mesjaszem”; por. 1,25). W kontekście żydowskich oczekiwań związanych z eschatologicznymi zaślubinami Mesjasza z Izraelem, wyznanie Jana, iż nie jest Mesjaszem, pokazuje jednocześnie, iż nie jest on oczekiwanym Oblubięcem. W sensie pozytywnym, wypowiedź Jana wskazuje na najważniejszą figurę mesjańskich godów, które właśnie nadeszły, a którą jest Jezus, prawdziwy Mesjasz i Oblubieniec.

Pustynia (1,23.28; 10,40)

⁶ Akwinata (*Komentarz*, s. 130) komentuje wkładając w usta Jana Chrzciciela następujące słowa: „nie jestem godny mieć oblubięcę, która należy się Chrystusowi – Kościół. Jakby mówił: *Nie jestem godzien*, aby nazwano mnie oblubięcem Kościoła.” Zob. J.F. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (International Critical Commentary), London – New York, NY 2009, s. 123.

⁷ Zob. A. Van Selms, *The Best Man and Bride: From Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15*, „Journal for Near Eastern Studies” 9 (1950), s. 71-74; M.L. Coloe, *Witness and Friend. Symbolism Associated with John the Baptizer*, w: *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT; 200), red. J. Frey, J.G. van der Watt, R. Zimmermann, G. Kern, Tübingen 2006, s. 319-332. Powyższy artykuł stał się częścią innej publikacji australijskiej biblistki: *John as Witness and Friend*, w: *John, Jesus, and History. Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Early Christianity and Its Literature), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2009, s. 45-61.

Renzo Infante zwraca uwagę na miejsce działalności Jana Chrzciciela, jakim jest pustynia (1,23), zlokalizowana „po drugiej stronie Jordanu” (1,28; 3,26; 10,40). W jego interpretacji wskazanie na pustynię znajdującą się poza Ziemią Obiecaną ma być jasnym nawiązaniem do czterdziestoletniego wędrowania Izraela po pustyni, które przez proroków było interpretowane w kluczu metafory oblubieńczej (zob. Oz 2,16-17; Jr 2,2-3)⁸. Jan Chrzciciel gromadziłby zatem oblubienicę na pustyni, aby tam mogła spotkać swego oblubieńca. Jan będąc wciąż w tym samym miejscu, po drugiej stronie Jordanu, wskazuje oblubienicy (reprezentowanej przez dwóch uczniów) oblubieńca. Dochodzi do spotkania oblubieńca i oblubienicy i ich pozostania razem, wyrażonego przez teologicznie istotny czasownik μένω (zob. 1,30-39). Nacisk ewangelisty na identyfikację miejsca działania Jana Chrzciciela po drugiej stronie Jordanu (1,28; 3,26; 10,40) może mieć jako tło czynnik polityczny, a zatem unikanie przez Jana wpływów centrów władzy w Judei. Możliwym jest jednak dostrzeżenie tutaj tła teologicznego w kluczu metafory oblubieńczej, a mianowicie nawiązanie do okresu w historii Izraela przed wejściem do Ziemi Obiecanej, a zatem do czasów Exodusu i wejścia do Ziemi Obiecanej⁹.

Mąż (1,30)

Stwierdzenie Jana Chrzciciela o mężu (ἀνὴρ), który przyjdzie po nim i który przewyższy go godnością (1,30), odwołuje się do dwóch wcześniejszych wypowiedzi Jana, w których mówił o Tym (οὗτός), który idzie po nim i któremu nie jest godzien odwiązać rzemienia u sandała (1,27) i który przewyższył go godnością (1,15). Występujący w 1,30 termin ἀνὴρ oznacza zarówno mężczyznę, jak i męża. Jest to jedyne miejsce w Ewangelii Jana, w którym rzeczownik ἀνὴρ zastosowano do opisu Jezusa. Już w VI wieku Ammoniusz z Aleksandrii podał cztery możliwe znaczenia tego rzeczownika w tym wersecie: (1) Termin wskazywałby na prawdziwość wcielenia, będąc polemiką z formą doketyzmu, która negowała realność fizycznego ciała Jezusa¹⁰. (2) Termin podkreśla fakt, iż preegzystujący Logos, który znajduje się pośród gromadzących się wokół Jana, jest w pełni dorosłym człowiekiem w wielu

⁸ R. Infante, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo 2004, s. 120.

⁹ C.S. Keener (*The Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2003, s. 450-451) z naciskiem podkreśla brak teologicznego przesłania informacji topograficznej w 1,28, wskazując tylko na historyczną dokładność Jana. Typologię Jozue-Jezus w nazwie Bethabara (Βηθαβαρᾶ) („miejsce przejścia”) widzi R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible; 29), Garden City, NY 1966, s. 44. Podobnie B. Byron, *Bethany Across the Jordan or Simply Across the Jordan*, „Australian Biblical Review” 46 (1998), s. 36-54. Motyw mesjańskiego wypełnienia Ps 68,23; Jr 50,19 oraz Mi 7,14-15, w odniesieniu do Betanii rozumianej jako Batanaea, helleńskiej formy aramejskiej nazwy Baszanu, widzi tutaj D.S. Earl, ‘(Bethany) beyond the Jordan’. *The Significance of a Johannine Motif*, „New Testament Studies” 55/03 (2009), s. 279-294.

¹⁰ Współcześnie tak J.-M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris 1936, s. 41: „la présence humaine de Jésus”. Por. także R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John. Volume One. Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, New York 1990, s. 302.

około trzydziestu lat (Łk 4,23)¹¹. (3) Termin wskazuje na doskonałość Jezusa w każdej praktycznej i teoretycznej cnocie. (4) Termin ἀνὴρ wskazuje na tożsamość Jezusa jako Oblubieńca¹². Ta ostatnia interpretacja byłaby usprawiedliwiona nie tylko dwuznacznością terminu ἀνὴρ, ale również wspólnym dla 1,30 (ὀπίσω μου ἔρχεται) oraz 1,27 (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) opisem Jezusa jako przychodzącego. Nawiązanie do 1,27 ma swe znaczenie, gdyż obecna jest tam aluzja do metafory małżeńskiej poprzez odwołanie do rytu *ḥaliṣah*. Sam tytuł „przychodzący” (ὁ ἐρχόμενος) ma również konotację mesjańską. Nadto termin ἀνὴρ kładzie akcent na płeć Jezusa, za czym przemawia zastosowanie tego rzeczownika w Ewangelii Janowej (zob. 1,13; 4,16.17bis.18bis; 6,10). W 6,10 mężczyźni zdefiniowani są jako οἱ ἄνδρες, ludzie w ogólności natomiast jako οἱ ἄνθρωποι. Fakt wcielenia byłby podkreślony przez użycie terminu ἄνθρωπος¹³. Komentatorzy widzą w 1,30 również aluzję do Iz 54,1 LXX, tekstu zapowiadającego liczne potomstwo Syjonu-Jerozolimy, pomimo braku męża (ἀνὴρ). Oto Syjon-Jerozolima, pozbawiona męża, przybywa do Jana (1,19), który wskazuje jej męża w Jezusie¹⁴. Dostrzega się tutaj także nawiązanie do prezentacji YHWH-Oblubieńca jako męża (ἀνὴρ) Izraela w greckim tekście Oz 2,4.9.18; 3,3 i Jr 3,1¹⁵.

Uczniowie Jezusa jako przyjaciele Oblubieńca (1,35-51)

Postaci pierwszych uczniów Jezusa, Andrzeja oraz Filipa (1,35-46), mogą być widziane w paraleli do funkcji przyjaciela oblubieńca. Obaj uczniowie przyprowadzają bowiem do Jezusa innych uczniów (Andrzej Piotra, a Filip Natanaela), na podobieństwo czynności przyjaciela oblubieńca, który w czasie ceremonii weselnej przyprowadzał do pana młodego jego przyszłą małżonkę¹⁶. Zdaniem Mary L. Coloe także spotkanie i dialog między Jezusem i Natanaelem (1,47-51) mogą być widziane w kluczu metafory oblubieńczej. W świetle tej interpretacji znak dany przez Jezusa (wyrażający się w Jezusowej wiedzy na temat braku podstępu w Natanaelu oraz uprzednim widzeniu go pod drzewem figowym) jest zapowiedzią większych rzeczy mających nastąpić w przyszłości (1,51). Mary L. Coloe wiąże ten znak i zapowiedź

¹¹ Współcześnie J. McHugh, *John*, s. 134: „a fully grown man.”

¹² Ammonius Alexandrinus, *Expositio in Evangelium S. Joannis* (PG 85,1401). Św. Tomasz z Akwinu (*Komentarz*, s. 135-136) podaje trzy ostatnie interpretacje. W odniesieniu do trzeciej, Jezus jako „mąż” jest człowiekiem doskonałym i źródłem wszystkich cnót w innych poprzez nawiązanie do Iz 4,1 i Za 6,12. Akwinata w interpretacji oblubieńczej przywołuje termin ἀνὴρ występujący w Oz 2,18 oraz 2 Kor 11,2.

¹³ Zob. 4,29; 5,12; 7,49; 8,40; 9,11.16.24; 10,33; 11,47.50; 18,17.29; por. zwrot „Syn Człowieczy”. Na osiem wystąpień terminu ἀνὴρ w Ewangelii Janowej, w pięciu przypadkach (4,16.17bis.18bis) określa męża. Bardzo możliwe, iż taki sens ma również w 1,13.

¹⁴ P. Proulx, L. Alonso Schökel, *Les Sandalias*, s. 12; Y. Simoons, *Secondo Giovanni*, s. 179.

¹⁵ G. Segalla, *Gesù anèr e anthròpos nel Quarto Vangelo*, „Rivista biblica” 39 (1991-1992), s. 203-204. Zob. także omówienie J 1,30 w kluczu metafory oblubieńczej w R. Infante, *Lo sposo e la sposa*, s. 121-122.

¹⁶ Zob. M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 328: „First John, then Andrew, then Philip all act as the friend of the bridegroom to mediate a relationship between Jesus and another.”

ze zwyczajem ślubnym przekazania przez pana młodego części wiana w czasie zaślubin, z obietnicą przekazania pozostałej części w czasie głównej ceremonii ślubnej¹⁷.

Chrzest (1,28.33; 3,22-26; 4,1-2)

Chrzest, zanurzenie w wodzie, jakiego dokonuje Jan Chrzciciel (1,28.33; 3,23-24; 4,1), może być także interpretowany w kluczu symboliki małżeńskiej¹⁸. Otóż przed każdym ślubem panna młoda, zanim w procesji była prowadzona na spotkanie z panem młodym, musiała dokonać specjalnego rytuału obmycia przez zanurzenie. Informacja, iż uczniowie Jezusa, podobnie jak uczniowie Jana Chrzciciela, chrzcili (4,2; por. 3,22.26; 4,1), również może być rozumiana w perspektywie metafory małżeńskiej. W tym kontekście dopowiedzenie, iż sam Jezus nie chrzczył, gdyż robili to tylko jego uczniowie (4,2), także ma swoje znaczenie, gdyż oblubieniec nie był zaangażowany w ryt obmycia oblubienicy. Uczniowie dokonując chrztu otrzymują specjalną godność przyjaciół oblubieńca, gdyż chrzczą wodą, tak samo jak robił to Jan, przyjaciel oblubieńca (3,29). Uczniowie w istocie nazwani są przez Jezusa jego przyjaciółmi (φίλοι μου - 15,14; por. 15,15)¹⁹. Warto podkreślić, iż przyjaciel oblubieńca według reguł judaizmu rabinicznego w czasie trwania tygodniowych godów weselnych zwolniony był z recytowania modlitw (za wyjątkiem *Szema*) oraz zachowania postów²⁰. Wyraźnie nawiązuje do tego Jezus odpowiadając na pytanie, odnotowane w ewangeliach synoptycznych, „Dlaczego Twój uczniowie nie poszczą?” stwierdzając: „Czy goście weselni mogą pościć, dopóki pan młody jest z nimi?” (Mk 2,19; por. Mt 9,15); „Czy możecie nakłonić gości weselnych do postu, dopóki pan młody jest z nimi?” (Łk 5,34). Fakt, iż Jezus nie chrzczył, choć miał chrzczyć Duchem Świętym (J 1,33), sugeruje, iż obrzęd zanurzenia w wodzie nie był rozumiany jako chrzest w Duchu, ale jako ryt przygotowawczy do zaślubin. Interpretacja oblubieńcza chrztu nie wyklucza oczywiście łączenia go z nawróceniem i odpuszczeniem grzechów. Wręcz przeciwnie, metafora małżeńska nadaje tym rzeczywistościom dodatkowe znaczenie. Same zaślubiny są tożsame z udziałem w życiu wiecznym, zbawieniem, którego częścią jest także dar Ducha Świętego. Powiązanie chrztu z metaforą małżeńską nie jest charakterystyką wyłącznie Ewangelii Janowej. Odniesienie do oczyszczenia wodą panny młodej w zestawieniu z chrztem („kapiel wodą ze słowem”) i metaforą małżeńską zastosowaną do Jezusa i Kościoła obecne jest również w Ef 5,25-27²¹.

¹⁷ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 328.

¹⁸ Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 175; M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 323.

¹⁹ Nazwanie Łazarza przyjacielem nie podważa powyższej interpretacji, gdyż Łazarz określony jest „naszym przyjacielem” (ὁ φίλος ἡμῶν - 11,11), a nie specyficznie przyjacielem Jezusa.

²⁰ t. *Berakhot* 2,10. Przyjaciel oblubieńca zwolniony był również z obowiązku przebywania w szałasie w czasie Święta Namiotów (b. *Sukkah* 25b). Z modlitwy *Szema* zwolniony był tylko pan młody (m. *Berakhot* 2,5; t. *Berakhot* 2,10).

²¹ Dla Mary L. Coloe (*Witness and Friend*, s. 323, przypis 12) powiązanie pomiędzy chrztem i meta-

Wesele w Kanie (2,1-11)

Podstawowym argumentem za dostrzeżeniem metafory oblubieńczej w opisie wesela w Kanie jest utożsamienie Jezusa z panem młodym. Identyfikacja ta możliwa jest poprzez odwołanie się do ówczesnych zwyczajów weselnych. Zadaniem pana młodego było bowiem zaopatrzyć stół weselny w wino. Dostarczenie wina przez Jezusa w czasie wesela w Kanie wskazuje zatem na Jego tożsamość jako oblubieńca. Słowami skierowanymi do Maryi – „Jeszcze nie nadeszła godzina moja [?]” (2,4) – Jezus sugeruje, iż może dostarczyć wino, a zatem jest oblubieńcem²². Nadto logika narracji Janowej wskazuje na pana młodego jako osobę odpowiedzialną za kolejność, w jakiej były serwowane różne wina. W momencie zaistnienia cudu starosta weselny przywołał bowiem właśnie pana młodego mówiąc: „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory” (2,10)²³. Także w tym przypadku Jezus zajmuje miejsce pana młodego²⁴.

W ST i tradycjach pozabiblijnych wino (J 2,3*bis*.9.10*bis*) ma niezwykle bogatą symbolikę, składa się na nią także symbolika czasów mesjańskich (Rdz 49,11-12; Am 9,11.13-14), w tym zapowiedź nadzwyczajnej obfitości wina charakteryzującej

forą małżeńską w Liście do Efezjan i czwartej Ewangelii jest argumentem za powstaniem tej ostatniej w Efezie. Wspólnota Kościoła w Efezie, zdaniem australijskiej biblistki, miałaby rozumieć chrzest poprzez pryzmat metafory małżeńskiej. Co ciekawe, Efez był miejscem udzielania chrztu przez uczniów Jana Chrzciciela przed przybyciem do miasta Pawła (Dz 19,1-7).

²² Gerhard Dellling podał dwa przykłady wspólnego użycia terminów „godzina” oraz „wesele” w dziełach Filona z Aleksandrii *De Opificio Mundi* 103 (γάμων ὥρα) oraz Józefa Flawiusza *Antiquitates* 12,187 (γάμων ὥρα), które tworząc jeden zwrot wskazują na właściwy moment na celebrowanie ślubu, zdolność czy gotowość do zawarcia małżeństwa. G. Dellling, ὥρα, w: *TDNT IX*, s. 675. Zwrócił na to uwagę L. Pedroli, *Giovanni e il Vangelo dello Sposo. La trafila sponsale del Quarto Vangelo*, w: „*Venite alle nozze!*”. *Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo* (Cantiere coppia), red. M. Meruzzi, L. Pedroli, Assisi 2009), s. 100. W tekście Janowym nie występuje jednak wyrażenie „godzina ślubu”; kluczowe dwa terminy występują w perykopie oddzielnie. W podobnym duchu, Jeffrey Staley sugeruje, iż „godzina” o której mówi Jezus, gdyby nie miała zaimka „moja”, mogłaby odnosić się do ślubu. J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBL.DS; 82), Atlanta, GA 1988, s. 89.

²³ Słowa Jezusa skierowane do Maryi można zatem sparafrazować jako „Czy to jest moja albo twoja sprawa? Czy ja jestem panem młodym? To nie są jeszcze moje zaślubiny.” Tak A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Critical Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998, s. 31. Zdaniem Éduarda Delebecque’a pytanie Jezusa skierowane do matki – τί ἐμοὶ καὶ σοὶ (2,4) – w świetle paraleli występujących w grece biblijnej (zob. Sdz 11,12; 2 Sm 16,10; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; 2 Krn 35,21; Oz 14,9; Mt 8,29; Mk 1,24; 5,7; Łk 4,34; 8,28) wskazuje na różnicę zdań w odniesieniu do rzeczywistości kryjącej się pod τί, czyli wina. Maryja ma na myśli ziemskie wino weselne przeznaczone dla zaproszonych gości w Kanie, Jezus natomiast ma na myśli wino uczyty mesjańskiej, którym jest jego krew. É. Delebecque, *Les deux vins de Cana*, „*Revue Thomiste*” 85 (1985), s. 242-253. W istocie „punktem niezgody” mogło nie być tylko wino, ale rzeczywistość szersza jaką było wesele Jezusa.

²⁴ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 363: „It is clearly the responsibility of the bridegroom to make sure that there is sufficient wine as well as to determine the order in which the different qualities of wine are served. Thus, the actual bridegroom fails in two ways—and Jesus takes over his responsibilities and outdoes him.”

czasy Mesjasza (np. wg 2 Ba 29,3-5 jedna kiść da tysiąc gron, a jedno grono litr wina). Ogromna ilość wina na weselu w Kanie wskazuje zatem na obecność Mesjasza. Nadto motyw wina i winorośli jest powiązany w ST z tematem oblubieńczej miłości między Bogiem a Izraelem²⁵. Biorąc nadto pod uwagę starotestamentową symbolikę uczyty weselnej, jako związanej z Bogiem-Oblubieńcem i Izraelem-Oblubienicą²⁶ oraz Janowe utożsamienie Jezusa z panem młodym staje się jasny Janowy cel, jakim jest ukazanie Jezusa w roli zarezerwowanej w ST dla YHWH.

Termin γυνή, którym Jezus zwraca się do Maryi, może także zawierać aluzję do oblubieńczej metafory. Rzeczownik γυνή oznacza bowiem zarówno „kobietę”, jak i „żonę”. Maryja, nazywana kobietą i żoną, byłaby zatem identyfikowana jako oblubienica Boga-Mesjasza²⁷. Jeśli istotą tożsamości oblubienicy Boga w ST była wiara, Maryja spełnia ten wymóg. Maryja daje bowiem dowód swej wiary w boskiego Oblubienca kierując doń swoją uwagę „Nie mają wina” (2,3) z nadzieją na pozytywne rozwiązanie trudnej sytuacji oraz w słowach skierowanych do sług: „Cokolwiek wam powie, zróbcie” (2,5). Maryja jest jedyną osobą wierzącą w Jezusa w czasie wesela w Kanie, gdyż uczniowie uwierzyli dopiero w wyniku cudu (2,11). W świetle powyższej identyfikacji Maryi z oblubienicą nie bez znaczenia jest fakt braku wzmianki w narracji o postaci panny młodej.

Mary L. Coloe zwróciła uwagę na rolę matki Jezusa w opisie znaku w Kanie. W świetle starożytnych zwyczajów matka pana młodego była kobietą o największym autorytecie w domu pana młodego. To jej w porządku władzy była poddana żona jej syna. W świetle tego zwyczaju uwaga Ewangelisty kończąca opis znaku w Kanie (2,12) może przywoływać autorytet Maryi w stosunku do uczniów Jezusa w paraleli do autorytetu matki pana młodego w stosunku do jego oblubienicy. Otóż, Maryja – w całym epizodzie nazywana czterokrotnie matką Jezusa – jest wymieniona zaraz po Jezusie, a przed Jego braćmi i uczniami: αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Ta kolejność może zatem wskazywać na wyższy autorytet matki oblubienicy, Maryi, w stosunku do Jezusowej oblubienicy, którą są Jego bracia i uczniowie. Uczniowie poprzez akt wiary (2,11) stają się oblubienicą Jezusa, a zatem częścią wspólnoty Jego domu²⁸.

Odniesienie chronologiczne zawarte w słowach „trzeciego dnia” (2,1) może być również interpretowane w odniesieniu do metafory małżeńskiej. Jak zauważa Ruben

²⁵ Izrael zdradzający Boga w ich małżeńskiej relacji przyrównany jest do prostytutki (Iz 1,21-23), która najlepsze wino rozcieńczyła wodą (1,22). Zniszczenie winnic przez Boga ma być karą za niewierność jego oblubienicy, Izraela (Oz 2,14). Zwrócenie winnic Izraelowi przez Boga będzie znakiem zawarcia przymierza małżeńskiego między Bogiem a Izraelem (Oz 2,16-22). Wino Izraela będzie jako symbol wiernej miłości dostępne tylko dla Boga (Iz 62,4-5.8). Oblubienica Boga przyrównana jest do winnicy (Jl 1,7) oraz dziewicy użalającej się nad swym oblubieńcem (Jl 1,8). W Pnp wino jest znakiem miłości między oblubieńcem i oblubienicą (5,1; 7,2-9; 8,2; por. 1,2-4; 4,10).

²⁶ Por. Wj 34,10-16; Pwt 5,2-10; Iz 54,4-8; Jr 2,2; 11,15; Ez 16,8-13; Oz 1,2-9; 2,4-25.

²⁷ Izrael i Syjon, oblubienica Boga, przedstawiana jest jako kobieta w ST: Oz 1-3; Iz 26,17-18; 54,6; 62,4; Jr 2,2; 31,4.15; Ez 16,8; 23,2-4.

²⁸ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 328.

Zimmermann trzeci dzień jako czas odbywania wesela musiał być zaskoczeniem dla czytelnika żydowskiego, gdyż według Miszny (*m. Ket.* 1,1) ślub dziewicy miał miejsce czwartego dnia tygodnia (środa), a ślub wdów – dnia piątego (czwartek)²⁹. Powyższa teza nie jest do końca przekonująca, gdyż „trzeci dzień” w chronologii Janowej nie musi odnosić się do wtorku jako trzeciego dnia tygodnia jako takiego, ale do kolejnego dnia pierwszego tygodnia działalności Jezusa opisanego w J 1,19–2,1. Uwzględniając jedynie wyraźne oznaczenia czasowe obecne w 1,19–2,1, cud w Kanie przypadałby na szósty dzień pierwszego tygodnia działalności Jezusa³⁰. Pierwszy tydzień posługi Jezusa może być z kolei widziany jako paralela do pierwszego tygodnia stworzenia. Konsekwentnie szósty dzień wesela w Kanie mógłby przywoływać szósty dzień pierwszego tygodnia stworzenia, a zatem dzień stworzenia pierwszych ludzi, Adama i Ewy, dzień zaślubin pierwszej pary. Powyższa paralela chronologiczna miałaby wskazywać na Jezusa jako nowego Adama i pana młodego oraz na Maryję jako na nową Ewę i pannę młodą. Potwierdzeniem lektury epizodu w Kanie w kluczu nowego stworzenia jest obfitość wina, gdyż wg 2 *Hen* 8,5 z Edenu miała wypływać rzeka wina. Wino miłości z Pnp 8,2 jest wg Targumu starym winem zachowanym z czasów stworzenia w Edenie.

W powszechnej opinii egzegetów opis wesela w Kanie zawiera aluzję do zawarcia przymierza synajskiego. Przymierze to w tradycjach rabinicznych było interpretowane jako moment zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem a Izraelem³¹. W tym kluczu Ewangelista utożsamiałby matkę Jezusa, nazwaną w Kanie „kobietą”, z Izraelem, identyfikowanym w ST z kobietą. Istnieje kilka argumentów przemawiających za powiązaniem J 2,1-11 z Synajem. W świetle tradycji targumicznych teofania synajska była poprzedzona tygodniowym przygotowaniem, które w tekście Janowym może mieć paralelę w pierwszym tygodniu publicznej działalności Jezusa, który poprzedza cud w Kanie³². Janowe odniesienie chronologiczne do „trzeciego dnia”

²⁹ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 377. Talmud (*j. Ket* 24d; *b. Ket* 3b) mówi o przesunięciu dnia ślubu dziewicy z środy na wtorek ze względu na niebezpieczeństwo, jakim było prześladowanie w czasach Hadriana i przeciwdziałanie *jus primae noctis* egzekwowanemu przez urzędników rzymskich. Tak H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. II. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1959, s. 398.

³⁰ Niektórzy egzegeci sugerują, iż cud w Kanie przypada także na siódmy, ósmy, a nawet dziesiąty dzień pierwszego tygodnia działalności Jezusa. Omówienie tych propozycji w A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977, s. 29-44; T.E. Phillips, „The Third Fifth Day?” *John 2:1 in Context*, „Expository Times” 115 (2004), s. 328-331; A. Serra, *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenza cristologico-mariane del primo “segno” di Gesù*, Padova 2009, s. 87-91.

³¹ Przykładowe teksty przytacza R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 375-377.

³² Według *Targumu Pseudo-Jonatana* Wj 19,1-20 teofania na Synaju miałyby nastąpić siódmego dnia, przy czym tydzień ten ma identyczną strukturę jak pierwszy tydzień w Ewangelii Janowej: dzień pierwszy (J 1,19) + 1 (1,29) + 1 (1,35) + 1 (1,43) + „trzeciego dnia” (2,1). Istnieją także paralele, jednak niedokładne, pomiędzy wydarzeniami dokonującymi się w odpowiadających sobie dniach. Szczegółowe zestawienie prezentuje A. Serra, *Contributi*, s. 64-75 oraz 100-101. Ustalenie czy wydarzenie w Kanie wypada szóstego, czy też siódmego dnia zależy między innymi od interpretacji wyrażenia

byłoby nawiązaniem do pojawienia się trzeciego dnia chwały Pana na Górze Synaj (Wj 19,10-11.16). Motyw objawienia chwały Jezusa pojawia się również w Janowej narracji o Kanie (2,11). Słowa matki Jezusa: „Cokolwiek wam powie, zróbcie (ὁ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε)” (2,5), mogą być aluzją do słów ludu Izraela (oblubienicy Pana) pod Synajem: „Wszystko co powiedział Bóg, zrobimy (πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσομεν)” (Wj 19,8; 24,7; por. Joz 24,24). Samo użycie terminu σημεῖον („znak”) na określenie cudu w Kanie również może przywoływać przymierze synajskie, gdyż „znaki” i „cuda” (zob. σημεῖα καὶ τέρατα w J 4,48) towarzyszyły Wyjściu (Wj 4,21; 7,3; 11,9; Pwt 29,2). Obfitość wina w Kanie może przywoływać Synaj i Torę, daną w czasie synajskiej epifanii, gdyż obie te rzeczywistości były symbolizowane w judaizmie przez wino. Nadto w bezpośrednim kontekście literackim, J 1,51, występuje drabina Jakuba interpretowana w judaizmie jako Synaj³³.

Jezus w świątyni (2,13-22)

Mary L. Coloe, odwołując się do starożytnych zwyczajów ślubnych, proponuje interpretację Janowego opisu oczyszczenia świątyni (2,13-22) w kluczu metafory małżeńskiej. Szczytowym momentem ceremonii ślubnych było wprowadzenie panny młodej do domu oblubieńca, którym z reguły był dom jego ojca. W czasie uroczystości panna młoda wchodziła do komnaty ślubnej, w której po odsłonięciu zasłony zakrywającej jej twarz pan młody, niejednokrotnie po raz pierwszy, widział swoją wybrankę. Moment wzajemnego oglądania swych twarzy miałyby mieć charakter wręcz objawieniowy³⁴. Jezus nazywa świątynię jerozolimską „domem mego Ojca” (ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου) (2,16). Jednocześnie sam określa siebie jako świątynię (2,20-21). Uczniowie Jezusa, rozumiani jako oblubienica Jezusa, właśnie wewnątrz domu Ojca Jezusa po raz pierwszy dowiadują się o prawdziwej tożsamości swego oblubieńca, a mianowicie Jezus przedstawia się im jako świątynia Bożej obecności

„trzeciego dnia”.

³³ Powyższe paralele między Kaną a Synajem omawia szeroko A. Serra, *Contributi*, s. 139-301 oraz A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity; 92), Leiden – Boston 2016, s. 130-143. C. Rusconi, *Le nozze dell'Agnello. La metafora delle nozze in San Giovanni* (Collana di Scienze Religiose e Ricerche Storico-Teologiche „Gregorio da Rimini”; 2), Rimini 2008, s. 53, sugeruje, iż nazwa Kana, powtórzona w opisie Janowym, może pochodzić od כָּן „być zazdrosnym” i wyrażać zazdrość Boga (w rozumieniu starotestamentowym jako gorliwość, pasja i tęsknota) w stosunku do swej małżonki.

³⁴ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 329: „The moment when the bride's veil is lifted is a key moment for their relationship. He will see her face for the first time, and she will read his response to her in his face. It is a revelatory moment for them both.” Australijska biblistka przywołuje opinię H.C. Trumbulla (*Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page*, Philadelphia, PA 1894, s. 43 i 58), iż ceremonia ślubna w rejonie Bliskiego Wschodu nazywana jest w czasach nowożytnych niejednokrotnie „podniesieniem zasłony” lub „odkryciem twarzy.”

(2,19), nowe Betel, „Dom Boga” (1,51), nowy Namiot Spotkania (1,14). Umieszczenie epizodu bezpośrednio po opisie godów w Kanie również nakierowuje na jego oblubięcą interpretację³⁵.

Nikodem (3,1-21)

Zdaniem Mary L. Coloe także rozmowa Jezusa z Nikodemem (3,1-10), jak również późniejszy monolog Jezusa (3,11-21)³⁶, zawierają odniesienie do metafory małżeńskiej. Otóż występujący w 3,1-21 temat narodzin (3,3.4.5.6.7.8) oraz nowego życia (3,15.16) miałyby być naturalnym finałem ceremonii ślubnej³⁷. Narracja Janowa miałaby prowadzić czytelnika do tego punktu przez logicznie następujące po sobie etapy: (1) pierwsze spotkanie między oblubięcem (Jezusem), przyjacielem oblubięca (Janem Chrzcicielem) oraz oblubienicą (pierwsi uczniowie), naznaczone obietnicą nadejścia większych rzeczy (1,19-51), (2) ślub (2,1-12), (3) wejście do domu Ojca (2,13-25), (4) narodziny (3,1-21)³⁸.

Jan Chrzciciel – przyjaciel Oblubięca (3,22-36)

Jan Chrzciciel jest zidentyfikowany przez Ewangelistę jako przyjaciel oblubięca (3,29). Odwołując się do zwyczajów starożytnych, rolą przyjaciela oblubięca było zaaranżowanie małżeństwa, poprzez przeprowadzenie negocjacji mających na celu ustalenie wysokości posagu i kwestii dziedziczenia majątku. Jego rola zaczynała się zatem jeszcze przed małżeństwem³⁹. Mary L. Coloe zwraca uwagę na ten detal

³⁵ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 329. Świątynne Święte Świętych było rozumiane w judaizmie jako komnata weselna Boga i Izraela. Budowa przez Jezusa świątyni swego ciała może być widziane jako odnowienie i transformacja małżeńskiego przymierza z Izraelem. Zburzenie świątyni Heroda może być widziane jako „śmierć” brata (symbolizującego świątynię i kultyczne instytucje judaizmu), w wyniku której Jezus na mocy prawa lewiratu weźmie za żonę Izrael. Tak A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 146.

³⁶ Omówienie kompozycji tekstu, rozwoju myśli oraz cezury oddzielającej dialog od monologu w 3,1-21 przedstawia A. Kubiś, *Uniwersalny wymiar miłości Boga według J 3,16*, „*Verbum Vitae*” 23 (2013), s. 128-132.

³⁷ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 330: „Birth and new life are the final testimony to a complex social process that began with an initial approach by the bridegroom’s friend to the home of the intended bride. The birth of a child fulfills the marriage blessing that the bride would bear many children (Gen 24:60; Ruth 4:11).”

³⁸ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 330.

³⁹ R. Zimmermann (*Jesus—the Divine Bridegroom?*, s. 361-362) sugeruje, iż Janowe wyrażenie „przyjaciel oblubięca” (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου) nie powinno być identyfikowane z funkcją weselnego drużby. Jednym z głównych argumentów niemieckiego egzegety jest przekonanie, iż w literaturze rabinackiej drużba ma ważniejszą funkcję niż sam pan młody. W tekstach rabinackich, o których mowa (*b. Ber.* 61a; *b. Yebam.* 63a), sam Bóg przyprowadza Ewę do Adama, pełniąc funkcję drużby. Przyjaciel Oblubięca, w sensie drużby, stojący w hierarchii godności wyżej niż sam pan młody, nie odpowiada przesłaniu tekstu Janowego, który chce pokazać podporządkowaną rolę Jana Chrzciciela. Zdaniem

i wskazuje, iż w chronologicznym przebiegu narracji czwartej Ewangelii to właśnie Jan Chrzciciel pojawia się wcześniej niż Jezus (zob. 1,15.30). On ma za zadanie spotkać się z ojcem panny młodej. Nie przemawia on we własnym imieniu, ale w imieniu pana młodego, objawiając jego tożsamość oraz pragnienia. Można powiedzieć, iż jest on głosem pana młodego. W taki właśnie sposób przedstawiony jest Jan Chrzciciel, który w narracji Janowej jako pierwszy przedstawia osobę Jezusa (1,6-8.15.26-27), będąc posłanym i pouczonym przez Ojca (1,33). Jan prezentuje Jezusa jako odwiecznego pana młodego (1,27.30), Baranka Bożego gładzącego grzech świata (1,29.36), chrzczonego Duchem Świętym (1,33) oraz Syna Bożego (1,34). Nadto Jan Chrzciciel wskazuje swoim uczniom Jezusa (1,35-36), którzy z Nim pozostają (1,39). Fakt ten przywołuje obraz przyjaciela oblubieńca, który w uroczystej procesji prowadzi oblubienicę do pana młodego. Zdaniem M.L. Coloe także dziesiąta godzina spotkania jest symboliczna, gdyż późne popołudnie było tradycyjnie czasem celebracji ślubnych. W momencie, kiedy uczniowie (identyfikowani z oblubienicą) spotykają się z Jezusem (oblubieńcem), Jan Chrzciciel schodzi ze sceny⁴⁰.

Mary L. Coloe widzi pierwsze trzy rozdziały narracji Janowej jako zbudowane

Zimmermanna Jan Chrzciciel winien być widziany jedynie jako przyjaciel (φίλος) Mesjasza, poprzez pryzmat Janowego nauczania na temat przyjaciół (J 15,15). Powyższa sugestia nie jest jednak przekonująca w kontekście przesłania całego tekstu J 3,29. Nadto, nadużyciem jest ekstrapolacja przesłania dwóch tekstów rabinackich identyfikujących Boga z drużbą na hierarchiczną pozycję drużby w stosunku do pana młodego obowiązującą w starożytnych społecznościach.

⁴⁰ Wszystkie powyższe paralele za M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 327. Odnośnie godziny dziesiątej jest ona wyjaśniana na różne sposoby. Poniżej przedstawione zostaną tylko wybrane propozycje. (1) Wzmianka o godzinie nie ma znaczenia symbolicznego, czy też teologicznego. Sugeruje ona jedynie spędzenie przez uczniów jakiegoś czasu z Jezusem (R. Kysar) czy też moment zakończenia codziennej pracy (G.H.C. Macgregor). (2) Jako godzina wieczorna (16:00) jest godziną posiłku wieczornego. Jezus zapraszałby zatem uczniów Jana do jednego stołu (J. Jeremias), aby wieczerzać w czasie składania ofiary wieczornej w świątyni (H. Huber). (3) Godzina dziesiąta w sensie alegorycznym oznacza Torę, gdyż Tora zawiera dziesięć przykazań (św. Augustyn). (4) Dzień mający dwanaście godzin (zob. J 11,9) oznacza czas historii świata. Godzina dziesiąta natomiast to czas wejścia w tę historię Jezusa i początek ery chrześcijańskiej (H.J. Holtzmann, G.H.C. Macgregor). (5) Liczba dziesięć była dla pitagorejczyków, Filona (zob. *Vita Mos.* 1,96) i gnostyków numerem doskonałym, stąd jej użycie przez Jana wskazuje na godzinę wypełnienia (R. Bultmann). Skoro jest to liczba doskonała może ona symbolizować najdoskonalszą godzinę historii świata, czyli tę w której nadchodzi Królestwo, a więc moment powołania uczniów i pozostania ich z Jezusem (M.-E. Boismard). (6) Precyzyjne odniesienia czasowe są wskazówką, iż Ewangelista jest naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń (zob. 4,6.52; 18,28; 19,4; 20,19) (L. Morris). (7) Jako godzina wieczorna, w czasie której zaprzestawano już wszelkich aktywności, pora ta sugeruje pozostanie uczniów z Jezusem przez całą noc (A.J. Köstenberger). (8) Wieczorna pora (16:00) w połączeniu z piątkiem sugeruje, że uczniowie pozostali z Jezusem aż do wieczoru kolejnego dnia, a zatem do zakończenia szabatu (R.E. Brown). (9) Godzina dziesiąta jest bliska początkowi nowego dnia, który zaczynał się wieczorem zachodem słońca (godzina dwunasta). Ten nowy dzień oznacza koniec ludu starego, a początek ludu nowego. Godzina dziesiąta oznacza zatem koniec epoki starego ludu i zbliżający się początek nowego (J. Mateos, J. Barreto).

odniesieniach do metafory oblubięczej⁴¹. Tematyczną inkluzją tych rozdziałów jest tożsamość Jana Chrzciciela jako świadka i przyjaciela oblubięca. Całość narracji ma strukturę koncentryczną, której punktem kulminacyjnym jest wprowadzenie oblubienicy do domu Ojca:

1,19-34	Jan Chrzciciel		
	jako świadek		
1,35-51	uczniowie		
	Jana/Jezusa		
2,1-12		wesele	
2,13-25			„dom mojego Ojca”
3,1-21		narodziny	
3,22-24	uczniowie		
	Jana/Jezusa		
3,25-36	Jan Chrzciciel		
	jako przyjaciel		
	Oblubięca		

Powyższa struktura, zaproponowana przez Mary L. Coloe, może być także zreinterpretowana w kluczu chrystologicznym. W takim ujęciu, skrzydłowe sekcje 1,19-34 i 3,25-36 nie tyle są skoncentrowane na roli i tożsamości Jana Chrzciciela jako przyjaciela Oblubięca, co na tożsamości Jezusa jako Oblubięca. Nawet jeśli bowiem 1,19-28 koncentruje się na tożsamości Jana, następująca sekcja, 1,29-34, skupiona jest już na Jezusie. Jednak nawet w tej pierwszej sekcji Janowe wyznanie „Nie jestem Mesjaszem” (1,20) może być rozumiane jako zaprzeczenie jego tożsamości jako mesjańskiego oblubięca. Nawiązanie do rytu *ḥaliṣah* w 1,27 tylko potwierdza taką lekturę narracji Janowej.

Kluczowa dla perykopy przypowieść⁴², zawarta w 3,29, identyfikuje oblubięca,

⁴¹ M.L. Coloe, *Witness and Friend*, s. 330.

⁴² O prehistorii tejże przypowieści, jako mającej pochodzić od Jezusa i wtórnie użytej przez Jana, pisze C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 279-287 oraz B. Lindars, *Two Parables in John*, „New Testament Studies” 16 (1969-1970), s. 324-329. Generalnie o występowaniu przypowieści w Ewangelii Janowej, w tym o kategoryzacji J 3,29 jako przypowieści, zob. R. Zimmermann, *Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 9 (2011), s. 243-276, zwłaszcza 267-269; U. Poplutz, *Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese*

jego przyjaciela oraz oblubienicę, ale wskazuje także na wielkość radości przyjaciela oblubieńca. Intensywność tej radości, określonej jako największa z możliwych, jest ukazana poprzez odwołanie do metafory oblubieńczej. Radość Jana Chrzciciela jest tak wielka jak radość przyjaciela oblubieńca odczuwana przezeń na głos oblubieńca. Wyjaśnienie tego enigmatycznego porównania – w jaki sposób głos oblubieńca może wywoływać radość przyjaciela oblubieńca? – dokonuje się z reguły na drodze wskazywania paraleli w starożytnych weselnych zwyczajach żydowskich⁴³ lub poprzez aluzję do Starego Testamentu, a mianowicie do Pieśni nad Pieśniami (2,8-14; 5,2-6; 8,13)⁴⁴, Izajasza (61,10–62,9; 65,16-25)⁴⁵ lub też Jeremiasza (40,10-11 LXX)⁴⁶. Istnieją także wyjaśnienia tego swoistego *crux interpretum* odwołujące się do semantyki terminu φωνή („głos”). Dla przykładu Michael Tait sugerował, że radość

von Joh 3,29f, w: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesus. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT; 231), red. R. Zimmermann, Tübingen 2011, s. 64-83.

⁴³ A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 175-179, omawia dziewięć możliwości: (1) Przyjaciel oblubieńca, będąc w domu panny młodej i zakończywszy z nią przygotowania do ceremonii ślubnej, czeka i nasłuchuje głosu oblubieńca, który zbliża się z orszakami swoich przyjaciół (R.E. Brown, U.C. von Waldhe). (2) Przyjaciel oblubieńca jest w domu pana młodego w momencie procesyjnego przeprowadzenia panny młodej i cieszy się słysząc oblubieńca rozmawiającego ze swą oblubienicą (J.H. Bernard, R.E. Brown, G. O'Day). (3) Przyjaciel oblubieńca słyszy przysięgę wypowiedianą przez oblubieńca w czasie ceremonii ślubnej (B. Lindars, M. Tait, J. Kanagaraj). (4) Przyjaciel oblubieńca słyszy modlitwę siedmiu błogosławieństw, stanowiącą ostatnią część ceremonii ślubnej (J.P. van Kasteren, R. Infante, G. Zevini). (5) Przyjaciel oblubieńca, czekając na przybycie pana młodego przy komnacie małżeńskiej, cieszy się słysząc jego głos, gdyż oznacza on jego przybycie do komnaty, w której czekała nań panna młoda (E.C. Hoskyns). (6) Przyjaciel oblubieńca, czuwając przy komnacie małżeńskiej, słyszy dochodzący z niej głos oblubieńca recytującego słowa modlitwy Szema, która była odmawiana po skonsumowaniu małżeństwa (A. Schlatter, R. Schnackenburg, J.D.M. Derrett, C. Talbert; R.A. Whitacre; U. Wilckens). (7) Przyjaciel oblubieńca słyszy głos oblubieńca radującego się z faktu odkrycia w akcie małżeńskim dziewictwa oblubienicy (C. Spicq, R. Schanckenburg, E. Lupieri, J. Kanagaraj). (8) Przyjaciel oblubieńca słyszy wezwanie skierowane do niego przez oblubieńca wezwanie, aby zabrał i następnie okazał zgromadzonym gościom weselnym signum virginittatis (J. Jeremias, S. Grasso). (9) Przyjaciel oblubieńca cieszy się słysząc głos oblubieńca o poranku, po zakończonej nocy poślubnej, która wiązana była w powszechnej tradycji ze śmiertelnym niebezpieczeństwem (zob. Tb 6–8) (A. Büchler; J. Varghese). Ocenę powyższych sugestii przedstawia A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 178-179.

⁴⁴ Więcej M. Cambe, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 62 (1962), s. 13; J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue biblique” 71 (1964), s. 167; J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica; 177), Rome 2009, s. 108; J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006, s. 50-55.

⁴⁵ L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, s. 42.

⁴⁶ J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento; 4), Madrid 1982, s. 200; L. Alonso Schökel, *Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento*, w: *L'antropologia biblica* (Studio Biblico Teologico Aquilano), red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 554; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, s. 35; J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah*, s. 55-56.

przyjaciela oblubieńca może być związana z „wiadomością” o działalności Jezusa, ale także z „uroczystą deklaracją” o Jezusie lub „proklamacją” samego Jezusa dotyczącą Jego działalności i tożsamości, jako oczekiwanego Oblubieńca. Wszystkie powyższe znaczenia posiada rzeczownik φωνή⁴⁷. Zdaniem Michaela Taita wyrażenie „głos oblubieńca” z J 3,29 może również opisywać samego Jana Chrzciciela. Jan Chrzciciel mówiący, iż „cieszy się na głos oblubieńca” ma w istocie na myśli zdanie „cieszę się, ponieważ ja jestem głosem oblubieńca.”⁴⁸ Bardziej przekonującym jest jednak utożsamienie Jana Chrzciciela z doskonałym uczniem, który stoi i posłusznie słucha głosu Oblubieńca, doświadczając pełni radości, charakterystycznej cechy czasów ostatecznych⁴⁹.

Zdanie „trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał” interpretowane jest z reguły na trzy sposoby. W pierwszym widzi się tutaj odniesienie do pokory Jana Chrzciciela, którego misja się kończy w obliczu nadejścia Jezusa Mesjasza⁵⁰. W drugim czasowniki „wzrastać” i „umniejszać” rozumiane są poprzez odniesienie do zjawisk astronomicznych, gdyż oba terminy, αὐξάνω oraz ἐλαττώω, używane były w starożytności do opisu wschodu i zachodu słońca, przybywania i ubywania ciał niebieskich (np. księżycy). W tym kluczu światłość Jana, który jest tylko lampą (5,35), ustępuje miejsca światłości Jezusa, który jest prawdziwą światłością (1,4-5.7-9; 8,12; 12,35-36). Autor Ewangelii już w prologu stwierdza, iż Jan nie był światłością (1,8). Powyższa interpretacja znalazła swe odzwierciedlenie w liturgii, gdzie narodziny Jezusa zostały ustalone na 25 grudnia, czas przesilenia zimowego (gdy dzień zaczyna być dłuższy), a narodziny Jana na 24 czerwca, dzień przesilenia letniego (gdy długość dnia zaczyna się skracać)⁵¹. Powyższe wyjaśnienie nie jest przekonujące, gdyż błędnie sugeruje, iż Jan do czasu nadejścia Jezusa był światłością. Istnieje także trzecia możliwość wyjaśnienia tajemniczej wypowiedzi Jana Chrzciciela w 3,30 właśnie poprzez odwołanie do metafory małżeńskiej. Czasownik

⁴⁷ M. Tait, *The Voice of Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29*, „Scripture Bulletin” 42/2 (2012), s. 49-50. Zdaniem Michaela Taita deklarację czy też proklamację o Jezusie-Oblubieńcu miałyby wygłosić sam Jan Chrzciciel, którego radość wynika dokładnie z faktu proklamowania Jezusa eschatologicznym Oblubieńcem Izraela. Tait sugeruje również, iż autorem deklaracji o Jezusie jest sam Ojciec (zob. J 1,33). Jan słysząc ją miałby odczuwać radość. Realizacja deklaracji Ojca o Jezusie powoduje radość Jana. Krytyka stanowiska M. Taita w A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 185-186.

⁴⁸ M. Tait, *The Voice*, s. 52-53. Krytyka tego ujęcia w A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 188-189.

⁴⁹ Zob. F.-M. Braun, *Jean le Théologien*. III. *Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (Études bibliques; 45), Paris 1964, s. 100; M. Kempter, *La signification eschatologique de Jean 3,29*, „New Testament Studies” 54 (2008), s. 42-59; A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca*, s. 189-192.

⁵⁰ W tym duchu, odwołując się do osiągnięć antropologii kulturowej, wyjaśniają J 3,30, J.H. Neyrey, R.L. Rohrbaugh, „*He Must Increase, I Must Decrease*” (*John 3,30*): *A Cultural and Social Interpretation*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 464-483.

⁵¹ R.E. Brown, *The Gospel of John*, s. 153.

αὐξάνω („wzrastać”) występuje w nakazie skierowanym przez Boga do pierwszej pary, „bądźcie płodni” (αὐξάνεσθε) (Rdz 1,28), a który jest również skierowany do Noego (9,1) oraz Abrahama (17,6). Księga Rodzaju prezentuje Noego i Abrahama jako kolejnego drugiego i trzeciego Adama. W teologii czwartej Ewangelii Jezus byłby widziany jako ostatni Adam, którego potomstwo ma się nieskończenie pomnażać. Zwiększanie się tego potomstwa rozpoczęło się w momencie odejścia pierwszych uczniów od Jana i pozostania ich przy Jezusie (1,35-39)⁵².

Samarytanka (4,2-42)

Wychodząc od motywu spotkania przy studni, obecnego w ST i będącego tam prelude do zawarcia związku małżeńskiego (zob. Rdz 24,10-61 – Izaak i Rebeka; 29,1-10 – Jakub i Rachela; Wj 2,15-22 – Mojżesz i Sefora), wielu autorów poczynając od Orygenesu uważa, iż spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakuba (J 4,5-42) winno być także interpretowane w kluczu symboliki małżeńskiej⁵³. W tekstach ST widać ten sam schemat złożony z pięciu elementów: (1) Przyszły pan młody jest w podróży w obcej krainie. (2) Tam spotyka młodą kobietę przy studni. (3) Ktoś czerpie wodę ze studni. (4) Kobieta biegnie do domu oznajmić swej rodzinie o spotkaniu obcego mężczyzny. (5) Rodzina zaprasza przyszłego pana młodego do pozostania, a wspólny posiłek legalizuje zaślubiny⁵⁴. W narracji Janowej występują zarówno podobieństwa jak i różnice w stosunku do powyższego schematu. Do podobieństw zaliczyć można (1) podróż Jezusa do Samarii (4,3-5); (2) spotkanie

⁵² Por. L. Alonso Schökel, *Simboli matrimoniali*, s. 553-554; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, s. 41-42. O tożsamości Noego i Abrahama jako kolejnych Adamów, zob. P.J. Gentry, S.J. Wellum, *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, IL 2012, s. 163-165 oraz 224-228.

⁵³ Orygenes, *Comm. in Jo.* 13,175-176; *Hom. in Gen.* 10,5. Współcześnie, np. N.R. Bonneau, *The Woman at the Well. John 4 and Gen 24*, „Bible Today” 67 (1973), s. 1252-1259; J. Neyrey, *Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26*, „Catholic Biblical Quarterly” 41 (1979), s. 419-437; C.M. Carmichael, *Marriage and the Samaritan Woman*, „New Testament Studies” 26 (1980), s. 342-346; J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancien Testament*, „Nouvelle Revue Théologique” 118 (1996), s. 641-652; M. Zimmermann, R. Zimmermann, *Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Lesart von Joh 4*, „Zeitschrift für Neues Testament” 1/2 (1998), s. 40-51.

⁵⁴ Tych pięć elementów wymienia R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 52. Do powyższych elementów Michael Martin dodaje jeszcze: (1) Wręczenie daru lub wykonanie jakiejś przysługi, która prowokuje wdzięczność kobiety w stosunku do zalotnika. (2) Przyszły pan młody objawia swoją dotychczas nieznaną tożsamość. (3) Ktoś z rodziny powraca, aby pozdrowić i/lub zaprosić zalotnika. (4) Mężczyzna zamieszkuje z rodziną swej nowej małżonki. Czasem pojawiają się dzieci. (5) Mężczyzna powraca zwykle zaopatrzony przez rodzinę swej żony. (6) Mężczyzna jest przyjęty przez swoich krewnych na końcu swej podróży. (7) Mężczyzna zamieszkuje pośród swoich krewnych. Czasem ponownie rodzą się dzieci. M.W. Martin, *Betrothal Journey Narratives*, „Catholic Biblical Quarterly” 70 (2008), s. 505-523.

Jezusa z Samarytanką przy studni (4,6-7); (3) czerpanie wody ze studni jako temat ich dialogu (4,7-15); (4) powrót Samarytanki do swego miasta, aby oznajmić jego mieszkańcom o spotkaniu z Jezusem (4,28-30); (5) pozostanie Jezusa przez dwa dni w Sychar (4,40), co jest poprzedzone motywem jedzenia (4,31-34). Istnieją jednak różnice pomiędzy narracją Janową a schematem starotestamentowym. Otóż (a) nie ma mowy o rzeczywistym zaczerpnięciu wody przez kogokolwiek czy też o (b) wspólnym posiłku z rodziną kobiety. W istocie (c) nie mówi się także o zaślubinach pomiędzy Jezusem i kobietą. Różnice te możemy jednak zrozumieć i usprawiedliwić. (ad a) Kobieta zostawia dzban (4,28), gdyż otrzymała „wodę żywą” (4,10), którą jest wiara w Jezusa, Mesjasza i Zbawiciela (4,29.39.42)⁵⁵. Nadto, (ad b) Jezus pozostaje dwa dni wśród Samarytan (4,40), którzy mogą być rozumiani, jako rodzina kobiety. W końcu, (ad c) kobieta, będąc anonimową (nigdy nie jest wspomniana z imienia), staje się figurą wszystkich Samarytan, którzy otrzymując zbawienie (4,42), wchodzą w relację małżeńską z Jezusem⁵⁶.

Prócz powyższego starotestamentowego schematu „spotkania przy studni”, w narracji występują także inne elementy, które swoje wyjaśnienie mogą znaleźć w metaforze małżeńskiej. Dla przykładu pojawienie się w dialogu Jezusa z Samarytanką tematu jej męża (4,16-18) może również nakierować czytelnika na odczytanie tej sceny w kluczu symboliki małżeńskiej. Status Samarytanki wydaje się być jaskrawym zerwaniem ze starotestamentowym schematem opisującym spotkania przy studni. Zachowanie kobiety jest niemoralne, gdyż żyje z mężczyzną, który nie jest jej mężem. W świetle starotestamentowej paraleli oczekiwalibyśmy młodej dziewicy o nieposzlakowanej opinii⁵⁷. Stwierdzenie kobiety mówiące o braku męża – fakt

⁵⁵ B. Pitre (*Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014, s. 69-81) prezentuje „żywą wodę” jako ślubny „dar” (zob. 4,10), hebrajski mohar, który pan młody był zobowiązany przekazać pannie młodej. Ślubny podarek „żywej wody” B. Pitre wyjaśnia jako (1) żywą wodę wyprowadzoną ze studni przez Jakuba (Tg Ps.-J. Rdz 29,10-11), (2) żywą wodę używaną w świątyni do oczyszczania z nieczystości rytualnej (Lb 19,17-20), (3) żywą wodę używaną do wykąpania panny młodej przed celebracją ślubną (Pnp 4,12.15; *Józef i Asenet* 14,12-17; *Aboth de Rabbi Nathan* 41), (4) żywą wodę wypływającą z boku Jezusa (7,37-39; 19,34).

⁵⁶ To jak kobieta samarytańska staje się figurą kolektywną, reprezentantką Samarytan, widać w zmianie sposobu zwracania się do niej Jezusa, który od drugiej osoby liczby pojedynczej (4,10.16.18.26) przechodzi do drugiej osoby liczby mnogiej (4,22). Podobnie w wypowiedziach Samarytanki widać przejście od pierwszej osoby liczby pojedynczej, gdy mówi o sobie samej (4,9.15) do pierwszej osoby liczby mnogiej (4,12.20.25).

⁵⁷ Samarytanką wcale nie musiała być w grzechu, gdyż jej pięciu wcześniejszych mężów mogło umrzeć, a obecny (szósty) był jej mężem na mocy prawa lewiratu. Kobieta ta mogła także zostać oddalona w wyniku rozwodu. Możliwe także, iż Samarytanką była jedynie zaręczona z szóstym mężem i jeszcze z nim nie zamieszkała. Fakt, iż Jezus mówi o jej obecnym stanie bez sądenia jej i bez kwalifikowania tego stanu jako naganny, może być widziany jako argument na korzyść takiej interpretacji. Zob. K. Wojciechowska, *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4,1-30.39-42)*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora (Analecta Biblica Lublinensia 14), Lublin 2016, s. 351-

potwierdzony także przez Jezusa (4,17-18) – może być odczytane jako wyraz jej gotowości na zawarcie małżeństwa z Jezusem. Ruben Zimmermann zwrócił uwagę, iż w świetle praw rabinackich zamieszkiwanie razem, połączone ze współżyciem seksualnym, było równoznaczne z małżeństwem. Samarytanka zatem, w jego opinii, miała legalnego męża. Jeśli zatem jej małżeństwo było legalne, cały dialog między Jezusem a Samarytanką należy rozumieć metaforycznie. Kobieta mówiąc, iż nie ma męża – a Jezus potwierdza ten fakt – mówi o swoim religijnym pragnieniu, o braku relacji (małżeństwa) z Bogiem. Takie wyjaśnienie byłoby potwierdzone przez kontekst rozmowy, w którym mowa jest o prawdziwym kulcie Boga i Mesjaszu⁵⁸. Nie wchodząc jednak w domysły i nie narzucając tekstowi interpretacji wynikłych z naszego niepełnego obrazu ówczesnych zwyczajów, wystarczy dostrzec nieregularność sytuacji wnioskującej z faktu życia kobiety razem z mężczyzną, który nie jest jej mężem. Taka ocena sytuacji kobiety dostarczona przez narratora wywołuje w czytelniku napięcie interpretacyjne pomiędzy brakiem małżonka (cudzołóstwem i idolatrią) z jednej strony, a pragnieniem małżonka (małżeństwem i wiarą) z drugiej. Jezus jawi się w całej narracji jako jedyny małżonek-oblubieniec, który może zaspokoić pragnienie kobiety i Samarytan, których ona reprezentuje⁵⁹.

Zastanawiają jeszcze dwa inne szczegóły narracji, które mogą zostać wyjaśnio-

364.

⁵⁸ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 366. Niemiecki egzegeta odwołuje się do Miszny (Qid 1,1), w świetle której małżeństwo dokonuje się na trzy sposoby: (1) opłatę (wiano), (2) kontrakt, (3) współżycie seksualne. Interpretacja niemieckiego egzegety jest jednak wysoce spekulatywna, gdyż jest metodologicznie wątpliwym interpretowanie zwyczajów Samarytan w czasach Jezusa poprzez prawa skodyfikowane w późniejszych źródłach rabinicznych. Przyjmując, iż powyższe rabinackie prawa odwzorowują zwyczaje Samarytan, kobieta mogła nie być legalnie żoną w przypadku wspólnego zamieszkiwania w którym nie było współżycia. Zewnętrznie zatem, poprzez fakt wspólnego zamieszkiwania z mężczyzną, była uważana za żonę tego mężczyzny. Realnie jednak, poprzez brak współżycia z tym mężczyzną, tą żoną nie była.

⁵⁹ Wobec powyższego warto dostrzec możliwą symboliczną interpretację liczby pięciu mężów Samarytanki, poprzez odwołanie do pięciu bóstw czczonych przez przesiedlonych przez Asyryjczyków do Samarii pogańskich przesiedleńców. 2 Krl 17,24-33 mówi o przybyszach z pięciu miast i siedmiu bóstwach, które czczono w świątyniach na wyżynach. Józef Flawiusz (*Ant.* 9.14.3, § 288) wspomina o pięciu bóstwach. Pogląd ten mógł być powszechny w czasach Jezusa. Szóstym mężem kobiety i Samarytan, który w istocie nie jest jej/ich mężem byłby Bóg Izraela. Nie jest On mężem, gdyż oddawany mu przez Samarytan kult jest niewłaściwy. Samarytanie, dla przykładu, odrzucali pisma proroków Izraela. W osobie Jezusa Bóg przychodzi zatem po raz kolejny oferując swe małżeństwo (zob. Oz 2,16), zapraszając do nowego kultu w Duchu i Prawdzie. Mark W.G. Stibbe (*John's Gospel*, London – New York 1994, s. 67-68), w nie do końca przekonujący sposób, czyta wydarzenie na sposób dosłowny uważając, iż Jezus miałby być siódmym, a więc – zgodnie z symboliką liczby siedem – doskonałym mężem. Samarytanka, eschatologiczna oblubienica Boga, symbolizowałaby nową erę mesjańską, charakteryzującą się uniwersalizmem w miejsce ciasnego nacjonalizmu. A. Fehribach (*The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 63-69) mówi o trzech możliwych interpretacjach zapytania Jezusa o męża: (1) dosłownej (kobieta nie ma realnego męża), (2) metaforycznej (szósty mąż symbolizuje Boga YHWH, którego Samarytanie nie czczą właściwie), (3) dosłowno-metaforycznej (sytuacja braku

ne w kluczu oblubieńczym: zdziwienie uczniów z faktu rozmowy Jezusa z kobietą (4,27) oraz nacisk uczniów na Jezusa, aby ten jadł z nimi (4,31). W pierwszym przypadku zdziwienie uczniów sugeruje interpretowanie przez uczniów spotkania Jezusa z kobietą w kluczu oblubieńczym. Czytelnik mógłby oczekiwać większego zaskoczenia uczniów wynikłego z faktu rozmowy nie tyle z kobietą jako taką, co z Samarytanką. Faktem jest, iż rozmowa z kobietą nie była zalecana (Syr 9,1-9; *m. Avot* 1,5). Była to jednak oczywista konieczność życia codziennego, stąd nawet rabini rozmawiali z kobietami (zob. *b. Kelim* 1,8.9). W przypadku drugiego szczegółu Luca Pedroli sugeruje, iż uczniowie, zdając sobie sprawę z małżeńskich konotacji spotkania Jezusa z Samarytanką, częstują Go jedzeniem chcąc odciągnąć Jego uwagę i nie dopuścić do zaproszenia Go do domu rodziny kobiety, uniemożliwiając w ten sposób związek małżeński⁶⁰.

W dialogu z Samarytanką Jezus wyznaje *explicite*, iż jest oczekiwanym Mesjaszem (4,25-26). Tytuł „Mesjasz” występuje w kontekście oblubieńczym opisu spotkania z Samarytanką i może mieć odniesienie do metafory małżeńskiej. Jezus, nazywając siebie Mesjaszem, w istocie nazywałby siebie mesjańskim Oblubieńcem⁶¹. W tym miejscu warto zauważyć, iż zarówno w J 2,1-11, jak i w J 4,2-42 Jezus-Oblubieniec może być identyfikowany zarówno z Bogiem-Oblubieńcem, jak i Mesjaszem-Oblubieńcem. Zdaniem Rubena Zimmermanna obie tożsamości wzajemnie się przenikają w J 2–4, gdyż w teologii Janowej niemożliwe jest oddzielenie mesjańskości Jezusa od Jego boskości (zob. 20,31)⁶².

Porównując opis spotkania Jezusa z Samarytanką z opisem znaku w Kanie, warto zauważyć użycie tylko w tych dwóch narracjach w sekcji J 1–4 teologicznego motywu godziny Jezusa (2,4; 4,21.23). Godzina Jezusa oznacza Jego uwielbienie

realnego męża jest jedynie motywem dyskusji o braku małżeństwa/przymierza z Bogiem). W powyżej zaprezentowanym ujęciu, rozwiązanie trzecie wydaje się najbardziej przekonujące. Por. L. Pedroli, *Giovanni e il Vangelo dello Sposo*, s. 111-113.

⁶⁰ L. Pedroli, *Giovanni e il Vangelo dello Sposo*, s. 106; L. Pedroli, *Il trittico sponsale di Giovanni* (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), w: *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013* (E-biblicum), Roma 2013, s. 171.

⁶¹ R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 367: „He is not only the Messiah but at the same time he is also the bridegroom and husband on a spiritual level whom the woman had unsuccessfully been seeking.” Na innym miejscu R. Zimmermann (s. 381) wyjaśnia: „In John, the bridegroom metaphor serves to describe the Messiah because the title is used explicitly in John 3 and also in John 4. For the Evangelist, Jesus is the Messiah bridegroom whose wedding exceeds the Sinai-wedding (gift of the Torah) and the wedding of Jacob. This draws generally on the stock metaphor, familiar in Judaism, of the divine-human relationship as a love relationship or YHWH-Israel marriage but without quoting individual pre-texts or making allusions clearly recognizable.”

⁶² R. Zimmermann, *Jesus – the Divine Bridegroom*, s. 380: „The (...) question of whether Jesus is depicted in John 2–4 in the Jewish tradition of a Messianic or divine bridegroom cannot be clearly confirmed or denied in any sense. Therefore, it might be argued that the sharp contrast between ‘divine’ or ‘messianic’ does not fit in Johannine thinking and might be misleading in general. A messianic title might also be able to overlap with some aspects of ‘divinity’.”

w śmierci i zmartwychwstaniu, moment mesjańskich zaślubin. W rozmowie z Samarytanką Jezus stwierdza, iż „nadchodzi godzina” (4,21) oraz „nadchodzi godzina, nawet już jest” (4,23). Godzina ta jest czasem kultu w Duchu i Prawdzie (4,23). Także Samarytanka i Samarytanie, których ona reprezentuje, staną prawdziwymi czcicielami Ojca poprzez trwanie w Duchu i Synu, stając się oblubienicą boskiego Mesjasza.

W miejsce zakończenia: syn urzędnika (4,46-54) a oblubienica Mesjasza

Struktura rozdziałów J 2–4, sekcji od Kany do Kany, może być scharakteryzowana jako zdefiniowanie oblubienicy Jezusa. Tematem unifikującym tę sekcję jest wiara. Poszczególne osoby i grupy osób określone są jako mniej lub bardziej wierzące w Jezusa⁶³. Jednocześnie wiara jest widziana jako element konstytutywny oblubienicy Chrystusa. Wpierw wiara charakteryzuje matkę Jezusa w Kanie (2,3.5). Cud przemiany wody w wino, określony jako objawienie chwały Jezusa, prowokuje wiarę uczniów Jezusa (2,11). Przy okazji opisu pierwszego pobytu Jezusa w Jerozolimie mowa jest o wielu przybyłych na święto Paschy, którzy uwierzyli Jezusowi (2,23). Nikodem jawi się jako reprezentant arystokracji i faryzeuszów, ale i wszystkich Żydów wierzących w Jezusa (3,1). W rozmowie z Nikodemem pojawia się także wątek uniwersalistyczny. Oblubienicą Boga może być każdy człowiek, który wierzy w Jezusa (3,16). W punkcie centralnym sekcji od Kany do Kany następuje identyfikacja Jezusa jako oblubieńca oraz Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca (3,22-36). Oblubienica – tylko tutaj w tekście Janowym występuje termin *νύμφη* (3,29) – jest rozumiana jako „wszyscy” gromadzący się wokół Jezusa, a którzy wcześniej gromadzili się wokół Jana Chrzciciela. Ewangelista z emfazą zauważa, iż „wszyscy przychodzą do Jezusa” (*πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*) (3,26)⁶⁴. W dalszej części tej sekcji wiara nie-Żydów przedstawiona jest na konkretnych dwóch przykładach. Wiara zatem charakteryzuje Samarytan (4,1-43) oraz dworzanina królewskiego (4,44-54)⁶⁵. Samarytanka, reprezentując Samarytan rozumianych jako obcych

⁶³ F.J. Moloney, *From Cana to Cana (2,1 – 4,54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, „Salasianum” 40 (1978), s. 817-843; przedruk w: *Studia Biblica 1978. II. Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978* (JSNTS; 2), red. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, s. 185-213.

⁶⁴ C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978, s. 223: „Jesus by his teaching and baptizing is assembling his church.” Więcej na temat rozumienia oblubienicy w J 3,29 zob. A. Reinhartz, *The Bride in John 3.29. A Feminist Rereading*, w: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (The Biblical Seminar; 86), red. M.A. Beavis, London – New York, NY 2002, s. 230-241.

⁶⁵ Kwestią dyskusyjną jest charakterystyka Galilejczyków w 4,45, jako przyjmujących Jezusa. Informacja ta stoi bowiem w sprzeczności z wcześniejszym stwierdzeniem, iż prorok nie jest mile widziany w swej ojczyźnie (4,44). W istocie, w 4,45 nie ma jasnego stwierdzenia, iż Galilejczycy rzeczywiście

(religijnie i etnicznie), może także reprezentować rozproszone północne plemiona Izraela. Dramat rozdzielenia plemion północnych od południowych mający miejsce za czasów panowania Roboama jest zniwelowany przez Jezusa w tej samej geograficznej lokalizacji (Sychem/Sychar). Jezus przywraca jedność Izraela, jednocząc wokół siebie rozproszone pokolenia Jakuba. Odnosząc się do drugiego przykładu poprzez analogię z Synoptykami syn dworzanina może być utożsamiony z rzymskim setnikiem. Umieszczenie uzdrowienia w znanej z obecności pogan Galilei, a precyzyjnie w Kafarnaum, a zatem miejscowości nadgranicznej, również sugeruje otwarcie na pogan. Interesujące w tej perspektywie jest zakończenie opowiadania o spotkaniu Jezusa z Samarytanką. Mieszkańcy Sychar ogłaszają Jezusa ó σωτήρ τοῦ κόσμου („Zbawicielem świata”) (4,42). Tytuł ten pokazuje Jezusa jako Zbawiciela całej ludzkości, bez podziału na Żydów i pogan. Termin κόσμος („świat”) w sekcji „od Kany do Kany” występuje jedynie na oznaczenie ludzkości ukochanej (3,16) i zbawionej (3,17; 4,42) przez Jezusa, Syna Boga, który jako prawdziwa światłość przyszedł na ten świat (3,19). W ten sposób sekcja „od Kany do Kany” ukazuje formowanie się Kościoła, Oblubienicy Boga-Mesjasza, która jako κόσμος zawiera w sobie zarówno Żydów, jak i Samarytan i pogan. Wątek uniwersalistyczny jest kontynuowany w dalszej narracji Ewangelii (zob. 6,33.51; 10,16; 11,52; 12,20-36).

Wątek oblubienicy Mesjasza pojawia się jednak jeszcze przed perykopą o Kanie. W sekcji 1,19-34, wypowiedzi Jana Chrzciciela mogą być bowiem interpretowane poprzez pryzmat odniesień do metafory małżeńskiej, w tym do prawa lewiratu. Patrząc na osoby skupione wokół Jana Chrzciciela, postrzeganego przez postronnych obserwatorów jako Mesjasz-Oblubieniec, owdowiałą oblubienicą jest Jerozolima (por. Lm 1,1), reprezentowana przez swych posłańców, którymi są kapłani i lewici (1,19), rekrutujący się spośród faryzeuszów (1,24)⁶⁶. Kryterium definiującym małżonkę Jezusa jest jednak wiara w Jezusa, jako Mesjasza i Syna Bożego (20,31). Takiego kryterium nie spełniają osoby gromadzące się wokół Jana. Dopiero pierwsi dwaj uczniowie Jana pozostają (μένω) z Jezusem (1,39), co uwzględniając Janowe teologiczne znaczenie czasownika μένω może *implicite* wyrażać ich wiarę. Wiara ta jednak ukazana jest wprost w przypadku Natanaela (1,50), który wyznaje, iż Jezus

uwierzyli w Jezusa, choć ich wiara jest tam wyrażona *implicite*. Wiersz ten przywołuje wiarę przybyłych na święto do Jerozolimy w 2,23. Czytając te teksty w kluczu oblubieńczym, można je widzieć jako dokładne wyjaśnienie tożsamości oblubienicy Mesjasza. Podmiot wiary w Jezusa jest bowiem doprecyzowany jako wiara uczestniczących w jerozolimskim kulcie świątynnym Żydów (2,23), wśród których są zarówno faryzeusze (3,1-21), jak i niecieszący się wielkim uznaniem (zob. 7,52) Galilejczycy (4,45).

⁶⁶ Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, s. 175. Paralele synoptyczne dostarczają znacznie szerszej perspektywy, gdyż do Jana Chrzciciela ciągnęła cała judzka kraina (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα), wszyscy mieszkańcy Jerozolimy (οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες - Mk 1,5) oraz cała okolica nad Jordanem (πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου - Mt 3,5). Łukasz pisze o tłumach (οἱ ὄχλοι - 3,7.10), wśród których byli także celnicy (3,12) i żołnierze (3,14).

jest Mesjaszem (czyli Królem Izraela) oraz Synem Boga (1,49). To Natanael, prawdziwy Izraelita, staje się figurą małżonki boskiego Mesjasza, prawdziwego Izraela, który wierzy w Jezusa. Nie bez znaczenia jest wymowa imienia Natanael, „dar Boga”, gdyż uczniowie w Ewangelii Janowej są definiowani jako „dar Ojca” dla Jezusa⁶⁷. To sam Bóg, Ojciec, pociąga swą łaską do wiary (6,65), a zatem prezentuje Oblubienicę swemu Synowi-Oblubieńcowi. Tak jak Bóg sam przyprowadzał Ewę do Adama, pełniąc funkcję družby (*b. Ber.* 61a; *b. Yebam.* 63a), tak czyni to również w przypadku Jezusa, działając bezpośrednio na uczniów, ale i posługując się wcześniej Janem, družbą. Miejsce Jana zajmują we wspólnocie mesjańskiej uczniowie samego Jezusa, którzy przyprowadzają innych do Jezusa (1,40-51; 3,22-30; 4,1-2), działając jako „przyjaciele Oblubieńca”.

W kontekście całej Ewangelii Janowej Oblubienicą Jezusa są wszyscy ludzie („świat”), którzy wierzą w Jezusa (3,16; 12,32). Wobec powyższego nie przekonuje propozycja Gillisa P. Wettera, który oblubienicę Mesjasza identyfikuje z Duchem Świętym spoczywającym na Jezusie (1,32-33)⁶⁸. Zaproponowana w artykule lektura tekstu Janowego, definiująca Oblubienicę jako Kościół, odpowiada przesłaniu teologicznemu czwartej Ewangelii i teologii wczesnochrześcijańskiej. Kościół widziany jest w niej bowiem jako Izrael skupiony wokół Mesjasza (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-27.31-32; Ap 21,2; 22,17).

Bibliografia

- Alonso Schökel, L., *Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento*, w: *L'antropologia biblica* (Studio Biblico Teologico Aquilano), red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 545-570.
- Alonso Schökel, L., *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione), Casale Monferrato 1997.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- Barrett, C.K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978.
- Bonneau, N.R., *The Woman at the Well. John 4 and Gen 24*, „Bible Today” 67 (1973), s. 1252-1259.
- Braun, F.-M., *Jean le Théologien. III. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (Études bibliques; 45), Paris 1964.
- Brown, R.E., *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes (I-XII)* (The Anchor Bible; 29), Garden City, NY 1966.
- Byron, B., *Bethany Across the Jordan or Simply Across the Jordan*, „Australian Biblical Review” 46 (1998), s. 36-54.
- Cambe, M., *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 62 (1962), s. 5-26.
- Carmichael, C.M., *A Ceremonial Cruc: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), s. 321-336.

⁶⁷ Zob. znaczenie δίδωμι w 6,37.39.65; 10,29; 17,2.6.9.24; 18,9.

⁶⁸ G.P. Wetter, „Der Sohn Gottes”. *Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 26), Göttingen 1916, s. 54.

- Carmichael, C.M., *Marriage and the Samaritan Woman*, „New Testament Studies” 26 (1980), s. 342-346.
- Coloe, M.L., *Witness and Friend. Symbolism Associated with John the Baptizer*, w: *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT; 200), red. J. Frey, J.G. van der Watt, R. Zimmermann, G. Kern, Tübingen 2006, s. 319-332.
- Coloe, M.L., *John as Witness and Friend*, w: *John, Jesus, and History. Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Early Christianity and Its Literature), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2009, s. 45-61.
- Delebecque, É., *Les deux vins de Cana*, „Revue Thomiste” 85 (1985), s. 242-253.
- Delling, G., ὄρα, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids, MI 1964, t. 9, s. 675-681.
- Dodd, C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Earl, D.S., *(Bethany) beyond the Jordan*. *The Significance of a Johannine Motif*, „New Testament Studies” 55/03 (2009), s. 279-294.
- Elon, M., *Levirate Marriage and Halizah: The Order of Halizah*, w: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, red. F. Skolnik, Detroit et al. 2007, t. XII, s. 725-727.
- Fehribach, A., *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Critical Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998.
- Gentry, P.J., Wellum S.J., *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, IL 2012.
- Gnilka, J., „Bräutigam” – spätjüdisches Messiasprädikat?, „Trierer theologische Zeitschrift” 69 (1960), s. 298-301.
- Infante, R., *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo 2004.
- Jeremias, J., „νύμφη, νυμφίος”, *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G.W. Bromiley, Grand Rapids, MI 1967, t. 4, s. 1099-1106.
- Keener, C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2003.
- Kempter, M., *La signification eschatologique de Jean 3,29*, „New Testament Studies” 54 (2008), s. 42-59.
- Kubiś, A., *Uniwersalny wymiar miłości Boga według J 3,16*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 127-160.
- Kubiś, A., *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 163-192.
- Lagrange, J.-M., *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris 1936.
- Lindars, B., *Two Parables in John*, „New Testament Studies” 16 (1969-1970), s. 324-329.
- Martin, M.W., *Betrothal Journey Narratives*, „Catholic Biblical Quarterly” 70 (2008), s. 505-523.
- Mateos, J., Barreto J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento; 4), Madrid 21982.
- McHugh, J.F., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (International Critical Commentary), London – New York, NY 2009.
- McWhirter, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006.
- Moloney, F.J., *From Cana to Cana (2,1 – 4,54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, „Salasianum” 40 (1978), s. 817-843.
- Moloney, F.J., *From Cana to Cana (2,1 – 4,54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, w: *Studia Biblica 1978. II. Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978* (JSNTS; 2), red. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, s. 185-213.

- Neyrey, J., *Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26*, „Catholic Biblical Quarterly” 41 (1979), s. 419-437.
- Neyrey, J.H., Rohrbaugh R.L., „*He Must Increase, I Must Decrease*” (John 3,30): *A Cultural and Social Interpretation*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 464-483.
- Pedroli, L., *Giovanni e il Vangelo dello Sposo. La trafila sponsale del Quarto Vangelo*, w: M. Meruzzi, L. Pedroli, „*Venite alle nozze!*”. *Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo* (Cantiere coppia), Assisi 2009, s. 95-129.
- Pedroli, L., *Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)*, w: *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013* (E-biblicum), Roma 2013, s. 163-177.
- Phillips, T.E., „*The Third Fifth Day?*” *John 2:1 in Context*, „Expository Times” 115 (2004), s. 328-331.
- Pitre, B., *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014.
- Poplutz, U., *Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese im Joh 3,29f*, w: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesus. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT; 231), red. R. Zimmermann, Tübingen 2011, s. 64-83.
- Proulx, P., Alonso Schökel L., *Las Sandalias del Mesías Esposo*, „Biblica” 59 (1978), s. 1-37.
- Reinhartz, A., *The Bride in John 3.29. A Feminist Rereading*, w: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (The Biblical Seminar; 86), red. M.A. Beavis, London – New York, NY 2002, s. 230-241.
- Rusconi, C., *Le nozze dell’Agnello. La metafora delle nozze in San Giovanni* (Collana di Scienze Religiose e Ricerche Storico-Teologiche „Gregorio da Rimini”; 2), Rimini 2008.
- Schnackenburg, R., *The Gospel according to St. John. Volume One. Introduction and Commentary on Chapters 1–4*, New York 1990.
- Segalla, G., *Gesù anēr e anthrōpos nel Quarto Vangelo*, „Rivista biblica” 39 (1991-1992), s. 201-206.
- Serra, A., *Contributi dell’antica letteratura giudaica per l’esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977.
- Serra, A., *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenze cristologico-mariane del primo “segno” di Gesù*, Padova 2009.
- Simoens, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un’interpretazione*, Bologna 2000.
- Ska, J.-L., *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l’Ancien Testament*, „Nouvelle Revue Théologique” 118 (1996), s. 641-652.
- Staley, J.L., *The Print’s First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBL Dissertation Series; 82), Atlanta, GA 1988.
- Stępień, P., *Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt 25,4-12*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 61-102.
- Stibbe, M.W.G., *John’s Gospel* (New Testament Readings), London – New York 1994.
- Strack, H.L. – Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus, II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1956.1959.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2018.
- Tait, M., *The Voice of Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29*, „Scripture Bulletin” 42/2 (2012), s. 46-55.
- Trumbull, H.C., *Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page*, Philadelphia, PA 1894.
- Van Selms, A., *The Best Man and Bride: From Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15*, „Journal for Near Eastern Studies” 9 (1950), s. 65-75.
- Varghese, J., *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica; 177), Rome 2009.

- Villeneuve, A., *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity; 92), Leiden – Boston 2016.
- Wetter, G.P., „*Der Sohn Gottes*”. *Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 26), Göttingen 1916.
- Winandy, J., *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue biblique” 71 (1964), s. 161-190.
- Wojciechowska, K., *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4,1-30.39-42)*, w: *Niewiaścę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora (Analecta Biblica Lublinensia 14), Lublin 2016, s. 351-364.
- Zimmermann, M., Zimmermann R., *Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Lesart von Joh 4*, „Zeitschrift für Neues Testament” 2 (1998), s. 40-51.
- Zimmermann, M., Zimmermann R., *Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29f.). Deflorations- oder Christuszeuge?*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 90 (1999), s. 123-130.
- Zimmermann, R., *Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 9 (2011), s. 243-276.
- Zimmermann, R., *Jesus—the Divine Bridegroom? John 2–4 and Its Christological Implications*, w: *Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* (Ancient Judaism and Early Christianity; 106), red. B.E. Reynolds, Leiden – Boston 2018, s. 358-386.

ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9646-1191

Funkcja *szabat goj* w wybranej literaturze rabinicznej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-003>

Streszczenie: Mędrcy talmudyczni określili zasady zwracania się do obcego, w szczególności w przypadku nastania szabat, podczas którego Miszna (Szab 7,2) zabrania wykonania trzydziestu dziewięciu rodzajów prac. Powstało pytanie: Czy obcy może w szabat wykonać dla Żyda zabronioną pracę? Biblia hebrajska wyraźnie tego zabrania: „Pamiętaj o dniu szabat, żeby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał swoje zajęcia. Siódmy dzień jednak jest szabatem dla Pana Boga twego, nie wykonasz żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twoje bydło, ani obcy, który jest w twych bramach” (Wj 20,9-10). Główna zasada talmudyczna głosi: „Żadnej pracy, której żydowi nie wolno wykonać w szabat, nie wolno mu zlecić jej wykonania obcemu”. Tora spisana stanowi zamknięty zbiór, do którego nie wolno nic dodać ani nic z niego ująć. Celem Tory ustnej jest wyjaśnienie Prawa spisanego i jego aktualizacja. Czy życie nie niesie sytuacji wyjątkowych i czy w takich przypadkach można zwrócić się do obcego o wykonanie zabronionej pracy, a jeśli tak, to jak to zrobić? Autor przedstawia talmudyczne opinie na ten temat oraz współczesne próby rozwiązania tego problemu.

Słowa kluczowe: Szabat, szabat-goj, literatura rabiniczna, Szeelot utszuwot, responsy

Shabbes Goy in Chosen Rabbinic Literature

Summary: The sages of the Talmud determined the ways of treating aliens, especially in the case of the Sabbath during which Mishnah (Shab. 7:2) prohibits any of the thirty-nine types of labour. The question arose whether the alien may perform any type of prohibited work for the Jew. The Hebrew Bible most definitely prohibits this: “Remember the Sabbath day in order to sanctify it. Six days you shall work and you shall do your tasks. But the seventh day is the Sabbath to the Lord your God; on it you shall not do any work, neither you, nor your son or daughter, nor your male or female servant, nor your cattle, nor the resident alien who is within your gates” (Ex 20:9-10). The basic principle of the Talmud states: “No work which the Jew is not allowed to do on the Sabbath may be done by the alien.” The Written Torah is a closed set which does not permit any addition or subtraction

of books. The purpose of the Oral Torah is to interpret the meaning of the written Law and to bring it up to date. Doesn't life bring extraordinary situations and may we ask the alien to do the prohibited work in such cases, and if so, how can it be done? The author of the paper presents the Talmud's treatment of this subject and modern-day attempts to solve the problem.

Keywords: Sabbath, Shabbes Goy, Rabbinic literature, Sheelot Utshuvot, Respon-
sa

Wprowadzenie

O uświęceniu szabatu i zakazie pracy w ten szczególnie dla wyznawców judaizmu dzień poucza Tora w Księdze Wyjścia 20,9-11, a Miszna w traktacie *Szabat* 7,2 precyzuje ten zakaz wymieniając trzydzieści dziewięć rodzajów zakazanych prac, które z dzisiejszej perspektywy stanowią podstawę do dalszych zakazów. Celem Tory ustnej jest wyjaśnienie Prawa pisanego i jego aktualizacja. Czy życie nie niesie sytuacji wyjątkowych i czy w takich przypadkach można zwrócić się do obcego o wykonanie zabronionej pracy, a jeśli tak, to jak to zrobić? Autor artykułu przedstawia talmudyczne opinie na ten temat oraz współczesne próby rozwiązania tego problemu.

1. Istota szabatu.

Zanim przejdziemy do zagadnienia roli obcego w szabat, należy najpierw wyjaśnić istotę tego wyjątkowego dnia w judaizmie. Szabat jest dniem świątecznym obchodzonym na koniec każdego tygodnia. Miszna odróżnia go od świąt postrzeganych w kalendarzu rocznym. Już Biblia hebrajska wprowadza rozróżnienie na szabat, święto i półświęto¹, ale dobitniej różnice precyzuje Miszna: „Rabi Jehuda powiada: <W szabat podaje się [wino] w kielichu, w święto w dzbanie, a w dzień powszedni czasu świątecznego w beczce>” (Szab 20,2). Traktat Miszny Beica opierając się na Wj 12,16; 35,2; Kpł 23,3; Pwt 5,12-14 za święto uznaje ‘dzień świętego zgromadzenia’, w którym nie wolno wykonywać żadnej pracy prócz przygotowania pożywienia i ujmuje to następująco: „Nie ma różnicy pomiędzy świętem i szabatem z wyjątkiem przyrządzania posiłków” (Beic 5,2), tzn. w szabat nie można w ogóle przygotowywać posiłków, a w święto jest to dozwolone tylko na ten świąteczny dzień. W ten sposób szabat odróżnia się od święta².

¹ Hebr. *chol hamoed* – dosł. ‘powszedniość święta’, co zwykle tłumaczą jako ‘dni powszednie czasu świątecznego’ oznaczające półświęto. Mowa tu o świątach trwających kilka dni (Pesach, Sukkot), kiedy w Izraelu świętuje się uroczyste pierwszy i ostatni dzień święta, a dni środkowe traktuje się jak półświęteczne, w które dozwolone są pewne rodzaje prac. Więcej na ten temat R. Marcinkowski, *Kluczowe zagadnienia porządku Moed*, w: *Misna: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014, s. 15–27.

² Por. R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Misna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2004, s. 13–14.

2. Pouczenie Tory.

Tora poucza: *Szeszet jamim taawod weasita kol-melachtecha. Wejom haszszewii szabat lAdonaj Eloheicha lo-taase kol-melacha atta uwincha uwittecha awdecha waamatecha uwhemtecha wegerecha aszer bisz 'areicha* – „Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszelkie swoje zajęcia. Siódmy zaś dzień jest szabatem dla Pana Boga twego, nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani obcy, który jest w twoich bramach”³ (Wj 20,9-10). Kluczowym jest tu termin *melacha* – ‘zajęcie’, ‘praca’.

3. Sprecyzowanie Miszny.

Miszna w traktacie *Szabat* wymienia 39 rodzajów zakazanych prac: „...sianie, orka, żęcie, wiązanie snopów, młócenie, przewiewanie zboża, oczyszczanie go, mienie, przesiewanie mąki, zagniatanie ciasta, pieczenie, strzyżenie owiec, wybielanie wełny, gręplowanie, farbowanie, przędzenie, tkanie, robienie dwóch pętli, tkanie dwoma wątkami, rozsypywanie dwóch nici, wiązanie, rozwiązywanie, szycie dwoma ściegami, prucie w celu ponownego zszycia dwoma ściegami, polowanie, zarzynanie upolowanego zwierzęcia, obdzieranie ze skóry, solenie, skrobanie i krojenie, pisanie dwóch liter i zmazywanie w celu napisania dwóch liter, budowanie i burzenie, gaszenie i zapalanie, uderzanie młotem oraz przenoszenie z jednej własności do innej” (Szab 7,2). Mędrcy nazwali je awot melachot, czyli główne rodzaje zakazanych prac i wydedukowali z nich formy pochodne, nazywane toldot (‘pochodne’), które mają ten sam status prawny. Za świadome przekroczenie któregoś ze wspomnianych zakazów groziło ukamienowanie, jeśli winowajca był wcześniej ostrzeżony; a jeśli nie, podlegał karze *karet* (‘wytępienie’, ‘wycięcie’), tzn. przedwczesnej śmierci⁴. Jeśli ktoś złamał zakaz nieświadomie, miał obowiązek złożenia ofiary prześlągalnej za grzech.

4. Talmudyczne rozwinięcie zagadnienia.

Talmud z prawem szabatu wiąże cztery domeny: prywatną, publiczną, *karmelit* i *makom patur*. Domena prywatna oznacza obszar o wymiarach cztery na cztery *tefach* (jednostka długości równa szerokości dłoni lub czterech złożonych palców, równa 1/6 łokcia) otoczony murem lub rowem o wysokości lub głębokości co najmniej dziesięć *tefach*, albo otwartą przestrzeń nad domeną prywatną aż do nieba. Domena publiczna to plac miejski, bazar lub otwarte drogi szerokie co najmniej

³ Fragmenty Biblii hebrajskiej oraz innych tekstów źródłowych, o ile nie zaznaczono inaczej, są według autorskiego przekładu z oryginału.

⁴ Hebr. *karet* – ‘przedwczesna śmierć (jako kara boska), wytępienie, zagłada’. Wyłączenie ze wspólnoty (Wj 12,15; Rdz 17,14), które pierwotnie oznaczało uśmiercenie, potem ograniczono się tylko do życzenia, aby Bóg zechciał pomścić grzech śmiertelny przestępcy jego wczesną śmiercią.

na szesnaście łokci (hebr. *ama*, w l.mn. *amot* – łokieć, nazwa miary długości, ok. 60 cm, równa szerokości 24 palców). *Karmelit* oznacza morze lub dolinę, miejsce na odludziu, gdzie prawie nikt nie chodzi lub obszar o wymiarach cztery na cztery *tefach* otoczony murami niższymi od dziesięciu *tefach*, ale wyższymi niż trzy *tefach*. *Makom patur* – (dosł. ‘wolne miejsce’) to obszar w domenie publicznej mniejszy niż cztery na cztery *tefach* i wysoki co najmniej na trzy *tefach*, albo obszar mniejszy niż cztery na cztery *tefach* otoczony murami, które mają co najmniej dziesięć *tefach* wysokości, albo przestrzeń powietrzna dziesięć *tefach* nad domeną publiczną. *Makom patur* – dosł. ‘wolne miejsce’ lub raczej ‘miejsce zwolnione’ (z zakazu szabatuowego), które w kontekście szabatu oznacza własność niczyją, ani prywatną, ani publiczną. Majmonides (Rambam) wyjaśnia etymologię wyrazu *karmelit* jako pochodzącego od złożenia *ke-armelit* – ‘jak wdowa’ (ani panna ani małżonka). Talmud Jerozolimski wyprowadza ten termin od *karmel* – ‘prażone ziarno’ (Kpł 23,14), tzn. ani mokre ani suche, podobnie *karmelit* nie stanowi ani domeny prywatnej ani publicznej. Dlatego wolno wynosić z niego zarówno do domeny prywatnej jak i do domeny publicznej oraz wnosić z nich do niego.

Biblijny zakaz pracy w szabat uzupełniają rabiniczne restrykcje: *szewut*, *mukce* i *owadin dechol*. Na podstawie biblijnego fragmentu *uwajjom haszszewii tiszbot* – „ale siódmego dnia odpoczniesz” (Wj 23,12; 34,21) uczeni talmudyczni rozciągnęli termin *szewut* – dosł. ‘odpoczynek’ na wszelką formę aktywności, która mogłaby przypominać rodzaj zakazanej w szabat pracy. Terminem *mukce* objęli zakaz przenoszenia przedmiotów, które nie były przygotowane przed szabatem do dozwolonego użycia ich w szabat. Na podstawie Tory: *Wehaja bajjom haszsziszzi wehechinu et aszer-jawi’u wehaja miszne al aszer-jilketu jom jom* – „A szóste-go dnia przygotowują tyle, ile przyniosą, a będzie to podwojona ilość tego, co zbiorą codziennie” (Wj 16,5) uznano, że wszystko, co nie jest przygotowane przed szabatem, stanowi *mukce* w szabat. W Księdze Izajasza czytamy: *Im-tasziw miszszabbat raglecha asot chafacecha bejom kodszi wekarata laszszabbat oneg likdosz Adonaj mechubbad wechibbadto measot derachejcha mimmecho chefcecha wedabber dawar* – „Jeśli powstrzymasz swoją nogę od [przekraczania] szabatu, od swojego dowolnego postępowania w mój święty dzień i nazwiesz szabat przyjemnością, a święty [dzień] Pana czcigodnym i uczcisz go nie czyniąc jak zwykle, nie postępując dla własnej chęci i nie prowadząc [próżnej] rozmowy” (Iz 58,13). Mędrcy talmudyczni wyjaśnili to, że dla uczczenia szabatu nie należy wykonywać swych czynności jak zwykle, dlatego sposób chodzenia w szabat powinien różnić się od zwykłego, również nie powinno się załatwiać żadnych spraw, ani ich planować, ani nawet o nich rozmawiać⁵. W rozmowach powinno się unikać wszystkiego, co miałyby jakikol-

⁵ Według J. Flawiusza *De Bello Judaico* (2,117) najsurowsze przepisy szabatu obowiązywały w gminie zamieszkującej tereny Qumran. Potwierdzenie tego znaleźć można w jednym z głównych jej dzieł własnych w *Dokumencie Damasceńskim* (X,14–XII,6), zakazującym m.in. próżnych rozmów oraz ustalania zakresu obowiązków i w ogóle mówienia o pracy i służbie w ten szczególnie w tygodniu dzień, por. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963,

wiek związek z czynnościami powszednimi (hebr. *owadin dechol*). Te wszystkie rabiniczne zaostżenia miały na celu przekształcić szabat w dzień uroczystego odpoczynku, poświęcony Panu (Wj 31,15). Talmud Jerozolimski dodaje, że szabaty i święta zostały ustanowione w celu studiowania Tory (J Szab 15,3)⁶.

Przykazania Tory nakazują świętowanie szabatu, który ma stanowić odpoczynek i przyjemność (hebr. *menucha weoneg*). Z jednej strony obowiązuje nakaz odpoczynku, a z drugiej zakaz wykonywania pracy. Przypomnijmy, że z szabatem łączy się m.in. następujące zakazy: nie wolno przejść więcej niż dozwoloną odległość dwu tysięcy łokci, nie wolno przenosić przedmiotów z tzw. domeny prywatnej do publicznej (np. z domu na ulicę) i odwrotnie, nie wolno w szabat przygotowywać posiłku.

5. Tora spisana i Tora ustna na temat korzystania z pomocy obcego w szabat.

Czy literatura rabiniczna zna przypadki korzystania z pomocy obcego w szabat? Napotykamy na takie opisy już w Misznie, np.:

„Jeśli obcy⁷ zapalił lampę⁸, to Izraelita korzysta z jej światła; lecz jeśli dla Izraelity⁹ - to jest to zabronione. Jeśli nacerpał wody, by napoić swoje bydło, to Izraelita poi po nim; lecz jeśli dla Izraelity - to jest to zabronione. Jeśli goj zrobił pomost, aby zejść po nim, to Izraelita schodzi za nim; lecz jeśli dla Izraelity - to jest to zabronione. Zdarzyło się, gdy rabban Gamliel i starszyzna płynęli statkiem, że pewien nie-Żyd zrobił pomost, aby po nim zejść i wtedy rabban Gamliel oraz starszyzna po nim zesзли” (Szab 16,8)¹⁰.

Powyższy fragment Miszny przedstawia przypadki zaistniałej dzięki obcemu sytuacji, którą wolno jest Żydowi wykorzystać.

Powstaje pytanie, czy wolno w szabat poprosić obcego o przygotowanie korzystnej dla Żyda sytuacji? Czy w związku z ograniczeniami wynikającymi z przestrzegania prawa szabatu można zwrócić się do kogoś, kogo te prawa nie obowiązują, kto nie jest Żydem, z prośbą o pomoc w pilnej sprawie? Mędracy talmudyczni określili zasady zwracania się do obcego, w szczególności w przypadku nastania szabatu, podczas którego Miszna (Szab 7,2) zabrania wykonania trzydziestu dziewięciu rodzajów prac. Czy obcy może w szabat wykonać dla Żyda zabronioną pracę? Przy-

s. 131–137; R. Marcinkowski, *Utwory pozabiblijne biblioteki esseńskiej z Qumran*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–4 /1991/, s. 132–141.

⁶ R. Marcinkowski, *Kluczowe zagadnienia porządku Moed*, w: *Miszna: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014 s. 19–20.

⁷ W nazewnictwie judaistycznym stosuje się tu zwrot szabat goj, chodzi o korzyści w szabat z działań obcego.

⁸ Dla własnej potrzeby.

⁹ Jeśli zrobił to specjalnie dla Żyda.

¹⁰ Fragment przekładu traktatu *Szabat* autorstwa M. Barcikowskiej, w: *Miszna: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014, s. 59.

pomnijmy, że Biblia hebrajska wyraźnie tego zabrania: „Pamiętaj o dniu szabatu, żeby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał swoje zajęcia. Siódmy dzień jednak jest szabatem dla Pana Boga twego, nie wykonasz żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twoje bydło, ani obcy, który jest w twych bramach” (Wj 20,9-10). Główna zasada talmudyczna głosi: „Żadnej pracy, której Żydowi nie wolno wykonać w szabat, nie wolno mu zlecić jej wykonania obcemu”. Tora spisana stanowi zamknięty zbiór, do którego nie wolno nic dodać ani nic z niego ująć. Celem Tory ustnej jest wyjaśnienie Prawa spisanego i jego aktualizacja. Czy życie nie niesie sytuacji wyjątkowych i czy w takich przypadkach można zwrócić się do obcego o wykonanie zabronionej pracy, a jeśli tak, to jak to zrobić?

6. Zbiór *Szeelot utszuwot*

Literatura judaistyczna dostarcza mnóstwa materiałów na ten temat. Ograniczę się tu głównie do zbioru *Szeelot utszuwot* obejmującego spisane postanowienia rabiniczne jako odpowiedzi prominentnych uczonych, znawców Tradycji spisanej i ustnej judaizmu na zadane im wcześniej pytania, stąd nazwa *Szeelot utszuwot* – dosł. „Pytania i odpowiedzi”. Responsy te stanowią szczególną kategorię literatury rabinicznej, która swą formą odróżnia się zarówno od komentarzy jak i od kodyfikacji prawa rabinicznego, ale w treści jest do nich podobna. Komentarze zawierają zwykle wyjaśnienia i hermeneutykę Biblii hebrajskiej, pierwszej jej wykładni, czyli Miszny, jak i całego Talmudu, a kodeksy prawa obejmują przede wszystkim postanowienia i uregulowania prawne dla różnych przypadków codziennego i świątecznego życia Żydów. *Szeelot utszuwot* zawierają obydwa powyższe typy literatury judaistycznej. Starsze responsy mogą ponadto stanowić uzupełnienie, a nawet wносить pewne poprawki do Miszny i Gemary.

Tematyką swą obejmują rozmaite zagadnienia, głównie prawne oraz dotyczące liturgii, ale też często wykraczające poza sferę religii, szczególnie z szeroko pojętej humanistyki. Odpowiedzi zależą od rodzaju pytań i mają zwykle charakter praktyczny, dość rzadko zdarzają się czysto teoretyczne zagadnienia. Responsy stanowią wyjątkową skarbnicę wiedzy na tematy historyczno-kulturowe, zwłaszcza dotyczące zwyczajów i warunków bytowania społeczności żydowskich w czasach, w których zostały spisane.

Nie należy doszukiwać się tego typu literatury przed spisaniem Miszny, gdyż na jej przykładzie widać, jak trudno było przekonać się do spisania ustnej tradycji judaizmu, w tym przekazywanych ustnie z pokolenia na pokolenie opinii halachicznych. Można przyjąć zatem, że zwyczaj pisemnych odpowiedzi na pytania trwa w judaizmie od osiemnastu stuleci, co potwierdza korespondencja z III w. n.e. pomiędzy uczonymi żydowskimi z Babilonii i Palestyny. Responsy spisywano głównie po hebrajsku i aramejsku, ale też po arabsku.

W czasach nowożytnych zwyczaj *szeelot utszuwot* tak się rozpowszechnił,

że można mówić o szkołach: francuskiej, niemieckiej, hiszpańskiej i polskiej, która odgrywała ważną rolę w szesnastym wieku (Mojżesz Isserles, Salomon Luria, Meir Lublin), a w siedemnastym (Aaron Samuel Kajdanower, Menachem Mendel Krochmal) i osiemnastym (Meir Eisenstadt, Ezechiel Landau) zdominowała ten szczególnie rodzaj literatury rabinicznej.

Zanim przejdziemy do konkretnych tekstów *Szeelot utszuwot* wiążących się ściśle z podjętym tematem, chciałbym wyjaśnić, że najczęściej spotykanym terminem odnoszącym się do obcych jest tu skrót *akum*¹¹ – ‘bałwochwalcy’. Ze względu na wielość materiałów związanych z podjętym tematem, jakie zawiera zbiór *Szeelot utszuwot*, dokonano tu wyboru ciekawszych zagadnień. Poniżej zamieszczam wybrane przykłady pytań i odpowiedzi w tej sprawie, jakie zawiera zbiór *Szeelot utszuwot*, który przedstawia ortodoksyjny punkt widzenia¹². Dla usprawiedliwienia zwrócenia się do goja w szabat wskazano wartość nadrzędną, czyli konieczność wypełnienia przykazania¹³.

7. Wybrane zagadnienia ze zbioru *Szeelot utszuwot*

Pytanie: Czy wolno wysłać goja w szabat przez domenę publiczną po klucz do otwarcia drzwi synagogi?

Odpowiedź: Zezwala się na to ze względu na konieczność wypełnienia przykazania. (*Szeelot utszuwot, Igerot Mosze, Orach chajim 2:77*)¹⁴.

Pytanie: Czy choremu, który nie może zasnąć w szpitalu, wolno zwrócić się do goja, żeby włączył mu lampkę przy łóżku w celu studiowania Tory?

Odpowiedź: Jest przyjęte w niektórych szpitalach, np. w szpitalu *Szaare Cedek*, że w wieczór szabatowy po wszystkich oddziałach w ustalonej porze chodzi goj i wyłącza urządzenia elektryczne. Skoro dla wypełnienia przykazania obrzezania wolno posłać goja po konieczny do tego sprzęt przez domenę publiczną, to powinno się zezwolić na zapalenie przez goja lampki przy łóżku chorego, który nie może zasnąć. Nie chodzi tu tylko o sam fakt umożliwienia choremu studiowania Tory, ale też o jego zdrowie psychiczne i fizyczne. Brak snu i wyleżenia choroby mógłby doprowadzić do rozstroju nerwowego i pogorszenia się jego stanu zdrowia. Dlatego zezwala się choremu przebywającemu w szpitalu, który nie może zasnąć, zwrócić się do goja o włączenie mu lampki przy łóżku w celu studiowania Tory. Zaleca się

¹¹ Hebr. אַקומ *akum* to akronim od słów *owde kochawim umazalot* – dosł. ‘czczący gwiazdy i konstelacje’.

¹² Pytania starano się oddać wiernie z oryginałem, natomiast odpowiedzi, zawierające zwykle długie wywody halachiczne, skrócono do istoty sprawy.

¹³ W sprawie zasad zwracania się do obcego (w szczególności w szabat), zob. Y. Papa, *Klale amira lenochri* (Zasady zwracania się do obcego), „Or Meir” 752 (1992), s. 97-106, 131-153.

¹⁴ Z tekstów źródłowych *Szeelot utszuwot* korzystano przy pomocy programu komputerowego *The Responsa Project 23 plus*, Bar-Ilan University 2015.

jednak, żeby uczynić to posługując się znakiem lub słownie na tyle tylko, żeby goj zrozumiał polecenie (*Szeelot utszuwot, Cic Eliezer 12:42*).

Pytanie: Czy wolno Żydowi zwrócić się do goja, żeby wyniósł jakiś przedmiot z domeny prywatnej do miejsca zwolnionego z zakazu szabatowego (*makom patur*), a potem wynieść go stamtąd?

Odpowiedź: Stamtąd (*makom patur*) wolno nawet temu samemu Żydowi wynieść ten przedmiot własnoręcznie do domeny publicznej. Podobnie też wolno Żydowi wynieść przedmiot z domeny prywatnej do miejsca zwolnionego z zakazu szabatowego (*makom patur*), co czyni powyższe pytanie bezzasadne. Skoro wolno to uczynić Żydowi, to może również w tej sprawie zwrócić się do goja, ale nie jest to konieczne (*Szeelot utszuwot, Becel hachochma 3:17*).

Pytanie: Czy wolno powiedzieć gojowi w szabat, że jest gorąco, żeby włączył klimatyzację?

Odpowiedź: Główna zasada talmudyczna głosi: „Żadnej pracy, której Żydowi nie wolno wykonać w szabat, nie wolno mu zlecić jej wykonania obcemu”. Jeśli jednak obcy zechce dla swojego dobra włączyć klimatyzację samodzielnie, to Żyd może siedzieć w chłodnym pokoju w upalny dzień. Skoro wolno siedzieć w pokoju, w którym obcy włącza lub wyłącza światło, to podobnie jest z klimatyzacją. Żyd może wspomnieć, że jest upalny dzień, ale nie wolno mu powiedzieć, żeby obcy włączył klimatyzację ani tym bardziej na to nalegać (*Szeelot utszuwot, Igerot Mosze, Jore dea 3:47*).

Pytanie: Czy ktoś mieszkający w hotelu, w którym używa się karty elektronicznej do otwierania drzwi, może umówić się z gojem przed szabatem, że kiedy zobaczy w szabat Żyda, będzie mu otwierał drzwi?

Odpowiedź: Nie ma żadnej wątpliwości, że posługiwanie się przez Żyda w szabat kartą elektroniczną do otwierania drzwi jest zabronione, ponieważ wynika to z zakazu używania prądu elektrycznego. Jeśli w pobliżu nie ma innego hotelu, w którym drzwi otwierałyby się w dozwolony sposób lub szukający hotelu został zaskoczony nadejściem szabatu i nie miał czasu na znalezienie innego hotelu, to ze względu na kłopotliwą sytuację wynikającą z konieczności wypełnienia przykazania (hebr. *caar umicwa*) dopuszcza się możliwość wcześniejszego (tzn. jeszcze przed nastaniem szabatu) uzgodnienia najlepiej z pracownikiem hotelu, który nie jest Żydem, żeby kiedy zobaczy Żyda, otwierał mu drzwi. Zabronione jest informowanie o tym w szabat. Żyd wchodzący w szabat do pokoju hotelowego nie może powiedzieć o swoim problemie, a jedynie go w jakiś sposób zasygnalizować, a najlepiej byłoby, gdyby nie musiał nawet sygnalizować, a kiedy wchodzi do hotelu, to idzie przed nim goj i otwiera mu drzwi. Na tym nie koniec, problem pozostaje w drugą stronę, gdyby Żyd chciał wyjść z pokoju. Dlatego zaleca się, aby nie wychodził z pokoju, a jeśli

chce to uczynić, to w podobny sposób, jak z wejściem. Należy jednak pamiętać, że nie wolno mu o tym powiedzieć wprost, a jedynie zasignalizować, a nawet i tego lepiej byłoby nie czynić (*Szeelot utszuwot, Minchat Icchak* 10:29).

Pytanie: Czy wolno przy pomocy goja podgrzać wodę w szabat wieczorem tak, żeby była ciepła jeszcze rano?

Odpowiedź: Dyrektor jadłodajni w Hajfie stwierdził, że rabin wyraził zgodę na to, żeby od piątku wieczorem gotować wodę tak, żeby była ciepła w sobotę rano, a wtedy niech przyjdzie ten sam goj, który gotował wodę wieczorem i podłoży ogień w piecu tak, żeby wodę podgrzać, ale jej nie zagotować. Zgodnie z Torą odpowiedziano temu dyrektorowi, że trudno w to uwierzyć, żeby rabin wyraził na to zgodę (*Szeelot utszuwot, Har Cwi, Orach chajim* 1:137).

Pytanie: Czy wolno przy pomocy goja dorzucić do pieca w szabat?

Odpowiedź: Nie wolno tam, gdzie się tego zabrania ze względu na zakaz obowiązujący zarówno Żyda jak i goja. Tam jednak, gdzie się tego nie wzbrania, wolno to uczynić również Żydowi (*Szeelot utszuwot, Igerot Mosze, Orach chajim* 1:94).

Pytanie: Czy wolno w szabat zwrócić się do goja, żeby przestawił pokrętło centralnego ogrzewania?

Odpowiedź: Większość urządzeń grzewczych centralnego ogrzewania działa za pomocą pompy napędzanej prądem elektrycznym. Przy każdorazowym odkręceniu kurka, włącza się pompa doprowadzająca ciepłą wodę do grzejnika. Poza tym woda w instalacji grzewczej oddaje swoje ciepło i jest ponownie podgrzewana, co też reguluje system grzewczy oparty na elektronice. Zasięgnięto opinii inżyniera grzejnictwa, który oświadczył, że woda pozostaje w grzejniku około minuty, zanim popłynie dalej, co wyklucza bezpośrednie ręczne sterowanie. To z kolei mogłoby sugerować łagodniejsze potraktowanie sprawy. Lepszym rozwiązaniem byłoby wcześniejsze, tzn. przed szabatem ustawienie temperatury w mieszkaniu tak, żeby uniknąć ręcznego sterowania w szabat (*Szeelot utszuwot, Orach chajim* 36:6).

Pytanie: Czy wolno zwrócić się do goja w szabat, żeby naprawił sprzęt muzyczny na ceremonię zaślubin?

Odpowiedź: Należy pofolgować ze względu na ceremonię zaślubin i konieczność instrumentu muzycznego do tańca i wyrażenia radości. Wolno zatem zwrócić się do goja w szabat, żeby naprawił sprzęt muzyczny, jeśli nawet nie wypływałoby to z potrzeby wypełnienia przykazania. Nie należy jednak wyciągać z tego nauki, że wolno zwrócić się do goja w szabat, żeby nadzorować naprawianie przez niego

sprzętu muzycznego (*Szeelot utszuwot, Cic Eliezer 3:16*).

Pytanie: Czy wolno dostarczać pocztę lub ją otwierać w szabat?

Odpowiedź: W zasadzie nie wolno otwierać skrzynki pocztowej i wyjmować z niej listów ani ich przenosić. Jednak zdania w tej sprawie są podzielone. Jedni zabraniają wyjmowania i przenoszenia, drudzy na to zezwalają, inni zezwalają tylko na otwieranie korespondencji, drudzy nie widzą w tej sprawie niczego, co mogłoby być zabronione w szabat (mukce), a jeszcze inni, że jest to dozwolone tylko w przypadku dostarczenia listu i położenia go na stole lub na ziemi. Dawniej, kiedy listy czy telegramy odgrywały istotną rolę w sprawach pilnych, a nawet ratujących życie, wielu chętniej opowiadało się za otwieraniem korespondencji w szabat. Dzisiaj tę funkcję przejęła poczta elektroniczna lub komunikacja telefoniczna (*Szeelot utszuwot, Miszna Halachot 6:70*).

Pytanie: Czy wolno zatelefonować ze Stanów Zjednoczonych do Izraela, kiedy tam już nastął szabat, żeby goj odebrał wiadomość i przekazał ją Żydowi?

Odpowiedź: Jeśli nastął już szabat, to nie wolno nawet temu, kto nie ma jeszcze szabatu, powiedzieć do goja, żeby wykonał w szabat w izraelskim hotelu pracę (przekazanie wiadomości), która zabroniona jest Żydowi. Po drugie: dzwonek telefonu i rozmowę słyhać w hotelu, a nikt nie wie, że nie nastął jeszcze szabat po drugiej stronie rozmowy telefonicznej. Słyszący rozmowę gotowi są pomyśleć, że żydowski rozmówca z tamtej strony bezcześci szabat (*Szeelot utszuwot, Miszna Halachot 11:238*).

Pytanie: Jeśli zapomniano przed szabatem wyłączyć żarówkę w lodówce, żeby nie zaświecała się przy otwieraniu drzwi, to czy wolno powiedzieć gojowi w szabat, żeby wyłączył żarówkę?

Pytanie drugie, bardzo podobne: Jeśli zapomniano wyłączyć światło w lodówce przed szabatem, to czy wolno zwrócić się do goja w szabat, żeby otworzył drzwi lodówki i wyłączył oświetlenie?

Odpowiedź: Zabronione jest otwieranie lodówki, jeśli przy otwieraniu drzwi zaświeca się żarówka. Jeśliby się zdarzyło, że ktoś zapomniał wcześniej wyłączyć żarówkę i otworzył drzwi lodówki, a żarówka się zaświeciła, to nie może także zamknąć lodówki, ponieważ spowodowałby zgaszenie żarówki w lodówce. Jeśli większość potraw przygotowanych na szabat znajduje się w lodówce, to wolno wezwać obcego, żeby wyłączył żarówkę tak, aby można było wyjąć żywność następnym razem (*Szeelot utszuwot, Cic Eliezer 19:15; Igerot Mosze, Orach chajim 2:68*).

Pytanie: Czy wolno w szabat jechać pociągiem kierowanym przez goja w obrębie dozwolonym i poza nim?

Odpowiedź: Sprawę można rozpatrywać jedynie, jeśli w jakiś sposób zahacza o wypełnienie przykazania. W szabat obowiązuje Żyda zakaz jeżdżenia windą, dlatego powszechnym zwyczajem w Izraelu jest *maalit szabat* – ‘winda szabatowa’. Podobnie jest z pociągiem, obowiązuje Żyda zakaz wsiadania do wagonu, gdy nastął szabat. Tam, gdzie jest komunikacja w szabat, nie wolno Żydowi siedzieć w kolejce miejskiej czy w tramwaju prowadzonym przez goja, który ciągle otwiera i zamyka drzwi napędzane prądem elektrycznym. Zabronione wyjście poza obszar szabatu pozostaje tu zakazem drugoplanowym (*Szeelot utszuwot, Orach chajim* 144:3).

Pytanie: Czy wolno przy pomocy goja napisać prośbę o modlitwę i błogosławieństwo dla kogoś poważnie chorego?

Odpowiedź: Sprawa sprowadza się do zeświecczenia szabatu dla pozyskania błogosławieństwa i wsparcia modlitewnego. Wolno w tej sytuacji zwrócić się do goja, żeby napisał w szabat telegram (*Szeelot utszuwot, Minchat Icchak* 10:31).

Pytanie: Czy wolno w szabat dać znak gojowi przez skiniecie głową, żeby wykonał pracę po zakończeniu szabatu (*w mocaei szabat*)?

Odpowiedź: Każda sprawa, o której nie wolno powiedzieć gojowi, żeby ją wykonał w szabat, nie wolno mu też zasygnalizować jej wykonania, ale można zasygnalizować wykonanie tej pracy po szabacie. Istotne jest tutaj, żeby nawet nie wspomnieć tej pracy, a użyć tylko samego znaku. W żadnym wypadku nie można tego wyrazić słownie, tzn. że nikt, ani Żyd, ani też goj nie może o tym powiedzieć. Zezwala się w szabat na niewerbalne zasygnalizowanie gojowi sprawy, którą wykona po szabacie. Jeśli jednak obcy wspomniał o tej pracy lub zapytał o jej wykonanie po szabacie, to skinienie przez Żyda głową w takim kontekście należy rozumieć jako część rozmowy, tzn. odpowiedź na pytanie. A odpowiedź na to pytanie w szabat jest Żydowi zabroniona (*Szeelot utszuwot, Becel hachochma* 4:79).

Podsumowanie

Jak widać z przedstawionych tu przykładów pytań i odpowiedzi sprawa zwracania się do obcego w szabat o wykonanie zakazanej Żydowi czynności jest zabroniona z ortodoksyjnego punktu widzenia i jedynie wyjątkowe okoliczności, jak np. spełnienie przykazania, mogą okazać się czynnikiem łagodzącym i wpłynąć na decyzję o zasygnalizowaniu w jakiś sposób obcemu, żeby wykonał zabronioną pracę, tzn. wypełnił funkcję nazywaną w literaturze rabinicznej *szabat goj*. Odpowiedź na pytanie o zwrócenie się do obcego w szabat nie jest prosta, jak sam sposób zwrócenia się, czy raczej zasygnalizowania problemu obcemu, który w ogóle może tego nie dostrzegać. Z powyższych przykładów widać wyraźnie, że korzystanie przez Żyda z funkcji *szabat goj* zależy od wielu czynników. Należy tu podkreślić, że powyższe zagadnienie zostało omówione w świetle wybranych fragmentów literatury rabinicznej uwzględniającej głównie ortodoksyjny punkt widzenia. Warto może będąc

kiedyś w hotelu w szabat zwrócić uwagę na ten problem. Być może ktoś, nie mogąc o tym wyraźnie poinformować, rzeczywiście oczekuje pomocy.

Literatura

- Albeck, Ch., *Szisz Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*, Dvir, Jeruzalaim t. 1–3/1958, t. 4–6/1959).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Editio funditus renovata Ed. K. Elliger et W. Rudolph Masoram curavit G.E. Weil, Stuttgart 1969.
- Danby, H., *The Mishnah*, London 1958.
- Flawiusz, J., *Wojna żydowska*, tł. Jan Radożycki, Poznań 1980.
- Marcinkowski, R., *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Kraków 2004.
- Marcinkowski, R., *Z dziejów kultury żydowskiej w starożytności*, w: *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa 2013.
- Marcinkowski, R., *Kluczowe zagadnienia porządku Naszim*, w: *Miszna: Miszna: Naszim (Kobiety)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa – Bellerive-sur-Allier 2016.
- Marcinkowski, R., *Utwory pozabiblijne biblioteki esseńskiej z Qumran*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–4 (1991), s. 132–141.
- Miszna: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa 2014
- Miszna: Naszim (Kobiety)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016.
- Miszna: Zeraim (Nasiona)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa 2013
- Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven and London 1988.
- Papa Y., *Klale amira lenochri* (Zasady zwracania się do obcego), „Or Meir” 752 (1992), s. 97-106, 131-153.
- Talmud Bawli*, Wydawnictwo Daniela Bomberga (i późniejsze), Wenecja 1520–1523.
- Talmud Jeruzalimi*, Wydawnictwo Daniela Bomberga (i późniejsze), Wenecja 1523–1524.
- The Responsa Project 23 plus*, Bar-Ilan University, Ramat Gan 2015.
- Tyloch, W., *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963.

IRENEUSZ MILEWSKI

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000 0001 5743 8060

Winnica eremity Saby. Uwagi na temat Vita Hilarionis (17, 26-27) autorstwa Hieronima ze Strydonu¹

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-004>

Streszczenie: Tekst dotyczy krótkiego *passusu* w *Vita Hilarionis*, w którym Hieronim opisuje wizytę bohatera swego dzieła w skupiskach palestyńskich eremitów. Hieronim zestawia dwa skrajne przypadki: mnicha skąpego (którego imię celowo przemilcza) oraz mnicha szczodrego o imieniu Saba, który ugościł przybyszy częstując ich winogronami, owocem pracy całego skupiska mnichów. Hieronim podaje przy tej okazji informacje o możliwym do uzyskania zbiorze winogron. Jednakże dane te, zarówno liczba mnichów uczestniczących w opisywanym zdarzeniu jak też liczby określające szacowaną i rzeczywistą wielkość zbioru, deprecjonują wartość poznawczą przekazu. Hieronim dla ich określenia zastosował wartości topiczne.

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu, późna starożytność, monastycyzm wczesnobizantyński, gospodarka wczesnobizantyńska, hagiografia wczesnobizantyńska.

The Vineyard of Saba the Eremite. Some remarks on Vita Hilarionis (17, 26-27), by Jerome

Summary: The remarks in the text refer to a short passus in the *Vita Hilarionis*, in which Jerome describes visits of his protagonist to two clusters of Palestinian eremites who owned vineyards. Jerome juxtaposes two extreme instances: a mean monk (whose name he intentionally omits) and a generous monk called Saba, occasionally providing information on the forecasted harvest of grapes. However, the numbers he quotes (both in terms of the number of monks participating in the described event and of the numbers stipulating the estimated and actual size of the harvest) do reduce the cognitive value of the account. Jerome used topical values to define them.

Keywords: Jerome of Stridon, late antiquity, early Byzantine monasticism, early Byzantine economy, early Byzantine hagiography

¹ Tekst powstał w ramach prac nad projektem finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2015/17/B/HS3/00135).

Wprowadzenie

Vita Hilarionis, obok *Vita Malchii*, autorstwa Hieronima ze Strydonu jest nieocenionym źródłem poznania dla kształtującego się monastycyzmu palestyńskiego. Jest on również cennym źródłem dla poznania stosunków społecznych i gospodarczych w Palestynie drugiej połowy IV wieku. Tekst ten, jak wiele dzieł hagiograficznych, nie jest jednak pozbawiony pewnych ułomności poznawczych, począwszy od anachronizmów a skończywszy na opisywaniu historii fantastycznych². Nie ważą one jednak na problematyce, jaką zamierzamy poruszyć w poniższym tekście. Chcemy tu przyrzeć się manierze nagminnego przytaczania w relacji uczonego męża ze Strydonu pewnych cyfr oraz liczb. Moje uwagi odnoszą się zaledwie do krótkiego passusu w *Vita Hilarionis*, w którym Hieronim opisuje wizytę bohatera swego dzieła w palestyńskich skupiskach mniszych posiadających własne winnice³. Hieronim zestawia w swej relacji dwa skrajne przypadki⁴: mnicha skąpego (którego imię celowo przemilcza) oraz mnicha szczodrego o imieniu Saba. Podaje przy tej okazji informacje o możliwej do uzyskaniu wysokości zbioru. Dane te będą przedmiotem bliższej analizy.

1. *Vita Hilarionis* Hieronima ze Strydonu: autor i jego dzieło.

Autor interesującej nas relacji należy do najpoczytniejszych i najpłodniejszych łacińskich autorów chrześcijańskich schyłku antyku. Hieronim urodził się w dalmackim Strydonie, między 331 a 347 rokiem⁵. Odebrał gruntowne wykształcenie w Rzymie (dokąd przybył najprawdopodobniej około 360 roku), udał się on do Galii, do Augusta Treverorum, gdzie spędził kolejne lata. Najprawdopodobniej w 373 lub 377 roku Hieronim wyruszył na Wschód, poprzez prowincje bałkańskie oraz *Asia minor* docierając do Antiochii, gdzie po krótkim okresie ascezy

² M. van Uytvanghe, *Heiligenverehrung II (Hagiographie)*, „Realllexikon für Antike und Christentum” 14 (1988), s. 150–183. Por. także D. Nahmer, *Die lateinischen Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994; G. Huber-Rebenich, *Hagiographic Fiction as Entertainment*, w: *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, red. H. Hofmann, London 1999, s. 187–212; F. Graus, *Hagiographische Schriften als Quellen der „profanen” Geschichte*, w: *Ausgewählte Aufsätze*, red. F. Frantisek, Stuttgart 2002, s. 29–49; T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin - New York 2005 (całość).

³ Wspominane w relacji Hieronima skupiska mnisze należałyby w zasadzie określać jako eremickie, mówimy wszak o połowie IV wieku. Ich życie nie normowała jeszcze żadna reguła, por. F. Morard, *Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 20 (1973), s. 332–411; E. A. Judge, *The Earliest Use of Monachos for ‘Monk’* (P. Coll. Youtie 77) and the *Origins of Monasticism*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 20 (1977), s. 72–89.

⁴ Na temat toposu zestawiania w tekstach hagiograficznych dwóch skrajnych przypadków por. C.F. Altman, *Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints Lives*, „Medievalia et Humanistica” 6 (1975), s. 1–11.

⁵ Na temat chronologii narodzin Hieronima por. P. Jay, *Sur la Date de Naissance de Saint Jérôme*, „Revue des Etudes Latines” 51 (1973), s. 262–80; A.D. Booth, *The Date of Jerome’s Birth*, „Phoenix” 33 (1979), s. 346–353; J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003, s. 7.

na pustyni Chalkis, przyjął święcenia kapłańskie. Na początku lat osiemdziesiątych IV wieku Hieronim powraca do Rzymu, gdzie staje się zaufanym współpracownikiem biskupa Damazego (lata 382-384). Po jego śmierci opuszcza Rzym i powraca na Wschód, aby w 388 roku osiąść na stałe w okolicy palestyńskiego Betlejem, gdzie umiera około 420 roku⁶. Hieronim pozostawił po sobie olbrzymią spuściznę literacką. Uczony mąż był nie tylko tłumaczem Pisma Świętego (*Vulgata*), lecz przede wszystkim autorem licznych komentarzy biblijnych, dialogów teologicznych (choćby *Contra Rifinum*, *Contra Joannem*, *Contra Pelagiae*), listów, tekstów o charakterze historiograficznym (*De viris illustribus*; *Chronicon*) oraz dzieł hagiograficznych (*Vitae monachorum*). Wśród tych ostatnich, obok *Vita Pauli* oraz *Vita Malchi*, poczesne miejsce zajmuje *Vita Hilarionis*, tekst powstały w latach 386-390⁷. Hieronim opisuje w nim koleje życia sławnego eremity żyjącego w latach 293 – 371, jednego z twórców palestyńskiego monastycyzmu⁸. Wedle wszelkich reguł gatunku Hieronim opisał w swym dziele najważniejsze fakty z życia swego bohatera, wymodlone przez niego cuda oraz szeroko rozumianą działalność dydaktyczną i misyjną. Na marginesie tych relacji Hieronim podaje również szereg informacji dotyczących społeczeństwa i gospodarki wschodnich prowincji w IV wieku⁹. Wspomniane teksty hagiograficzne dostarczają również wiele cennych danych topograficznych dla prowincji wschodniorzymskich¹⁰.

⁶ Na temat chronologii życia Hieronima por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 519-530; J.N.D. Kelly, *dz. cyt.*, s. 7. Na temat ostatniej podróży Hieronima por. H. Sivan, *On the way to Bethlehem. Mary between Jerome and John of Jerusalem*, w: *The Power of Religion in Late Antiquity*, red. A. Cain, N. Lenski, Farnham 2009, s. 369-381.

⁷ Por. P. Nautin, *L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 115 (1983), s. 247-59; B. Degórski, *Święty Hieronim i jego „Żywoły” mnichów*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej Sesji naukowej*, Kraków – Tyniec 16-19.11.1994, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 1995, s. 87-113.

⁸ E. Coleiro, *St. Jerome s Lives of the Hermits*, „Vigiliae Christianae” 11 (1957), s. 161-178; M. Fuhrman, *Die Mönchgeschichten des Hieronymus, Formexperimente in erzählender Literatur*, w: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive*, red. F. Furman, Genève 1977, s. 41-100; H. Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göttingen 1977, 49 – 116; B. Kötting, *Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten*, „Münsterche Beiträge zur Theologie” 54 (1988), s. 43-60; A.A.R. Bastiaensen, *Jérôme Hagiographe*, w: *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, red. G. Philippart, Turnhout, 1994, s. 97-124; J.N.D. Kelly, *dz. cyt.*, s. 198-200; D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008, s. 245.

⁹ T.D. Barnes, *Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010, s. 192 nn.

¹⁰ I. Opelt, *Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes*, „Römische Quartalschrift” 74 (1979), s. 145-77; F. Millar, *Jerome and Palestine*, „Scripta Classica Israelica” 29 (2010), s. 59-79.

2. Winnica eremity Saby

Hieronim opisując koleje żywota Hilariona, relacjonuje również jego podróże po wschodnich prowincjach Cesarstwa. Pewnego razu bohater jego dzieła postanowił odwiedzić skupiska palestyńskich mnichów, a jego kompani namówili go, aby udać się również do eremity, który znany był ze skąpstwa. Po „dziesięciu dniach” wędrówki Hilarion i towarzyszący mu mnisi dotarli wreszcie do wspomnianego eremity, ten zaś nie chcąc dopuścić wędrowców do swej winnicy, postawił na straży współbraci, którzy przepędzili towarzyszy Hilariona rzucając w nich kamieniami, bryłami ziemi a wreszcie nawet strzelając z proc. Przegnani wędrowcy udali się do kolejnego skupiska eremitów, które również posiadało małą winnicę. Tu jednak Hilarion i jego towarzysze (jak twierdzi Hieronim w liczbie „nie mniej jak trzy tysiące”, co jest zupełnie nieprawdopodobne) zostali serdecznie podjęci przez gospodarzy. Jak się okazało, zaowocowało to wymiernym skutkiem. Gospodarz winnicy i najstarszy z miejscowych eremitów Saba, jeszcze przed przybyciem Hilariona oraz jego towarzyszy, szacował przyszłe zbiory na 100 *lagenae* (a więc na około 300 litrów)¹¹. Kiedy jednak doszło już do zbiorów, mimo wspomnianego poczęstunku (w którym miało uczestniczyć „nie mniej jak trzy tysiące braci”), zebrano aż trzysta *lagenae* (około 900 litrów), a więc trzy razy więcej winogron niż prognozowano. W tekście nie podano żadnych informacji pozwalających określić wielkości winnicy. Natomiast, co w tym przypadku nie dziwi, skąpy brat, który odmówił wędrowcom poczęstunku, zebrał znacznie mniej winogron niż zazwyczaj.

Tyle relacja Hieronima. Jaka jest jej wartość poznawcza? Pomijamy oczywiście jej dydaktyczną wymowę, swego rodzaju cudowne rozmnożenie plonów wskutek okazanej gościnności przez eremitów skupionych wokół Saby. Uwagę czytelnika przykuwają natomiast pojawiające się w tym krótkim przekazie cyfry i liczby, a mianowicie nagromadzenie wielokrotności cyfr 1 oraz 3. Nie jest to przypadek, a problem nie dotyczy tylko przekazu Hieronima. Zastosowanie wspomnianych danych to nie tylko przypadłość literatury starochrześcijańskiej, lecz jedna z cech greckiej manieri językowej charakteryzującej się przytaczaniem danych z wykorzystaniem w większości przypadków tych samych, powtarzalnych cyfr i liczb¹². Jak na tym tle wyglądają inne cyfry i liczby przytaczane w analizowanym dziele Hieronima? Co oczywiste stosuje on różnorakie wartości, najczęściej jednak posługuje się cyfrą „trzy”. Opisując kolejne wydarzenia z życia Hilariona mówi więc o trzech dniach (w znaczeniu: „trzy dni później”¹³), „po trzech dniach wędrówki”¹⁴, „po trzydziestu

¹¹ Hieronymus, *Vita Hilarionis* 17, 26–27.

¹² R. Mehrlein, *Drei*, w: „Reallexikon für Antike und Christentum” 4 (1959), s. 269-310.

¹³ Hieronymus, *Vita Hilarionis* 3, 5; 28,38.

¹⁴ *Tamże* 20, 30. W tym miejscu swego dzieła Hieronim podaje informacje na temat długość wędrówek Hilariona po Egipcie: z Peluzjum do twierdzy Thaubastum („trzy dni drogi”), skąd po kolejnych trzech dniach wędrówki Hilarion dotarł do twierdzy Babilon (położonej na przeciwległym brzegu Memfis), by wreszcie po kolejnych trzech dniach wędrówki dotrzeć do „wysokiej góry”, do Góry Kolzim, znajdującej się 160 kilometrów od wspomnianej powyżej twierdzy Babilon. Innymi słowy

dniach”¹⁵, „trzy lata”¹⁶, „troje dzieci”¹⁷ lub też o nakreśleniu „trzech znaków krzyża”¹⁸. Równie często Hieronim stosuje liczbę „dziesięć”, chociażby na określenie przedziałów czasowych (10 dni¹⁹, 10 miesięcy²⁰, 10 lat²¹), wartości (10 funtów złota²²) lub też ilości (10 tysięcy ludzi²³). Podobnie rzecz ma się również w przypadku wczesnobizantyńskiej greckiej literatury hagiograficznej. Większość podawanych tam sum pieniężnych (cen i płac) określone są cyframi 1 i 3 oraz liczbą 10²⁴.

Skąd więc wzięło się umiłowanie Hieronima do tak częstego, żeby nie powiedzieć, że nagminnego stosowania cyfry 3 oraz pokrewnych jej liczb? Wydaje się, że można w tej mierze zaproponować dwa wytłumaczenia. Nie wykluczone, że Hieronim oparł swój *Vita Hilarionis* na niedochowanym do naszych czasów krótkim liście na jego cześć autorstwa Epifaniusza z Salaminy. Wspomina o nim już na początku swego dzieła. Oczywiście wykluczyć tego nie można (choćby nawet tylko częściowego zapożyczenia), wątpię jednak, aby Hieronim, jeden z głównych adwersarzy Epifaniusza, oparł swój tekst na relacji biskupa cypryjskiej Salaminy, z którym uczonemu mężowi spod Betlejem z wielu względów nie było „po drodze” i pewnie jakiegokolwiek zapożyczenia natychmiast zostałyby wytknięte Hieronimowi, wszak tego typu teksty były już wówczas bardzo popularne, krążyły pomiędzy czytelnikami w coraz liczniejszych kopiach. Poza tym, jak twierdzi nasz autor, list Epifaniusza był powszechnie znany, „był krótki”²⁵ i „zawierał ogólniki” na temat Hilariona. Hieronim stwierdza więc: „czym innym jest chwalić zmarłego, używając ogólników, a czymś innym szczegółowo opisać cnoty zmarłego” i jak dopowiada, kontynuując dzieło zapoczątkowane przez Epifaniusza, przystępuje on do szczegółowego opisanie Żywota mnicha Hilariona²⁶. Powinniśmy również pamiętać, że u schyłku antyku krążyły także inne relacje na temat Hilariona, których próżno by szukać w dzie-

starzec musiałby przebyć dziennie ponad 53 kilometry pustynią, co jest raczej mało prawdopodobne.

¹⁵ *Tamże* 30,42.

¹⁶ *Tamże* 5, 11; 21,31; 22,32; 27,38.

¹⁷ *Tamże* 8, 14.

¹⁸ *Tamże* 29,40.

¹⁹ *Tamże* 17, 26.

²⁰ *Tamże* 32,46.

²¹ *Tamże* 9, 15 (niewidoma od dziesięciu lat).

²² *Tamże* 13, 22 (zapłata za wyleczenie z ciężkiej choroby).

²³ *Tamże* 20, 30.

²⁴ Uwagi w tej mierze, por. I. Milewski, *Löhne und Preise in den frühbyzantinischen hagiographischen Texten. Überlegungen zur Glaubwürdigkeit einer Quellengruppe* (w druku). Por. także G. Ostrogorsky, *Löhne und Preise in Byzanz*, „Byzantische Zeitschrift” 23 (1932), s. 293-333.

²⁵ Hieronymus, *Vita Hilarionis* 1,1. Tego typu stwierdzeniom również nie można wierzyć, co potwierdza już choćby objętość kilku listów konsolacyjnych autorstwa Hieronima, por. Ch. Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn 1993, s. 80-91, 101-107; G. Diselkamp, *Christiani senatus lumina. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, Bodenheim 1997, s. 126-128, 135 – 137; A. Cain, Jerome’s „*Epitaphium Paulae*”. *Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula*, „Journal of Early Christian Studies” 18 (2010), s. 105-139.

²⁶ Hieronymus, *Vita Hilarionis* 1, 1 (tł. B. Degórski).

le Hieronima. Mam tu na myśli chociażby relację Hermiasza Sozomena, którego przodkowie pochodzili z południowej Palestyny (okolice Gazy), gdzie długo utrzymywała się legenda świętego męża i twórcy palestyńskiego monastycyzmu²⁷.

Próbując dociec skąd wzięła się u Hieronima maniera używania pewnych cyfr oraz liczb (1,3,10,30,100 itd.), bardziej zasadnym wydaje się drugie wytłumaczenie, a mianowicie, że Hieronim jako człowiek kultury łacińskiej, przebywając przez kilka dziesięcioleci na Wschodzie przejął i zaszczepił w swych pismach grecką manierę językową. Pod tym względem nie byłby on wyjątkiem. Analogicznie sytuacja kształtuje się również w przypadku pism Jana Kasjana dotyczących krzepnącego monastycyzmu na Wschodzie²⁸. Kasjan co prawda pisał swe teksty z myślą o łacińskojęzycznym odbiorcy, ale przytaczał relacje powstałe w greckim kręgu kulturowym, opowieści „skrojone” dla tamtejszego odbiorcy.

Zakończenie

Analizowana relacja potwierdza zasadność stwierdzenia o konieczności bardzo ostrożnego korzystania z tekstów hagiograficznych w badaniach nad gospodarką i społeczeństwem późnego Cesarstwa Rzymskiego. Przypadek zrelacjonowany przez Hieronima w *Vita Hilarionis* z jednej strony obrazuje oczywiste przywiązanie do pewnej manieri językowej, z drugiej zaś, co ważniejsze, pozwala powątpiewać w zasadność przytaczanych relacji, w których pojawiają się powtarzalne cyfry i liczby, przy pomocy których zostały określone przedziały czasowe, liczba osób, wielkości pól bądź też sumy pieniężne. Ta uwaga znacznie pomniejsza walory poznawcze tekstów hagiograficznych, szczególnie tych powstałych na Wschodzie. Uwaga ta również, co gorsza, tyczy się całej historiografii greckiej poczynając od Herodota i Tukidydesa a skończywszy na Prokopiuszu z Cezarei, którzy relacjonując wydarzenia historyczne, także te najbardziej znane, stanowiące element naszej tożsamości kulturowej, przytaczają dla swych ustaleń powtarzalne cyfry (a mianowicie: 1 i 3) oraz liczby (10, 30, 100, 300, 1000, 3000, 10 000, 30 000). W identyczny więc sposób określone są sumy pieniężne, przedziały czasowe (ilości dni, miesiące i lat), liczba osób uczestniczących w konkretnym zdarzeniu, liczebność armii, liczba poległych, liczba gwardzistów, liczba wziętych jeńców, itp²⁹. Z czego to wynika?

²⁷ Sozomen w wielu miejscach swego dzieła wspomina o Hilarionie, por. idem, *Historia ecclesiastica* III, 14; V, 10 i 15, „Patrologia Graeca” 67.

²⁸ Por. Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV, 14, „Patrologia Latina” 49. Por. także I. Milewski, *Panis et vinum. Einige Bemerkungen zu den Lebensmittelpreisen und Ernährungsgewohnheiten des spätantiken Menschen bei den griechischen und lateinischen Kirchenväter*, w: *W kręgu antycznej politei. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski, I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 265.

²⁹ Por. chociażby D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin- New York 1971, s. 155-167; C. Rubicam, *Qualification of Numerals in Thucydides*, „American Journal of Ancient History” 4 (1979), s. 77 – 95; K. Ruffing, 300 [w:] *Herodots Quellen-die Quellen Herodots*, red. B. Dunsch, K. Ruffing, Wiesbaden 2013, s. 201-221; C. Whately, *Some Observations on Procopius' Use of Numbers in Descriptions of Combat in Wars Books 1-7*, „Phoenix” 69 (2015), s.

Przypuszczam, że najczęściej z niewiedzy autorów konkretnej relacji oraz chęci podania „akuratnej” cyfry bądź liczby dla określenia pewnych ilości lub wartości. Nie inaczej jest również w *Vita Hilarionis*. Niestety pozwala to jednak powątpiewać w wartość poznawczą danych liczbowych pojawiających się we wczesnobizantyńskich tekstach hagiograficznych, także w analizowanym powyżej *passusie*. Podane przez Hieronima liczby (zarówno liczba mnichów uczestniczących w zdarzeniu jak też liczby określające wielkość zbioru) deprecjonują wartość poznawczą tego przypadku. Analizowany tekst ma jednak pewną wartość dydaktyczną. Szczodrość wobec bliźniego zostanie nagrodzona, natomiast skąpstwo, pomijając niecnosć takiego zachowania, nie popłaca. W tego typu opowieści obfitują teksty hagiograficzne, a przekazane na ich marginesie informacje dotyczące kwestii gospodarczych, ich wiarygodność, była dla autorów tych relacji, kwestią drugorzędną. Nie znaczy to jednak, że tego typu informacje zupełnie nie przystają do rzeczywistości. Należy tylko pamiętać, że danych tych często nie można traktować dosłownie.

Literatura

1. Źródła:

Hieronymus, *Vita Hilarionis*, w: „Patrologia Latina” 23, col. 29-54.

Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, w: “Patrologia Latina” 49, col. 53-477.

Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, w: “Patrologia Graeca” 67, col. 843-1131.

2. Opracowania:

Altaner, B., Stuibler A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.

Altman, C.F., *Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints Lives*, “*Medievalia et Humanistica*” 6 (1975), s. 1-11.

Barnes, T.D., *Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010.

Bastiaensen, A.A.R., *Jérôme Hagiographe*, w: *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, red. G. Philippart, Turnhout, 1994, s. 97-124.

Booth, A.D., *The Date of Jerome's Birth*, „*Phoenix*” 33 (1979), s. 346-353.

Chitty, D.J., *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008.

Cain, A., *Jerome's „Epitaphium Paulae”*. *Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula*, „*Journal of Early Christian Studies*” 18 (2010), s. 105-139.

Coleiro, E., *St. Jerome s Lives of the Hermits*, “*Vigiliae Christianae*” 11 (1957), s. 161-178

Degórski, B., *Święty Hieronim i jego „Żywoty” mnichów*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej Sesji naukowej*, Kraków-Tyniec 16-19.11.1994, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 1995, s. 87-113.

Diselkamp, G., *Christiani senatus lumina. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. J. ahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, Bodenheim 1997.

Fehling, D., *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin- New York 1971.

Fuhrman, M., *Die Mönchgeschichten des Hieronymus, Formexperimente in erzählender Literatur*, w: *Christianisme et formes littéraires del'antiquité tardive*, red. F. Furman,, Genève 1977, s. 41-100.

- Graus, F., *Hagiographische Schriften als Quellen der „profanen“ Geschichte*, w: *Ausgewählte Aufsätze*, red. F. Frantisek, Stuttgart 2002, s. 29 – 49.
- Huber-Rebenich, G., *Hagiographic Fiction as Entertainment*, w: *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, red. H. Hofmann, London 1999, s. 187–212.
- Jay, P., *Sur la Date de Naissance de Saint Jérôme*, „Revue des Etudes Latines” 51 (1973), s. 262–80.
- Judge, E.A., *The Earliest Use of Monachos for ‘Monk’ (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 20 (1977), s. 72–89.
- Kech, H., *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göttingen 1977.
- Kelly, J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003.
- Kötting, B., *Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten*, „Münsterche Beiträge zur Theologie” 54 (1988), s. 43-60.
- Krumeich, Ch., *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn 1993.
- Mehrlein, R., *Drei*, w: „Reallexikon für Antike und Christentum” 4 (1959), s. 269-310.
- Milewski, I., *Löhne und Preise in den frühbyzantinischen hagiographischen Texten. Überlegungen zur Glaubwürdigkeit einer Quellengruppe* (w druku).
- Milewski, I., *Panis et vinum. Einige Bemerkungen zu den Lebensmittelpreisen und Ernährungsgewohnheiten des spätantiken Menschen bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern*, w: *W kręgu antycznej politei. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski, I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 262-275.
- Millar, F., *Jerome and Palestine*, „Scripta Classica Israelica” 29 (2010), s. 59–79.
- Morard, F., *Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 20 (1973), s. 332–411.
- Nahmer, D., *Die lateinischen Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994.
- Nautin, P., *L’activité littéraire de Jérôme de 387 à 392*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 115 (1983), s. 247–59.
- Opelt, I., *Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes*, „Römische Quartalschrift” 74 (1979), s. 145–77.
- Ostrogorsky, G., *Löhne und Preise in Byzanz*, „Byzantische Zeitschrift” 23 (1932), s. 293-333.
- Pratsch, T., *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin-New York 2005.
- Rubicam, C., *Qualification of Numerals in Thucydides*, „American Journal of Ancient History” 4 (1979), s. 77–95.
- Ruffing, K., 300, w: *Herodots Quellen—die Quellen Herodots*, red. B. Dunsch, K. Ruffing, Wiesbaden 2013, s. 201-221.
- Sivan, H., *On the way to Bethlehem. Mary between Jerome and John of Jerusalem*, w: *The Power of Religion in Late Antiquity*, red. A. Cain, N. Lenski, Farnham 2009, s. 369-381.
- Uytfanghe, M., *Heiligenverehrung II (Hagiographie)*, „Reallexikon für Antike und Christentum” 14 (1988), s. 150-183.
- Whately, C., *Some Observations on Procopius’ Use of Numbers in Descriptions of Combat in Wars Books 1-7*, „Phoenix” 69 (2015), s. 395–396.

DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI

Uniwersytet Gdański

Obraz duchowieństwa w „Kronice oliwskiej” do przełomu XIII/XIV w.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-005>

Streszczenie: W artykule przedstawiono obraz duchownych i ich charakterystyki obecne na kartach „Kroniki oliwskiej”. Cezurę końcową opracowania stanowi przełom XIII/XIV w., do końca rządów opata Rudigera. Z przeprowadzonych analiz wynika, że źródło to jest niezwykle oszczędne w opisie postaci ze środowiska duchowieństwa. Kronikarz unika podawania bliższych informacji na temat mnichów oliwskich. W Kronice brak też wzmianek o Gdańsku i jego duchowieństwie. Co ciekawe, w jego opisach przywołanych postaci, pojawiają się też błędy rzeczowe. Przedstawione w artykule zagadnienie wymaga dalszych badań dla okresu pierwszej połowy XIV w.

Słowa kluczowe: cystersi, Oliwa, kronika, duchowieństwo

The Description of the Clergy in the Oliwa Chronicle up to the Turn of the 13th / 14th Centuries

Summary: This study looks at the description of the clergy in the Cistercian Oliwa Chronicle. The study covers only the period up to the turn of the XIII / XIV century, including the rule of the abbot Rudiger. The analysis of the chronicle's content shows it to be extremely sparing in detail concerning the clerical environment. The chronicler even avoids giving much information about the monks of Oliwa. There is no mention of Gdańsk or the clergy from this city in the chronicle. Interestingly, there are errors in the descriptions of the mentioned clergy. The problem presented in the paper requires further research including also analysis of further content of the chronicle from the first half of the 14th century.

Keywords: Cistercians, Oliwa/Oliva, chronicle, clergy

Wstęp

W dotychczasowych badaniach nad piśmiennictwem opactwa oliwskiego nie podejmowano zagadnienia obrazu duchownych i ich charakterystyki na kartach podstawowego dla konwentu zabytku, jakim jest „Kronika oliwska”. W ostatnim okresie jedynie piszący te słowa podjął się charakterystyki mnichów cysterskich, ale w od-

niesieniu do analizy „Kroniki pelplińskiej”¹ oraz w osobnej publikacji scharakteryzował obraz opactwa oliwskiego na kartach pelplińskiego zabytku piśmiennictwa². Nie zajmowano się jednak, w rozumieniu odrębnych studiów, zagadnieniem obrazu duchowieństwa na kartach „Kroniki oliwskiej”. Niniejszą publikacją pragniemy wypełnić tę lukę w dotychczasowej historiografii. Nim jednak przejdziemy do analizy zagadnienia okreśmy czasy publikacji. Początkową oczywiście pozostaje fundacja opactwa cysterskiego w Oliwie³, końcową zaś przełom XIII/XIV w. do końca rządów opackich Rudigera, z tym zastrzeżeniem, że jeżeli opisywane wydarzenia z dziejów opactwa rozpoczęły się za rządów wymienionego opata i były rozstrzygane już po 1313 r., to będzie to przedmiotem całościowej szczegółowej analizy w osobnym artykule, który jest już przygotowywany.

1. Wzmianki o cystersach

Rozpocznijmy nasze rozważania nietypowo, bowiem od obrazu szarych mnichów, chociaż winniśmy rozpocząć od najwyższych w hierarchii kościelnej duchownych. Takie podejście do tematu wynika z faktu, iż zabytek piśmiennictwa jest oliwski i powstały w murach opactwa oliwskiego. Pierwszym szarym mnichem odnotowanym w „Kronice oliwskiej” jest Chrystian, który został nazwany biskupem chełmińskim. Na kartach Kroniki pojawił się około 1226 r. w kontekście opisu kronikarza, dotyczącego narady księcia Konrada Mazowieckiego z dostojnikami kościelnymi w sprawie rokowań z zakonem krzyżackim. W opisie oliwskiego kronikarza Chrystian został określony panem... z zakonu cysterskiego, pierwszym biskupem chełmińskim⁴. Informacja o biskupie chełmińskim jest mylna, gdyż Chrystian był od 1215 r.

¹ D.A. Dekkański, „Kronika pelplińska” jako źródło do poznania opatów oliwskich okresu średniowiecza, (w:) *Verba volant, scripta manent. Księga pamiątkowa poświęcona Janowi Michałowi Krzemieńskiemu* (1943-2010), pod red. A. Balińskiego, Gdańsk 2014, s. 63-74.

² Tenże, *Obraz opactwa oliwskiego wieków średnich w „Kronice pelplińskiej” (do końca XV w.)*, (w:) *Z dziejów średniowiecza. Pamięci Profesora Jana Powierskiego (1940-1999)*, pod red. W. Długockiego, Gdańsk 2010, s. 33-50.

³ Zob. *Pommerellisches Urkundenbuch* (dalej cyt.: PU), bearb. von M. Perlbach, Danzig 1881-1882, nr 6. Literaturę dotyczącą fundacji i początków na ziemi pomorskiej zob. *Spisy członków konwentów zakonnych Pomorza Gdańskiego do 1309 roku*, oprac. D.A. Dekkański, Gdańsk [1994], s. 6, przyp. 4-5; H. Lingenberg, *Die Anfänge des Klosters Oliva und die Entstehung der deutschen Stadt Danzig: die frühe Geschichte der beiden Gemeinwesen bis 1308/1310*, Stuttgart 1982, s. 173 nn; D.A. Dekkański, L. Wetesko, *Oliwa*, (w:) *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999, s. 268-269 (tu dalsza literatura przedmiotu i przegląd stanowisk). Zob. też uwagi o bardziej ogólnym charakterze K. Bruski, *Opactwa cystersów w Oliwie, Pelplinie i Byszewie - ich miejsce w dziejach Pomorza*, „Studia Pelplińskie”, 18, 1987, s. 20.

⁴ Chrystian cysters, prawdopodobnie mnich z konwentu oliwskiego, doczekał się obszernej literatury przedmiotu. Zebrał ją i omówił J. Powierski w biografii tej postaci. Zob. tenże, Chrystian (zm. 1245), bp pruski, (w:) *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego* (dalej cyt.: SBPN), t. 1 (A-F), pod red. S. Gierszewskiego, Gdańsk 1992, s. 214-215 (tu pełne zestawienie źródeł i literatury przedmiotu). Ostatnio wątek ten podjął Z. Iwicki, *Konwent oliwski (1186-1831). Leksykon biograficzny i nie tylko...*, współpraca M. Babnis, Gdańsk-Pelplin 2010, s. 46, 302.

biskupem Prus. Pośrednio mnisi z Oliwy odnotowani zostali w kronice pod rokiem 1224 r., choć w rzeczywistości opisywane tam zdarzenia miały miejsce w roku 1226. Mowa tu o uprowadzeniu całego konwentu przez Prusów, którzy poprowadzili ich pod gród w Gdańsku i tam zamordowali⁵. Zastanawiające jest, że kronikarz nie podał ich imion i że wypadki te nie stały się powodem do rozwoju kultu męczenników w konwencie oliwskim. W Kronice wspomniano też o najeździe Prusów na klasztor z 1234 r., w którym zginęło sześciu konwersów i 34 sług⁶. Nie będziemy tu wnikać w skomplikowaną sytuację około sprowadzenia Krzyżaków na ziemię polskie, bo nader wyczerpująco omówił to zagadnienie Błażej Śliwiński w aparacie naukowym do wydania tłumaczenia „Kroniki oliwskiej”⁷. Dopiero pod 1308 r. pojawia się kolejna informacja o Rudigerze, opacie oliwskim. Rudiger wspomniany został przy okazji opisu wydarzeń z 1308 r. Autor kroniki przedstawił opata w niezwykle ciepłych słowach. Napisał bowiem wprost: *A Pan Rudiger, opat oliwski, powodowany pobożnością wystawił się na niebezpieczeństwo i między pociskami i mieczami mordujących, słuchał spowiedzi, jak długo było to możliwe, a zamordowanych polecił zawieźć do Oliwy i pogrzebać na cmentarzu świętego Jakuba przed klasztorem*⁸. Jest interesujące, a jednocześnie intrygujące historyka, że postać Rudigera, opata nietuzinkowego nie pojawiła się na stronach „Kroniki pelplińskiej”⁹. Na podkreślenie zasługuje, że mimo ciepłych słów o opacie i jego zaangażowaniu w wydarzenia 1308 r. na Pomorzu Gdańskim, o czym świadczy przytoczony cytat, historyk nie otrzymuje z kart kroniki wielu informacji na temat miasta, podobnie zresztą jak o przebiegu wydarzeń gdańskich¹⁰. Rudiger niewątpliwie wyróżniał się jako opat cysterskiego konwentu. Nie będziemy w tym miejscu analizowali całej kariery zakonnej opata. Powiedzmy jedynie, iż po raz pierwszy w funkcji najwyższego dostojnika oliwskiego konwentu pojawił się w źródłach dokumentowych 5 II 1291 r., w związku z czym należy wnosić, że wybrano go przed tą datą, a po zakończeniu rządów przez opata

⁵ *Exordium ordinis cruciferorum seu Chronica de Prussia* (dalej cyt.: *Exordium*), wyd. W. Kętrzyński, (w:) *Monumenta Poloniae Historica* (dalej cyt.: *MPH*), t. 6, Kraków 1898, cap.1, s. 292; Kronika Oliwska. Źródło do dziejów Pomorza Wschodniego z połowy XIV wieku (dalej cyt.: *KO*), tł. D. Pietkiewicz, wstęp i komentarz B. Śliwiński, Malbork 2008, III, s. 52-53.

⁶ Imiona konwersów zostały pod datą 2 I wpisane do klasztornej nekrologu, *Liber mortuorum monasterii Beatae Mariae de Oliva*, wyd. W. Kętrzyński, (w:) *MPH*, t. 5, Lwów 1888, s. 504.

⁷ *KO*, IV, s. 53-55 (tu dalsza literatura przedmiotu). Zob. cyt.: *Exordium*, cap. 1, s. 293.

⁸ O kościele św. Jakuba i cmentarzu do niego przyległym, zob. *KO*, s. 84, przyp. 383. Wydawca tłumaczenia „Kroniki oliwskiej” twierdzi, że świątynia miała powstać w XIII w. i był to kościół parafialny. Odmiennego zdania co do czasu powstania kościoła jest Z. Iwicki (*Oliwa wczoraj i dziś. Przewodnik po zabytkach katedry i byłego klasztoru*, Gdańsk 2001, s. 233), który twierdzi, że obiekt ten pochodzi z XIV stulecia. Obaj historycy nie podali jednak źródeł i nie przeprowadzili na ten temat dowodzenia.

⁹ Na ten temat zob. D.A. Dekański, *Obraz opactwa*, passim; tenże, *Kronika pelplińska*, passim.

¹⁰ Problemem tym zajmował się swego czasu B. Śliwiński, *Pomorze Wschodnie w okresie rządów księcia polskiego Władysława Łokietka w latach 1306-1309*, Gdańsk 2003, s. 465-488; *KO*, s. 84, przyp. 384.

Jana¹¹. Po raz ostatni jako opat Rudiger pojawił się w źródle 18 XI 1310 r.¹², zmarł zaś w 1313 r., jak sądzili Georg Schwengel i Wojciech Kętrzyński¹³. Jest jeszcze jedna informacja dotycząca Rudigera. Wymieniony on został w Kronice w związku ze sporami majątkowymi opactwa oliwskiego z okresu rządów wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego Karola z Trewiru¹⁴. Dla naszej publikacji, której cezurę końcową określiliśmy na przełom XIII/XIV w., należy podkreślić, iż w tym okresie na kartach „Kroniki oliwskiej” nie pojawiają się z imienia mnisi konwentu oliwskiego, czy innego opactwa cysterskiego. Nie oznacza to jednak, iż autor dzieła nie wspomina innych duchownych, to jest papieży, biskupów, legatów papieskich, czy zakonników innych niż cystersi zgromadzeń zakonnych. W tej też kolejności omówimy zagadnienie przedstawiania ich w oliwskim tekście.

2. Wzmianki o papieżach, legatach papieskich i biskupach

Pierwszym papieżem wspomnianym w kronice jest Honoriusz III. Kronikarz podkreślił jego rolę w popieraniu zakonu krzyżackiego, któremu wspomniany papież udzielał wielokrotnie *licznych łask i wolności*¹⁵. Kolejnym papieżem wymienionym na kartach Kroniki jest Urban IV. Kronikarz prawidłowo identyfikuje postać, stwierdzając, iż przed objęciem najwyższej godności w Kościele łacińskim był on archidiakonem Liege i nosił imię Jakub. Autor Kroniki nie informuje jednak, że miał się on urodzić około 1200 r. w Troyes, a od 1227 r. piął się w godnościach kościelnych początkowo piastując funkcję kanonika w Laon, a od około 1242 r. archidiakona w Liege. Kronikarz oliwski zna jedynie ostatnią posługę Jakuba i to, że został najwyższym dostojnikiem Kościoła (bez podania datacji jej objęcia). Nie przywołuje także informacji, która winna być powszechną, że pozostawał w latach

¹¹ PU, nr 476. Pełna analiza początków rządów opackich Rudigera z korektą wcześniejszych ustaleń historiografii u P. Olińskiego, *Cysterskie nekrologii na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997, s. 203.

¹² PU, nr 693.

¹³ Zob. G. Schwengel, *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae apparatus pauper*, wyd. B. Czaplą, „Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, t. 18, Toruń 1914, s. 319; *Fragmentum menologii Olivensis*, wyd. W. Kętrzyński, (w:) MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 138; *Catalogus nominum abbatum monasterii B. Mariae de Oliva*, hrsg. von Th. Hirsch, (w:) *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. 5, Leipzig 1874, s. 645. Ustalenia G. Schwengla, a za nim W. Kętrzyńskiego przyjęła literatura przedmiotu. Zob. D.A. Dekkański, *Opat oliwski Rudiger. Z dziejów służby publicznej opata na tle historii opactwa przełomu XIII i XIV wieku*, (w:) *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, pod red. M. Derwicha, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole 1995 (Sympozja, nr 9), s. 449-465; P. Oliński, *Nekrologi*, s. 204; tenże, *Rudiger*, passim; Z. Iwicki, *Konwent*, s. 30, 31, 141-145.

¹⁴ *Chronica Olivensis auctore Stanislao, abbate Olivensi* (dalej cyt.: CO), wyd. W. Kętrzyński (w:) MPH, t. 6, Kraków 1893, cap. 17-18, s. 321-322; KO, XVII-XVIII, s. 87-88. Całość zagadnienia omówiliśmy wcześniej w osobnej publikacji. Zob. D.A. Dekkański, *Z dziejów opactwa cysterskiego w Oliwie, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki zmian majątkowych w latach 1308-1342*, (w:) *Ludzie, władza, posiadłość*, pod red. J. Powierskiego, B. Śliwińskiego, Gdańsk 1994 (*Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza*, t. 1), s. 25-52.

¹⁵ *Exordium*, cap. 2, s. 292; KO, II, s. 52.

1247-1249 legatem papieskim dla obszarów ziem polskich, Śląska, Prus i Pomorza, oraz że to za jego sprawą zawarto pokój pomorsko-krzyżacki w 1248 r.¹⁶ Także z Kroniki nie uzyskujemy wiedzy na temat dalszych jego losów, bowiem po zakończeniu misji w tej części Europy w 1251 r. został legatem dla terenów niemieckich. W 1253 r. uhonorowano go biskupstwem Verdun, a w dwa lata później został patriarchą Jerozolimy. Oliwskie źródło nie podaje także, od kiedy Jakub piastował godność papieską, chociaż wiadomo było, że od 29 VIII 1261 r. Zmarł jako papież 2 X 1264 r., o czym też milczy Kronika¹⁷. Kolejnym papieżem wzmiankowanym w kronice był Innocenty IV. W tym kontekście należy też wspomnieć legata papieskiego Wilhelma z Modeny, który według oliwskiego kronikarza miał zostać zwierzchnikiem Kościoła jako Aleksander IV¹⁸, co jest oczywiście pomyłką¹⁹. O papieżu Innocentym IV mamy w „Kronice oliwskiej” jedynie lakoniczną wzmiankę, iż to on wysłał Wilhelma do Prus i że tenże miał wprowadzić podział kościelny na 4 diecezje, to jest chełmińską, pomezzańską, warmińską i sambijską²⁰. O samym papieżu Innocentym

¹⁶ PU nr 106. Por. uwagi B. Śliwińskiego, (w:) KO, s. 68.

¹⁷ Szerzej o tym H. Stadlen, *Leksykon papieży. Dzieje Kościoła w dziejach świata. Osoby – zdarzenia – pojęcia*, Ciechanów 1992, s. 298-299; zob. też R. Szryniarz, *Urban IV, Jakub z Troyes, ur. ok. 1195 w Troyes, zm. 2 X 1264 w Derucie k. Perugii, papież od 29 VIII 1261*, (w:) *Encyklopedia Katolicka* (dalej cyt.: EK), t. 19 (*Szczepkowski-Użhorodzka Unia*), red. naczelny E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 1381 (tu dalsza literatura przedmiotu).

¹⁸ *Exordium*, cap. 20, s. 301; KO, s. 62-63. Przekaz Kroniki został zapewne zaczerpnięty z Kroniki Piotra z Dusburga. Zob. Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae prussiae*, ediderunt, praefatione notisque instruxerunt J. Wenta, S. Wyszomirski, (w:) MPH, Nova Series, t. XIII, Cracoviae 2007, s. 71. Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, wstępem i komentarzem historycznym opatrzył J. Wenta, Toruń 2004, s. 62, przyp. 1.

¹⁹ Papieżem Aleksandrem IV był bowiem Rinaldo z Segni, a godność tę pełnił od 12 XII 1254 r. W tej sprawie zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 107-108; M. Pollakówna, *Aleksander IV, Rinaldo z Segni, zm. 25 V 1261, pap. Od 12 XII 1254*, (w:) EK, t. 1 (A- Baptyści), pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszka, Z. Sułkowskiego, Lublin 1995, kol. 326. O Wilhelmie z Modeny i jego roli w ostatnim okresie szeroko pisał D.A. Dekkański, *Początki*, zob. ind. (tu szczegółowa literatura przedmiotu i przegląd stanowisk badawczych). W tym miejscu należy podkreślić, iż mimo rozwoju historiografii to w dalszym ciągu podstawową biografią Wilhelma z Modeny pozostaje praca G.A. Donnera (Kardinal Wilhelm von Sabina. Bischof von Modena 1222-1234. *Päpstlicher Legat in den nordischen Ländern (+ 1251)*, Helsingfors 1929. Opracowanie G.A. Donnera jest w wielu miejscach uzupełniane przez D.A. Dekkańskiego w cytowanej w przypisie pracy.

²⁰ *Exordium*, cap. 20, s. 301; KO, s. 62-63. W sprawie podziału kościelnego zob. dokument z 28 VII 1243 r. Dokument w *Codex Diplomaticus Prussicus. Urkunden=Sammlung zur ältern Geschichte Preussens aus dem Koenigl. Geheimen Archiv zu Koenigsberg nebst Regesten*, Bd. 1, hrsg. von J. Voigt, Koenigsberg 1836, nr 56; *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, vol. 1, ed. A. Theiner, Romae 1860-1861, nr 75; *Preussisches Urkundenbuch* (dalej cyt.: PUB), Bd. 1, Lief. 1, hrsg. von R. Philippi, Königsberg 1882, nr 142; *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae s. XIII regestris pontificum Romanorum selectae per G.H. Pertz*, Bd. 2, hrsg. von C. Rodenberg, Berlin 1883, nr 4. W sprawie podziału Prus na diecezje z kontekstem polityczno-kościelnym, zob. D.A. Dekkański, *Początki zakonu dominikanów prowincji polsko-czeskiej (pokolenie św. Jacka w zakonie)*, Gdańsk 1999, s. 214-215; A. Radziwiński, *Biskupstwa państwa krzyżackiego w Prusach XIII-XV wieku. Z dziejów organizacji kościelnej i duchowieństwa*, Toruń 1999, passim; tenże, *Podziały kościelne*, (w:) *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Podziały administracyjne i kościelne od XIII do XVI wieku*, pod red. Z. H. Nowaka, przy współpracy R. Czai, Toruń 2000, s. 68. Zob. też D.A. Dekkański, *Początki biskupstwa*

IV z innych źródeł wiemy, iż przed przyjęciem godności najwyższego hierarchy Kościoła jako Sinibald Fieschi, genueńczyk, niezwykle szybko piął się w środowisku akademickim jako wykładowca prawa kanonicznego w Bolonii. Jednocześnie od 1226 r. był audytorem w kurii rzymskiej, a rok później został kardynałem. Za pontyfikatu Grzegorza IX pozostawał od 1228 r. wicekanclerzem Kościoła rzymskiego i w latach 1235-1240 rektorem marchii ankońskiej oraz legatem na północną Italię²¹, by zostać papieżem 25 VI 1243 r.²² W tym miejscu trzeba jeszcze dodać, że Wilhelm z Modeny nie był pierwszym biskupem wzmiankowanym na kartach Kroniki. Pod rokiem 1190 r. kronikarz wymienił bowiem arcybiskupa Moguncji Konrada, biskupa Würzburga Konrada, biskupa Pasawy Wolfgera, biskupa Halberstadt Gardolfa i, nie podając imienia, biskupa Zeitz, którym był wówczas Bertold. Tych dostojników kościelnych kronikarz wspominał w związku z ich udziałem w zdobyciu Akki²³. Chronologicznie kolejnym po Wilhelmie z Modeny biskupem wymienionym w oliwskim dziele był natomiast Henryk von Waren biskup Merseburga. Brał on w 1251 r. udział w krucjacie prowadzonej do Prus przez hrabiego Schwarzburga Henryka III²⁴. Następnie kronikarz wspominał postać Brunona, biskupa Ołomuńca na Morawach²⁵. Kronikarski zapis sprowadza się jedynie do wymienienia biskupa, pośród innych z orszaku króla Czech Przemysła Ottokara II, który wyruszył z Czech z misją umacniania wiary w ziemi pruskiej. Królewska misja dotarła 14 XII 1254 r. do Wrocławia, by już 18 I 1255 r. wracać z wyprawy z Elbląga²⁶. Wspomniany biskup (*Brvno Olomucensis Episcopus*) był między innymi świadkiem dokumentu wystawionego 17 I 1255 r. koło Elbląga przez króla Przemysła Ottokara II, w którym potwierdził on przywilej wydany wielkiemu mistrzowi zakonu krzyżackiego Poppo von Osterna w 1251 r., rozszerzając jego obowiązywanie także na domy zakonne w Austrii i innych prowincjach swojego królestwa²⁷. W dalszej części narracji dziejopis oliwski opisał konflikt opactwa z Samborem II o ziemię gniewską i własność szarych mnichów w Rajkowych i Radostowie²⁸. Spór miał miejsce w 1253 r. Nie

pomezkańskiego a chrystianizacja Żuławy Wielkiej, (w:) *Żuławy i Mierzeja. Moje miejsce na ziemi*, pod red. tenże, Gdańsk 2001, s. 107; A. Radziwiński, *Geneza oraz ukształtowanie się organizacji kościelnej (1206-1409)*, (w:) *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, red. nauk. M. Biskup, R. Czaja, Warszawa 2008, s. 143 nn. (tu dalsza literatura przedmiotu).

²¹ H. Stadlen, dz. cyt., s. 103; R. Fischer-Wollpert, dz. cyt., s. 195-197; K. Śmigiel, *Innocenty IV, Sinibald Fieschi, ur. w Genui, zm. 7 XII 1254 w Neapolu, papież od 25 VI 1243*, (w:) *EK*, t. 7 (*Ignoratio Elenchi- Jędrzejów*) (dalej cyt.: t. 7), pod red. S. Wielgusa, Lublin 1997, kol. 250.

²² Zob. wyżej.

²³ *Exordium*, cap. 1, s. 290; *KO* I, s. 50. Fragment ten został przez kronikarza przejęty z kroniki Piotra z Dusburga i podany w formie skróconej. Zob. Petrus de Dusburgk, *Chronica*, s. 13. Piotr z Dusburga, *Kronika*, s. 10-11.

²⁴ *Exordium*, cap. 28, s. 305; *KO*, XXVIII, s. 68.

²⁵ *Exordium*, cap. 31, s. 307; *KO*, XXXI, s. 70-72; P. Hilsch, *Bruno von Schauenburg, Bischof von Olmütz (vermutlich 1204-1281)*, (w:) *Lexikon des Mittelalters*, Bd. II, München 2003, kol. 786-787.

²⁶ Zob. uwagi B. Śliwińskiego, (w:) *KO*, s. 70. Autor powtarza tu ustalenia W. Kętrzyńskiego, (w:) *MPH*, t. 6, s. 307, przyp. a.

²⁷ *PUB*, nr 305.

²⁸ Na ten temat zob. K. Bruski, *Rajkowy cysterskie czy krzyżackie? Fragment z dziejów osadnictwa*

wchodząc w tym miejscu w opis wydarzeń, dziejących się w okresie między 1253 r. a wygnaniem księcia po nałożeniu na niego ekskomunik z 1266 i 1267 r.²⁹, powiedzmy jedynie, że przy tej okazji, niezależnie od enigmatycznego wymienienia legata papieskiego, którym zdaniem kronikarza był Firmanus, autor Kroniki popełnił błąd, bowiem w tym okresie nie mógł on pełnić tej funkcji³⁰. Wymieniany w oliwskim źródle Filip z Fermo został bowiem legatem w latach siedemdziesiątych i funkcję tą sprawował w okresie między 22 IX 1278 r. a połową 1281 r., a cały spór rozstrzygali inni duchowni nie wymienieni w oliwskim dziele. Ekskomunikowania księcia w 1266 r. dokonał legat papieski Gwidon, a rok później uczynił to biskup włocławski Wolimir³¹. Nie jest też prawdą to, co napisał kronikarz oliwski, iż władza książęca ugięła się wskutek owych kar kościelnych, bowiem posiadłości, o które toczył się spór, wróciły do Oliwy dopiero po wygnaniu księcia.

3. Wzmianki o przedstawicielach innych zgromadzeń zakonnych

Pozostaje do omówienia również obraz mnichów i mniszek innych niż cystersi struktur zakonnych. Pierwszą postacią z tego grona jest Sułka (Sulisława), która była zakonnicą w klasztorze norbertanek w Słupsku. Kronikarz oliwski zamieścił o niej informację, iż książę Mściwoj II, łamiąc wszelkie normy, wziął ją sobie za żonę. Cały przekaz ma charakter lakoniczny³². Z innych przekazów źródłowych wiemy, że książę około 1285 r. wszczął starania o unieważnienie swojego małżeństwa z Eufrozyną, by w 1288 pojąć za żonę zakonnicę, dodać trzeba nowicjuszkę, z klasztoru norbertanek słupskich³³. Kolejną wzmianką jest informacja o konwencie augustianów w Swornigaciach i przeniesieniu się mnichów z tego klasztoru do Oliwy, co wiązało się z przejęciem dóbr swornigackich przez Oliwę³⁴. Przy tej okazji kronikarz oliwski mówi o bracie Borzysławie, który miał być przełożonym konwentu³⁵. Wydarzenie opisywane w źródle oliwskim należy datować na 1303 r., w tym okresie inne przekazy źródłowe nie odnotowują Borzysława - przełożonego klasztoru. Mnich o tym imieniu jest natomiast odnotowany w dokumentach pomorskich z funkcją przeora

na Pomorzu Gdańskim w XIII i XIV wieku, „Pomorania Antiqua”, t. 11, 1983, s. 73-91.

²⁹ Zob. B. Śliwiński, (w:) *KO*, s. 74-75. Wcześniej pisał o tym w kontekście dziejów opactwa K. Dąbrowski, *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975, zob. ind.

³⁰ *CO*, cap. 5, s. 314; B. Śliwiński, (w:) *KO*, s. 75, przyp. 315.

³¹ Szerzej o biskupie Wolimirze zob. J. Maciejewski, *Działalność kościelna biskupa włocławskiego Wolimira (1252-1275)*, „Nasza Przeszołość”, t. 78, 1992, passim.

³² *CO*, cap. 7, s. 315; *KO*, 7, s. 76.

³³ Zob. B. Śliwiński, *Poczet księży gdańskich*, Gdańsk 1997, s. 51. Zob. też G. Labuda, *Mściwoj II (ok. 1224?-1294)*, ks. *Pomorza Gd.*, (w:) *SBPN*, 3 (L-P), pod red. Z. Nowaka, Gdańsk 1997, s. 269-273, szczególnie s. 272 (tu literatura przedmiotu); B. Śliwiński, *Mściwoj II (1224-1294) książę wschodnio-pomorski (gdański)*, Warszawa 2016, s. 308-314, 335-340.

³⁴ M. Bruszezewska-Głombiowska, *Krótką historią klasztoru augustianów ze Swornegaci na Pomorzu Gdańskim*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej”, 52 nr 1 (184), 2011, s. 157-158.

³⁵ *PU*, nr 610. W tej sprawie zob. Spisy, s. 7.

wcześniej, w 1275 r.³⁶ Czy jest on tożsamy z mnichem z wydarzeń 1303 r. ? - trudno powiedzieć. Jest jednak znamienne, że żaden Borzysław, jako augustianin albo cysters nie został odnotowany w cysterskich nekrologach z Pomorza Gdańskiego³⁷. Na zakończenie należy wspomnieć jeszcze o podawanej przez kronikarza informacji o dwóch mędykantach, postaciach dosyć zagadkowych, bo anonimowych na kartach oliwskiego źródła. Pierwszy z nich miał być zakonnikiem dominikańskim i spowiednikiem cesarza Henryka VII i to on, według naszego źródła, miał doprowadzić do jego otrucia. Próba identyfikacji mędykanta jest trudna. Ostatnio B. Śliwiński sugerował, że może tu chodzić o dominikanina Bernarda z Sieny, który miał zastąpić stałego spowiednika cesarza i podać cesarzowi podczas komunii truciznę, o czym informuje oliwskie źródło³⁸. Dzisiaj historycy bardziej przychylają się do zdania, iż przyczyną śmierci Henryka VII była malaria a nie zagadkowa trucizna podana przez mędykanta. W związku z śmiercią cesarza i walką o tron cesarski, która zakończyła się zwycięstwem Ludwika IV Bawarskiego, pojawił się w narracji oliwskiego źródła drugi mędykant z zakonu braci mniejszych, którego nowy cesarz ogłosił papieżem, a ten przybrał imię Mikołaja V³⁹. Omówienie jednak tego zagadnienia wykracza poza określoną przez nas cezurę publikacji i będzie rozpatrzone w innym miejscu, a tu zostało jedynie przywołane w kontekście rozgrywek o tron cesarski po Henryku VII.

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę powyżej przedstawiony obraz duchowieństwa na kartach oliwskiego źródła pozwala na sformułowanie już w tym miejscu następujących wniosków:

1. Źródło oliwskie jest niezwykle oszczędne, by nie powiedzieć w wielu miejscach, lakoniczne w opisie przywoływanych postaci ze środowiska duchowieństwa.
2. Ciekawym, a jednocześnie intrygującym pozostaje pytanie: dlaczego dla okresu objętego cezurami publikacji⁴⁰ kronikarz oliwski, można odnieść

³⁶ Zob. tamże, s. 66, nr 92; *PU*, nr 273-276.

³⁷ Zob. P. Oliński, dz. cyt., ind.

³⁸ *CO*, cap. 16, s. 320-321; *KO*, 16, s. 86, przyp. 397.

³⁹ Franciszkanin Pietro Rainalducci został papieżem 12 V 1328 r. i sprawował swoją godność przez okres dwóch lat, uznając 25 VIII 1330 r. zwierzchność papieża Jana XXII. Zob. R. Fischer-Wollpert, dz. cyt., s. 119-120; H. Stadler, dz. cyt., s. 120-122; J. Walkusz, *Jan XXII, Jacques D'Euse*, ur. 1245 w Cahors, zm. 4 XII 1334 w Awinionie, *papież od 7 VIII 1316*, (w:) *EK*, t. 7, kol. 833-834; Redakcja, *Mikołaj V, Pietro Rainalducci, Piotr z Corvaro, OFM*, ur. w 2 poł. XIII w. w Corvaro k. Rieti, zm. 16 X 1333 w Awinionie, *antypapież 12 V 1328-25 VII 1330*, (w:) tamże, t. 12 (*Maryja- Modlitwa*), red. S. Wilk, E. Ziemann, R. Sawa i in, Lublin 2008, kol. 986-987.

⁴⁰ Autor niniejszej publikacji pragnie przygotować tekst o obrazie duchowieństwa w Kronice Oliwskiej dla XIV w., od czasów początków rządów opackich Rudigera do końca funkcji opackiej Stanisława.

wrażenie, że celowo, unika wzmianek na temat mnichów oliwskich, nawet tych stojących najwyżej w hierarchii funkcjonowania opactwa.

3. Cechą charakterystyczną dla przekazu pozostaje także zjawisko popełniania przez kronikarza błędów rzeczowych na kartach oliwskiego przekazu; można powiedzieć zbyt wielu zważywszy, że przywołuje osoby duchownych. Dodajmy, że tych omyłek czy błędów jest zdecydowanie więcej niż na przykład w „Kronice pelplińskiej”, którą pod podobnym kątem poddaliśmy analizie.
4. Zwraca też uwagę fakt, że kronikarz w zasadzie nie wspomina o Gdańsku. Nie ma nic o dominikanach, o kościele św. Katarzyny i jego plebanach. Jedynie tzw. kronika opata Rudigera w opisie pogrzebu Świętopelka wzmiankuje gdańskie kościoły.
5. Publikacja niniejsza jest widowym świadectwem tego, ile jeszcze przed historykami pracy, by zrekonstruować dzieje opactwa cysterskiego w Oliwie.

Literatura

- Bruski, K., *Opactwa cystersów w Oliwie, Pelplinie i Byszewie - ich miejsce w dziejach Pomorza*, „Studia Pelplińskie”, 18, 1987, s. 17-32.
- Bruski, K., *Rajkowy cysterskie czy krzyżackie? Fragment z dziejów osadnictwa na Pomorzu Gdańskim w XIII i XIV wieku*, „Pomorania Antiqua”, t. 11, 1983, s. 73-91.
- Bruszevska-Głombiowska, M., *Krótką historia klasztoru augustianów ze Swornegaci na Pomorzu Gdańskim*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej”, 52 nr 1 (184), 2011, s. 155-166.
- Catalogus nominum abbatum monasterii B. Mariae de Oliva*, hrsg. von Th. Hirsch, (w:) *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. 5, Leipzig 1874, s. 644-647.
- Chronica Olivensis auctore Stanislawo, abbate Olivensi*, wyd. W. Kętrzyński (w:) *Monumenta Poloniae Historica*, t. 6, Kraków 1893, s. 310-350.
- Codex Diplomaticus Prussicus. Urkunden=Sammlung zur ältern Geschichte Preussens aus dem Koenigl. Geheimen Archiv zu Koenigsberg nebst Regesten*, Bd. 1, hrsg. von J. Voigt, Königsberg 1836.
- Dąbrowski, K., *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975.
- Dekański, D.A., „Kronika pelplińska” jako źródło do poznania opatów oliwskich okresu średniowiecza, (w:) *Verba volant, scripta manent. Księga pamiątkowa poświęcona Janowi Michałowi Krzemińskiemu (1943-2010)*, pod red. A. Balińskiego, Gdańsk 2014.
- Dekański, D.A., *Obraz opactwa oliwskiego wieków średnich w „Kronice pelplińskiej” (do końca XV w.)*, (w:) *Z dziejów średniowiecza. Pamięci Profesora Jana Powierskiego (1940-1999)*, pod red. W. Długokęckiego, Gdańsk 2010, s. 33-50.
- Dekański, D.A., Wetesko L., *Oliwa*, (w:) *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999, s. 268-280.
- Dekański, D.A., *Opat oliwski Rudiger. Z dziejów służby publicznej opata na tle historii opactwa przełomu XIII i XIV wieku*, (w:) *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, pod red. M. Derwicha, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole 1995 (*Sympozja*, nr 9), s. 449-465.
- Dekański, D.A., *Początki biskupstwa pomezańskiego a chrystianizacja Żuławy Wielkiej*, (w:) *Żuławy i Mierzeja. Moje miejsce na ziemi*, pod red. idem, Gdańsk 2001, s. 91-113.

- Dekkański, D.A., *Początki zakonu dominikanów prowincji polsko-czeskiej (pokolenie św. Jacka w zakonie)*, Gdańsk 1999.
- Dekkański, D.A., *Z dziejów opactwa cysterskiego w Oliwie, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki zmian majątkowych w latach 1308-1342*, (w:) *Ludzie, władza, posiadłości*, pod red. J. Powierskiego, B. Śliwińskiego, Gdańsk 1994, *Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza*, t. 1, s. 25-52.
- Donner, G.A., *Kardinal Wilhelm von Sabina. Bischof von Modena 1222- 1234. Päpstlicher Legat in den nordischen Ländern (+ 1251)*, Helsingfors 1929.
- Encyklopedia Katolicka*, t. 1, 7, 12, 19, red. E. Gigilewicz, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, R. Sawa, Z. Sułkowski, S. Wielgus, S. Wilk, E. Ziemann, Lublin 1995-2013.
- Exordium ordinis cruciferorum seu Chronica de Prussia*, wyd. W. Kętrzyński, (w:) *Monumenta Poloniae Historica*, t. 6, Kraków 1898, s. 290-309.
- Fischer-Wollpert, R., *Leksykon papieży*, Kraków 1990.
- Fragmentum menologii Olivensis*, wyd. W. Kętrzyński, (w:) *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Lwów 1884, s. 136-139.
- Hilsch, P., *Bruno von Schauenburg, Bischof von Olmütz (vermutlich 1204–1281)*, (w:) *Lexikon des Mittelalters*, Bd. II, München 2003, kol. 786-787.
- Iwicki, Z., *Oliwa wczoraj i dziś. Przewodnik po zabytkach katedry i byłego klasztoru*, Gdańsk 2001.
- Iwicki, Z., *Konwent oliwski (1186-1831). Leksykon biograficzny i nie tylko...*, współpraca M. Babnis, Gdańsk-Pelplin 2010.
- Kronika Oliwska. *Źródło do dziejów Pomorza Wschodniego z połowy XIV wieku*, tłum. D. Pietkiewicz, wstęp i komentarz B. Śliwiński, Malbork 2008.
- Labuda, G., *Mściwoj II (ok. 1224?-1294), ks. Pomorza Gd.*, (w:) *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, 3 (L-P), pod red. Z. Nowaka, Gdańsk 1997.
- Liber mortuorum monasterii Beatae Mariae de Oliva*, wyd. W. Kętrzyński, (w:) *MPH*, t. 5, Lwów 1888, s. 501-536.
- Lingenberg, H., *Die Anfänge des Klosters Oliva und die Entstehung der deutschen Stadt Danzig: die frühe Geschichte der beiden Gemeinwesen bis 1308/1310*, Stuttgart 1982.
- Maciejewski, J., *Działalność kościelna biskupa włocławskiego Wolimira (1252-1275)*, „*Nasza Przeszłość*”, t. 78, 1992, s. 27-70.
- Monumenta Germaniae Historica. Epistolae s. XIII regestris pontificum Romanorum selectae per G. H. Pertz*, Bd. 2, hrsg. von C. Rodenberg, Berlin 1883.
- Oliński, P., *Cysterskie nekrologii na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997.
- Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae prussiae*, ediderunt, praefatione notisque instruxerunt J. Wenta, S. Wyszomirski, (w:) *Monumenta Poloniae Historica, Nova Series*, t. XIII, Cracoviae 2007.
- Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, wstępem i komentarzem historycznym opatrzył J. Wenta, Toruń 2004.
- Pommerellisches Urkundenbuch, bearb. von M. Perlbach*, Danzig 1881-1882.
- Preussisches Urkundenbuch*, Bd. 1, Lief. 1, hrsg. von R. Philippi, Königsberg 1882.
- Powierski, J., *Chrystian (zm. 1245), bp pruski*, (w:) *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 1 (A-F), pod red. S. Gierszewskiego, Gdańsk 1992, s. 214-216.
- Radziwiński A., *Biskupstwa państwa krzyżackiego w Prusach XIII-XV wieku. Z dziejów organizacji kościelnej i duchowieństwa*, Toruń 1999.
- Radziwiński, A., *Geneza oraz ukształtowanie się organizacji kościelnej (1206-1409)*, (w:) *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, red. nauk. M. Biskup, R. Czaja, Warszawa 2008, s. 143-176.
- Radziwiński, A., *Podziały kościelne*, (w:) *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Podziały administracyjne i kościelne od XIII do XVI wieku*, pod red. Z. H. Nowaka, przy współpracy R. Czai, Toruń 2000, s. 67-80.
- Schwengel, G., *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae apparatus pauper*, wyd. B. Czaplą, „*Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu*”, t. 18, Toruń 1914.

Spisy członków konwentów zakonnych Pomorza Gdańskiego do 1309 roku, oprac. D.A. Dekański, Gdańsk [1994].

Stadler, H., *Leksykon papieży. Dzieje Kościoła w dziejach świata. Osoby- zdarzenia- pojęcia*, Ciechanów 1992.

Śliwiński, B., *Mściwoj II (1224-1294) książę wschodniopomorski (gdański)*, Warszawa 2016.

Śliwiński, B., *Poczet książąt gdańskich*, Gdańsk 1997.

Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae, vol. 1, ed. A. Theiner, Romae 1860-1861.

MATEUSZ IHNATOWICZ

Muzeum Piaśnickie w Wejherowie
Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie

Wizyta generała zakonu jezuitów o. Pedro Arrupe SJ w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w 1969 r. w dokumentach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-006>

Streszczenie: Artykuł przedstawia przygotowania oraz przebieg wizyty generała jezuitów o. Pedra Arrupe SJ w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w świetle dokumentacji funkcjonariuszy komunistycznego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Przytacza opinie, jakie były wygłaszane przez duchowieństwo polskie w związku z pobylem o. Pedra Arrupe SJ w Polsce oraz odnotowuje informacje przekazywane przez donosicieli oraz funkcjonariuszy MSW. Pobyt generała jezuitów nie spotkał się z dobrym przyjęciem wśród polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo, zakon jezuitów, Kościół rzymskokatolicki, Polska Rzeczpospolita Ludowa, komunizm, najnowsza historia Polski.

Visit of the General of the Jesuit Order Father Pedro Arrupe SJ to the Polish People's Republic in 1969 in the Documents of the Ministry of the Interior

Summary: The article presents the preparations and the course of the visit of the Jesuit general Father Pedro Arrupe SJ to the Polish People's Republic in the light of documentation by the officers of the communist Ministry of the Interior. The author quotes the opinions expressed by the Polish clergy regarding the presence of Father Pedro Arrupe SJ in Poland and notes the information provided by informers and officers of the Ministry of the Interior. This visit by a Jesuit general was not well received by the Polish Roman Catholic clergy.

Keywords: security, Jesuit Order, Roman Catholic Church, Polish People's Republic, Communism, the recent history of Poland

Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie przygotowań funkcjonariuszy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (MSW) do wizyty generała zakonu jezuitów o. Pedro Arru-

pe SI (1907-1991)¹ w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w 1969 r. oraz opisanie jej przebiegu w dokumentacji MSW. Przyjrzymy się, jakie informacje interesowały MSW i jakie zbierało ono opinie w środowisku kościelnym o przebiegu wizyty i osobie ojca generała.

Pierwszą obszerną relację z wizyty generała o. Pedro Arrupe SI w Polsce, która trwała dwa tygodnie, stworzył w latach siedemdziesiątych XX w. jezuita o. Felicjan Paluszkiewicz SI. Autor wspomina, że na początku generał odwiedził miejsca związane ze św. Stanisławem Kostką – Rostkowo, gdzie św. Stanisław przyszedł na świat i Przasnysz, gdzie został ochrzczony. W innym miejscu autor podaje, że generał jezuitów o. Pedro Arrupe SI, będąc w Świętej Lipce, zatrzymał się dłużej przed dwiema olbrzymi tablicami zawierającymi rejestr 82 polskich jezuitów zamordowanych podczas II wojny światowej².

Pierwszą osobą, która opublikowała i opracowała wybór dokumentów dotyczących pobytu generała jezuitów w jednym domu, w Bydgoszczy, był Tomasz Chinciński. Generał jezuitów stał się figurantem „zabezpieczenia operacyjnego”³ o kryptonimie „Generał”. Według autora bydgoska i toruńska Służba Bezpieczeństwa (SB) знаła dokładny przebieg jego wizyty w Bydgoszczy i Toruniu. Podczas całej wizyty generał o. Pedro Arrupe SI w Polsce był obserwowany przez funkcjonariuszy SB za pomocą środków technicznych (podśluchy o krypt. „Znajomy” i „Bystrzy” w Bydgoszczy) oraz agentury („Ostrożny”, „Apollo”, „Kaczmarek”). Zabezpieczeniem wizyty zajmowali się: Wydział IV, Wydział II (kontrwywiad), Wydział III (działalność antypaństwowa), Wydział „B” (obserwacja), Wydział „T” (technika operacyjna) i Milicja (Wydział Prewencji i Ruchu Drogowego). Kazania i przemówienia generała były nagrywane. Zachowały się również fotografie dokumentujące wizytę⁴.

Dokumentacja obejmująca wizytę generała w Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego została zgromadzona w archiwum Prowincji

¹ Zob. informacje o o. Pedro Arrupe SI m.in. w: M. Ihnatowicz, *Charakterystyka operacyjna jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej na podstawie materiałów aparatu bezpieczeństwa w Polsce Ludowej z lat 1945-1989*, „Studia Gdańskie” 39 (2016), s. 145; T. Kotlewski SJ, *Jezuicki apostołat społeczny. Od Piotra Skargi SJ do 35. Kongregacji Generalnej*, „Studia Bobolanum” 2 (2013), s. 132; J. McDermott, *Seizing the Imagination. Three Jesuits who knew Pedro Arrupe well remember him*, „America. The National Catholic Weekley” 12 (2007), s. 13-16; K. F. Burke, *Love Will Decide Everything. Pedro Arrupe recovered the Ignatian ‘mysticism of open eyes.’*, „America. The National Catholic Weekley” 12 (2007), s. 18-21.

² F. Paluszkiewicz, *Wizyta Ojca Generała Pedro Arrupe w Polsce (Kronika pobytu w Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej)*, w: *50 lat Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (1926-1976). Sylwetki i wspomnienia*, red. F. Paluszkiewicz SJ, Rzym 1976, s. 33-40. O wizycie generała zakonu w Rostowie i Przasnyszu na bieżąco raportowała SB w szyfrogramie – Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN BU) 0202/2, t. 3, *Meldunek nr. 560/69 z dnia 18.05.1969*, [do] *Dyrektor Departamentu IV-go MSW*, Warszawa 18 V 1969, k. 64.

³ Jest to termin określający rejestrację i rodzaj sprawy operacyjnej. Zob. <https://inwentarz.ipn.gov.pl/slownik?znak=Z> [17.04.2018].

⁴ T. Chinciński, „Generał” na podsluchu. *Służba Bezpieczeństwa wobec wizyty o. Pedro Arrupe w Bydgoszczy w 1969 r.*, „Kronika Bydgoska” 25 (2003), s. 196-220.

Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie w osobnej teczce⁵.

1. Przygotowania w MSW w związku z ewentualną wizytą

Ppor mgr Konrad Gniotek z Wydziału I Departamentu IV MSW analizował w 1966 r. ewentualne korzyści i straty z planowego przyjazdu już od 1965 r., nowego generała jezuitów o. Pedro Arrupe SI (1965-1983) do Polski. Zdaniem asystenta Asystencji Słowiańskiej jezuita o. Antoniego Mruka SI (1914-2009), generał darzył Polskę „szczególną sympatią” i do Polski zamierzał przyjechać z własnej inicjatywy na okres tygodnia. TW (Tajny Współpracownik⁶) o pseudonimie „W” stwierdził, że generał zakonu zamierza się spotkać z władzami państwowymi, aby w rozmowie z nimi poruszyć sprawy podatkowe, rozwoju obydwóch prowincji, budowy kościołów, wyjazdów zakonników na studia zagraniczne i wysyłania polskich jezuitów na misję do Zambii. TW o pseudonimie „W” uważał, że pobyt generała będzie korzystny. Obawiał się natomiast negatywnego „urabiania” generała przez takich jezuitów jak o. Czesław Białek SI (1920-1984). Z kolei funkcjonariusz z MSW obawiał się wizyty generała jezuitów z powodu jego wypowiedzi na temat walki z ateizmem, którą reżim postrzegał jako walkę z komunizmem⁷. Według innego głosu, jednym z powodów odwiedzenia Polski przez generała zakonu miało być zażegnanie niezdrowej atmosfery panującej między obydwoma polskimi prowincjami⁸.

2. Zabezpieczenie operacyjne o kryptonimie „Generał”.

Operacyjny nadzór nad wizytą generała zakonu (w dniach 16-30 maja 1969 r.) sprawował Departament IV MSW w Warszawie. Znał on z wyprzedzeniem dokładny plan pobytu o. Pedro Arrupe SI w Polsce⁹.

Generał zakonu zwizytował placówki obydwu prowincji. Odwiedził też Oświęcim, Majdanek i Westerplatte. Wygłosił wykłady na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Spotkał się m.in. z kardynałem Stefanem Wyszyńskim (1901-1981) i kardynałem Karolem Wojtyłą (1920-

⁵ Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie (APW-MTJ) brak syg., tytuł teczki: *Wizyta generała Pedro Arrupe*, brak paginacji.

⁶ W latach 1960-1990 jedna z kategorii osobowych źródeł informacji. Była to osoba celowo zwerbowana do współpracy z SB, która wykonywała zadania zlecane przez funkcjonariusza, których efektem miało być rozpoznawanie, wykrywanie bądź zapobieganie działalności uznanej za wrogą, zob. F. Musiał, *Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministra Spraw Wewnętrznych PRL (1970-1989)*, Kraków 2007, s. 348, 89-155.

⁷ AIPN BU 01283/1104, *Notatka służbowa dot. ewentualnego przyjazdu do kraju generała Zgromadzenia Jezuitów O. Pedro Arrupe*, Warszawa 11 II 1966, k. 29-34 (pdf).

⁸ AIPN BU 01283/1122, *Informacja*, [do] *Naczelnik Wydziału I Departamentu IV MSW w Warszawie*, Poznań 22 I 1968, k. 293-295 (pdf).

⁹ Zob. też AIPN BU 0202/2, t. 3, [Do] *Z-ca Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Bezpieczeństwa w Warszawie/województwach*, Warszawa 8 V 1969, k. 5460.

2005) oraz innymi biskupami i działaczami świeckich katolików („PAX”, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”). W ostatnim dniu wizyty (30 maja) gościł przez półtorej godziny w Urzędzie do Spraw Wyznań w Warszawie. Relacje z jego podróży zdawali akredytowani dziennikarze z paxowskiego „Słowa Powszechnego”.

Dyrektor Departamentu IV MSW w Warszawie płk Stanisław Morawski informował, że generał zakonu odniósł z wizyty w Polsce pozytywne wrażenia. Mimo iż dostrzegł on ludzi zmęczonych, to jednak nie przygnębionych. „To co zastał i zobaczył w Polsce przerosło w sensie pozytywnym jego wyobrażenia, mimo że był informowany dość szczegółowo o sytuacji. Podczas pożegnania przy wyjeździe generał nie potrafił ukryć swego dużego wzruszenia”. Zdaniem funkcjonariuszy MSW generał dał przykład prowadzenia dialogu ze światem niewierzących. Oceniał polski katolicyzm jako: „masowy, ale nie zawsze pogłębiony”. Jezuita przekazali generałowi niepochlebne opinie odnośnie prymasa Stefana Wyszyńskiego, wskazali: „na jego autokratyzm, despotyzm i otaczanie się pochlebami nie zawsze najmądrzejszymi”.

Kardynał Stefan Wyszyński rozmawiał z generałem trzy kwadranse i był zdziwiony, że jezuita miał w planie odwiedzić w Urzędzie do Spraw Wyznań. Prymas potem określił generała jezuitów jako: „człowieka niepoważnego”, zaś program jego wizyty uznał za: „hecę, celowo zainscenizowaną przez jezuitów dla pokazania ich siły i potęgi”. Kuria biskupia w Warszawie z dezaprobatą odnosiła się do postawy zaprezentowanej przez o. Pedro Arrupe SI w Polsce. Biskup Bronisław Dąbrowski (1917-1997) wystąpił nawet do kardynała Stefana Wyszyńskiego z propozycją zamieszczenia w Biuletynie Informacyjnym Episkopatu komunikatu, że: „misja gen. Arrupe przekroczyła granice misji religijnej wkraczając na teren polityczny, co powoduje wypaczenie obrazu istniejącej sytuacji”. Kuria swoje stanowisko zmanifestowała tym, że nie było jej przedstawicieli przy powitaniu i pożegnaniu generała zakonu. Natomiast witali go przedstawiciele lokalnych władz.

W czasie obchodów 400-lecia Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu prymas stwierdził: „prawdziwego papieża nie wpuścili a ten czarny jeździ, gdzie chce”. Jezuita ocenili pobyt generała jako: „praktyczną lekcję realizacji ducha soboru i zgodności czynów ze słowami, lekcję daną niektórym hierarchom kościoła [tak w oryginale – M.I.]”. Dla pallotynów wizyta generała jezuitów w Polsce była „wydarzeniem szokującym”, ponieważ godziła w pozycję i autorytet prymasa Stefana Wyszyńskiego, za czym może stać Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej z abp. Agostino Casarolim (1914-1998)¹⁰. Jednocześnie byli zdania, że inne zakony mogą się teraz chronić przed prymasem za plecami jezuitów. Po powrocie do Rzymu o. Pedro Arrupe SI spotkał się z polskimi jezuitami 3 czerwca i dokonał podsumowania podróży. Opowiedział się za potrzebą normalizacji stosunków państwo – Kościół, uznając, że połowę winy za zły stan tych stosunków ponosi Kościół. Był za normalizacją administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich, za kontynuowaniem dyskusji wewnątrzkościelnej w Polsce. Wyraził parę pozytywnych uwag na temat: „życia

¹⁰ Zob. A. Grajewski, *Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli. Dwie osobowości i dwie koncepcje wschodniej polityki Watykanu*, „Studia Prymasowskie” 3 (2009), s. 51-79.

społecznego w warunkach socjalizmu w Polsce”¹¹.

KP (Kontakt Poufny¹²) o pseudonimie „Dyrektor” poinformował funkcjonariusza resortu bezpieczeństwa we wrześniu 1969 r., że jezuita polscy byli bardzo zadowoleni z wizyty generała zakonu, natomiast nie przypadła ona do gustu prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu, czemu dał wyraz w rozmowie z prowincjałem, któremu „natarł uszu”. Prowincjał miał nieprzyjemności z powodu programu wizyty, mimo że został on przedstawiony prymasowi w odpowiednim czasie i prymas nie wnosił żadnych zastrzeżeń do niego. Prowincjał nie miał sobie niczego do zarzucenia i nie przejmował się uwagami prymasa, chociaż trochę się go obawiał¹³.

Z kolei według donosu KO (Kontaktu Obywatelskiego¹⁴) o pseudonimie „Michał” z 18 września 1969 r. wynika, że generał o. Pedro Arrupe SI miał zostać „połajany” przez papieża po powrocie z Polski. „Papież miał mu zarzucać zbytnią samodzielność, co w konsekwencji utrudnia sytuację kard. Wyszyńskiego w stosunkach z władzami. Ks. ks. Pawlicki i Pełka stwierdzili, że krytyczny stosunek papieża do pobytu Arrupe w Polsce daje nowe argumenty konserwie kościelnej w Polsce, a głównie prestiżowo wzmacnia kard. Wyszyńskiego”¹⁵.

Podsumowanie

Na relację między kard. Stefanem Wyszyńskim a generałem jezuitów wpływał konflikt, który zaistniał między prymasem a zarządem Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego dotyczący zakresu kompetencji prymasa w odniesieniu do wewnętrznych spraw zakonu.

Ponadto generał jezuitów od początku prezentował nowy styl w podejściu do państw „bloku socjalistycznego”, który był konsekwencją jego stanowiska oraz bolesnych i gruntownych reform, które przechodzili w owym czasie jezuita. Taką postawę prymas uznał za naiwną. Prymas Stefan Wyszyński miał własne doświadczenia wyrosłe na rodzimym gruncie, których generał jezuitów nie do końca rozumiał.

O. Pedro Arrupe SI uważał za stosowne odwiedzić władze świeckie, nawet jeśli

¹¹ AIPN BU 0202/2, t. 1, *Informacja dot. pobytu w Polsce generała zakonu jezuitów O. Pedro Arrupe*, Warszawa 11 VI 1969, k. 17-26.

¹² W latach 1960-1970 nieformalna kategoria osobowych źródeł informacji SB. Mogła być to osoba lojalna wobec PRL, stopniowo pozyskiwana do współpracy, dostarczająca informacji lub wykonująca zadania, ale przed formalnym werbunkiem lub też kategoria osoby tożsama z pomocą obywatelską, będącą świadoma kontaktów z funkcjonariuszami UB/SB. Zob. F. Musiał, dz. cyt., s. 334.

¹³ AIPN BU 01283/1123, cz. 1, *Notatka służbowa ze spotkania z k. p. „Dyrektor”*, Warszawa 20 IX 1969, k. 490-498 (pdf).

¹⁴ W latach 1960-1970 jedna z mniej sformalizowanych kategorii osobowych źródeł informacji lub też osoba udzielająca pomocy i informacji SB nie będąca zwerbowana w charakterze tajnego współpracownika. Zob. F. Musiał, dz. cyt., s. 340; Ł. Kamiński, *Lingua securitatis*, w: *Wokół teczek bezpieki – zagadnienia metodologicznoźródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2006, s. 395.

¹⁵ AIPN BU 01283/1123, cz. 1, *Notatka służbowa ze spotkania z k. o. „Michał” w dniu 18 IX 1969*, Warszawa 22 IX 1969, k. 488 (pdf).

byli to komuniści-ateiści; nie dziwi w tym kontekście dobra opinia o generale zakonu padająca z ust konfidentów czy wystawiona mu przez resort bezpieczeństwa. Wizyta odsłoniła polaryzację stanowisk istniejących między jezuitami a prymasem. Tę sytuację wykorzysta potem aparat bezpieczeństwa do otwartej konfrontacji między prymasem a Kurią Generalną¹⁶.

Literatura

Archiwalia:

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (BU):
0202/2, t. 1, t. 3, 01283/1104 (pdf), 01283/1122 (pdf), 01283/1123, cz. 1 (pdf).
Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie (APWMTJ):
brak syg., tytuł teczeki: *Wizyta generała Pedro Arrupe*, brak paginacji.

Opracowania:

Burke, K. F., *Love Will Decide Everything. Pedro Arrupe recovered the Ignatian 'mysticism of open eyes.'*, „America. The National Catholic Weekly” 12 (2007), s. 18-21.
Chinciński, T., „General” na podstuchu. *Służba Bezpieczeństwa wobec wizyty o. Pedro Arrupe w Bydgoszczy w 1969 r.*, „Kronika Bydgoska” 25 (2003), s. 196-220.
Grajewski, A., *Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli. Dwie osobowości i dwie koncepcje wschodniej polityki Watykanu*, „Studia Prymasowskie” 3 (2009), s. 51-79.
Ihnatowicz, M., *Charakterystyka operacyjna jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej na podstawie materiałów aparatu bezpieczeństwa w Polsce Ludowej z lat 1945-1989*, „Studia Gdańskie” 39 (2016), s. 139-150.
Ihnatowicz, M., *Prowincja Wielkopolska-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015.
<https://inwentarz.ipn.gov.pl/slownik?znak=Z> [17.04.2018].
Kamiński, Ł., *Lingua securitatis*, w: *Wokół teczek bezpieki – zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2006, s. 393-397.
Kotlewski SJ, T., *Jezuicki apostoł społeczny. Od Piotra Skargi SJ do 35. Kongregacji Generalnej*, „Studia Bobolanum” 2 (2013), s. 125-136.
McDermott, J., *Seizing the Imagination. Three Jesuits who knew Pedro Arrupe well remember him*, „America. The National Catholic Weekly” 12 (2007), s. 13-16.
Musiał, F., *Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministra Spraw Wewnętrznych PRL (1970-1989)*, Kraków 2007.
Paluszkiewicz, F., *Wizyta Ojca Generała Pedro Arrupe w Polsce (Kronika pobytu w Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej)*, w: *50 lat Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (1926-1976). Sylwetki i wspomnienia*, red. F. Paluszkiewicz SJ, Rzym 1976, s. 33-40.

¹⁶ Zob. M. Ihnatowicz, *Charakterystyka operacyjna jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej*, s. 146; M. Ihnatowicz, *Prowincja Wielkopolska-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015, s. 187, 222, 230-231, 242-243, 246, 249.

KS. IVAN PLATOVNJAK SJ

University of Ljubljana

ORCID: 0000 0001 7779 0889

Popular Piety: Living or “Dead” Tradition?

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-007>

Summary: Slovenians fill the churches on Holy Saturday, when they bring Easter food to be blessed. Most faithful Slovenes cannot imagine an Easter feast without a blessed ham, but they do not have a problem with the fact that they do not attend the ceremonial Easter Mass. This is why all the parish churches and many chapels in Slovenia are fully occupied on Holy Saturday. The question arises: Is this a living or dead tradition of popular piety? At first glance, it could be said that it is very much alive, but if we search more deeply, we could say that it is dead, because it has become only a matter of custom for many, a habit which no longer has any real connection to the reality of the Easter holiday itself.

In this discussion, the author tries to answer the question of when popular piety is a living tradition and when it is not. First, he briefly presents the relevant terminology. In the second section, he describes when popular piety is a living tradition, and in the third, when it is dead. In the final section, he points to the need for wise pastoral discernment and action so that popular piety will remain a living tradition that helps lead to the fullness of life in the spirit of the gospel.

Keywords: Popular Piety, Tradition, Pastoral, Discernment, Liturgy, Spirituality

Pobożność ludowa: Żywa czy „martwa” tradycja?

Streszczenie: Słoweńcy wypełniają kościoły w Wielką Sobotę. W tym dniu przynoszą świąteczne jedzenie, aby je pobłogosławić. Najwierniejsi Słoweńcy nie wyobrażają sobie wielkanocnego święta bez błogosławionej szynki, ale nie mają problemu z tym, że nie idą na świąteczną Mszę wielkanocną. Dlatego w Słowenii wszystkie parafialne kościoły i liczne kaplice są pełne w Wielką Sobotę. Powstaje pytanie: czy jest to żywa czy martwa tradycja pobożności ludowej? Kierując się pierwszym wrażeniem można powiedzieć, że jest to przejaw żywotności. Jeśli zgłębimy problem, możemy stwierdzić, że jest to coś martwego, ponieważ dla wielu stało się to tylko kwestią nawyku, który nie ma już prawdziwego związku z rzeczywistością samego święta wielkanocnego. W niniejszym artykule autor stara się odpowiedzieć na pytanie o to, kiedy popularna pobożność jest żywą tradycją, a kiedy nie? Najpierw krótko przedstawia terminologię, następnie opisuje, kiedy ludowa pobożność jest żywą tradycją, by na końcu zwrócić uwagę na potrzebę mądrego duszpasterskiego rozeznawania i działania, aby ludowa pobożność pozostała żywą tradycją, która pomaga osiągnąć pełnię życia w duchu Ewangelii.

Słowa kluczowe: pobożność ludowa, tradycja, duszpasterstwo, rozeznanie, litur-

gia, duchowość.

Introduction

Every year, the parish churches and many of chapels in Slovenia are most heavily visited on Easter Saturday on the occasion of blessing the Easter meals. Most Slovenes cannot imagine the Easter holiday without a blessed ham, but they do not have any problem with not attending the Easter mass. It is justified to ask: Is this a living or dead tradition of popular piety? At first sight, it could be said that this tradition is very „alive”, but if we search deeper, we could say that it is dead. Why? If the ham and other Easter meals (painted eggs, horseradish and bread, sometimes even with a Bundt cake and some other foods) helped them remember the suffering, the death, and the resurrection of Jesus Christ even more intensely in the circle of their family, and if they would be even more delighted with his victory over death and fury, then the churches would be twice as full on Easter. Perhaps people would be aware that they cannot fully observe the Easter holiday if they do not gather together with all other believers to celebrate the solemn Eucharistic sacrifice. They would also be more encouraged to eat this food so that the meaning of the holiday would be discussed and they would be encouraged to live together each day in the spirit of Christ's caring love, a love which did not stop even at the worst refusal? Otherwise, this is just a beautiful tradition, a fine old custom, a part of the folklore that people remember from their youth and want to preserve without being aware of or wanting to enter into its meaning and message for their lives.

What can be done with this popular piety and others customs (for example, the advent wreaths, Christmas cribs and spruce at Christmas, bundles on a Palm Sunday, the lighting of Easter fire, various blessings, processions, pilgrimages, „parish blessings,” etc.) to transform them into a live rather than a dead tradition?¹ Maybe these people are only given false confirmation that maintaining a popular piety is sufficient and that the person observing this piety is already a true Christian in the Spirit of Christ. By preserving such popular piety, we may be raising Christians of the „Advent wreath”, „crib”, „bundle”, „Easter meals”, „blessings”, „parish blessing” etc.?

According to the teachings of the earlier popes, the blessed Paul VI, St. John Paul II, and Benedict XVI, Pope Francis in his apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*² emphasizes that popular piety is a very valuable expression of faith and „a true expression of the spontaneous missionary activity of the people of God. This is an

¹ For very »alive« characteristics of Christian pilgrimages in Slovenia in the 17th and 18th centuries see M. Kemperl, *The Significance of Pilgrimage and its Dynamics Through Centuries in Slovenia*, „Edinost in dialog” 71 (2016), p. 141–152.

² Cf. Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [20.04.2018], nn. 90; 122-127.

ongoing and developing process, of which the Holy Spirit is the principal agent”³ (122). To him, popular piety is also „a precious treasure of the Catholic Church”⁴, as defined by emeritus Pope Benedict XVI. at the third general meeting of bishops of Latin America and the Caribbean. Pope Francis encourages the attitude of the Good Shepherd, „who seeks not to judge but to love”⁵ and emphasizes that we must not underestimate popular piety, since it is the fruit of the enculturated gospel and an active evangelization power as well⁶.

In this paper, we try to answer the question as to when to say when a certain manifestation of popular piety is a living tradition and when it is not. In the first chapter, we will briefly present the terminology. We will explain when popular piety is a living tradition in the second chapter and when it becomes a dead tradition in the third chapter. In the final chapter, we will show the necessity of wise pastoral discernment and action. This way, popular piety will remain a living tradition that helps lead to the fullness of life in the Spirit of Jesus Christ and to active participation in the life and work of the Church as God’s people. This, in its turn, establishes the presence of the crucified and the resurrected Jesus Christ together with the Father and the Holy Spirit.

1. Definition of Basic Concepts

The Directory on Popular Piety and the Liturgy was prepared and published by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments during the time of St. John Paul II since he was a great promoter of popular piety. The focus at the beginning of this document is rightly placed on the definition of terms, because there are many expressions of what we call popular piety. First of all, together with regular worship and in addition to it, there are a variety of ways that show how to easily and tolerably express and transmit faith »in God, of love for Christ the Redeemer, of invocations of the Holy Spirit, of devotion to the Blessed Virgin Mary, of the veneration of the Saints of commitment to conversion and of fraternal charity”⁷ that flourished in the Catholic Church in the course of centuries.

The term „pious exercise” denotes all »those public or private expressions of Christian piety which, although not part of the Liturgy, are considered to be in harmony with the spirit, norms, and rhythms of the Liturgy. Moreover, such pious exercises are inspired to some degree by the Liturgy and lead the Christian people to the

³ Francis, id., n. 122.

⁴ Francis, id., n. 123.

⁵ Francis, id., n. 125.

⁶ Cf. Francis, id., n. 126.

⁷ Congregation for Divine Worship and the *Discipline of the Sacrament, Directory on Popular Piety and the Liturgy*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html [24.04.2018], n. 6.

Liturgy”⁸.

The term „devotions” signifies the „various expressions and attitudes which originate from the inner religious position and show special emphasis in the relationship of the faithful with the Divine Persons, or the Blessed Virgin Mary in her privileges of grace and those of her titles which express them, or with the Saints in their configuration with Christ or in their role in the Church’s life”⁹.

The term „popular religiosity” used in some documents to mark the reality of „popular piety” under the Directory signifies a general human experience of the transcendental dimension within its own culture, society, and history that is not necessarily related to the Christian revelation. For this reason, the Directory consistently uses the term „popular piety” and not „religion of the people” that expresses only one part of the reality of popular piety¹⁰.

The term „popular piety” thus signifies „diverse cultic expressions of a private or community nature which, in the context of the Christian faith, are inspired predominantly not by the Sacred Liturgy but by forms deriving from a particular nation or people or from their culture”¹¹.

Briefly, we can define popular piety as a set of specific expressions of search for God and the realization of the religious life of the people of God, often filled with zeal and purposefully pure intentions¹².

The word tradition derives from the Latin word *traditio*, see *tradere* that literally means transferring, handing over, feeding. Above all, it denotes the tradition, something that ancestors bring to the next generation and they give it to you. This refers to everything that was stabilized in the life of a community, including the religious life, transferring from one generation to another, or to an established, long-lasting activity¹³.

In the Catholic Church, we are talking about different traditions. The apostolic tradition „comes from the apostles and hands on what they received from Jesus’ teaching and example and what they learned from the Holy Spirit”¹⁴. This tradition, however, differs from „the various theological, disciplinary, liturgical or devotional traditions, born in the local churches over time. These are the particular forms, adapted to different places and times, in which the great Tradition is expressed”¹⁵.

In this paper, we will focus on the tradition of piety, which is different across the local Churches, because the expression of enculturation is variable of the gospel and

⁸ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 7.

⁹ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 8.

¹⁰ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 6, footnote 9.

¹¹ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 9.

¹² Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n.

¹³ Cf. P. Roszak, *Credibilidad e identidad. En torno a la Teología de la Fe en Santo Tomas de Aquino*. Pamplona 2014, p. 139.

¹⁴ *Catechismus of the Catholic Church*, http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM [25.04.2018], n. 83.

¹⁵ *Ibid.*

apostolic tradition in individual peoples or ethical communities and their culture. Therefore, the original mission of tradition is to pass on the apostolic tradition, that is, the teachings of Jesus and the example and spiritual experience of the apostles, which they saw, heard, touched, tried (1 Jn 1:1-3), and the original Church. Thus, when the tradition implements this, we are talking about the living tradition or tradition of Life, because it preserves and gives forward to Jesus Christ, who is the way, the truth, and the life (Jn 14: 6). However, when this tradition only preserves certain customs and habits, or even when there are various deviations and abuses of the tradition of human devotion, we can speak of a „dead” tradition or a tradition of „death”, because it no longer leads to the fullness of life in Christ, but rather away from him.

2. The Preciousness of Popular Piety: A Living Tradition

When presenting the Directory on Popular Piety and the Liturgy, Cardinal Medina Estévez (2002) made it clear that popular piety is a reality, „which is part of the living tradition of the Church”¹⁶. Therefore, what makes this tradition alive is the incorporation into the living tradition of the Church. In addition, without some form of popular piety, such as the rosary or the Way of the Cross, it is impossible to imagine the history of Catholic spirituality, because it would have been impoverished without it. Together with his predecessors, Pope Francis sees popular piety as the treasure of the Church that should not be abandoned¹⁷. By summing up the teachings of the last four popes, we can see the preciousness of the living tradition of human devotion in the following:

1. *Popular piety enables the confession of faith and life by faith.* In some periods of the history of the Catholic Church, especially immediately after the Second Vatican Council, some people viewed popular piety with disbelief. Although the blessed Pope Paul VI was aware of the various dangers that this devotion could lead to, he clearly alerted the entire Church on behalf of all the bishops who were assembled at the synod of 1974 that they should no longer look at these expressions of loyalty as something inferior or even despise them. Moreover, in his Apostolic Letter *Evangelii nuntiandi*, he even emphasized that popular piety in itself has many values in which people train for generosity and self-sacrifice when it comes to the profession of faith, and sharpens the sense of unchallenged divine qualities¹⁸. St Pope John Paul II has repeatedly stressed that because of the wealth of symbols, signs and gestures, it captures the believer in all its dimensions of religious and eve-

¹⁶ M. Estévez, *Popular Piety and the Life of Faith*, <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=4614> [27.04.2018].

¹⁷ Cf. Francis, id., n. 123.

¹⁸ Cf. Paul IV, *Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi*, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html [20.04.2018], n. 48b.d.

ryday life. In his Apostolic Letter *Vicesimus quintus annus*, he emphasizes: „Popular devotion should not be ignored or treated with indifference or contempt, because it is rich in values, and per se expresses the religious attitude towards God”¹⁹.

2. *Popular piety originates from liturgy and leads to liturgy.* The Catechism of the Catholic Church considers popular pieties as an extension of the liturgical life of the Church and not as a replacement to it²⁰. Popular pieties should be consecrated with sacred worship. On the one hand, they should originate from it, and on the other hand, they should lead to it.
3. *The cleansing and creative power of human devotion.* Pope Francis emphasizes the urgent need to evangelize culture and stresses how every culture and society needs everyday purification and maturation. He points out that even in the folk cultures of Catholic populations, „we can see deficiencies which need to be healed by the Gospel: machismo, alcoholism, domestic violence, low Mass attendance, fatalistic or superstitious notions which lead to sorcery, and the like”²¹. He is convinced that human devotion can be the best »starting point for healing and liberation from these deficiencies”²². Genuine popular piety guides man from one man to another and evangelizes relationships, builds communion: „Journeying together to shrines and taking part in other manifestations of popular piety, also by taking one’s children or inviting others, is in itself an evangelizing gesture”²³.
4. *Popular piety – embodied spirituality.* The South American bishops have recognized the true „a spirituality incarnated in the culture of the lowly”²⁴ in popular piety. Many South American believers express their faith precisely through popular piety which is why the bishops rightly call it „popular spirituality” or „the people’s mysticism”²⁵. The Pope emphasizes that popular piety »discovers and expresses that content more by way of symbols than by discursive reasoning, and in the act of faith greater accent is placed on credere in Deum than on credere Deum. It is „legitimate way of living the faith, a way of feeling part of the Church and a manner of being missionaries”²⁶. Popular piety enables a person to live his faith in the concrete reality, to connect the private and public life of believers that is essential to any genuine Christian spirituality. Popular piety also involves man in his integrity,

¹⁹ John Paul II, *Apostolic Letter Vicesimus Quintus Annus*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html [15.04.2018], n. 19.

²⁰ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, n. 436.

²¹ Francis, id., n. 69.

²² Ibid.

²³ Francis, id., n. 124.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

because it encourages him to build a relationship with God with your body, soul, and spirit, and it prevents him from limiting the spirituality to mere intellectualism, voluntarism, or sentimentalism.

5. *Evangelizing power of popular piety.* Pope Francis states that „once the Gospel has been enculturated in a people, in their process of transmitting their culture they also transmit the faith in ever new forms”²⁷. Therefore, it encourages Christians to be aware that evangelization is actually enculturation. Thus, every nation or ethnic group as part of the people of God testifies to the faith received and enriches it with new expressions when it transfers the gift of God into its life in accordance with its spirit. In this aspect, an important role is played by popular piety, which is »a true expression of the spontaneous missionary activity of the people of God. This is an ongoing and developing process, of which the Holy Spirit is the principal agent”²⁸. According to Pope Francis, it is precisely in popular piety that we can understand the way in which people who have accepted the Christian faith in their culture have taken on the character of their religion and are continuously giving it away²⁹.

3. Possible Deviations of Popular Piety: A Dead Tradition

All the Popes beginning with the beatified Paul VI to the present Pope Francis are clearly aware that popular piety is always in danger of becoming a kind of external custom or habit without the content that would lead the individual into a personal relationship with God and give him the power to live in it and with him in the midst of the world. Other deviations are also possible to transform the tradition of popular piety into a „dead” tradition, the tradition of „death”, because it no longer leads to the fullness of life.

1. *Attention only to external forms of popular piety and entrapment in traditionalism and individualism.* Pope Francis is aware that sometimes the center of gravity of some popular piety is more on the outer form of the tradition of certain groups, or „on alleged private revelations which would replace all else”³⁰. Thus, it can happen that Christianity becomes a Christianity of merely pious exercises. Surely, popular piety based on an individual and emotionally driven way of life of faith »does not in fact correspond to authentic „popular piety”«³¹. Jesus reminds his disciples of similar dangers when he warns against prayer that would only become a blasphemy (Mt 6: 7), and against doing something that would only be seen on the outside, because they would abandon more important things: justice, mercy, and loyalty (Mt

²⁷ Francis, id., n. 122.

²⁸ Ibid.

²⁹ Francis, id., n. 123.

³⁰ Francis, id., n. 70.

³¹ Ibid.

23:22.25) The warning given by the apostle Paul that the letter kills, »but the Spirit brings life« (2 Cor 3:6) can also be understood as an incentive that Christians should not be satisfied only with the outer form of popular piety and overlook its Spirit. When popular piety is performed, it must not fall into traditionalism just because it was always performed this way, because it is an established custom, or because it is so beautiful and interesting. However, its main message, the content, and the possibility of deepening personal faith and life in the spirit of Christianity are overlooked. Nor can popular piety be genuine if it does not open up and does not encourage believers to strive for social progress, and does not form them into mature and responsible believers and citizens. Those who pay attention only to the external form of popular piety often seek material gain in doing so, or seek to gain power over others³². Research also shows that many popular pieties are unfortunately very individualistic and often have the aim of just satisfying their own interests. If so, piety necessarily becomes superficial and distorted³³.

2. *Emotions and other distortions in „popular piety”*. The motives for popular piety can soon be feelings of helplessness in the face of life events, seeking protection, the desire for certainty, not trusting in God’s help, and worshipping God. In this search, people often quickly resort to pious exercises where they know exactly what needs to be done in order to achieve what they are looking for. They can quickly fall into the temptation of taking the relationship with God and having their prayers answered under their control. Unfortunately, popular piety is, as the blessed Pope Paul VI warns, „often subject to penetration by many distortions of religion and even superstitions. It frequently remains at the level of forms of worship not involving a true acceptance by faith. It can even lead to the creation of sects and endanger the true ecclesial community”³⁴. Some piety can lead people to accept various signs, gestures, or forms magically. Superstition, which is a misconception of religious feeling and the actions that this emotion entails, has always been present in Christianity. The Catechism of the Catholic Church emphasizes that this is especially true at the time „when one attributes an importance in some way magical to certain practices otherwise lawful or necessary. To attribute the efficacy of prayers or of sacramental signs to their mere external performance, apart from the interior dispositions that they demand, is to fall into superstition (Mt 23: 16-22)”³⁵. The Directory also warns against this or similar misconception: »What is said of the Christian Liturgy is also true of popular piety: ,it may never incorporate rites permeated by magic, super-

³² Cf. *ibid.*

³³ Cf. W.C. Spohn, *Christian Spirituality and Theological Ethics*, in: A. Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden 2011, p. 281-282.

³⁴ Paul IV, *id.*, n. 48c.

³⁵ *Catechism of the Catholic Church*, n. 2111.

stitution, animism, vendettas or sexual connotations'«³⁶.

3. *The dominance of popular piety over liturgy.* The Directory warns against the unbelief that human devotion is so greatly valued and glorified that the liturgy begins to be neglected, pushed into a secondary role, or even destroyed³⁷. Thus, the liturgy »is no longer the ,summit towards which the activity of the Church is directed; [and].the fount from which all her power flows'. Rather it becomes a cultic expression extraneous to the comprehension and sensibility of the people«³⁸. In this context, one or the other one-sided statements are heard: „Popular piety is sufficient for the free and spontaneous celebration of ,Life' and its multiplicity of expressions«; Popular piety »speaks directly to man, involves his body, heart and mind«; »Popular piety is an authentic and real locus for the life of prayer"; „The ritual with which popular piety is expressed is one which is received and accepted by the faithful because of its correspondence between their cultural expectations and ritual language"³⁹.
4. *The emphasis on atonement.* The analysis of the results of the survey *Sacrifice in Christian Spirituality*⁴⁰ showed that the understanding of the sacrifice as atonement is present among Christians in Slovenia, especially among those who practice piety to the Mary of Fatima or the souls of the victim, etc. Such understanding of sacrifice is very problematic. The atonement theory distorts both the correct understanding of the Christian sacrifice and the image of God⁴¹. This theory also promotes the spirituality of sacrifice that prevents Christians from fully realizing the Trinitarian and evangelical spirituality, in which sacrifice lives in the spirit of free and free self-giving love in a relationship between the Father and the Son and the Holy Spirit. Living giving love is an indicator and an essential element of Christian faith and Trinitarian spirituality.

4. The Need for Pastoral Love and the Wise Pastoral Discernment and Action

The Holy Pope John Paul II warned against underestimating popular piety, especially by the „elite" Christians and „devoted" shepherds, and considering them too shallow and incomplete. Therefore, he reminded the shepherds of the Church that they must always be aware that the Church must never confine itself to the spiritual

³⁶ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 12.

³⁷ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 51.

³⁸ Ibid.

³⁹ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 53.

⁴⁰ Cf. I. Platovnjak, *Sacrifice in Christian spirituality*, „Bogoslovni vestnik" 76/2 (2016), p. 250-261.

⁴¹ Cf. T. Stegu, *Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia*, „Bogoslovni vestnik" 76/2 (2016), p. 393-404.

or apostolic »elite«, but must be open to all the people of God⁴².

Pope Francis also warns the entire Church not to do violence to this missionary power and not to seize control over it⁴³. At the same time, he invites the Church to bring this reality closer „with the gaze of the Good Shepherd”⁴⁴. This is further strengthened by the words: „Only from the affective connaturality born of love can we appreciate the theological life present in the piety of Christian peoples, especially among their poor” and then: „No one who loves God’s holy people will view these actions as the expression of a purely human search for the divine. They are the manifestation of a theological life nourished by the working of the Holy Spirit who has been poured into our hearts (cf. Rom 5:5)”⁴⁵. Therefore, the one who underestimates the popular piety underestimates its evangelizing power and the operation of the Holy Spirit in it, in order to promote and strengthen it, thus deepening the enculturation process that is never complete⁴⁶.

Surely, the pastoral workers, especially the bishops, must not turn their eyes away from the possible distortions of the popular piety that we have discussed above. They must always approach it not only in the spirit of the good Shepherd, that is, with pastoral love, but also in the spirit of the wise pastoral discernment and guidance and, above all, evangelization. Saint Pope John Paul II stresses that popular piety »needs to be continually evangelized, so that the faith which it expresses may become an ever more mature and authentic act«⁴⁷. It is very important to know the value of popular piety, to care for its true content, to cleanse, where necessary, to understand the deeper in the light of the Bible and to direct to liturgy, without opposing each other⁴⁸.

The best „cure” for popular piety is God’s Word, because it gives it content and direction. The Directory clearly states that, in the biblical word, popular piety can find an inexhaustible source of inspiration, an acceptable form of prayer and proposals rich with content. The Bible helps believers to find a guide and a measure of balancing enthusiasm often reflected by popular piety, thereby giving space to »ambiguous or even erroneous expressions of piety”⁴⁹, and to prioritize listening to the God who speaks⁵⁰.

It is necessary for believers to know that the liturgy is superior to all other possible and lawful forms of Christian prayer. For a life in Christ, the sacramental acts are something urgent, whereas the forms of popular piety are deemed optional. A proof

⁴² Cf. A. Verwillghen, *La religiosità popolare nei documenti del Magistero della chiesa dal Vaticano II ad oggi*, in: S. Semerano ed alt. (ed.), *Religiosità popolare a misura dei giovani*, Leumann (Torino) 1987, p. 63-65. The author very thoroughly analyzes many speeches of St. Pope John Paul II on popular piety.

⁴³ Francis, id., n. 124.

⁴⁴ Francis, id., n. 125.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ John Paul II, id., n. 18.

⁴⁸ Cf. M. Estévez, id.

⁴⁹ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 87.

⁵⁰ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 89.

for this is highlighted in the command of participation in the Sunday Holy Mass, whereas there was never any obligation to observe popular piety⁵¹.

The fact that popular piety is optional does not mean that it is irrelevant, as we have already seen above. In accordance with the renewal brought by the Second Vatican Council in *Sacrosanctum Concilium*, it is necessary to discover the following in popular piety: liturgical inspiration, biblical inspiration, ecumenical inspiration, and anthropological inspiration⁵². If such an inspiration is not detected, this is a serious indicator that there might be something wrong with popular piety. However, in the context of evaluation, it is always necessary to take into account the circumstances, the place, and the culture from which the human devotion originated.

The difference between liturgy and human devotion must be clearly visible from the outside. The forms that are inherent in liturgical tasks and the forms that are inherent in popular piety are not allowed to mix⁵³. This could lead to unnecessary confusion and unrest among believers. It is also necessary to avoid any competition or opposition to liturgical tasks. The hierarchy is clear: Sunday, solemn holidays, and liturgical times have priority. It should also be borne in mind that liturgy would not be adapted to individual popular piety (for example, that the Holy Mass begins later, because the prayer of the Rosary before the Holy Mass has not ended yet). In this aspect, profound wisdom is required of pastoral workers. On the one hand, it is necessary to maintain order; on the other hand, excessive rigorism and „chipping” of devotion can be counterproductive among believers and could even extinguish their faith.

The first in line who are responsible for healthy popular piety in particular Churches are local bishops. It is also necessary for them to take care of the appropriate catechesis. Such a catechesis is indispensable and must clearly express the Trinitarian, Christological, and Ceremonial character. In doing so, they should be aware of the different circumstances in view of the different feelings of individual persons⁵⁴. It is always necessary to bear in mind that the Second Vatican Council pointed out that „the spiritual life, however, is not limited solely to participation in the Liturgy”⁵⁵, but that it is also fed on the devotion of the Christian people, “especially those commended by the Apostolic See and practiced in the particular Churches by mandate of the Bishop or by his approval”⁵⁶.

A glance at history can help us to understand what happens in the case of a lack of

⁵¹ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 11.

⁵² Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 12.

⁵³ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, id., n. 13.

⁵⁴ Congregation for the Clergy, id., n. 169.

⁵⁵ Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, n. 12, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html [15.4.2018].

⁵⁶ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Decree*, Prot. N. 1532/00/L, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html [24.04.2018].

thorough catechesis. Towards the end of the Middle Ages, the poor education of people gave rise to an injurious dualism in Christianity when liturgy and popular piety underwent a crisis. In the liturgy, the secondary elements dominated at the expense of the central elements. Due to absence of thorough education of the people, exaggerations and fallacies arose in the popular piety⁵⁷. At that time, this dualism was more or less successfully resolved through the liturgical reform of the Tridentine Council. Today, we too face similar problems and challenges, and the solutions are at the same level as centuries ago: careful and persistent pastoral and catechesis work so that the relationship between liturgy and human devotion can be as perfect as possible.

The catechesis seeking to maintain a healthy relationship between liturgy and popular piety must repeatedly emphasize the importance of the community. The emphasis on the community and the building of relations through human devotion as well must therefore be the fundamental component of every catechism⁵⁸. We should not forget that a man of genuine spiritual life cannot live on his own with no regard for others, without forming a community and responsibility towards others and the environment.

Preserved popular piety must inspire pastoral workers with gratefulness to God, because the existence of these devotions indicates that people at least have a certain degree of relationship with God and the Church⁵⁹. Through these devotions, they can approach these people and help them with their own pastoral activity, which includes catechesis, helping them to grow in faith, hope, and love, and to become mature and responsible interlocutors and associates of God. Pastoral workers must always bear in mind that the genuine forms of popular piety are the work of the Holy Spirit⁶⁰, and that through them believers, being active members of the Church, can make their prophetic, priestly, and royal service and worship God in spirit and truth (Jn 3, 23)⁶¹. The Holy Spirit is the one who calls, acts, converts, and leads through popular piety. Man answers in secret in his heart in a way that pastoral workers can easily overlook if they do not approach him in the spirit of the shepherd's love and a wise and patient spiritual discernment.

Conclusion

In various way, Church teaching encourages the entire Church, especially the

⁵⁷ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, n. 33.

⁵⁸ Congregation for the Clergy, id., n. 27, 48-49; Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, n. 268.

⁵⁹ Cf. P. Roszak, *Pilgrimage as sacramentum peregrinationis? Discovering the Ecclesiological Background of the Camino de Santiago*, in: E. Alarcon, P. Roszak (ed.), *The Way of St. James: Renewing Insights*, Pamplona 2017, p. 137-157.

⁶⁰ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, n. 83.

⁶¹ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, n. 85-86.

bishops and all pastoral workers, to be aware of the universal importance and preciousness of popular piety for pastoral work, because they themselves evangelize and enculturate the gospel, and at the same time often provide the opportunity for new evangelism and catechesis. Thus, the great tradition of popular piety will become ever more alive and will lead the believer to the fullness of life in the Trinity God in the communion of the Church. Surely, many popular pieties need a new framework in accordance with the principles and guidelines⁶² provided by the Directory on Popular Piety and the Liturgy, as well as in the specific instructions in their other types of work⁶³ (CD 93-287). Otherwise, the devotions of popular piety quickly become a dead tradition or a tradition of „death”.

Literature

- Catechismus of the Catholic Church*, Vatican 2003, http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM [22.04.2018].
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Decree*, Prot. N. 1532/00/L, Vatican 2002, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html [24.04.2018].
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, Vatican 2001, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html [24.04.2018].
- Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, Vatican 1997, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_en.html [25.04.2018].
- Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, Vatican 1963, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html [16.04.2018].
- Estévez, M., *Popular Piety and the Life of Faith*, Vatican 2002, <https://www.ewtn.com/library/CURIA/CDWPOPRS.HTM> [16.04.2018].
- Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, Vatican 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [20.04.2018].
- John Poul II, *Apostolic Letter Vicesimus Quintus Annus*, Vatican 1988, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html [15.04.2018].
- Kemperl, M., *The Significance of Pilgrimage and its Dynamics Through Centuries in Slovenia*, „Edinost in dialog” 71 (2016), p. 141-152.
- Platovnjak, I., *Sacrifice in Christian spirituality*, „Bogoslovni vestnik“ 76/2 (2016), p. 245-264.
- Poul IV, *Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi*, Vatican 1975, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html [20.04.2018].
- Roszak, P., *Credibilidad e identidad. En torno a la Teología de la Fe en Santo Tomas de Aquino*, Pamplona 2014.

⁶² Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, n. 11-13. 60-92.

⁶³ Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament, *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, n. 93-287.

- Roszak, P., *Pilgrimage as sacramentum peregrinationis? Discovering the Ecclesiological Background of the Camino de Santiago*, in: E. Alarcon, P. Roszak (ed.), *The Way of St. James: Renewing Insights*, Pamplona 2017, p. 137-157.
- Spohn, W. C., *Christian Spirituality and Theological Ethics*, in: A. Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden 2011, p. 281-286.
- Stegu, T., *Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia*, „Bogoslovni vestnik“ 76/2 (2016), p. 393-404.
- Verwillghen, A., *La religiosità popolare nei documenti del Magistero della chiesa dal Vaticano II ad oggi*, In: S. Semerano ed alt (ed.), *Religiosità popolare a misura dei giovani*, Leumann (Torino) 1987, p. 60-71.

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika Toruń

ORCID: 0000-0001-8855-3686

„Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno”. Aktualność Dekalogu

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-008>

Streszczenie: Imię Jahwe „Jestem, który Jestem” wyraża istotę Boga. W sensie biblijnym oznacza Boga, który „jest” ze swoim ludem. W sensie filozoficznym oznacza pełnię istnienia. W Starym Testamencie imię to zostało objawione Mojżeszowi. W Nowym Testamencie objawieniem imienia Bożego jest Jezus – Jehosua: Jahwe jest zbawieniem. Jezus używa formuły objawieniowej „Ja jestem”, identyfikując się ze swoim Ojcem i wskazując na swoje mesjańskie posłannictwo. Objawieniem imienia Bożego jest Modlitwa Pańska, w której Bóg jest określony jako Ojciec, wiąże się również z nim jedno z wezwań modlitwy będące prośbą o uświęcenie imienia Bożego. Przykazanie nakazuje szacunek dla imienia Bożego i całej rzeczywistości sakralnej. Zabrania ono używania go do błahych spraw, a tym bardziej do składania kłamliwych przysięg lub wypowiedzania przekleństw. Imię Boże powinno być wzywane z najwyższym szacunkiem, w czasie modlitwy z rozwagą i sprawiedliwością.

Słowa kluczowe: imię, prawda, Bóg, chrześcijanin, Kościół, przysięga

“You Shall not Take the Name of the Lord your God in Vain.” The Relevance of the Decalogue

Summary: The name “I am who I am” expresses the essence of God. In a biblical sense, it signifies God who is with His people. In a philosophical sense, it denotes the fullness of existence. In the Old Testament the name is revealed to Moses, whereas in the New Testament, the revelation of the name of God is Jesus – Yeshua: “Yahweh is salvation”. Jesus uses the revelational formula “I am” identifying with His Father and indicating His messianic mission. God’s name is revealed in The Lord’s Prayer, in which God is described as the Father, and in which also one of the supplications is a request for the name of God to be revered. The second commandment commands respect for God’s name and for the whole sacred reality. It forbids using the name in vain, in particular by taking a false oath or by swearing. The name of God should be called on with the highest respect in prayer, with prudence and justice.

Keywords: name, truth, God, Christian, the Church, oath

Wstęp

Imię w języku polskim oznacza miano osoby. Czasem w formie bardziej oficjalnej jest używane wraz z nazwiskiem. Niewątpliwie imię posiada jeszcze głębsze znaczenie. Można bowiem mówić o dobrym lub złym imieniu w sensie opinii, dobrej sławy. Można kogoś pozbawić dobrego imienia. Można czyjeś imię oczyścić od niesprawiedliwych zarzutów. Czyimś imieniem można nazywać wydarzenia kulturalne, lub instytucje. Można również występować w czyimś imieniu, reprezentując nieobecną osobę¹. W prezentowanym szkicu przedstawimy drugie przykazanie Boże, którego treścią jest szacunek dla imienia Bożego. Aby uchwycić znaczenie i sens przykazania, należy najpierw nawiązać do kontekstu kulturowego starożytnego Izraela, następnie do nauczania Chrystusa, aby w końcowej części przejść do przedstawienia wybranych zagadnień moralnych wynikających z tego przykazania. Wymienione tematy stanowią podstawową strukturę artykułu.

1. Biblijne źródła przykazania

Odwieczne prawo Boże zostało przekazane ludziom na dwa sposoby. Bóg najpierw wpisał swoje prawo w naturę ludzką w momencie stworzenia człowieka. Jest to prawo naturalne wpisane w rozumną naturę ludzką. Drugim momentem przekazania prawa Bożego ludziom było spotkanie Mojżesza z Bogiem na górze Synaj w czasie ucieczki Izraela z Egiptu. Bóg, przekazując Mojżeszowi prawo wyryte na kamiennych tablicach, niejako powtarza czynność przekazania prawa, by ułatwić człowiekowi odczytanie tego, co już zostało zapisane w jego sercu². Ukazując aktualność Bożego przykazania w czasach współczesnych, należy sięgnąć najpierw do nauczania biblijnego Starego, a następnie Nowego Testamentu.

1.1. Imię w starożytnym Izraelu

Najbardziej ogólną nazwą, którą określa się Istotę Najwyższą jest Bóg. Wywodzi się ona z języka indoeuropejskiego. Słowo „Div” (*Theos, Deus, Bóg*) wyraża ideę światła. Światło kojarzy się z czymś dobrym i może być w różny sposób interpretowane. W znaczeniu poznawczym pokonuje ciemność, pozwala orientować się w terenie, pozwala bezpiecznie się przemieszczać. Pozwala widzieć, obserwować, rozumieć. W znaczeniu moralnym światło jest synonimem dobra pokonującego zło często popełnianego w ciemności. W znaczeniu egzystencjalnym światło umożliwia życie, jego rozwój, ogrzewa człowieka, niejako przyciąga go do siebie³. Zatem to ogólne określenie Boga posiada bardzo głębokie znaczenie i bogatą treść. W znaczeniu poznawczym, moralnym i egzystencjalnym kojarzy się z czymś niezwykle

¹ A. Bartoszek, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, „Communio” 14/1 (1994), s. 14.

² A. Dróżdż, *Dekalog, cz. 1, Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994, s. 12–13.

³ M. Rusecki, *Imię Boga „Ja Jestem”*, „Communio” 14/1 (1994), s. 3.

dobrym, wzniosłym, szlachetnym.

Aby uchwycić sens przykazania, należy odnieść się do kręgu kulturowego, w którym powstał Dekalog. W starożytnym Izraelu imię było utożsamiane z osobą, która je nosiła. Oznaczało przede wszystkim rolę, jaką dany byt odgrywał w świecie. Odnosi się to zarówno do osób, jak i miejsc. Imię Ewa (*hawwah*) pochodzi od haj żyjący, ponieważ ona stała się matką wszystkich żyjących (por. Rdz 3, 20). Babel (od *balal* – pomieszał), ponieważ tam Bóg pomieszał mowę ludzi (Rdz 11, 9). Imię było utożsamiane z osobą, która je nosiła. Imię Nabal oznaczało, że człowiek, który je nosił, był rzeczywiście głupcem (1 Sm 25, 25). Poznanie czyjegoś imienia oznaczało poznanie samej osoby. Nadanie imienia oznaczało w pewnym sensie powołanie do istnienia. Bóg powoływał do istnienia poszczególne byty, nazywając po imieniu każdy z nich. Określił, co jest niebem, a co ziemią, co morzem, a co dniem lub nocą (por. Rdz 1, 3–10). Nierzadko imię odnosiło się do okoliczności związanych z narodzinami dziecka. Imię Izaak przypomina o śmiechu Abrahama i Sary, gdy usłyszeli, że w podeszłym wieku staną się rodzicami (Rdz 17, 17; 18, 12; 21, 6). Bóg, powołując ludzi do specjalnej służby lub misji, zwracał się do nich po imieniu. Tak wezwał Mojżesza (Wj 3, 4). Po imieniu powołał Samuela (1 Sm 3, 1–10). O znaczeniu imienia świadczą również przykłady jego zmiany. Abram stał się Abrahamem, Saraj otrzymała imię Sara (Rdz 17, 5, 15), Jakub otrzymał imię Izrael. Nowe imię wiązało się z nowym powołaniem, szczególnym zadaniem. Oznaczało w pewnym sensie nową tożsamość. Imię człowieka trwało po śmierci. Niezwykle ważna była zatem płodność i posiadanie dzieci, szczególnie synów, dzięki którym imię ojca trwało nawet po jego śmierci (Pwt 25, 57)⁴. Imię miało zatem ogromne znaczenie w starożytnym Izraelu. Świadczą o tym przytoczone świadectwa biblijne. Zwróćmy teraz uwagę na imię Boga. Przedstawiony sposób myślenia odnoszący się do imienia określonego człowieka z pewnością warunkuje rozumienie imienia Bożego.

Imię Boże zostało objawione Mojżeszowi w czasie teofanii na pustyni. Bóg, objawiając swoje imię, wychodzi ku człowiekowi, otwiera przed nim serce, dopuszcza go do bliskiej, pełnej zażyłości relacji ze sobą. Bóg nie jest anonimowy, posiada imię i człowiek, który pragnie się do Niego zbliżyć, może tym imieniem do Niego się zwracać⁵. Bóg przedstawia się jako: „JAHWE” – „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14). Imię wyraża istotę Boga, określa, kim On jest. Z sensu imienia Bożego można wyodrębnić dwie interpretacje: filozoficzną oraz biblijną. Przybliżmy sobie oba te stanowiska, by wyraźniej uchwycić sens imienia Bożego.

W interpretacji filozoficznej imię JESTEM oznacza pełnię bytu. Bóg jako byt

⁴ A. Bartoszek, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, s. 21–24; J.C. das Neves, „*Jakie jest twoje imię?*”, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 29–30; J. Bagrowicz, „*Gdzie nie ma ogrodzenia, rozdrapią posiadłość*” (*Syr* 36, 25). *O Dekalogu w epoce odrzucenia norm i wartości*, Włocławek 2014, s. 96.

⁵ M. Rusecki, dz.cyt., s. 4; J. Lourenco, *Sens zakazu wyznawania Boga w dawnym judaizmie*, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 49.

„mający istnienie w sobie” (*ipsum esse subsistens*) jest „przyczyną, źródłem i podstawą całej rzeczywistości”⁶. W Nim wszystkie inne byty mają swoje źródło. Istnieją, ponieważ partycypują w pełni Jego istnienia. Bóg jest transcendentny wobec świata. Jako Byt w żaden sposób nieuwarunkowany, jest ponad całą rzeczywistością. Między Nim a stworzeniami zachodzi różnica nieskończona. Jednocześnie jest immanentny wobec świata i jako Stwórca jest w nim obecny. Zatem „Bóg jest pełnią bytu i nie ma żadnej potencjalności, a więc jest Bytem absolutnie doskonałym (*actus purus*)”⁷. Ma istnienie w sobie i nie zawdzięcza go nikomu innemu. Istnieje wyłącznie dzięki sobie (*aseitas Dei*)⁸. Tak można interpretować imię Boże z perspektywy filozoficznej. Zatem Boże JESTEM oznacza pełnię bytu, w której uczestniczy wszystko, co istnieje.

Krytycy tej interpretacji podkreślają, że takie rozumienie imienia Bożego było obce semitom. Izraelici nie myśleli w kategoriach filozoficznych, nie posługiwali się pojęciami abstrakcyjnymi. Postrzegali świat bardziej praktycznie, obrazowo, egzystencjalnie. W interpretacji biblijnej podkreśla się, że JESTEM oznacza istnienie Boga dla ludu. Bóg jest z Izraelem, strzeże go i prowadzi. To On, a nie kto inny, wyprowadził naród z Egiptu, z domu niewoli. Bóg kocha go, opiekuje się nim, jest obecny w jego historii, jest zaangażowany w jego dzieje. Bóg jest ze swoim ludem. Wszyscy mogą się do Niego uciekać w sytuacji zagrożenia, klęski i trudności. Bóg ich nie opuści, ale przyjdzie z pomocą. Jest przecież Bogiem miłości i miłosierdzia. Jego imię oznacza bliskość i życzliwość. Bóg „jest” ze swoim ludem⁹.

Wydaje się, że zarówno interpretacja filozoficzna, jak i biblijna zachowują swoją aktualność. Bóg, posiadający pełnię bytu, jest jednocześnie Bogiem miłości, Bogiem, który przychodzi do człowieka, wciela się, by go zbawić. Jest zatem obecny w dziejach swego ludu. Obie perspektywy uzupełniają się. Zarówno egzystencjalne rozumienie imienia Bożego, jak i filozoficzna jego interpretacja są różnymi drogami naszego zbliżania się do tajemnicy Boga.

Obecnie Izraelici nie wymawiają imienia Bożego. Jednak kwestia ta przechodziła w historii narodu wybranego pewną ewolucję. Początkowo imię Boże było dostępne dla wszystkich¹⁰. Izraelici często posługiwali się imieniem Bożym. Przede wszystkim w czasie błogosławieństw. Tak czynili lewici (Pwt 10, 8); podobnie Dawid (2 Sm 6, 18); kapłani wzywali imienia Bożego nad Izraelem i prosili o błogosławieństwo (Lb 6, 27)¹¹. Używano imienia JAHWE w czasie obrzędów religijnych (Rdz 4, 26), w czasie modlitwy (Jr 10, 25), kiedy oddawano cześć Bogu (Za 14, 9), proszono o Jego pomoc (1 Krl 18, 24). Powoływano się na imię Boże w czasie składania

⁶ M. Rusecki, *dz.cyt.*, s. 7.

⁷ Tamże.

⁸ S. Gądecki, *Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga Twego nadaremno*, w: S. Gądecki – M. Jędraszewski, *Dekalog. Rozważania wygłoszone w ramach cyklu Verba Sacra z okazji obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski*, Poznań 2016, s. 42–43; M. Rusecki, *dz.cyt.*, s. 7.

⁹ M. Rusecki, *dz.cyt.*, s. 8–9; J. C. das Neves, *dz.cyt.*, s. 32.

¹⁰ A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, „Communio” 14/1 (1994), s. 41.

¹¹ Tamże, s. 36–38.

przysięgi (Pwt 6, 13). Używano przy tym formuły „na życie Jahwe”. Chciano w ten sposób podkreślić wagę wypowiedzianych słów. W imię Jahwe przemawiali prorocy. Używali wtedy formuły „tak mówi Jahwe” (Am 1, 3) lub „Słuchajcie słowa Jahwe” (Jr 21, 11)¹².

To powszechne stosowanie imienia Bożego zaczęło jednak ulegać pewnym ograniczeniom po niewoli babilońskiej. W roku 587 p.n.e. Nabuchodonozor II zdobywa Jerozolimę. Wtedy zostaje przesiedlonych wielu Izraelitów. W roku 538 król Persów Cyrus II Wielki podbija Babilonię. Prowadzi politykę tolerancyjną wobec podbitych ludów i zgadza się na powrót Żydów do Palestyny. W księgach tego okresu można zauważyć zanikanie imienia JAHWE¹³. Zamiast tetragramu zaczęto stosować imię Elohim. Wykorzystywano również określenia zastępcze, jak: Najwyższy (Dn 4, 21. 29. 31), Król niebieski (Dn 4, 34), Wiecznie żyjący (Dn 12, 7), Przedwieczny (Dn 7, 13. 22), Władający duchami (2 Mch 3, 24), Niebo (Dn 4, 23, Mch 7, 11). Niejednokrotnie zdanie budowano w taki sposób, by uniknąć stosowania imienia Bożego (Est 4, 14)¹⁴.

Gdzie należy szukać przyczyn tej przemiany? Wydaje się, że doświadczenie niewoli, klęski, przesiedlenia doprowadziło do ukształtowania się nowej koncepcji Boga: bardziej transcendentnego i odległego. W relacji między Bogiem a człowiekiem pojawia się większy dystans, świadomość transcendencji, świętości Boga. Postrzegano Go jako nieposiadający imienia Absolut. W czasach Pana Jezusa wypowiedział je w określonym czasie kapłan lub arcykapłan w świątyni. Po jej zburzeniu w roku 70 nie było już miejsca, w którym imię Boże mogłoby być wymieniane. Septuaginta, czyli przekład tekstu hebrajskiego na język grecki, zastępuje je imieniem KYRIOS, czyli PAN¹⁵.

1.2. Imię Boże objawione przez Jezusa Chrystusa

W Nowym Testamencie nie znajdujemy imienia Bożego w takim brzmieniu, w jakim zostało ono objawione Mojżeszowi. Na jego kartach nie pojawia się imię JAHWE. Tym niemniej to właśnie Jezus Chrystus najpełniej objawił ludziom Boga: Jego miłość, dobroć, miłosierdzie, wolę zbawienia wszystkich ludzi. Samo Jego imię nawiązuje do imienia Bożego. Jezus (*Joshua, Jehosua*) oznacza „Jahwe zbawia”, „Jahwe jest zbawieniem”, „O Jahwe zbaw”. Do takiego znaczenia imienia Jezus wprost nawiązuje początek Ewangelii według św. Mateusza: „albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi lud swój od jego grzechów” (Mt 1, 21)¹⁶. Jezus również w swoim nauczaniu objawiał imię Ojca. Nawiązywał do formuły objawieniowej „Ja Jestem”,

¹² S. Gądecki, *dz.cyt.*, s. 44–45.

¹³ Księgi: Hioba, Estery, Koheleta, Pieśni nad Pieśniami.

¹⁴ A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, s. 41–42.

¹⁵ S. Gądecki, *dz.cyt.*, s. 45–46; A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, s. 43–44.

¹⁶ A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, s. 45.

którą posługiwał się Jego Ojciec, objawiając się Mojżeszowi¹⁷. Formuła ta występuje w ewangeliami synoptycznych. Jednak najbardziej typowa jest dla Ewangelii wg św. Jana. Warto przytoczyć te samoobjawieniowe formuły. Nawiązanie do imienia objawionego Mojżeszowi jest szczególnie widoczne w tzw. postaci absolutnej tej formuły, czterokrotnie pojawiającej się w Ewangelii Janowej: „jeżeli nie uwierzycie, że Ja jestem, pomrzecie w grzechach swoich” (J 8, 24); „gdy wywyższycie Syna człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem” (J 8, 28); „zanim Abraham stał się, Ja jestem” (J 8, 58); „już teraz zanim się to stanie, mówię wam, abyście, gdy się stanie, uwierzyli, że Ja jestem” (J 13, 19). Określenia te nie są prostą identyfikacją osoby. Należy w nich poszukiwać treści głębszej. Występowanie tego określenia na końcu zdania, bez jakichkolwiek dodatków każe nam widzieć w tych słowach wyraźne nawiązanie do imienia Bożego JAHWE. Zwrot ten ma charakter objawieniowy. Jezus, używając go, wyraźnie identyfikuje się z Ojcem, mówi o jedności z Nim, daje do zrozumienia, że przynależy mu ta sama godność, którą posiada wyłącznie JAHWE. Jezus objawia się jako ten, który zawsze jest, jako Bóg. W Ewangelii Janowej jest jeszcze wiele innych miejsc, w których w różny sposób występuje objawieniowa formuła „ja jestem”. W rozmowie z Samarytanką Jezus identyfikuje się z Mesjaszem, mówiąc: „jestem nim Ja, który z tobą mówię” (J 4, 26). W czasie pojmania w Ogrójcu wypowiada słowa „Ja Jestem”, a ci, którzy przyszli Go pojmać, padli na ziemię. Tego rodzaju pełna szacunku reakcja jest charakterystyczna dla teofanii JAHWE. Również uciszenie burzy na jeziorze jest wydarzeniem, w którym Jezus objawia się jako Bóg. Zbawiciel kroczy po jeziorze, ucisza burzę i w ten sposób objawia swoją boską moc. Jednak znaczenie epifanijne w tym wydarzeniu mają przede wszystkim słowa wypowiedziane do uczniów: „nie lękajcie się, jam jest”. Podobnie w scenie wskrzeszenia Łazarza Jezus mówi o sobie: „Ja jestem Zmartwychwstaniem i życiem”. Jak podkreśla M. Rusecki „zmartwychwstanie eschatyczne i nowe życie staje się hic et nunc obecne w Jego osobie; eschatologia jest w Nim obecna i zrealizowana. [...] Zmartwychwstanie polega ostatecznie na życiu, które On w pełni posiada i do którego daje przystęp, jeśli się w Niego wierzy”¹⁸. Jezus jako Bóg posiada pełnię życia. Na boskie posłannictwo Jezusa i Jego związek z Ojcem wskazują formuły objawieniowe pojawiające się w kontekście szerszych wypowiedzi Jezusa: „Ja jestem” – chlebem życia (J 6, 48), światłością świata (J 8, 12), drogą, prawdą i życiem (J 14, 6), pasterzem dobrym (J 10, 11), krzewem winnym (J 15, 5). Wyrażenia, których używa Chrystus, określając siebie, jednoznacznie należy odnosić do Boga¹⁹.

Zatem w Jezusie objawione jest imię Boże ukazujące istotę Boga. Jest On tym, który posiada pełnię istnienia, panuje nad czasem, jest Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem, Alfą i Omegą. Jest jednocześnie Emmanuelem, Bogiem z nami, który z miłości do człowieka przyjął ludzką kondycję, stał się jednym z nas, umarł

¹⁷ M. Rusecki, *dz.cyt.*, s. 10.

¹⁸ Tamże, s. 12.

¹⁹ Tamże, s. 10–11.

na krzyżu i zmartwychwstał dla naszego zbawienia²⁰.

Szczególnym sposobem objawienia imienia Bożego jest modlitwa, której Jezus nauczył swoich uczniów. *Modlitwa Pańska* rozpoczyna się od słowa „Ojcze”. Poza tym w jednym z wezwań modlitwy pojawia się prośba: „święć się imię Twoje”.

Odnosząc się do imienia „Ojcze”, należy zwrócić uwagę, że to określenie Boga jest bardzo charakterystyczne dla Chrystusowej Ewangelii. W kazaniu na górze to określenie Boga pada aż 17 razy. Chrystus, odpowiadając na prośbę uczniów, mówi: „wy zatem tak się módlcie: Ojcze nasz, który jesteś w niebie” (Mt 6, 9). „Ojcze” w języku aramejskim wyrażano słowem „Abba”. Jest ono określeniem ojca w brzemieniu bardzo serdecznym, osobistym, wręcz poufałym. Można je tłumaczyć jako „Tatusiu” (Ga 4, 6; por. Rz 8, 15). Jak już wspomniano w czasach Chrystusa nie wypowiadano imienia Bożego. Było ono czymś w rodzaju tabu. Chrystus, nawiązując do serdecznych relacji rodzinnych, przełamuje ogromny dystans w relacjach między Bogiem a człowiekiem. Zastępuje go bliskość, serdeczność, wręcz poufałość. Chrystus daje do zrozumienia, że Bóg jest kimś niezwykle bliskim, serdecznym, jest po prostu kochającym Ojcem²¹.

Serdeczne odnoszenie się do Boga imieniem „Ojcze” mówi również bardzo wiele o człowieku. Określa przede wszystkim jego postawę wobec Boga. Uświadamia, że w czasie modlitwy staje jak dziecko przed kochającym Ojcem. Imię to oznacza zatem całkowite zawierzenie człowieka Bogu, synowskie oddanie, ufność, cześć, uległość i szacunek, powierzenie się Jego miłości i dobroci, oznacza całkowite otwarcie się na Boga²². Chrystus mówi do swoich uczniów: „jeśli nie staniecie się jako dzieci, nie wejdzicie do Królestwa Bożego”. (Mt 18, 3). Innym rysem tej synowskiej relacji jest podobieństwo człowieka do swojego Stwórcy. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest do Niego podobny. Znakiem podobieństwa jest jego natura rozumna i wolna. Ojcostwo Boga oznacza, że człowiek jest w swoim istnieniu od Niego zależny. Jego istnienie i życie jest darem Bożym. Tak określona relacja człowieka wobec Boga oznacza również, że porządek moralny zawarty w stworzeniu jest dziełem Boga. Ludzkie sumienie powinno działać w granicach obiektywnej normy moralnej określonej przez Stwórcę i ostatecznego prawodawcę²³.

Pierwsze słowa *Modlitwy Pańskiej* stawiają nas bezpośrednio w obecności Tego, który Jest²⁴. Kardynał S. Wyszyński w komentarzu do *Modlitwy Pańskiej* pisze: „staję wobec Rzeczywistości najbardziej konkretnej, z której wszystko czerpie istnienie i byt. Ten, który jest – jest sam przez się, nie *ab alio*, lecz *a se*. Istnienie to najbardziej konkretne, bez początku i bez końca, którego treścią wewnętrzną jest: istnieć.

²⁰ Tamże, s. 13.

²¹ H. Muszyński, *Dekalog. Próba medytatywnego odczytania podczas rekolekcji Księży Biskupów na Jasnej Górze*, Gniezno 1993, s. 62.

²² W. Zatorski, *Kiedy mówimy „Ojcze nasz”*, Kraków 2005, s. 12–13.

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 16.

²⁴ W. Zatorski, *dz.cyt.*, s. 13.

Wobec tej Istności stoję ja – nicość i czerpię swoje istnienie z pełni Istności Boga. Nie można wziąć istnienia skądinąd, jak tylko z tego, który jest. [...] Tutaj właśnie jest racja tytułu Tego, który istnieje – Ojca. Genetycznie wywodzę się z Tego, który jest – jestem Jego dzieckiem, On jest moim Ojcem. [...] On jest przyczyną sprawczą mego istnienia, a więc jest moim Ojcem”²⁵. Zwracając się do Boga jako do Ojca, zostajemy zaproszeni do relacji bliskiej, do relacji „ja–ty”. Każdy człowiek w tej relacji zostaje potwierdzony w swoim istnieniu w oczach tego, który kocha²⁶. Zatem objawienie imienia Bożego w Modlitwie Pańskiej prowadzi nas do bliskiej relacji z Bogiem, który jest Ojcem²⁷.

Do imienia Bożego odnosi się również wezwanie z *Modlitwy Pańskiej*: „święć się imię Twoje”. Można w tym wezwaniu dostrzec kilka znaczeń. W pierwszym rzędzie jest to prośba o to, by imię Boże zostało przez wszystkich uznane jako święte. Chodzi tu o pewien rodzaj bojaźni Bożej, o uszanowanie nietykalności sfery sacrum. Jest to prośba, by rzeczywiście nie nadużywano imienia Bożego w różnego rodzaju bluźnierczych spektaklach, wydarzeniach, w których imię Boże jest lekceważone. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „pojęcie «święć się» należy tutaj rozumieć w znaczeniu wartościującym: uznawać za świętego, traktować w sposób święty”²⁸. Wezwanie wskazuje na transcendencję Boga, na Jego wyższość w stosunku do człowieka i świata²⁹. Prośba ta dotyczy zachowania ludzi, ale ostatecznie odnosi się do Boga, który powinien być uszanowany i czczony jako święty.

Imię Boże ma być również uświęcone „w nas przez nasze życie”³⁰. Wezwanie to nawiązuje do powołania do świętości, jakie Ojciec kieruje do każdego wierzącego. Zatem w modlitwie „prosimy, abyśmy – uświęceni przez chrzest – wytrwali w tym, czym zaczęliśmy być”³¹. Wezwanie nawiązuje do pierwszego słowa modlitwy. Kierując do Boga prośbę: „Ojcze ... święć się imię Twoje”, odkrywamy głębiej naszą chrześcijańską tożsamość, prosimy, byśmy byli bardziej Jego dziećmi, byśmy rzeczywiście przyjęli postawę dzieci Bożych. Jest to prośba, by każdy modlący się mocniej i wyraźniej odkrywał swoją godność, odkrywał łaskę chrztu św. i żył tajem-

²⁵ S. Wyszyński, *Ojciec nasz*, Warszawa 2001, s. 15.

²⁶ M. Mróz, *Wprowadzenie. Prośby Modlitwy Pańskiej – tajemnica ludzkiego oczekiwania*, w: *Słowa nadziei. Prośby Modlitwy Pańskiej*, red. tenże, Toruń 2005, s. 14. Św. Tomasz w swoim komentarzu podkreśla, że Bogu jako Ojcu winniśmy: cześć, która polega na oddaniu mu czci, na czystości naszego ciała i na sprawiedliwym sądzie naszych bliźnich; następnie winniśmy Go naśladować poprzez miłość, miłosierdzie i doskonałość; winniśmy Mu posłuszeństwo jako panu, ze względu na przykład oraz ze względu na pożytek; winniśmy Mu również cierpliwość zwłaszcza w chwilach próby. Święty Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 2005, s. 82–83.

²⁷ Św. Tomasz w swoim komentarzu do Modlitwy Pańskiej stwierdza, że winniśmy Boga nazywać ojcem ze względu na to, że: stworzył nas na swoje podobieństwo, rządzi nami nie jak niewolnikami, lecz jak panami, jest ojcem również z powodu przybrania za synów i uczynienia nas dziedzicami chwały wiecznej. Por. Święty Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 2005, s. 82–83.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002 (dalej jako: KKK), nr 2807.

²⁹ W. Zatorski, *dz. cyt.*, s. 34–35.

³⁰ KKK, nr 2814.

³¹ Tamże, nr 2013.

nicą wszczęcia w Chrystusa, tajemnicą życia Bożego. Jest to zatem prośba, by imię Boże „święciło się” w naszym życiu, by Pan pomógł nam w przemianie serca, w nawróceniu, w zmianie stylu życia, by było ono bardziej przeniknięte Ewangelią. Ostatecznie jest to prośba o większą miłość Bożą w sercu każdego człowieka. Ks. Jan Twardowski pisze: „być chrześcijaninem – to znaczy być człowiekiem zaangażowanym w Boże sprawy. Powołanym do Tego, by naprawdę być z Jezusem w Jego trudzie, cierpieniu, modlitwie, ofierze”³². Zatem łamie Boże przykazanie ten, kto „nazywa się chrześcijaninem, a żyje jak poganin”³³.

2. Wybrane zagadnienia moralne

Z przykazaniem nakazującym szacunek dla imienia Bożego wiąże się kilka zagadnień moralnych. Jest ono wyraźnie powiązane z pierwszym przykazaniem, które mówi o absolutnym pierwszeństwie Pana Boga i o tym, że relacja z Nim ma charakter wyłączny. Drugie natomiast stoi na straży jakości tej relacji. Jest elementem cnoty religijności i „precyzuje posługiwanie się słowem w sprawach świętych”³⁴. Zakazuje więc posługiwania się imieniem Boga w sprawach błahych, w kontekście żartów i przekleństw, zakazuje lekceważenia rzeczywistości świętej. Zgodnie z *Katechizmem* zabrania „wszelkiego nieodpowiedniego używania imienia Boga, Jezusa Chrystusa, Najświętszej Maryi Panny i wszystkich świętych”³⁵. Bóg objawia swoje imię tym, którzy w Niego wierzą. Jest to zaproszenie do bliskiej relacji ze Stwórcą. Ta otwartość Bożego Serca nie powinna być nadużywana. Człowiek, ku któremu wychodzi Bóg, powinien przyjąć postawę adoracji, bojaźni Bożej, szacunku dla Boga i tego, co święte. Jeżeli człowiek posługuje się imieniem Bożym, powinien to czynić dla błogosławieństwa, wychwalania i uwielbiania majestatu Bożego³⁶.

Wśród zagadnień moralnych związanych z drugim przykazaniem należy wymienić również przyrzeczenia. W katechizmie czytamy, że: „dawane innym w imię Boże angażują cześć, wierność, prawdomówność i autorytet Boga. Powinny one być dotrzymywane w duchu sprawiedliwości. Niewierność przyrzeczeniom jest nadużyciem imienia Bożego i w pewnym sensie czynieniem Boga kłamcą”³⁷. Tradycja Kościoła nie sprzeciwia się składaniu przysięgi, zwłaszcza jeśli czyni się to z ważnego i słusznego powodu, np. by składać zeznania w sądzie. Przysięga jest wezwaniem Boga na świadka prawdy, którą człowiek wyznaje. Może więc być składana „tylko zgodnie z prawdą, rozważą i sprawiedliwością”³⁸. Należy natomiast odmówić

³² J. Twardowski, *Wypełnić miłością. Rozważania wokół Dekalogu*, Pelplin 2018, s. 61.

³³ Tamże, s. 51.

³⁴ KKK, nr 2142.

³⁵ Tamże, nr 2146.

³⁶ Tamże, nr 2143–2144, 2145.

³⁷ Tamże, nr 2147.

³⁸ KKK, nr 2154. J. Trigo podkreśla, że „do ważności przysięgi wymagana jest, obok wolności osoby ją składającej, zdolność do jej wykonania, dyskrecja, odpowiednia znajomość rzeczy, intencja, a także prawda, sprawiedliwość i właściwy osąd. Prawda: ten, kto przysięga, winien być przekonany o prawdziwości swego twierdzenia i (lub) chcieć zdecydowanie podtrzymać swoją obietnicę. Spraw-

przysięgi, gdy domaga się tego nielegalna władza, gdy żąda się jej dla aprobowania, uwiarygodnienia takiej władzy, gdy przysięga godzi w dobro osób lub wspólnoty Kościoła³⁹.

W kontekście rozważanego przykazania należy przypomnieć ważne słowa Chrystusa z Ewangelii wg św. Mateusza: „słyszeliście [...] że powiedziano przodkom: Nie będziesz fałszywie przysięgał, lecz dotrzymasz Panu swej przysięgi. A Ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie [...] Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5, 33–34. 37). Interpretacja tych słów Chrystusa w *Katechizmie* jest następująca: „Jezus uczy, że każda przysięga zawiera odniesienie do Boga i że obecność Boga oraz Jego prawdy powinna być czczona w każdym słowie. Powściągliwość w powoływaniu się na Boga w mowie jest znakiem wielkiego szacunku dla Jego obecności, zaświadczonej lub podważanej w każdym naszym stwierdzeniu”⁴⁰. Przysięga przywołuje, uobecnia i angażuje autorytet Boga, jest wezwaniem „prawdomówności Bożej jako rękojmi własnej prawdomówności”⁴¹. Zatem zgodnie z tradycją biblijną wypowiedzianie czyjegóż imienia jest w pewnym sensie przywołaniem samej osoby, jej obecności lub jego autorytetu⁴². Zawiera odwołanie do rzeczywistości Bożej. Bóg zostaje wezwany na świadka tego, co się mówi⁴³. Przysięga angażuje autorytet Boga. Krzywoprzysięstwo jest wezwaniem Boga będącego samą prawdą, normą wszelkiej prawdy, by był świadkiem kłamstwa, dlatego zasługuje na potępienie⁴⁴. Drugie przykazanie Dekalogu normuje relacje człowieka z Bogiem. Stoi na straży szacunku dla autorytetu i świętości Boga. Wezwanie imienia przywołuje Jego autorytet. Dlatego nie należy wzywać Go do spraw błahych, do magii lub przekleństw. Należy w tym względzie zachowywać daleko posuniętą powściągliwość. Jeśli więc człowiek wypowiada to imię, powinien to czynić z szacunkiem i jedynie ze słusznego powodu. Jeśli składa przysięgę, powinien ją składać zgodnie z prawdą, rozważą i sprawiedliwością.

Nadużyciem imienia Bożego jest również wiarołomstwo. Zgodnie z nauką *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „wiarołomcą jest ten, kto pod przysięgą składa obietnicę, której nie ma zamiaru dotrzymać, lub ten, kto złożywszy pod przysięgą obietnicę, nie dotrzymuje słowa. Wiarołomstwo jest poważnym brakiem szacunku względem Pana wszelkiego słowa. Zobowiązanie się pod przysięgą do dokonania złego czynu sprzeciwia się świętości imienia Bożego”⁴⁵. Również w tym przypadku chodzi o powołanie się na autorytet Boga, przywołanie Jego imienia w sytuacji,

iedliwość: chodzi o to, by przedmiot przysięgi był uczciwy, dobry, przyzwoity i godziwy. Osąd: człowiek składający przysięgę powinien mieć odpowiednią i wystarczającą zdolność oceny tego, co czyni”. J. Trigo, *Przysięga*, „Communio” 14/1 (1994), s. 118.

³⁹ KKK, nr 2155.

⁴⁰ Tamże, nr 2153.

⁴¹ Tamże, nr 2150.

⁴² A. Bartoszek, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, s. 15.

⁴³ KKK, nr 2150.

⁴⁴ Tamże, nr 2151.

⁴⁵ Tamże, nr 2152.

w której składający obietnicę nie ma zamiaru jej dotrzymać, co jest również niegodziwe.

Drugiemu przykazaniu sprzeciwia się również bluźnierstwo polegające na wypowiedzianiu przeciw Bogu słów pełnych nienawiści, lekceważenia, wyrzutów, na mówieniu źle o Nim. Bluźnierstwem jest również wypowiedzianie takich słów względem Kościoła, osobom świętym lub rzeczom poświęconym Bogu. Bluźnierstwo jest złem i ze swej natury jest zawsze grzechem ciężkim⁴⁶. We współczesnym kontekście kulturowym należy również zwrócić uwagę na bluźniercze przedstawienia teatralne, treści przekazywane w filmach i w Internecie, bluźniercze karykatury przedstawiające Boga, Pana Jezusa, Matkę Bożą lub świętych. Tego rodzaju inscenizacje, spektakle, wydarzenia, obrazy stanowią nadużycie imienia Bożego i obrazę religii.

Drugie przykazanie zabrania również posługiwania się imieniem Bożym do praktyk magicznych, ale i do przekleństw, w których pojawia się imię Boże bez intencji bluźnierstwa⁴⁷. W przypadku praktyk magicznych używanie imienia sprzeciwia się zarówno pierwszemu, jak i drugiemu przykazaniu Dekalogu. Jest pewnego rodzaju bałwochwalstwem i próbą podporządkowania Boga człowiekowi. Przekleństwa są natomiast przejawem braku szacunku wobec Boga⁴⁸.

Nakaz nienadużywania imienia Bożego dotyczy również problemu powoływania się na Jego autorytet przez osoby, instytucje lub środowiska, których cele i działalność stoją w zdecydowanej sprzeczności z porządkiem, który reprezentuje Bóg, a nauką, którą głosi Kościół. Nie wolno zatem posługiwać się tym imieniem w nazwach partii, organizacji i podmiotów, które w swej działalności dalekie są od moralności chrześcijańskiej. Nazwa przywołująca Boga, chrześcijaństwo, Kościół może w niektórych wypadkach okazać się jedynie niewiele znaczącym szyldem. Natomiast niewierność Bogu, grzeszne życie będzie oznaką braku szacunku dla imienia Bożego⁴⁹.

Przywoływane przykazanie przestrzega nas również przed zabobonnym posługiwaniem się imieniem Bożym, sakramentami, przedmiotami poświęconymi Bogu. Zabobonem jest bowiem jedynie zewnętrzne posługiwanie się nimi bez wewnętrznej dyspozycji wiary, ducha modlitwy, pragnienia nawrócenia. Nie należy posługiwać się nimi w taki sposób, jakby samo posiadanie krzyżyka, relikwii lub zewnętrzne, formalne przystąpienie do sakramentu miało zapewnić opiekę Bożą. Taka postawa jest również wzywaniem Pana Boga nadaremno⁵⁰.

Refleksja nad imieniem Bożym skłania do zastanowienia się nad znaczeniem imienia chrześcijańskiego. W chrześcijańskim powołaniu każdy z nas został powołany przez Boga po imieniu, jako konkretna osoba. Dla Boga każdy jest kimś wyjątkowym, kochanym, wezwanym do bliskiej i serdecznej relacji. Powołanie chrześcijańskie realizowane jest we wspólnocie Kościoła. Jego członkowie powinni nosić

⁴⁶ Tamże, nr 2148.

⁴⁷ Tamże, nr 2149.

⁴⁸ H. Muszyński, *dz.cyt.*, s. 52.

⁴⁹ J. Bagrowicz, *dz.cyt.*, s. 96.

⁵⁰ J. Salij, *Dekalog*, Poznań 1989, s. 38–39.

imię świętego, który będzie dla nich wzorem wiary, nadziei i miłości oraz zapewni wstawiennictwo przed Bogiem⁵¹. Imię Boże jest przez nas wzywane przy codziennej modlitwie. Chrześcijanin rozpoczyna swój dzień w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Wyznanie imion Trójcy Świętej umacnia wierzących, by żyli i postępowali jak prawdziwe dzieci Boże⁵². Imię jest ikoną osoby, przywołuje jej obecność i autorytet. Jest czymś tożsamym z osobą i jej godnością. Zatem imię osoby domaga się szacunku ze względu na szacunek, którym darzymy osobę⁵³. Nie powinno być przekręcane, ośmieszane, nie powinno być przedmiotem drwin. Należy je szanować tak jak osobę, która je nosi.

Podsumowanie

W znaczeniu biblijnym imię Boże Jahwe „Jestem, który Jestem” oznacza Boga, który jest ze swoim ludem, kocha go i nieustannie angażuje się na rzecz jego dobra i pomyślności. W znaczeniu filozoficznym oznacza natomiast pełnię istnienia. Wszystko, co istnieje w Nim, znajduje swój początek, swoje źródło. W historii Izraela pierwotnie używano imienia Bożego w modlitwie, przy błogosławieństwach, w głoszeniu Słowa Bożego przez proroków. Po niewoli babilońskiej zmieniła się koncepcja Boga, który stał się bardziej odległy, transcendentny w stosunku do człowieka. Zaprzestano więc używania Jego imienia na znak szacunku dla świętości Boga. W czasach Pana Jezusa wypowiedano je tylko raz w roku w świątyni. Po jej zburzeniu nie było już miejsca, w którym mogłoby być wymieniane. Również Chrystus objawia imię Boże. Takim objawieniem jest samo imię Jezus – Jehosza: „Jahwe zbawia”, „Jahwe jest zbawieniem”. Jezus wyraźnie identyfikuje się z Ojcem, wielokrotnie używając samoobjawieniowej formuły „Ja Jestem”. Również Modlitwa Pańska jest objawieniem imienia Bożego. Chrystus każe zwracać się do Boga „Ojcze”. Podobnie czyni w jednym z wezwań tej modlitwy: „święć się imię Twoje”. Wskazuje ono na szacunek należny świętości Boga. Przypomina również o powołaniu do świętości każdego, kto wierzy i modli się do Ojca. Przykazanie zakazuje używania imienia Bożego do błahych spraw, a tym bardziej do składania kłamliwych przysięg i do przekleństw. Z tym przykazaniem związany jest również problem instrumentalnego wykorzystywania Boga, Kościoła, osób duchownych do realizacji celów niemieszczących się w chrześcijańskiej hierarchii wartości. Imię Boże powinno być wzywane z najwyższym szacunkiem, w czasie modlitwy, z rozważą i sprawiedliwością.

⁵¹ KKK, nr 2156.

⁵² Tamże, nr 2158.

⁵³ Tamże.

Literatura

Nauczanie Kościoła

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.
Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes* (1965).

Opracowania

- Bagrowicz, J., „Gdzie nie ma ogrodzenia, rozdrapią posiadłość” (*Syr 36, 25*) *O Dekalogu w epoce odrzucenia norm i wartości*, Włocławek 2014.
- Bartoszek, A., *Imię Jahwe w Izraelu*, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 36–48.
- Bartoszek, A., *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 15–24.
- Drózdź, A., *Dekalog, cz. 1 Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994.
- Gądecki, S., *Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga Twego nadaremno*, w: S. Gądecki – M. Jędraszewski, *Dekalog, Rozważania wygłoszone w ramach cyklu Verba Sacra z okazji obchodów 1050. Rocznicy chrztu Polski*, Poznań 2016, s. 39–58.
- Lourenco, J., *Sens zakazu wyznawania Boga w dawnym judaizmie*, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 49 – 58.
- Neves das, J.C., „*Jakie jest twoje imię?*”, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 25 – 35.
- Muszyński, H., *Dekalog. Próba medytatywnego odczytania podczas rekolekcji Księży Biskupów na Jasnej Górze*, Gniezno 1993.
- Mróz, M., *Wprowadzenie. Prośby Modlitwy Pańskiej – tajemnica ludzkiego oczekiwania*, w: *Słowa nadziei. Prośby Modlitwy Pańskiej*, red. tenże, Toruń 2005.
- Rusecki, M., *Imię Boga „Ja Jestem”*, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 3–14.
- Salij, J., *Dekalog*, Poznań 1989.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 2005.
- Twardowski, J., *Wypełnić miłością. Rozważania wokół Dekalogu*, Pelplin 2018.
- Trigo, J., *Przysięga*, „*Communio*” 14/1 (1994), s. 115–128.
- Zatorski, W., *Kiedy mówimy „Ojciec nasz”*, Kraków 2005.
- Wyszyński, S., *Ojciec nasz*, Warszawa 2001.

KS. JANUSZ SZULIST

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-0410-0565

Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-009>

Streszczenie: Odniesienie do prawdy określa status człowieka w ramach doczesności, mając na uwadze porządek przewidziany przez Boga wobec stworzenia w wymiarze fizycznym i duchowym. Fundamentalne znaczenie prawdy dla społeczeństwa, jak sugeruje Benedykt XVI, związane jest z powołaniem człowieka, jak też z pragnieniem integralnego rozwoju wspólnot. Prawda społeczna funkcjonuje niejako w czterech obszarach. Po pierwsze, prawda wyraża ideę pokoju, a ponadto poznawanie prawdy dynamizuje ku pełni człowieczeństwa relacje wspólnotowe. Po drugie, prawda wskazuje na fundamentalne znaczenie wolności w świecie w zakresie upodmiotowienia jednostek, jak też w aspekcie suwerenności państw. Trzecim obszarem funkcjonowania prawdy jest kwestia wykonywania władzy. Rządzący realizują swój mandat na fundamencie zasad i wartości, które w obiektywny sposób warunkują osiągnięcie właściwych priorytetów w działalności politycznej. Ostatnim obszarem funkcjonowania prawdy jest dziedzina moralności laikatu. Politycy jako szczególna grupa osób – skoncentrowana wokół dobra wspólnego – są zobligowani do proklamowania w świecie „prawdy moralnej”. W artykule wykorzystano teksty z zakresu nauczania Benedykta XVI, przy zastosowaniu metody krytycznej analizy tekstu.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, prawda, wolność, godność osobowa, miłość w prawdzie, pokój.

The Principle of Truth in the Social Teaching of Benedict XVI

Summary: A reference to truth describes human status in temporal life taking into consideration the order intended by God towards creation in the physical and spiritual dimension. The fundamental significance of truth for society, as Benedict XVI suggests, is linked with the human vocation and the desire for the integral development of communities. Thus social truth functions in four spheres. The first one is peace, as truth expresses the idea of peace and knowing truth stimulates communal relations towards the fullness of humanity. Secondly, truth indicates the fundamental meaning of freedom in the world in terms of subjectivity of individuals but also in terms of sovereignty of states. The third area is the execution of power. The people in power shall exercise their mandate relying on principles and values which

objectively determine the right priorities of political activity. Finally, the fourth area is the morality of lay people. Politicians as a special group responsible for the common good are obliged to proclaim the “moral truth” in the world. The article offers a critical analysis of the texts of Pope Benedict XVI.

Keywords: Benedict XVI, truth, freedom, personal dignity, love in truth, peace

Wprowadzenie

W nauczaniu społecznym Kościoła prawda istnieje jako wartość¹ i jako zasada życia wspólnotowego. W kategorii wartości jest określana mianem celu lub też kryterium działania w ocenie działań społecznych i jednostkowych, a ściślej w zakresie zachowania tzw. parametru wewnętrznego, czyli godności osobowej i praw człowieka². W kategorii zasady stosowane jest natomiast określenie wierności prawdzie, która determinuje proces doskonalenia w wymiarze jednostkowym oraz społecznym³. Zagadnienie prawdy pojawia się w nauczaniu Benedykta XVI. W aspekcie wzorczym jest akcentowana kwestia Prawdy Najwyższej, utożsamianej z istnieniem Boga w zakresie posiadanych doskonałości. Boska prawda jest z natury otwarta na człowieka. W szerszym kontekście można stwierdzić, iż bogactwo prawdy Bożej jest udzielane światu. Aspekt wzorczy nie stanowi jednak jedynego wymiaru prawdy, gdyż w nauczaniu Benedykta XVI można mówić o prawdzie w znaczeniu funkcjonalnym. Ukierunkowanie na wartość prawdy skłania człowieka do działania, wyrażającego się zarówno w aktach, jak też w poznaniu. Odwołując się w tym momencie analiz do tradycji tomistycznej, należy zaakcentować związek epistemologii z moralnością. Środowiskiem urzeczywistniania prawdy jest jednostka oraz relacje wspólnotowe. Z tego też względu można mówić o społecznym charakterze prawdy, znajdującym zastosowanie nade wszystko w obszarze aktywności politycznych przy zachowaniu niezmiennego fundamentu etyczno-moralnego.

1. Opatrznościowe współdziałanie prawdy i miłości w społeczeństwie

W encyklice *Caritas in veritate* znajduje się określenie zasady miłości w prawdzie, która w ocenie Benedykta XVI jest fundamentem nauczania społecznego Kościoła⁴. Zarówno miłość, jak i prawda, przywołane w tejże zasadzie, najwyższą formę istnienia posiadają w Bogu⁵. Św. Jan nauczał, iż „Bóg jest miłością”. W Jezusie natomiast miało miejsce pełne objawienie prawdy o człowieku, o świecie i o Bogu. Miłość cechuje wszelkie relacje w porządku zbawczym i jest swoistego rodzaju

¹ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, 86 (cyt. dalej: PT).

² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, 29 (cyt. dalej: SRS).

³ Por. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 198 (cyt. dalej: KNSK).

⁴ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, 1 (cyt. dalej: CV).

⁵ Por. J. Szulist, *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate”*, Pelplin 2009, s. 30.

wyzwaniem w kształtowaniu doczesności w zakresie stosunków międzyludzkich. Źródłem miłości jest Bóg, który w pewnej mierze pozostanie dla człowieka niewidzialny, ale który również objawił swoją miłość w Jezusie Chrystusie, w aspekcie całego dzieła zbawienia, kontynuowanego po dzień dzisiejszy przez Kościół. Ów widzialny aspekt miłości nadprzyrodzonej, a więc również najpełniejszą formę objawienia Boga w historii ludzkości, w następujący sposób przedstawia Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (2005): „Bóg stał się widzialny: w Jezusie możemy oglądać Ojca (por. J 14,9). W rzeczywistości istnieje wiele możliwości widzenia Boga. W historii miłości, którą opowiada nam Biblia, Bóg wychodzi nam naprzeciw, próbuje nas zdobyć – aż do Ostatniej Wieczery, aż do Serca przebitego na krzyżu, aż do objawień Zmartwychwstałego i wielkich dzieł za pośrednictwem których, poprzez działanie Apostołów, przewodził rodzącemu się Kościołowi. Również w późniejszej historii Kościoła Pan nie był nieobecny: zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw – poprzez ludzi, w których objawia swą obecność; poprzez Słowo, w sakramentach, w sposób szczególny w Eucharystii”⁶. Objawienie w świecie Bożej miłości kształtuje ducha ofiary, jak też bezinteresowność i ciągłą gotowość do zaradzania przeróżnym stanom dysfunkcyjnym, a ściślej grzechowym. Miłość Boga w stosunku do Jezusa zawiera w sobie postulat do naśladowania, dzięki czemu zacieśniana jest jedność w całym porządku stworzenia⁷. Czynnikiem rozwoju człowieka stanowi poznawanie. Odniesienie do prawdy determinuje zatem dynamikę życia człowieka, który jest powołany do partycypowania w coraz wyższych wartościach. Prawda posiada przecież jako jeden z zasadniczych wymiar aksjologiczny, stymulujący stan spełnienia duchowego człowieka w kontekście obiektywnego porządku moralnego, danego przez miłującego Boga⁸.

Benedykt XVI, podkreślając znaczenie miłości w życiu człowieka i wspólnot, wskazuje na zależność pomiędzy sprawiedliwością a miłością w kontekście zasady dobra wspólnego: „Gdy miłość ożywia zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego, ma ono większą wartość niż tylko świeckie i polityczne zaangażowanie. Jak każde zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, wpisuje się ono w świadectwo miłości Bożej, które działając w czasie przygotowuje wieczność”⁹. Uwzględnianie w porządku społecznym oraz politycznym wzajemnego odniesienia miłości i sprawiedliwości warunkuje ostatecznie rozwój, w ramach którego człowiek ma możliwość pozyskiwania dóbr wiecznych, będących doskonałym spełnieniem jednostkowych pragnień. Uwzględnianie w systemach społecznych miłości i sprawiedliwości czyni świat ludzkim miejscem, prawdziwie przychylnym człowiekowi. Koncentrowanie się tylko i wyłącznie na sprawiedliwości, przed czym przestrzega św. Jan Paweł II

⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, 17 (cyt. dalej: DCE).

⁷ Por. T. Tułodziecki, *Teologia i antropologia w historiografii deuteronomicznej Rdz 1,1-4,1*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 17-18.

⁸ Por. E. Sienkiewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 168-169.

⁹ CV 7.

w encyklice *Dives in misericordia*¹⁰, kształtuje nieludzkie zachowania i struktury. „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka”¹¹. Sprawiedliwość w stosunkach społecznych zakłada miłość. W takim tylko układzie odpowiada woli Bożej, w której zawarta jest priorytetowa troska o każdego człowieka¹².

Analizując kwestię podstaw porządku społecznego, Benedykt XVI wskazuje również na prawdę. Stanowi ona element składowy zasady miłości w prawdzie, przywołanej w encyklice *Caritas in veritate*. Podobnie jak w przypadku miłości, Stwórca to najwyższa forma i najdoskonalszy wyraz prawdy. „Dla chrześcijan imieniem prawdy jest Bóg. A obliczem dobra – Jezu Chrystus”¹³. Prawda, jak zauważa Papież, to pierwotny dar dla człowieka. Na fundamencie prawdy można skutecznie realizować właściwe sobie powołanie, cechujące się integralnością, zachowując postulaty zawarte w *Populorum progressio* Pawła VI¹⁴. Motywacja ku zgłębianiu prawdy jest zawarta w miłości¹⁵. W kontekście niniejszych analiz ważki problem stanowi nie tyle dynamika poznawania prawdy wynikająca z miłości, co przedmiot prawdy, determinujący ostatecznie specyfikę odniesień międzypersonalnych, a więc społecznych. „[Kościół – J. Sz.] Ma jednak misję prawdy do spełnienia, w każdym czasie i okolicznościach, dla społeczeństwa na miarę człowieka, jego godności i powołania. Bez prawdy człowiek skazuje się na empiryczną i sceptyczną wizję życia, niezdolną wznieść się ponad praxis, ponieważ nie interesuje jej dostrzeżenie wartości – a czasem nawet znaczeń – dzięki którym mogłaby ją osądzać i ukierunkować. Wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność (por. J 8,32) i możliwość integralnego rozwoju ludzkiego”¹⁶. Przedmiotem prawdy, skutecznie kształtującej relacje społeczne, jest godność osobowa i prawa człowieka. Niepodważalna godność osoby ludzkiej wynika z podobieństwa człowieka do Boga, zapisanego w Księdze Rodzaju (1,27). Osoba podobna Bogu została obdarowana rozumem i wolną wolą, które umożliwiają proces dalszego stwarzania świata, to jest w aspekcie czynienia sobie doczesności poddaną (nie naruszając przy tym porządku stworzenia, czyniąc je poprzez niesprawiedliwe użytkowanie niezdającym dla kolejnych pokoleń¹⁷). Wyznacznikiem relacji człowieka do świata, w tym również do innych ludzi, jest zachowanie zasady personalizmu¹⁸. Czynienie świata

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Watykan 1980, 12 (cyt. dalej: DiM).

¹¹ DCE 28b.

¹² Por. W. Wesoly, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Studia Warmińskie” XLVII (2010), s. 282-283.

¹³ Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12 (2009), s. 13.

¹⁴ Por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Watykan 1967, 14 (cyt. dalej: PP).

¹⁵ Por. CV 6.

¹⁶ Tamże, 9.

¹⁷ Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015, 160 (cyt. dalej: LSi).

¹⁸ Por. KNSK 106.

poddanym winno więc dokonywać się w zgodzie z zasadami rozumu, mając na uwadze również godziwość warunków życia przyszłych pokoleń¹⁹.

Przedmiotem prawdy jako wartości życia społecznego jest nie tylko wyjątkowy status człowieka, wynikający z relacji do Boga (a ściślej z relacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem), ale nade wszystko wolność, która jako fundamentalny wyznacznik bytowania osobowego została scharakteryzowana w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. „Prawdziwa (...) wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o swoim losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogosławioną doskonałość”²⁰. Wolność wyraża własność typowo osobową, ukierunkowaną na rozwój osoby, co akcentował również Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*²¹. Źródłem wolnych aktów jest świadoma wewnętrzna dyspozycja człowieka, która przyjmuje w dalszej kolejności formę czynów, wyrażających przykładowo geniusz myśli ludzkiej²². Benedykt XVI nieprzypadkowo zwracał uwagę na fakt, iż wolność religijna jest źródłem pozostałych praw i obowiązków człowieka, których realizacja stanowi przejaw szeroko rozumianego procesu humanizacji świata²³.

Przedmiotem prawdy w realiach społecznych jest jednak nie tylko doczesność, ale także czynniki związane z życiem nadprzyrodzonym. Benedykt XVI – powołując się na swego poprzednika Pawła VI – w następujący sposób zarysował ów nadprzyrodzony aspekt prawdy, ugruntowany w misji zbawczej Chrystusa w świecie: „(...) głoszenie Chrystusa jest pierwszym i zasadniczym czynnikiem rozwoju i pozostawił nam zadanie kroczenia drogą rozwoju całym naszym sercem i całym naszym umysłem, to znaczy z żarem miłości i mądrością prawdy. To pierwotna prawda miłości Bożej, darowana nam łaska, otwiera nasze życie na dar i umożliwia nadzieję na ‘rozwoj całego człowieka i wszystkich ludzi’ (...)”²⁴. Poznawanie prawdy o Bogu i człowieku, które przekłada się na urzeczywistnianie orędzia Bożego w świecie, skutkuje partycypowaniem na coraz większą skalę w wieczności. Sumienne poszukiwanie prawdy sprawia, iż człowiek ma świadomość istnienia poza doczesnością również trwającej wiecznie transcendencji, w kontekście której istnienie na ziemi może być traktowane jako czas próby albo czas pielgrzymowania do pełnego życia w Boskiej wiekuistości. Wspólnota istniejąca wokół tak rozumianej prawdy obejmuje zatem

¹⁹ Konieczność zapewnienia godziwości bytowania przyszłym pokoleniom jest szczególnie postulowana w aspekcie rozwiązania kwestii ekologicznej. Każdy człowiek ma bowiem niezmiennie prawo do czystego środowiska. Por. LSi 160.

²⁰ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 17 (cyt. dalej: KDK).

²¹ CV 9.

²² Por. KDK 17.

²³ Por. Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (2011), s. 19.

²⁴ CV 8.

wymiar skończony oraz aspekt nieskończoności istnienia człowieka²⁵.

2. Obszary funkcjonowania prawdy społecznej

Pierwszym obszarem funkcjonowania prawdy jest pokój wewnątrz państwa, a w konsekwencji w relacji między narodami. Precyzyjne dookreślenie związku pomiędzy prawdą a pokojem domaga się przywołania sprawiedliwości, będącej fundamentem uporządkowanych relacji międzyosobowych oraz stosunków właściwych wspólnotom²⁶. W tejże kwestii Benedykt XVI zajmuje stanowisko pokrewne postulatowi Jana XXIII, wyrażonym chociażby w encyklice *Pacem in terris*, przyjmującej techniczną nazwę „statycznej koncepcji pokoju”²⁷. Człowiek mianowicie istnieje w świecie, który stworzył Bóg. W ramach rzeczywistości doczesnej są artykułowane potrzeby człowieka, znajdujące się pod kontrolą rozumu. Racjonalność jednostkowa jest skuteczną zaporą przed zniewoleniem osoby na skutek oddziaływania nieokreślonych instynktów. Rozum powoduje, iż człowiek w sposób stwórczy może wykorzystywać swoje naturalne uzdolnienia i skłonności, ubogacając świat własnym immanentnym dobrem²⁸. Jednocześnie przesłanki natury rozumowej decydują o odpowiedzialności człowieka w zakresie podejmowanego przezeń działania, jak też odkrywania prawdy o sobie i bliźnich, kształtując przy tym ład odpowiadający porządkowi Bożemu²⁹. Kierowanie się prawdą wyraża postawę otwarcia na drugiego człowieka, przyjmując jednocześnie za nienaruszalne principium godność osobową i prawa człowieka jako fundamenty życia społecznego. Logika rozumowania papieskiego zmierza do wskazania partnerstwa jako zasadniczego warunku, by umacniać w świecie jedność, a więc pokój, na gruncie prawdy o człowieku. „Przeciwieństwem kłamstwa są prawda i prawdomówność, które prowadzą do spotkania z drugim człowiekiem, do uznania go do zgody: blask właściwy prawdzie – splendor veritatis – sprawia, że musi się ona upowszechniać; zaś umiłowanie prawdy – mocą swego naturalnego dynamizmu – prowadzi do obiektywnego i bezstronnego zrozumienia jej i do dzielenia się z innymi, wbrew wszelkim trudnościom”³⁰. Przyjęcie prawdy o człowieku, która jest zasadniczym elementem sprawiedliwości czy też jej fundamentalnym kryterium, zmierza do osiągnięcia stanu pojednania. Przejawem wprowadzania w życie sprawiedliwości, bazującej na prawdzie o człowieku, jest brak podziałów społecznych, szczególnie w zakresie podziału dóbr³¹. Jedność społecz-

²⁵ Por. tamże, 7.

²⁶ Por. tenże, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 4 (2006), s. 21.

²⁷ PT 171.

²⁸ Por. J. Lewandowski, *Perspektywy pokoju u papieży: bł. Jana XXIII i Jana Pawła II*, w: *Problematyka pokoju u papieży Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”*, red. J. Lewandowski, Ząbki 2004, s. 43-44.

²⁹ Por. tamże, s. 47.

³⁰ Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, s. 21.

³¹ Por. tenże, *Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 3 (2007), s. 56.

na, ukształtowana na gruncie prawdy, oznacza przewyższenie kłamstwa, a nade wszystko tendencji do dominacji. W ramach tychże tendencji, w oparciu o posiadane zasoby lub też na gruncie zabsolutyzowanej motywacji religijnej, ma bowiem miejsce narzucanie słabszym podmiotom własnej ideologii przy użyciu przemocy. Tego typu procesy jawnej niesprawiedliwości uniemożliwiają rozwój, pogłębiając przy tym podziały społeczne i obopólną wrogość³². W przeciwieństwie do podobnych tendencji chrześcijaństwo proponuje koncepcję Prawdy Najwyższej, czyli Boga, który jednoczy więzami miłości, sprzecznymi ze stosowaniem jakiegokolwiek siły³³. Realizowanie w świecie postulatów miłości Bożej ukazuje prawdę o naturze aktu stwórczego, obejmującego wszystkich ludzi bez wyjątku, motywując ku rozwojowi w perspektywie doczesności i wieczności. Porządek Boży, ukształtowany na gruncie prawdy objawionej, określa profil cywilizacji miłości w stosunku do człowieka jako istoty obdarzonej rozumem i wolną wolą – tożsamy z stanem pokoju³⁴.

W życiu politycznym funkcjonowanie prawdy społecznej jest nieodłącznie związane z zagwarantowaniem wolności³⁵. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* wskazuje się na wolność jako fundamentalną cechę człowieka, ukonstytuowaną bezpośrednio w naturze osobowej. Zachowanie wolności jednostkowej jest równoznaczne w pewnej mierze z nienujarzalnością godności człowieka³⁶. Walka o wolność wyraża się zatem w trosce o integralność bytu osobowego³⁷. Soborowa koncepcja wolności warunkuje jednak nie tylko personalistyczny aspekt wymiaru doczesnego, ale jest czynnikiem dynamizującym odniesienia, czyli postuluje niejako wzrost w doskonałości jednostkowej i społecznej, gdzie punktem docelowym jest pełne partycypowanie w Boskiej doskonałości w ramach królestwa Bożego. „Prawdziwa (...) wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swego Stwórcy i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogosławioną doskonałość. Godność człowieka wymaga więc, aby działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu”³⁸. Zdolność decydowania o własnym losie – wyrażająca prawdę o człowieku w zakresie jego powołania – jest wydoskonalana za sprawą daru łaski. Bóg więc nie tylko stworzył człowieka, ale nieustannie uzdalnia osoby do partycypowania w Najwyższej Prawdzie po-

³² Por. tenże, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, s. 21-22.

³³ Por. tenże, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, s. 13.

³⁴ Por. KNSK 580-581.

³⁵ Por. Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, s. 22.

³⁶ Por. J. J. Mrozek, *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” 1 (2014), s. 45.

³⁷ Por. Z. Kędzia, *Prawo człowieka do integralności*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, LI/3 (1989), s. 20-21.

³⁸ KDK 17.

przez dokonywanie wyborów zgodnych z naturalnymi uwarunkowaniami jednostki³⁹. Zależności właściwe analizom filozoficznym i refleksji teologicznej znajdują bezpośrednie zastosowanie w praktyce relacji międzyludzkich⁴⁰. Romano Guardini zwrócił uwagę na istnienie „wolności w stosunkach osobistych”. Każdy człowiek jest obdarowany „poczuciem wspólnoty”, która zasadza się na spotkaniach osobowych, będących skutkiem nieskrępowanego wyboru i określających jednocześnie tożsamość w wymiarze jednostkowym oraz społecznym⁴¹. Według Benedykta XVI wolność w kontekście prawdy wyraża się w takim układzie odniesień, kiedy każdy naród ma zapewnioną swobodę dostępu do prawdy oraz zagwarantowaną autonomię w prezentowaniu własnej prawdy. Postulowana w ten sposób wolność posiada granice w suwerenności innych podmiotów. Koniecznym założeniem jest przy tym niestosowanie przemocy bez względu na jej formę, zarówno przemocy werbalnej, jak i fizycznej⁴².

Znaczenie prawdy w kontekście życia politycznego dotyczy systemów wykonywania władzy. W tymże kontekście Benedykt XVI odnosi się do demokracji, która winna być ugruntowana na fundamencie etyczno-moralnym, rozpoznawanym w sumieniu⁴³. Centralnym elementem owego fundamentu etyczno-moralnego są prawa człowieka, upodmiotowione w jednostce będącej osobą. Joseph Ratzinger sytuuje prawa człowieka w ramach prawa naturalnego, określającego ostatecznie profil odniesień społecznych: „(...) elementem prawa naturalnego, który przynajmniej w epoce nowożytnej chciano traktować jako prawo racjonalne (...), są prawa człowieka. Nie sposób ich zrozumieć bez założenia, że człowiek jako człowiek, tylko na podstawie przynależności do gatunku ludzkiego, jest podmiotem praw, a więc bez założenia, że sam fakt bycia istotą ludzką jest nośnikiem wartości i norm, które winny być odkrywane, a nie wymyślane”⁴⁴. Naturalne uprawnienia każdego człowieka nie są czymś dodanym lub też przypisywanym na zasadzie uznaniowości, lecz ukonstytuowanym w naturze ludzkiej. Funkcjonowanie społeczności na bazie prawdy o człowieku wyraża się zatem w procesie podnoszenia świadomości jednostkowej w zakresie owych uprawnień. Procesy humanizacji są więc równoznaczne z rozpowszechnieniem (w teorii i praktyce) godności osobowej oraz praw człowieka⁴⁵. W nawiązaniu do nauczania Jana XXIII należy zwrócić uwagę na zależność, iż postulatом zgłaszany w formie praw odpowiadają obowiązki⁴⁶. Dopiero w ten sposób można kształtować więzi społeczne, gwarantujące zachowanie dóbr osobo-

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. B. Drożdż, *Prawda warunkiem wolności religijnej*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 1/16 (2010), s. 23-24.

⁴¹ Por. R. Guardini, *Wolność – łaska – los. Rozważanie o sensie istnienia*, Kraków 1995, s. 45-46.

⁴² Por. Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, s. 22.

⁴³ Por. tenże, *Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka*, s. 56.

⁴⁴ Por. tenże, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 74.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. PT 28.

wych wszystkich członków danej wspólnoty czy szerszych społeczności⁴⁷. Zachowanie fundamentu etyczno-moralnego we współczesnych systemach społecznych jest warunkiem koniecznym urzeczywistniania państwa prawa, którego rozstrzygnięcia są rzeczywiście skoncentrowane wokół integralnego dobra osoby. Probierzem zaistnienia państwa prawa – troszczącego się o każdego obywatela bez wyjątku – jest szeroki zakres opieki, oferowanej przez państwo jednostkom marginalizowanym. Bezinteresowna troska o każdego człowieka na kanwie prawdy społecznej w opinii Benedykta XVI stanowi wkład cywilizacji zachodniej w ogólny rozwój społeczności światowej⁴⁸. W nauczaniu społecznym Kościoła zgłaszany jest przecież postulat solidarności i wolności, bazujących na sprawiedliwości ludzkiej, czyli posiadającej niepodważalne kryterium w godności osobowej i prawach człowieka. „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistnić się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej. Moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z porządku prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej”⁴⁹. Zachowanie prawdy społecznej warunkuje rozwój ogólnoludzki⁵⁰, będący skutecznym antidotum przeciwko podziałom właściwym minionemu stuleciu⁵¹. Natomiast kwestionowanie prawdy moralnej czy działanie ograniczające bezpośrednio wolność sumienia kształtuje niehumanitarne, despotyczne państwa, w których człowiek traktowany jest jak przedmiot. Owe niesprawiedliwości doświadczają z reguły najslabsi członkowie społeczeństwa⁵². Niebezpieczeństwo takiego niemoralnego traktowania obywateli jest właściwe zarówno kierunkom myśli liberalnej, jak i marksistowskiej⁵³.

W polityce państwowej pełniący odpowiedzialne funkcje na mocy wyborów czy też wprost z nadania partyjnego są zobowiązani do propagowania w świecie prawdy moralnej, co jednocześnie określa etos tychże osób w doczesności. Rozpowszechnianie prawdy moralnej leży potencjalnie w gestii każdego człowieka, z uwagi na naturalne uwarunkowania rozumu i wolnej woli. Prawda moralna jest więc właściwa całemu rodzajowi ludzkiemu⁵⁴. W określeniu porządku moralnego kluczowe jest odniesienie do Boga. Przyjęcie istnienia Absolutu warunkuje stabilność porządku prawdy. Jest to również skuteczne antidotum przeciwko różnego rodzaju próbom zawłaszczania prawdy społecznej, czyniących z niej narzędzie walki poli-

⁴⁷ Por J. Szulist, *W Bogu początek. Reinterpretacja koncepcji pokoju bł. Jana XXIII w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, Pelplin 2013, s. 56-58.

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10-11 (2007), s. 17.

⁴⁹ SRS 33.

⁵⁰ Por. PP 17.

⁵¹ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Mater et magistra”*, Watykan 1961, 69 (cyt. dalej: MeM).

⁵² Por. Benedykt XVI, *Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka*, s. 56.

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan 1981, 14 (cyt. dalej: LE).

⁵⁴ Por. Benedykt XVI, *Trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w życiu publicznym*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8-9 (2010), s. 10.

tycznej. Dopiero w kontekście Bożej nauki można określać obiektywny porządek, dla którego punktem odniesienia będzie integralny rozwój⁵⁵ ku pełnemu partycypowaniu w Boskiej rzeczywistości⁵⁶. Podczas spotkania z władzami i korpusem dyplomatycznym w Nikozji na Cyprze (dn. 5 czerwca 2010 r.) Benedykt XVI określił trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w świecie, szczególnie w środowisku polityki. Pierwszy sposób wyraża się w permanentnym odniesieniu do faktów oraz przy zachowaniu poczucia odpowiedzialności. Wskazanie najbardziej optymalnego rozwiązania – w aspekcie moralności – zakłada obiektywny i wszechstronny ogląd sytuacji. Człowiek egzystuje bowiem zawsze w konkretnej sytuacji, w której podejmowane są decyzje. Operowanie jedynie na poziomie ogólnych norm generuje pozorne rozwiązania. Z tego też względu normy muszą zawsze funkcjonować w relacji do rzeczywistości⁵⁷. Drugi sposób propagowania prawdy moralnej wyraża się w „dekonstrukcji ideologii politycznych”. Przywołany przez Benedykta XVI proces dekonstrukcji zachodzi poprzez odwołanie do obiektywnego porządku moralnego. Ideolodzy zawłaszczają bowiem w nieuprawniony sposób interpretacje i systemy wartości, narzucane w dalszej kolejności społeczeństwu, najczęściej przy użyciu siły⁵⁸. Trzeci sposób głoszenia prawdy moralnej polega na wyprowadzaniu przepisów prawa z norm prawa naturalnego. Benedykt XVI ma świadomość, iż proces konkretyzacji prawa (mający na celu ukształtowanie obiektywnych systemów prawnych) jest niezwykle żmudny z uwagi na zaborczość indywidualnych interesów jednostek lub na skutek imperialnych tendencji wspólnot państwowych. Obiektywny porządek prawdy – wyrażający prawdę moralną – skutkuje takimi wartościami, jak „rozumienie, sprawiedliwość i pokój”⁵⁹. Ukierunkowanie aksjologiczne człowieka stanowi zaporę przed zakusami totalitarnego myślenia⁶⁰. Zawłaszczanie wartości przez politykę przy świadomym podważaniu istnienia Boga kreuje układ odniesień destrukcyjnych ostatecznie dla człowieka. Wymownym przykładem tego typu niebezpieczeństwa jest współczesna historia wielu państw europejskich, takich jak Włochy, Hiszpania, Francja czy Niemcy⁶¹.

Zakończenie

Prawda stanowi jedną z zasadniczych kwestii, analizowanych w kontekście życia społecznego. Wartość bądź zasada prawdy w ramach odniesień międzyosobowych współwystępuje z miłością. W odwołaniu do encykliki *Caritas in veritate* można

⁵⁵ Por. W. J. Hoye, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, Kraków 2003, s. 106-107.

⁵⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, 375 (cyt. dalej: KKK).

⁵⁷ Por. Benedykt XVI, *Trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w życiu publicznym*, s. 11.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, 25 (cyt. dalej: CA).

⁶¹ Por. H. Juros, *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin 1997, s. 267-269.

mówić o istotowej zależności pomiędzy prawdą a miłością. Umiłowanie prawdy w kontekście przyrodzoności i nadprzyrodzoności potwierdza wyjątkowy status człowieka w społeczeństwie. Określa również kierunki rozwoju wspólnot, mając na uwadze coraz pełniejsze urzeczywistnianie postulatów dobra wspólnego jako czynnika skutecznie humanizującego relacje. W nauczaniu Benedykta XVI wskazać można cztery obszary funkcjonowania prawdy społecznej, będące jednocześnie przedmiotem tejże prawdy. Pierwszy obszar to pokój, zarówno w statycznym, jak i dynamicznym wymiarze. Prawda społeczna jest tożsama z pokojem w świecie w zakresie zachowania nienaruszalnych praw i godności osobowej. Humanizacja społeczeństwa wyznacza najpewniejszą ścieżkę integralnego rozwoju, czyniąc świat jeszcze bardziej ludzkim. Drugim obszarem zastosowania prawdy jest wolność. Świadome i wolne akty człowieka stanowią punkt wyjścia w procesie doskonalenia doczesnego i w aspekcie wieczności. Wolność wynika z natury człowieka, w czym realizuje się nawiązanie do nauczania Soboru Watykańskiego II. Jednocześnie wolne akty woli zakładają nienaruszalność innych osób oraz wspólnot, co znajduje zastosowanie przykładowo w relacjach międzynarodowych. Trzeci obszar prawdy obejmuje systemy wykonywania władzy, w tym nade wszystko demokracji. W tejże kwestii Benedykt XVI nawiązuje wprost do sugestii zawartych chociażby w encyklice *Centesimus annus* Jana Pawła II o konieczności istnienia fundamentu etycznego dla władzy, który określa jednocześnie granice prawości w państwie. Czwarty obszar dotyczy aktywności politycznej w zakresie propagowania prawdy moralnej. Prawda społeczna winna się cechować realizmem i odpowiedzialnością, które skutecznie przyczyniają się do dekonstruowania wszelkich ideologii.

Literatura

- Benedykt XVI, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10-11 (2007), s. 16-19.
- Benedykt XVI, Encyklika „*Caritas in veritate*”, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, Encyklika „*Deus caritas est*”, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12 (2009), s. 13-15.
- Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (2011), s. 19-20.
- Benedykt XVI, *Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 3 (2007), s. 55-56.
- Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 4 (2006), s. 20-23.
- Benedykt XVI, *Trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w życiu publicznym*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8-9 (2010), s. 10-11.
- Drożdż, B., *Prawda warunkiem wolności religijnej*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 1/16 (2010), s. 19-28.
- Franciszek, Encyklika „*Laudato si*”, Watykan 2015.
- Guardini, R., *Wolność – łaska – los. Rozważanie o sensie istnienia*, Kraków 1995.
- Hoye, W.J., *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, Kraków 2003.

- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.
- Jan XXIII, *Encyklika „Mater et magistra”*, Watykan 1961.
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963.
- Juros H., *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin 1997.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Kędzia, Z., *Prawo człowieka do integralności*, „*Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*”, LI/3 (1989), s. 15-34.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Lewandowski, J., *Perspektywy pokoju u papieżu: bł. Jana XXIII i Jana Pawła II*, w: *Problematyka pokoju u papieżu Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”*, red. J. Lewandowski, Ząbki 2004, s. 38-57.
- Mrozek, J.J., *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „*Civitas et Lex*” 1 (2014), s. 41-47.
- Papieska Rada „*Iustitia et Pax*”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Watykan 1967.
- Ratzinger, J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.
- Sienkiewicz, E., *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003.
- Szulist, J., *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate”*, Pelplin 2009.
- Szulist, J., *W Bogu początek. Reinterpretacja koncepcji pokoju bł. Jana XXIII w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, Pelplin 2013.
- Tułodziecki, T., *Teologia i antropologia w historiografii deuteronomicznej Rdz 1,1-4,1*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 4 (2011), s. 11-26.
- Wesoły, W., *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „*Studia Warmińskie*” XLVII (2010), s. 281-305.

KS. GRZEGORZ ŚWIST

Uniwersytet Gdański

Wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z 1997 roku w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-010>

Streszczenie: W artykule podjęto próbę ukazania problematyki wolności sumienia i religii, która jest zagwarantowana w Konstytucji RP z 1997 roku. W oparciu o dwa artykuły Konstytucji RP dokonano analizy, jak w polskim wymiarze prawnym zagwarantowana jest ta wolność, która według Jana Pawła II stanowi „serce praw człowieka”. W wymiarze indywidualnym każdy człowiek ma prawo do uzewnętrznienia swoich przekonań zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. Może także nie uzewnętrzniać swoich przekonań i nikt nie może przymuszać do wyznawania jakiegokolwiek religii. W wymiarze instytucjonalnym wolność religii opiera się na zasadach relacji pomiędzy państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Te zasady obejmują równouprawnienie wszystkich związków wyznaniowych, poszanowanie autonomii i niezależności każdego z tych związków wyznaniowych oraz bezstronność organów władzy publicznej wobec przekonań religijnych. Wolność religii zagwarantowana jest w każdym demokratycznym państwie prawnym i ta wolność chroniona jest także w kodeksie karnym. Naruszenie tej wolności religijnej może być społecznie szkodliwe i prowadzić do napięć pomiędzy wyznawcami różnych religii. Kościoły i związki wyznaniowe oraz każda osoba mogą składać zawiadomienia o popełnieniu przestępstwa wynikającego z naruszenia wolności religijnej. Reasumując, można zauważyć, że wolność sumienia i religii jest wartością, która jest przynależna każdemu człowiekowi i jest chroniona prawnie zarówno w wymiarze krajowym, jak i w wymiarze międzynarodowym.

Słowa kluczowe: wolność sumienia, wolność religii, godność człowieka.

Freedom of Conscience and Religion in the Constitution of the Republic of Poland from 1997 in the Individual and Institutional Dimension

Summary: All human beings possess the right to freedom of conscience and religion. This right, which is included in the natural law, derives from the dignity of each human being and it is protected by every democratic state by constitutions as well as international agreements. The article refers to the issues of freedom of conscience and religion, which are guaranteed in the Constitution of the Republic of Poland of 1997. The legal guarantees of this freedom are determined by two articles of this Constitution, which is designed to protect, as John Paul II expressed it,

„the heart of human rights”. The enjoyment of freedom of conscience and religion is guaranteed in the Constitution in two dimensions: individual and institutional. In the individual dimension, the Constitution grants everyone the freedom to manifest their beliefs in both public and private life (the so-called „freedom to...”). Every form of freedom has its negative aspect (the so-called „freedom from...”). Freedom of conscience and religion in this aspect means a ban on a compulsion to profess any religion, and an individual’s right not to disclose his or her beliefs. In the institutional dimension, freedom of religion is based on established principles that govern relations between the state and churches and other religious organizations. These principles include equality of all religious associations, respect for the autonomy and independence of each religious association, and impartiality of public authorities towards religious beliefs. Summarizing, the violation of religious freedom can be socially harmful and lead to tension between adherents of different religions. This is the reason why freedom of conscience and religion is legally guaranteed by the system of national and international law.

Keywords: freedom of conscience, freedom of religion, limits of freedom of conscience and religion in the individual dimension, limits of freedom of religion in the institutional dimension, human dignity

Wprowadzenie

Do podstawowych praw człowieka należy wolność sumienia i religii, która zajmuje pierwsze miejsce wśród wszystkich praw wolnościowych człowieka.

W dokumencie Stolicy Apostolskiej z 1980 roku, który był skierowany do uczestników KBWE w Madrycie Jan Paweł II stwierdził, że „wolność sumienia i religii jest pierwszym i niezbędnym prawem osoby ludzkiej”¹.

Wolność sumienia i religii jest prawem naturalnym i powszechnym i dlatego zostało to wpisane w Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 roku.

To prawo przysługuje wszystkim ludziom, zarówno wyznawcom jakiegokolwiek religii, jak i ludziom, którzy mają inny światopogląd. Jest wynikiem tego, że człowiek jako istota rozumna i wolna sam dokonuje wyboru w swoim sumieniu, jaką ma wybrać religię i według niej żyć.

W deklaracji Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae* z 7 grudnia 1965 roku o wolności religijnej czytamy: „Osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy to też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu, ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia - prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach (...). To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy tak uwzględnić w prawnym

¹ Jan Paweł II, *List o wolności religijnej*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 3.

porządku społecznym, by stało się ono prawem państwowym”².

Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II poprzedziła encyklika *Pacem in terris* papieża Jana XXIII z dnia 11 kwietnia 1963 roku. W tej encyklice zostało bardzo mocno podkreślone, że: „Stwórca świata wyrył głęboko w sercu człowieka prawo, które sumienie własne mu ukazuje i każe wiernie zachowywać”³. W orędziu na XXXII Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II stwierdził, że wolność religijna stanowi „serce praw człowieka”⁴.

W polskim systemie prawnym wszystkim obywatelom zostało zagwarantowane prawo do wolności sumienia i religii w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku w art. 53. Ustawodawca w Konstytucji RP zapewnia wolność sumienia i religii wszystkim ludziom, bez względu na wiek, płeć, obywatelstwo, światopogląd, czy też przynależność społeczną czy polityczną.

1. Ogólne pojęcie gwarancji wolności sumienia i religii.

Sumienie stało się przedmiotem wielu dyscyplin naukowych, do których należy zaliczyć filozofię i teologię. Z języka łacińskiego sumienie (*conscientia*) oznacza wewnętrzne przekonanie, które pozwala rozróżnić dobro i zło, a także ocenić postępowanie własne i innych ludzi.

W Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* czytamy: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nadaje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołując go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka: Czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo... Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu”⁵.

Wolność sumienia jest jednym z podstawowych praw człowieka, które decyduje o tym, czy ktoś postępuje w zgodzie z własnym sumieniem bez ulegania zewnętrznym naciskom⁶.

Wolność sumienia zawiera w sobie prawo wyznawania takiego światopoglądu, jaki człowiek uzna za słuszny. Człowiek ma prawo działać zgodnie z sumieniem i wolnością, aby osobiście podejmować decyzje moralne. Wyraźnie jest to podkreślone w Deklaracji o wolności religii Soboru Watykańskiego II, gdzie czytamy: „Nie powinien być więc przymuszany do działania wbrew sumieniu, ale nie powinien też spotkać się z przeszkodami, gdy działa zgodnie ze swoim sumieniem, zwłaszcza

² Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Dignitatis Humanae nr 2*, Poznań 2002, s. 411.

³ *Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 98.

⁴ K. Motyka, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II, w: Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł, oprac.*, Lublin 2001, s. 411.

⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s.536.

⁶ T. Płoski, *Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce*, „Studia Warmińskie” XL (2003), s. 142.

w sprawach religijnych”⁷.

W porównaniu z innymi procesami wewnętrznymi takimi jak: poglądy, przekonania, przeświadczenia, sumienie jest głosem wewnętrznym każdego człowieka, które mówi, jak należy postępować przy wyborach dokonywanych zgodnie ze swoim sumieniem.

Wolność sumienia i religii jest wartością obiektywną i uniwersalną, której nie wyznaczają żadne prawa stanowione przez ustawodawcę, gdyż ta wolność wynika z godności każdej osoby ludzkiej. Z tej godności wynikają podstawowe prawa i wolności człowieka, które są zagwarantowane każdemu, bez względu na jego światopogląd czy religię.

Jak słusznie zauważa H. Misztal, wolność sumienia w sensie pozytywnym oznacza wybór wiary w Boga, natomiast w aspekcie negatywnym zakłada negację istnienia Boga i oparcie się na innej poznanej prawdzie⁸. Wolność religii poza aspektem wewnętrznym, którego przejawem jest wolność sumienia, zawiera w sobie także aspekt zewnętrzny. W sensie pozytywnym wolność religii jest wolnością „do” – wyboru różnych wartości i uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym. W sensie negatywnym jest wolnością „od” – przymusu zewnętrznego w manifestowaniu swoich przekonań⁹.

Nikt nie może być zmuszany do wykonywania praktyk religijnych i nikt nie może być zmuszany do działań, które są sprzeczne z jego religią albo godzą w jego religię, a także w wspólnotę religijną, do której należy¹⁰.

2. Gwarancje wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym.

Konstytucja RP w art. 53 ust. 1 gwarantuje każdemu człowiekowi wolność sumienia i religii. Ta wolność religijna jest przedmiotem szczegółowej regulacji konstytucyjnej, która zawarta jest w całym art. 53 Konstytucji RP.

Wszystkie wolności i prawa człowieka wynikają z godności człowieka, które są zagwarantowane w Konstytucji RP w art. 30, gdzie czytamy „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”.

Ta wolność wyboru własnej religii zawiera w sobie aspekt pozytywny, który pozwala na uzewnętrznianie przekonań religijnych zarówno w życiu publicznym jak i prywatnym.

Można powiedzieć, że wolność religii daje możliwość niewyznawania żadnej

⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 412.

⁸ H. Misztal, *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 207.

⁹ M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2005, s. 22.

¹⁰ F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 107.

religii oraz możliwość zmiany przekonań religijnych¹¹.

Konstytucja RP, chroniąc wolność przekonań deistycznych, agnostycznych i ateistycznych, pozwala, aby te przekonania były uzewnętrzniane indywidualnie lub zbiorowo oraz mogą być przedmiotem nauczania¹².

Konstytucja RP w art. 53 ust. 2 wymienia sposoby uzewnętrzniania przekonań religijnych. Każdy człowiek może uzewnętrzniać swój wybór religii poprzez uprawianie kultu, modlitwę lub uczestniczenie w obrzędach liturgicznych.

Wśród przejawów uzewnętrzniania swojej religii można wymienić także umieszczanie symboli religijnych zarówno w domach prywatnych jak i w miejscach publicznych, takich jak: szkoły, szpitale, urzędy państwowe czy sale sądowe. Człowiek swoje przekonania religijne może także uzewnętrzniać poprzez fakty, takie jak: zapisanie swojego dziecka na religię w szkole, uczestniczenie w pielgrzymkach i procesjach czy zawarcie małżeństwa konkordatowego. Sposobem uzewnętrzniania przekonań religijnych jest nauczanie. To nauczanie dokonuje się za pomocą słowa mówionego, albo słowa pisanego, czy też innych środków społecznego przekazu. Nauczanie może być formą przekonywania innych ludzi do przyjęcia prawdy religijnej i może odbywać się zarówno podczas liturgii jak i również w szkole.

W zależności od przekonań religijnych Konstytucja RP zapewnia wszystkim obywatelom posiadanie świątyń i innych miejsc kultu. W polskiej tradycji istnieją obok siebie kościoły, kaplice, synagogi i meczety.

Wolność religijna zagwarantowana w Konstytucji RP zapewnia prawo do korzystania z pomocy religijnej wszędzie tam, gdzie się ludzie wierzący znajdują. Dotyczy to nie tylko korzystania z pomocy religijnej w miejscach do tego przeznaczonych, ale także dotyczy posługi kapelanów w szpitalach, w zakładach karnych, w zakładach opiekuńczych, w zakładach wychowawczych czy też posługi religijnej dla dzieci i młodzieży wypoczywającej na koloniach i obozach.

Przynależność do różnych związków wyznaniowych nie jest ograniczona do uczestnictwa we wspólnotach religijnych, które tworzą formalną strukturę organizacyjną i są zarejestrowane przez władzę publiczną w odpowiednich rejestrach.

Takie podejście do wolności sumienia i wyznania przyjmowane jest w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Trybunał Konstytucyjny wydał orzeczenie z dnia 15 stycznia 1991 roku w sprawie rozumienia wolności sumienia¹³.

Ten sam Trybunał wydał orzeczenie w dniu 30 stycznia 1991 roku w sprawie równouprawnienia wszystkich kościołów i sposobu ich dotowania. Dwa lata później

¹¹ J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. L. Garlicki, A. Szmyt, Warszawa 2003, s. 159-167.

¹² P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 73.

¹³ A. Mączyński, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „*Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego*” 1999 [numer specjalny], s. 50-59.

wydał orzeczenie rozdziału kościoła od państwa¹⁴.

W Konkordacie pomiędzy Stolicą Apostolską, a rządem RP, który został podpisany w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 roku, a ratyfikowany w dniu 23 lutego 1998 roku zapewniono wolność sumienia i religii nie tylko wiernym należącym do Kościoła Rzymskokatolickiego, ale w oparciu o nauczanie Soboru Watykańskiego II, ta wolność została zagwarantowana wszystkim obywatelom RP.

W odniesieniu do problematyki dotyczącej wolności sumienia i wyznania trzeba pamiętać o ustawie „O wolności sumienia i wyznania”, która weszła w życie 17 maja 1989 roku i która była wcześniej uchwalona przez polski parlament, zanim zaczęła obowiązywać Konstytucja RP z 1997.

Korzystanie z wolności religijnej nie może uzasadniać uchylania się od obowiązków publicznych nałożonych przez Konstytucję RP czy ustawy, czego przykładem może być art. 85 ust. 3 Konstytucji RP, gdzie czytamy „Obywatel, któremu przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, może być obowiązany do służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie”.

W art. 53 ust. 3 Konstytucji RP zostało zagwarantowane rodzicom prawo do nauczania swoich dzieci religii w szkołach oraz wychowania swoich dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami religijnymi i moralnymi.

Decydującym czynnikiem w wyborze treści religijnych i etycznych są przekonania rodziców. Oznacza to, że nikt nie może narzucać dzieciom wychowania i nauczania, czy to moralnego, czy religijnego, które nie są zgodne z wolą ich rodziców. Zaznaczyć należy, że w razie sprzeczności między wolą rodziców i wolą dziecka odnośnie praktyk religijnych pierwszeństwo mają rodzice – aż do osiągnięcia przez dziecko pełnoletności¹⁵.

Można zauważyć, że także umowy międzynarodowe, dążąc do szanowania woli rodziców w kwestii dotyczącej wychowania i nauczania religijnego swoich dzieci, obligują państwa do umocnienia praw rodziny i zakazują dyskryminacji w związku z korzystaniem przez rodziców i dzieci z wolności sumienia i religii.

Wolność religii w aspekcie negatywnym polega na zapewnieniu każdemu człowiekowi wolności od przymusu w prezentowaniu swoich przekonań religijnych.

Niezależnie od przynależności do określonego kościoła lub związku wyznaniowego, a także z uwagi na ludzi niewierzących, ta gwarancja wolności ma szczególne znaczenie, ponieważ uwzględnia wolności i prawa wszystkich ludzi, których obejmuje Konstytucja RP.

W art. 53 ust. 6 Konstytucji RP czytamy „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”. W oparciu o tę normę konstytucyjną można stwierdzić, że zabronione jest wykorzystywanie stosunku pod-

¹⁴ J. Oniszczyk, *Konstytucja RP w świetle orzecznictwa TK*, Zakamycze 2000, s. 406.

¹⁵ J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. L. Garlicki, A. Szmyt, Warszawa 2003, s. 159-167.

ległości między osobami; nikt na nikogo nie może wywierać nacisku, aby skłonić do uczestniczenia lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych.

Natomiast w art. 53 ust. 7 zaznaczono, że „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”. Każdy człowiek w oparciu o art. 53 ust. 7 ma „prawo do milczenia”, ale nie zabrania to składania oświadczeń o swoich przekonaniach religijnych, etycznych, czy światopoglądowych. Jeżeli człowiek chce ujawnić swoje przekonania światopoglądowe lub religijne może to uczynić, zarówno w aspekcie indywidualnym, a także może to uczynić publicznie wobec organów władzy państwowej lub samorządowej¹⁶.

W stosunku do osób, które ujawniły swoje przekonania światopoglądowe lub przekonania religijne, nie mogą być stosowane żadne sankcje.

W sprawach dotyczących przekonań religijnych, czy światopoglądowych żaden organ władzy państwowej czy samorządowej nie może domagać się do złożenia przez człowieka oświadczeń o swoich przekonaniach. Oznacza to, że w dokumentach publicznych nie może być informacji dotyczących czy dana osoba jest wierząca, czy niewierząca i jaką religię wyznaje¹⁷.

Ochronę wolności religijnej gwarantują umowy międzynarodowe oraz ustawy zwykłe. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Publicznych podkreśla, że żaden człowiek nie może być poddany przymusowi, który ograniczyłby wolność jego religii, którą sam wybrał.

Zakaz ten został zapisany także w Deklaracji o eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniu, gdzie zaznaczono, aby wszystkie państwa w swoim ustawodawstwie zabroniły wszelkich form przymusu w sferze religijnej i światopoglądowej¹⁸.

W oparciu o art. 53 ust. 5 Konstytucji RP ograniczenie wolności religijnej może nastąpić jedynie na drodze ustawowej, co oznacza, że ograniczenie tej wolności nie może nastąpić w oparciu o jakieś rozporządzenie lub w oparciu o jakiś akt administracyjny władzy terenowej¹⁹. Ustawowe ograniczenie wolności religii może być wprowadzone tylko wtedy, gdy „jest konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób” (art. 53 ust. 5).

Ustawodawca konstytucyjny wypowiada się w kwestii ograniczenia wolności religijnej jedynie w przypadku, kiedy człowiek uzewnętrznia swoją wolność religijną, która może być zagrożeniem dla bezpieczeństwa państwa czy porządku publicznego.

Wewnętrzne przekonania człowieka nie podlegają żadnym ograniczeniom, dlate-

¹⁶ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 80.

¹⁷ T. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997*, Warszawa 2000, s. 76.

¹⁸ A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995, s. 17.

¹⁹ J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. L. Garlicki, A. Szmyt, Warszawa 2003, s. 159-167.

go nawet gdy mówimy o ograniczeniach ustawowych ze strony państwa, to człowiek pozostaje wolny w swoim własnym sumieniu.

Ograniczenia wolności religii mogą być konieczne, jeżeli w danym państwie żyją ludzie wyznający różne religie. Dlatego w społeczeństwie demokratycznym, aby zapewnić wolność religijną wszystkim grupom muszą być wprowadzone pewne ograniczenia, aby zapewnić każdej osobie wolność wyznawania swojej religii.

Można zauważyć, że wolność religii zagwarantowana w Konstytucji RP nie jest wartością bezwzględną, ponieważ troska o dobro wspólne wszystkich obywateli, jak i troska o prawa innych osób, dopuszcza możliwość ograniczania uzewnętrzniania religii.

Dlatego państwa są uprawnione do kontroli, czy dane ruchy, stowarzyszenia lub związki wyznaniowe działające na terenie danego kraju w celach religijnych, nie wykorzystują wolności religijnej, która może wyrządzić szkody społeczne.

3. Gwarancje wolności religii w wymiarze instytucjonalnym.

W art. 25 Konstytucji RP zostały określone gwarancje wolności religii w wymiarze instytucjonalnym. Można zauważyć, że w tym artykule zawarte są zasady relacji między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w Polsce.

Wolność sumienia w wymiarze indywidualnym jest mocno związana z gwarancjami wolności religii w wymiarze instytucjonalnym.

Wolność religijna w wymiarze instytucjonalnym realizuje się poprzez prawo do posiadania świątyń i innych miejsc kultu oraz do organizowania duszpasterstwa wojskowego, więziennego i szpitalnego oraz prawo do nauczania religii (art. 53 ust. 2, 4).

Wolność religii w wymiarze instytucjonalnym zagwarantowana została także w Konkordacie ratyfikowanym w 1998 roku pomiędzy Stolicą Apostolską, a rządem RP, gdzie każdemu człowiekowi zostało zagwarantowane prawo do wolności religijnej, którą może wyznawać indywidualnie lub wspólnie z innymi ludźmi, którzy podzielają takie same przekonania.

Prawo do wolności religijnej jest zagwarantowane nie tylko w Konstytucji RP, ale także w ustawach zwykłych oraz umowach międzynarodowych. Przykładem zagwarantowania wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym może być: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 18), Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (art. 9) oraz związane z jej przestrzeganiem orzecznictwo Komisji Europejskiej i Trybunału Europejskiego Praw Człowieka, a także Deklaracja w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 25 listopada 1981 roku.

W Deklaracji w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach określono prawo do wolności religijnej, które zawiera zakaz dyskryminacji z racji przekonań i religii oraz podkreślo-

no wolność manifestowania swoich przekonań i religii, a także ukazano granice tej wolności w aspekcie zwłaszcza Kościołów, związków wyznaniowych, stowarzyszeń i grup wyznaniowych.

W tej deklaracji zaznaczono także, że wolność religijna ma również charakter wspólnotowy i realizuje się poprzez takie formy, jak:

- a. „wolność kultu i zebrań związanych z religią, lub przekonaniem oraz tworzenia i utrzymywania miejsc przeznaczonych do tego celu,
- b. tworzenie i utrzymywanie związanych z nimi instytucji typu charytatywnego i humanitarnego,
- c. tworzenia, nabywania i używania w stosowny sposób niezbędnych przedmiotów i materiałów w związku z rytuałem i tradycją religii lub przekonań,
- d. pisania, publikowania, rozpowszechniania publikacji związanych z tą tematyką,
- e. nauczanie religii lub przekonań w stosownych ku temu miejscach,
- f. zwracanie się o pomoc finansową i otrzymywanie jej oraz innych indywidualnych świadczeń od indywidualnych jednostek i instytucji,
- g. zachowanie dni odpoczynku i świętowania świąt oraz celebrowania rytów kultu zgodnie z własną religią lub przekonaniem,
- h. nawiązywanie i podtrzymywanie komunikacji z pojedynczymi osobami i wspólnotami w przedmiocie religii lub przekonań na szczeblu krajowym i międzynarodowym”²⁰.

Konstytucja RP w art. 25 ust. 1 zamieściła normę prawną dotyczącą równouprawnienia wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych w RP. Tę zasadę równouprawnienia pomiędzy Kościołami i związkami wyznaniowymi w RP należy rozpatrywać łącznie z zasadą sprawiedliwości rozdzielczej, uwzględniając elementy, które są wspólne dla wszystkich, a jednocześnie uwzględniając różnice pomiędzy nimi²¹.

Oznacza to, że prawo powinno jednakowo traktować wszystkie Kościoły i inne związki wyznaniowe bez względu na to, czy mają małą, czy dużą liczbę wyznawców.

Jedynie Kościół katolicki, który jest reprezentowany przez Stolicę Apostolską posiada osobowość publicznoprawną w stosunkach międzynarodowych i może zawierać umowy międzynarodowe, co zaznaczono w Konstytucji RP w art. 25 ust. 4 „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską”.

Natomiast stosunki pomiędzy Polską a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi uregulowane są w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, gdzie czytamy: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów

²⁰ M. Makarska, dz. cyt., s. 36-37.

²¹ J. Krukowski, Konkordat Polski. Znaczenie i realizacja, Lublin 1999, s. 59.

z ich właściwymi przedstawicielami”.

Na mocy Konkordatu, który został podpisany 28 lipca 1993 roku, a ratyfikowany 25 marca 1998 roku Kościół katolicki ma uregulowaną swoją osobowość prawną na drodze umowy międzynarodowej.

Natomiast 14 Kościołów i związków wyznaniowych ma uregulowaną swoją pozycję prawną za pomocą indywidualnych ustaw²².

Na mocy ustawy o gwarancji wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku w Polsce ponad 150 związków wyznaniowych ma uregulowany status prawny na drodze rejestracji w trybie administracyjnym.

Ta konstytucyjna zasada równouprawnienia wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych zakazuje udzielania przez państwo specjalnych uprawnień jednemu z Kościołów, dzięki czemu żaden Kościół w Polsce nie może być uprzywilejowany przez państwo, bo w takiej sytuacji mogłoby to doprowadzić do powstania państwa wyznaniowego.

Wobec przekonań religijnych organy władzy publicznej w RP muszą zachować zasadę bezstronności. Jest to wpisane w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, gdzie czytamy: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Oznacza to, że władze publiczne muszą szanować pluralizm światopoglądowy wszystkich obywateli oraz muszą zwracać uwagę na fakt, że sfery przekonań religijnych nie można zredukować jedynie do sfery życia prywatnego, gdyż w takiej sytuacji stwarzałoby to podstawę do zakazu spełniania przez Kościół posług religijnych wobec ludzi wierzących, którzy znajdują się w różnej przestrzeni życia publicznego²³.

Innym problemem dotyczącym zasady bezstronności wobec przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych jest kwestia stosunku pomiędzy państwem i prawem stanowionym w odniesieniu do podstawowych wartości etycznych, które głęboko tkwią w kulturze narodowej i mają charakter wartości chrześcijańskiej.

Każde demokratyczne państwo świeckie musi być oparte na wartościach etycznych i moralnych, które bez względu na religię mają zasięg uniwersalny. Te wartości wywodzą się z godności osoby ludzkiej i prawa każdego człowieka do ochrony przekonań religijnych, czy światopoglądowych.

Zasada bezstronności zawarta w Konstytucji RP wskazuje, że władze publiczne, traktując wszystkie przekonania religijne, światopoglądowe i filozoficzne na równym poziomie, szanują pluralizm każdego obywatela.

Kolejną zasadą relacji pomiędzy państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi jest zasada poszanowania autonomii i niezależności związków wyznaniowych.

²² M. Makarska, dz. cyt., s. 38.

²³ J. Krukowski, Religia i wolność religijna w procesie integracji europejskiej, w: Kultura i prawo, t. IV, Lublin 2004, s. 104.

Konstytucja w art. 25 ust. 3 stanowi: „Stosunki pomiędzy państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Pojęcie autonomii, które występuje w Konstytucji RP, jest powiązane z niezależnością. Różnica pomiędzy autonomią każdej społeczności wyraża się w relacjach, które mają miejsce w stosunkach wewnętrznych, natomiast niezależność realizuje się w relacjach do innych społeczności. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż w ramach prawa międzynarodowego przysługuje Kościołowi katolickiemu niezależność, która oznacza suwerenność duchową, natomiast niezależność państwa związana jest z jego suwerennością terytorialną. Ustalając granice pomiędzy państwem a Kościołem w kwestii niezależności, należy wziąć pod uwagę, w jakich kategoriach zadań te społeczności pełnią swoją misję w stosunku do osoby ludzkiej²⁴.

Bardzo istotnym problemem jest zasada współdziałania między państwem i Kościołem dla dobra wspólnego. Wynika to faktu, że ci sami ludzie należą do obu społeczności: państwowej i kościelnej²⁵. W ramach zasady współdziałania te obie społeczności powinny troszczyć się o dobro wspólne, w którym będą poszanowane i zagwarantowane prawa i wolności każdego człowieka.

Zasada współdziałania konieczna jest do ustalenia, w jakich sektorach życia społecznego np. w szkolnictwie, w działalności charytatywnej czy humanitarnej państwo i Kościół powinny współdziałać dla dobra wspólnego i dla dobra każdego człowieka.

Prawo do wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym zobowiązuje państwo do zapewnienia każdemu obywatelowi do swobodnego korzystania z tej wolności. Ochrona prawna powinna być formalnie zagwarantowana ustawowo, a realizacja tego prawa powinna odbywać się na drodze sądowej czy administracyjnej. Pod pojęciem gwarancji formalnych rozumiemy środki ochrony prawnej, przy użyciu których można domagać się naprawienia szkody, zadośćuczynienia za doznaną krzywdę, czy wymierzenia kary sprawcy w związku z naruszeniem gwarancji materialnych.

Godność osoby ludzkiej determinuje obowiązek stworzenia przez państwo systemu środków ochrony wolności i praw, który powinien być realizowany przez prawo krajowe i międzynarodowe²⁶.

W porządku krajowym pierwszym środkiem ochrony prawnej wolności sumienia i religii jest skarga konstytucyjna, która została zagwarantowana w Konstytucji RP

²⁴ J. Krukowski, *Konkordat Polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 69.

²⁵ J. Krukowski, *Zasady relacji państwo – Kościół w nowej Konstytucji RP*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusiecki, Lublin 1996, s. 64.

²⁶ L. Wiśniewski, *Wolność sumienia i wyznania w europejskiej konwencji praw człowieka i prawie polskim*, „Państwo i Prawo” 8 (1991), s. 18.

i może być wnoszona przez Kościoły i inne związki wyznaniowe, jak i przez osobę fizyczną.

Skarga konstytucyjna wzmacnia ochronę praw Kościołów i innych związków wyznaniowych w sprawie zbadania zgodności ustaw z Konstytucją, a także z ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi. Jeżeli konstytucyjne prawo do wolności religii zostało naruszone, to każdemu człowiekowi przysługuje możliwość do wniesienia skargi do Trybunału Konstytucyjnego. Ta skarga dotyczy zbadania zgodności z Konstytucją RP, czy dana ustawa lub inny akt normatywny dotyczący wolności religijnej zostały naruszone²⁷.

W Konstytucji RP zaznaczono, że przestrzeganie wolności sumienia i religii jako prawa przysługującego każdemu człowiekowi chronione jest także przez Rzecznika Praw Obywatelskich, który „stoi na straży wolności praw człowieka i obywatela określonych w Konstytucji oraz innych aktach normatywnych” (art. 208 ust. 1).

Należy zauważyć, że wolność sumienia i religii podlega w Polsce ochronie zarówno w prawie cywilnym, jak i w prawie karnym.

Kodeks cywilny wśród dóbr osobistych wymienia swobodę sumienia. W razie naruszenia lub zagrożenia tego dobra osoba fizyczna może wystąpić do sądu z powództwem cywilnym przeciwko sprawcy z roszczeniami: zaniechania działania, z którego może wynikać szkoda; usunięcia skutków, jeśli działanie zostało dokonane; złożenia oświadczenia woli o odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie oraz do zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel²⁸.

Natomiast Kodeks karny zapewnia ochronę wolności religijnej w razie jej szczególnego naruszenia, które uznawane jest przez prawo za karalne.

Ustawodawca w art. 10 par. 1 Kodeksie Postępowania Karnego umożliwił każdemu: osobie fizycznej, prawnej składania zawiadomień o popełnieniu przestępstwa, w tym przeciwko wolności sumienia i wyznania, a w razie stwierdzenia popełnienia przestępstwa ściganego z urzędu nakazał oskarżycielowi publicznemu wnoszenia i popierania oskarżenia przed sądem²⁹.

Wolność sumienia i religii w wymiarze instytucjonalnym zagwarantowana jest także w prawie międzynarodowym. Ta prawna ochrona wolności sumienia i religii realizowana jest za pośrednictwem skargi do Międzynarodowego Komitetu Praw Człowieka ONZ oraz skargi do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Kiedy Polska ratyfikowała Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 14 listopada 1950 roku nastąpiła możliwość wniesienia skargi do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu. Tą skargę może wnieść każdy obywatel Polski, osoba prawna, organizacje pozarządowe lub

²⁷ A. Strzembosz, Sądy a skarga konstytucyjna, „Państwo i Prawo” 3 (1997), s. 3-7.

²⁸ Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. (Dz.U. Nr.16,poz.93 z późn. zm.).

²⁹ Kodeks postępowania karnego art.10 §1 (Dz.U. Nr.89, poz.555 z późn. zm.).

grupa osób, którzy uważają, że ich prawa i wolności zawarte w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności zostały naruszone. Wyrok tego Trybunału jest ostateczny dla wnoszącego skargę i dla państwa (*res iudicata*)³⁰.

Po wyczerpaniu instancji krajowych każdy obywatel Polski może skierować skargę do Trybunału Praw Człowieka w Genewie.

Od kiedy Polska przystąpiła do Unii Europejskiej umożliwiło to obywatelom Polski mieszkającym lub mającym siedzibę na obszarze Unii składanie petycji do Parlamentu Europejskiego w sprawach związanych z sytuacją osób fizycznych i prawnych.

Można zauważyć, że orzecznictwo zarówno Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i Trybunału Konstytucyjnego wpływa na ochronę wolności sumienia i religii zarówno w Polsce jak i w Europie. Dlatego rozstrzygnięcia Komisji i Trybunału Praw Człowieka, które dotyczą art. 9 Europejskiej Konwencji wskazują, iż wszystkie państwa zobowiązane są do przestrzegania wolności religijnej na płaszczyźnie prawa międzynarodowego.

W Polsce rzadko spotyka się z potrzebą rozstrzygania konfliktów związanych z naruszeniem wolności sumienia i religii. Można zauważyć, że Polska od wielu wieków jest krajem o bardzo dużej tolerancji religijnej. Kiedy w Europie były wojny religijne, Polska cieszyła się wielką wolnością religijną.

Zakończenie

Od połowy XX wieku państwa demokratyczne wykazują duże zainteresowanie zabezpieczeniem praw człowieka i podstawowych wolności, ze szczególnym uwzględnieniem prawa do wolności sumienia i religii.

W doktrynie prawnej, która zajmuje się ochroną praw każdego człowieka, sformułowane są zasady poszanowania wolności sumienia i religii, które znajdują swoje odbicie w konstytucjach większości państw demokratycznych.

Punktem wyjścia do uznania i poszanowania tej wolności sumienia i religii jest godność osoby ludzkiej. Dlatego każdy człowiek ma prawo i obowiązek poszukiwania prawdy w swoim życiu i ma prawo żyć według nakazów swojego sumienia.

Podstawowym elementem wolności religijnej jest fakt, że wyraża się ona w działaniach, które nie dotyczą tylko sfery wewnętrznej człowieka, ale uzewnętrzniają się w relacjach pomiędzy ludźmi, którzy tworzą wspólnotę i wyznają tę samą religię.

Ta wolność religijna opiera się na naturze człowieka i jest wartością przypisaną każdemu człowiekowi, a również tym ludziom, którzy nie poszukują prawdy w swoim życiu, a jednak korzystają z tej wolności religijnej.

Korzystanie z wolności sumienia i religii powinno być zgodne z zasadami etycz-

³⁰ S. Waltoś, *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2001, s. 565-570.

nymi i zasadami sprawiedliwości oraz powinno być oparte na dialogu pomiędzy osobami, kościołami i związkami wyznaniowymi, które reprezentują różne religie. Ten dialog międzyreligijny został zapoczątkowany po Soborze Watykańskim II i nazywa się ekumenizmem.

Dobrze pojęta wolność religijna służy zapewnieniu wolności zarówno człowiekowi jako jednostce, jak również zapewnieniu wolności w wymiarze wspólnoty, która dotyczy wszystkich obywateli danego kraju.

Można więc zauważyć, że przestrzeganie wolności religijnej służy także wzmocnieniu pokoju pomiędzy ludźmi i pomiędzy narodami.

Reasumując, należy podkreślić, że zarówno w prawie krajowym jak i w prawie międzynarodowym trzeba dążyć do wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodu przekonań religijnych, aby każdy człowiek miał zagwarantowane prawo do wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym i w wymiarze wspólnotowym.

Literatura

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku*, Dz.U. z dnia 16 lipca 1997 roku, Nr.78, poz. 483
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Ustawa z 23 kwietnia 1964 r.* (Dz.U. Nr.16,poz.93 z późn. zm.).
- Kodeks postępowania karnego*, art.10 §1 (Dz.U. Nr.89, poz.555 z późn. zm.).
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 11 kwietnia 1963: AAS 55 (1963) s. 260- 261.
- Jan Paweł II, *List o wolności religijnej*, w: *Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 23 - 30.
- Krukowski, J., *Konkordat Polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999.
- Krukowski, J., *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. L. Garlicki, A. Szymt, Warszawa 2003, s.159-167.
- Krukowski, J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.
- Krukowski, J., *Religia i wolność religijna w procesie integracji europejskiej*, w: *Kultura i prawo*, t.IV, Lublin 2004, s. 99-120 .
- Krukowski, J., *Zasady relacji państwo – Kościół w nowej Konstytucji RP*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusiecki, Lublin 1996, s. 55-72.
- Łopatka, A., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995.
- Makarska, M., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2005.
- Mazurek, F.J., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991.
- Mączyński, A., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999 [numer specjalny], s. 50-59.
- Miształ, H., *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Miształ, Lublin 2000, s. 204-249.
- Motyka, K., *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II*, w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 2001, s. 410-415.
- Oniszczyk, J., *Konstytucja RP w świetle orzecznictwa TK*, Zakamycze 2000.
- Ploski, T., *Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce*, „Studia Warmińskie” XL (2003), s. 141-157.

Strzembosz, A., *Sądy a skarga konstytucyjna*, „Państwo i Prawo” 3 (1997), s. 3-7.

Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów, Kraków 2002, s. 98-99.

Waltoś, S., *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2001, s. 565-570.

Winczorek, P., *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000.

Wiśniewski, L., *Wolność sumienia i wyznania w europejskiej konwencji praw człowieka i prawie polskim*, „Państwo i Prawo” 8 (1991), s. 15-28.

KS. ŁUKASZ PONDEL

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-4835-5762

Chrystologiczna rewitalizacja ekumenizmu na podstawie Listu do Rzymian św. Pawła w dialogu z *Der Römerbrief* Karla Bartha¹

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-011>

Streszczenie: Czy dotychczasowy stan ekumenizmu jest na tyle wystarczający, że można pominąć jakiegokolwiek próby jego ożywienia? Czy może jednak potrzeba nowego spojrzenia, nie tylko na tematy sporne, ale na istotę ekumenicznych działań? Kto powinien być przedmiotem i tym samym podmiotem ekumenizmu? Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, stanowiące problem badawczy w niniejszej pracy, zostaną poddane eksploracji następujące dzieła: Pawłowy List do Rzymian oraz Barthowski *Der Römerbrief*. Podstawowym kryterium pracy będzie bilateralna próba analizy pod kątem ekumenicznym chrystologicznych aksjomatów Listu do Rzymian św. Pawła opatrzonego komentarzem *Der Römerbrief* Karla Bartha. Niniejsza rozprawa została podzielona na trzy logiczne części. W pierwszej części zostanie poddany chrystologicznej analizie List do Rzymian, tak aby wydobyć te miejsca, które mogą stanowić podstawy ekumenizmu. W drugiej części, w odniesieniu do wskazanych miejsc Listu do Rzymian, zostanie poddany analizie komentarz Bartha zamieszczonym w *Der Römerbrief*. W trzeciej części, stanowiącej zestawienie obu dzieł nastąpi próba implikacji chrystologii ekumenicznej, mogącej stanowić nowe spojrzenie pomocne w dzisiejszym dialogu.

Słowa kluczowe: diastaza, krisis, paradoks, służba, sprawiedliwość, odkupienie, pojednanie

A Christological Revitalization of Ecumenism on the Basis of the Letter of St. Paul to the Romans in Dialogue with Karl Barth's *Der Römerbrief*

Summary: Is the current state of ecumenism so satisfactory that one can forgo any attempts to revitalize it? Or is it, perhaps, that a new critical look is needed not only with regard to contentious issues, but also with reference to the essence of ecumenical activities? Who should be the subject and object of ecumenism? To answer these questions, which constitute the theme of this work, the following sources will be analysed: St. Paul's Letter to the Romans and Karl Barth's *Der Römerbrief*. The

¹ K. Barth *Der Römerbrief*, Zürich 2015.

fundamental criterion for the present work will be the attempt to analyse the above sources in light of ecumenical Christological axioms in St. Paul's Letter to the Romans, as expounded in Karl Barth's *Der Römerbrief*. The discussion has been divided into three logically arranged parts. The first provides a Christological analysis of the Letter to the Romans for the purpose of highlighting references which serve as a basis for ecumenism. In the second part, the aforementioned selected references are analysed by means of Karl Barth's *Der Römerbrief* commentary. The third part constitutes a juxtaposition of both sources with an attempt to draw ecumenical Christological conclusions which can become a new helpful critical tool in today's dialogue.

Keywords: diastasis, crisis, paradox, service, justice, redemption, reconciliation

Wprowadzenie

„Ut unum sint” (J 17, 21) – wołał Chrystus, mając na myśli przyszły Kościół. Jednak czas pokazał, że słowa Mistrza z Nazaretu nie do końca się zrealizowały. Można szukać przyczyn, rozdrabniać historię, a podział jak był, tak jest. Czy jest szansa, aby ekumeniczne zabiegi były bardziej skuteczne? Czy kierunki wytyczone przez Sobór Watykański II (tj. dialog, troska o odłączonych braci, a przy tym nawrócenie serca oraz świętość życia, którego owocem są pokora, łagodność, cierpliwość, służba, miłość), w największym po *Lumen gentium*² ekumenicznym dokumencie *Unitatis redintegratio*³, są na tyle przekonujące, że nic tylko zabrać się do ekumenicznej pracy? Czas pokazuje, że ekumenizm leży zawsze po stronie człowieka. Od niego się zaczyna i do niego zmierza. Jednak istnieje w Kościele ciągle narastający stereotyp, że ekumenizm jest przysłowiową „stratą czasu”. A czy to nie ten sam Sobór przypomniał, że „*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*”⁴? Czy zabiegi ekumeniczne nie mają za zadanie wprowadzać w życie słów Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15)?

Dlatego przedmiotem niniejszej pracy będzie bilateralna próba analizy ekumenizmu z jednej strony św. Pawła, a z drugiej szwajcarskiego teologa Karla Bartha. W tym celu zostaną poddane eksploracji dwa dzieła wskazanych teologów, Pawłowy *List do Rzymian* oraz Barthowski *Der Römerbrief*. Problem badawczy nie

² Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, AAS 57 (1965), s. 5-71. Tekst polski zob.: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, s. 105-166.

³ Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Oecumenismo Unitatis redintegratio*, AAS 57 (1965), s. 90-112. Tekst polski zob.: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., s. 203-218.

⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae Ad gentes divinitus*, AAS 58 (1966), s. 948. Tekst polski zob.: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., s. 437.

⁵ Jeden ze znanych teologów tak odniósł się do pionierskiego dzieła Bartha: „Słynny *List do Rzymian*, stanowiący pierwsze większe dzieło Bartha i uchodzący powszechnie za dokument erekcyjny zupełnie nowego uprawiania teologii, zapoczątkował tym samym w 1919 r. nową epokę w teologii chrześcijańskiej”. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979, s. 12.

będzie zmierzał do opracowania w/w dzieł, ale stanie się próbą ukazania ich wartości ekumenicznej od innej strony. W tym celu za aparat naukowy zostanie przyjęta bilateralna analiza pod kątem ekumenicznym chrystologicznych aksjomatów *Listu do Rzymian* św. Pawła opatrzonych komentarzem *Der Römerbrief* Karla Bartha. Pomocą okażą się niezastąpione elementy konieczne w każdej rozprawie, tj. logiczność (kolejna teza będzie konsekwentnie wypływała z poprzedniej), spójność (ostatnia teza będzie odpowiadała pierwszej) oraz celowość (każda z postawionych tez będzie odpowiadała faktycznemu stanowi badanego tematu/nauki, w tym przypadku ekumenizmu, i podejmowała próbę jego recepcji). Rozprawa została podzielona na trzy części. Zadaniem pierwszej części (*Chrystologiczne ożywienie ekumenizmu na podstawie Listu do Rzymian św. Pawła*) będzie wydobywanie tych miejsc chrystologicznych z *Listu do Rzymian*, które mogą stanowić podstawy ekumenizmu. Druga część (*Ekumenizm chrystologiczny Der Römerbrief Karla Bartha*) w odniesieniu do wskazanych miejsc *Listu do Rzymian*, będzie próbą poddania analizie komentarza Bartha zamieszczonym w *Der Römerbrief*. Natomiast trzecia część (*Próba implikacji ekumenicznej chrystologii*) będzie skoncentrowana na implikacji chrystologii ekumenicznej wydobytej z dwóch wcześniejszych części, mogącej stanowić nowe spojrzenie pomocne w dzisiejszym dialogu ekumenicznym oraz zwieńczenie niniejszego wywodu.

1. Chrystologiczne ożywienie ekumenizmu na podstawie Listu do Rzymian św. Pawła

Nie sposób mówić o chrystologii bez osoby św. Pawła. Jego nawrócenie i heroizm życia stanowiły dla Kościoła przez ponad dwa tysiące lat przykład prawdziwej chrześcijańskiej wiary. Wiele znośił dla Kościoła – jak to sam o sobie mówił – „przez Żydów pięciokrotnie byłem bity po czterdzieści razy bez jednego. Trzy razy byłem sieczony różgami, raz kamienowany, trzykrotnie byłem rozbitkiem na morzu, przez dzień i noc przebywałem na głębinie morskiej. Często w podróży, w niebezpieczeństwach na rzekach, w niebezpieczeństwach od zbójców, w niebezpieczeństwach od własnego narodu, w niebezpieczeństwach od pogan, w niebezpieczeństwach w mieście, w niebezpieczeństwach na pustkowiu, w niebezpieczeństwach na morzu, w niebezpieczeństwach od fałszywych braci; w pracy i umęczeniu, często na czuwaniu, w głodzie i pragnieniu, w licznych postach, w zimnie i nagości, nie mówiąc już o mojej codziennej udręce płynącej z troski o wszystkie Kościoły” (2 Kor 11, 24-28). Właśnie ta „udręka” stała się przyczyną napisania kolejnego listu, tym razem zaadresowanego do młodej wspólnoty Kościoła rzymskiego (powstanie listu datuje się na ok. 57/58 r.). Spoglądając na strukturę *Listu* łatwo można stwierdzić, że jego kompendium stanowi Pawłowa nauka o usprawiedliwieniu (por. Rz 1, 16 – 11, 36), korelująca z praktycznymi wskazówkami dla Kościoła (por. Rz 12, 1 – 15, 13). Gdyby zgłębić jeszcze bardziej treść *Listu*, natrafimy na ciągle pojawiającą się osobę Jezusa Chrystusa. Nie powinno to dziwić, gdyż listy Pawłowe z natury są chrystocen-

tryczne. Dlatego po wnikliwej lekturze *Listu* udało się wydobyć następujące miejsca chrystologiczne korelujące bezpośrednio lub pośrednio z ekumenizmem:

1. „Sługa Chrystusa Jezusa” (Rz 1, 1) – świadomość wzajemnej służby stanowi kręgosłup ekumenizmu.
2. „Bóg przez Jezusa Chrystusa sądzić będzie ukryte czyny ludzkie” (Rz 2, 16) – bez chrystocentryzmu nie ma ekumenizmu.
3. „Sprawiedliwość Boża dostępna przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą” (Rz 3, 22) – Bóg jest najwyższą miarą sprawiedliwości, natomiast ludzka sprawiedliwość zazwyczaj prowadzi do podziałów.
4. „Odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 24) – świadomość rekapitulacji dokonanej przez Chrystusa (św. Ireneusz) stanowi element łączący wszystkich wierzących.
5. „Zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 1) – pokój w Bogu i z Bogiem rodzi pokój międzyludzki.
6. „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8) – świadomość stanu własnego ducha umożliwia pokorne „stawianie” kroków także na płaszczyźnie ekumenicznej.
7. „Chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5, 11) – nie ma ekumenicznej skuteczności bez pojednania.
8. „Jeżeli (...) ktoś nie ma Ducha Chrystusowego ten do Niego nie należy” (Rz 8, 9) – to Duch Święty nadaje chrześcijanom chrystologiczną tożsamość, tak aby w drugim człowieku rozpoznawać swojego ekumenicznego brata lub siostrę.

2. Ekumenizm chrystologiczny Der Römerbrief Karla Bartha

Podane wyżej miejsca chrystologiczne mogą momentami brzmieć jak pobożne ekumeniczne życzenia, jednak nie sposób budować chrystologicznej tożsamości, której tak często brakuje we współczesnym Kościele, bez ogólnoludzkich odnośników.

- a. Jak więc interpretuje w/w miejsca chrystologiczne sam Barth? Czy możliwy jest ekumenizm bez tej charakterystycznej cechy ucznia, jaką jest służba? Barth, komentując Rz 1, 1, odpowiada: „Nicht ein Herr sondern ein Knecht, der Minister seines Königs”⁶. Bycie sługą stanowi podstawowe zadanie ucznia. Misja Pawłowa – jak sugeruje Barth – nie jest w nim samym, ale „in unüberwindlicher Fremdheit, in unerreichbarer Ferne *über* ihm”⁷. A przez to, że jest dla Pawła nieosiągalna, stanowi podstawę, do tego, że to nie on jest jej autorem. Dla Bartha niepojęta była wizja Boga bliskiego człowiekowi,

⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 3.

⁷ Tamże.

gdyż Bóg jest odległy od człowieka w sposób niewyobrażalny. Bóg dla Bartha był Bogiem odległym i ukrytym⁸. Na określenie nieskończonej odległości między Bogiem a człowiekiem teolog szwajcarski wprowadził pojęcie „diastaza”, które można zdefiniować następująco: „Bóg jest Bogiem, a świat jest światem”⁹. Tylko w Chrystusie Bóg jest „zdolny” pokonać tę nieskończoną odległość. Historia zbawienia jest więc decyzją Boga, który w Chrystusie przełamuje tę nieskończoną odległość, dając człowiekowi możliwość spotkanie ze sobą. „Bycie sługą” Jezusa Chrystusa jest podstawowym ekumenicznym zadaniem każdego chrześcijanina bez względu na to, po której stronie „barykady” stoi. Chrześcijanin nie jest zdolny spotkać Boga, gdyż każdorazowo zderza się z Jego „nie”. „Bycie sługą” stanowi kres jego możliwości, a przy tym najważniejsze zadanie.

- b. Czy według Rz 2, 16 oraz w oparciu o słowa Bartha da się dzisiaj budować ekumenizm, skoro człowiek jest tak odległy od Boga? Czy wszelkie zabiegi ekumeniczne Kościoła odniosą kiedykolwiek skutek, skoro człowiek wciąż „doświadcza”¹⁰ – jak to nazywał Barth – owego „krisis”? By odpowiedzieć na powyższe pytanie, należałoby zgłębić, co sam Barth rozumiał pod tym pojęciem? Według współczesnego słownika greckiego słowo to posiada dwa charakterystyczne znaczenia: podział i sąd. W myśl wymienionych znaczeń „krisis” stanowiło dla Bartha czasowy ciągły sąd Boży nad każdą ludzką sprawiedliwością¹¹. Człowiek w myśl Bartha nie jest zdolny „posiadać” Boga i na sposób poznawczy, i religijny. Każdorazowo, gdy próbuje Go poznać, zderza się według szwajcarskiego teologa z Bożym „nie”. Barth w przeciwieństwie do św. Tomasza wychodził z założenia, że w odniesieniu do Boga człowiek, patrząc na świat, nie widzi wielkości i piękna Stwórcy, ale swoje własne ograniczenia, a przy tym tragizm i dramat końca życia¹². Bóg jednak nie zatrzymał się na swoim „nie”, bo wtedy można by Go postawić na równi z całym mnóstwem milczących i odległych od człowieka bóstw. Bóg w Chrystusie każdorazowo wypowiada swoje „tak”, a przy tym: „ein ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen”¹³. Można tak w nieskończoność cytować Barthowską dialektykę. Dlatego „krisis” można zrozumieć tylko na sposób dialektyczny, jako coś co rozgrywa się pomiędzy negacją i afirmacją, śmiercią i życiem. Stąd wszelkie ludzkie za-

⁸ Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, Kraków 2009, s. 51.

⁹ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 23, por. tenże, *Teologia bliższa życiu*, Paris 1993, s. 61.

¹⁰ Doświadczenie „krisis” nie ma nic wspólnego z ludzkim samoczynnym odczuciem, ale jest rzeczywistością Bożego sądu nad ludzką sprawiedliwością. Idąc za myślą Bartha jest jedynie i aż zderzeniem z Bożym „nie”. Przep. autora.

¹¹ Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, s. 58.

¹² Por. tamże, s. 61.

¹³ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 48.

biegi, by spotkać Boga spelzając na niczym¹⁴. Dzięki owemu „krisis” klaruje się Barthowska wizja człowieka. Z jednej strony jest on w myśl „diastazy” odległy nieskończenie od Boga, zaś z drugiej strony jest niezdolny do tego, żeby tę odległość samoczynnie pokonać. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jest poddany mocy grzechu. Grzech wywołuje Boże „nie” i czyni człowieka niezdolnym do pokonania tej nieskończonej odległości. Co jest więc „lekarstwem” na powyższy „kryzys”, a przy tym „przesłaniem o ludzkim zbawieniu”? Sam Barth, chcąc odpowiedzieć, zastanawiał się nad tym zagadnieniem¹⁵. Ostatecznie odpowiedź mogła być tylko jedna. Jezus Chrystus „in der [selbst] Auferstehung angebrochene neue Tag des Menschen”¹⁶. Dzięki swojemu zmartwychwstaniu Chrystus otworzył dla człowieka nowy dzień i przyniósł mu światło samego Boga. Tym samym objawił, że człowiek jest mimo wszystko poza zasięgiem Stwórcy¹⁷. Stąd, by móc znów powrócić do Niego, potrzebuje dnia zmartwychwstania. Dlatego ekumenizm, jeżeli nie będzie doświadczeniem dnia zmartwychwstania, spotkaniem z Chrystusem-Światłością, nie przetrwa żadnej próby czasu. Kościół na polu ekumenicznym ma za zadanie dążyć do spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym. Wtedy ekumenizm zawsze będzie chrystocentryczny. Wspomniany chrystocentryzm towarzyszył Barthowi¹⁸ w eksplikacji słów Rz 2, 16, między innymi dlatego, że u Pawła najczęściej¹⁹ można spotkać zwrot: „durch Christus Jesus”²⁰. Chrystocentryzm, daleki od chrystomonizmu²¹, z którym Barth wielokrotnie musiał się zmierzyć, nie ma na celu chrystologicznego ujednolicenia traktatów dogmatycznych, ale ześrodkowuje ich optykę na Tego, który jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2, 5), a przy tym „pośrednikiem Nowego Przymierza” (Hbr 9, 15). Osoba Chrystusa scala całą dotychczasową teologię także na sposób ekumeniczny.

- c. Czy poczucie sprawiedliwości jest w stanie polepszyć relacje ekumeniczne? Jeżeli tak, to co będzie miarą tej sprawiedliwości? Barth komentując Rz 3, 22 wydobywa zasadniczą różnicę, która rzuca nowe światło na istotę sprawiedliwości. W komentarzu Bartha zamiast słów „przez wiarę w Jezusa

¹⁴ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 24-25.

¹⁵ „Woher die Möglichkeit, auch die Gottlosen in Gott zu begreifen, die Querschnitte des «Gesetzes», die die Menschen scheiden in Religiöse und Unreligiöse, Moralische und Unmoralische, wegzudenken und den Längsschnitt einzusehen, der überall, auch in den Tiefen, Zugängen zu Gott offenkundig macht?”. K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 48.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. A. Nossol, *Christus solus: zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, „Collectanea Theologica” 44/2 (1974) s. 18-19.

¹⁹ Zob. Rz 1, 6, 8; 2, 16; 5, 1, 11, 15, 21; 7, 24; 15, 30; 16, 27; 1 Kor 15, 57; 2 Kor 1, 5; 4, 5; Flp 1, 11, 19; 3, 12; 1 Tes 4, 2; 5, 9; Tt 3, 6.

²⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 48.

²¹ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 26-27.

Chrystusa²², które zakładają czynnik ludzki występują słowa „durch seine Treue in Jesus Christus”²³, „przez swoją wierność w Jezusie Chrystusie”, a te zakładają czynnik Boży. Po zbadaniu w/w słów bardziej trzeba skłonić się do tłumaczenia wykorzystanego przez Bartha. Owe „Treue” – „wierność”, oddaje istotę sprawiedliwości („Gerechtigkeit”). Bóg w Chrystusie okazał się wierny do końca. Dlatego „wierność” powinna stanowić podstawę ekumenicznych dysput. W swej istocie jest ona wprawdzie działaniem Boga, który pozostał do końca blisko swojego Syna, nawet gdy Ten czuł się osamotniony (por Ps 22, 1). Więcej – dodaje Barth – owa wierność Boga jest „jenes göttliche Beharren, kraft welches es an vielen zerstreuten Punkten der Geschichte immer wieder Möglichkeiten, Gelegenheiten, Zeugnisse für die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit gibt”²⁴. Każdy człowiek ma możliwość doświadczyć tej Bożej mocy, nawet w tych najbardziej zagmatwanych momentach historii (np. schizma wschodnia czy reformacja). Ale doświadczyć na tyle na ile Bóg mu na to pozwoli. Tym, który pierwszy zrobił krok, jest Bóg. Chrystologia Bartha jest wierna założeniom wyjściowym. „Diastaza” i dialektycznie rozumiana „krisis”, gdyby pójść drogą analogii, jeszcze bardziej potęgują Bożą interwencję. Jezus Chrystus jest potrzebny światu. Mimo, że na kartach historii może On stanowić tylko egzemplaryczny przykład, to jednak nadaje jej właściwy kształt i znaczenie. „Christus ist der Inhalt dieser Erkenntnis: die Gerechtigkeit Gottes selbst”²⁵. Chrystus staje się niejako treścią sprawiedliwości samego Boga. Ekumenizm w całej swej rozciągłości jest możliwy, cytując dalej Bartha, gdy: „der Sinn aller religion ist die Erlösung” oraz „der Gehalt alles menschlichen Geschehens ist die Vergebung”²⁶. Należy więc dążyć, by dialog ekumeniczny zmierzał do otwarcia się na Boga dzięki tajemnicy Jego odkupienia („Erlösung”) i przebaczenia („Vergebung”). Rzeczywistość objawienia Bartha postrzegał jako „ein paradoxes Faktum”²⁷, tak w sensie obiektywnym jak i uniwersalnym. „Paradoks” był kolejnym pojęciem wprowadzonym przez Bartha na określenie tajemnicy Jezusa Chrystusa²⁸. Barth sprzeciwiał się stwierdzeniu, że wcielenie Chrystusa jest czasowym wydarzeniem. Bóg jest ahistoryczny, świat natomiast jest biegiem historii, której nicią przewodnią jest grzech. Wydarzenie wcielenia było dla Bartha tzw. „purpurową nicią” wieczności przecinającą czas²⁹. To w Chrystusie wieczność i czas, jak dwa bieguny schodzą się ze

²² Takie tłumaczenie znajdujemy w *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2006.

²³ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 77.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 78.

²⁷ Tamże, s. 79.

²⁸ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 38-39.

²⁹ Por. K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 5; por. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, s. 57.

- sobą, pozostając dla Bartha nadal „rozerwane”. Ta niemożliwa jedność, która w Chrystusie stała się faktem, stanowiła dla Bartha „paradoks”.
- d. Jeżeli w Chrystusie Bóg objawia siebie człowiekowi, to czy tak rozumiany chrystocentryzm oraz świadomość Jego odkupienia, która łączy wszystkich chrześcijan w jednej wierze przez tajemnicę wcielenia, może stanowić dzisiaj punkt odniesienia do rozpoczęcia nowych ekumenicznych rozmów na polu doktrynalnym? Barth komentując Rz 3, 24, nie tylko może udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie, ale może pomóc zgłębić dzisiejsze spojrzenie na teologię wcielenia. Przyjście Chrystusa – według Bartha – stanowiło nie tylko „paradoks”, ale było czymś co wywoływało przerażenie („das Entsetzenerregende”)³⁰. Za przykład Barth przyjął wizję z *Księgi Daniela* 2, 24-35. Posługując się tym obrazem teolog nadał temu wydarzeniu charakter pejoratywny, by dzięki temu móc uzyskać przeświadczenie, że tajemnica Chrystusa jest nie tylko ową nicią wieczności, ale wydarzeniem dokonującym się na oczach człowieka. Żywy język Bartha miał pomóc w spotkaniu tu i teraz z Żywym i wciąż obecnym Bogiem, objawiającym się w Chrystusie Jezusie. Świat sam z siebie nie jest zdolny do tego, by uwierzyć w Boga, który objawił się w Chrystusie. Dlatego Barth doszedł do wniosku, że Jezus nie stanowił jednej z wielu możliwości, ale „die Möglichkeit, die alle Symptome des Unmöglichen an sich trägt”³¹. Znów „paradoks” – możliwość, która nosi symptomy niemożliwego. Świadomość odkupienia stanowi dzisiaj niezaprzeczalny fakt, jednak chrystocentryzm ekumeniczny niekoniecznie. Wschód poszedł drogą pneumatologiczną, zachód chrystologiczną, ale do reformacji. Po reformacji protestantyzm postawił na teologię krzyża z jej chrystocentryzmem natomiast Kościół łaciński wybrał za punkt wyjścia metodę historyczno-krytyczną, która bardziej akcentowała Jezusa historycznego niż Chrystusa wiary. Każda z dróg mimo wszystko stanowiła wzajemne ubogacenie. Pierwszorzędnym zadaniem ekumenizmu jest więc przywrócić na nowo osobę Chrystusa jako centrum rozumu i wiary.
- e. Historia podziałów w Kościele pokazuje, że pragnienie pokoju nie zawsze stanowiło punkt wyjścia w różnicach doktrynalnych. Dodajmy, że problem nie dotyczył tylko sporów teologicznych, ale również sporów politycznych, które zadecydowały ostatecznie o bolesnym rozdziale w Kościele. Barth, komentując Rz 5, 1, szukał odpowiednika zrozumienia, czym jest pokój Boży i zinterpretował je następująco: „Pokój z Bogiem” – to nic innego, jak pokój między Bogiem i człowiekiem, będący wynikiem Bożego oddziaływania na ludzką postawę³². „Friede mit Gott – stwierdza dalej Barth – ist die sachgemäße Ordnung der Beziehung (als Menschen!) zu Gott (als Got-

³⁰ Por. K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 85.

³¹ Tamże.

³² Por. tamże, s. 138.

tl)''³³. Bóg dzięki swojej ingerencji nadaje relacji właściwy porządek. Sam pokój z Bogiem Barth rozumie, jako „durch den Glauben ein nur auf Gott Wartender’’³⁴, co można zrozumieć: przez wiarę, albo dzięki niej człowiek jest „tylko’’ („nur’’³⁵) zdolny do czekania na Boga, na Jego ingerencję. „Tylko’’ stanowi dla człowieka wezwanie i ostrzeżenie. Przez wiarę w Jezusa Chrystusa człowiek jest zdolny jedynie do czekania na Boga, zaś wobec własnej tajemnicy wiary pozostaje mu „Nicht-haben’’ – „nie-posiadanie’’. Człowiek – według Bartha – nigdy nie posiada Boga, dlatego tak ważna jest jego zdaniem „diastaza’’. Ignorancja jej, patrząc od strony historycznej, doprowadziła teologię łacińską, szczególnie ostatnich wieków, do uprzedmiotowienia Boga i postawienia Go w jednej linii ze stworzeniem. Teologia przestała tym samym być dialogiem o Bogu i z Bogiem (teologia narratywna – „Dominus dixit’’), jak to podkreślał wybitny teolog A. Nossol³⁶, ale stała się ontologiczną analogią bytu. Prawdziwa teologia zawsze zakładała, że Bóg wymyka się jej myśleniu, dlatego łatwiej było budować model teologii apofatycznej niż katafaticznej. O Bogu łatwiej mówić, kim nie jest, niż kim jest. Wracając do tematu czekania, w Biblii można natrafić na wiele miejsc mówiących o jej potrzebie. Teksty nieraz przyjmują formę wołania do Boga (por. Rdz 49, 18; Jd 8, 17), bezpośredniego czekania na Niego (por. Wj 34, 2), oczekiwania Jego decyzji (por. Lb 9, 8), albo odwrotnie Boga, który czeka na człowieka (por. Sdz 6, 18). Są też teksty mówiące o czekającym na człowieka wyroku za nieprzestrzeganie Bożego prawa (por. 1 Sm 2, 30). Jak wynika z powyższych przykładów ekumenizm nie zmierza do narzucania własnego zdania, ale do ciągłego czekania na Tego, w którego mocy jest każdy człowiek. Czy jednak powyższe czekanie należy rozumieć tak, jak to rozumieli Tesaloniczanie (por. 2 Tes 2, 1-17). Niekoniecznie. Czekanie ma być przejawem ludzkiej pokory oraz szukaniem odpowiedzi u Tego, który udziela jej każdemu, także ekumeniście.

- f. Gdyby ponownie zapytać Bartha o to, czy miłość międzyludzka kończąca podziały wystarczy, by mówić o ekumenicznej jedności? Czy potrzeba jednak czegoś więcej niż tylko miłości? Barth, komentując Rz 5, 8, odpowiada: „Es beweist hier Gott seine Liebe gegen uns, (...) also durchaus abgesehen von unsere Empfänglichkeit dafür, abgesehen von unsere Fähigkeit, uns das mitteilen, uns von ihm lieben zu lassen’’³⁷. Potrzebna jest Boża miłość, gdyż Bóg okazuje ją nie patrząc na to, czy człowiek jest na nią otwarty, czy nie. I kontynuuje, człowiek sam z siebie nie jest w stanie ani Boga zobaczyć,

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 139.

³⁵ Pojęcie często stosowane przez Bartha na określenie człowieka w swoim odseparowaniu od Boga – „Nur-Menschlichkeit’’. Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief’’ Karla Bartha*, s. 53.

³⁶ A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, s. 65.

³⁷ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 151.

ani usłyszeć („diastaza”). „Es ist vielmehr selbstverständlich, daß wir nicht in der Lage sind, das zu tun, daß wir keine Augen haben, das zu sehen, keine Ohren, das zu hören”³⁸ – czytamy u Bartha. Bóg jako pierwszy umiował człowieka³⁹. Poprzez śmierć Chrystusa człowiek otrzymał dostęp do chwały Bożej. Dzięki temu wydarzeniu powinna dokonać się w człowieku transpozycja myślenia: by Bóg przestał być przedmiotem wiary, a stał się jej podmiotem, a miejsce przedmiotu mógł zająć człowiek. Człowiek dzięki śmierci Chrystusa może w tajemniczy sposób dotykać samego Boga – wiara zostaje wtedy upodmiotowiona. Barth tak to tłumaczy – „Und eben dieses neue Subjekt (allein durch den Glauben identisch mit mir dem Sünder!) ist der neue Mensch, der Mensch, der sich mit überlegener Gewißheit, der sich in Christus von Gott geliebt weiß”⁴⁰. Nowy duchowy człowiek jest zdolny kochać Boga tylko w Chrystusie („durch Christus Jesus”). Ekumenizm jest więc powrotem to tej chrześcijańskiej tożsamości, w której człowiek odkrywa swoją niezdolność do doświadczenia Boga, ale widzi również możliwość doświadczenia Go w Chrystusie Jezusie. Miłość człowieka znów nie wystarcza, konieczna jest upodmiotowiona miłość Boga w nim samym. Tylko człowiek, który spotkał na swojej drodze Boga, a Ten odkupił go i pokochał w Chrystusie, jest zdolny zmieniać świat, szczególnie na podłożu ekumenicznym.

- g. A jak fakt dokonanego w Chrystusie „stania się nowym człowiekiem” może być skutecznym bodźcem do ekumenicznych działań? Barth, interpretując Rz 5, 11, stwierdza z całą stanowczością: „Wir sind – neue Menschen! immer dialektisch, indirekt, allein durch den Glauben begründet: «durch sein Blut», sind wir gerecht erklärt, «als Feinde» sind wir «mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes», und in keinem Moment darf diese dialektische Voraussetzung sich verhärten und verholzen zu einer direkten Gegebenheit”⁴¹. Warto zauważyć, że fakt „bycia nowym człowiekiem” jest nadal pojmowany przez Bartha na sposób „dialektyczny”, tzn. z jednej strony człowiek został odkupiony „przez krew Chrystusa”, a z drugiej uznany za „wroga”. Tak więc „pojednany z Bogiem przez śmierć Chrystusa” nadal pozostaje w dialektycznej przestrzeni: synem i wrogiem. Tylko dzięki wierze w myśl św. Pawła⁴² – podsumowuje Barth – „jesteśmy, mamy, możemy, przychodzimy” („wir sind, wir haben, wir können, wir kommen”⁴³). Można poszerzyć to spojrzenie o wymiar ekumeniczny. To, czy ekumenizm przeżywa wiosnę czy stagnację, tak naprawdę zależy od samego Boga. Komunikat Bartha jest jasny:

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 152.

⁴¹ Tamże, s. 153.

⁴² „To Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2, 13).

⁴³ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 153.

obok ekumenicznych sukcesów istnieją ekumeniczne porażki. Każdy musi uświadomić sobie powyższą zależność: bycie synem oznacza również bycie wrogiem Boga. Grzech nie pozostawia miejsca na złudzenia, także ekumenizm musi przeżyć swoistą stagnację, by przebudzić się z letargu. Oznacza to przeanalizowanie faktów, postawienie sobie jasnych i przejrzystych celów, by kontynuować Chrystusowe pragnienie jedności.

- h. Ostatni element podzielił chrześcijan, szczególnie podczas reformacji. Stąd pytanie do Bartha: Czy nauka o usprawiedliwieniu, która przełamała tamę między Kościołami łacińskim i protestanckim (*Deklaracja o usprawiedliwieniu*), mimo wszystko jednak nie pozostała tematem tabu, o którym nie wspomina się nawet na spotkaniach poświęconych doktrynalnym różnicom? Barth, zatrzymując się przy Rz 8, 9, próbuje pomóc i stawia tezę: Człowiek nie uzyskuje usprawiedliwienia dzięki temu, że jest człowiekiem, ale dzięki Duchowi Bożemu, w którym został „wybrany”⁴⁴ („Im Fleisch sind wir verworfen, im Geist sind wir erwählt”⁴⁵). Człowiek Barthowski przypomina w zarysie człowieka Augustyńskiego⁴⁶, niejako rozpiętego między dwiema zwalczającymi się wzajemnie rzeczywistościami: duchową i cielesną. Augustyńska antropologia korzeniami sięga filozofii platońskiej, według której ciało stanowiło więzienie dla duszy⁴⁷. Barth nie traktował jednak cielesności dosłownie, ale jako metaforę życia zanurzonego w czasie i historii, bez jakichkolwiek odniesień do wieczności. Cieleśne było dla niego wszystko co czasowe i ludzkie⁴⁸. Barth jednak widział dla człowieka wyzwolenie. „In der Welt der Zeit, der Dinge und des Menschen sind wir gerichtet, im Reiche Gottes sind wir gerechtfertigt”⁴⁹. Tylko Królestwo Boże jest ratunkiem dla człowieka pełnego ludzkiego osądu oraz wyzwoleniem ze śmierci do życia⁵⁰. Dialektycznie rozciągnięta przestrzeń ludzkich decyzji na dwóch nieskończenie odległych od siebie biegunach zmierza ku sobie, tak aby: „Verwerfung und Erwählung, Gericht und Gerechtigkeit, Tod und Leben als Brennpunkte einer Ellipse, die immer näher zusammenrücken, bis sie

⁴⁴ Według Alfonsa Nossola „Barth zwrócił we współczesnym protestantyzmie uwagę na to, iż nie nauka o usprawiedliwieniu stanowi centralny dogmat chrześcijaństwa, lecz tajemnica Chrystusa, w której objawia się zarówno misterium Trójjedynego Boga, jak też tajemnica stworzenia”. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, s. 72.

⁴⁵ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 292.

⁴⁶ Zob. Aurelius Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, VIII, 10, PL 32, s. 760. „Podobnie się dzieje, kiedy blask wieczności przyzywa nas ku wyżynom, a uroki doczesne przy ziemi nas więżą. Również wtedy jest w nas jedna tylko dusza, która ani jednego, ani drugiego nie pragnie pełnią swojej woli. I rozdziera ją spór bolesny, gdy prawda każe jej kroczyć jedną drogą, a przyzwyczajenie nie pozwala porzucić drogi zupełnie innej”. Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2001, s. 217.

⁴⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1990, s. 91.

⁴⁸ Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, s. 53.

⁴⁹ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 292.

⁵⁰ Por. tamże.

als Mittelpunkt eines Kreises eins werden”⁵¹. Stąd „odrzućcie i wybór, sąd i sprawiedliwość, śmierć i życie”, jak ogniska elipsy, zbliżają się do siebie, aż staną się środkiem Barthowskiego koła, by być jednością nieskończoną. Jednością czasu pochłoniętego przez wieczność, jednością nieskończonego zwycięstwa Ducha nad ciałem, jednością fizycznej odległości „stąd” do wieczności „tam”. Jednak nie trzeba człowiekowi wypatrywać jedności nieskończonej, gdyż ona już nadeszła. Jest nią Jezus Chrystus. A jak ma się to do ekumenizmu? W prosty sposób, jeżeli jest mówieniem o Chrystusie, to również oczekiwaniem przez człowieka darem jedności z Nim w jedności nieskończonej⁵².

3. Próba implikacji ekumenicznej chrystologii

Eksploracja pozwoliła przyrzeć się obu dziełom od strony chrystologicznej. Św. Paweł podpowiedział, w jaki sposób wydobyć z misji apostołskiej, będącej ciągłym odkrywaniem Chrystusa, ducha ekumenizmu. Barth natomiast dzięki swojej wnikliwosti pozwolił spojrzeć na chrystologię od całkiem nowej strony. Pojęcia takie jak „diastaza”, „krisis”, czy też „paradoks” ukazały, jak bardzo odległy jest Bóg od człowieka, a tym samym jak bardzo bliski. Barthowska dialektyka z jednej strony oddalała Boga, ukazując ludzką tęsknotę, a przy tym niemoc objawiającą się poprzez „kryzys”, a z drugiej ukazała Boga wciąż otwartego na człowieka. Bóg ontycznie nie przybliżył się do stworzenia, ale w duchu wiary jednoczy się z nim za pomocą „paradoksu”. Jezus Chrystus to – według Bartha – „paradoks” tego co niemożliwe, nieosiągalne, nieskończenie odległe.

Eksploracja *Listu do Rzymian* św. Pawła pozwoliła ustalić co następuje: duch ekumeniczny zawsze przejawia się przez wzajemną służbę, ta natomiast realizuje się tylko wtedy, gdy centralnym miejscem ekumenizmu będzie Jezus Chrystus. Samo szukanie sprawiedliwości nie buduje relacji ekumenicznych, do tego konieczny jest pokój w Bogu i z Bogiem. Niezbędna jest świadomość stanu własnego ducha, która umożliwia pokorne stawianie kroków, szczególnie na płaszczyźnie ekumenicznej. Konieczne jest dążenie do wzajemnego pojednania, którego sprawcą jest Duch Święty i to On nadaje chrześcijanom chrystologiczną tożsamość, tak aby w sobie nawzajem rozpoznawać ekumenicznego brata i ekumeniczną siostrę.

Eksploracja *Der Römerbrief* z kolei pozwoliła postawić następujące wnioski: człowiek żyjąc w czasie – w myśl Bartha – jest niezdolny sam z siebie doświadczyć Boga, dlatego że Bóg jest odległy od niego, żyjąc w wieczności („diastaza”). Za każdym razem, gdy człowiek próbuje Go poznać, spotyka się z Jego osądem, z Jego „nie” („krisis”). Bóg jednak, widząc niemoc stworzenia do doświadczenia Go, wynikającą z grzechu, niejako „purpurową nicią” wieczności przeszył czas. Tą nicią stał się Jezus Chrystus. Dzięki Niemu Bóg nie tylko mógł odkupić człowieka („Er-

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tamże.

lösung”), ale również mu przebaczyć („Vergebung”). Tajemnica Chrystusa stanowiła dla Bartha tajemnicę – „paradoks” („ein paradoxes Faktum”). Bóg posłużył się „paradoksem”, czyli nie do zrozumienia tajemnicą wcielenia, która nadal w oczach współczesnych budzi wiele kontrowersji. Barth przestrzega w swojej teologii przed ignorancją „diastazy”, aby nie musiała się więcej powtórzyć historia uprzedmiotowienia Boga i postawienia Go w jednej linii ze stworzeniem. Dzięki „diastazie” Bóg staje się podmiotem wiary, natomiast człowiek, jako adresat Boga, jej przedmiotem.

Na podstawie powyższej eksplikacji, szczególnie dotyczącej *Der Römerbrief*, można wysnuć następujące wnioski.

Po pierwsze, ekumeniści powinni uznać swoją niezdolność do jedności. Bóg jeżeli pozwala na podział to znaczy, że ma w tym swój cel. Ale również nie wolno poddawać się ekumenicznej stagnacji, gdyż, jak to zakomunikował Barth, bycie synem Boga również oznacza dla człowieka bycie Jego wrogiem.

Po drugie, Bóg nigdy nie powinien być przedmiotem dysput, ale ich podmiotem. Bóg sam zrealizował swój plan w Jezusie Chrystusie („teologia krzyża”) i nadal go realizuje w inny sposób za pośrednictwem Ducha Świętego („pneumatologia”)⁵³. Pierwszy plan jest obecny w teologii protestanckiej, natomiast drugi w teologii prawosławnej. Teologia katolicka natomiast nimi ubogacona może stać się miejscem ekumenicznego spotkania.

Po trzecie, chrześcijanin nigdy nie powinien zapominać, co jest jego podstawowym zadaniem: „Bycie sługą” powinno stanowić istotę życia każdego wierzącego. Dzięki temu jest możliwy wzajemny i twórczy dialog.

Po czwarte, ekumenizm powinien w centrum postawić Jezusa Chrystusa i do Niego zmierzać, gdyż w każdym Kościele istnieje ślad prawdziwego Kościoła Jezusa Chrystusa. Kościół Chrystusowy to doświadczenie zmartwychwstania w każdym wymiarze swojego życia. Chrystus powinien być celem ekumenizmu i jego treścią.

Po piąte, w całej teologii i życiu Kościoła powinna dokonać się transpozycja myślenia. To człowiek ma być przedmiotem wiary, by – w myśl Bartha – nie tyle poznawać, co być poznany. Mimo, że człowiek wciąż doświadcza swojej własnej niemocy (Bożego „nie”), by Boga w jakikolwiek sposób „posiadać”, to jednak w Chrystusie spotyka się z miłosierdziem Boga (Bożym „tak”).

Dialektyka Bartha pozwoliła spojrzeć na ekumenizm szerzej, tak by na jego polu zobaczyć nie tylko własne sukcesy, ale i porażki. Gdy Bóg będzie treścią i celem ekumenizmu, to i jedność Kościoła będzie coraz bliżej. Jednak czy Bogu chodzi o jedność w naszym rozumieniu? Czy jedność oznacza jednolitość? Oczywiście, że nie. Tak więc owe „ut unum sint” dopuszcza jedność w wielości i wielość w jedności. Dlatego ekumenizm w rozumieniu Kościoła powinien ostatecznie zmierzać do poszukiwania w siostrzanych Kościołach jednego Chrystusowego Kościoła.

⁵³ Ten sam „Duch Święty – według Bartha – nie jest niczym innym jak tylko obecnością i aktywnością samego Jezusa Chrystusa”. A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50/3 (1980), s. 20.

Literatura

Biblia Tysiąclecia, Poznań 2006.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, AAS 57 (1965), s. 5-71.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Oecumenismo *Unitatis redintegratio*, AAS 57 (1965), s. 90-112.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae *Ad gentes divinitus*, AAS 58 (1966), s. 947-990.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986.

Aurelius Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, PL 32, s. 659-868.

Barth, K., *Der Römerbrief*, Zürich 2015.

Guja, J., *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, Kraków 2009.

Nossol, A., *Christus solus: zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, „Collectanea Theologica” 44/2 (1974), s. 5-33.

Nossol, A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.

Nossol, A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.

Nossol, A., *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50/3 (1980), s. 5-24.

Nossol, A., *Teologia bliższa życiu*, Paris 1993.

Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2001.

Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1990.

JAKUB J. WOŹNIAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Niezbywalność prawdy a cnota tolerancji w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-012>

Streszczenie: Przyglądając się współczesnemu światu i panującym tendencjom możemy zaobserwować, że wartość nadrzędna, jaką jest prawda zostaje, spłycona i usytuowana w przestrzeni publicznej i prywatnej jako wartość, która traci na znaczeniu. Ponadto prawdę ukazuje się jako wartość subiektywną, która zakłada, że wszelkie poznanie zależy wyłącznie od człowieka i jego prywatnych odczuć. Wzajemne poszukiwanie prawdy, jak podkreśla to Joseph Ratzinger-Benedykt XVI, staje się wspólnym celem wszystkich religii i kultur. Wszyscy ludzie niezależnie od wyznania, pochodzenia czy kultury ciągle pragną poznawać, a przedmiotem tego poznania staje się prawda. Poznanie prawdy staje się możliwe dzięki dwóm drogom: drodze rozumu (drodze filozoficznej) i drodze wiary (spotkaniem z żywą Osobą¹). Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* ukazuje, że prawda ma charakter dialogiczny: od słowa, które rozpoczyna rozmowę do dialogu, którego konsekwencją staje się przekazywanie i odbieranie informacji, a wynikiem tego jest stworzenie wspólnoty, w której odbywa się rozmowa. Dzięki takiemu spotkaniu osób staje się możliwe uwolnienie od subiektywnych opinii i odczuć, które zamykają człowieka w jego świecie i przyczyniają się do otwarcia na innych, a tym samym na inne spojrzenie. Poszukiwanie prawdy w spotkaniu z religiami i kulturami staje się możliwe dzięki cnocie tolerancji, którą nabywamy. Cnota tolerancji umożliwia porozumienie, jednak by osiągnąć to porozumienie należy przestrzegać kilku zasad: rzeczowości, uczciwości i odpowiedzialności, o których wspomina Benedykt XVI. Ponadto porozumienie to staje się także możliwe, kiedy przestrzegane są zasady właściwie rozumianego dialogu. Prawidłowo rozumiany dialog posiada kilka elementów: słowa, słuchanie, spotkanie, zrozumienie, a także jasność, unikanie synkretyzmu i relatywizmu oraz poszanowanie innych. Tym samym zauważamy, że poszukiwanie prawdy w tolerancji powinno być celem jed-

¹ Podczas audiencji generalnej 15 maja 2013 r. papież Franciszek zauważa: „Czy istnieje rzeczywiście «jedna» prawda? Co to jest prawda? Czy możemy ją poznać? Czy możemy ją znaleźć? Tu przychodzi mi na myśl pytanie zadane przez rzymskiego prokuratora Poncjusza Piłata, kiedy Jezus wyjawiał mu głęboki sens swojej misji: «Cóż to jest prawda?» (J 18,37.38). Piłat nie potrafi zrozumieć, że Prawda stoi przed nim, nie potrafi dostrzec w Jezusie oblicza prawdy, które jest obliczem Boga. A jednak Jezus jest właśnie tym: Prawdą, która w pełni czasów «stała się ciałem» (J 1, 1.14), przyszła do nas, abyśmy ją poznali. Prawdy nie bierze się jak rzecz, prawdę się spotyka. Nie jest to posiadanie, lecz spotkanie z osobą”. Franciszek, *Nie można być chrześcijaninem na pewien czas*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7/353 (2013), s. 46.

noczącym wszystkie religie i kultury pośród podziałów i sprzeczności.

Słowa kluczowe: prawda, tolerancja, dialog, tolerancja, Joseph Ratzinger-Benedykt XVI.

The Inalienability of Truth Versus the Virtue of Tolerance in Intercultural and Interreligious Dialogue

Summary: Looking at the modern world and the dominant tendencies it might be observed that the overriding value of truth is trivialized and situated in the public or private sphere as something insignificant. Moreover, truth is presented as a subjective value which suggests that any form of cognition depends on man and his private perceptions and attitudes without any search for new ways of knowing.

The mutual search for truth, as Joseph Ratzinger – Benedict XVI – emphasizes, is a common goal of all religions and cultures. All people, regardless of their beliefs, origin or culture, wish to know, and truth becomes the subject of this cognition. There are two possible ways of knowing truth: the way of reason (a philosophical way) and the way of faith (a meeting with a living Person).

In his encyclical *Caritas in veritate*, Benedict XVI observes that truth has a dialogical character: from a word which starts a conversation to a dialogue in which information is given and received. The result is the creation of a community where the conversation takes place. Such a meeting of people makes it possible to abandon the subjective opinions and perceptions which close man in his own world, and contributes to openness to other people and to adopting a new perspective.

The search for truth during the encounter with other religions and cultures is possible thanks to the virtue of tolerance which we acquire. The virtue of tolerance makes understanding possible, but in order to achieve this understanding it is important to observe certain principles such as conciseness, honesty and responsibility, all of which Benedict XVI mentions. Moreover, understanding is possible when the rules of dialogue are obeyed. Dialogue understood in this way should involve the following elements: words, listening, meeting, understanding, clarity, avoidance of syncretism and relativism, as well as respect for others. Thus we may observe that the search for truth in tolerance should be a unifying goal for all religions and cultures which face divisions and contradictions.

Keywords: truth, tolerance, dialogue, Joseph Ratzinger-Benedict XVI

Wstęp

Istotnym problemem, w szczególności naszych czasów, pozostaje pytanie o istotę i znaczenie prawdy, rozumianej nie tylko jako dociekania naukowców poszukujących odpowiedzi na pytania stawiane codziennie przez człowieka, ale także jej wartości w dialogu pomiędzy kulturami i religiami. Drugim pytaniem, które należy postawić, jest kwestia znaczenia prawdy i wspólne jej poszukiwanie w spotkaniu z innymi. Stąd pojawia się potrzeba spojrzenia na znaczenie i wartość prawdy tak,

jak ją ukazał w swoim nauczaniu Joseph Ratzinger-Benedykt XVI.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009 r.) definiuje prawdę jako *lógos* tworzący *diálogos*². Dalej Papież zaznacza, że słowo, które tworzy dialog, przekształca się w komunikację i komunie³. A zatem definicja prawdy u Benedykta XVI posiada charakter dialogiczny, mówiąc inaczej prawdę możemy odkryć za pomocą dialogu i w dialogu. Tak zdefiniowana prawda wpisuje się w nurt wielkich filozofów starożytnej Grecji: Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Poszukiwali oni prawdy poprzez rozmyślanie nad światem, a zarazem pragnęli poznać rzeczywistość i prawa, które nią rządzą. Jednak, by zrozumieć czym jest prawda, musimy na samym początku przyjrzeć się greckiemu odpowiednikowi tego słowa.

1. Etymologia i znaczenie *aletheia*

Język grecki na określenie prawdy używa słowa *aletheia*, które było słowem używanym w mowie potocznej (nie filozoficznej). W starożytnej Grecji na określenie prawdy używano słowa *aletheia* lub *alethea*. Jak zauważa Jan Woleński, ze słowem „prawda” w języku greckim są spokrewnione inne słowa: (*alethes*) – prawda; (*alethos*) – naprawdę oraz (*alethein*), czyli mówić prawdę⁴. Etymologicznie słowo *aletheia* posiada znaczenie negatywne, jest zaprzeczeniem. Pochodzi od przymiotnika *alethes*, temat słowa poprzedzony jest partykułą *a*, która oznacza zaprzeczenie – „nie” oraz *lethe* oznacza zapomnienie, ukrycie, zatajenie, tak więc słowo *alethes* oznacza „nie ukryty”, „nie zatajony”⁵.

Słowo *alethea* oznacza nieukrywanie niczego w relacji do innych, nieukrywanie informacji. Etymologicznie słowo to pochodzi od wczesnogreckich słów: *etymos* – prawdziwy, naprawdę, a także *etetymos* – prawdziwy, prawdomówny, oddający rzeczywistość, to co realne. Ponadto należy zauważyć, że *etymos* często występuje z czasownikiem *legein* - mówić. W czasach wczesnogreckich słowo to wyrażało wypowiedzenie rzeczywistości, stan faktyczny, który zaistniał⁶. W dialogu Platona „Kratylos” Hermogenes pyta Sokratesa o pochodzenie najważniejszego i najpiękniejszego słowa: „prawda”. W odpowiedzi słyszy, że prawda „wydaje się być założeniem innych słów. Boski bowiem ruch bytu, zdaje się być określany tym wyrażeniem - «alétheia» jako «theía oúsa álē» (boski ruch)”⁷.

Ponadto innym słowem, jak zauważa Andrzej Maryniarczyk, na określenie praw-

² Por. Benedykt XVI, „*Caritas in veritate*” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, 4, AAS 101/8 (2009), s. 643.

³ Por. tamże.

⁴ Por. J. Woleński, *Aletheia in Greek thought until Aristotle*, „Annals of Pure and Applied Logic” 127 (2004), s. 341

⁵ Por. J. Krokos, *O prawdzie i wolności*, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jan_krokos/o_prawdzie_i_wolnosci/020.php [11.11.2017].

⁶ Por. T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, s. 45; T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, „Studia Elckie” 13 (2011), s. 8.

⁷ Platon, *Kratylos*, tł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1990, s. 38.

dy „był termin *nous* (rozum), a także *logos* (słowo, prawo). Interpretacja tych słów dała podstawę wiązania prawdy z tym, co rozumne, a także z prawem. Intuicję tej wykładni oddaje polskie słowo «prawda» («praw-da»), które możemy wyprowadzić od rzeczownika «prawo» i czasownika «dawać». Prawda oznaczałaby wówczas prawo przez kogoś dane. Łacińskie słowa «*verum*» i «*rectitudo*» są tłumaczeniem gr. terminu *aletheia*, przy czym «*verum*» zakłada rozumienie prawdy jako «słuszność», zaś «*rectitudo*» wskazuje na «prawidłowość» czy «odpowiedniość», a także «miarę». Poszukując podstawowego znaczenia słowa «prawda» (gr. *aletheia*) przekonujemy się, że pierwotnie wskazywało ono na określony sposób bytowania rzeczy, na jej istotę i naturę⁸.

Należy ponadto zauważyć, że duży wpływ na związek prawdy z *logosem* zawdzięczamy Heraklitowi (zm. ok. 480 r. p.n.e.). Jego „zasługą (...) było radykalne zanegowanie wyjaśnień mitologicznych, jak też odrzucenie naiwnych przekonań pierwszych filozofów. W miejsce utrwalonego w tradycji *mythos* filozof ten zaproponował nowe rozumienie rzeczywistości, oparte na jedynym i wiecznym *logos*, będącym racjonalną podstawą stawania się świata. Według Heraklita prawda to nic innego, jak zdolność wglądu w ów wieczny *logos* umożliwiająca człowiekowi odkrycie rządzącego światem odwiecznego prawa. W ten sposób prawda po raz pierwszy zostaje związana z wiecznym prawem, porządkiem, rozumem i racjonalnością⁹».

Arystoteles w swoim najważniejszym dziele „*Metafizyka*” zauważa: „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania¹⁰”, a Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem zauważa, że „właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki¹¹”. Człowiek pragnie poznawać w całości i zaspokajając w sobie to pragnienie, które skłania go do odkrywania prawdy.

W czasie XIII Zwyczajnego Synodu Biskupów na temat nowej ewangelizacji obradującego w dniach 7-28 października 2012 r., Werner Arber, prezes Papieskiej Akademii Nauk, zauważa, że „ciekawość jest podstawową cechą ludzkiego umysłu. Z jednej strony stanowi siłę badań naukowych, które zmierzają do odkrywania praw natury. Z drugiej, ciekawość jest u podstaw dążenia każdej istoty ludzkiej do poznania podstawowych praw natury, które są istotne w poszukiwaniu sensu i prawdy¹²».

Scholastyczna definicja prawdy sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu określa ją jako „zgodność między umysłem a rzeczywistością¹³”. Chodzi tu o to,

⁸ A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., s. 459.

⁹ T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, s. 9-10.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka I*, 1, tł. T. Żelaźnik, Lublin 1996, s. 2.

¹¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, 25, AAS 91/1 (1999), s. 25.

¹² W. Arber, *Nauka i wiara religijna*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 12/348 (2012), s. 11.

¹³ S. Th., I, q.21, a. 2c. W odniesieniu do Tomaszowej definicji prawdy kard. Ratzinger podczas wykładu z okazji 25-lecia bawarskiej Akademii Katolickiej 27 czerwca 1982 r. zauważa, że „nie-dostatkami tej definicji wykazywała w bardzo zdecydowany sposób filozofia personalistyczna okresu

że „kiedy rozum człowieka odzwierciedla daną rzecz tak, jaka jest ona sama w sobie, wtedy człowiek znalazł prawdę. Ale tylko mały wycinek z tego, co rzeczywiście istnieje – a nie prawdę w jej wielkości i jako całość”¹⁴. Ponadto św. Tomasz naucza, że prawda w sensie właściwym i pierwszym znajduje się w umyśle Boga, a w sensie właściwym, lecz pochodnym w umyśle człowieka¹⁵. Tym samym widzimy, że to Bóg stanowi najwyższą i pierwszą Prawdę wszechświata¹⁶ oraz że „dla chrześcijan imieniem prawdy jest Bóg. A obliczem dobra – Jezus Chrystus”¹⁷, „przedwieczny Syn Ojca, który w sobie pojednał wszystkie rzeczy mocą swojego krzyża”¹⁸, jak naucza Benedykt XVI.

2. Jezus Chrystus – prawda Boga

W Posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła Benedykt XVI pisze: „Jezus Chrystus jest ostatecznym Słowem Boga; jest On «Pierwszy i Ostatni» (Ap 1,17). On nadał stworzeniu i historii ostateczny sens”¹⁹, jednocześnie ukazując nam prawdę. Ponadto autor Listu do Hebrajczyków naucza: „Bóg wielokrotnie i na wiele sposobów przemawiał dawniej do przodków przez proroków. W tych dniach ostatnich przemówił do nas przez Syna” (1,1-2). Słowa te w sposób wyrazisty ukazują, że to Bóg „ze swej strony przekroczył siebie w osobie Jezusa Chrystusa, zburzył «mur wrogości» (Ef 2,14) i prowadzi nas do siebie przez samoogłocenie na krzyżu”²⁰. Ponadto prawdę tę wyraził św. Jan od Krzyża: „Dzisiaj, w obecnym okresie łaski (...) nie ma potrzeby pytać Boga dawnym sposobem ani też nie potrzeba, by przemawiał jeszcze i odpowiadał jak wówczas. Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic

międzywojennego i powojennego. Formuła ta faktycznie nie obejmuje wszystkiego, jednak uwidacznia rzecz najistotniejszą: postrzeganie prawdy jest procesem, który decyduje o adekwatności człowieka w stosunku do bytu. (...) Dążenie do prawdy oznacza więc swoiste ukierunkowanie; fakt, że oczyszcza ona człowieka z ograniczania się do siebie, z ułudy samowystarczalności, że czyni go przyporządkowanym, daje odwagę i jednocześnie pokorę, oznacza również, iż uczy demaskować parodię wolności, jaką jest skuteczność, oraz parodię dialogu, jaką jest niepoahamowane gadulstwo, że przez zwyciężca mylenie braku zobowiązań z wolnością oraz że przez to właśnie przynosi owoce, że jest pożądana dla niej samej”. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, t. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 204-205.

¹⁴ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, t. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 515.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, t. A. Białek, Lublin 1999, q.1, a.4, resp.

¹⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae O Bogu*, cz. 2, t. P. Bełch, Londyn 1977, I, q.16, a.5.

¹⁷ Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12/318 (2009), s. 13.

¹⁸ Benedykt XVI, *Powołaniem Kościoła jest przyjmowanie wszystkich, ale nigdy kosztem prawdy chrześcijańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11/327(2010), s. 25.

¹⁹ Benedykt XVI, „*Verbum Domini*” o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, 14, AAS 11/102 (2010), s. 695.

²⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, t. R. Zajęczkowski, Kielce 22005, s. 159.

więcej do powiedzenia”²¹. Święty Mistyk Karmelu kontynuuje: „Wszystko już powiedziałem [Bóg] przez Słowo, będące moim Synem, i nie mam już innego słowa. Czyż mogę ci więcej odpowiedzieć albo objawić coś więcej nad to? Na Niego więc zwróć swoje oczy, gdyż w Nim złożyłem wszystkie słowa i objawienia. Odnajdziesz w Nim o wiele więcej niż to, czego pragniesz i o co prosisz. (...) On jest całą moją mową, odpowiedzią, całym widzeniem i objawieniem”²².

Tym samym widzimy, że to „Bóg jest prawdą ostateczną, do której w sposób naturalny dąży każdy umysł, kierując się pragnieniem przejścia całej wyznaczonej mu drogi. Bóg nie jest pustym słowem ani abstrakcyjną hipotezą; przeciwnie, jest fundamentem, na którym człowiek buduje własne życie. Życ w świecie *veluti si Deus daretur*, «jakby Bóg istniał», oznacza przyjąć odpowiedzialność zobowiązującą do przebadania wszystkich możliwych dróg, pozwalających najbardziej jak to możliwe zbliżyć się do Niego, będącego celem, do którego wszystko dąży (por. 1Kor 15,24). Wierzący wie, że ten Bóg ma oblicze i że raz na zawsze w Jezusie Chrystusie stał się bliski każdemu człowiekowi. (...) Poznać Go to poznać pełną prawdę, dzięki której zyskujemy wolność: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli»”²³.

3. Ratzingerowskie znaczenie dialogu

Tym samym dochodzimy do wyjaśnienia, czym właściwie jest dialog i czym powinien się charakteryzować. Kardynał Ratzinger zauważa: „Dialog nie jest bezceLOWĄ rozmową, lecz zmierza do budzenia przekonania i do poszukiwania prawdy, w przeciwnym razie jest pozbawiony wartości”²⁴. To poszukiwanie prawdy w dialogu powinno charakteryzować się czterema elementami, które określić możemy jako elementy wpisujące się w tolerancję, którą nabywamy jako sprawność. Jej dynamizm obejmuje spotkanie, słuchanie i rozumienie. Zatem możemy powiedzieć, że tolerancja jest w pełni sprawnością i możemy ją określić jako cnotę, która „jest habitualną i trwałą dyspozycją do czynienia dobra. Pozwala ona osobie nie tylko spełniać dobre czyny, ale także dawać z siebie to, co najlepsze”²⁵.

Przechodząc do poszczególnych elementów dialogu, które wpisują się w tolerancję, kard. Ratzinger zauważa, że obok słów, które nie są tylko zwykłą gadaniną występuje wzajemne słuchanie, które polega na otwarciu się na rozmówcę, z którym prowadzi się dialog. Inaczej mówiąc jest to otwarcie się na inność, na inny punkt widzenia, na inną kulturę i tradycję, w której dorastał nasz rozmówca, a także na jego

²¹ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, tł. B. Smyrak, Kraków 92013, ks. 2, rozdz. 22, nr 3.

²² Tamże, ks. 2, rozdz. 22, nr 5.

²³ Benedykt XVI, *Szukajcie i brońcie prawdy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1/289 (2007), s. 18.

²⁴ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 1055.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1803.

wiare²⁶. Istotnym elementem słuchania jest milczenie. Nie chodzi tu oczywiście o przymus fizycznego zamknięcia, podczas którego nie przerywa się mówiącemu, ale chodzi o milczenie wewnętrzne, które jest nie tylko otwarciem się na przyjęcie słowa rozmówcy, ale skupieniem uwagi. Przejaw takiego wewnętrznego skupienia jest oznaką poświęcenia czasu dla rozmówcy, bycia darem dla niego, a przede wszystkim „marką moralnej elegancji” i przejawem szacunku w spotkaniu z drugim człowiekiem, który jest bogactwem i darem otrzymanym od Boga²⁷.

Dalej słuchanie przeradza się w poznanie i przyzwolenie drugiemu na wejście w sferę własnego „ja”, a tym samym do przyjęcia jego słów i jego samego, jako osoby²⁸. „I odwrotnie: oznacza gotowość do bycia zasymilowanym przez niego. Akt słuchania sprawia więc, że staję się kimś innym, że mój własny byt zostaje wzbogacony i pogłębiony, ponieważ zespała się z bytem drugiego, a przez to z bytem świata”²⁹. Z tego wynika to, że „wszystko opiera się na założeniu, że słowa drugiej osoby – wypowiedane w dialogu – nie należą tylko do sfery jakiejś wiedzy, nie są zwykłą informacją, czymś, co dotyczy pewnej zewnętrznej możliwości. Mówiąc o dialogu w istotnym sensie, mamy na myśli słowa wyrażające w jakiejś mierze sam byt, samą osobę, powiększające nie tylko zasób wiedzy czy możliwości, ale dotykające istoty bytu osoby ludzkiej, oczyszczające i pogłębiające zdolność do takiego zaistnienia”³⁰. To z kolei otwiera przed nami kolejny wymiar dialogu, a więc spotkanie, podczas którego następuje wzajemna komunikacja, czyli słuchanie i wzajemne rozumienie³¹. Możliwe to staje się dzięki wsłuchiowaniu się w prawdę, która mieszka we wnętrzu człowieka³², jak naucza św. Augustyn, i która łączy komunikujących się w prawdzie. Pominięcie owego wsłuchiowania się w źródło, które łączy, byłoby zwykłą polemiką pośród głuchych³³.

Dwadzieścia sześć lat później (7 stycznia 2008 r.), podczas spotkania z korpu- sem dyplomatycznym Benedykt XVI wskazuje kolejne cechy, którymi powinien charakteryzować się prawdziwy dialog. Papież wskazuje tu na: jasność, unikanie relatywizmu i synkretyzmu oraz kierowanie się szczerym poszanowaniem innych, a to wszystko powinno odbywać się w duchu pojednania i braterstwa³⁴. W związku z tym pojawia się tu kolejne pytanie: gdzie należy szukać wzajemnych powiązań w poszukiwaniu prawdy prowadząc dialog międzyreligijny?

Poszukując prawdy w dialogu międzyreligijnym papież Benedykt XVI zauwa-

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie*, s. 197.

²⁷ Por. R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, tł. A. Kuryś, Warszawa 2017, nr 143.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie*, s. 197.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. Tamże, s. 198.

³² Por. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 39-72, tł. J. Ptaszyński, Kraków 1999, s. 788.

³³ Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie*, s. 198.

³⁴ Por. Benedykt XVI, *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/300 (2008), s. 34.

za: „Chociaż różnice, które analizujemy w dialogu międzyreligijny, mogą robić wrażenie przeszkód, nie powinny przysłaniać wspólnego nam wszystkim poczucia wielkiej czci i szacunku dla tego, co powszechne, dla absolutu i dla prawdy, które przede wszystkim skłaniają ludzi wierzących do tego, by z sobą rozmawiali”³⁵. W tym miejscu należy podkreślić, że nie należy rezygnować z prawdy, ponieważ spotkanie „religii ze sobą jest możliwe nie na drodze rezygnacji z prawdy, lecz tylko przez głębsze wchodzenie w nią”³⁶. Ponadto dialog, który prowadzi Kościół, nie zamyka się tylko w granicach religijnych, ale odnosi się także do innych dziedzin i koncentruje się na problematyce humanitarnej, społecznej, ekonomicznej, a także politycznej w trosce o prawdziwy rozwój człowieka³⁷. Tak więc widać tu, że dialog, poza treścią objawienia, powinien ukazywać i promować w świecie obiektywne normy moralne dostępne człowiekowi lub mówiąc inaczej uniwersalne prawo moralne, które człowiek sam jest w stanie rozpoznać³⁸.

Obok uniwersalnego prawa moralnego istotną kwestią, która łączy religie i kultury, staje się kwestia światowego pokoju. On „jest niegasnącym pragnieniem serca każdej osoby, niezależnie od różnic wynikających z tożsamości kulturowej. (...) Prawda o pokoju nakazuje wszystkim nawiązać relacje owocne i szczerze, zachęca, by poszukiwać dróg przebaczenia i pojednania i na nie wchodzić, by wyrażać się jasno podczas pertraktacji i dochowywać wierności danemu słowu”³⁹. Jak zauważa Georg Watts, „Ratzinger zawsze twierdził, że autentyczny dialog ekumeniczny i międzyreligijny jest możliwy tylko wtedy, gdy buduje się go na uczciwych zasadach. Inaczej mówiąc, nie polega on na rozmywaniu istoty po to, by zadowolić drugą stronę”⁴⁰.

4. Tolerancja

Tym samym dochodzimy do ukazania drugiego ważnego elementu, którym jest tolerancja. Etymologicznie słowo tolerancja pochodzi z języka łacińskiego. Rzeczownik *tolerantia* przetłumaczyć można jako „wytrzymałość” w obliczu bólu, trudności. Łacińskie tolerancja znaczy również „hart ducha”, „znoszenie cierpienia” a także, „wyrozumiałość”⁴¹. Z kolei czasownik *tolerare* to „wytrzymać”, „zno-

³⁵ Benedykt XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7-8/315 (2009), s. 26.

³⁶ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, t. 8/2, s. 1053.

³⁷ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Orędzie Biskupów Polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-2000*, t. 2, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, Marki 2003, s. 1930.

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Świat rozumu i świat wiary potrzebują siebie wzajemnie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 11/327 (2010), s. 27.

³⁹ Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XXXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2006 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/280 (2006), s. 5.

⁴⁰ G. Watts, *Pracownik Winnicy Pańskiej. Portret papieża Benedykta XVI*, tł. J. Wilk, Częstochowa 2005, s. 60.

⁴¹ Por. *Toleration*, w: *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/toleration>

sić”, „popierać”, „przecierpieć”. Tym samym tolerancję rozumiemy jako akceptację „drugiego człowieka pomimo dzielących nas od niego różnic. Wiąże się z przyznaniem innym prawa do wyboru religii, własnych poglądów i sposobu życia”⁴². Z kolei poprzez tolerancję jako cnotę moralną rozumiemy sprawność, „którą można nabyć. Jej źródłem jest miłość i ma do niej prowadzić. Współgra z innymi cnotami moralnymi, takimi jak szacunek, cześć, wspaniałomyślność, pokora. Jako cnota moralna jest «złotym» środkiem między dwiema wadami – niedomiarem (nietolerancją) a nadmiarem (tolerancją nieograniczoną – absolutną). Tolerancja, jako cnota moralna, stanowi o jakości relacji międzyludzkich, jest zorientowana na uznanie podmiotowości drugiego człowieka, na osobę ludzką, a także jest cnotą społeczną czy polityczną, gdyż dotyczy bezpośrednio funkcjonowania człowieka w ramach wspólnoty ludzkiej”⁴³. Należy przy tym zauważyć, „że tolerancja rodziła się w kontekście współlistnienia i współgrania ze sobą fundamentalnej cnoty sprawiedliwości i miłości, które to nakazywały by innym nie tylko tolerować, ale przecież wręcz miłować, gdy są naszymi wrogami”⁴⁴. Istotę tolerancji wyrażają słowa Jordana z Saksonii, który mawiał: „do wszystkich się dostosowywać, a siebie nie zniekształcać” (*omnibus conformari et seipsum non deformare*)⁴⁵.

5. Współlistnienie prawdy i tolerancji

Tu pojawia się istotna dla nas kwestia: współlistnienie prawdy i tolerancji. Człowiek zdolny jest do poznania prawdy, więc jej poszukuje na różnych drogach, czy w różnych nurtach filozoficznych, religijnych czy kulturowych. Prawda, jej poszukiwanie, jak zauważa Benedykt XVI podczas spotkania z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej i z korpusem dyplomatycznym, „nie stanowi bynajmniej żadnego zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego, a umożliwi osiągnięcie porozumienia, sprawia, że debata publiczna jest rzeczowa, uczciwa i odpowiedzialna, oraz gwarantuje jedność, której nie można uzyskać posługując się mglistymi pojęciami integracji”⁴⁶. Tym samym widzimy, że postulat nieustannego poszukiwania i odkrywania prawdy przez człowieka oraz jej głoszenia jest zawsze aktualnym postulatem społecznym. Benedykt XVI mówił: „Prawdę trzeba głosić wszystkim, bo służy ona całemu społeczeństwu. Prawda rzuca światło na podstawy moralności i etyki oraz daje rozumowi zdolność do wychodzenia poza siebie, aby wyrazić nasze wspólne, najgłębsze dążenia. (...) Umocnienie woli posłuszeń-

[31.03.2018].

⁴² M. Mróz, *Tolerancja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszkowa-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 424.

⁴³ Tamże, s. 425.

⁴⁴ M. Mróz, *Etyka tolerancji a niezbywalność ewangelizacyjnej misji Kościoła dzisiaj. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu o cnocie wiary*, „Soter” 40/68 (2011), s. 136.

⁴⁵ Cyt. za M. Mróz, *Etyka tolerancji a niezbywalność ewangelizacyjnej misji Kościoła dzisiaj*, s. 136.

⁴⁶ Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia*, s. 14; por. Benedykt XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7-8/315 (2009), s. 26.

stwa prawdzie rzeczywiście powoduje, że przyjmujemy szczerą koncepcję rozumu i zakresu jego stosowania, a także umożliwia autentyczny dialog między kulturami i religiami, tak pilnie dzisiaj potrzeby⁴⁷. To wychodzenie poza siebie, które przywołaliśmy możliwe jest tylko dzięki miłości, która stanowi najwyższy gwarant tolerancji i zapisana jest w Pierwszym Liście św. Jana: „Bóg jest miłością” (4,8). Zdanie to ukazuje nam w jaki sposób mamy odnosić się do prawdy. Tym samym widzimy, że między prawdą a miłością możemy postawić znak równości, bo są tym samym⁴⁸.

W czasach współczesnych także pojęcie tolerancji zostaje spłycone. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI podczas spotkania z młodzieżą na nabrzeżu Barabgaroo. Papież zauważa: „Jest też coś złowieszczonego w tym, że wolność i tolerancja tak często oddzielone są od prawdy. Przyczyniają się do tego szeroko rozpowszechnione dzisiaj poglądy, że nie ma prawdy absolutnej, która by kierowała naszym życiem⁴⁹. Wcześniej jednak kard. Ratzinger podczas swojego pierwszego wywiadu z P. Seewaldem stwierdza, że „w oczach nowoczesnego człowieka fakt, że głosimy, iż posiadamy prawdę, jawi się jako coś niedemokratycznego, nietolerancyjnego, niemożliwego do pogodzenia z niezbędnym sceptycyzmem naukowca; (...) w oczach nowoczesnego człowieka prawda nie istnieje albo jest rozbita na kawałki. Demokratyczne rozumienie życia i łącząca się z nim idea tolerancji sprawiły, że pytanie, czy możemy nadal podtrzymywać nasze chrześcijańskie rozumienie ludzkiej istoty, stało się rzeczywiście palącą kwestią⁵⁰”.

Benedykt XVI mówi ponadto o zjawisku negatywnej tolerancji i stwierdza: „Szerzy się na nowo nietolerancja – to całkiem wyraźnie. Istnieją ustalone normy myślenia, które mają być narzucone wszystkim. Są one ogłaszane w formie tak zwanej negatywnej tolerancji. Dobrym przykładem jest stwierdzenie, że z powodu negatywnej tolerancji nie może być znaku krzyża w budynkach publicznych. W gruncie rzeczy przeżywamy w ten sposób zniesienie tolerancji, gdyż to oznacza, że religia, że wiara chrześcijańska nie może wyrażać się w sposób widzialny⁵¹”.

W słowach papieża pojawia się postulat wymienności bogów. Patrząc na religie politeistyczne, głównie na buddyzm i hinduizm z jego licznymi formami, widzimy, że bogowie przedstawiani są jako przejawy potęgi świata, który w spojrzeniu całościowym jawi się jako cień⁵². Ponadto nie ma żadnych przeszkód, aby w postaciach charakterystycznych dla określonego czasu i kultury, jak Jezus, Budda, Kriszna i innych, uznać, że są to tylko odbicia Boga, refrakcje Jego istoty, której i tak nie

⁴⁷ Benedykt XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, s. 26.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 183.

⁴⁹ Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 9/306 (2008), s. 15.

⁵⁰ J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tł. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 116-117.

⁵¹ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 63.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 173.

poznamy, ponieważ jest nienazywalna i nigdy się nie odsłania⁵³. Dlatego dla Jana Assmanna wzajemna wymiana bogów jest zjawiskiem dobrym i potrzebnym, ponieważ prowadzi do pokoju między religiami i kulturami⁵⁴. Wynika to stąd, że bogowie religii politeistycznych byli usytuowani na płaszczyźnie kosmicznej - jak wspomina Assmann - i byli bogami międzynarodowymi. Jednak sprawa ma się zupełnie inaczej z wiarą w jednego Boga. Stała się ona nowością pośród otaczających Izrael religii monoteistycznych. Poza tym wiara w jednego Boga sprzeciwiała się porządkowi, który został wcześniej ustalony. Tym samym nowa religia, która nigdzie nie znajduje swojego odpowiednika, staje w opozycji do religii politeistycznych. Ponadto religia Izraela stawiała konkretną granicę temu, co jest pogańskie i nie godzi się z wiarą w jedynego i prawdziwego Boga, stając się tym samym religią izolacji, a nie religią dążącą do porozumienia z innymi⁵⁵.

Również przykładem źle rozumianej tolerancji jest tendencja wymuszenia na Kościele katolickim zmiany stanowiska względem homoseksualizmu czy ordynacji kobiet. Widać to na przykładzie współczesnych elit, które uważają się za elity oświecone i przypisują sobie wyłączne prawo kreowania rzeczywistości. Pragną kreować tę rzeczywistość także poprzez dawanie ludziom „nowej religii”, która w ich mniemaniu stanowi religię rozumną, a nawet więcej, jest samym rozumem, który może nakładać na społeczeństwo „nowe normy”, które mają być normami dla wszystkich. Oświecone elity współczesności, przede wszystkim liberalne i lewicowe, pragną wymusić na Kościele katolickim wyzbycie się właściwej mu tożsamości. Tym samym pojawia się tu zjawisko pozornej wolności. To z kolei jest następstwem niebezpiecznej postawy, która usuwa tolerancję w imię tolerancji. Współczesny człowiek rości sobie prawo do narzucania swojego sposobu myślenia i definiowania tego, co uważa za słuszne i przystające do współczesności. Tym samym odbiera prawo do wolności⁵⁶. Jak stanowczo zaznacza Benedykt XVI, „nikt nie jest zmuszony, aby być chrześcijaninem. Ale też nie wolno nikogo zmuszać, aby żył «nową religią», jedyną zdolną do nadawania norm i jedyną obowiązującą całą ludzkość”⁵⁷.

Reasumując, dialog stanowi istotny punkt w poszukiwaniu prawdy. Dzięki prawdzie człowiek zostaje wyniesiony na wyższy poziom i poszukuje tego, co nieznanne, odkrywa głębszy sens w tym, co zewnętrzne⁵⁸. Tym samym, jak zauważa J. Ratzinger „dialog religijny powinien być coraz bardziej wsłuchiowaniem się w głos Logosu, który wskazuje nam jedność pośród naszych podziałów i sprzeczności”⁵⁹. Stąd pojawia się konieczność wytworzenia w sobie dwóch postaw: postawy poszukiwania prawdy oraz postawy odważnego jej przyjęcia, aby na nowo stała się w świecie nie

⁵³ Por. M. Mróz, *Etyka tolerancji*, s. 137; J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi*, s. 117.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 181.

⁵⁵ Por. Tamże, s. 169.

⁵⁶ Por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata*, s. 63-64.

⁵⁷ Tamże, s. 64.

⁵⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, t. 8/2, s. 1053.

⁵⁹ Tamże, s. 1055.

tylko naszą, lecz wszystkich potrzebą⁶⁰.

Literatura:

- Arber, W., *Nauka i wiara religijna*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 12/348 (2012), s. 11-12.
- Arystoteles, *Metafizyka I*, t. 1, tł. T. Żelaźnik, Lublin 1996.
- Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tł. J. Ptasiński, Kraków 1999.
- Benedykt XVI, *Caritas in veritate o integralnym rozwoju ludzkim w miłości*, AAS 8/101 (2009), s. 641-709.
- Benedykt XVI, *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/ 300 (2008), s. 32-35.
- Benedykt XVI, *Pokój w prawdzie. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XXXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2006 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/280 (2006), s. 4-7.
- Benedykt XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7-8/ 315 (2009), s. 25-27.
- Benedykt XVI, *„Verbum Domini” o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, AAS 11/102 (2010), s. 681-787.
- Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12/318 (2009), s. 13-15.
- Benedykt XVI, *Powołaniem Kościoła jest przyjmowanie wszystkich, ale nigdy kosztem prawdy chrześcijańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11/327 (2010), s. 25.
- Benedykt XVI, Seewald P., *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Szukajcie i brońcie prawdy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1/289 (2007), s. 16-18.
- Benedykt XVI, *Świat rozumu i świat wiary potrzebują siebie wzajemnie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11/327 (2010), s. 26-28.
- Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 9/306 (2008), s. 13-16.
- Duma, T., *Problem prawdy w myśli Platona*, „Studia Elckie” 13 (2011), s. 7-30.
- Franciszek, *Nie można być chrześcijaninem na pewien czas*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7/353 (2013), s. 46-48.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, tł. B. Smyrak, Kraków 92013.
- Jan Paweł II, *„Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, AAS 1/91 (1999), s. 5-88.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 22002.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Orędzie Biskupów Polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-2000*, t. 2, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, *Marki 2003*, s. 1920-1937.
- Krokos, J., *O prawdzie i wolności*, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jan_krokos/o_prawdzie_i_wolnosc/020.php [11.10.2017].
- Maryniarczyk, A., *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., s. 458-466.
- Mróz, M., *Etyka tolerancji a niezbywalność ewangelizacyjnej misji Kościoła dzisiaj. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu o cnocie wiary*, „Soter” 40/68 (2011), s. 135-148.
- Mróz, M., *Tolerancja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszkowa-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 424-426.
- Pawlikowski, T., *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tł. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 242.

- Platon, *Kratylos*, tł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1990.
- Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015.
- Ratzinger, J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger, J., Seewald, P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tł. G. Sowinski, Kraków 2005.
- Ratzinger, J., Seewald, P., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tł. G. Sowinski, Kraków 2005.
- Ratzinger, J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 22005.
- Ratzinger, J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Sarah, R., Diat, N., *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze halasu*, tł. A. Kuryś, Warszawa 2017.
- Toleration, w: *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/toleration> [31.03.2018].
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, tł. A. Białek, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae O Bogu*, cz. 2, tł. P. Belch, Londyn 1977.
- Watts, G., *Pracownik Winnicy Pańskiej. Portret papieża Benedykta XVI*, tł. J. Wilk, Częstochowa 2005.
- Woleński, J., *Aletheia in Greek thought until Aristotle*, „Annals of Pure and Applied Logic” 127 (2004), s. 339-360.

KS. WIEL EGGEN, SMA

em. Middlesex University London

The Banda Infanta. On Gender's Unspeakable Truth

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-013>

Summary: On gender's unspeakable truth. The genders' social role is arguably of prime interest to a young woman entering adult life. Calling her the Infanta, after Velasquez' famous painting of the Spanish Princess, this article looks at the Central-African Republic, the Banda society, to analyze what is implied for a girl at her initiation ritual, given the striking use of the their term for 'mother' (əyi), not just to indicate the genetrix and any female, fertile and imposing creature, but also to designate owners of property, male or female, and masters or incumbents of a social position. With the mother-related social domain offering solace for patrilineal demands, and notably for the menace of witchcraft, it appears that this remarkable term presents a basic value that transcends all gender differentiations, and the rivalries they involve.

Keywords: Gender rivalry, maternity, initiation, witchcraft, social complementarity, colonization.

Banda Infantka. O niewypowiedzianej prawdzie płci

Streszczenie: Społeczna rola płci wydaje się należeć do zasadniczych obszarów zainteresowań młodej kobiety, wchodzącej w dorosłe życie. Autor nazywa ją infantką, nawiązując do słynnego obrazu hiszpańskiej księżniczki Velasqueza. W oparciu o własne antropologiczne badania środkowoafrykańskiej społeczności Banda analizuje, co kryje się za zaskakującym użyciem pojęcia „matka” (əyi). Określa ono bowiem nie tylko rodzicielkę i każdą kobietę, istotę płodną i dużą, ale także właścicieli mienia – mężczyzn lub kobiety, a także panów lub osoby zajmujące wysoką pozycję społeczną. Sfera społeczna związana z matką niesie ukojenie w zestawieniu z wymaganiami patrylinearnymi, szczególnie wobec zagrożenia czarną magią. Jednocześnie ten znaczący termin przedstawia podstawową wartość, która przekracza wszelkie różnice i rodzące się z nich antagonizmy.

Słowa kluczowe: Czary, inicjacja, kolonizacja, macierzyństwo, rywalizacja płci, społeczna komplementarność

Introduction

The social fluctuation between material realities and imaginary ideals shows up most clearly in gender arrangements. By ordering that women, non-heterosexuals and other marginalized, should come to make up 40% of its workforce on all levels, the European Union clearly seeks to fight a trend that has weirdly crept into Western patterns. For the male-dominated nuclear family – typically a man, his wife and (ideally two) kids – has received model status in a continent with Christian roots. However, by favoring this social order the Church had oddly ignored, so it seemed, an adverse ideal. For did its founder not advocate utter respect for women and the marginalized, and question the social practices of clan elders arranging their offspring's marriages? While its matrimonial law based Western society on the canonically sacramental and free marriage agreement of the bride and groom facing the Almighty, this revolutionary novelty was allowed to turn into a rigid bourgeois type of male *domination* (from Lat: *dominus*, lord of the *domus*), which is now being targeted. The etymology of the Polish *żeński* and *żona* (female and wife) and of Indo-Germanic words such as gender itself, presents the woman and her larger gametes as the core of society's generating power. So, why was she again brought under man's domination? Did the Christian faith perhaps worsen, rather than alleviate, her position; notably, after the industrial and urban revolution replaced the peasant village life?

As a student of social anthropology, I was ordered to study, long ago, how court rules shaped Western society, as argued by Norbert Elias and as depicted in Velasquez' famous *Las Meninas*, figuring Spanish court life, of which Michel Foucault held that the observer was the true focus of the scene¹. For, does Velasquez not show the royal parents, reflected in the mirror, making the ladies in waiting (*las meninas*) teach the Infanta Margarita the courtly etiquette in preparation for her conjugal status, despite her obvious preference for her dog and childhood companions? In studying this composition, however, I noticed a special message by the artist to Margarita, expressed in a line that ran from the bottom right corner via her and his mouth to the two golden sections of the painting and of the canvass on the left. While my readings in anthropology spoke of a universal marital practice of women being exchanged by men, I now doubted if this was what Velasquez whispered to the beloved Infanta.

This question preoccupied me as I came to study African arts that place female fertility at its center and to read about males in certain ritual functions being called 'mother'. So, when I was sent to investigate Banda society in the C.A.R (Central African Republic), I decided to make this issue a focus of my study. My curiosity was soon triggered when I heard that a priest, who owned the car I was driving in, was called 'its mother'. What could that mean? In the following pages I elaborate on what I wrote earlier in *Studia Gdańskie* (2013) about the gender issue in Girard's mimetic theory, as I ponder how a Banda girl at her initiation as a *ganja* is made to

¹ See Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, the opening chapter

see her role in the society, which I will describe in some detail².

1. The sexually differentiated world

a. Entering the social order

Initiation rites for youngsters are similar over a large stretch of the Central African savannah, where the Banda used to live in dispersed hamlets before being forced unto the new colonial roads. The reports of spectacular ganja feasts – with music by orchestras of horns from hollow tree roots and deer horns – usually refer to the boys' circumcision in the sacred forest, a *rite de passage* that makes them pass into the adult world via a symbolic and bloody rebirth. But *ganja* also refers to the rites for girls. In both cases the blood flowing from the wounded sexual parts counts as a reminder of the blood shed at their real birth. Both boys and girls become part of their father's clan by leaving the undifferentiated realm of the ancestors they lived in during childhood. The boys' ceremony is clearly the more spectacular one. They are given a new life by their male tutors. Their mothers are not allowed near. Their food is cooked and deposited at a crossroad leading to the initiation camp by their yet unmarried sisters, while their mothers sing laments and dirges as if for a deceased son. Of these rites, I will note just two important aspects.

For both boys and girls it is their formal insertion into the father's clan. Lineage marks are cut into their skin and they are placed under the protection of the clan deity *yewo*. For the boys the circumcision implies a distancing from their mother's and a full-fledged participation in male activities. For the girls the *ganja* ceremony is separate and consists of an excision and various rituals to mark both the distance from their brothers and preparation for motherhood. Both boys and girls look forward to the occasion despite apprehension of the operation and of the distancing from their *koba*. From this moment on, the reciprocal kinship term *koba* that a brother and a sister use for each other obtains an ambiguous connotation implying an uneasy avoidance. The girl that came to deposit food near her brother's initiation camp may later still give him food for a dangerous journey, but once they get married open avoidance is the rule.

Secondly, we note that the *ganja* rites clearly point to the reproductive roles. The respective surgical operations are explained as the cutting from the child's body what remained of the opposite sex – for the boy the prepuce is reminiscent of the vulva and the girl's clitoris refers to the penis³. Thus, they enter into the differentiated earthly roles of procreation. For in the Banda worldview, a child is undifferentiated at birth and related to the world of ancestors, as is shown by two social facts. In the list

² The term *ganja* refers both to the ritual and to the boys and girls undergoing it, as in the rites among the neighboring Manja, well-documented in various works of A. Vergiat.

³ Feminist claims that cliterectomy seeks to curtail sexual pleasure and to submit women to the men's whims are adamantly denied by the women insisting that sexual satisfaction is not lacking in any way.

of kinship terms there is no equivalent for the English distinction between ‘son’ and ‘daughter’; and in ritual terms, any child may be chosen to represent the ancestors at such ceremonial activities as carving a new master drum or making an oven for the melting of iron ore. While every child receives a personal plan (*andró*) from the ancestors when entering the earth, the crucial factor of differentiation for the purpose of passing on life is only activated during the *ganja* ceremony.

Connected to this are two crucial rules in the kinship order. There is the paradox of an ideal of a brother–sister marital exchange, which is glorified in story-telling and even in daily conversations, but is rarely effectuated and actually avoided. The explanation for this paradox claims that a brother–sister exchange would link the two couples so closely that troubles in one marriage would destroy the other too. In reality, there are strong exogamy rules, making sure that, as the saying goes, ‘blood is not mixed’. Related to this rarely realized ideal marriage are certain kinship terms that differ radically from Indo-European ones, notably as for the sister-brother relation. Like the neighboring Nzakara, the Banda use different reciprocal terms for same sex and opposite sex siblings. Brothers call each other *aye* and so do sisters; but siblings of different sex call each other *koba*. Sex differentiation thus presents an ordering principle. Once two *akoba* (brother and sister, plural of *koba*) enter their respective marriages they must observe a strict, yet much resented, mutual avoidance.

With ordered procreation being the central concern of earthly existence and the rules of sexual avoidance being severe and complex, there is the need for anyone coming into the area to be inserted in this social web. It explains the frequency of oracle consultations that seek to clarify mishaps by people’s infringement of their existential calling (*andró*) in this area. Sexual contact with a person that should be avoided is often the verdict of the diviner and it is commonly put on a par with witchcraft. Both can be fatal and yet may occur unwittingly. It is noteworthy that the predetermined life-program *andró* is pronounced on a high pitch, while *andrò* meaning witchcraft is pronounced in a low pitch. The former spells the rules to be adhered to, but when infringed, even unwittingly, it becomes like witchcraft. The Banda believe that anybody you meet may be a forbidden kinship link or a potential witch. Anyone may have that feared black organ near the pancreas, even by inheritance, and thus be a potential witch, while being unaware of it and never activate it, unless provoked. This view helps people to be prudent and careful, for fear of inadvertently provoking a witch. And something similar holds for sexual contacts. While extramarital chastity is not people’s prime concern, any link that infringes exogamy rules by unlawful mixing blood that should remain separated constitutes an area of alert. Although these rules are clear and well known, doubts about a particular link are common and diviners often attribute mishaps to such contacts. Since this focus on sexual life and procreation is so dominant, anybody arriving in the village will soon receive a place in the kinship order⁴. The complex kinship ties dominate daily life

⁴ When I arrived at Wademi (a village 20 miles north of Ippy) and was given the house of the chief (*makonji*), who himself joined the house of his first wife (*ayinda*). My identity was quickly established,

and influence the economic and social rules. Here is not the place to scrutinize the complexity of these rules, but it is worth our effort to grasp some basic rules and the structures they impose⁵.

b. Gender complementarity

Before looking at the role of the sexual divide in ordering economic life and social space, we must briefly study Banda kinship terminology and rules. We recall that brother–sister exchange constitutes the egalitarian ideal, even though rarely effectuated. The Banda kinship terminology is quite limited and has a simple logic. There are 15 terms, divided in three sets of five. Two of these sets contain only reciprocal terms; one to do with consanguinity and one with affinity. The third set of five non-reciprocal terms deals with the relations within a nuclear family. A child calls the father *aba* and the mother *ayi*, while it is itself called *ari* (or *əgbələ* pl: *aneci*). The wife calls the husband *akɔ* and he calls her *əwo*. These are the only non-reciprocal terms. But we note that they have wide extensions. The father's brothers and other male clan members of his generation are also *aba* (pl. *alaba*) and the child is their *ari*. The same goes for the mother. Also the terms for husband and wife stretch much further than the nuclear family. A brother's wives one may be called *əwo* and this term may get a joking value when a maternal uncle calls his niece *əwomə* (my wife). This jovial use of *əwo* and *akɔ* is quite common, for instance between grandparents and their grandchildren.

The set of reciprocal terms for consanguinity stretches over three generations. We already saw the curious terms for the same generation siblings, *aye* and *koba*, being respectively of the same or opposite sex. There are two terms for successive generations as well: *a'a* and *ə'u*. The paternal aunt and her nieces and nephews call each other mutually *a'a*, whereas the maternal uncle and his nieces and nephews use mutually the term *ə'u*. Grandparents and their grandchildren call each other *ata*. Here again the rule of extension outside the direct link holds and we shall see that the terms and the rules of behavior going with them often carry ideological charges that stretch far afield, as in the case of *ə'u*.

The set for affine relations follows a similar pattern, but affects just two generations. A man and his affine relations of the superior generation (parents-in-law) call each other *mbeya*, and of the same generation *beza*, while the woman and her parents-in-law call each other *yinə* and affines of the same generation *angara*. The fifth term in this set is *əyinga*, by which co-wives refer to each other.

This simple system is entirely focused on the marital order and pivots around the

when at sunset I brought a fruit from the forest asking for its name and use. It was a stimulant of the parturient's milk production, and was immediately applied to the chief's third wife, who had just given birth to a boy but could not feed him. So I was dubbed his *ə'u* (maternal uncle) and the boy got my name.

⁵ Semi-complex kinship systems imply that the choice of the partner is not predetermined, as would be the case in an obligatory sister-exchange, but is left free, except for a rather rigorous set of interdicts.

opposition between *aye* and *koba*. Although the notion of *koba* holds the key to the system of marital exchange, it does not function in a wider, metaphorical sense, as do most of the other kinship terms. The *a'a*, the father's sister is another remarkable exception, since the father and his sister are each other's *koba*. She allowed the father to get married and thereby deserves his children's respect. But as the same goes for the mother and her brother, it is significant that the reciprocal term *a'u* (for the bond between the maternal uncle and his nephews and nieces) behaves just in the opposite way, as we shall see.

How much marital concerns dominate the Banda social system appeared clearly when I asked about clan-relations. Living in the village Wademi, I saw that most social activities dealt with three clans: the Kpatcero and Walaka living South and North of the stream that divided the village, and the Ngele, two miles further North. Before the colonial era these three allegedly moved on the savannah in a fixed formation. Asked why they remained distinct, rather than merging into one clan, they answered decidedly: "so that we can marry each other." This seemed a clear confirmation of Lévi-Strauss' vision on the marital exchange rules as the key to the social order. But the remarkable role of the term *ayi* shows that this needs amending, as it dulls the idea of girls being items of exchange.

c. Order by sexual division

The difference between the child's world before initiation and life after the *ganja* ceremony is huge. A person's true vocation is to enter the bi-polar sexualized conditions, geared toward an ordered passing on of life. The sexual complementarity permeates all social institutions, with one curious exception, as we shall see below. We first examine the social-economic life, notably the perception of the material activities and the social space.

While the Banda see themselves mainly as farmers, hunting, fishing, and gathering are still highly valued activities. At the beginning of the rainy season, the swarming of termites causes a flurry of festive activities, because they are the best protein-rich food available. In gathering activities no gender divide is apparent, except for technical reasons as in the case of gathering honey. In fishing, too, and even in hunting women may partake on a par with the men. But in agriculture an intriguing pattern emerges. On the complex agricultural cycle with its labor investment in clearing, tilling, sowing, weeding and harvesting, spread over several months, both Banda men and women eloquently mention the sexual division of tasks, making up a logical cycle, with alternating and complementary roles.

The men clear the bush and prepare the plots for women to do most of the sowing, planting, weeding and cultivating. The men take charge of the harvesting, putting the crop into the storehouses that are theirs, and from which they let the wives to take portions in turns under the authority of the first wife (*ayinda*). The woman cooks the meal and offers it to her man, which he digests in a process that is compared to co-

oking, since by the heat of his stomach and the erotic excitement he extracts what counts as the *ajaro*, the food's nutritive fat, in the form of semen. After the meal, which is normally in the evening, he will put this essence of the nutritive cycle into the woman's uterus, where she will form it into an embryo and return the baby to the man's lineage. This circular or rather spiral pattern is a common imagery, which appears as controlled by the man and by the male-ruled society; but it undeniably contains a key position for the woman's maternal role (*ayi*).

A similar pattern underlies the imagery of social space, which can be mapped in concentric circles. To illustrate this I recall pre-colonial times, before the Banda were forced to reside near the colonial roads. They lived in small units on the wooded lands. Hamlets consisted of a group of round thatched houses (*anda*), surrounded by small gardens, amidst a savannah with its streams lined with big trees and patches of farmland cleared for staple the food (formerly the sorghum and millet, now mainly cassava and maize). In Banda imagery there are eight conceptual realms in this social space, which can be divided as the cultural and the natural domain, and carry outspoken sexual connotations.

At the centre is the altar for the paternal lineage ancestors (*gbangi*), a marked male domain, where women do not tread during the prayers and sacrifices. This is surrounded by houses that are the women's domain, but obviously welcoming for the men. Just behind the houses, the women have a special area (*krahya*) where they produce their sell or oil, out of the sight of the men, who are forbidden there. Next come the vegetable gardens (*kindi*) that belong to the men, but with the women doing most of the work. The surrounding savannah (*gusu*) with its farm patches is the male area, notably for its hunting grounds, while the water streams are the ambiguous area for the women. They are of pivotal value as provider of water (*angu*), but also feared, since the dense vegetation and forest trees (*gbako*) count as the home of spirits that attack primarily women and children, but also the men that pass. Beyond these streams and farming area there is the wilderness (*mbundu*) where men go, not just for the dangerous animal hunts, but especially for that other 'hunt', the search for a wife. Whereas the *gusu* is valued as welcoming, the *mbundu* rather figures as a major challenge, as the outer space, that is to be crossed in pursuit of a wife from the affines that may be witches.

If we designate these two areas by the signs M for male and F for female and add the signs + for valued and welcome and – for restricted or dangerous, we get the following mental map:

$$M- / F+ / F- / M+ \quad ||| \quad M+ / F- / F+ / M-$$

This reads as follows: the former cultural area with the patrilineal ancestral altar at its center is surrounded by the mothers' homes, behind which women have a reserved area, before we get to the positive areas of the main economic activities of farming and small hunts, but also of gathering fruits and herbs done by all, including children. The latter group is the natural domain, with the men's rotating slash-an-

d-burn farmlands and the forest galleries around the water sources, where women get essentials for the home, but also feel threatened by the spirits of the woods. The final realm (*mbundu*) presents a scaring challenge for the men, not just because of dangerous animals – wild dogs, leopards, buffalos and elephants – but especially as the area is associated with the in-law family that is the first to be suspected of witchcraft. This last area's ambivalence is palpable in daily speech and notably in the story telling about the prankster-hero Tere (equivalent to the Azande Ture, described by Evans-Pritchard), trying his luck and constantly failing in an amusing manner. The laughs about Tere's failures betray a nervous tension about the hidden conflicts that surface in the notion of witchcraft and the all but daily practice of consulting the oracles.

Before looking into the central role of female fertility in this complex order, I first recall the prime importance of initiation (*ganja*) in Banda life. It is when a child ceases to belong to the undifferentiated ancestral world and starts the journey of realizing the personal task (*əndró*) in sexual differentiation, emotionally marked by the fact that the kinship term *koba* will now imply avoidance. Because the ideal of the brother-sister exchange is all but excluded and replaced by a marriage with a 'stranger' via the tool of a bride price and with a complex concern for avoiding blood-contamination, this implies entering a world of uncertainty and probing, as the encounter with the in-law family is a hazardous exposure to bewitching. Although marital arrangements are the concern of the respective family heads, the couple feels this pressure to avoid affronts. While the tension is between the man's group and that of the wife, and not with herself, she nonetheless is aware of holding the key to the social order, which accords with the central role of the term *ayi*.

d. Saying sooth on the skin of things

We saw that witchcraft is called *əndrò*, the low-pitched opposite of the high-pitched *əndró*, a person's task in life. It is associated with a black internal organ, which the Banda compare to clotted blood and a destructive counterpart of the life-giving uterus. The two main causes one suspects when mishaps or diseases strike are witchcraft and sexual disorder, which are felt as connected. There will be a query by one of such techniques of soothsaying as pressing an egg till it cracks, inquiring a mygale spider or the rubbing board, and feeding poison to a chicken. While accessible to anyone, in principle, these tools are normally handled by specialists who are initiated, often after becoming the priest of a spirit taking possession of them⁶.

Rather than future telling, this soothsaying by the consulting of oracles is about seeking the hidden truth (or sooth). In Banda language the term literally means asking (*yì*) about the 'skin of it' (*tceku əɾə*) or how *əɾə* is in its skin (*tceku*). The

⁶ As for the techniques used they largely agree with what had been analyzed for neighboring societies in classic studies by E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937) and by A. Retel-Lauretin. In *Oracles et Ordalies chez les Nzakara* (Paris 1969), the latter notes that the main techniques are shared by about 300 peoples in tropical Africa.

word *ə̀rə̀* is almost void of any specific contents. It both can mean 'it' or 'things' (as in *fa ə̀rə̀*, cook things), and also the totality of reality. In the latter case it assumes a religious depth. Wishing you good luck I say: "may *ə̀rə̀* bless you". Some dub it the equivalent of a Supreme Being, but without any personalist connotation. Soothsaying is querying how things are disturbed by the upsetting of ancestors that gave a person a specific *ə̀ndrò* (calling) for the wellbeing of their people.

The notion of *ə̀rə̀* deserves some further explanation, as it seems to give a certain hypostasis to the 'order of things', a reality that abhors being disturbed. In daily parlance, you may be said to be blessed or killed by *ə̀rə̀*. Sometimes it is the equivalent of sickness (*ə̀rə̀ka*), as in the saying that *ə̀rə̀* 'took the child just like the father'. Someone who is lucky is said to be loved by *ə̀rə̀*. Someone observing the customs (*ə̀rə̀ manda alata*, things following the elders) may be praised for 'seeing *ə̀rə̀*'. The term for soothsaying, 'asking how things are in their skin', projects the events onto a transcendent level while relating to social rules. But it does not stress moral guilt, for to infringe a code inadvertently can also upset *ə̀rə̀* and incur sanctions. This reminds us that bewitching can also be done unwittingly and still be abhorrent. Indeed, those accused of practicing witchcraft are said to be 'with *ə̀rə̀*'⁷.

If the notion of *ə̀rə̀* in combination with the frequent consultations of oracles rather seems a heterogenic fantasy constituting a lock on the social framework, we note that it represents both a beneficial and harmful entity. And if 'people-with-*ə̀rə̀*' count as potential witches, - *ə̀yiə̀ndrò* - it must be recalled that their power is sensed to be dormant unless provoked. In short, the reality named *ə̀rə̀* is treated as a transcendental and sometimes personified hypostasis that observes and acts, but does not figure as a venerated deity. Each one's calling in life (*ə̀ndrò*) it is to strife for the optimal agreement with this transcendent order of reality. This semantic frame has a link with the kinship order, which shows in the questions asked at soothsaying, but also more specifically in the instructive role of the notion of *yi*, both as a noun and a verb. Although distinct from *yi* (to ask) the verb *yi* (meaning to love, to desire, to connect) is felt as semantically close. This root returns in two pivotal nouns: *yirə̀* and *ə̀yi*. The noun *ə̀yi* we already met as a kinship term for 'mother', but shall occupy us further below. Let us first consider *yirə̀*, which some relate to the Western notion of 'soul'. It is a person's faculty to strive for a goal, and notably to connect with *ə̀rə̀*. But it does not warrant a metaphysical view in terms of a relation between the soul and God, because like similar concepts in other African languages (cf. *luvò* in Ewe),

⁷ Much has been written about the oracle techniques and the possibility of manipulating them, both technically and by the type of questioning. The latter is mostly done by asking binary yes-or-no questions. While this has a scientific appearance, observers are prone to point out the prejudiced form of the questions, especially in cases of bewitchment or improper sexual conduct. The techniques of pressing eggs or rubbing wood to see if they break or stick may seem little reliable. The techniques used elsewhere, such as the famous *afa*-cult in West Africa using a set of 256 signs, appear more reliable, but they also work along the same line of inquiries into the social life of people, leading to binary yes-or-no questions that are submitted to an external instance. Whichever techniques are used, the choice of questions rather than technical manipulation is decisive in terms of social influences.

it also means one's shadow or reflection in water.

It is essential to grasp to which extent the kinship terminology forms the semantic frame of reference in Banda society and how much witchcraft permeates this scheme of ideas, on which the Banda are comparable to the Azande, whom Gérard Mendel once described as a normal-paranoid society, who normally believe that evil strikes via mental, yet often unconscious influences of others wishing us ill⁸. People scale the surroundings on a continuum of liability to cause such harm. The Banda articulate these positions primarily in kinship terms. Given that the in-laws are the first suspected of bewitching you while the maternal relatives are beyond suspicion, we see a range of four kinship terms, running from negative to positive, *mbeya* – *aba* – *ayi* – *ə'u*, which reads as follows: as to the event of being targeted by witches one is to deal cautiously with the in-laws (*mbeya*); you may feel safe with members of the paternal clan (*aba*) provided you respect the hierarchical clan rules and customs; the maternal realm (*ayi*) gives emotional solace against stress caused by clan rules; and fourthly, absolute freedom and careless joking marks the dealing with the maternal uncle's clan (*ə'u*).

These terms are clearly metaphoric. One day I felt puzzled being respectfully addressed by a lady as *mbeya*. I was explained that women treat any visiting man as a potential husband of their daughter, i.e. as their son-in-law (*mbeya*). This reciprocal term carries a strict code of mutual respect. For any faux pas, on either side, may trigger witchcraft. Given the metaphoric use of kinship terms, we must turn specifically to the maternal side, after recalling that the patrilineal rules are dominant and impose a hierarchy to be strictly respected. The term *aba* expresses respect, while more relaxed contacts with elderly people rather use the reciprocal term *ata* (grand-parent/child). On the scale of positive emotions, however, we must consider first the terms *ə'u* on the maternal side and later, most specifically *ayi*.

e. The matrilateral shield

Considering the four metaphoric kinship terms *mbeya* - *aba* - *ayi* - *ə'u*, we recall that the first and the last are reciprocal terms that respectively refer to the in-law and the matrilateral link. The *mbeya* relation between in-laws is the crucial bond that ensures the fulfillment of a man's reproductive calling, but is also the prime suspect of witchcraft. Given that witchcraft can be activated subconsciously, when a person is provoked, *mbeya* is indirectly the factual guardian of civil conduct. The terms *aba* and *ayi*, as metaphoric terms for paternal authority and maternal care, are not reciprocal and indicate one's link to the older generation, associated respectively with commanding or nurturing. The fourth term, *ə'u*, refers to the bond with the maternal

⁸ See Gérard Mendel, *Anthropologie différentielle* (Paris, 1972, p.332-60). Based on the ethnographic work of Evans-Pritchard, Mendel stresses that the fear of witchcraft does not cause the Azande to live “dans le drame, mais plutôt dans une prudent méfiance qui pousse à la politesse...” (p. 344). Unfortunately, Mendel and Evans-Pritchard hardly pay any attention to the role of the “bonne mère”, so central to the Banda society.

kin group. But it has religious connotations that reach far beyond the kinship order and deserve a closer analysis.

The reciprocal term *ə'u* designating the relationship between a maternal uncle and children of his sister (*koba*) confers relaxed and congenial openness. The uncle's home holds no secrets or restrictions and thus *ə'u* is the structural opposite of *mbeya*, as it is entirely beyond any suspicion of witchcraft. The idea that the *ə'u* could be provoked into harmful witchcraft is inconceivable. The Banda trickster (Tere), whose jokes fool and deceive everyone, figures as the narrative embodiment of this relation. He allows himself hilarious liberties, which eventually turn sour, but that give a great enjoyment to the audience savoring his adventures. In the end he fails for infringing the codes of the extant law, symbolized by the paternal term of *aba*. But his exploits are seen as a-moral rather than immoral, and as such he is far from being irreligious. On the contrary, as a figure in the sky (Orion) and an embodiment of the joking relation that typify the *ə'u*-bond, he also symbolizes the special bond between the friends of a same initiation ceremony as also the members of a same cult. All of these treat each other as *ə'u*. It applies specifically to so-called blood brothers, who have performed a blood pact, creating a ritual bond of absolute mutual trust and openness.

As in many African societies, such as the neighboring Azande, the blood pact is an institution of pivotal import, which may connect both individuals and groups or even clans. The Banda draw a net parallel between those who shed blood together in the initiation (*atera*) and the partners in such blood pacts, on the one hand, and the *ə'u* kin relationship on the other hand. This seconds the backing Hocart gave to Evans-Pritchard's remarks that among the Azande the pact should not be viewed as some agnatic brotherhood. It would indeed be inconceivable for a Banda to invoke the clan *yewo* in support of blood pacts. Blood partners fling at each other joking insults unacceptable between brothers. Bonded by licking each other's blood, they totally count on each other in any mishap, more than on brothers. Their bond is the conceptual reverse of the witchcraft suspected from the *mbeya* side. It is shortsighted to call it an anti-kinship ritual since the term 'brother' is not appropriate, for the Banda explicitly refer it to *ə'u* ties and codes. Rules to exclude intermarriages apply even more rigorously to blood partnership than to consanguines on maternal side. It pays, therefore, to look at the structural polarity of *mbeya* and *ə'u* symbolisms, in which blood is a central ingredient.

The witchcraft the in-laws may be suspected of is seen as a nocturnal, surreptitious sucking of blood or of items associated with blood, such as sexual potency and even wealth. Witches are deemed to leave their body and, like vampires, go to unconsciously suck the victim's blood, life juices and sperm – seen as the "fat" (*ejero*) of the blood – or steal money that is often dubbed one's life blood. On the other end of the spectrum, we find *ə'u* and the *ə'u*-like bonds like the blood partnership, which are a mental refuge against any of these hostile attacks and rivalries, but should consequently exclude any sexual advances. The ceremony of exchanging

blood is usually between two male persons, but may exceptionally be performed by women or even by husband and wife promising absolute fidelity. A common form is the pact between two (male) elders on behalf of their lineages clan. In the latter case, it applies to both women and men and extends over generations. As a protective mechanism, it forms a congenial counterpart of the social control that is affected by fear of witchcraft. Actually, the formula pronounced in the ritual contains a threat that refusal to fulfill the obligations will cause the exchanged blood to outdo the worst witchcraft and kill the unfaithful, yes even the relatives. Even the refusal to offer a drink may count as such an odious breach of contract.

In the society of dispersed hamlets without leaders that preceded the colonial agglomeration in villages along the constructed roads, everyone had various grounds to approach the other in a variety of moods, depending on so-called *mbeya* or *ə'u* type of links. A curious term that shows how much the two poles are semantically linked to the marital order is *bengamela*, literally the 'co-husband' who, rather than being a rival, is a close associate or comrade who, like the *atera* of the initiation rite and the blood partner, is treated as an *ə'u*. While the Banda do not practice polyandry, they treat a man who within kinship rules is in a similar position of possible spouse to their wife as a co-spouse, blood partner or *ə'u*. And even the brother-in-law may sometimes appear as close as this *bengamela*.

In these and countless other variants, we need to value the subtle references to the maternal domain. The mental map on which to situate others and their daily dealings is made up in terms of a more or less congenial kinship ties. To the positive side on this map, there is the *alata* (the always positive bond of grandparent and grandchild) the *alaye* (the link to sibling of the same sex), and the *ə'u* (the maternal kin), to which are associated the *atera* (the one initiated in the same year), the co-adept of a religious shrine, and the blood partners, be they personal or collective. On the negative side there is the hazy avoidance rule between siblings of different sex (*akoba*), the hierarchical relation with clan elders (*alaba*) and most definitely the in-laws, to whom, in case of the women, we must add the co-wife (*əyinga*), who is among the first to be suspect of witchcraft. But let us once again recall that suspicion of witchcraft also urges mutual respect and care. As for women there is also the underlying solidarity in motherhood. While pregnant women are always on the alert for negative signs, at any birth the gathering of helpful women in support of the parturient is remarkable. This now makes us finally turn to the multifaceted term *əyi*, primarily meaning 'mother'.

f. The mother of being

My surprise at hearing the priest that owned the car I was driving being called "its mother" (*əyinə*) soon deepened when I found the diviner handling an oracle as the priest of a deity being *əyiyə*, lit. mother of that deity. The word *əy* has a triple meaning: plant, remedy, and deity. These three are metonymically linked. The names

of deities are usually in plural, starting with *a* (or *al*) – like e.g. *avingi* (rainbow), considered to be a divine animal – and the priest is said to be the mother (*ayi*), even though he is commonly a man, applying herbal medicines. This peculiarity of priests being called the ‘mother of a deity’, not only reminded me of my findings in West Africa, but moreover pointed to a wide range of facts leading to the core of our topic. Its singularity appeared at a ceremony for one of these deities, with much festive singing and dancing. While investigating the names and roles of the various drums, I surprisingly learned that the big master drum, producing a powerful low sound, was called *ayinā*, the mother or the female drum, whereas the high-pitched smaller ones counted as the male ones: *akānā* (lit. the husband).

It indeed appeared that the term *ayinā* is applied widely. By contrast to *akānā* it designates the difference of female and male animals and as to plants it contrasts fruit-bearing to sterile forms of shrubs or trees. But in addition to this rather ‘logical’ divide, this polarity is also applied to the big and small versions of technical things, such as the blades of a Swiss knife, where the bigger blade is called *ayinā*, the explanation being that the bigger blade was more useful and effective. The fact that – in this patrilineal society – the *akānā* (husband, or male) is dubbed the smaller and less useful variant urged a further inquiry into this curious use of *ayi* (‘mother’) as the index of superiority, mastership and ownership.

What makes people call a smith *ayindawo*, (lit. the mother of the house of fire)? In modern settings this may lead to strange ambiguities. In the past a man envisaged the house (*anda*) as the woman’s domain. A polygamous man would build houses for each of his wives and move from one to the other to spend the night, without viewing himself as the house owner. She was the *ayinā* and at her death the house would be destroyed. But in modern times the more permanent houses along the roads are owned by men who now may call themselves the owner, *ayinā* (lit. the mother). To assess this we must first look at some religious aspects and the specific sociology of the maternal kinship ties.

Banda religious life is less spectacular, but no less complex than in many African societies. The term *ayi* appears on several levels. We saw that priests of a shrine – be they a man or woman – are called the *ayi* of the deity. The most important of these is the *ayiyewo*, the priest of the patrilineal’s guardian deity (*yewo*, which is different from paternal ancestors). All clan members rely on *yewo* for their wellbeing. But there are other deities (*ayō*) that transcend the patrilineal focus. They may be nature spirit, such as *yavoro* or *ayevri*, the sky god of rains, but more typically spirits that are said to fight witchcraft. But none has the outspoken transcendence we find with *lingu*, in the feminine domain. While all clan members are given the protection of the paternal *yewo*, we find a maternal protection called *lingu* and transmitted in female line. A woman gives it to her daughters to pass it on to theirs, usually in the form of a copper ring. A son may also receive it in case of fatal threat, but he cannot pass it on. The *lingu* is a protective spirit that has no other priest, but the mothers themselves. The term *ayilingu* does not refer to a human priest(ess), but to the deity

itself, which is considered a supremely protecting god and in the eyes of many, the equivalent of the white man's God. This actually means that in a patrilineal society the core religious instance is feminine.

But an even greater enigma than this religious role of the feminine is the intriguing use of this kinship term for 'mother', not just to refer to the gender of living beings, but much wider, to social functions that are occupied by men and even seem typical of men.

g. Summarizing

So as to situate the Banda Infanta, the adolescent *ganja*, let me summarize the above, first by noting two basic divides. The *ganja* rites apply for girls and boys alike what we might call a vertical and a horizontal divide. From being part of the ancestral domain they enter an earthly gender-coded life so as to play the sexual roles, which the horizontal divide between siblings of opposite sex (*akoba*) symbolizes. Ideologically the male perspective is privileged by the emphasis on patrilineal emblems and taboos. The threats of witchcraft are also calculated from male perspective; but the perception of space and life cycles is remarkably balanced. We further note the weight given to the crucial role of the female emblem *lingu* and its deity *eyilingu*⁹, to the image of *ə'u*, and most strikingly the use of the term *əyi*.

In a society with minimal economic and political diversification and where kinship ties linked to marital bond dominate social communication, the role of motherhood is bound to be of prime semantic importance. Even though myriads of details on the semantic range of *əyi* are beyond the scope of this limited article, we are in position to ponder this term for 'mother' in relation to the message implied in the *ganja* rite for the Banda Infanta, so different from the Western Infanta.

2. The *əyi* mastery of the cultural domain

The gripping place of *əyi* in the Banda semantic scheme, as a noun, an adjective, and a prefix deserves a thorough analysis that is beyond this tentative sketch. It not only holds a basic role in the definition of kinship dominating the social life, but also plays a pivotal part in the people's rapport to material values and determines the appreciation of these material values themselves. So, when the girl at her *ganja* ceremony enters her maternal potential, she is arguably rising to a state of crucial significance.

⁹ Early missionaries have viewed *lingu* as people's spiritual soul, transcending the agnatic clan structures and their protective *yewo*. A ritual for the newly wed woman may illustrate the sexual focus of this *lingu*. Soon after the wedding the woman will catch a catfish and take it back to her home and her father will put a piece of the cooked fish on the *lingu* and into her mouth. This assures a speedy pregnancy and symbolizes, not so much the paternal control, but rather the priority given to fertility and motherhood. It is to undo the threat her people might be suspected to pose to her husband and his group. And similarly, the father of a newborn ailing child will actively partake in a rite of transmitting the protective *lingu*.

So as to grasp the feminine key to this semantic cluster we must therefore study its use as a prefix expressing control and 'mastership'. We saw that the priestly ranks are topped by the *əyiyewo*, the priest of the clan deity (*yewo*), who will be the one to open the yearly season of hunts with fire, preceding the agricultural work on the scorched patches. At each hunt, both he and the priests that follow in an established order will receive choice pieces of the animals killed. The priests – some of them women – have to take responsibility for their fire and, at that occasion, they are called *əyikeko ewo*, lit. 'mother' of the bush fire. They are assisted by the *əyitadja*, the master of the torch (*tadja*), whose task it is to prevent the fire from raging wild, by deciding where to ignite the controlling safety corridors. Whereas the prefix *əyi* for the priest marks both a symbolic power and a ministry, in the latter case it designates a technical role. The lord of the torch is like the *əyindawo*, the smith in technical control of the *ndawo* (house of fire). The semantic core of the prefix, therefore, is not to be sought in a notion of power or a ritual. Someone who is *əyi* of whatever entity does not speak of it in the terms of authority. And alternatively, the *makonji*, the village chief – imposed on the village in colonial times – is never described as the *əyi* of whatever power, except, ironically, that he counts as possibly the most dangerous *əyiəndrò* (witch). A really commanding authority is expressed not by *əyi* but rather by the male term *akɔ*, in various expressions. Thus, the thumb is said to be *akɔne*, the male among the fingers, which commands the others. This brings us to the explanation of these two terms in respect of the drums. The high-pitched small drum cited as *akɔ* is said to command the rhythm, whereas the low-pitched big slit-drum (*əyi*) is said to cause the visceral sense of vibrating life, which the dance and music is supposed to effectuate. This also holds a clue to the puzzling variety of words starting with the prefix *əyi*. In philosophical terms it might be expressed as what activates and enlivens the essence of the noun's potential, be this positive or, as in the case of *əyiəndrò* (witch), negative.

Here, the popular etymology proves enlightening. The word and prefix *əyi* were explained to me as related to the verb *yi*, to desire, love, or strive after. The meanings female, fruitful, and big are never read as imposing, powerful and mighty, as if to suggest that the patriarchal aspect of the agnatic lineage system were fake. The idea of matriarchy is dismissed and the claim that *əyilingu* is truly the equivalent of the Christian Supreme God was not to convey a suggestion of authoritarian power. In a comment on the male-female polarities in nature, the even and uneven numbers were dubbed female and male respectively. This was explained by relating the verb *yi* to the number four in the female physiology of two loving breast and two vaginal labia; whereas three was related to the penis, commanding the testicles to direct the sperm distilled by digesting the food. The imagery of parallelism in the female body is thus linked to even numbers and to the idea of love (*yi*) and alliance. By contrast, the uneven suggests notions of command and strife, to be associated with the verb *ko* (to cut)¹⁰. My suggestion that the latter might be behind the kinship term *koba* was

¹⁰ The connection between the verb *yi* (love) and the woman's *labia* reminds us of the feminist ar-

met with a wry smile expressing, it seemed, the ambivalence of the brother-sister relation (*koba*). While belonging together, the *akoba* are forced, after the painful cutting experience of the initiation (*ganja*), to forget their childhood bond and observe avoidance.

Although these popular etymologies were accepted by some older villagers, the implications on a wider scale met with apprehension, notably in the case of the prefix *ayi* with its wide-ranging application that appear to contradict the very basis of the agnatic kinship system. Which explanation is there for patrilineal institutions, centered on the paternal ancestors and clan taboos, to take a maternal value as a pivotal code? While the *a'u*-type of relaxed joking can easily be defended in the Banda mental map as counterbalancing the threat of hostile witchcraft, hesitations arise when the informants are asked to explain the wide use of *ayi* in designating even male control and ownership.

3. The Banda enigma

The local etymology and explanation of the enigmatic use of ‘mother’, at least, ascertains that the *ganja* girl, the ‘Banda Infanta’ is not made to view herself as a ploy in male machinations. But it also shows that a true interpretation of the peculiar female prefix must avoid easy tagging¹¹. There is no sign of devaluing the male role, let alone a suggestion of structural homosexuality. Rather than suggesting a pre-eminence of either gender, this typical signifier appears to point to a creative balance deserving our further investigation. Clearly, any Banda woman desires to have her man (*akɔ*) and real fears mainly concern the witchcraft (*əndrò*) that impedes the fulfillment of one’s personal vocation (*əndrò*). It might seem that *akɔ* and *ayi* form a negative-positive polarity that men try to twist into their favor. But even if some tales on the prankster Tere – the epithetical *a'u* figure – contain such attempts, they always end in hilarious failure, sending the anti-hero back up as Orion in the sky and leaving the audience to continue their complementary social roles, as described in the imagery of the food chain leading to the woman’s gestation of the man’s sperm into an embryo to swell in her¹². The hypothesis that this use of *ayi* for

gument advanced by Irigaray to point out the constant bond between women and love. The valuation of even and odd numbers varies in Africa. But scholars themselves may add to the confusion. In her study on *Oracles*, Retel-Laurentin on pp.105-6 claims Jaulin’s study on the Sara in Tchad to say that even stands for positive alliance and odd for war, whereas her bibliography on p.378 quotes him to say the very opposite.

¹¹ If the word Banda also means truth, it must be noted that we are dealing here with an ineffable truth of the most basic male-female differentiation being surmounted in one denominator. The etymology of *infant*, *infanta*, *enfant*, just like the Polish *niemowlę* refers to speechlessness.

¹² The Greek root of embryo speaks of swelling (*bruein*), which returns in many European languages such as *bru* (French: daughter in law), *bride*, *bruid*, *Braut* (English, Dutch, German), which tallies the

male positions parallels the agnatic grip on the child is not supported by any facts and is rejected off hand by the Banda. Similarly, the idea of an ancient matriarchy is also rejected as preposterous.

What we are left with is the search for a common denominator linking the various uses of the term *ayi*, and for the semantic value of the title a Banda girl longs for as she undergoes the *ganja* ritual on the way to her status of *ayi*? Rather than fathoming a constant male-female rivalry for ascendancy and power, the Banda use a model of synergy around the multifaceted term *ayi*, which in philosophical terms may seem comparable to the phenomenological idea of the 'other' as embodiment of the infinite which Levinas termed the 'feminine' in his attempt to counterbalance the dominating male perspective that haunted both existentialism and structuralism as well as the ethnology and psychoanalysis in Europe's late-colonial, post-war circles. Within the limited space available, I wish to pursue this perspective and connect it further to the opening offered by René Girard's mimetic theory, in line with my earlier contribution to this journal¹³.

The special Banda use of *ayi* partly supports Scubla's critique of Girard, of psychology and anthropology that I mentioned in that article, and which he has recently elaborated upon¹⁴. But it leaves us with the enigma of a society being aware of the feminine superior input – biologists might say: her larger gametes – while stressing the agnatic principle. This paradox appears to presume a two party commitment to a semantic value implied in the term *ayi* which has a far-reaching cultural inference, suggesting a root in the originary scene. The origins of humanity were linked to sexual arrangements by Freud as a violent solution of libidinal feud and by Lévi-Strauss as a male-dominated exchange pattern, to which Girard objected that they both ignored the sacrificial-religious mechanism that took shape in human scapegoating habits. The pervading mimetic nature of humans, based in prominent mirror neurons, increasingly led to conflicts fatally affecting the community, if it were not for the arbitrary sacrifices that neutralized rivalries. Girard saw the sexual rivalry as an instance of appropriative drives. But if the survival of the community beyond conflicts is the urge behind ethics, it may be argued that the care of reproductive offspring holds a special place and that the interdependence of the sexes is the very root of 'alterity'. In this sense the term *ayi* may represent, in the sense of Levinas' *La Femme*, the life-containing value that both genders are committed to. When it stands for some ownership, either by men or women, it represents the view that the owner has hold of that reality so as to let it come to fruition. Rooted in the originary seen

Banda imagery of the sperm accumulating into a fetus.

¹³ See W. Eggen, *Girard's gender neutrality and faithful feminism*, „Studia Gdańskie” XXXII (2013), p. 189-206. Emmanuel Levinas penned his disputed vision of the feminine in *Totalité et l'Infini* (The Hague 1961, p.128)

¹⁴ See Lucien Scubla, *Giving Life, Giving death*, East Lansing 2016.

where rivalry over a woman's fertile gametes was neutralized by the community's forceful intervention, it implies a measure of commonality, of which the girl, the Infanta entering her fertile life, is made aware of being the prime depositor. Recent primate studies have suggested that males increasingly adopted assisting roles in the growing load of education and that females might have accepted their dependent position on that ground. But if gender conflicts are rife in that situation, the Banda term *ayi* suggests, just like Velasquez' whispering to Margarita, that her true value is contained in the treasure she exhibits, but which ineffably transcends the diurnal denominators that underpin all languages. While the Spanish royal couple may still think of the Infanta in terms of clan exchanges, Velasquez may offer an alternative that resounds with insights in Central Africa.

Conclusion

The Banda social order 'without rulers', in its idiomatic linguistic system term *ayinə*, harbors a social mechanism and a truth about the two-gender solidarity that, from its originary setting, has continued to warrant humanity against the odds of differentiation that lead most sexually organized life forms into harsh rivalries. Yet, the very term *infanta* – like the Polish *niemowlę* and many parallels – suggests that this basic 'infantile' truth is beyond 'being spoken' openly, and is factually contradicted in formal cultural rules and daily discourses, as happens even in the so-called enlightened systems. It may need artists and visionaries such as Velasquez to bring it within our awareness, even if codification in legal structures may remain beyond human reach, thus allowing the bourgeois observer of the depicted scene to frame his order and calling the Banda term for mastership 'odd'. Girard's critique of the cultural patterns as half-hearted means to control social rivalries, as explained in previous issues of *Studia Gdańskie* seem to be helpful to overcome this enigma, in ways that exceed the space available here.

Literature

- Eggen, W., *Peuple d'Aurui. Une approche anthropologique de l'œuvre pastorale en milieu centrafricain*, Brussels 1976.
- Eggen, W., *Girard's gender neutrality and faithful feminism*, „*Studia Gdańskie*” XXXII (2013), p. 189-206.
- Evans-Pritchard, E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris 1966.
- Levinas, E., *Totalité et l'Infini*, The Hague 1961
- Mendel, G., *Anthropologie différentielle*, Paris, 1972.
- Retel-Lauretina, A., *Oracles et Ordalies chez les Nzakara*, Paris 1969.
- Scubla, L., *Giving Life, Giving death*, East Lansing 2016.
- Vergiat, A., *Moeurs et coutumes des Manjas*, Paris 1937

EWA ROGOWSKA-CYBULSKA

Uniwersytet Gdański

Obraz księdza w etymologiach ludowych nazw polskich miejscowości

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-014>

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest wizerunkowi kapłanów zawartemu w etymologiach ludowych nazw miast, miasteczek, osad i wsi, czyli w błędnych z naukowego punktu widzenia objaśnieniach pochodzenia jakiegoś wyrazu, opartych na podobieństwie jego formy do innych wyrazów lub na innych swobodnych skojarzeniach. Okazuje się, że obraz księdza odtworzony na podstawie wtórnych wykładni semantycznych wybranych nazw miejscowych nie jest zbyt bogaty, nie zawiera bowiem wielu istotnych cech składających się na ogólne wyobrażenie kapłana katolickiego, takich jak odprawianie mszy świętych, udzielanie sakramentów świętych innych niż chrzest, głoszenie kazań, prowadzenie katechezy, troska o sprawy finansowe parafii, mimo że motywy te można często spotkać w podaniach historycznych nieodnoszących się do pochodzenia nazwy miejscowej. Jednak z drugiej strony, twórcy podań etymologicznych stosunkowo dokładnie scharakteryzowali kapłanów w zakresie innych cech. W świetle poddanych analizie etymologii ludowych do zadań księży należą: udzielanie sakramentu chrztu świętego, krzewienie i obrona wiary, osobista pobożność, autorytet moralny, inicjowanie założenia i rozwoju danej miejscowości. Ponadto podania etymologiczne zwracają uwagę na pewne charakterystyczne materialne aspekty życia dawnych kapłanów: strój (komża), miejsce zamieszkania (plebania), sposób podróżowania (bryczka) oraz rozrywki (uczty i polowania).

Słowa kluczowe: etymologia ludowa, nazwy miejscowe, obraz księdza

The Image of the Priest in Folk Etymologies of the Names of Polish Places

Summary: The article describes the image of priests presented in folk etymologies of the names of the cities, towns and villages, that is in explanations of the origins of words which are incorrect from the scholarly point of view, being based on the similarity of their form to other words. It turns out that the image of the priest which is created on the grounds of secondary semantic interpretations of selected places is not especially rich, since it does not refer to many of the essential activities which constitute the general image of a Catholic priest, such as saying mass, administering other sacraments such as baptism, preaching, giving religious instruction, looking after the financial issues of the parish. However, all these motifs can often be found in historical legends which do not refer to the origins of the place names. On the other hand, the makers of legends described priests relatively

precisely in terms of other features. In the light of the analysed folk etymologies, priests are responsible for giving the sacrament of baptism, propagating and defending the faith, setting an example of personal piety and moral authority, initiating the creation and development of the place and its surroundings. Furthermore, the legends focus attention on certain characteristic material aspects of priests' lives, such as vestments (surplice), place of residence (presbytery), means of transport (britzka) and entertainment (feasts and hunting).

Keywords: folk etymology, place names, the image of a priest

Wprowadzenie

Etymologia ludowa nazw własnych, zwana też etymologią asocjacyjną, fantazyjną, folklorystyczną, naiwną, nienaukową, potoczną, synchroniczną, a także reinterpretacją etymologiczną i pseudoetymologią¹, definiowana jako „błędne z naukowego punktu widzenia objaśnienie pochodzenia jakiegoś wyrazu, oparte na podobieństwie jego formy do innych wyrazów lub na innych swobodnych skojarzeniach”², często wykorzystuje pewne powtarzające się stereotypowe motywy treściowe. W wypadku potocznych etymologii nazw własnych polskich miejscowości do wątków szczególnie lubianych przez ich twórców należą motywy religijne³, których popularność wiąże się z pełnionymi przez nie w tych etymologiach funkcjami. Pierwsza z nich – funkcja objaśniająca – występuje we wszystkich pseudoetymologiach nazw miejscowych, polega bowiem na włączaniu reetymologizowanych toponimów do znanej współcześnie rodziny wyrazowej (czyli na reinterpretacji morfologicznej) oraz na objaśnieniu ich poprzez odwołanie się do współczesnej – najczęściej potocznej i stereotypowej – wiedzy o świecie (czyli na reinterpretacji semantycznej)⁴. Druga z tych funkcji – funkcja prestiżotwórcza – ma natomiast charakter fakultatywny i przejawia się w takim kształtowaniu objaśnienia reinterpretacyjnego danego toponimu (czyli jego wtórnej wykładni semantycznej), by jego denotat – wieś, osadę, miasteczko lub miasto – przedstawić w jak najkorzystniejszym świetle. Jak bowiem pisze Elżbieta Michow, omawiając niektóre etymologie fantazyjne toponimu *Kielce*, „[c]elem potocznego etymologizowania [...] jest [...] wskazanie takiego źródłosłowa toponimu, który będzie nobilitował miasto i jego mieszkańców”⁵. Właśnie religijne składniki treści wtórnych wykładni semantycznych reetymologizowanych nazw miejscowości charakteryzują się znaczną podatnością na ich wykorzystanie w funkcji prestiżotwórczej.

Niektóre motywy religijne występujące w etymologiach ludowych polskich to-

¹ E. Michow, *Legenda Kielc zamknięta w nazwie. Studium etymologiczne i kulturowe*, Kielce 2008, s. 13; W. Cienkowski, *Teoria etymologii ludowej*, Warszawa 1972, s. 61.

² wsjp.pl [1.05.2018].

³ E. Rogowska-Cybulska E., *O motywach religijnych w etymologiach ludowych polskich nazw miejscowości*, „Język – Szkoła – Religia” VII/2 (2012), s. 77–88.

⁴ E. Rogowska-Cybulska, *O funkcji prestiżotwórczej etymologii ludowych polskich toponimów*, „Język Polski”, w druku.

⁵ E. Michow, dz. cyt., s. 57.

ponimów są na tyle popularne, że pozwalają odtworzyć utrwalone w nich potoczne obrazy pewnych fragmentów świata. Należą do nich m.in.: obraz kościoła⁶, chrztu⁷, miejsc pochówku⁸ i rzekomych wędrówek po ziemiach polskich biblijnych prarodźców Adama i Ewy⁹. Motyw księdza nie jest wprawdzie w potocznych etymologiach polskich nazw miejscowych bardzo rozpowszechniony, ale pojawia się on w nich wystarczająco często, by na podstawie zachowanych podań etymologicznych i niepodaniowych nośników etymologii synchronicznych zrekonstruować zaświadczony w nich obraz polskich duchownych. Właśnie opisowi wizerunku kapłanów zawartemu w etymologiach nienaukowych nazw miast, miasteczek, osad i wsi poświęcony jest niniejszy artykuł.

Przy odtwarzaniu obrazu księży utrwalonego w etymologiach asocjacyjnych nazw miejscowych wykorzystuję zarówno te (niezbyt liczne) pseudoetymologie, w których pojawia się ogólne słowo *ksiądz*, jak i te (nieco liczniejsze) etymologie asocjacyjne, które dotyczą cech i zachowań proboszczów lub biskupów. Analizie poddaję etymologie skojarzeniowe odnoszące się nie tylko do kapłanów anonimowych, ale także do duchownych identyfikowanych na podstawie nazw własnych, w tym – do świętych, którzy przyjęli święcenia kapłańskie. Księżowski portret zrekonstruowany na podstawie wtórnych wykładni etymologicznych wybranych toponimów obejmuje zarówno duchowieństwo świeckie, jak i zakonne.

Przytaczany materiał przykładowy pochodzi ze zgrupowanego przeze mnie zbioru obejmującego około tysiąca pseudoetymologii nazw miejscowych, wyekscerpowanych z tekstów drukowanych (regionalnej literatury pięknej, przewodników turystycznych, folderów promocyjnych miast i gmin, książek i artykułów językoznawczych, etnograficznych i historycznych itp.), pisanych (odpowiedzi na ankiety dotyczące pochodzenia nazw rodzimych miejscowości), mówionych (wywiadów na temat pochodzenia nazw miejscowości) i internetowych (stron internetowych miejscowości i gmin, haseł w encyklopediach internetowych, portalu dotyczących genezy toponimów, blogów miłośników turystyki itp.).

1. Ksiądz jako szafarz sakramentu chrztu świętego

Spośród najważniejszych elementów posługi kapłańskiej, takich jak odprawianie mszy świętych i innych nabożeństw oraz sprawowanie sakramentów, w etymologiach nienaukowych polskich toponimów znalazło odzwierciedlenie tylko udzielanie chrztu świętego. Motyw ten dominuje wśród zawierających wątek księżowski podań

⁶ E. Rogowska-Cybulska, *Wieża się często chowa... Obraz kościoła w etymologiach ludowych nazw miejscowości*, „Język – Szkoła – Religia”, w druku.

⁷ E. Rogowska-Cybulska, *O motywie chrztu w etymologiach ludowych polskich toponimów*, „Język – Szkoła – Religia” XI/2 (2016), s. 35–45.

⁸ E. Rogowska-Cybulska, *Mogiła od kopca Wandy... Motyw miejsc pochówku w etymologiach ludowych nazw polskich miejscowości*, „Język – Szkoła – Religia”, w druku.

⁹ E. Rogowska-Cybulska, *Motyw Adama i Ewy w etymologiach ludowych polskich toponimów*, w: *W kręgu apokryfów*, red. E. Jakiel – J. Mossakowski, Gdańsk 2015, s. 435–446.

etymologicznych, których akcję osadzono w odległej przeszłości Polski. Częste wybieranie na bohaterów podań etymologicznych świętych kapłanów, którzy ochrztili czciciele Świętowita, Peruna i Swarożyca, wiąże się z prestiżotwórczą funkcją tego motywu, co wynika, po pierwsze, z wielkich zasług owych świętych – często męczenników – dla dziejów Kościoła katolickiego w Polsce, a po drugie, z możliwości zaliczenia miejscowości noszących takie nazwy do bardzo starych, bo powstałych już we wczesnym średniowieczu (Rogowska-Cybulska 2018a). Miejscowości, których nazwy kojarzą się z chrztem pra-Polaków i jego szafarzami, są zatem w przekonaniu twórców takich pseudoetymologii nobilitowane zarówno przez domniemane okoliczności powstania toponimu, jak i przez jego sugerowany w ten sposób wiek.

Przykład etymologii ludowej zawierającej wątek pierwszych chrzcicieli Polski stanowi jedna z pseudoetymologii nazwy wsi *Chrzelice*¹⁰ (pow. prudnicki, woj. opolskie), znana m.in. z opowiadania pt. „O popowym lasku i chrzcelickim zamku” pióra śląskiego pisarza i gawędziarza Rafała Urbana (1893–1972). Objasnia ona nazwę wsi Chrzelice ochrzczeniem IX-wiecznych mieszkańców tej miejscowości i zapewne jej okolicy przez Świętych Cyryla i Metodego, którzy na terenie tutejszego zamku kazali wznieść w tym celu specjalną studnię-chrzcielnicę, por.:

(3) *[Święci Cyryl i Metody] [o]chrzcili Ślązaków i Krakowiaków jako pierwszych ze wszystkich Polaków. A żeby ochrzcić dokładnie tych nie okrzyszanych i nie umytych dzikusów, kazali budować na chrzcelickim zamku, który wtedy jeszcze drewnianym grodziskiem był i zgoła inaczej się nazywał, studnię szeroką i murowaną. Nazywa się taka studnia baptysterion, czyli chrzcielnica. A stąd właśnie te Chrzcielnice pochodzą. Bo Chrzcielice to znaczy chrzcieciele¹¹.*

Wykładnia semantyczna nazwy miejscowej *Chrzelice* mogłaby zatem przybrać postać ‘miejscowość, w której św. Cyryl i Metody przebywali w roli *chrzcieliców*, czyli chrzcicieli okolicznej ludności, chrzcząc ją na terenie starego grodziska, uprzednio zbudowawszy tu studnię pełniącą funkcję chrzcielnicy’, a reetymologizowany toponim, zrekonstruowany jako *Chrzciel(n)ice*, ma zdaniem autorów tej etymologii asocjacyjnej źródło właśnie w nazwie wykonawców czynności: zagadkowym pod względem struktury słowotwórczej apelatywie **chrzcielice* ‘chrzcieciele’.

Kolejnego przykładu pseudoetymologii odtwarzającej okoliczności przedwiecznych chrztów mieszkańców Polski ze wskazaniem kapłana udzielającego tego sakramentu dostarcza jedna z etymologii nienaukowych nazwy wsi *Modlnica*¹² (pow.

¹⁰ Stanisław Rospond rekonstruuje dla tego toponimu pierwotną postać Chorzelice i interpretuje ją jako nazwę patronimiczną od antroponimu *Chorzela* (http://www.chrzelice.pl/nazwa_wsi.php [2.06.2011]).

¹¹ http://www.chrzelice.pl/nazwa_wsi.php [dostęp 2.06.2011].

¹² Zdaniem Iwony Nobis toponim *Modlnica* został utworzony za pomocą sufiksu *ica* „od rdzenia **modl-*, określającego teren wilgotny, podmokły, bagnisty. Nie można też wykluczyć pochodzenia nazw od przymiotnika *modlny* (: *modla* ‘modlitwa, prośba, oddanie czci; bałwan, bożyszcze, ofiara całopalenia; miejsce kultu (ołtarz, świątynia, gaj) pogańskiego’ [...])” (NMP VII 2007, s. 201–202).

krakowski, woj. małopolskie), o wtórnej wykładni semantycznej ‘miejscowość, gdzie znajdowała się świątynia, w której najpierw modlili się poganie, a później w pobliżu chrzcił pogan Święty Wojciech’, por.:

(4) *Pierwsze ślady osadnictwa na terenie obecnej Modlnicy pochodzą z neolitu, z lat 4500-1650 przed naszą erą. Znajdowała się tu prawdopodobnie pogańska świątynia, według legendy [w] jej pobliżu św. Wojciech dokonywał chrztów¹³.*

Podobną motywację treściową ma jedna z etymologii skojarzeniowych toponimu Wizna, wyprowadzająca go od rozkaznika *wyznaj*, kierowanego rzekomo przez Świętego Brunona z Kwerfurtu do pogan, których miał tu ochrzcić w drodze do krainy Jaćwingów, gdzie poniósł męczeńską śmierć. O XVII-wiecznych korzeniach tego podania etymologicznego wspomina w swojej monografii poświęconej dziejom Wizny i ziemi wiskiej historyk Czesław Brodzicki:

(5) *Drugi zapis wywodzi się z opisu wizyty dekanalnej z 1693 r., gdzie nazwę miejscowości Wizna łączono naiwnie ze słowem „wyznaj”, a to z kolei z pobytem w tym miejscu św. Brunona, co jest skądinąd prawdopodobne¹⁴.*

Pośrednio na udział księży – w tym wypadku anonimowych – w ochrzczeniu pogańskich mieszkańców miasta wskazuje też jedna z pseudoetymologii toponimu Łomża¹⁵, w świetle której pochodzi on od rzeczownika *komża* ‘krótka biała szata liturgiczna, noszona przez duchownych katolickich i ministrantów’ (www.wsjp.pl). O roli kapłanów informuje wtórna wykładnia semantyczna ‘miejscowość, w której podczas chrztu Podlasia w 1387 r. szczególną rolę odegrali księża, czyli osoby wyróżniające się noszeniem komży’, por.:

(6) *Od niepamiętnych czasów Łomża była najdalej wysuniętą na zachód częścią Podlasia. Nazwa „Łomża” jest spolonizowaną nazwą podlaską, woryginalne było „Komża” na cześć chrztu Podlasia w 1387 r.¹⁶*

¹³ <http://www.swastika.cba.pl/kult.htm> [1.06.2016].

¹⁴ Cz. Brodzicki, *Początki osadnictwa Wizny i ziemi wiskiej na tle wydarzeń historycznych w tym regionie Polski (do 1529 roku)*, Warszawa 1994, s. 41.

¹⁵ Zdaniem Karola Zierhoffera „[n]azwa ta jest urobiona za pomocą przyrostka *-za* (< **-ъgja*) od tego samego rdzenia, co stpol. *łomić* ‘łamać’. Oznaczała ona przypuszczalnie ‘miejsce, gdzie był jakiś łom’, tzn. jakieś pokruszone bloki kamienne względnie połamane przez wiatr drzewa. Jest to zatem nazwa topograficzna” (K. Zierhoffer, *Nazwy miejscowe północnego Mazowsza*, Wrocław 1957, s. 247). Natomiast Urszula Bijak w *Nazwach miejscowych Polski* hipotezę tę opatrzyła komentarzem: „Możliwe, że pierwotnie była to n. wodna” (NMP VI 2005, s. 359). S. Rospond dodaje: „Nie jest wykluczone na tym terenie pochodzenie obce, bałtyckie, tym bardziej że również lit. *loma* = ‘obniżone miejsce polne lub łąkowe’, łot. *lama* = ‘obniżenie terenu, nizinne podmokłe miejsce” (S. Rospond, *Słownik etymologiczny miast i gmin PRL*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984, s. 205–206).

¹⁶ Jeremiwisniowiecki, *Ukryte znaczenia w literaturze podlaskiej*, http://forum.gazeta.pl/forum/w,11009,42982041,42982041,Ukryte_znaczenia_w_literaturze_podlaskiej.html [9.02.2018].

Natomiast o indywidualnym sakramentalnym wprowadzeniu przez księdza do wspólnoty chrześcijańskiej małego dziecka, związanym z nadaniem mu imienia, wspomina – i to w pobocznym miejscu wtórnej wykładni semantycznej – tylko jedna z licznych wersji etymologii potocznej nazwy miejscowej Warszawa¹⁷ wywodzącej tę nazwę od imienia Warsz. Na podstawie podania etymologicznego przytoczonego przez Macieja Malinowskiego na blogu www.obcyjezykpolski.interia.pl można zrekonstruować dla toponimu *Warszawa* następującą wtórną wykładnię semantyczną: ‘miejscowość, którą Kazimierz Odnowiciel z wdzięczności za gościnę udzieloną mu przez mieszkańców rybackiej chaty, gdy zabłądził w puszczy podczas polowania, odwiedził ponownie, by przywiozłszy ze sobą księdza, zostać ojcem chrzestnym małego Warsza’, por.:

(7) Druga bajka opowiada o tym, jak to w drodze z Krakowa do Gniezna król Kazimierz Odnowiciel, płynąc Wisłą, ujrzawszy chatkę rybacką, postanowił do niej wstąpić. Gospodyni poczęstowała go kozim mlekiem, ale poprosiła, żeby na coś konkretniejszego do jedzenia poczekał do chwili, gdy mąż Pietrko wróci z nocnego połowu ryb.

Ryby smakowały królowi jak nigdy. Przy pożegnaniu gospodarze pożalili się mu, że nie mogą ochrzcić bliźniąt, gdyż z w okolicy nie ma kościoła. Wtedy monarcha rzekł, że za dwa miesiące przybędzie tu ponownie, tym razem z całym orszakiem i księdzem. Tak się stało, a on sam został chrzestnym bliźniąt, którym nadano imiona Wars i Sawa, a ich ojca mianował właścicielem zagrody rybackiej i osady, nadając mu przydomek Warsz¹⁸.

2. Księża jako krzewiciele i obrońcy wiary

Niektóre etymologie asocjacyjne przypisują też zarówno zwykłym księżom, jak i biskupom rolę krzewicieli i umocnicielei wiary na określonym terenie. Do podstawowych zajęć duchownych teksty te zaliczają m.in. głoszenie słowa Bożego, jak czyni podanie etymologiczne wywodzące nazwę wsi *Wojciechów*¹⁹ (pow. olecki, woj. opolskie) od imienia Świętego Wojciecha, który miał w tym miejscu upowszechniać prawdy wiary, por.:

(8) Tradycja głosi, że wzdłuż szlaku bursztynowego podróżował przez Opawę, Cieszyn do Dobrodzienia i Opola biskup praski Wojciech,

¹⁷ Warszawa, pierwotnie *Warszewa*//*Warszowa*, jest nazwą dzierżawczą utworzoną od imienia *Warsz* za pomocą przyrostka *-ewa*//*-owa* (M. Malec, *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Polski*, Warszawa 2003, s. 256).

¹⁸ <https://obcyjezykpolski.pl/powinna-byc-warszewa-albo-warszowa/> [1.05.2018].

¹⁹ Nazwa miejscowa *Wojciechów* rzeczywiście pochodzi od imienia *Wojciech*, ale nic nie przemawia za tym, że chodzi tu o Świętego Wojciecha.

który podczas długiej wędrówki szerzył Słowo Boże, zatrzymując się także w pobliżu Olesna, w wiosce nazwanej na pamiątkę świętego Wojciechowem. Niemiecka nazwa wioski Albrechtsdorf także wywodzi się od jego imienia, bowiem główny patron Polski znany jest w Europie zachodniej pod imieniem Adalbert lub Albrecht, które było jego imieniem zakonnym²⁰.

W świetle potocznych etymologii nazw miejscowych Polska w ogóle usiana jest onomastycznymi pamiątkami pobytu tych dwóch średniowiecznych kapłanów: Świętego Wojciecha i Świętego Brunona z Kwerfurtu, którzy podążali tradycyjnymi szlakami polskich i cudzoziemskich handlarzy ku miejscom zamieszkania pogan, umacniając po drodze wiarę chrześcijańską. Na przykład *Modlnica* (pow. krakowski, woj. małopolskie) zawdzięcza swą nazwę – według jednej z licznych wersji tej etymologii asocjacyjnej – modłom Świętego Wojciecha, który skierował tu kroki po opuszczeniu Krakowa, por.:

(9) Dzieje Modlnicy sięgają początków chrześcijaństwa na ziemiach polskich. Legenda głosi, że w miejscu zwanym Zagórze, zatrzymał się zdążający na misje wśród Prusów św. Wojciech, którego żegnał lud krakowski. W tzw. Świętym Gaju, pod lipą, miał głosić Ewangelię, aby nawracać tamtejszą ludność. Legenda nie mówi czy byli to jeszcze poganie czy już chrześcijanie ale obrządku słowiańskiego. Na pamiątkę tego wydarzenia wspomnianą wieś Zagórze, od modłów św. Wojciecha nazwano Modlnica²¹.

Z kolei mieszkańcy wsi Bronowo²² (pow. łomżyński, woj. podlaskie) sądzą, że nazwa ich miejscowości powstała:

(10) w XVI w [tak!] jako Brunowo od św. Brunona, który tedy wędrował ku Jaćwierzy [tak!]²³

Podczas gdy podania etymologiczne, w świetle których reetymologizowane nazwy utworzono we wczesnym średniowieczu, często przedstawiają udział księży w procesie chrystianizacji Polski, to niezbyt liczne etymologie nienaukowe lokują-

²⁰ <http://oleskiemuzeum.pl/2016/07/05/z-dziejow-wojciechowa/> [6.05.2018].

²¹ <http://www.wielka-wies.pl/media/97618/historia-modlnicy-antoni-pogan.pdf> [8.05.2018].

²² Urszula Bijak uważa, że w wypadku nazwy *Bronowo* „zapisy historyczne nie pozwalają rozstrzygnąć, czy starszą formą jest *Bronowo*, czy też *Brunowo*, n. m. pochodzi więc od n. os. *Bron* (< *Bronisław*) lub od *Brun*, *Bruno*” (NMP I 1996, s. 355).

²³ T. Liniewicz, *Raport z badań projektu edukacyjnego pn. „Każde miejsce opowiada swoją historię – partnerstwo sektora samorządowego i pozarządowego na rzecz zrównoważonego rozwoju regionalnego”*, opracowanie przygotowane na zlecenie Stowarzyszenia na rzecz Ekorozwoju Agro-Gropu w ramach projektu edukacyjnego pn. „Każde miejsce opowiada swoją historię – partnerstwo sektora samorządowego i pozarządowego na rzecz zrównoważonego rozwoju regionalnego”, Białystok 2005, s. [28].

ce powstanie polskich nazw miejscowych dopiero w okresie późnego średniowiecza lub w następnych epokach historycznych ukazują niekiedy rolę kapłanów jako obrońców wiary w kontekście nowych ruchów religijnych. Pseudoetymologie te nawiązują przede wszystkim do dawnego stereotypu księży katolickich jako osób aktywnie zwalczających inne odłamy chrześcijaństwa i ich wyznawców. Na przykład toponim Opalenica (pow. nowotomyski, woj. wielkopolskie) rzekomo motywowany jest treściowo wyrokiem wydanym przez tutejszego biskupa na zwolenników husytyzmu, podanie etymologiczne nadaje bowiem tej nazwie wtórną wykładnię semantyczną ‘miejscowość, w której biskup Andrzej Bniński spalił pięciu duchownych husyckich’, por.:

(11) O tym urokliwym mieście krąży wiele legend. Owiana tajemnicą jest przede wszystkim nazwa miasta. Według oficjalnych źródeł miejscowość zawdzięcza swą nazwę średniowiecznym praktykom wypalania okolicznych lasów w celu uzyskiwania wolnej przestrzeni pod zabudowę lub uprawę roli. Według XIX-wiecznych przekazów natomiast nazwa miejscowości miała pochodzić stąd, że właściciel Opalenicy, biskup Andrzej Bniński, spalił tu pięciu husyckich duchownych²⁴.

Etymologie nienaukowe utrwalają też pamięć o duchownych, którzy w czasach kontreformacji organizowali nowe ośrodki wiary katolickiej wśród mieszkańców regionów o słabo rozwiniętej sieci parafialnej, m.in. Puszczy Kurpiowskiej. Egzemplifikacji obecności tej tematyki w etymologiach nienaukowych dostarcza zanotowana przez Oskara Kolberga potoczna etymologia toponimu *Myszyniec*²⁵, o wtórnej wykładni semantycznej ‘miejscowość puszczańska, w której za czasów Jana Kazimierza powstał kościółek misji katolickiej’:

(12) Myszyniec miasteczko w b. puszczy myszynieckiej i w okolicy z wyrobu płócien głośnej, nad rzeczką Rosogą, uważane za nowożytną stolicę Kurpiów, więc za najważniejsze po Ostrołęce miasto puszczańskie. Jan Kazimierz przywilejem z r. 1654 poruczył Jezuitom (łomżyńskim) zbudowanie kaplicy w puszczy, którą przezwano kościółkiem Missyi (z tą: Myszyniec)²⁶.

Znajomość tej hipotezy pseudoetymologicznej przez współczesnych mieszkańców miasteczka potwierdza na podstawie badań etnograficznych Wanda Paprocka:

(13) Pierwszą zgodę na wybudowanie misji uzyskali jezuitci od Jana

²⁴ <http://www.staypoland.com/opalenica.htm> [1.05.2018].

²⁵ O etymologii naukowej tej nazwy tak pisze S. Rospond: „Prawdopodobnie od pierwszego osadnika tej z początku małej puszczańskie siedziby o przywisku Mysz (por. *Myszków, Myszkowice, Myszyn*) powstała n. dzierz. z przyr. *-iniec* [...]. Można by też przypuścić n. top. *Myszyniec* od *myszy*, jak *sowiniec* od *sowy*” (S. Rospond, dz. cyt., s. 239).

²⁶ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 27: *Mazowsze*, cz. IV, Wrocław–Poznań 1964, s. 28.

Kazimierza za laskawym wstawiennictwem jego żony Marii Ludwiki Gonzagi. [...] W tym dokumencie po raz pierwszy występuje nazwa Myszyniec, która – jak się powszechnie uważa – pochodzi od słowa „misja”²⁷.

Jako sposób umacniania wiary wśród parafian od dawna należących do wspólnoty rzymskokatolickiej, ale zamieszkujących wsie odległe od centrum lokalnego życia religijnego, przedstawiają niektóre etymologie potoczne sprawowanie dla nich przez proboszczów i wikariuszy dorocznych obrzędów chrześcijańskich poza świątynią parafialną, co wymagało od księdza poniesienia trudów dojazdu. Jedno z takich położonych z dala od kościoła miejsc święcenia pól lub pokarmów wielkanocnych ma według etymologii potocznej upamiętniać nazwa wsi Świącienica (pow. legionowski, woj. mazowieckie), por.:

(14) Można przypuszczać, że skoro nazwa ta etymologicznie bliższa jest wyrazowi „święcenie” to może powinno łączyć się ją z chrześcijańskimi obrzędami poświęcenia miejsca lub pokarmów wielkanocnych?

Ze względu na dość znaczną odległość, jaka dzieliła Zabłocie, Guty, Zalesie Borowe, Wólkę Zaleską i Powielin od kościoła parafialnego w Serocku, mogło to być miejsce, np. leśna polana, w którym święcono pokarmy wielkanocne, przynoszone przez mieszkańców tychże wsi. Jeszcze przecież całkiem niedawno księża przyjeżdżali do Zabłocia nie tylko święcić pokarmy, ale również odprawiać msze święte. Możliwe więc, że to dobry trop ku prawidłowej etymologii nazwy Świącienica²⁸.

3. Osobista pobożność księży

Niektóre etymologie asocjacyjne nazw polskich miejscowości podkreślają też osobistą pobożność księży. W świetle podań etymologicznych wyraża się ona przede wszystkim w zamiłowaniu do modlitwy.

Właśnie indywidualną modlitwą Świętego Wojciecha odmówioną po opuszczeniu ludnego Krakowa w zaciszu pięknej natury, a nie – jak podano wyżej – jego modlitwą publiczną podczas ewangelizowania modlniczian – tłumaczą nazwę wsi niektóre wersje legendy etymologicznej dotyczącej toponimu *Modlnica* (pow. kra-

²⁷ W. Paprocka Paprocka, *Myszyniec i jego rola w tworzeniu więzi ponadlokalnych*, „Etnografia Polska” XXXV/2 (1991), s. 64.

²⁸ S. Jakubczak, *Świącienica – pogańska czy chrześcijańska?* („Serocki Miejscownik”. *Krajoznawczo-turystyczny przewodnik po gminie*, odc. 20.), „Informator Gminy Serock”, 11/107 (2011), s. 39 (<https://www.serock.pl/plik,554,swiecienica-poganska-czy-chrzescijanska.pdf> [7.05.2018]).

kowski, woj. małopolskie), por.:

(15) Powstanie i nazwa Modlnicy związane są z osobą św. Wojciecha, który według legendy zatrzymał się tu w roku 996 lub 997, aby się modlić. Dziś powiedzielibyśmy: aby odprawić rekolekcje lub przeżyć dni skupienia. Dalej legenda mówi, że z pozostawionej przez Niego podróźnej laski, miało wyrosnąć potężne drzewo lipowe. Zgodnie z tradycją, znajdująca się przy wjeździe do Modlnicy kapliczka z figurą świętego Wojciecha ma upamiętniać tę legendę²⁹.

O mocy przywiązania księży do modlitwy świadczy też podanie etymologiczne wywodzące nazwę *Rumia* (pow. wejherowski, woj. pomorskie) od toponimu *Roma* ‘Rzym’ ze względu na pewnego świątobliwego biskupa rzymskiego, który sprawując z woli papieża poselstwo do Danii i Szwecji, został po drodze uwięziony w tej pomorskiej miejscowości, wówczas jeszcze pogańskiej; z niewoli uratowały go pobożne łacińskie pieśni, którymi mimo trudnych okoliczności życiowych wytrwale sławił Boga; słysząc pobożny śpiew, zakonnik, który przypadkowo tamtędy przejeżdżał, rozpoznał współwyznawcę i doprowadził do jego uwolnienia, por.:

(16) Dowodów na związek Rumi ze starożytną Romą nie ma. Tam jednak, gdzie brakuje twardych faktów, z pomocą przychodzą legendy. A te, jak wiadomo, często zawierają ziarnko prawdy.

Według jednej z nich Rumia była miejscem uwięzienia rzymskiego biskupa, który wybrał się na misję mediacyjną do Dunów i Szwedów. Jako dar dla zwaśnionych stron wiozł wyjątkową relikwię – głowę św. Barbary. Do celu swojej podróży nigdy jednak nie dotarł. Podczas sztormu jego okręt uległ zniszczeniu, a on sam ocalał jako jedyny członek załogi.

Traf chciał, że Bałtyk wyrzucił go nieopodal osady, której mieszkańcy – nie mogąc zrozumieć jego języka – potraktowali go jak jeńca. Od tej pory musiał ciężko pracować, a z niedoli wybawił go dopiero przejeżdżający przez te tereny zakonnik, który usłyszał pobożne łacińskie pieśni nieszczęśliwego biskupa. Na pamiątkę uwięzienia tego wyjątkowego rzymianina osadę nazwano... Rumią³⁰.

Natomiast w wypadku Świętego Jacka Odrowąża, gorliwego misjonarza i wybitnego kaznodziei, który wydatnie przyczynił się do podniesienia poziomu życia religijnego ludności polskiej, formą oddawania indywidualnej czci Bogu było –

²⁹ <http://www.wielka-wies.pl/media/97618/historia-modlnicy-antoni-pogan.pdf> [8.05.2018].

³⁰ <http://szumrumi.pl/2015/01/30/co-wspolnego-ma-rumia-z-rumunia-o-nazwie-naszego-miasta/> [7.05.2018].

w świetle legendy etymologicznej poświęconej nazwie miejscowej *Bliżyn*³¹ (pow. skarżyski, woj. świętokrzyskie) – pielgrzymowanie. Pamięć o pielgrzymce pobożnego księdza na Święty Krzyż przetrwała we wtórnej wykładni semantycznej tego toponimu: ‘miejscowość, w której Święty Jacek Odrowąż, pielgrzymując na Święty Krzyż, ocenił odległość do celu swej wędrówki słowami: *Bliżej stąd niż dalej*’, por.:

(17) Po drodze do Odrowąża pierwszy przystanek wypadnie nam w Bliżynie. Według miejscowej legendy nazwa stąd pochodzi, iż św. Jacek Odrowąż wyruszając z rodzimego gniazda na pielgrzymkę na Święty Krzyż, miał zatrzymać się i powiedzieć „Bliżej stąd niż dalej”³².

4. Ksiądz jako autorytet moralny

Inną rolę księdza stosunkowo często wspominaną w etymologiach ludowych polskich toponimów jest udzielanie przez niego wiernym porad dotyczących problemów etycznych oraz formułowanie nakazów i zakazów związanych z zagadnieniami tego typu. Ksiądz jawi się zatem w podaniach etymologicznych jako poważany autorytet moralny, przede wszystkim zaś rozjemca różnych sporów, zatargów i kłótni.

Nośnikiem etymologii skojarzeniowej przydzielającej kapłanowi taką właśnie funkcję jest m.in. podanie etymologiczne wywodzące toponim *Jednaczewo*³³ (pow. łomżyński, woj. podlaskie) od słów (*z*)*jednocz*, *Ewo*, rzekomo wypowiedzianych kiedyś przez swata do córki tutejszego dziedzica. Wprawdzie w świetle legendy etymologicznej prośba (*z*)*jednocz*, *Ewo* wyszła jakoby z ust sprytnego swata, ale właściwym pomysłodawcą rozwiązania problemu trapiącego właścicieli wsi był mądry i doświadczony proboszcz, por.:

(18) Opowiadał mi jeden z mieszkańców Jednaczewa, że kiedyś dwa sąsiednie majątki kłóciły się tam o miedzę. Dziedzice nie mogli się pogodzić, aż w końcu ksiądz im poradził, aby pożenili swoje dzieci, bo jeden z dziedziców miał córkę, a drugi syna. Do obu rodzin udał się swat. Syn pierwszego dziedzica chętnie zgodził się na małżeństwo z córką sąsiada, ale córka drugiego dziedzica odmówiła zgody na ślub. I wtedy swat zaczął ją namawiać: Zgódź się, zjednocz ich, Ewo. Zjednocz, Ewo. I od tych słów powstała nazwa Jednaczewo³⁴.

Inną egzemplifikację rozjemczych talentów księży stanowi etymologia fantazyj-

³¹ Nazwę miejscową *Bliżyn* (obocznie *Blizin*) utworzono sufiksem *-in* od nazwy osobowej *Bliża* (NMP I 1996: 217).

³² <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1286313&page=27> [5.05.2018].

³³ Toponim *Jednaczewo* zdaniem U. Bijak pochodzi od nazwy osobowej, utworzonej od czasownika *jednać*, *pojednać* (NMP IV 2001: 157). Informacja ustna od Tadeusza Górskiego z Łomży.

³⁴ Informacja ustna od Tadeusza Górskiego z Łomży.

na toponimu *Klaniny//Klaniny*³⁵ (pow. starogardzki, woj. pomorskie). Według legendy etymologicznej opracowanej przez Tadeusza Majewskiego dwóch trwale skłóconych braci: Grzeška i Macieczka, którzy nieprzyzwoicie na siebie kłęli, pogodził dopiero przejeżdżający przez wieś biskup, nakazując temu z nich, który pierwszy zobaczy brata, przywitać go grzecznie i kłaniać się mu w pas. Właśnie nazwy kontrastowych zachowań braci (naganego: *kląć* i zalecanego: *klaniać się*) miały dać początek dwom obocznym nazwom tej miejscowości: *Klaniny* i *Klaniny*, por.:

(19) *Wioskę nazywano różnie - Klaniny, Klaniny, nawet Tlaniny. Skąd te nazwy? Otóż kiedyś mieszkało tu dwóch braci – Grzesiek i Macieczko. Jeden miał więcej łąk od drugiego i jak to ludziska, nie mogli się pogodzić. KŁĘLI na siebie, stąd ta pierwsza nazwa. Razu pewnego przez wieś przejeżdżał biskup. Kareta „utchła” w środku wsi, woźnica zeskoczył i zaczął szukać koni. Mieli je tylko Grzesiek i Macieczko. Przyjechali i wyciągnęli karecę, ale biskup zauważył, że ze sobą nie rozmawiają. Gdy dowiedział się, jaka jest tego przyczyna, mocno się zdenerwował i rzekł: „Od dzisiaj ten, który pierwszy zobaczy drugiego, niech pierwszy powie dzień dobry i niech się KŁANIA w pas”. Stąd druga nazwa nazwa³⁶.*

Według etymologii folklorystycznej nazwy miejscowej *Szydłów*³⁷ (pow. staszowski, woj. świętokrzyskie) księża mają też moc sprowadzania ze złej drogi prawdziwych przestępców. Związana z Szydłowem legenda etymologiczna mówi, że dopiero biskupowi okazał skruchę i przyrzekł porzucenie niecnego procederu legendarny świętokrzyski zbójnik Szydło, od którego imienia powstała rzekomo reetymologizowana nazwa miejscowa. Nawrócony rabuś wydał również biskupowi łupy zgromadzone w jaskini oraz osiadłszy w nowo założonej – też za sprawą biskupa – osadzie, wiódł w niej przykładne życie, por.:

(20) *Szydłów – od imienia Szydła – dowódcy zbójeckiej bandy, który rzekomo okazując skruchę biskupowi, postanowił, w pobliżu swej pieczary wybudować osadę, po czym porzucił swoje dotychczasowe zbójeckie życie i w niej zamieszkał³⁸.*

(21) *Szydło – postać legendarna, zbójnik od imienia którego ma pochodzić nazwa Szydłowa.*

³⁵ Nazwa wsi *Klanin(y)* to – jak pisze W. Makula-Kosek – nazwa ponowiona z nazwy jeziora *Klenin* (dziś *Klanińskie Jezioro*), którą utworzono sufiksem -in od apelatywu *kleni* ‘gatunek ryby’. Natomiast głoska *l* pojawiła się w toponimie *Kleniny* hiperpoprawnie w stosunku do niemieckiej identyfikacji *l* i *l* (NMP IV 2001: 473).

³⁶ <http://klaniny.pl/legenda-klanin.html> [1.05.2018].

³⁷ *Szydłów* stanowi nazwę dzierżawczą od nazwiska *Szydło* (S. Rospond, dz. cyt., s. 385).

³⁸ www.genealogia.okiem.pl/forum/viewtopic.php?f=13&p=28965 [1.05.2018].

Szydło miał dowodzić bandą, która napadła na podróżujących z Krakowa orszak biskupa krakowskiego. Napadnięty biskup zaczął się modlić o ocalenie, ślubując, że jeśli zbójnicy zostaną pokonani, na miejscu napadu wybuduje kościół. Modlitwa została wysłuchana, a Szydło – pokonany i ujęty. Pod groźbą śmierci zbójnik zaprowadził biskupa do jaskini, gdzie przechowywał swe łupy. Biskup darował Szydło i jego ludziom życie, nakazując porzucić zbójcecki proceder, zbudować w pobliżu osadę i zamieszkać w niej. W razie powrotu do zbójckiego procederu, mieli oni zostać skazani na śmierć. Osada ta miała dać początek miastu, które w 1329 roku uzyskało prawa miejskie³⁹.

Jedna z wersji pseudoetymologii nazwy przysiółka *Świniogóra*⁴⁰, oficjalnie *Świnia Góra* (pow. tarnowski, woj. małopolskie), sugeruje, że kapłanom przysługuje również prawo wydawania rozstrzygających opinii w sprawach etyki, zwłaszcza seksualnej. Mianowicie toponim *Świniogóra* miał zostać utworzony – zapewne od przymiotnika *świni* ‘świński, nieprzyzwoity’ – przez szynwałdzkiego proboszcza dla potępienia niemoralnego prowadzenia się mieszkańców tego przysiółka, szczególnie zaś tutejszych panien, por.:

(22) Na wschód od Szynwałdu Górnego jest położony przysiółek Świniogóra. [Nazwa pochodzi stąd, że] było tam dużo panien z dzieckiem [tzn. miały nieślubne dzieci], pogardliwie od naszych przodków, paniny z dzieckiem tam były, ni ma tam cudów, po świńsku sie zachowywały. (M. Ś.) [...] Inne podanie głosi, że w okolicy ludzie hodowali dużo trzody i że w lasach było dużo zwierzyny, a przede wszystkim dzików, a także Świniogóra jako pogardliwa nazwa wypowiedziana przez jednego z proboszczów Szynwałdu ze względu na niezbyt moralne prowadzenie się mieszkańców tego zakątka wsi⁴¹.

5. Książd jako inicjator założenia i rozwoju miejscowości

Niektóre etymologie synchroniczne polskich toponimów uwzględniają również inne aspekty wpływu księży – zwłaszcza biskupów – na życie społeczne i gospodar-

³⁹ [https://pl.wikipedia.org/wiki/Szyd%C5%82o_\(zb%C3%B3jnik\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Szyd%C5%82o_(zb%C3%B3jnik)) [2.05.2018].

⁴⁰ Toponim *Świniogóra* nie ma pewnej etymologii naukowej. M. Mateja w pracy od etymologiach ludowych i naukowych nazw obiektów topograficznych gminy Skrzyszów podaje, że w piśmiennictwie regionalnym interpretowano tę nazwę jako pierwotną *Sinogórę* od mgieł lub *Świniogórę* od dużej liczby dzikich świń, od hodowli świń w przysiółku, od ich wypasu na górze lub od pogardliwego określenia *świniami* mieszkańców tej zaniedbanej części parafii (M. Madeja, *Etymologia ludowa i naukowa nazw miejscowych i terenowych gminy Skrzyszów w powiecie tarnowskim*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Anny Tyrpy, s. 31–32, Tarnów 2011 (www.tarnow.pl/content/download/89499/386930/file/Magdalena_Madeja_mgr.pdf [2.05.2018])).

⁴¹ M. Madeja, dz. cyt., s. 30.

cze miejscowości noszących reetymologizowane nazwy. Najczęściej kapłani będący bohaterami podań etymologicznych należących do tej grupy mieli w różny sposób przyczynić się do powstania nowej osady.

Ciekawe, że raczej rzadko księża występują w tych tekstach jako inicjatorzy wzniesienia miejscowej świątyni, od czego właśnie, przynajmniej w świetle podań historycznych, zaczyna się historia wielu miejscowości. Mimo że motyw budowy obiektów sakralnych pojawia się w legendach etymologicznych stosunkowo często, to rola pomysłodawców lub fundatorów kościołów i kaplic przypada w nich zazwyczaj różnym osobom świeckim. Do rzadkich przykładów etymologii asocjacyjnych przypisujących budowę świątyni kapłanowi należy m.in. pseudoetymologia zawarta w przywołanym wyżej, a dotyczącym toponimu *Szydłów* podaniu etymologicznym, w którym budowę kościoła ślubował biskup krakowski napadnięty przez bandę zbójników pod dowództwem okrutnego Szydły; świątynia stanowiąca wotum za uratowanie życia biskupa i jego orszaku miała stanąć w miejscu napadu. Jako budowniczych pierwszego kościoła w mieście przedstawia kapłanów również etymologia synchroniczna nazwy miejscowej *Łomża* wywodząca ten toponim od zniekształconego apelatywu *komża*. Jednej z wtórnych wykładni semantycznych opartych na tym objaśnieniu można nadać postać: ‘miejscowość, w której pierwszy kościół zbudowali w XII w. szerzący wiarę chrześcijańską księża, czyli osoby noszące *komże*’, por.:

(23) *W XII w. miasto nazywało się KOMŻA – od misjonarzy, którzy w Starej Łomży zbudowali kościół. Potem jakiś skryba krzywo napisał „K”, następny przepisał to jako „L” i tak już zostało⁴².*

Częściej duchownym – zwłaszcza biskupom – autorzy legend etymologicznych przypisują rolę ofiarodawców ziemi, na której powstała później miejscowość nosząca reetymologizowaną nazwę. Na przykład toponim *Wąbrzeźno*⁴³ (woj. kujawsko-pomorskie) ma upamiętniać słowa *Wam brzegi daję*, wypowiedziane jakoby przez biskupa chełmińskiego do mieszkańców tej osady podczas przekazania im na własność brzegów miejscowych jezior, por.:

(24) *W okresie międzywojennym powstała piękna, choć z pewnością niepotwierdzona historycznie, legenda o nazwie miasta. Oto biskup chełmiński miał rzec do mieszkańców osady: „Wam brzegi daję!”. Od słów „Wam brzegi” miała powstać nazwa miasta. Taką wersję legendy podaje Józef Stańczewski. I choć to tylko legenda, warto zwrócić na jedną rzecz uwagę: Stańczewski pisząc tę legendę także*

⁴² Roni, <http://www.4lomza.pl/forum/read.php?f=2&i=42496&t=42496> [5.09.2011].

⁴³ Nazwa miasta *Wąbrzeźno* stanowi kontynuację pierwotnej formy *Wąbrzeże* albo – co zdaniem S. Rosponda mniej prawdopodobne – *Wąbrzezie*. Toponim *Wąbrzeże* byłby nazwą topograficzną oznaczającą osadę położoną między brzegami jezior, natomiast *Wąbrzezie* oznaczałoby osadę położoną między brzożami (S. Rospond, dz. cyt., s. 416).

związał nazwę miasta z brzegami jezior⁴⁴.

Z kolei nazwę miejscową *Dobranowice*⁴⁵ (pow. krakowski, woj. małopolskie) wywodzą od rzekomo „starosłowiańskiego, czyli czesko-saksońskiego” wyrażenia *dobre nowice* ‘dobre nowizny’, którym duchacy mieli określać tutejsze urodzajne ziemie przekazane Zakonowi Ducha Świętego przez biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża, por.:

(25) *Według legendy nazwa tej miejscowości pochodzi od wyrazów „dobre-nowice”. W I połowie XIII w. w latach dwudziestych biskup krakowski Iwo Odrowąż, nadał Kanonikom Ducha Św. tereny leżące na południowy wschód od Krakowa. [...] W Dobranowicach Duchacy polecali ludziom karczować lasy i budować domy, a na nowych terenach siać zboże. Według legendy zakonnicy patrząc na urodzajne lany zbóż mówili, że są to dobre nowice czyli dobre urodzajne nowizny. Dobranowiczanie Duchakom odrabiali pańszczyznę, a żyjąc pod ich opieką pomnażali swoje gospodarstwa na nowiznie, a po starosłowiańsku (czesko-saksońsku) jak mówili zakonnicy na dobrej nowicy gospodarowali i wieś Dobranowice utworzyli⁴⁶.*

Księża bywają też przedstawiani w podaniach etymologicznych jako pomysłodawcy budowy różnych obiektów architektonicznych lub rozwiązań konstrukcyjnych ważnych nie tylko dla miejscowej ludności. Na przykład według etymologii nienaukowej toponimu *Świecie*⁴⁷ (woj. kujawsko-pomorskie) miasto to zawdzięcza swą nazwę światłu palonemu na pobliskiej wieży strażniczo-ostrzegawczej, wzniesionej w rozlewiskach Wisły i Wdy za radą Świętego Wojciecha, który omal się tu nie rozbił, por.:

(26) *Legenda głosi, iż statek z orszakiem św. Wojciecha znalazł się na niebezpiecznym rozlewisku Wisły i Wdy. Zgubił się, a nawet groziło mu rozbitcie. Podróżni dobili do brzegu i opuścili go. Do zbierających się w pobliżu wieśniaków biskup przemówił, zachęcając ich do postawienia w tym miejscu jakiejś wieży strażniczo-ostrzegawczej, z palącym się na niej ogniem, o nocnej porze. Z czasem prośbie stało się zadość. Od rozpalonego światła pobliskie osiedle nazwano Świe-*

⁴⁴ <http://www.wabrzezno.com/portaal.php?aid=122908885349426855134bb> [1.05.2018].

⁴⁵ Według etymologii naukowej toponim *Dobranowice* powstał od nazwy osobowej *Dobran* (K. Rymut 1987, *Nazwy miast Polski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź* 1987, s. 371).

⁴⁶ http://www.dobranowice.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=26&Itemid=27&showall=1 [1.05.2018].

⁴⁷ M. Malec podaje, że nazwa *Świecie* „została utworzona od ps. *svěť ‘światło, jasność’ za pomocą przyrostka *-je. Podstawa nazwy ma może związek ze światłem czystej wody płynące w pobliskiej rzece” (Malec, dz. cyt., s. 240). S. Rospond podobne objaśnienie opatruje uwagą: „Nie od jasnych zatem palisad grodu – jak niektórzy mniemali – pochodzi *Świecie*” (S. Rospond, dz. cyt., s. 389).

*ciem*⁴⁸.

Cudowną wersję motywu obdarowania mieszkańców danej miejscowości trwałymi dobrami przez szczodrych kapłanów zawiera natomiast opowiedziana przez Stanisławę Madej legenda etymologiczna, wyprowadzająca toponim *Siewierz*⁴⁹ od rozkaźników *siej* i *wierz*, skierowanych ponoć przez Świętego Wojciecha do jednej z tutejszych pierwszych osadniczek przy wręczaniu jej w podzięcie za gościnę garści zboża, które przyniosło później całą okolicę bogactwo, por.:

(27) *A jeżeli chodzi o Siewierz, to jest taka legenda, ale to tylko legenda, bo nie jest prawdą, żeby święty Wojciech chyba tutaj maszerował przez Siewierz, gdzieś tam na Lednice czy do Gniezna, prawdopodobnie przez Kraków, inną drogą szedł. [...] No i przyspieszył trochę kroku, dotarł na niewielkie wzniesienie, dzisiaj to wzniesienie się nazywa świętym Janem, i tam właśnie ujrzał parę takich kurnych chat, w których już osadnicy pierwsi tutaj mieszkali. Wszedł do pierwszej, zastukał, no drzwi stały wtedy otworem, ale on, żeby dać znać, że wchodzi, prawda, zastukał w te drzwi, przyjęto go bardzo życzliwie, posadzono za stołem, nakarmiono czymś chata bogata. A wtedy ryb tu było mnóstwo, raków, bo wody były bardzo czyste, a więc i dostał raki gotowane i zupę rybną. Biskup Wojciech sobie podjadł i poszedł spać. Na ławie go położono, na skórkach niedźwiedziej. A kiedy rano się obudził, miał już pożegnać gospodarzy, wtedy gospodyni nie puściła go tylko posadziła znowu na ławie i przed nim miskę znowu z rybą a także podplomyki, bo już właśnie tutaj gdzieś tam jakieś podplomyki robiono. I kiedy Wojciech sobie podjadł, podziękował za gościnę, pochwalił Boga i miał już odchodzić, ale skinął na kobięciny, żeby ta nadstawiła padołku (padołek to jest fartuch, dawno, w takim kształcie, prawda, takiej, no, takiej niby sakwy), nadstawiła ten fartuch, a on jej sypanął garść zboża i powiedział:*

– *Siej i wierz.*

I siano odtąd właśnie to zboże w tych okolicach. Rodziło się bardzo, powstawały młyny, okolica stawała się coraz bogatsza a święty Wojciech pomaszerował sobie dalej w stronę Poznania, no wiemy, że później zginął śmiercią męczeńską. Ale od tego słowa: „Siej i wierz”

⁴⁸ J. Milewski, *Podróż misyjna św. Wojciecha przez Kociewie*, „Kociewski Magazyn Regionalny” 1 (1997), s. 43–44.

⁴⁹ *Siewierz*, co najmniej do XVIII w. notowany tylko w postaci *Siewior*, pochodzi od psł. rzeczownika *siewier*, ale zdaniem S. Rosponda nie w jego zawężonym znaczeniu ‘północny wiatr’, tylko w jakimś szerszym znaczeniu toponimicznym, np. ‘teren wystawiony na silne podmuchy wiatru połączonego ze śnieżycą i zimnem’. Zmiana *Siewier* w *Siewierz* zaszła pod wpływem miejscownika w *Siewierze* i przymiotnika *siewierski* (S. Rospond, dz. cyt., s. 248–349).

*prawdopodobnie, tak mówi legenda, powstała nazwa Siewierz. Siewierz, ale później że to było niewygodnie mówić – Siejwierz – uproszczono na Siewierz*⁵⁰.

Według podań etymologicznych kapłani mogli też w przeszłości wpływać na niematerialne dziedzictwo lokalnej społeczności. Na przykład w świetle jednego z pseudoetymologicznych objaśnień nazwy przysiółka *Świniogóra* (pow. tarnowski, woj. małopolskie) księżom przysługuje prawo nadawania, akceptacji lub braku akceptacji nazw miejscowości. Według lokalnej tradycji jeden z proboszczów chciał zmienić *Świniogórę* na *Świątą Górę*, ale sprzeciwił się temu biskup, por.:

*(28) Świniogóra, Świniogóra a skąd to się wzięło? (M. P.) Ks. Siemieński chciał nazwać Świniogórę Świątą Górą, ale biskup, który przyjechał z nieoficjalną wizytą tam nie wyraził zgody, bo uznał, że nie ma tam ani kościoła, ani kaplicy, ani nic świętego. (W. Z.)*⁵¹.

6. Materialne aspekty życia księży

Etymologie nienaukowe zawierają też pewne informacje na temat materialnych aspektów życia samych księży, w tym na temat ich charakterystycznego stroju. Jednak podczas gdy w ogólnej polszczyźnie metonimicznym ekwiwalentem wyrazu *ksiądz* jest rzeczownik *sutanna*⁵², to w podaniach etymologicznych funkcję tę pełni słowo *komża*, ale tylko – oczywiście ze względów brzmieniowych – w tekstach pseudoetymologicznych poświęconych toponimowi Łomża. O utożsamianiu kapłana z komżą świadczy m.in. jedna z wersji pseudoetymologii *Łomży*, zamieszczona na portalu www.4lomza.pl przez internautę o nicku Dziadek Władek, por.:

*(29) Łomża to od słowa „komża” Jestem z Łomży, gdzie dużo komży*⁵³.

Wtórą wykładnię semantyczną toponimu Łomża o postaci ‘miasto, w którym było i jest dużo księży, czyli osób noszących komże’ dointerpretował na tym samym portalu internauta Mateusz995, por.:

*(30) Bo tu dużo księży*⁵⁴.

Atrybutem biskupa jest natomiast w świetle podań etymologicznych pastorał. Motyw ten zawiera m.in. legenda O powstaniu *Kielce*⁵⁵, zamieszczona w *Legendach*

⁵⁰ A. Przybyła-Dumin, *Podanie i legenda. Ludowy obraz świata i człowieka*, Sosnowiec 2005, s. 91–92.

⁵¹ M. Madeja, dz. cyt., s. 30.

⁵² Por. tytuł artykułu Mundur i sutanna na rzecz pięcioraczków i pierwsze zdanie tego tekstu: *Niezdzielny mecz księży z żołnierzami na rzecz brzeskich pięcioraczków zakończył się remisem* ([krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,4454198.html](http://wyborcza.pl/krakow/1,44425,4454198.html) [9.05.2018]).

⁵³ <http://www.4lomza.pl/forum/read.php?f=2&i=306108&t=306108> [5.09.2011].

⁵⁴ <http://www.4lomza.pl/forum/read.php?f=2&i=306108&t=306108> [5.09.2011].

⁵⁵ Według etymologii naukowej *Kielce* są nazwą kulturową od apelatywu *kiel* ‘kół’, topograficzną

świętokrzyskich opracowanych przez Jerzego Stankiewicza, która założycielem Kielc czyni Mieszka, syna Bolesława Śmiałego. Młody książę powziął taki zamiar, gdy zabłądziwszy podczas polowania w Górach Świętokrzyskich, usnął na polanie, gdzie przyśniło mu się, że napadli na niego zbójcy. Wprawdzie Mieszko zwyciężył napastników, ale jeden z nich zadał mu truciznę. Na szczęście – dalej we śnie – księciu ukazał się Święty Wojciech, który wyczarował ożywczą wodę niezbędną do wypłukania trującego jadu. Zbudziwszy się, Mieszko zauważył płynący w pobliżu strumień i znalazł nad nim kły nieznanego zwierzęcia, a osadę, która powstała w tym miejscu, nazwano od tych kłów *Kielcami*. Czytając to podanie, warto zwrócić uwagę na fragment, w którym święty biskup, wyczarowując cudowny strumień, posłużył się swoim pastorałem, por.:

(31) *Nagle dostrzegł dziwną jasność, bijąca od kępy młodych modrzewi. Mieszko poznał, że to święty Wojciech, zamęczony przez Prusów za krzewienie wiary. Padł na kolana, święty dobrotliwie się uśmiechnął, jakby dawał do zrozumienia, że wie o pragnieniu księcia i nakreślił pastorałem na murawie kręty szlak. Zaraz za tym śladem popłynął srebrzysty strumień zimnej, ożywczej wody. Spragniony Mieszko pił ją chciwie, aż ugasił pragnienie. [...] Za chwilę wyłonił z lasu się orszak łowiecki Mieszka. Giermek podprowadził parszającego raźnie rumaka. Dosiadając konia, książę rozejrzał się bacznie po polanie i zauważył bielejące w leśnej murawie olbrzymie kły – pozostałość po jakimś niespotykanych rozmiarów zwierzęciu⁵⁶.*

Wtórne wykładnie semantyczne niektórych nazw miejscowych wspominają również o miejscu zamieszkania kapłanów, czyli o plebanii. Na stereotypie, że plebania jest domem księdza, oparta jest etymologia potoczna toponimu *Domaniewice*⁵⁷ (pow. łowicki, woj. łódzkie). Autor tej pseudoetymologii przypisał nazwie wsi znaczenie: ‘miejscowość, na której widok zdziwiony biskup powiedział: *Kościół widzę, ale doma nie widzę*’, por.:

(32) *Domaniewice należały w dawnych czasach do dóbr stołowych arcybiskupów gnieźnieńskich, którzy rezydowali na co dzień w pobliskim Łowiczu. I właśnie jeden z hierarchów miał przyczynić się do nadania wsi nazwy.*

Pewnego razu jechał bowiem ów arcybiskup gnieźnieński z Łowicza. Zobaczył na wzgórzu kościół. Przypatrywał się pilnie, ale nie zauważył plebanii. Ta była bowiem położona za kościołem.

od kiel ‘kiełek’ lub rodową od antroponimu *Kielec* (S. Rospond, dz. cyt., s. 140–141).

⁵⁶ E. Michow, dz. cyt., s. 20–21.

⁵⁷ *Domaniewice* to nazwa patronimiczna od nazwy osobowej *Domania*, utworzonej od imienia dwuczłonowego *Domasław* (S. Rospond, dz. cyt., s. 75).

Hierarcha jednak jeszcze o tym nie wiedział i rzekł: „Kościół widzę, ale doma nie widzę”. Z tych właśnie słów wzięła swój początek nazwa wsi⁵⁸.

Plebania bywa też ukazywana w podaniach etymologicznych jako miejsce gościny udzielanej przez proboszczów podróżującym biskupom. W legendzie etymologicznej poświęconej toponimowi *Ręczno*⁵⁹ (powiat piotrkowski, województwo łódzkie), w którym naiwni etymolodzy widzą pierwotne *Raczo*, owym podróżnym jest Święty Stanisław. Toponimowi *Raczo* nadano wtórną wykładnię onomastyczną ‘miejscowość, w której na plebanii raczył przebywać złożony chorobą Święty Stanisław’, por.:

(33) Początkowo nazwa miejscowości była wiązana z ludową tradycją, odnotowaną w XIX w., która głosiła, że św. Stanisław ze Szczepanowa (biskup krakowski) jadąc z Krakowa do Łowicza, zaskoczony chorobą, odpoczywał na plebanii u miejscowego proboszcza, przez co „raczył” odwiedzić wieś. I to właśnie słowo „raczył” wiązano z pochodzeniem nazwy wsi Ręczno⁶⁰.

Etymologie asocjacyjne przypisują też duchownym określony sposób podróżowania⁶¹. Mianowicie pseudoetymologia nazwy wsi *Wielebnów*⁶² (pow. kielecki, woj. świętokrzyskie) przedstawia ich jako użytkowników bryczek, por.:

(34) Według podania ludowego nazwa pochodzi stąd, że wielebni, a więc księża, duchowni, podążając z Piekoszowa do Łopuszna i innych parafii, odwiedzając się, przejeżdżali bryczkami właśnie przez tą wieś. Mieszkańcy osady, widząc nadjeżdżających, wołali: wielebni jadą, wielebni...⁶³

Niektóre etymologie nienaukowe wspominają nawet o sposobach spędzania

⁵⁸ <http://dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=296> [30.10.2017].

⁵⁹ Jak podaje Elżbieta Borysiak, nazwa wsi *Ręczno* pochodzi od apelatywu ręka, zapewne w nawiązaniu do terminów prawniczych po *martwej ręce* ‘tytułem dziedziczenia po zmarłym właścicielu’, *po pustej ręce* ‘tytułem dziedziczenia po zmarłym bez spadkobierców’, ręka ‘posiadanie, własność rzeczy, pieniędzy, majątku, poręczenie, poręka’, też ‘działek osady włościańskiej; osada składa się z kilku rąk; dzielący się gruntem otrzymuje udział wzdłuż każdej ręki’, por. w każą rękę ‘w każdym poletku’. Nazwa ta została nadana na określenie ubogiej wsi, w której pracowało tylko kilka rąk, tj. osób (NMP XI 2015: 10).

⁶⁰ <http://www.reczno.pl/index.php?id=20> [1.05.2018].

⁶¹ Por. E. Rogowska-Cybulska, „*Nazwy przeciwieństw mają być. Nie da się jeździć w czystej przestrzeni...*”. *Motywy transportu i komunikacji w etymologiach ludowych polskich toponimów*, w: *Miasto – przestrzeń zróżnicowana językowo, kulturowo i społecznie*, t. 6, red. M. Święcicka i M. Peplińska, Bydgoszcz 2016, s. 75–95.

⁶² Danuta Kopertowska wymienia *Wielebnów* wśród nazw dzierzawczych i wyprowadza ten toponim od rzeczownika *wielebny* ‘ksiądz, osoba duchowna’ (Kopertowska, dz. cyt., s. 205).

⁶³ http://www.lopuszno.pl/index.php?option=18&action=articles_show&art_id=325 [1.05.2018].

przez dawnych księży – zwłaszcza przez biskupów – wolnego czasu. Na przykład etymologia fantazyjna toponimu *Pomyje*⁶⁴ (pow. tczewski, woj. pomorskie) ukazuje biskupa – prawdopodobnie z pobliskiego Pelplina – jako osobę wydającą wspaniałe uczyty dla wielmożów; od potraw oferowanych podczas tych biesiad twórcy tej etymologii ludowej oczekiwali zapewne pewnej wykwiutności, toteż w usta kasztelana rzekomo nieusatsfakcjonowanego obiadem, którym go biskup podjął, włożyli negatywną ocenę: *pomyje*, por.:

(35) *Są dwie wersje jej pochodzenia. Pierwsza to ta, że biskup przyjął kasztelana obiadem. Tenże stwierdził, że smakował on jak pomyje*⁶⁵.

Z kolei jedna z pseudoetymologii toponimu Kielce wywodzących tę nazwę od rzeczownika kły obsadza biskupa krakowskiego Gedkę⁶⁶, nazwanego tu Gedeonem, w roli organizatora i uczestnika łowów w Puszczy Świętokrzyskiej. Wtórna wykładnia semantyczna toponimu Kielce przybiera w tym podaniu etymologicznym postać: ‘osada założona dla upamiętnienia miejsca, gdzie biskup krakowski Gedeon herbu Gryff, podczas polowania zagubiony w puszczy, znalazł w pobliżu rzeczki potężne kły olbrzymiego zwierza’⁶⁷, por.:

(36) *Bogaty książe urządził polowanie w gęstych borach. Według Kroniki Kromera, działo się to w 1173 roku, a księciem tym był biskup krakowski Gedeon herbu Gryff. Podczas polowania książe nieopatrznie oddalił się od swego orszaku i zablądził. Ponieważ okolica była przesłiczna, książe zachwycony był tą samotną wędrowką. Kiedy jednak poszukiwanie orszaku przedłużało się, zmęczenie i wyczerpanie pragnieniem i głodem stawało się coraz bardziej dotkliwie. Wreszcie po długotrwałych poszukiwaniach znalazł się książe nad małą rzeczką, uradowany zsiadł z konia, zaczerpnął wody helmem i gdy tylko napił się jej, natychmiast odzyskał utracone siły. W pobliżu rzeczki znalazł książe potężne kły olbrzymiego zwierza. Dla upamiętnienia tego miejsca postanowił założyć tu osadę i nadać jej nazwę Kielce, to znaczy miejsce gdzie były kły, a rzeczkę nazwał Silnicą, ponieważ woda*

⁶⁴ Zdaniem W. Makuli-Koski toponim *Pomyje* kontynuuje prawdopodobnie dawną pruską nazwę **Pomins*, wtórnie **Pameins*, pochodzącą od nazwy osobowej **Pamins*. W substytucji niemieckiej uwiadczenia się wahanie *pa-* : *po-* i sufiksów *-in-*, *-im-*, *ei(n)* efemerycznie z końcówką pluralną *-en*. W XVI w. pojawiła się postać *Pomiany* z adideacją do nazwy osobowej *Pomian*, a od XVII w. znana jest forma *Pomyje* z adideacją do apelatywu *pomyje* (NMP IX 2013, s. 146).

⁶⁵ <http://tczew.naszemiasto.pl/archiwum/powiat-tczewski-nietypowych-nazw-miejscowosci-bez-liku,773094,art,t,id,tm.html> [4.05.2018].

⁶⁶ Biskup krakowski Gedko (1166–1186) ze szlacheckiej rodziny Gryfitów, któremu Wincenty Kadłubek nadał w swej kronice ze względu na jego pobożność biblijne miano Gedeona, w rzeczywistości nie miał nic wspólnego z założeniem Kielc, ale odegrał w życiu miasta inną doniosłą rolę: ustanowił tu repozyturę i wybudował kolegiatę z kościołem pod wezwaniem Świętego Wojciecha (E. Michow, dz. cyt., s. 88–89).

⁶⁷ E. Michow, dz. cyt., s. 78.

*jej przywróciła mu siłę i energię. Tyle głosi legenda*⁶⁸.

Podsumowanie

Obraz księdza odtworzony na podstawie wtórnych wykładni semantycznych wybranych nazw miejscowych nie jest zbyt bogaty. Przede wszystkim nie zawiera on wielu istotnych cech składających się na ogólne wyobrażenie kapłana katolickiego, takich jak odprawianie mszy świętych i różnych nabożeństw, udzielanie sakramentów świętych innych niż chrzest, głoszenie kazań, prowadzenie katechezy, troska o sprawy finansowe parafii, mimo że motywy te można często spotkać w podaniach historycznych nieodnoszących się do pochodzenia nazwy miejscowej. Jednak z drugiej strony, twórcy podań etymologicznych stosunkowo dokładnie scharakteryzowali kapłanów w zakresie innych cech. W świetle poddanych analizie etymologii nienaukowych do zadań księży należą przede wszystkim: udzielanie sakramentu chrztu świętego, krzewienie i obrona wiary, osobista pobożność, autorytet moralny, inicjowanie założenia i rozwoju danej miejscowości. Ponadto podania etymologiczne zwracają uwagę na pewne charakterystyczne materialne aspekty życia kapłanów, takich jak: strój (komża), miejsce zamieszkania (plebania), sposób podróżowania (bryczka) czy rozrywki (uczty i polowania).

Jeśli przyjmiemy, że etymologie ludowe nazw miejscowych służą memoryzacji treści istotnych dla społeczności, która te etymologie tworzy i przekazuje z pokolenia na pokolenie, to w konsekwencji powinniśmy zgodzić się również z tym, że widocznie właśnie te cechy dawnych księży społeczność reetymologizująca uznaje za szczególnie ważne w swoim odbiorze kapłana. Radykalność tego wniosku osłabia jednak pewna specyfika podań etymologicznych, wyróżniająca je spośród innych podań historycznych: mianowicie narracyjną kreację ogranicza tu potencjał skojarzeniowy reetymologizowanych nazw miejscowości. Niewystąpienie pewnych wątków treściowych w rekonstruowanym na podstawie tych podań obrazie księdza można tłumaczyć po prostu niewywoływaniem przez reetymologizowane toponimy sugerujących je asocjacji.

Skróty

NMP – *Nazwy miejscowe Polski. Historia – pochodzenie – zmiany*, pod red. K. Rymuta, od t. VIII pod red. K. Rymuta i B. Czopek-Kopciuch, od t. X pod red. K. Rymuta, B. Czopek-Kopciuch i U. Bijak, t. I – 1996, t. II – 1997, t. III – 1999, t. IV – 2001, t. V – 2003, t. VI – 2005, t. VII – 2007, t. VIII – 2009, t. IX – 2013, t. X – 2015, t. XI – 2015, t. XII – 2015, t. XIII – 2016, Kraków.

Literatura

Brodzicki, Cz., *Początki osadnictwa Wizny i ziemi wiskiej na tle wydarzeń historycznych w tym regionie Polski (do 1529 roku)*, Warszawa 1994.
Cienkowski, W., *Teoria etymologii ludowej*, Warszawa 1972.

⁶⁸ Tamże, s. 77.

- Jakubczak, S., *Święcienica – pogańska czy chrześcijańska?*, „Informator Gminy Serock” 11/107 (2011), s. 39–40 (<https://www.serock.pl/plik,554,swiecienica-poganska-czy-chrzescijanska.pdf> [7.05.2018]).
- Kolberg, O., *Dziela wszystkie*, t. 27: Mazowsze, cz. IV, Wrocław–Poznań 1964.
- Kopertowska, D., *Nazwy miejscowe województwa kieleckiego. Nazwy miast i wsi, nazwy części miast i wsi oraz nazwy alei, placów, ulic i osiedli mieszkaniowych*, Warszawa–Kraków 1984.
- Liniewicz, T., *Raport z badań projektu edukacyjnego pn.*, Białystok 2005.
- Madeja, M., *Etymologia ludowa i naukowa nazw miejscowych i terenowych gminy Skrzyszów w powiecie tarnowskim* (www.tarnow.pl/content/download/89499/386930/file/Magdalena_Madeja_mgr.pdf [2.05.2018]).
- Malec, M., *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Polski*, Warszawa 2003.
- Michow, E., *Legenda Kielc zamknięta w nazwie. Studium etymologiczne i kulturowe*, Kielce 2008.
- Milewski, J., *Podróż misyjna św. Wojciecha przez Kociewie*, „Kociewski Magazyn Regionalny” 1 (1997), s. 43–44.
- Paprocka, W., *Myszyniec i jego rola w tworzeniu więzi ponadlokalnych*, „Etnografia Polska”, XXXV/2 (1991), s. 61–78.
- Przybyła-Dumin, A., *Podanie i legenda. Ludowy obraz świata i człowieka*, Sosnowiec 2005.
- Rogowska-Cybulska, E., *O motywach religijnych w etymologiach ludowych polskich nazw miejscowości*, „Język – Szkoła – Religia” VII/2 (2012), s. 77–88.
- Rogowska-Cybulska, E., *Motyw Adama i Ewy w etymologiach ludowych polskich toponimów, w: W kręgu apokryfów*, red. E. Jakiel – J. Mossakowski, Gdańsk 2015, s. 435–446.
- Rogowska-Cybulska, E., „*Nazwy przecież muszą być. Nie da się jeździć w czystej przestrzeni...*”. *Motyw transportu i komunikacji w etymologiach ludowych polskich toponimów*, w: *Miasto – przestrzeń zróżnicowana językowo, kulturowo i społecznie*, t. 6, red. M. Święcicka – M. Peplińska, Bydgoszcz 2016, s. 75–95.
- Rogowska-Cybulska, E., *O motywie chrztu w etymologiach ludowych polskich toponimów*, „Język – Szkoła – Religia” XI/2 (2016), s. 35–45.
- Rogowska-Cybulska, E., *Obraz średniowiecza w etymologiach ludowych polskich toponimów*, „Linguistica Bidgostiana. Series Nova” III (2018), s. 207–236.
- Rogowska-Cybulska, E., *O funkcji objaśniającej etymologii ludowych polskich toponimów*, „Język Polski” XCVIII/1 (2018), s. 73–85.
- Rospond, S., *Słownik etymologiczny miast i gmin PRL*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.
- Rymut, K., *Nazwy miast Polski*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Stankiewicz, J., *O powstaniu Kielc*, w: *Legendy świętokrzyskie*, oprac. J. Stankiewicz, Kraków 1988, s. 20–21.
- Zierffner, K., *Nazwy miejscowe północnego Mazowsza*, Wrocław 1957.

EDWARD JAKIEL

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000 0001 6639 2885

Indeks biblijny do twórczości Stanisława Wyspiańskiego. Prolegomena

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-015>

Streszczenie: Przedstawiam tu propozycję opracowania wątków biblijnych w całej twórczości Wyspiańskiego, jakie zamieszczono w jego Dziełach zebranych. Opracowanie to ma charakter indeksu – konkordancji. Artykuł składa się z trzech części. Najpierw omawiam wcześniej opublikowany indeks o podobnym charakterze. Następnie przedstawiam własne rozwiązania. Na końcu zamieszczam kilka przykładów haseł.

Słowa kluczowe: Biblia, Wyspiański, konkordancja

Biblical Index to the Work of Stanisław Wyspiański. Prolegomena

Summary: I present here the proposal of elaboration of Wyspiański's biblical stories in his entire output, which can be found in his collected works. This study is concordance index. Article consists of three parts. In the first place I discuss previously published index of a similar nature. Then I present my own solutions. At the end I put some examples.

Keywords: Bible, Wyspiański, concordance

1. Nieco o metodzie

Badania historycznoliterackie, analizujące obecność Biblii w literaturze, opierają się w zasadzie na kilku metodach: przede wszystkim na krytyce tematycznej. Historik literatury w tej konkretnej robocie sięga też po instrumentarium strukturalne i historycznopoetyckie, antropologię literacką, historię idei wreszcie. Badając „kształt obecności” Księgi w literaturze pięknej korzysta z mechanizmów badawczych, jakie podsuwają studia nad intertekstualnością. Poruszając się po materii biblijnej musi korzystać z bibliistyki i teologii biblijnej. Wszelki jednakże taki wysiłek naukowy okupiony jest samodzielnym rozpoznaniem, poszukiwaniem bez wiedzy, co można znaleźć, niejako na ślepo, intuicyjnie dostrzegając zarys problemu. Stąd też podstawowym opracowaniem w tym zakresie jest stworzenie przejrzystego, modelowego opracowania o charakterze źródłowym, w którym znajdzie się przede wszystkim

rozstrzygające rozwiązanie sposobu odnotowania i opisu obecności hipertekstu biblijnego w konkretnych utworach. Jeśli chodzi o dorobek Stanisława Wyspiańskiego, to na temat widocznych nawiązań i tematów biblijnych w jego twórczości powstały już wcześniej parce interpretacyjne¹. Niniejsza prolegomena ma na celu przedstawienie propozycji badań, które staną się podstawowym źródłem dla dalszych uszczegółowionych i syntetycznych prac na temat obecności Księgi w spuściźnie piśmienniczej autora *Akropolis*. Wyznaczając ten horyzont badawczy, przede wszystkim należy uzmysłwić potencjalne zagrożenia tak co do sposobu opracowania materiału, jak też co do zakresu, jaki miałyby obejmować potencjalny indeksy biblijny twórczości piśmienniczej Stanisława Wyspiańskiego.

Jedyną, dotąd opublikowaną pracą, będącą indeksem biblijnym do twórczości pisarza, jest opracowanie Marka Połomskiego z 1986 roku. Jest to niewątpliwie pionierska praca o charakterze interdyscyplinarnym, łącząca zarówno biblistykę, jak historię literatury. Najpierw zatem przypatrzeć się należy propozycji tego autora. Propozycji, której kontynuacji nie zauważam w odniesieniu do innych pisarzy². I już na tym etapie – krytycznego oglądu ustaleń Połomskiego – można będzie sformułować szereg zastrzeżeń i uwag, których uwzględnienie pomoże stworzyć nieco inny model katalogu fragmentów hipertekstu biblijnego do twórczości Stanisława Wyspiańskiego i, jak można domniemywać, w ogóle twórczości literackiej jako takiej.

W swoim indeksie autor najpierw zestawiał wszystkie utwory wedle wzorca statystyczno-leksykalnego, by to tak określić, wykazując utwory Mickiewicza, w których znajdują się fragmenty związane z Biblią. Doboru utworów dokonywał Połomski najwyraźniej w oparciu o leksykę, kojarząc słownictwo biblijne ze słownictwem Mickiewicza.

We *Wprowadzeniu* do sporządzonego przez siebie indeksu biblijnego do dzieł Adama Mickiewicza Marek Połomski pisał:

Niniejsza praca polegała na wydobyciu z dzieł Mickiewicza fragmentów, w których zauważono wpływ Biblii oraz na próbie identyfikacji tychże fragmentów z poszczególnymi wierszami Pisma św.; a w końcu na uporządkowaniu ich według kolejności przypisanych im wierszy. W ten sposób powstał układ, dzięki któremu można m.in. dostrzec inspirację określonego wiersza

¹ Na temat Biblii w dramatach Wyspiańskiego istnieją trzy, fundamentalne prace, tj. studium Ewy Miodońskiej-Brookes *Wyspiańskiego czytanie Biblii – inspiracje, interpretacje (Dialog Kościoła z kulturą. T. II. Materiały z VI i VII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie 1985, 1986, Kraków 1988, s. 197-207)* oraz praca Wojciecha Kaczmarka Stanisława *Wyspiańskiego etyczna i estetyczna lektura Biblii* („Ethos” nr 48 (1999), s. 105-119) i rozdziały poświęcone biblijnym dramatom Wyspiańskiego w jego książce *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin 1999.

² Brak kontynuacji zaproponowanych przez Połomskiego badań może wynikać z wielu powodów, których nie sposób tu jednoznacznie i rozstrzygająco określić. Z dzisiejszej perspektywy można jedynie ubolewać nad brakiem takich prac w odniesieniu chociażby do twórczości choćby Cypriana Norwida, czy Czesława Miłosza.

z Biblii na wiersze z różnych dzieł³.

W konsekwencji takich założeń indeks Połomskiego, ułożony został wedle kolejności ksiąg i ich rozdziałów jak w Biblii Tysiąclecia⁴ (a więc wszystkich, katolickich układów całości). W rezultacie zaś takiego układu indeksu Autorowi udało się wykazać niezauważane wcześniej przez badaczy i nieobjęte ich analizami powiązania z Biblią. Dzięki tak skonstruowanemu indeksowi Połomski wskazywał na fakt, że określony fragment biblijny jest inspiracją dla kilku różnych tekstów (nie tylko artystycznych) Mickiewicza. Nie mając absolutnie na celu zaprezentowania szczegółowej, merytorycznej weryfikacji ustaleń tego autora, zatrzymajmy się na wybranych, a budzących wątpliwości, rozstrzygnięciach Połomskiego. Zaproponowane przez niego ustalenia nie są tylko obiektywnym zestawieniem o charakterze indeksu, ale noszą też wszelkie znamiona interpretacji Mickiewiczowskich tekstów, a nierzadko i biblijnych zarazem. Przyjrzyjmy się zatem jednemu choćby przykładowi z indeksu Połomskiego, który uzmysławia skalę problemów, przed jakimi staje potencjalny autor opracowania indeksowego.

Połomski wskazał w swoim indeksie, że myśl zawarta w Psalmie 62,13 widoczna jest w dwóch utworach: urywku wypowiedzi Chóru z II części *Dziadów* oraz we fragmencie (a dokładnie: w wersie 123) przekładu z Woltera *Dziewicy z Orleanu*. Przytoczmy odpowiednie fragmenty. I tak w Biblii czytamy (cytuję wedle używanego przy opracowywaniu indeksu przez Połomskiego trzeciego wydania Biblii Tysiąclecia):

³ M. Połomski, *Indeks biblijny do twórczości Adama Mickiewicza*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 24/1 (1986), s. 219. W bardzo wielu jednakże przypadkach, jakie wykazuje Połomski w swym indeksie, jeden i ten sam ustęp z tekstu kanonicznej księgi uwidacznia się w jednym utworze, tyle tylko, że w różnych jego miejscach. Daje zatem takie ujęcie zagadnienia możliwość interpretacji jakichś utworów Mickiewicza jako inspirowanych określona frazą – myślą biblijną lub postacią. Połomski przedstawił tylko zestawienie wedle układu biblijnego, a nie uwzględnił sytuacji odwrotnej: układu wedle utworów, w których uwidacznia się konkretnie zauważana przez niego inspiracja biblijna.

⁴ Tym samym autor omawianego opracowania kierował się względami praktycznymi, kierując do współczesnego sobie czytelnika te pracę. Stąd też uniknął stosowanych określeń jak u Jakuba Wujka, gdzie 1-2 Sm, nominalnie określane są jako 1-2 Krl, a 1-2 Krl (wedle BT) jako 3-4 Krl. W mojej ocenie odsyłanie do *Biblii Tysiąclecia* nie jest właściwym rozwiązaniem. Zaakceptować można to, że intencją autora mogła być wola posługiwanie się współczesnym aktualnemu czytelnikowi przekładem, do którego w drugiej połowie lat osiemdziesiątych minionego stulecia łatwy był dostęp. Ale ten pragmatyczny aspekt nie ma uzasadnienia merytorycznego. Jestem zdania, że należy posługiwać się przekładem ks. Wujka, a więc takim, jaki czytał Mickiewicz i ewentualnie odnosić się do przekładów innowierczych, Wulgaty i kodeksów greckich. Pozwala to lepiej odnaleźć źródła biblijnych inspiracji i trafniej określić i ocenić wpływ Księgi na dorobek konkretnego pisarza.

I Ty, Panie, jesteś łaskawy,
bo Ty każdemu oddasz⁵ według jego czynów (Ps 62,13).

U Mickiewicza zaś⁶:

O Burdo, Pan Bóg wszystkich waży w równej szali
(Dziewica z Orleanu, I,35);

Tak, musisz dręczyć się wiek wiekiem,
Sprawiedliwe zrządzenia boże! (Dziady cz. II, III,25)⁷.

I tu już pojawiają się i piętą problemy. Zaczniemy od tego, że w interesujących nas fragmentach w Biblii Tysiąclecia mamy określenie Boga jako ‘łaskawego’, którego to rzeczona łaskawość wyrazić się może w sprawiedliwym, ale przecież nie bezwzględny osądzeniu ludzkich czynów. Natchniony psalmista zatem w jedno łączy: bezwzględną sprawiedliwość z łaskawością. W przekładzie protestanckiej *Biblii Gdańskiej*, jaką mógł Mickiewicz znać, łaskawość jest określana jako ‘miłosierdzie’, co odpowiada, podobnie jak u Wujka, przekładowi Wulgaty, gdzie pada sformułowanie: „et tibi, Domine, misericordia”⁸. Tak więc problem Bożego, skutecznego sądu nad człowiekiem nie pojawia się w Biblii w jakimś odosobnieniu i izolacji, ale w teologicznym kontekście Bożego miłosierdzia. Zarysowany tu za ledwie kontur teologiczny biblijnego fragmentu pozwala zauważyć, że rozwiązanie Połomskiego jest siłą rzeczy połowiczne i tak naprawdę nie obejmie zintegrowanej myśli natchnionego autora, wyrażonej w całym, ostatnim wersie *Psalmu 62*, ale tylko drugiej jego części, odizolowanej zresztą od pierwszej. W efekcie dostrzegł Połomski wprawdzie widoczną zbieżność bezwzględnie sprawiedliwego sądu Bożego nad człowiekiem, ale bliższa ta myśl jest logionowi z Mt 7,2, gdzie jest mowa o tym, że poddani będziemy takim sądom, jakie sami stosujemy i wymierzą nam miarą, jaką my mierzmy. Odniesienie do tego fragmentu ewangelicznego odczytał Połomski w innym miejscu i przypisał je fragmentowi w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*, gdzie jest odpowiednia parafraza Mt 7,1-2 (w cytowanym wydaniu jest to tom VI, strona 36). Oznacza to, że w pracach nad indeksem biblijnym do konkretnej twórczości nie sposób uniknąć uproszczeń, gdyż skrót, jakim siłą rzeczy operuje się w tak zestawianym indeksie, zawsze musi takie ułomności opracowania sankcjonować. Inna kwestia, to konieczność wprowadzania jakiegos rodzaju autokorekt,

⁵ Możliwe też inne tłumaczenie: ‘obys oddał’, zob.: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown SS i in., wyd. 2, Warszawa 2004, s. 500.

⁶ Cytaty pochodzą z tego samego wydanie, które jest podstawą opracowania Połomskiego, tj. szesnastotomowej edycji: A. Mickiewicz, *Dzieła*, Warszawa 1955, gdzie cyfra rzymska oznacza tom, a arabska stronę.

⁷ Zastanawiające jest, dlaczego Połomski zaznaczył, że chodzi o słowa Chóru, wersy 328-329. Są one powtórzeniem słów Widma (zob. uwagi poniżej). Myślę też, że – w kontekście rozwiązań w indeksie Połomskiego, chodzi tu raczej tylko o jeden, drugi z cytowanych wersów, a nie dwa wersy.

⁸ Cyt. wedle wydania: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, red. R. Weber i in., wyd. 3 popr., Stuttgart 1983.

pozwalających zweryfikować zakres oddziaływania określonego fragmentu biblijnego na dzieła pisarzy. Stąd konieczność ukazywania wariantywnych powiązań intertekstualnych. Autor opracowania indeksowego najwyraźniej musi uzmysławiać sobie możliwości innych, niż tylko jemu dostrzegalnych powiązań, z zachowaniem należącego umiaru, o czym jeszcze tu się wspomni.

Zarysowany tu zaledwie przeze mnie problem nie jest jedyny, jaki wiąże się z tym jednym, konkretnym rozwiązaniem autora. Jak wiadomo bowiem, w komentarzu do przedmiotowego fragmentu psalmicznego, w wykorzystywanej przez Połomskiego edycji Biblii, wskazuje się jeszcze inne, powiązane fragmenty biblijne. Połomski był tego świadomy, dlatego w cytowanym już wcześniej *Wprowadzeniu* dodawał:

Jeśli zaś chodzi o metodę pracy, to przedstawiała się ona następująco: po odnalezieniu stosownego fragmentu w dziełach poety, należało skojarzyć go z odpowiednim tekstem z Pisma św. Tam, gdzie występowały czytelne aluzje bądź cytaty — nie nastęrczało to trudności. W przypadku gdy fragment odznaczał się treściowym bogactwem, bądź odnosił się do licznych tekstów biblijnych, został „opisany” co najmniej kilkoma takimi tekstami, w miarę możliwości reprezentatywnymi⁹.

Nie inaczej jest w tym, przedstawianym powyżej przypadku. Odsyła się zatem w *Biblii Tysiąclecia* Ps 62,13 do Prz 24,12. W ostatniej części tego wersu padają słowa, że Bóg „odda każdemu według czynów jego”. Tak więc to człowiek staje się tu podmiotem samoosądzającym, bo poprzez swe uczynki sam sobie wymierza sprawiedliwość. Zauważalna tu jest spójność z eschatyczną mową Jezusa, zredagowaną i przedstawioną tylko u Mateusza na końcu przypowieści o sądzie ostatecznym (zob. Mt 25,31-46). Tego jednak aspektu Połomski nie podjął, wskazując, że ów wers z Księgi Przysłów widoczny jest tylko w pierwszym z cytowanych utworów. Dlaczego nie wskazał też fragmentu z *Dziadów*? Nie sposób odpowiedzieć¹⁰.

Dalej w przypisie do Ps 62,13 w cytowanej tu edycji Biblii odsyła się jeszcze do:

1. Syr 16,12-14,
2. Mt 16,27,
3. Rz 2,6n,
4. 1 Kor 3,13-15,
5. 1 Tym 4,14,
6. Ap 2,23; 14,13; 20,12n; 22,12.

Połomski wykazał przedmiotowe fragmenty z obu utworów Mickiewicza w 1,2 i 3 ustępie biblijnym oraz w pierwszym i ostatnim, wskazanym powyżej fragmencie *Apokalipsy św. Jana*. Przy czym w Syr 16,12-14 i Rz 2,6n oraz Ap 2,23 i 22,12 wskazał nie na dwa tylko wersy z *Dziadów cz. II*, jako wypowiedź Chóru, ale też wcześniejsze dwa wersy Widma, którego słowa właśnie powtarza Chór.

⁹ Tamże, s. 220.

¹⁰ Nie wynika to np. z faktu, że tłumaczenie ks. Wujka (którego Połomski nie uwzględnił w swojej pracy) jest w tym konkretnym przypadku odmienne od tego, jakim się autor opracowania posługiwał.

Zamieszczenie przy Rz 2,6n adnotacji o związku z dwoma fragmentami utworów nie uwzględnia innego jeszcze kontekstu. W cytowanej edycji *Biblii Tysiąclecia* przy tym fragmencie odsyła się do Hi 34,11 oraz Jr 17,10 i 32,19. W Księdze Hioba wręcz pada stwierdzenie:

Według czynów każdemu zapłaci, odda, kto na co zasłużył.

Z kolei w Księdze Jeremiasza wskazane wersy brzmią:

Ja, Pan, badam serce
i doświadczam nerki,
bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania,
według owoców jego uczynków

Potężny jesteś w radzie i wielki w czynie. Oczy Twoje są otwarte na wszystkie czyny ludzkie, by oddać każdemu według jego postępowania i według owoców jego uczynków.

Widoczny aż nadto związek treści w/w wersów z podjętym tematem sprawiedliwego osądu człowieka przez Boga nie wymaga komentarza. Połomski, kierując się zatem wskazówkami biblistów, zamieścił w swoim indeksie odpowiednią adnotację, że i ten fragment ma związek z dwoma, wymienionymi utworami Mickiewicza. Nadto w przypadku dwóch wersów z Jeremiasza odnotował dodatkowo związek z listem Adama Mickiewicza do Franciszka Mickiewicza z dnia 27 marca 1847 roku, uznając zbieżność fragmentu „Jak kto działa, takie też otrzyma owoce” (tom XVI, str. 121) z Jr 17,10 i 32,19.

Powyższy przypadek rozszerzenia listy utworów, mających związek z podstawowym tematem, wydaje się być rozwiązaniem kłopotliwym. Przede wszystkim należy tutaj wyrazić pogląd, że muszą istnieć jakieś ostateczne granice powiązań. Nie może bowiem być tak, że ten sam temat „realizowany” jest przez różne utwory w odniesieniu do różnych fragmentów. Brak w tym bowiem spójności. Jestem też zdania, że cytowany fragment (jeśli stosować konsekwentnie markerowanie leksykalne, jak to czyni Połomski) listu Mickiewicza odnosi się raczej do Mt 7,20 („poznacie ich po ich owocach”), albo Łk 6,44 („Po owocach bowiem poznaje się każde drzewo”).

Inny z kolei przykład z indeksu Połomskiego dostarcza materiału do przemyślenia umieszczania jakiegoś związku intertekstualnego w indeksie ze względu na stopień nasycenia utworu literackiego treścią biblijną. Autor przywoływanego opracowania dostrzegł wpływ 1 Kor 3,13-15, ale na jeden tylko, z *Dziadów cz. II* pochodzący, fragment z dorobku piśmienniczego Mickiewicza. Ustęp z tego Pawłowego listu wiąże się wprawdzie tematycznie z wcześniejszymi fragmentami (chodzi o kilka elementów eschatologicznych), ale nie sposób dostrzec bezpośredniego związku z urywkami z Mickiewicza, jakie Połomski podsunął. Niezawodnie należy wykazać daleko idącą powściągliwość w konkretyzowaniu bezpośrednich powiązań dzieła literackiego z treściami biblijnymi, chociażby poprzez wyrażenie własnych

wątpliwości¹¹.

Milczeniem, i słusznym zresztą, pominął Połomski 1 Tm 4,14, jako nie związanym tematycznie z Ps 62,13. W swym indeksie jednakże pominął Ap 14,13 i Ap 20,12, chociaż oba wersy wiążą się tematycznie z wersem psalmicznym. Jeśli szukać uzasadnienia dla tego rozwiązania Połomskiego, to można jedynie wskazać na odmiennie obrazowanie w ostatnio wspomnianych wersach apokaliptycznych. Rozciąga się w nich bowiem pełna ekspresji, sugestywna i plastyczna wizja sądu, w ziszczanie się którego Jan zdecydował się zaaplikować fragment z Ps 62,13.

Pozostaje jeszcze problem: wpisania słów Widma, którego powiązania dostrzegł Połomski z różnymi fragmentami biblijnymi, z rzeczywistym sensem przesłania tekstu natchnionego. Jak ma się ta swoista, ludowa antropologia teologiczna „kto nie był ni razu człowiekiem, temu człowiek nic nie pomoże” z orędziem Bożego miłosierdzia? Tego zagadnienia nie podejmuję się tu roztrząsać. Sygnalizuję niniejszym jedynie inny problem: konieczność ukazania najbliższego kontekstu w utworze literackim (a nie tylko konteksty biblijne), który trzeba ująć, jeśli tworzy się taki indeks. Nie można bowiem oddzielić fragment od kontekstu, w jakim funkcjonuje. Zasada ta musi obowiązywać zarówno w rozumieniu i wskazywaniu jako inspiracji jakiegoś fragmentu biblijnego, jak też utworu literackiego, którego fragment w ocenie badawczej jest wyraźnie powiązany z hipertekstem biblijnym. Nie oznacza to jednakże, że w części konkordancyjnej indeksu będą cytowane rozległe fragmenty z dzieł literackich, z zastrzeżeniem sytuacji tego wymagających. I w takim właśnie wyważonym i roztroprnym postępowaniu badawczym wyraża się interdyscyplinarny wymiar przygotowywanego indeksu biblijnego do twórczości, który obejmuje naukę o literaturze i nauki biblijne (teologię, ale też noematykę, szeroko pojmowane instrumentarium heurystycznych zabiegów itd.).

Autor indeksu, który tu przywołałem, nie wykazywał odpowiednio kompleksowego odczytania inspiracji biblijnych w tekstach Mickiewicza. Chodzi o przybliżony powyżej przykład Ps 62,13. Jeśli uwzględnić metodę Połomskiego, to np. ballada *Rybka*, albo *Świtezianka*, które przecież o bezwzględności ponoszenia konsekwencji za swoje czyny mówią („nie masz winy bez kary”), nie zostały w indeksie jego ujęte. Pierwszego z wymienionych utworów autor w ogóle nie uwzględnił w swoim opracowaniu, drugi zaś związał z Łk 16,23-24, dostrzegając we fragmencie z powieści o bogaczu i ńedzniku - Łazarzu:

Gdy w Otchłani, pogrążony w mękach, podniósł oczy, ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie. I zawołał: „Ojcze Abrahamie, ulituj się nade mną i poślij Łazarza; niech koniec swego palca umoczy w wodzie i ochłodzi mój język, bo strasznie cierpię w tym płomieniu”.

związek z fragmentem Mickiewiczowskiej ballady *Świtezianka*, w którym dokonuje

¹¹ W indeksie tego rodzaju zapisy, wskazujące na fakultatywność intertekstualnej zależności, mogą być zaznaczane poprzez kursywę, albo wyodrębnienie w osobnym dziale indeksu.

się osądzenia i wymierzenia kary niewiernemu kochankowi. Jego dusza ma bowiem pod drzewem lat doczekać tysiąca:

Wiecznie piekielne cierpiąc zarzewie
Nie ma czym zgasić gorąca (I,119).

Jak widać, podobieństwo jest tu dość odległe, ale widoczne. Istotą tego związku intertekstualnego jest cierpienie i męki bohatera opowieści. Obaj: i ten z Ewangelii, i ten z Mickiewiczowskiej ballady cierpią z powodu własnych przewinień. Wspólny jest też obszar leksykalny, gdyż w obu przypadkach chodzi o cierpienie kojarzone z ogniem, jakże silnie zadomowionym w europejskich toposach mąk. To jednak, co ich zasadniczo różni i co zapewne można uznać za argument w negacji domniemanego związku biblijnego tekstu z balladą Mickiewicza, jest teologiczne nasycenie zobrazowania tego cierpienia. Miejsce, gdzie ma się dokonywać owa męka, nie jest wszak bez znaczenia. Wymiar temporalny też nie jest pozbawiony sensu. Cierpienie wszak kochanka z ballady ma określony, milenijny czas, czas cierpienia bogacza z przypowieści nie zostaje określony. Zupełnie rozchodzi się, w mojej ocenie, sens teologiczny Łukaszej przypowieści z powiastką ludową, na której oparł swoją balladę Mickiewicz, jak też i sama ta ballada. Podczas gdy bogacz żył dostatnio i nie słuchał posyłanych przez Boga proroków, nie stosował przykazania miłości, młodzieniec z ballady został wystawiony na próbę, której nie był świadomy, a jego działanie podyktowane było impulsem. Idąc tym tropem interpretacyjnym, więcej wykaże się rozbieżności, niż zbieżności obu, zestawionych w indeksie Połomskiego fragmentów¹². Stąd nasuwa się wniosek, że indeksacja szeroko pojętej biblijności musi opierać się nie na wyimkowym, bezkontekstualnym odczytaniu pojedynczych fraz, ale w szerszym kontekście winna być odczytywana. Zbieżność tematyczna, chociaż dominująca, musi jednak uwzględnić inne aspekty podobieństw i rozbieżności.

2. Punkt wyjścia

Uwzględniając rozwiązania i rozstrzygnięcia Połomskiego, można wyrazić kilka spostrzeżeń, bezpośrednio odnoszących się do prac nad indeksem biblijnym do twórczości Stanisława Wyspiańskiego. Najpierw jednak uwaga natury ogólnej. Chodzi o niemożność skonkretyzowanego zlokalizowania, uszczegółowionego indeksu. Mam tu na myśli dwojakiego rodzaju sytuacje. Najpierw, kiedy jakiś fragment utworu ma wyraźne osadzenie w Biblii, ale nie można wskazać na konkretne wersy. I sytuacja odwrotna, kiedy określone wersy biblijne trudno przypisać jakiemuś drobnemu fragmentowi. W indeksie Połomskiego raczej tego zjawiska nie widać, ale przecież nie da się ukryć, że tak jest, czego przykładem chociażby są *Dziady cz. III*. Odnajduje się tam wiele reminiscencji, a sporo drobnych fragmentów „przenicowanych” jest

¹² Utwory Mickiewicza, o jakich tu mowa, oparte są na pogańskich wierzeniach i moralności, które trudno utożsamiać z depozytem biblijnym, a tym bardziej chrześcijańskim kerygmatem.

albo bezpośrednio tekstem kanonicznym, albo stylizowanych jest na sytuacje znane z kart Biblii. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w całościowej interpretacji tego arcydzieła polskiego romantyzmu uwidaczniają się nie tylko drobne fragmenty biblijne, ale jest odczytywany szerszy aspekt analogii i intertekstualnego powinowactwa – wpływu określonych ksiąg, a nawet ich zespołu na ogólny, by to tak ująć, wydźwięk dzieła¹³ lub wielu dzieł Mickiewicza. Jeśli chodzi zaś o twórczość Wyspiańskiego w przywołanym wcześniej studium E. Miodońska-Brookes wyodrębnia kilka wariantów wpływów na problematykę, jaką podejmował Wyspiański i motywów, jakie się w jego twórczości znajdują, a których korzenie można/należy upatrywać w Biblii, jako ich źródle. Krakowska uczona pisze więc o inspiracjach Biblii jako „Księgi Mądrości”, której centrum stanowi *Księga Syracha*. A dalej *Księga Wjścia*, *Księgi Machabejskie*, *Księga Psalmów*, *Księga Daniela*, *Pieśń nad Pieśniami*¹⁴. Takie ujęcie problemu jest dla interpretacji zjawiskiem oczywistym i zazwyczaj pojawia się w sferze wniosków badawczych. W przypadku indeksu konkordancyjnego nie sposób takie wpływy i zależności wskazać. Indeksacja bowiem musi się opierać na wyrażonych wprost sformułowaniach, dających się jednoznacznie zlokalizować w Biblii. Pojęcie o wpływie takiej zaś czy innej księgi biblijnej na wybrany obszar twórczości, czy pojedynczy utwór można w oparciu o indeks uzyskać, analizując pojedyncze jego adnotacje. Nie mogą być one jednak jedynym źródłem rozpoznawania takich powiązań.

Komponując indeks biblijny do spuścizny Wyspiańskiego, nie ma potrzeby zestawienia leksykalnego wszystkich pojedynczych użyć takich wyrazów jak Biblia, Ewangelia itd., jak to mamy w opracowaniu Połomskiego, i to z trzech przynajmniej powodów. Najpierw, że użycie tytułów ksiąg kanonicznych, imion własnych postaci biblijnych, czy toponimów biblijnych nie musi zawsze oznaczać jakiegokolwiek intertekstualności. Drugie jest to, że takie słownictwo w zasadzie jest u Wyspiańskiego niemal nieobecne, a bohaterowie jego dramatów nie używają na ogół takich określeń dla jakichś celów komunikacyjnych, czy ideowych. I wreszcie jedna jeszcze uwaga: uwzględnienie wspomnianej leksyki w opracowaniach indeksowych może mieć zastosowanie jedynie w studium leksykograficznym, takim jak słownik religijny (biblijny) Stanisława Wyspiańskiego. Ten arcyciekawy, jak jestem przekonany, temat winien być opracowany przez językoznawców z należytą pieczołowitością. Opracowanie takiego słownictwa autora *Wesela* pozwoli lepiej zrozumieć poetyckie słowo, jakie zaklął Wyspiański w swych plastycznych wizjach teatralnych, dramatach symbolicznych i współczesnej, artystycznej refleksji nad ukochaną przezeń Polską. Może wreszcie przyczynić się do lepszego zrozumienia religijnego języka modernizmu.

Po drugie, gdyby zastosować metodę markerowania fragmentów biblijnych, odnajdywanych w jakichś utworach, to należy jednocześnie opracować indeks utworów ze wskazaniem sigłów biblijnych. W ten sposób nie tylko biblista będzie mógł

¹³ Zob. interesujące i odświeżające wcześniejsze ustalenia studium Krzysztofa Bilińskiego „*To jest chwila Samsona*”. *O szacie biblijnej III części Dziadów*, Wrocław 2001.

¹⁴ Zob. E. Miodońska-Brookes, *Wyspiańskiego czytanie*, s. 201n.

odnaleźć inspiracje biblijne w konkretnych utworach, ale też literaturoznawca szybciej odnajdzie ślady obecności Biblii w konkretnych utworach literackich. Taki podwójny układ indeksu jest bardziej niż pożądany. Taki też postuluję tu.

Jestem też zdania, że skoro przedmiotem badania jest głównie, choć nie jedynie, tekst literacki, to on, a nie hipertekst biblijny powinien być wyeksponowany. Modelem, w mojej ocenie, najbardziej adekwatnym dla twórczości Wyspiańskiego, jest podwójny układ indeksu: utworów z odpowiednimi sigłami biblijnymi i indeks sigłów z odpowiednią adnotacją o utworach.

Postulat kolejny, jaki należy tu wyartykułować, to kompletność biblijnych odniesień oraz, by to tak określić, stopień zaawansowania i głębokości biblijnej interpretacji jakiegos fragmentu dzieła. Chodzi bowiem o to, by przeprowadzone badania, których owocem ma być indeks, nie nadużywały materii biblijnej. Potrzebny w tym przypadku umiar i rozwaga dyktuje pewne warunki zakresu opracowania. Zauważając bowiem np. jakąś czytelną aluzję do biblijnego fragmentu, nie należy wskazywać wszystkich innych (na zasadzie np. synopsy, bądź tylko wykazu sigłów) fragmentów biblijnych, które bibliści wiążą z tym określonym fragmentem, który w czytelny sposób jest intertekstualnie związany z jakimś fragmentem dzieła. Wnikając w treść utworu Wyspiańskiego, odczytując przejawy jego, jakże wszak bogatej wyobraźni artystycznej, można poszukiwać innych jeszcze powiązań z Biblią, ale nie jedynie na zasadach przyjętych li tylko w egzegezie biblijnej. Chodzi mi o to, że indeks biblijny do twórczości Wyspiańskiego ma wynikać nie z erudycyjnego wykazu wszelkich sigłów biblijnych, ale ze zrównoważonego odczytywania kontekstu dzieła, z jakiego pochodzi dany ustęp z Wyspiańskiego i biblijnego jego rodowodu. Zastrzec przy tym trzeba, że wskazany przez autora indeksu związek nie musi być jedynym powiązaniem intertekstualnym. Ma raczej stanowić wskazówkę biblijnego klucza rozumienia danego fragmentu, a przez jego pryzmat całego utworu Wyspiańskiego.

W mojej ocenie indeks do twórczości jakiegokolwiek pisarza winien być indeksem rozszerzonym o charakterze konkordancji. Najpierw bowiem powinna być nie tylko sygnatura, który wiersz, na której stronie i w jakim tomie, i dziele posiada związek z określonym fragmentem biblijnym – ale nade wszystko powinno się zamieścić odpowiedni fragment, który ma wyraźny związek z treściami biblijnymi.

Tworząc interesujący nas indeks, należy uwzględnić nie tylko leksykalne powiązania, czytelne, mniej lub bardziej, aluzje, obrazowanie, ale też temat jako taki. Poprzestanie na egzemplifikacji związku intertekstualnego na zbieżności leksykalnej w zasadzie prowadzi donikąd, a rzeczywiste związki utworów z Księgą mogą w tak pojętej pracy nigdy nie zostać wskazane. Wówczas indeks taki raczej mierną okazać się może, a nawet bałamutną pomocą dla literaturoznawcy czy biblisty, tropiącego trwającą od tysiącleci kulturową lekturę Biblii, w naszym przypadku w obrębie literatury narodowej.

Nie będę odkrywczy, ani chyba kontrowersyjny, jeśli stwierdzę, że Wyspiański czytał głównie Stary Testament. Ale już na tym etapie badań mogę z całą odpowie-

działnością stwierdzić, że tej lektury nie zdominowała tylko historia biblijna, ale też obecne są w tej lekturze księgi tzw. mądrościowe, na co wskazywała zresztą prof. Miodońska-Brookes. Jeśli zaś ograniczyć się w niniejszych uwagach tylko do historii biblijnej, to należy podkreślić, że Wyspiański wyczytywał z kart Starego Testamentu materię fabularną, by dokonywać jej antropologicznej i historiozoficznej głównie (ale nie tylko) interpretacji. Jego zatem lektura starotestamentowej historii biblijnej w niczym nie przypomina tej, jaką praktykowano w piśmiennictwie religijnym (głównie, acz nie jedynie katolickim¹⁵). Dowodzi tego chociażby III akt *Akropolis*. Ale też nie przypominała ona skandalizujących relektur Księgi, dokonywanych przez wielu młodopolan. Jak zauważyła Ewa Miodońska-Brookes:

Wybory Wyspiańskiego kształtują się odmiennie i pomijają wiele z tych kluczowych motywów modernizmu. W jego wyborach prymat zdaje się należeć do Ksiąg Starego Testamentu¹⁶.

Obok jednakże wątków starotestamentowych obecne są u niego też treści Nowego Testamentu. Jak zaznaczył Wojciech Kaczmarek:

Autor *Wesela* nie kreował tak typowych dla modernizmu postaci, jak Judasz, Maria Magdalena, Jan Chrzciciel, czy Salome. Prymat przyznał Staremu Testamentowi, a w szczególności zaś Księdze Rodzaju, Syracha i Daniela. Interesowała go przede wszystkim biblijna w swoich korzeniach koncepcja losu ludzkiego, pojętego jako realizacja wezwania skierowanego do człowieka przez Stwórcę¹⁷.

Nie miejsce tu na streszczenie dotychczasowego dorobku badaczy nad biblijnością twórczości Wyspiańskiego. Chociaż prace przywołanych tu dwojga autorów w zasadzie wszystkie niemal wątki biblijne i sposoby ich realizacji oraz artystycznych przetworzeń przedstawiają, to jednak pozostaje jeszcze spore pole do prac interpretacyjnych i uszczegółowionych analiz. Stworzony w najbliższej przyszłości modelowy indeks biblijny do twórczości Wyspiańskiego zapewne dopomoże w rozwinięciu tego nurtu badań nad wyobraźnią i jej twórczą ekspresją autora *Akropolis*.

3. Indeks

Nie dysponując ani słownikiem języka Wyspiańskiego, ani konkordancją do Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka, wszelkich odniesień, skojarzeń leksykalnych, sytuacyjnych i ideowych oraz wyobraźniowych do konkretnych fragmentów opracowujący indeks biblijny musi poszukiwać sam i zdawać się na własną intuicję i pamięć najzwyczajniej. Jest to zatem zajęcie czasochłonne, ale potrzebne. Opra-

¹⁵ Zob. np.: moje uwagi w szkicu *Historie biblijne w XIX wieku...*, zawarte w księdze pokonferencyjnej *Biblia w literaturze polskiej: Romantyzm – Pozytywizm – Młoda Polska. Stary Testament*.

¹⁶ E. Miodońska-Brookes, *Wyspiańskiego czytanie*, s. 200.

¹⁷ W. Kaczmarek, *Stanisława Wyspiańskiego*, s. 105.

cowanie indeksów biblijnych do twórczości wielu pisarzy zdaje się być potrzebą badawczą. Opracowania takie będą pomocne jako elementarne i podstawowe źródło w studiach nad dziedzictwem biblijnym w literaturze polskiej.

Jak już zaznaczyłem, prymarnym hasłem jest utwór Wyspiańskiego i wskazane w nim fragmenty. Indeks biblijny zatem do twórczości Stanisława Wyspiańskiego, którego tu próbę przedstawiam, składa się z dwóch części. W pierwszej znajdują się powinny hasła o charakterze konkordancji, zawierające:

- tytuł utworu;
- lokalizację cytatu (tomu, strony i numeru wierszy w utworze, gdzie za podstawę bierze się *Dzieła zebrane* Stanisława Wyspiańskiego w zbiorowej redakcji pod kierownictwem Leona Płoszewskiego);
- cytat z utworu Wyspiańskiego lub wskazanie większej całości dzieła (np. sceny lub aktu dramatu);
- odpowiedni fragment biblijny (bądź fragmenty) w przekładzie ks. Jakuba Wujka, a więc przekładzie będącym w powszechnym wówczas użytku¹⁸, skonfrontowane – o ile zachodzi taka potrzeba¹⁹ – z innymi, niekatolickimi przekładami, po jakie mógł sięgnąć Wyspiański;
- sigła biblijne tychże (z zachowaniem numeracji wersów i numerów *Psalmów* oraz numeracji i nazwach ksiąg, jakie stosuje się we współczesnych przekładach, jak np. w Biblii Tysiąclecia);
- uwagi.

Część drugą indeksu, której się tutaj już nie zamieszcza, stanowić będą już tylko sigła biblijne i przypisane im tytuły utworów wraz z nadanym w indeksie numerem.

Jako że niniejszy szkic jest prolegomeną do całościowego, monograficznego opracowania treści biblijnych w całej spuściźnie Wyspiańskiego, toteż przedstawione poniżej przykłady nie pochodzą z jakiegoś, merytorycznie uzasadnionego, zbioru dzieł, ale reprezentują różne obszary jego dorobku. Najpierw kilka przykładów z jednego, fragmentarycznego i nie dokończonego dzieła dramatycznego *Juliusz II*, a potem kilka jeszcze z innych utworów.

¹⁸ Opieram się na wydaniu Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka w opracowaniu ks. Janusza Frankowskiego (Prymasowska Seria Biblijna), wyd. 8.

¹⁹ Nie wyklucza się tym samym u Wyspiańskiego możliwości inspiracji Księgą w przekładach niekatolickich, ale też należy uwzględnić w miarę potrzeb Wulgatę.

4. Przykłady haseł w indeksie

1.1. Juliusz II 10,13; w.92
Raphael (powstaje) Poznałem Boga w dniu klęski
Trwoga na trwogę przyjdzie, a słuch na słuch, i będą szukać widzenia u proroka, a Zakon zginie od kapłana, a rada od starców. Król będzie w żałobie, a księżę oblecze się w smutek i ręce ludu ziemskiego strwożą się. Według drogi ich uczynię im a według sądów ich osądzę je: a wiedzieć będą, że ja Pan.
Ez 7,26- 27
Wskazane odniesienie jest tylko jednym z wielu możliwych; ze względu na lakoniczność sformułowania w dramacie Wyspiańskiego nie sposób ustalić, który fragment mógł bezpośrednio inspirować artystę. Możliwe inne nawiązania np. do: Pwt 32,38n; Sm 4,3; Ps 37,19

1.2 Juliusz II 10,15; w. 129
Michał Anioł [do Raphaela] Zostaw me życie niebiosom
A dusze sprawiedliwych są w ręce Bożej
Mdr 3,1
‘Niebioso’ ponad wszelką wątpliwość jako określenie woli Bożej. Wprawdzie bohater nie wypowiada się tu na temat Opatrzności Bożej, ale sugeruje, że nie człowiek będzie decydował o jego losie, ale sam Bóg. Inne odniesienia np. Ps 30,16

1.3 Juliusz II 10,15; w.131-132
Michał Anioł [do Raphaela] Ty, co beze mnie byś był jako glina bez ducha -
utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu ziemi i natchnął w oblicze jego dech żywota, i zstał się człowiek w duszę żywiącą
Rdz 2,7
Plastyczne, realistyczne przełożenie mitu antropogen etycznego, taki realizm, naj- częściej nasycony znaczeniami symbolicznymi widoczny jest w wielu pracach ar- tystycznych (ilustracjach, witrażach).

1.4 Juliusz II 10,24, w. 21-22
Juliusz II [do Michała Anioła] Wskresilem kościelne państwo, Bóg moje poniża wrogi
I poniżyłem wszystkie nieprzyjacioły twoje.
1 Krm17,10
Łacińskie ‘inimicus’ w Vulgacie, przetłumaczone przez Wujka jako ‘nieprzyja- ciel’, tu wybór synonimu ‘wróg’ podyktowany prawdopodobnie względami poety- ki (rym i zachowanie wersów); inne: Pwt 9,3; Pwt 32– zapowiedź Pana, że znisz- czy wrogów Izraela, czy bardzo popularny Ps 109,1 (w <i>Biblii Tysiąclecia</i> 110) w przekładzie Jana Kochanowskiego śpiewany w całości w czasie <i>Nieszporów</i> , a więc nabożeństwa, które siłą rzeczy mógł Wyspiański słyszeć lub w nich uczest- niczyć. Chodzi tu przy tym nie o stwierdzenie jakiegoś faktu biograficznego, ale o wskazanie potencjalnych inspiracji artystycznych, bodźców, jakie mogły te wy- obraźnię Artysty pobudzać.

2.1 Król Kazimierz Jagiellończyk 10,115
DŁUGOSZ Wasza Miłość idziesz w Belialowe objęcia - !? KARDYNAŁ
Co Acan prawisz o Belialach – król ci mój jest i tegom winien słuchać, jeśli chcę, żeby mnie słuchano.
Bo ogarnęły mię skruszenia śmierci, potoki Belial przestraszyły mię
2 Sm 22,5
Czytelna aluzja do imienia własnego szatana, u Wujka jako imię własne wystąpi jeszcze w 2 Kor 6,15

3.1 Piast 11,105, w. 2-3
i Bóg, co węże miał w lasce, jak godło/zwikłane
Wszedzy tedy Mojżesz i Aaron do faraona, uczynili, jako był Pan przykazał. I wziął Aaron laskę przed faraonem i sługami jego, która się obróciła w węża
Wj 7,10
Niejednoznaczność sformułowania, chodzić bowiem może nie tylko o aluzje do bi- blijnej laski Aarona, ale też do symbolu Eskulapa.

4.1 Legion 3,205-213
[scena 11]
J 13-17
Cała scena aluzyjna do wszystkich narracji ewangelicznych o Ostatniej Wieczerzy, wskazując Janową motywację biblijną ze względu na obecność i gesty jednej z po- staci o nazwie TEN, KTÓRY PODOBNY JANOWI ŚW. (uszczegółowienia do J w kolejnych tabelach do tego dramatu).

5.1 Requiem 14,43

Zbiegowisko ludzi: Sąd ostateczny – a to pogrzeb - - mowa pogrzebowa słyszana przez grób –
głos Archaniola: wstawajcie, powstajcie...
za ręce się uściśnijmy silniej –
przebudzenie.

I zatrafił Anjoł siódmy. I zstały się głosy wielkie na niebie, mówiące: Królestwo tego świata stało się Pana naszego i Chrystusa jego i będzie królował na wieki wieków. Amen. A dwadzieścia i czterej starszy, którzy przed oblicznością Bożą siedzą na stolicach swoich, upadli na oblicza swe i pokłonili się Bogu [...].

Ap 11,15-17

Doksologijny charakter wypowiedzi ‘głosów’ i starców respons na głos trąby nie są bezpośrednio zbieżne z fragmentem prozy Wyspiańskiego, ale sytuują się we wspólnym kręgu tematycznym: eschatycznego przebudzenia. Artysta odbiega znacząco od przeładowanego symboliką fragmentu biblijnego w sobie właściwą prostotę, jako formę wyrazu dla wielu tematów o religijnym znaczeniu.

Literatura:

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, red. R. Weber i in., wyd. 3 popr., Stuttgart 1983.

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, wyd. 8, Warszawa 2013.

Kaczmarek, W., *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin 1999.

Kaczmarek, W., *Stanisława Wyspiańskiego etyczna i estetyczna lektura Biblii*, „Ethos” 48 (1999), s. 105-119.

Katolicki komentarz biblijny, red. R. E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, wyd. 2, Warszawa 2004.

Biliński, K., „*To jest chwila Samsona*”. *O szacie biblijnej III części Dziadów*, Wrocław 2001

Miodońska-Brookes, E., *Wyspiańskiego czytanie Biblii – inspiracje, interpretacje*, w: *Dialog Kościoła z kulturą*. t. 2. Materiały z VI i VII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie 1985, 1986, Kraków 1988, s. 197-207.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu („Biblia Tysiąclecia”), wyd. 3 popr., Warszawa 1980.

Połomski, M., *Indeks biblijny do twórczości Adama Mickiewicza*, „Studia Theologica Varsaviensia” 24/1 (1986), s. 219-275.

Wyspiański, S., *Dziela zebrane*, red. L. Płoszewski i in., Warszawa 1958-1964, t. 1-13.

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna
w Gdańsku

ORCID: 0000-0002-8228-6801

„O, Polsko, idź w imię Boga”. Trzy pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego jako wyraz miłości do kraju ojczystego

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-016>

Streszczenie: W niniejszym artykule autor omawia trzy pieśni o tematyce patriotycznej, do których muzykę skomponował Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942). Są to następujące utwory: Marsz Sokołów polskich na Bukowinie do słów Klemensa Kołakowskiego (1856–1908) oraz dwie pieśni do słów ks. Józefa Janiszewskiego (1880–1940): Naprzód, Narodzie! i Pieśń o orle białym. Omawiane utwory, zarówno w swej warstwie semantycznej, jak i muzycznej (napisane w formie marsza) stają się – z jednej strony – świadectwem świadomej postawy ich twórców wobec ojczyzny, z drugiej zaś – są wezwaniem dla Polaków wszystkich pokoleń do nieustającej troski o niepodległą Rzeczpospolitą.

Słowa kluczowe: Otton Mieczysław Żukowski, Klemens Kołakowski, Józef Janiszewski, polskość, tożsamość religijna.

„O, Polsko, idź w imię Boga” [‘Oh, Poland, go in the Name of God’]. Three Songs of Otton Mieczysław Żukowski as an Expression of Love Towards the Home Country

Summary: In this article the author discusses three songs concerned with patriotic matters, to which music was composed by Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942). They include the following songs: Marsz Sokołów polskich na Bukowinie [The March of the Polish Falcons on Bukowina] to the lyrics of Klemens Kołakowski (1856–1908) and two songs to lyrics both written by Fr. Józef Janiszewski (1880–1940): Naprzód, Narodzie! [Forward, Nation!] and Pieśń o orle białym [Song of the White Eagle].

The discussed songs, on their semantic as well as musical level (written in the form of a march), are on the one hand a testimony to the conscious attitude of the authors towards their homeland, while on the other they are a call to Poles of all generations to a constant concern for independent Poland.

Keywords: Otton Mieczysław Żukowski, Klemens Kołakowski, Józef Janiszewski, Polishness, national identity

Wstęp

W stulecie odzyskania przez Polskę niepodległości podejmowane są różnorodne inicjatywy, mające na celu zwrócenie uwagi na olbrzymi wkład, jaki minione pokolenia wniosły do walki o przywrócenie na mapie Europy i świata wolnego i niezależnego państwa. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, że owa walka prowadzona była na różnych frontach. Była to niewątpliwie walka zbrojna oraz niezliczone zabiegi dyplomatyczne. Był to również czas na kształtowanie sumień i mentalności, czemu służyło słowo pisane, propagowane za pomocą książek, artykułów, publicystyki czy poezji.

W niniejszym artykule uwaga zostanie skierowana na dwóch mistrzów pióra. Będą to: Klemens Kołakowski (1856–1908)¹ oraz ks. Józef Janiszewski (1880–1940)², którzy pozostawili po sobie wiersze o tematyce patriotycznej. Do trzech z nich muzykę skomponował Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942) – polski kompozytor, pedagog, nauczyciel języka polskiego i działacz społeczny³. W taki między innymi sposób Żukowski realizował nadrzędną życiową ideę, aby właśnie poprzez muzykę docierać do wielu warstw społecznych i przekazywać prawdę o niełatwej polskiej historii, o narodowych zrywach, o sukcesach i upadkach oraz o chrześcijańskim dziedzictwie, które od początku istnienia państwowości polskiej jest wpisane w tożsamość tego narodu.

W tak zarysowanym kontekście mieści się główny problem niniejszego artykułu, którego celem jest omówienie trzech pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego, stanowiących wyraz miłości do kraju ojczystego. Będą to następujące utwory: *Marsz Sokołów polskich na Bukowinie*, *Naprzód, Narodzie!* oraz *Pieśń o orle białym*.

Po prezentacji materiału źródłowego przybliżone zostaną konteksty omawianych pieśni oraz wybrane zagadnienia muzyczne.

¹ „Kurjer Lwowski” 5 czerwca 1892, s. 7, Dodatek do Nr. 156, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=klw&datum=18920605&query=%22ko%C5%82akowski%22&ref=anno-search&seite=15> [08.05.2018].

² *Poeta w sutannie. Twórczość księdza Józefa Janiszewskiego (1880–1940)*, red. Łukasz Kamiński, w: Towarzystwo Przyjaciół Lasek – Lukus, http://tpl-lukus.kepno.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=8 [08.05.2018].

³ Zob. R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2011; R. Kaczorowski, *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*, red. R. Minkiewicz, Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, Gdańsk 2014, s. 59-73; R. Kaczorowski, *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, w: „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 101-121; R. Kaczorowski, *Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 259-274.

1. Prezentacja materiału źródłowego

Jak wcześniej zaznaczono, przedmiotem niniejszej wypowiedzi są trzy pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego przeznaczone na głos solowy z towarzyszeniem fortepianu.

Pieśń *Marsz Sokołów polskich na Bukowinie* została wydana jako druk samoistny „Nakładem Sokoła w Czerniowcach” w 1892 roku.

Pieśń *Naprzód, Narodzie!* również ukazała się jako druk samoistny. Nie podano roku publikacji. Na stronie tytułowej znajduje się adnotacja: „Nakład i własność Księgarni A. Cybulskiego w Poznaniu”⁴.

Utwór *Pieśń o orle białym*, jako druk samoistny, został wydany bez podania roku. Również na stronie tytułowej tej kompozycji znajduje się adnotacja: „Nakład i własność Księgarni A. Cybulskiego w Poznaniu”⁵.

Poniższe zestawienia tabularyczne przedstawiają podstawowe informacje o utworach, czyli liczbę taktów, autorów warstwy poetyckiej, liczbę zwrotek, metrum, tonację, tempo, ambitus głosu solowego oraz budowę pieśni.

Tabela 1. Podstawowe informacje o utworach

L.p.	Tytuł pieśni	Liczba taktów	Autor słów	Liczba zwrotek
1.	<i>Marsz Sokołów polskich na Bukowinie</i>	22	Klemens Kołakowski	3
2.	<i>Naprzód, Narodzie!</i>	22	ks. Józef Janiszewski	4
3.	<i>Pieśń o orle białym</i>	32	ks. Józef Janiszewski	3

Tabela 2. Opis formalny utworów

L.p.	Tytuł pieśni	Metrum	Tonacja	Tempo	Ambitus głosu solowego
1.	<i>Marsz Sokołów polskich na Bukowinie</i>	C	F-dur	Tempo marsza	c ¹ –f ²
2.	<i>Naprzód, Narodzie!</i>	C	G-dur	Tempo marsza	h–e ²
3.	<i>Pieśń o orle białym</i>	C	F-dur	brak określenia	c ¹ –f ²

⁴ Niniejszy utwór kompozytor zaaranżował również na 4-głosowy chór męski. W takiej postaci, w tonacji B-dur, został on opublikowany w zbiorze pt. *Hejnał. Wybór pieśni w układzie na cztery głosy męskie dla użytku seminarjów nauczycielskich, szkół średnich ogólno-kształcących [!], szkół kadeckich i towarzystw śpiewackich*, wyd. Lwów, Nakładem Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych w Kuratorjum Okręgu Szkolnego Lwowskiego, ss. 263–265. Również w tej publikacji nie podano roku wydania.

⁵ Również ten utwór kompozytor zaaranżował na 4-głosowy chór męski, który w tonacji B-dur pt. *Orzeł biały* znajduje się w: *Hejnał. Wybór pieśni w układzie na cztery głosy męskie*, s. 35-36.

Tabela 3. Budowa utworów

L.p.	Tytuł pieśni	Budowa utworów
1.	<i>Marsz Sokolów polskich na Bukowinie</i>	Wstęp (fortepian solo (takty 1–2)) Część A (takty 3–10) Część B (takty 11–22)
2.	<i>Naprzód, Narodzie!</i>	Wstęp (fortepian solo (takty 1–2)) Część A (takty 3–10) Część B (takty 11–18) Zakończenie (fortepian solo) (takty 19–22)
3.	<i>Pieśń o orle białym</i>	Wstęp (fortepian solo) (takty 1–4) Część A (takty 5–12) Część B (takty 13–24) Zakończenie (fortepian solo) (takty 25–32)

2. Konteksty omawianych pieśni

2.1. *Marsz Sokolów polskich na Bukowinie* – idea sokolstwa, autor tekstu, tematyka utworu

Pieśń *Marsz Sokolów polskich na Bukowinie* ideowo związana jest z założoną przez polskich patriotów w 1867 roku we Lwowie organizacją „Sokół”⁶. Organizacja ta, oferując młodym ludziom pracę nad sprawnością fizyczną i zestaw ćwiczeń gimnastycznych, faktycznie propagowała tradycje narodowe, niepodległościowe oraz paramilitarne⁷.

Na zajmowanych przez zaborców ziemiach polskich dość szybko zaczęły powstawać nowe gniazda i związki sokole, ciesząc się coraz większą popularnością. Organizację tę zaszczerpiono również w krajach zachodniej Europy oraz w Ameryce Północnej – wszędzie tam, gdzie żyli rozproszeni po świecie Polacy. W ten sposób sokolstwo wpisało się złotymi zgłoskami do historii walki o niepodległość Polski w 1918 roku⁸.

Od 1919 roku organizacja znana jest jako Związek Towarzystw Gimnastycznych „Sokół” w Polsce⁹. „Sokoli jako żołnierze walczyli w kampanii wrześniowej 1939 roku, w szeregach żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie, wśród żołnierzy polskiego państwa podziemnego, szczególnie w ZWZ–AK. Niezliczona liczba soko-

⁶ „Sokół” oraz *Historia sokolstwa polskiego*, w: *Związek Towarzystw Gimnastycznych „Sokół” w Polsce*, <https://ztgsokol.org/> [08.05.2018].

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

łów zginęła w obronie Ojczyzny, inni zostali zamordowani w kacetach i łągrach”¹⁰.

Od momentu wybuchu II wojny światowej aż do 1989 roku „sokolstwo polskie w kraju miało zakaz legalnej działalności”¹¹, co spowodowało, że działało w konspiracji.

Na przestrzeni lat organizacja ta stała się niekwestionowaną kuźnią polskich elit. Należeli do niej między innymi generał Józef Haller, Roman Dmowski oraz Jan Paweł II¹². Obecnie sokoli są prężnie i pięknie działającą organizacją, podkreślając i wprowadzając w życie hasło swych założycieli, że w zdrowym ciele jest zdrowy duch.

Autorem tekstu poetyckiego pt. *Marsz Sokolów polskich na Bukowinie* jest Klemens Kołakowski – jeden z założycieli „Sokoła” w Czerniowcach w 1892 roku¹³. Interesujące wydaje się tu pytanie, czy Kołakowski znał się osobiście z Ottonem Mieczysławem Żukowskim? Wszak obaj panowie nie dość, że żyli w tym samym czasie, to również działali na tych samych ziemiach. Kołakowski założył „Sokoła” w Czerniowcach, zaś Żukowski w tym mieście spędził większość swojego życia. Tu zdobył wykształcenie ogólne i muzyczne, zaś po odbytych studiach pracował w państwowym seminarium nauczycielskim właśnie w Czerniowcach, gdzie uczył między innymi języka polskiego. Czy ich współpraca była stała czy okazjonalna? Te pytania, póki co, muszą pozostać bez odpowiedzi.

Tekst *Marsza Sokolów polskich na Bukowinie* opublikowano na pierwszej stronie „Kurjera Lwowskiego” 17 maja 1892 roku. Podano imię i nazwisko poety, zaś dane kompozytora opatrzone jedynie inicjałami: „O. Ż”¹⁴.

W warstwie semantycznej utwór ten śmiało można określić jako credo organizacji, mającej na celu umacnianie polskości i walkę o niepodległy byt narodowy. Sokolnicy mówią o sobie, iż są „kresową dziatwą”, która czuwa „na straży ojczystej krainy” i strzeże jej „granicznych stron”. Podkreślają swoją młodzieńczą werwę i ochotnego ducha, aby stawiać czoła przeciwnościom. Ich nadrzędnym powołaniem jest bowiem służba ojczyźnie.

Ci młodzi ludzie jak „pisklęta” zostali rzućeni na przysłowiową „głębką wodę”, aby realizować cele organizacji, do której należeli. „Wróg śmiał się” zaś myśląc, że „sokoli ptak zapomni i lotu, i gniazda”. Sokoli zaś nie przestraszyli się ani zastawianych sideł, ani pułapek. Dojrzeli i zmężnieli, aby świadomie i odpowiedzialnie podjąć czekające ich zadania.

W ostatniej części pieśni podkreślono, że „sokolstwo to wiara, braterstwo i hart”. To również oznaka świadomej przynależności do grupy, wytrwanie w niej aż do końca, „do zgonu”. Natomiast nie zasługuje na szacunek ten, „kto z drogi zawrócił”,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ „Kurjer Lwowski” 5 czerwca 1892, dz. cyt.

¹⁴ „Kurjer Lwowski” 17 maja 1892, s. 1, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=klw&datum=18920517&query=%22sokolstwo+to%22&ref=anno-search&seite=1> [08.05.2018].

gdyż „kłam zadał jedności”. Taki „w ziemi ojczystej” nie będzie mógł „złożyć swych kości”. Ten, kto zdradził sokołą brać, tak jak żył w niewoli, tak również w niewoli zakończy swój żywot.

Prezentowana pieśń staje się swoistym manifestem i formą przysięgi, jaką młodzi sokoli składali wstępując w szeregi organizacji, aby słowem, życiem, przykładem, hartem ducha służyć wymazanej z map Europy i świata Ojczyźnie.

2.2. *Naprzód, Narodzie!* – autor tekstu, tematyka utworu

Autorem poetyckiego tekstu *Naprzód, Narodzie!*, do którego skomponowana została muzyka, jest ks. Józef Janiszewski – działacz społeczny, publicysta, poeta oraz „przywódca ruchu abstynenckiego”¹⁵. Losy jego życia z wielu względów są fascynujące. Jednakże w kontekście niniejszego artykułu na podkreślenie zasługuje to, że obaj panowie: ks. Józef Janiszewski i kompozytor Otton Mieczysław Żukowski mogli znać się osobiście ze względu na bliskość miejsca zamieszkania.

Zanim jednak ks. Janiszewski trafił do Lwowa i na Bukowinę, tuż przed maturą, w 1902 roku został wydalony z gimnazjum w Poznaniu „za udział w nielegalnych kołach uczniowskich”¹⁶ oraz „w tajnych stowarzyszeniach młodzieży polskiej, między innymi w organizacjach filomatów i filaretów”¹⁷. Podczas procesu odmówił składania zeznań. Otrzymał karę tygodnia więzienia oraz nakaz opuszczenia Wielkopolski¹⁸. W ten sposób zdecydował się na wyjazd do Lwowa, gdzie wstąpił do tamtejszego seminarium duchownego i w 1906 roku przyjął święcenia kapłańskie¹⁹. Następnie był wikariuszem w Tartakowie w dekanacie bełzkim (obecnie jest to wieś na Ukrainie, w obwodzie lwowskim, w rejonie sokalskim) oraz w Serecie na Bukowinie (obecna Rumunia)²⁰. Na tych terenach pozostawał do końca 1920 roku, gdy powrócił do ówczesnej diecezji poznańskiej, a następnie przeszedł do archidiecezji gnieźnieńskiej²¹. W 1940 roku został aresztowany i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau, a później do Mauthausen–Gusen, gdzie zmarł 27 sierpnia²².

Z kolei Otton Mieczysław (1867–1942) urodził się w Bełzie i zmarł we Lwowie, zaś w okresie od 1906 do najprawdopodobniej 1914 roku był krajowym inspektorem szkół polskich na Bukowinie.

Trudno oczywiście jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy obaj panowie znali się osobiście i czy ich drogi się skrzyżowały? Nieznana jest też odpowiedź na pytanie, w jaki sposób kompozytor otrzymał wiersze ks. Janiszewskiego, do których postanowił napisać muzykę? Czy otrzymał je bezpośrednio od poety, czy może

¹⁵ Poeta w sutannie..., dz. cyt.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

znalazł je opublikowane w którejś z lokalnych codziennych gazet?

Stawiając powyższe pytania dotyczące związków kompozytora z autorami tekstów – zarówno religijnych, jak i świeckich, do których Żukowski tworzył następnie muzykę, piszący te słowa uświadamia sobie, że w ten sposób powstaje kolejna fascynująca przestrzeń eksploracyjna do szeroko zakrojonych poszukiwań, mających na celu próbę opisanego aktywności ludzi różnych profesji, pozostających w służbie walki o polski niepodległy byt narodowy.

Tematyka wiersza *Naprzód, Narodzie!* pozwala przyjąć założenie, że został on napisany po 1918 roku, gdy istniała suwerenna II Rzeczpospolita. W utworze autor nawołuje do zgody i jedności. Uświadamia, że pośród narodu jest „możny Bóg i Pan”, który „zmiądzzył wroga”. Obecnie zaś upragniona wolność „rozjaśnia” polskie drogi i polską przyszłość. Trzeba więc „śmiało” iść „naprzód” i prosić o Bożą łaskę i błogosławieństwo. Nie ma już „chmur”, które zastąpiło „słońce z góry”, dające Polsce „blask światła”. Autor tekstu wzywa więc swych rodaków do pracy w służbie Ojczyźnie, aby w ten sposób każdy mógł „spłacić” Polsce swój dług. W nowej rzeczywistości potrzeba „zgody, jedności, świętej trzeźwości, oświaty, pracy”. Gdy te wartości będą obecne w codziennym życiu, staną się jak „wieniec złoty”, które „ozdobią” rodaków. To z nich – dopowiada poeta – „tryśnie szczęścia trwałego zdrój”.

W ostatnich wersach utworu znajduje się wezwanie, aby Polska szła przez swe dzieje zawsze „w imię Boga” i nigdy z tej drogi nie schodziła. Tylko wówczas rodacy będą mogli cieszyć się „błogim spokojem i szczęściem”. Trwanie przy Tym, który jest Panem ludzkich dziejów, sprawi, że silnej Polsce nie będzie zagrażał żaden wróg, „bo czuć będzie nad tobą Bóg!”.

2.3. *Pieśń o orle białym* – autor tekstu, symbolika strony tytułowej, tematyka utworu

Podobnie jak w przypadku poprzedniego utworu, autorem *Pieśni o orle białym* jest również ks. Józef Janiszewski.

Interesująca jest strona tytułowa utworu, wydanego – o czym już wspomniano – jako druk samodzielny. Znajduje się bowiem na nim rysunek przedstawiający umundurowanego żołnierza polskiego z założoną rogatywką, w lewej ręce trzymającego sztandar. Z kolei w prawej dłoni żołnierz trzyma przyłożoną do ust trąbkę sygnałową, którą wydaje najpewniej bojowe dźwięki. Po prawej stronie żołnierza do lotu wzbija się zaś biały orzeł, z szeroko rozpostartymi już skrzydłami. Na głowie ptaka widnieje korona polska, zaś spod jego szponów zwisają luźno już zawieszony kajdany, co oznacza, że orzeł bez wątpienia się od nich uwalnia.

Niewątpliwie taka ilustracja na stronie tytułowej nawiązuje do symboliki sokolstwa polskiego. W organizacji tej bowiem godłem pozostaje „sokół w locie na amarantowym tle, trzymający w szponach ciężarki, który w trudnych czasach zaborów zastępował Polakom zdelegalizowane godło polskie – orła białego na czerwonym

tle”²³.

Podobnie jak w przypadku poprzedniej pieśni, i tu można przyjąć tezę, że utwór powstał po 1918 roku, gdy Polska na arenie międzynarodowej funkcjonowała już jako niezależny podmiot państwowy. Świadczą o tym już pierwsze słowa tekstu, mówiące o „polskim orle białym”, który zerwał pęta niewoli. Polski orzeł przeżywa teraz „dzień chwały”, który sprawił, że przestała istnieć „złej doli mgła”. Autor tekstu zachęca, aby ciesząc się wolnością orzeł „wzleciał nad kraj drogi”. Powinien jednak wciąż czuwać, aby żaden wróg nie porwał z gniazda młodych „orląt”. Niedawno zakończona historia pokazała bowiem, że „trzy sępy, co pierś krwawiły” polskiego orła, dzisiaj „same spłynęły krwią”, zaś ich „pazur” jest już „tępy”. Nie można jednak stracić czujności i myśleć, że „zniżył się ich lot”, gdyż – Józef Janiszewski używa tu realistycznego porównania – „i gad w rękę ludzi śle ku nim jadu grot”.

Poeta zachęca polskiego białego orła, aby ćwiczył w walce „orląta”, gdyż tylko w ten sposób będzie mógł wznieść swe „dumne czoło nad tę krwiożerczą dzicz”. Postawa taka sprawi, że polski biały orzeł będzie cieszył się szczęściem, jego sława zatoczy szeroki krąg po całym świecie i w ten sposób ta „urocza dola” – tak jak kwiat nigdy „nie zwiędnie”.

3. Wybrane zagadnienia muzyczne

Wszystkie trzy pieśni, będące przedmiotem niniejszego artykułu są przykładem formy marsza. Dlatego też utrzymane są w metrum parzystym (4/4), dwudzielnym.

Charakter formy, w której istotne znaczenie odgrywa rytm, potęguje zastosowanie struktury ósemki z kropką i szesnastką, która np. w *Marszu Sokolów polskich na Bukowinie* występuje niemal na przestrzeni całego utworu. Z kolei w pieśni *Naprzód, Narodzie!* struktura ta występuje dokładnie w każdym takcie „na dwa” – zarówno w partii fortepianu, jak i w partii śpiewu. Natomiast w *Pieśni o Orle białym* rytmem charakterystycznym jest ćwierćnuta z kropką i ósemka.

Partia instrumentalna, pianistyczna we wszystkich pieśniach zbudowana została za pomocą bloków akordowych. W utworach: *Naprzód, Narodzie!* oraz w *Pieśni o Orle białym* partia lewej ręki realizuje głos najniższy w oktawach. W ów schemat nie wpisuje się pieśń *Marsz Sokolów polskich na Bukowinie*, w której w partii lewej ręki pojawiają się również interwały tercji, kwarty, kwinty oraz oktawy.

Zastosowanie takich środków jest świadomym zabiegiem zastosowanym przez kompozytora, celem podkreślenia charakteru utworów napisanych w formie marsza.

W zakresie zagadnień harmonicznycych trzeba przyznać, że omawiane pieśni nie posiadają skomplikowanej harmonii i struktur harmonicznycych. Wszystkie są mocno osadzone w tonacji głównej, wyjątkowo występują jedynie akordy wtrącone.

Wydaje się, że harmonię zastosowaną przez Żukowskiego warto omówić i przybliżyć przynajmniej na przykładzie jednego utworu.

²³ „Sokol” oraz Historia sokolstwa polskiego, dz. cyt.

F-dur:

D |

$$T \underset{5}{D^7} \underset{3}{T} \dots | \dots \dots \dots D | \overset{9}{\dots} \underset{7}{\dots} D \dots | T D T D | T \underset{5}{D^7} \underset{3}{T} \dots |$$

$$T \dots \dots | D \dots (D^7 \dots) | D \dots \dots | \overset{7-6}{\dots} \underset{5}{D^7} \overset{6}{\dots} | D^7_3 D \dots |$$

$$\underset{3}{D^7} \overset{9}{T} \underset{3}{D^7} \underset{3}{T} | D (D_+) | [T_{III}] T \underset{5}{D^7} \underset{3}{T} | (D^7_1) \dots [T_{VI}] \dots |$$

$$(D^9_1 \overset{7}{\dots}) [T_{III}] \dots | T D T D | T \dots D T | D^8_3 \overset{7}{\dots} (D^7) S_{II} |$$

$$D^6_4 \overset{7}{\dots} \underset{5}{\dots} \overset{7}{\dots} \underset{5-6}{\dots} | T D T \parallel$$
Przykład nutowy. *Pieśń o Orle białym*

Źródło: archiwum autora

I tak stosując oznaczenia współczesnej harmonii, plan harmoniczny *Pieśni o Orle białym* można przedstawić następująco (poniższy schemat nie obejmuje instrumentalnego wstępu i zakończenia).

Z punktu widzenia współczesnej harmonii należałoby unikać pozostawiania tej samej funkcji harmoniczej po kresce taktowej. Takie sytuacje występują parokrotnie:

- drugi system, takty 1 i 2 (tonika),
- drugi system, takty 2 i 3 (dominanta),
- drugi system, ostatni akord w ostatnim takcie i trzeci system, pierwszy akord w pierwszym takcie (tonika),
- trzeci system, takty 3 i 4 (dominanta),
- trzeci system, takty 4 i 5 (dominanta),
- trzeci system, ostatni akord w ostatnim takcie i czwarty system, pierwszy akord w pierwszym takcie (dominanta).

Podkreślić jednak należy, że za każdym razem w wyżej wymienionych sytuacjach, kompozytor zmienia bądź pozycję akordu, bądź jego postać; stosuje dźwięki przejściowe lub też dodaje nonę, bądź septymę. Zastosowanie tych zabiegów spr-

wia, że harmonia jest urozmaicona.

Ciekawym przykładem jest również zastosowanie przez Żukowskiego elipsy, czyli wyrzutni, która występuje wówczas, gdy wtrącona dominanta rozwiązuje się zwodniczo. Zjawisko to występuje trzy razy:

- czwarty system, ostatni akord w takcie drugim i pierwszy akord w takcie trzecim (ruch o sekundę małą do góry: E-dur – F-dur),
- czwarty system, takt 4 (ruch o sekundę małą do góry: A-dur – B-dur),
- piąty system, takt 1 (ruch o tercję wielką w dół: E-dur – C-dur).

Zasygnalizowane powyżej wybrane zagadnienia muzyczne Ottona Mieczysława Żukowskiego sprawiają, że omawiane pieśni – mimo pozornej prostoty – są utworami, które zarówno wykonawcom jak i słuchaczom mogą dostarczyć wielu pozytywnych wrażeń.

Zakończenie

W niniejszym artykule zaprezentowano trzy pieśni o tematyce patriotycznej, skomponowane przez Ottona Mieczysława Żukowskiego. Były to: *Marsz Sokolów polskich na Bukowinie* do słów Klemensa Kołakowskiego, *Naprzód, Narodzie!* do słów ks. Józefa Janiszewskiego oraz *Pieśń o orle białym* również do słów ks. Józefa Janiszewskiego.

Omówione pieśni, zarówno w swej warstwie semantycznej, jak i muzycznej jawią się jako wyraz miłości ich twórców do kraju ojczystego. Są żywym świadectwem postawy, jaką podjęli na początku XX wieku, aby za pomocą słowa pisanego (tekstu poetyckiego) i muzyki stawać do walki o niepodległą Rzeczpospolitą.

Ukazane pieśni również dla współczesnych Polaków stanowią swoisty testament, aby kształtować zarówno swoje życie, jak i oblicze Ojczyzny w oparciu o Ewangelię Jezusa Chrystusa oraz strzec depozytu wiary odziedziczonego po przodkach, a także dbać o chrześcijańskie dziedzictwo, które od wieków wpisane jest w tożsamość Polski i Polaków.

„O, Polsko, idź w imię Boga” – niech te słowa towarzyszą zatem mieszkańcom kraju nad Wisłą, „od Bałtyku po gór szczyty”, na następne lata troski o niepodległy byt Ojczyzny.

Literatura

Źródła - archiwum autora:

Hejnał. Wybór pieśni w układzie na cztery głosy męskie dla użytku seminarjów nauczycielskich, szkół średnich ogólnokształcących [!], szkół kadeckich i towarzystw śpiewackich, opracował Otton Mieczysław Żukowski, wyd. Lwów.

Marsz Sokolów polskich na Bukowinie, „Nakładem Sokoła w Czerniowcach”, 1892.

Naprzód, Narodzie!, „Nakład i własność Księgarni A. Cybulskiego w Poznaniu”.

Pieśń o orle białym, „Nakład i własność Księgarni A. Cybulskiego w Poznaniu”.

Opracowania:

- Kaczorowski R., *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2011.
- Kaczorowski R., *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*, red. R. Minkiewicz, Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, Gdańsk 2014, s. 59-73.
- Kaczorowski R., *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, w: „Studia Gdańskie”, 38 (2016), s. 101-121.
- Kaczorowski R., *Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 259-274.
- „Kurjer Lwowski” 17 maja 1892, s. 1, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=klw&datum=18920517&query=%22sokolstwo+to%22&ref=anno-search&seite=1> [08.05.2018].
- „Kurjer Lwowski” 5 czerwca 1892, s. 7, Dodatek do Nr. 156, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=klw&datum=18920605&query=%22ko%C5%82akowski%22&ref=anno-search&seite=15> [08.05.2018].
- Poeta w sutannie. Twórczość księdza Józefa Janiszewskiego (1880–1940)*, red. Łukasz Kamiński, w: Towarzystwo Przyjaciół Lasek – Lukus, http://tpl-lukus.kepno.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=8 [08.05.2018].
- „Sokół” oraz *Historia sokolstwa polskiego*, w: Związek Towarzystw Gimnastycznych „Sokół” w Polsce, <https://ztgsokol.org/> [08.05.2018].

Aneks

Marsz Sokolów polskich na Bukowinie, sł. Klemens Kołakowski

Kresowa my dziatwa od stepów i gór,
Gdzie Prut myje stopy Cecyny,
Stoimy a czujnie jak piorun wśród chmur,
Na straży ojczyste krajiny.
I piersią młodzieńczą i duchem sokołem
Granicznych strzeżemy jej stron,
Kto z nami a zgodnie cześć temu i czołem!
Kto przeciw sokoli mu szpon.
Więc czołem ojczyźnie, a szponem wrogowi,
To hasło Sokoły kresowi!

Pisklęciem na obcy rzucono go szlak,
I cudza w świat wiodła go gwiazda;
Wróg śmiał się radośnie, że sokoli ptak
Zapomni i lotu, i gniazda.
Lecz dzielnej ptaszynie nie straszne są sidła,
Krwi ojców nie zmieni, ni piór:
Ptak zmężniał i szare zatoczył w lot skrzydła
I leci sokołem do chmur.

Więc czołem ojczyźnie, a szponem wrogowi,
To hasło Sokoły kresowi!

Sokolstwo to wiara, braterstwo i hart,
Sokolstwo to znamię zakonu.
Druhowie! ten tylko uznania był wart,
Kto wytrwał w zakonie do zgonu!
Kto z drogi zawrócił, kłam zadał jedności,
Do lotu nie ćwiczył swych sił,
Ten w ziemi ojczystej nie złoży swych kości
I zginie w niewoli jak żył.
Więc czołem ojczyźnie, a szponem wrogowi,
To hasło Sokoły kresowi!

Naprzód, Narodzie!, sł. ks. Józef Janiszewski

Naprzód, Narodzie, w jedności, zgodzie,
Bo z tobą możny Bóg twój i Pan!
On zmiażdżył wroga, a wolność droga
Rozjaśnia dzisiaj polski twój łąn!
Śmiało więc naprzód w przyszłości kraj,
A Ty, o Panie, łaskę Swą daj!

Zniknęły chmury, a słońce z góry
Na Polskę światła śle czujny blask!
A więc, rodacy, rączo do pracy,
Nam sprzyja bowiem Dawca wszech łask!
Niech spłaci każdy z nas Polsce dług,
A uszanuje Ją nawet wróg!

Zgody, jedności, świętej trzeźwości,
Oświaty, pracy nam dzisiaj trza!
Gdy nas te cnoty jak wieniec złoty
Ozdobią, szczęście Bóg dobry da!
Więc wszczep je w duszę swą, bracie mój,
Z nich tryśnie szczęścia trwałego zdrój!

O, Polsko droga, idź w imię Boga
W przyszłości lepszej czarowny kraj!
Nie zbaczaj z drogi, gdy chcesz mieć błogi
Spokój i szczęścia swego mieć raj!
Nic ci już wtedy nie zrobi wróg,
Bo czuwać będzie nad tobą Bóg!

Pieśń o orle białym, sł. ks. Józef Janiszewski

O, polski orle biały, coś pęta zerwał swe,
Dziś błysnął dzień twej chwały, co zwiął złej doli mgłę.
Więc wzleć nad kraj nasz drogi, w dół rzucaj spojrzeń skry,
By orląt twoich wrogi nie wzięły z gniazda ci.

To prawda, że trzy sępy, co pierś krwawiły twą,
Dziś pazur mają tępy, spłynęły same krwią!
Lecz niech cię to nie łudzi, że zniżył się ich lot,
Boć i gad w rękę ludzi śle ku nim jadu grot.

Więc patrząc pilnie wkoło, orlęta w walce ćwicz,
A wzniesiesz dumne czoło nad tę krwiożerczą dzicz!
Blask szczęścia cię otoczy, twą sławą rozbrzmi świat,
A doli twej uroczej nie zwiędnie nigdy kwiat.

KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

Obraz Boga w filmie Miloša Formana *Amadeusz*

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-017>

Streszczenie: Po II wojnie światowej niewielu twórcom filmowym z Europy udało się odnieść sukces w USA. Do nich należy czechosłowacki reżyser Miloš Forman (1932-2018). Jego życie nie było łatwe. W czasie wojny stracił rodziców, a później ojczyznę, gdyż zdecydował się na emigrację. Początki jego działalności artystycznej w USA były naznaczone niepowodzeniem. Przełomem okazał się film *Lot nad kukułczym gniazdem* (1975) a szczytem *Amadeusz*. Obok tytułowego Mozarta głównym bohaterem filmu jest pochodzący z północnych Włoch Antonio Salieri. Pragnie być uznanym kompozytorem, żarliwie się o to modli. Wydaje się mu, że został wysłuchany, aż do czasu, gdy spotyka Mozarta, muzycznego geniusza, który swym postępowaniem – zdaniem Salieriego – na ten dar nie zasłużył. Salieri buntuje się przeciw „rozrzutności” Boga. Nie chce dostrzec, że się myli. Hojność Boga jest nieograniczona – z tej boskiej obfitości czerpie i Mozart, i Salieri. Uparte opowiadanie się przeciwko Bogu nie przynosi ulgi, a doświadczane cierpienie nie prowadzi go do uznania własnego błędu (grzechu). Z bólem, ale też i dumą wyraża opinię o słuszności swego postępowania.

Słowa kluczowe: Bóg, Forman, Girard, Mozart, Salieri, Schwager.

God's Image in the Film *Amadeus* by Miloš Forman

Summary: After the Second World War, several European filmmakers managed to succeed in the USA. The Czechoslovak director Miloš Forman (1932-2018) was one of them. His life was not easy. During the war he lost his parents, and later his homeland, because he decided to emigrate. The beginnings of his artistic activity in the US were marked by failure. The breakthrough came with the movie *One Flew Over the Cuckoo's Nest* (1975), and the great success *Amadeus* (1984). Next to the titular Mozart, the main character of the film is Antonio Salieri, a musician from northern Italy. He wants to be a famous composer and prays fervently for that. It seems to him that his prayer has been heard, until he meets Mozart, a musical genius who – according to Salieri – did not deserve this gift. Salieri rebels against God's 'extravagance'. He does not want to acknowledge that he is wrong. God's generosity is unlimited. Both Mozart and Salieri derive from this divine abundance. Salieri persists against God. He never experiences relief and suffering does not lead him to recognize his own mistake (sin). With pain, but also with pride, he expresses his opinion about the righteousness of his own conduct.

Keywords: Forman, Girard, God, Mozart, Salieri, Schwager.

Wstęp

Wygłaszanie różnych opinii na ten sam temat nie należy do rzadkości. Wynika to nie tylko z odmiennego światopoglądu oceniających, lecz także ich doświadczenia życiowego – inaczej postrzega się za młodu, inaczej w wieku dojrzałym. Około 30 lat temu autor tego opracowania był w kinie na filmie *Amadeusz*, który wówczas wywarł na nim wielkie wrażenie. Podczas projekcji jego zainteresowanie skupiło się na osobie Mozarta. W czasie studiów teologicznych w Innsbrucku (1999-2004) pojawiła się sposobność do ponownego obejrzenia filmu, który w 2003 r. został wydany w Niemczech (w nieco dłuższej – tzw. wersji reżyserskiej) na DVD¹. Okazało się, że starszy i bardziej doświadczony widz zwrócił uwagę na inną postać filmową – na Antonia Salieriego, a przede wszystkim na jego dramatyczną relację do Boga.

Powyższej kwestii poświęcony jest niniejszy artykuł. Impulsem do jego napisania była niedawna śmierć Miloša Formana (kwiecień 2018 r.). Zaprezentowano najpierw osobę i dzieło reżysera, następnie fabułę filmu a na koniec odniesiono się do odbitego w nim obrazu Boga. Krytyczna interpretacja przewijających się w filmie kwestii teologicznych dokonana została z perspektywy dzieła dwóch uczonych – René Girarda i Raymunda Schwagera. Zainteresowanie się kwestią Boga w filmie *Amadeusz* jest uzasadnione tym, że w artykułach i recenzjach poświęconych tej produkcji jest ona prezentowana raczej marginalnie. Jeżeli Bóg się pojawia, to nie jako (dobry) Ojciec, lecz ktoś daleki, zimny, a nawet złowrogi².

1. Miloš Forman – osoba i dzieło

Miloš (właśc. Jan Tomáš) Forman urodził się 18 lutego 1932 r. w Čáslavie, niewielkim mieście w środkowych Czechach³. Pod względem finansowym oraz społecznym jego rodzina należała do średnio sytuowanych. Dziadek (od strony ojca) był urzędnikiem kolejowym, a pradziadek strażnikiem więziennym. Ojciec Rudolf Forman był profesorem w akademii pedagogicznej, gdzie kształcono przyszłych nauczycieli, matka Anna Forman, z domu Švábova, zajmowała się zaś prowadzeniem w okresie letnim pensjonatu „Rut”, który do dzisiaj znajduje się (jako własność dalszej rodziny Formana⁴) w miejscowości Staré Splavy, oddalonej o około 100 km na północny-zachód od Čáslava⁵.

Miał dwóch starszych braci – Blahoslava i Pavla. Urodził się ponad 12 lat po dru-

¹ W artykule wykorzystana została dłuższa wersja filmu.

² Por. M. Choczaj, *Amadeusz. Miloš Forman i Peter Shaffer*, „Przestrzenie Teorii” 18 (2012), s. 179, 184, 186; A. Gwóźdź, *Amadeusz, znaczy przez Boga umiłowany*, „Kino” 5 (1985), s. 48-49; B. Staszczyszyn, *Dwaj dyrygenci. Miloš Forman o sobie*, „Tygodnik Powszechny” 46 (2010), s. 37; J. Tereszczuk, *Świat karnawału – karnawał świata. Wizja rzeczywistości skarnawalizowanej w filmie Miloša Formana „Amadeusz”*, „Kwartalnik Filmowy” 45 (2004), s. 147.

³ B. Kosecka, *Forman Miloš*, w: *Encyklopedia kina*, red. T. Lubelski, współpr. A. Garbicz, Kraków 2010, s. 331.

⁴ Zob. stronę internetową pensjonatu: www.pensionrut.cz.

⁵ Prezentując osobę Miloša Formana korzystam w przeważającej mierze z autobiografii, która zos-

gim bracie. W 1963 lub 1964 r. wyszło na jaw, że był owocem zbliżenia pomiędzy matką a żydowskim architektem, który kierował budową pensjonatu. Forman próbował nawiązać z nim kontakt drogą listową. Otrzymał jedynie pocztówkę ze zdawkowymi pozdrowieniami z Ekwadoru, gdzie domniemany ojciec mieszkał. W okresie późniejszym nie wracał do tego tematu. Kwestia ta nie pojawia się w filmie-autobiografii z 2009 r⁶.

Czas wojny był dla Miloša Formana trudnym doświadczeniem. Dokuczali mu niemieccy uczniowie, o których wspomina, że czynili to bez okazywania jakichkolwiek uczuć. Największym jednak wyzwaniem był tragiczny los rodziców. Matka została zamordowana w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau w 1943 r., a ojciec rok później w obozie koncentracyjnym Mittelbau-Dora. Rodzice znaleźli się w obozie za sprawą sudeckiego Niemca, zatrudnionego przy budowie ich pensjonatu, który w czasie wojny pełnił funkcję szefa miejscowego gestapo. Pewną satysfakcją dla Formana był fakt, że zginął on później na froncie wschodnim. Małym Milošem zaopiekowało się wujostwo⁷.

W 1945 r. Miloš Forman rozpoczął naukę w szkole, która znajdowała się w zamku w Poděbradach. Przypadkowo przeczytał w gazecie artykuł o szkole z internatem, którą na wzór angielski urządzono dla sierot wojennych. Napisał list do dyrekcji i został przyjęty. Później okazało się, że nie mała liczba uczniów nie była sierotami, lecz dziećmi partyjnych aparatczyków. Tam uczył się między innymi z Vaclavem Havlem, braćmi Ctiradem i Josefem Mašinami oraz Ivanem Passerem⁸.

Po ukończeniu szkoły średniej Miloš Forman bez powodzenia starał się dostać na reżyserię w praskiej akademii teatralnej. Udało mu się zdać egzaminy na scenopisarstwo w praskiej szkole filmowej (FAMU). Aby się utrzymać, pracował w telewizji, gdzie zetknął się z absurdami cenzury państwowej. Jako reżyser i scenarzysta stał się jednym z głównych twórców inspirowanego *cinéma vérité* tzw. *nowego kina czeskiego, inaczej Czechosłowackiej (Czeskiej) Nowej Fali*. W swoich filmach⁹ prezentował w konwencji paradokumentalnej narracji życie codzienne, przede wszystkim te na prowincji. Znakiem rozpoznawczym filmów Formana było powierzanie ról aktorskich naturszczykom. Było to rodzajem życiowej konieczności – zawodowi

tała opublikowana z okazji 60. rocznicy urodzin, oraz filmu autobiograficznego zaprezentowanego w 2009 r.; zob. M. Forman, J. Novak, *Rückblende. Erinnerungen*, tł. B. Jakobeit, Hamburg 1994; *Miloš Forman: Co cię nie zabije...* (czes. *Miloš Forman: Co tě nezabije...*), reż. M. Šmídmej, Czechy 2009. Porównując książkę i film, można dostrzec, że Forman nieściśle przywołuje fakty ze swego życia. Uzewnętrznia się w tym jego „twórcza przywara” w postaci nieprzywiązywania wagi do szczegółów historycznych. W ww. filmie mówi między innymi o sobie: „Jestem człowiekiem fikcji i zamierzam nakręcić fikcyjną historię...”. Por. A. Carbonnier, *Geniusz widziany oczami obłąkanego. Amadeus Miloša Formana*, „Film na Świecie” 318-319 (1985), s. 9; A. Kołodyński, *Miloš Forman: Co cię nie zabije...*, „Kino” 10 (2010), s. 77.

⁶ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 17-21, 196-198; *Miloš Forman: Co cię...*

⁷ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 23-42; *Miloš Forman: Co cię...*

⁸ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 60-64, 77-80, 87-88.

⁹ Pełną filmografię Miloša Formana zob. *Miloš Forman*, www.filmweb.pl/person/Milos.Forman [23.08.2018]; *Milos Forman*, www.imdb.com/name/nm0001232/ [23.08.2018].

artyści nie chcieli grać w filmach, które realizowano w znacznym oddaleniu od Pragi¹⁰.

Światową sławę przyniosły Milošowi Formanowi trzy filmy: Czarny Piotruś (czes. *Černý Petr*, 1963); *Miłość blondynki* (czes. *Lásky jedné plavovlásky*, 1965) i *Pali się, moja panno* (czes. *Hoří, má panenko*, 1967). Dwa ostatnie były nominowane do nagrody Oscara w kategorii film zagraniczny¹¹. Inaczej na twórczość Formana spoglądano w ojczyźnie. Film *Pali się, moja panno* został tam zakazany. Z jednej strony chodziło o prześmiewczy wobec władz oraz społeczeństwa charakter, z drugiej zaś o problemy ekonomiczne, które ujawniły się przy jego produkcji. Próbowano Formana oskarżyć o sabotaż państwa, z czym wiązało się niebezpieczeństwo więzienia. Dzięki finansowemu wsparciu przyjaciół z Zachodu groźby nie zostały spełnione¹².

Na podstawie porozumienia pomiędzy władzami czechosłowackimi a amerykańską wytwórnią filmową Paramount Pictures Corporation Miloš Forman wyjechał do USA. Ze względu na wydarzenia, które miały miejsce w ojczyźnie w 1968 r. (inwazja wojsk Układu Warszawskiego), zdecydował się pozostać na Zachodzie. Gdy przebywał w Paryżu, dołączyła do niego żona Věra Křesadlová (1944-) z synami-bliźniakami Matějem i Petrem (1964-). Po pewnym czasie podjęła decyzję, aby wraz z dziećmi wrócić do Pragi – była aktorką a bez znajomości języków obcych nie mogła liczyć na znalezienie za granicą pracy w zawodzie¹³. Na emigrację (do Australii) zdecydował się starszy brat Formana Pavel, który był artystą-malarzem¹⁴. Blahoslav, najstarszy z rodzeństwa, wówczas nie żył – zginął tragicznie w czasie wycieczki w Tatrach w 1962 r¹⁵.

W USA Miloš Forman wyreżyserował film *Odlot* (ang. *Taking Off*, 1971), w którym wykorzystał motyw z filmu *Konkurs* (1963) – dziewczęta śpiewające na różne sposoby tę samą piosenkę¹⁶. Forman sportretował w nim Amerykanów w ironiczny i satyryczny sposób, który nie przypadł im do gustu¹⁷. Chłodne przyjęcie Odlotu

¹⁰ Miloš Forman: *Co cię...;* por. P. Hames, *Forman*, w: *Five Filmmakers. Tarkovsky, Forman, Polanski, Szabó, Makavejev*, red. D.J. Goulding, Bloomington – Indianapolis 1994, s. 55.

¹¹ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 11.

¹² Miloš Forman: *Co cię...;* I. Sowińska, *Kino Czechosłowacji: cud i po cudzie*, w: *Historia kina*, t. 3, *Kino epoki nowofalowej*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, Kraków 2015, s. 419-420.

¹³ K.J. Zarębski, *Forman słucha Mozarta*, „Kino” 10 (2010), s. 17. W latach 1958-1962 Miloš Forman był żonaty z aktorką Janą Brejchovą (1940-). W 1964 r. ożenił się z Věrou Křesadlovą. W 1999 r. Forman rozwiódł się i ożenił po raz trzeci z pisarką i scenarzystką Martiną Zbořilovą (1966-), z którą miał dwóch synów-bliźniaków – Andrew i Jamesa (1998-). Zob. *Miloš Forman*, www.filmweb.pl/person/Milos.Forman.

¹⁴ Więcej o nim na stronie internetowej: www.pavelforman.com.

¹⁵ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 174-178.

¹⁶ P. Hames, dz. cyt., s. 54.

¹⁷ K. Klejsa, *Kino kontestacji w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej*, w: *Historia kina*, t. 3, *Kino epoki nowofalowej*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, Kraków 2015, s. 628. Podkreśla się, że przyswiewcająca Milošowi Formanowi twórcza idea była taka sama w Czechosłowacji i USA, tj. atak na fałsz – socrealistyczny oraz hollywoodzki; zob. I. Sowińska, dz. cyt., s. 389.

przełożyło się na materialne problemy Formana. Wspomina, że chodził do sklepów, w których serwowano darmowe próbki serów, aby się nimi najęść. Mieszkał w hotelu „Chelsea”, który wówczas znajdował się w cieszącej się złą sławą dzielnicy. Jego właściciel, Stanley Bard (1934-2017), był filantropem – pozwalał artystom mieszkać tam za niewielkie pieniądze. Malarze nierzadko płacili własnymi obrazami. Forman dopiero po roku uregulował zaległy czynsz¹⁸.

Wielkim sukcesem, w tym finansowym, okazał się film *Lot nad kukulczym gniazdem* (ang. *One Flew Over the Cuckoo's Nest*, 1975). Producentami byli Michael Douglas (1944-) i Saul Zaentz (1921-2014). Miloš Forman przekonał ich twórczym wizjonerstwem, a jednocześnie był dla nich osiągalny pod względem ekonomicznym¹⁹. W filmie odbijają się życiowe doświadczenia Formana – traumatyzujący czas reżimu narodowosocjalistycznego i komunistycznego. Odnotowując wrażenia po lekturze książki Kena Eltona Keseya (1935-2001), która była podstawą scenariusza²⁰, stwierdził: „...opowiadała o nas. Partia komunistyczna była naszą siostrą Ratched, wielką oddziałową, która ustalała reguły gry i decydowała o wszystkim, co nas dotyczyło – co możesz, co robisz, co jesz”²¹. Tego typu życiowa inspiracja obecna jest także w późniejszych filmach Formana. Można ją zaobserwować, lecz pod warunkiem, że zna się motywacje towarzyszące Formanowi w czasie ich tworzenia. Przeciętny odbiorca nie jest w stanie zauważyć „drugiego dna” – zadowala się powierzchowną percepcją filmu – i w konsekwencji umyka mu jego uniwersalne przesłanie²². Twórcy *Lotu nad kukulczym gniazdem* (w tym Forman za reżyserię) otrzymali w 1976 r. pięć Oscarów²³. Rozwiązało to finansowe problemy Formana. Przywołując znaczące zmiany, które po uzyskaniu wyróżnienia ujawniły się w jego życiu, oświadczył: „To ważne. Pieniądze w ostatecznym rozrachunku dają ci wolność. Stać cię, aby robić tylko to, co chcesz”²⁴.

Dwa filmy Miloša Formana – *Hair* (1979) i *Ragtime* (1981) – zostały przyjęte z zainteresowaniem, lecz nie powtórzyły osiągnięcia z 1976 r. Sukcesem na miarę *Lotu nad kukulczym gniazdem* był *Amadeusz* (ang. *Amadeus*, 1984). W 1985 r. otrzymał on osiem Oscarów. Ze wzruszeniem o filmie wypowiada się Fahrid Murray Abraham (1939-), który zagrał w nim jedną z głównych ról. Otrzymały Oscar okazał się sposobnością do zrobienia kariery aktorskiej oraz finansowego powodzenia.

¹⁸ Miloš Forman: *Co cię...*; por. S. Roberts, *Stanley Bard, Who Ran Chelsea Hotel as a Bohemian Sanctuary, Dies at 82*, „The New York Times”, 15.02.2017, s. A21.

¹⁹ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 271-275.

²⁰ Por. K. Kesey, *Lot nad kukulczym gniazdem*, Warszawa 1994.

²¹ Miloš Forman: *Co cię...*

²² Dla wielu widzów *Lot nad kukulczym gniazdem* był filmem o szpitalu psychiatrycznym – nie uświadamiano sobie jego alegoryczności; zob. P. Hames, dz. cyt., s. 74; por. D.J. Boschini, N.L. Keltner, *Different Generations Review One Flew Over the Cuckoo's Nest Miloš Forman (Director)*, „Perspectives in Psychiatric Care” 1 (2009), s. 75-79. Jako ilustrację niedocierania do „wnętrza” filmów Formana można przywołać komentarze internautów zamieszczane nt. jego twórczości na stronie internetowej www.filmweb.pl.

²³ M. Forman, J. Novak, dz. cyt., s. 296-301.

²⁴ Miloš Forman: *Co cię...*

Jego zdaniem na jakość filmu wpłynęło to, że Forman zrealizował go w ojczyźnie, do której powrócił po wielu latach. Obserwowano, że funkcjonował tam inaczej niż w USA. Nie bez znaczenia był fakt, że autorem zdjęć był jego przyjaciel Miroslav Ondříček (1934-2015)²⁵.

Kolejne produkcje filmowe Miloša Formana to: *Valmont* (1989); *Skandalista Larry Flynt* (ang. *The People vs. Larry Flynt*, 1996); *Człowiek z księżycy* (ang. *Man on the Moon*, 1990) i *Duchy Goi* (ang. *Goya's Ghosts*, 2006). Emocjonalnie przyjęto Skandalistę Larry'ego Flynta. Problemem był nie tyle temat – życie potentata branży pornograficznej – ile towarzyszący filmowi plakat, który przedstawiał na tle kobiecego łona mężczyznę ustylizowanego na ukrzyżowanego Jezusa. Forman nie chciał początkowo realizować tego filmu. Zmienił zdanie, gdy się zapoznał ze scenariuszem i doszedł do wniosku, że nie chodzi w nim o pornografię, lecz o wolność człowieka, przede wszystkim zaś o wolność wypowiedzi. Odwołując się do ograniczeń z czasów wojny oraz powojennych dekad tłumaczył: „To ważniejsze niż fakt, że ktoś zarabia miliony na kosmatych myślach czytelników. Nazizm i komunizm łączyło jedno. Likwidacja swobody wypowiedzi i totalna kontrola nad mediami”. Podkreślając, że w jego filmie Flynt walczy o wolność słowa, stwierdził: „Może to tylko wybieg, żeby zbijać jeszcze większą kasę. Nie wiem i zupełnie mnie to nie obchodzi”²⁶.

Obok twórczości filmowej Miloš Forman zajmował się reżyserowaniem spektakli teatralnych. Przy ich realizacji współpracował z synami Matějem i Petrem, chcąc przy tej okazji odwdziżyć się im za to, że nie było go przy nich, gdy byli dziećmi²⁷. Forman występował także w filmach jako aktor. Oprócz grania samego siebie – najczęściej w produkcjach dokumentalnych – obsadzany był w rolach drugoplanowych. Np. w filmie z 2000 r. pt. *Zakazany owoc* (ang. *Keeping the Faith*) zagrał ojca Havla. Był to reżyserski debiut Edwarda Nortona (1969-) – aktora, z którym Forman spotkał się na planie filmowym *Skandalisty Larry'ego Flynta*. Podkreśla się, że Forman to jeden z niewielu reżyserów europejskich, którzy zrobili wielką karierę w USA. Liczba twórców filmowych z Europy, w tym z Czechosłowacji, którzy osiągnęli sukces na ziemi amerykańskiej, była znacznie wyższa w okresie międzywojennym. Sytuacja zmieniła się po 1945 r. W praktyce obok Formana można wskazać na jeszcze jednego reżysera – to Roman Polański (1933-)²⁸.

Nie wszystkie projekty filmowe zakończyły się powodzeniem. Miloš Forman wzmiankuje, że w USA rozpoczął kręcenie piętnastu filmów, skończył zaś dziewięć. Jakie były tego powody? Między innymi: odmienna wizja filmu jego osoby i producentów (w tym sponsorów); nieporozumienia w kwestii obsady aktorskiej; niego-

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże; A. Kołodyński, dz. cyt., s. 76-77.

²⁸ P. Hames, dz. cyt., s. 50-51.

dzenie się na ingerowanie w scenariusz – Forman traktował to jako formę cenzury²⁹.

Miloš Forman zmarł po krótkiej chorobie w dn. 13 kwietnia 2018 r. w Danbury, mieście leżącym około 100 km na północ od Nowego Jorku. Żona – informując o tym fakcie – podkreśliła, że odszedł spokojnie, bo w gronie rodziny³⁰.

2. Film *Amadeusz*

Wyprodukowany w USA *Amadeusz* zaprezentowany został publiczności w 1984 r. Bazuje on na wystawionej po raz pierwszy w 1979 r. sztuce teatralnej o takim samym tytule, której autorem jest brytyjski dramatopisarz Peter Shaffer (1926-2016), a który napisał scenariusz do filmu *Amadeusz*³¹. W luźny sposób nawiązując do wydarzeń historycznych, zaprezentowano w nim życie Wolfganga Amadeusza Mozarta (1756-1791) z perspektywy działającego w Wiedniu kompozytora włoskiego, Antonia Salieriego (1750-1825)³². Większość filmu nakręcono w Czechach, przede wszystkim Pradze, której architektura bardziej przypomina Wiedeń czasów Mozarta niż obecna stolica Austrii³³. Oprócz utworu Shaffera, jako inspirację do prezentacji naznaczonego rywalizacją stosunku Salieriego do Mozarta, można wskazać sztukę Aleksandra Puszkina (1799-1837) z 1832 pt. *Mozart i Salieri*, gdzie pojawia się fikcyjny motyw otrucia Mozarta przez Salieriego. W oparciu o to dzieło Nikołaj Rimski-Korsakow (1844-1908) skomponował w 1897 r. operę o takim samym tytule³⁴.

Amadeusz został zrealizowany z rozmachem. Imponuje scenografia – plenery i wnętrza – oraz oprawa muzyczna w wykonaniu światowej sławy orkiestry kameralnej Academy of St. Martin in the Fields pod batutą Neville’a Marrinera (1924-2016). Z tego powodu film uznaje się jako jeden z najlepszych wśród tych, których fabuła wyraźnie dotyka muzyki klasycznej³⁵.

Podobnie jak w przypadku pozostałych filmów – nie licząc *Lotu nad kukulczym gniazdem* – również przy produkcji *Amadeusza* Forman zaprosił do współpracy mniej rozpoznawalnych aktorów³⁶. Film – jego twórcy oraz występujący w nim ak-

²⁹ Miloš Forman: *Co cię...*

³⁰ *Von Böhmen nach Hollywood*, <https://orf.at/stories/2434161/2434160/> [23.08.2018].

³¹ Por. *Amadeus by Peter Shaffer 2016*, <https://youtu.be/QiJMiGeAEhs> [16.08.2018]. Sztuka Petera Shaffera jest popularna w Polsce. W internetowej Encyklopedii teatru polskiego, <http://encyklopediateatru.pl> [18.08.2018], zawarto informację, że w latach 1981-2017 dokonano 21 inscenizacji *Amadeusza* w polskich teatrach. Jako pierwszy uczynił to Roman Polański. Wprawdzie podaje się, że autorem scenariusza filmu jest Shaffer, to jednak powstał on jako owoc blisko półrocznej współpracy z Formanem; zob. A. Gwóźdź, dz. cyt., s. 48; *Wywiad z Milošem Formanem (Amadeus)*, „Film na Świecie” 318-319 (1985), s. 14-15.

³² Por. A. Nowok, „*Amadeusz*” *Milosza Formana. Część I – Fakty i mity*, <http://meakultura.pl/publikacje/amadeusz-milosza-formana-czesc-i-fakty-i-mity-391> [16.08.2018].

³³ *Wywiad...*, s. 23.

³⁴ M. Choczaj, dz. cyt., s. 173-174; A. Konieczna, *Salieri Antonio*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 9, S-Sł, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 22.

³⁵ P. Hames, dz. cyt., s. 80-81.

³⁶ Tamże, s. 86. Miloš Forman zwraca uwagę, że zaangażowanie znanych aktorów nie gwarantuje sukcesu. Wiąże się z nim niebezpieczeństwo budowania mentalnej bariery pomiędzy widzem a prez-

torzy – był wielokrotnie nagradzany, między innymi w 1985 r. Miloš Forman otrzymał Oscara jako najlepszy reżyser, a Fahrid Murray Abraham jako najlepszy aktor pierwszoplanowy³⁷.

Zwraca się uwagę, że w *Amadeuszu* odbijają się wątki z biografii Formana. Np. „przepychanki” dotyczące tego, jak Mozart powinien komponować dzieła operowe, próbę wyraźnego wpływania na niego wiąże się z sytuacją w Czechosłowacji, gdzie twórcy kontrolowani byli przez państwową cenzurę. Salieri, obok Mozarta główny bohater filmu, to przykład oportunisty, który potrafił dobrze się odnaleźć w życiu codziennym, a znienawidzony przez mniej utalentowanych artystów, w tym Salieriego, Mozart odzwierciedla w sobie osobiste doświadczenia „czechosłowackiego” Formana, któremu koledzy zazdrościli sukcesów³⁸.

Ciekawostką jest pewien „skutek uboczny” popularności filmu *Amadeusz* – to renesans twórczości Antonio Salieriego. Jego muzyka ponownie wkroczyła na muzyczne salony, można ją usłyszeć w rozgłośniach radiowych serwujących słuchaczom muzykę poważną, a w leżącym w północnych Włoszech Legnago, mieście, z którego pochodził, odbywa się festiwal poświęcony jego twórczości, którego materialne centrum stanowi teatr muzyczny jego imienia³⁹.

Akcja *Amadeusza* rozpoczyna się zimowego wieczoru samobójczą próbą podszłego w wieku Antonia Salieriego (F. Murray Abraham)⁴⁰. Uratowało go dwóch służących, którzy przetransportowali go do szpitala. Następnego dnia przybywa tam ksiądz Vogler (Richard Frank), aby udzielić mu ostatniego namaszczenia. Salieri wyraża życzenie, aby go opuścił. Sprowokowany wypowiedzią duchownego, że w oczach Boga wszyscy są równi, decyduje się na rozmowę, która przeradza się w całonocną spowiedź. Jest rozczarowany, że ksiądz nie zna żadnej skomponowanej przez niego melodii, które – jak tłumaczy – w przeszłości grywane były w największych salach koncertowych. Imponuje mu jednak, że słyszał, iż on oskarża się o zabicie Mozarta (Tom Hulce). Rozpoczyna opowieść od swych lat dziecięcych, od domu rodzinnego, w którym nie akceptowano jego miłości do muzyki. Jedynie Bóg go rozumiał, gdyż wysłuchał jego prośby, a jednocześnie przyjął złożony ślub służenia Mu do końca życia. Młody Salieri odczytał śmierć ojca w kategorii cudu, boskiej interwencji, dzięki której znalazł się w Wiedniu, gdzie udało mu się zdobyć stanowisko nadwornego kompozytora.

Pomimo że Antonio Salieri już w dzieciństwie słyszał o Mozarcie, nie miał okazji poznać go osobiście. Do spotkania dochodzi w wiedeńskiej rezydencji księcia

entowaną w filmie historią. Zamiast oglądać filmowych bohaterów, widzowie skupiają się na wcielających się w nich aktorach. Zob. *Wywiad...*, s. 20-21.

³⁷ Obok Oscarów można wskazać na cztery nagrody BAFTA, cztery Złote Globy i dwadzieścia innych nagród; zob. *Amadeusz. Nagrody*, www.filmweb.pl/Amadeusz/awards [16.08.2018]; K.J. Zarębski, dz. cyt., s. 16.

³⁸ P. Hames, dz. cyt., s. 79-80; por. *Wywiad...*, s. 22.

³⁹ Por. K.J. Zarębski, dz. cyt., s. 17.

⁴⁰ Imiona i nazwiska aktorów oraz imiona bohaterów filmu za *Amadeusz*, www.filmweb.pl/Amadeusz [13.08.2018].

arcybiskupa Salzburga, gdzie Mozart prezentuje mieszkańcom miasta stołecznego swe kompozycje. Salieri spodziewa się kogoś dojrzałego, na którego twarzy odciska się talent muzyczny. Rozczarowuje się, gdy doświadcza, że Wolfgang Amadeusz Mozart to „...chichoczący, sprośny typ pelzający po podłodze”. W tym krytycznym określeniu zawiera się nawiązanie do połączonych z wulgaryzmami miłosnych igraszek Mozarta i pewnej damy (Elizabeth Berridge), jak się później okaże jego narzeczonej, na podłodze jednego z pokoiów w rezydencji arcybiskupiej, których Salieri staje się przypadkowym świadkiem. Nie dowierza, że ktoś taki może być utalentowanym kompozytorem. Ma nadzieję, że to był przypadek.

Mozart zostaje zaproszony na dwór cesarski. Józef II (Jeffrey Jones), który jest hojnym mecenasem sztuki, postanawia zamówić u niego operę. W czasie wizyty ujawnia się „stronictwo włoskie”, do którego obok Salieriego należą hrabia Orsini-Rosenberg (Charles Kay), dyrektor opery, oraz kapelmistrz Bonno (Patrick Hines), a które jest przeciwne wystawieniu opery w języku niemieckim a także osadzeniu jej akcji w tureckim haremie. Spotkanie u cesarza staje się momentem publicznego upokorzenia Salieriego – Mozart nie tylko że bezbłędnie zapamiętuje prosty marsz powitalny napisany przez Salieriego na jego cześć, lecz wskazuje na niedoskonałości utworu, wprowadzając „na miejscu” stosowne korekty.

Wśród uczniów Salieriego jest Katerina Cavalieri (Christine Ebersole), śpiewaczka, w której on się podkochuje. W czasie próby pyta się o Mozarta i o jego operę. Jest zainteresowana możliwością wystąpienia w niej. Salieri mówi, że nie ma dla niej tam miejsca, gdyż historia rozgrywa się w haremie. Ponieważ ona nie wie, co to takiego, tłumaczy dosadnie: „burdel”. Okazuje się, że Cavalieri jakimś sposobem spotkała Mozarta oraz udało się jej zdobyć główną rolę w jego operze. Po zakończeniu przedstawienia cesarz gratuluje śpiewaczce oraz kompozytorowi. Pojawia się pani Weber (Barbara Bryne), u której Mozart mieszka, z córką Konstancją przedstawioną cesarzowi jako „narzeczona pana Mozarta”. Informacja o przyszłym ożenku zirytowała Cavalieri. Obserwując jej reakcję Salieri odkrywa bolesną prawdę, że Mozart posiadał kobietę, którą on kocha. Stopniowo rośnie nienawiść do niego, a przede wszystkim do Boga, który dopuszcza coś takiego.

Kolejne wydarzenia wzmacniają wrogość Salieriego w stosunku do Mozarta. To temu drugiemu cesarz chce powierzyć jako uczennicę swoją kuzynkę. Salieri – rozczarowany, że cesarz nie pomyślał o nim – proponuje, aby potraktować Mozarta jak każdego innego kandydata na nauczyciela muzyki. Ma przedstawić próbki swych kompozycji „włoskiej komisji” złożonej z niego, Orsiniego-Rosenberga i Bonno. Ten nie godzi się – traktuje postawiony warunek jako policzek. Potajemnie Konstancja, żona Mozarta, przychodzi do Salieriego z fragmentami kompozycji napisanymi przez męża. Prosi, aby je przejrzał. Zdzwionemu tłumaczy, że to są oryginały i dlatego nie może ich zostawić. Wprawdzie Salieri jest zachwycony muzyką, jednak postanawia się zemścić. Poleca Konstancji przyjść jeszcze raz wieczorem – samej. W ten sposób ma się odwdziżyć za pomoc udzieloną mężowi. Po jej wyjściu, gdy Salieri ochłonął, w czasie modlitwy prosi, aby ona się nie pojawiła.

Jest inaczej. Konstancja obnaża się w salonie pokazując nagie piersi. Salieri dzwoni na służącego i poleca ją wyprowadzić. Był to moment upokorzenia Konstancji oraz samego Salieriego. Ponieważ jest on przekonany, że to Bóg go w taki sposób potraktował, deklaruje, że od tego momentu są wrogami. Potwierdzeniem zapowiedzi jest zdjęty ze ściany i wrzucony do ognia krzyż. Później Salieri wykorzystuje każdą sposobność, aby dyskredytować Mozarta. Chętnie prezentuje go jako demoralizującego młode kobiety, a co za tym idzie nienadającego się na nauczyciela muzyki panien z dobrych domów.

Do Wiednia przyjeżdża Leopold Mozart (Roy Dotrice), ojciec Wolfganga. Nie jest zachwycony wyglądem syna, jego wychudzeniem, oraz nieporządkiem panującym w domu. Wolfgang zaprasza ojca do lokalu, gdzie goście z twarzami zakrytymi maskami bawią się w *gorące krzesło*. Ci, którym nie udaje się zająć miejsca, muszą wypełnić jakieś zadanie. Do przegranych należy młody Mozart, a „ukarać” ma go ojciec. Ten chce, aby syn wrócił do Salzburga. Ponieważ zadanie ma być zrealizowane na miejscu, Mozart otrzymuje inne – ma zagrać w sparodiowany sposób utwory wskazanych kompozytorów. Najpierw jest to Bach, następnie Salieri. Przy drugim stroi małpią minę a na koniec wypina się i ku ucieście zebranych pierdzi. Tylko jedna osoba się nie śmieje – to obecny tam Salieri.

Ponieważ Salieri chce mieć z pierwszej ręki informacje na temat tego, czym zajmuje się Mozart, opłaca młodą dziewczynę, którą posyłała do Mozartów jako „dar od wielbiiciela”. Od niej dowiaduje się o intensywnym stylu życia Mozarta – pracuje całymi dniami pijąc alkohol, a wieczorami wychodzi z żoną na obficie zakrapiane zabawy. Aby mieć za co się bawić, sprzedał złote tabakiery. Podczas nieobecności Mozartów Salieri przychodzi do ich domu. Dowiaduje się, że Mozart pisze muzykę do francuskiej sztuki pt. *Wesele Figara*, zabronionej przez cesarza. Dzieli się tą informacją z Orsinim-Rosenbergiem oraz Bonno, a następnie donoszą o tym cesarzowi. Jest to powód przesłuchania Mozarta. Ten tłumaczy, że tematem jest miłość, a wszystkie wątki polityczne zostały starannie przez niego usunięte. Salieri nie daje za wygraną i informuje „włoskich kolegów” o tym, że Mozart, niezgodnie z obowiązującym prawem, wprowadził do opery elementy baletu. Orsini-Rosenberg zakazuje mu wykonywania muzyki do scenicznych tańców. Rozżalony Mozart odwiedza w domu Salieriego prosząc go o pomoc. Ten tłumaczy, że nie będzie łatwo. Mówi o Orsinim-Rosenbergu: „To nie jest pański przyjaciel”, a jednocześnie obiecuje wstawiennictwo u cesarza. Pomimo że Salieri nie uczynił tego, co obiecał, sprawa zakończyła się dla Mozarta pomyślnie. Niespodzianie na próbę przychodzi cesarz, który widząc tańce bez muzyki poleca, aby zaprezentowano je z akompaniamentem. Mozart jest przekonany, że to Salieri mu pomógł.

Premiera *Wesela Figara* jest sukcesem. Po powrocie do domu Mozart dowiaduje się, że umarł ojciec. Jego śmierć zainspirowała go do napisania opery *Don Giovanni*. Oglądając ją Salieri dochodzi do wniosku, że pojawiający się w niej duch to personifikacja Leopolda Mozarta, który nawet zza grobu jest w stanie wpływać na syna. Postanawia to wykorzystać. Zakłada czarny strój, ten sam, w który ubrany był Leopold

w czasie zabawy w *gorące krzesło*, i udaje do Mozarta w celu zamówienia mszy żałobnej, która ma być dedykowana temu, „...który nigdy nie otrzymał requiem”.

Obok requiem Mozart pracuje nad muzyką do wodewilu Emanuela Schikanedera (Simon Callow), zaprzyjaźnionego śpiewaka operowego. Powoli podupada na zdrowiu. Problemem jest z jednej strony nadużywanie alkoholu, z drugiej zaś duchowa udreka, która towarzyszy mu przy komponowaniu mszy żałobnej. Narzucone tempo pracy przekłada się na emocjonalne rozchwianie, które przeraża opłacaną przez Salieriego służącą. Ze łzami w oczach mówi mu, że nie pójdzie więcej do jego domu, bo tam panuje przerażająca atmosfera. Mozart ciągle pije, łyka lekarstwa i ma się coraz gorzej.

Nie tylko służąca opuszcza Mozarta. Konstancja z synem – za namową matki – udaje się na odpoczynek do pobliskich wód. Spotkanie z krzyczącą teściową inspirowuje Mozarta do skomponowania arii i umieszczenia jej w przygotowywanej operze. Prawykonanie nagrodzone zostaje owacjami. W czasie dyrygowania Mozart mdleje. Obecny tam Salieri zabiera go do domu. Gdy słyhać dobijanie się do drzwi, Mozart poleca Salieriemu powiedzieć, że pracuje nad zamówionym dziełem, i poprosić o pieniądze. Okazuje się, że to Schikaneder z towarzyszącymi, który pyta się o stan zdrowia Mozarta. Salieri mówi, że jest dobrze – on śpi. Bierze sakiewkę, w której są pieniądze za spektakl, zanoszą ją Mozartowi i informuje go, że był zleceniodawcą requiem. Ma je skończyć do wieczora następnego dnia, wtedy dostanie 100 dukatów. Wizja pieniędzy podziałała na Mozarta pobudzająco. Jest jednak zbyt słaby, aby dokonać zapisu nutowego. Pomoc oferuje Salieri. Mozart przyjmuje ją z wdzięcznością, jednocześnie przeprasza go i wyznaje: „Tak się wstydzę. [...] Byłem głupi. Myślałem, że nie dbasz o moją pracę, ani o mnie. Wybacz”.

Gdy obaj zmęczeni pracą śpią, do domu wraca Konstancja z synem. Najpierw zauważa męża a potem Salieriego. Budzi go i pyta się, co on robi w jej domu. Słyszając, że pomagał mężowi, dziękuje i poleca wyjść. On nie chce – pragnie wypełnić obietnicę daną Mozartowi. Kłóć się i nie uświadamiają sobie konania Mozarta. Po chwili, zauważywszy śmierć męża, Konstancja szlocha wykrzykując w zdrobniałej formie jego imię: „Wolfie, Wolfie”.

Po mszy żałobnej, w której uczestniczyło nieliczne grono przyjaciół, w tym Antonio Salieri i Katerina Cavalieri, trumna z ciałem Mozarta wywieziona zostaje na znajdujący się poza miastem cmentarz. Towarzyszy jej tylko prowadzący ceremonię duchowny. Ciało owinięte w płótno zostaje wrzucone do zbiorowej mogiły. W tym czasie kapłan kropi grób wodą święconą i wypowiadając po łacinie słowa krótkiej modlitwy czyni niedbale znak krzyża.

Nadchodzi poranek. Ksiądz, który przyszedł do Salieriego, sprawia wrażenie przybitego wyznaniem penitenta, który jest przekonany, że Bóg wolał zabić swe dzieło – Mozarta – zamiast dać Salieriemu odrobinę jego talentu. Spowiedź przerywa pracownik szpitala, który zabiera Salieriego na poranną toaletę a potem na śniadanie. Wieziony na wózku inwalidzkim Salieri „rozgrzesza” spotkanych na koryta-

rze chorych psychicznie pacjentów.

3. Interpretacja teologiczna

Twórczość Miloša Formana usprawiedliwia szukanie w jego filmach czegoś więcej, niż to, co widoczne na pierwszy rzut oka⁴¹. Zasadne jest badanie „drugiego dna” także w *Amadeuszu*. Źródło intelektualnej inspiracji dla teologicznej interpretacji filmu stanowi dwóch myślicieli: René Girard (1923-2015)⁴², francuski antropolog i literaturoznawca, który jest znany jako autor *teorii mimetycznej*, oraz Raymund Schwager (1935-2004)⁴³, szwajcarski jezuita, twórca modelu teologicznego zwanego *teologią dramatyczną*. Biblijnym punktem odniesienia są dwa teksty nowotestamentowe. Pierwszy to Jezusowe przykazanie miłości (Mt 5,43-48; Łk 6,27-36), w ramach którego Ojciec prezentowany jest jako ten, który jest zawsze dobry – niezależnie od tego, czy taki jest człowiek. Drugi to przypowieść o marnotrawnym synu (Łk 15,11-32), a w niej nie tyle tytułowa postać, co raczej osoba „syna wiernego”, który nie potrafi zrozumieć i zaakceptować postępowania ojca wobec syna, „...który roztrwonił majątek z nierządnicami” (w. 30)⁴⁴. Można wskazać na inne teksty nowotestamentowe, w których mamy do czynienia z budowaniem fałszywego obrazu Boga, połączonym z przekonaniem, że jest on jak najbardziej poprawny⁴⁵.

Tytuł filmu *Amadeusz* sugeruje, że centralna postać to Wolfgang Amadeusz Mozart. Jest inaczej. Narratorem, osobą, przez której oczy spoglądamy na świat, jest Antonio Salieri. To on rozpoczyna i kończy akcję filmu. Słuchając razem z przybyłym do Salieriego duchownym jego wyznania, dowiadujemy się o jego życiu, które było naznaczone silnym pragnieniem, pożądaniem stanięcia się wielkim kompozytorem, a które ujawniło się już w dzieciństwie. Nie było to uczucie spontaniczne, lecz zakotwiczone w dalekim a jednocześnie bliskim wzorze – w Mozarcie. Nie

⁴¹ Por. P. Hames, dz. cyt., s. 72-73.

⁴² Por. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 15-16 (2002-2003), s. 55-64; tenże, *Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 21 (2007), s. 59-77.

⁴³ Por. S. Budzik, *Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997; tenże, *Teologia dramatyczna Raymunda Schwagera*, w: R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 7-43; A. Romejko, *Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepcja i transformacja teorii mimetycznej*, „Studia Gdańskie” 21 (2007), s. 173-193.

⁴⁴ Por. *Dives in misericordia*, nr 5-6.

⁴⁵ To przypowieści o: robotnikach w winnicy, przewrotnych rolnikach, talentach i minach (Mt 20,1-16; 21,33-46; 25,14-30; Łk 19,11-27). W Mateuszowej wersji przypowieści o przewrotnych rolnikach słuchacze Jezusa na zadane przez Niego pytanie: „Kiedy więc właściciel winnicy przyjdzie, co uczyni z owymi rolnikami?” odpowiadają, proponując surowe rozwiązanie: „Nędzników marnie wytraci, a winnicę odda w dzierżawę innym rolnikom, takim, którzy mu będą oddawali plon we właściwej porze” (Mt 21,41). W wersji Markowej i Łukaszej (Mk 12,1-12; Łk 20,9-19) słowa te zostały włożone w usta Jezusa. Zdaniem René Girarda warto kierować się intuicją Mateusza, w którego Ewangelii to ludzie nie potrafili odkryć dobroci Boga. Jest On dla nich Bogiem surowym, Bogiem odplaty. Por. R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford 1987, s. 188.

spotkał go osobiście, ale znał go z licznych opowiadań. Stąd jego wyznanie: „On był moim idolem”⁴⁶.

Dla małego chłopca naturalnym wzorem („idolem”) jest ojciec. Gdy Salieri otworzył się przed ojcem ze swymi pragnieniami, gdy opowiedział mu, gardzącemu muzyką, że chciałby być podobnym do Mozarta, ten zde gustowany odrzekł: „Czemu? Chcesz zostać tresowaną małpą? Włóczyć się, pokazując sztuczki, jak cyrkowy błazen?”.

„Osierocony” Salieri odkrywa innego Ojca, tego, który go nie tylko zrozumiał, ale wsparł realizację osobistych pragnień. To Bóg, do którego zanoszą w parafialnym kościele pokorne modlitwy: „Panie, chcę być wielkim kompozytorem. Chcę wielbić Cię moją muzyką i samemu zaznać sławy. Chcę być znany na świecie. Chcę być nieśmiertelny. Gdy umrę, niech ludzie wymawiają moje nazwisko z miłością. W zamian oddam Ci moją niewinność, moją pracowitość, moją pokorę, każdą godzinę mego życia. Amen”.

Salieri doświadcza „cudu”. Nagle umiera ziemski ojciec – zadławiony w czasie rodzinnego posiłku. Od tego momentu Ojciec, ten w niebie, prowadzi go pewną ręką przez kolejne etapy życia. Salieri wspomina wzruszony: „Moje życie uległo zmianie. Wiedziałem, że sprawił to Bóg. Na pewno. Byłem zahukanym chłopcem z małego miasteczka i nagle znalazłem się w Wiedniu, mieście muzyków i cesarza Józefa, króla muzyki. Po kilku latach zostałem jego nadwornym kompozytorem. Siadywałem przy władcy Austrii grając z nim duety, korygując jego czytanie nut”. Następnie pyta słuchającego go duchownego: „Proszę powiedzieć. Czy na moim miejscu uznałby ksiądz, że Bóg przyjął moje śluby? Zapewniam, dopełniłem ich. Byłem wzorem cnoty. Nie dotykałem kobiet, godzinami udzielałem lekcji, często za darmo. Bez końca wysiadywałem w komitetach pomocy biednym muzykom. Praca nadawała sens memu życiu. To było cudowne. Wszyscy mnie lubili. Ja siebie także”⁴⁷.

Uporządkowany świat, w tym relacja do Boga oparta na łacińskiej zasadzie *do ut des (daję, abyś dawał)*, na przekonaniu, które znamy z nauczania katechizmowego, że „Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze”⁴⁸, zostaje wystawiony na próbę. Osobiste spotkanie z Mozartem to moment, gdy nieśmiało pojawia się przekonanie, że tak nie jest – Bóg zapomina o sprawiedliwości, zapomina o przyzwoitości i jest hojny, także wobec tych, którzy na to nie zasługują, co więcej, którzy nie potrafią być wdzięczni za Boże dary. Taki jest Mozart – świadomy talentu, przekonany o doskonałości swych dzieł, a jednocześnie nieuzmysławiający sobie (z wdzięcznością), że to Bóg jest źródłem jego zdolności. Inaczej jest z Salierim, który komponując nawet mały utwór potrafi – z czułością spoglądając

⁴⁶ W polskiej wersji językowej pada stwierdzenie: „On był moim ideałem”, w oryginale zaś: „He was my idol”.

⁴⁷ „Skazą” na ascetycznym trybie życia Salieriego jest jego umiłowanie do słodczy. Motyw ten między innymi pojawia się na początku i końcu filmu. Nawet w czasie udzielanych lekcji nie potrafi się oprzeć pokusie skonsumowania kolejnego cukierka. Por. M. Choczaj, dz. cyt., s. 179.

⁴⁸ Por. Katechizm. Podstawowe dane katechizmowe, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/trans/nauczanie/kompedia/kkk/podstawowe.html> [18.08.2018].

na krzyż – wypowiedzieć słodkie: „Grazie, Signore” („dzięki Ci, Panie”).

Zestawienie własnej twórczości z dziełami Mozarta rodzi w Salierim wysoce destruktywne uczucia – ocierający się o idolatrię podziw a jednocześnie nienawiść, która jest gotowa do morderstwa. Tę sprawnie napędzającą emocje ambiwalencję René Girard nazywa za amerykańskimi psychologami *double bind* (*podwójne związanie*)⁴⁹ a w języku niemieckim oddawana jest ona jako *Hassliebe*, tj. gwałtowne uczucie miłości i nienawiści zarazem. Przed sobą Salieri wyznaje, że muzyka Mozarta nie jest przypadkowa, że w niej przemawia sam Bóg, a jednocześnie nie potrafi znieść jego osoby.

Gdy po raz pierwszy Salieri zagląda do przygotowanej przez Mozarta partytury, stwierdza: „Na papierze wyglądała skromnie. Zaczynała się prosto, prawie zabawnie. Prosta pulsacja, fagoty, basetorny. Jak zardzewiały akordeon. I nagle, gdzieś wysoko obój. Pojedyncza, zawieszona nuta. Następnie przejmuje ją klarnet i przekształca we frazę o niezwyklej słodczy. To nie była kompozycja cyrkowej małpy. Nigdy nie słyszałem takiej muzyki. Przepęlniała ją niezaspokojona tęsknota, jakbym słuchał głosu Boga”. Przy innej okazji podniecony wyznaje: „Zdumiewające. Niewiarygodne. To były pierwsze i jedyne rękopisy nut. Ale nie zawierały żadnych poprawek. Ani jednej. Po prostu zapisał muzykę, którą miał w głowie. Strona po stronie, jakby pisał dyktando. I była to muzyka skończona i doskonała, jak żadna inna. Usunięcie jednej nuty przyniosłoby jej ujmę, przesunięcie frazy zburzyłoby całą strukturę. Zrozumiałem, że muzyka, którą słyszałem w pałacu arcybiskupa, nie była przypadkiem. Znowu słyszałem głos Boga. Patrzyłem na tę strukturę precyzyjnych pociągnięć pióra, na to absolutne piękno”.

Salieri nie może zrozumieć „...dlaczego Bóg obdarzył swą iskrą takiego sprośnego młokosa”. Najpierw jest przekonany, że to przypadek. Gdy jednak sytuacja się nie zmienia, dochodzi do wniosku, że Bóg chce wystawić jego pokorę na próbę za pomocą stworzonego przez siebie narzędzia – Mozarta⁵⁰. Salieri przyjmuje Boże wyzwanie, chociaż nie rozumie jakie Bóg ma plany wobec niego: „Jakie Bóg miał zamiary? Czyżby poddawał mnie próbie? Czy Bóg oczekiwał, że będę wybaczał każdy zadany mi cios, choćby najbardziej bolesny? To bardzo możliwe. Ale czemu on? Czemu to właśnie Mozart miał udzielić mi lekcji pokory”.

Przychodzą upokorzenia. Na dworze cesarskim Mozart, witając się z Salierim, chwali się, że zna jego twórczość, w tym *Mio Caro Adone*, utwór na temat którego napisał kilka wariacji. Od niechcienia stwierdza: „Zabawna melodyjka. Nienaj-

⁴⁹ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1, s. 204-205; por. A. Carbonnier, dz. cyt., s. 9.

⁵⁰ W oryginalnej wersji filmu używane jest określenie *the creature*, które może zostać oddane jako *stworzenie, istota*, lecz także w znaczeniu negatywnym, jako *potwór, kreatura*. Warto mieć na uwadze także fakt, że pochodzące z języka łacińskiego imię Amadeusz oznacza *umilowanego przez Boga*. Stąd należy przypuszczać, że nie pojawiło się ono przypadkowo jako tytuł filmu Miloša Formana. Por. A. Skwara, *Pakt widza z samym sobą (oglądając „Amadeusza”)*, „Kino” 1 (1988), s. 25, gdzie w odniesieniu do *umilowanego przez Boga* Mozarta pojawia się określenie mocniej nawiązujące do jego związku z Bogiem, tj. *pomazaniec Boży*; por. także I. Dembowski, *Amadeus*, „Film na Świecie” 318-319 (1985), s. 7-9.

gorsza”. W czasie tego spotkania, korygując marsz powitalny Salieriego, wykazuje mu jego kompozytorską niedoskonałość. Mozart „ukradł” Salieriemu to, co w jego ziemskim życiu było najcenniejsze, ukochaną Katerinę Cavalieri. Żali się słuchającemu go księdzu: „A ja przecież kochałem te dziewczynę. A może tylko pożałowałem? I przysięgam, że nigdy jej nie tknąłem. Ale i tak nie mogłem znieść myśli, że dotyka jej ktoś inny a już na pewno nie ten potwór (*the creature*)”.

Gdy Salieri próbuje upokorzyć żonę Mozarta, namawiając ją, żeby mu się oddała, ma nadzieję, że Bóg wstawi się za *swoim stworzeniem* i obroni je, poprzez obdarzenie Salieriego częścią talentu, który miał Mozart. Stało się inaczej – szantaż nie zadziałał. Widok roznegliżowanej Konstancji uraził Salieriego, który przecież przez całe życie „nie dotykał” kobiet. Wypowiada wojnę Bogu i jego stworzeniu: „Od dziś jesteśmy wrogami. Ty i ja. Bo wybrałeś na swój instrument próżnego, lubieżnego, sprośnego, infantylnego chłopca, a mnie obdarzyłeś tylko zdolnością rozpoznania jego geniuszu. Jesteś niesprawiedliwy, nieżyczliwy i niedobry. Powstrzymam Cię. Przysięgam, będę w miarę moich możliwości niszczył *Twoje stworzenie na ziemi* (podkr. A.R.)”⁵¹.

Z jednej strony Salieri stara się szkodzić Mozartowi, z drugiej zaś jego podziw dla niego boleśnie rośnie, czego potwierdzeniem jest fakt, że jest obecny na wszystkich wystawionych przez niego operach. Słuchając muzyki ma wrażenie, że ciągle przemawia do niego Bóg, który – co go irytuje – nie gniewa się na niego, ale wyciąga rękę w geście pojednania. Przywołuje osobiste wrażenia towarzyszące mu w czasie oglądania *Wesela Figara*: „...czwarty akt był zdumiewający. Ujrzałem kobietę przebraną za służącą, która po raz pierwszy od lat słyszy czułości z ust męża, ponieważ bierze ją za kogoś innego. Usłyszałem jak teatr wypełnia muzyka szczerego przebaczenia, zsyłająca na słuchaczy całkowite rozgrzeszenie. Ustami tego małego człowieka śpiewał sam Bóg, nieprzerwanie. Z każdym taktem moja klęska stawała się coraz bardziej gorzka”.

Salieri nie chce przyjąć Bożego przebaczenia. Woli zniszczyć „boskiego” Mozarta, nawet jeśli miałyby posłużyć się zbrodnią, a przy okazji pragnie udzielić lekcji „niesprawiedliwemu” Bogu. Wspomina: „Mój plan był prosty, przerażająco prosty. Najpierw postaram się o mszę żałobną a potem o jego śmierć. [...] Jego pogrzeb. To będzie tak. W katedrze zbierze się cały Wiedeń. W centrum stanie mała trumna Mozarta i wtedy, w grobowej ciszy, muzyka. Boska muzyka porazi wszystkich zebranych, wspaniała msza żałobna, requiem dla Wolfganga Mozarta skomponowane przez jego oddanego przyjaciela Antonia Salieriego. Co za majestat, co za głębia, co za muzyczna pasja. Na Salieriego wreszcie spłynęła łaska Boża i Bóg musi go słuchać. Nie wstrzyma muzyki. Nareszcie ja będę się z niego śmiał. Martwiło mnie tylko jedno – zabójstwo. Jak to się robi? Jak się zabija człowieka? Co innego marzyć o tym, a co innego wykonać to własnymi rękami”.

Plan Salieriego został zrealizowany połowicznie. Wprawdzie Mozart umarł, ale jego muzyka ciągle żyła. To kolejne upokorzenie, którego przyczyną był „miłosier-

⁵¹ W oryginale: „...your creature on earth”.

ny Bóg księdza”, który przyszedł go wyspowiadać. To Bóg, który „wolał zniszczyć swego ulubieńca niż obdarzyć miernotę⁵² choćby odrobiną swojej chwały. Zabił Mozarta, a mnie pozostawił przy życiu. Trzydzieści dwa lata tortur. Obserwowałem, jak rozpada się moje dzieło, moja muzyka. Coraz bardziej rozpada się i zanika. Nikt już jej nie gra a jego...”.

Kończąc swoje wyznanie Salieri nie prosi o przebaczenie, ani o rozgrzeszenie. Wydaje się być zadowolony, ku przerażeniu obecnego u niego duchownego, z tego, kim jest. Dla niego Boże miłosierdzie jest zbyt duże. To on, który wie czym jest cierpienie, jest jego źródłem i dlatego to on sam jest tym, który rozgrzesza. Deklaruje, że jeśli trzeba, udzieli absencji także i księdzu: „Przemówię w imieniu księdza oraz w imieniu wszystkich miernot. Jestem ich mistrzem, ich aniołem stróżem. [...] Wszystkie miernoty rozgrzeszam was. Rozgrzeszam. Rozgrzeszam wszystkich”⁵³.

Kim jest Bóg Antonia Salieriego, protagonisty filmu *Amadeusz*? Bóg wydaje się mu niestały, a nawet kapryśny. Początkowo – Salieri jest o tym przekonany – jego osoba podobała się Bogu, czego potwierdzeniem była Boża łaska odbijająca się w jego życiu zawodowym i prywatnym. Nagle sytuacja się zmienia – pojawia się nowy faworyt i to taki, który wszystko otrzymuje za darmo, który nie dostrzega Boskiego daru, co więcej nie potrafi za niego podziękować. To, co się dzieje, postrzegane jest przez Salieriego jako ewidentna niesprawiedliwość, która najpierw rozpala poczucie krzywdy a następnie wrogości.

Kim jest Bóg, o którym nas pouczył Jezus Chrystus, a którego spotykamy na kartach Ewangelii? To Bóg, dla którego miłości nie ma granic. Na pewno nie jest nią moralna kondycja człowieka. Motyw ten pojawia się w słowach Jezusa o miłości nieprzyjaciół: „...słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45); „...On jest dobry dla niewdzięcznych i złych” (Łk 6,35). Kwestia powyższa została wyartykułowana w przypowieści o robotnikach w winnicy, której właściciel stwierdza dobitnie: „Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?” (Mt 20,15). W przypowieści o talentach i minach spotykamy pana, który sługom daje pieniądze w różnej wysokości. Pomimo że trzeci dostał najmniej, to i tak dostał dużo⁵⁴. Wprawdzie Mozart był bardziej utalentowany od Salieriego, to jednak ten drugi też miał talent, który został przez niego, jako kompozytora i nauczyciela, dobrze spożytkowany⁵⁵.

Które rozwiązanie jest słuszne? Która optyka jest właściwa – ta Salieriego, czy

⁵² W oryginale angielskim użyte zostało określenie *mediocrity*, które można przetłumaczyć pejoratywnie jako *miernota* oraz neutralnie jako *przeciętny*.

⁵³ Por. A. Gwóźdź, dz. cyt., s. 49.

⁵⁴ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1993, s. 400, 619-620 (hasła: *mina*, *talent*).

⁵⁵ Warto mieć na uwadze, że historyczny Antonio Salieri już w młodym wieku był człowiekiem sukcesu nie tylko w wiedeńskim, ale także europejskim świecie muzycznym. Mając 24 lata został kompozytorem oraz kapelmistrzem opery włoskiej na dworze cesarza Józefa II. Cztery lata później (1778) to jego opera wystawiana była z okazji otwarcia mediolańskiej La Scali. Jego kompozycje,

ta zaprezentowana w Ewangelii? Salieri *odrzucając miłosiernego Boga księdza*, jak Go w czasie spowiedzi z dezaprobatą nazywa, zajmuje – jego zdaniem – jedynie słuszną pozycję, tj. wrogość. Ma to dla niego tragiczne konsekwencje w postaci palącego jego wnętrze duchowego ognia, który on określa mianem tortur. Gdy Mozart dyktuje mu requiem, rozmawiają o pojawiającej się w nim idei płomieni palących przez całą wieczność. Pytany przez Mozarta Salieri mówi, że w to wierzy. Faktycznie, on nie tyle wierzył, ile wiedział. Czuł bowiem, jak te płomienie trawią jego duszę już tu i teraz. To traumatyczne doświadczenie utwierdza w nim poczucie krzywdy i umacnia jego nienawiść wobec Boga. Spowiadając się księdzu stwierdza rozżalony: „Chciałem tylko śpiewać ku Bożej chwale. To On zesłał na mnie to pragnienie i uczynił mnie niemym. Dlaczego? Proszę odpowiedzieć. Skoro nie chciał, abym wielbił Go muzyką, dlaczego obdarzył mnie tak żarliwym pragnieniem, a potem odmówił talentu”.

Salieri nie potrafi zrewidować swego obrazu Boga, nie potrafi też dostrzec potrzeby, a nawet konieczności ostudzenia swych pragnień i namiętności, które doprowadziły go na życiowe manowce⁵⁶. Nie chce odrzucić zazdrości i zawiści, które sprawiają, że pomimo tego, iż posiadał wiele, był przekonany, że jest miernotą pozbawioną tego, co cenne⁵⁷. Nie godzi się na Boską logikę przebaczenia i wolności od przemocy. Wyżej wspomniane określenie odnoszące się do *miłosiernego Boga księdza* w języku angielskim oddane zostało jako *Your merciful God*. Gdyby potraktować je w sposób bardziej bezpośredni, to łatwiej będzie o analogię ze słowami „wiernego” syna, który ojcu witającemu powracającego z daleka brata wypomina: „Skoro jednak wrócił *ten syn twój* (podkr. A.R.), który roztrwonil twój majątek z nierządnicami, kazałeś zabić dla niego utuczone cielę” (Łk 15,30). Trudno jest mu wypowiedzieć naturalne, wydawać by się mogło słowa, o wracającym bracie. Woli mówić o twoim synu, tak jak Salieri woli mówić (do księdza) *o jego Bogu*. Postępuje w ten sposób i to w sytuacji, gdy Bóg w geście przebaczenia – co sam odnotowuje – wyciąga do niego rękę, gdy cierpliwie mu tłumaczy: „Moje dziecko, ty zawsze

w tym opery, cieszyły się wielką popularnością. Szacunkiem obdarzali go jego chlebobdawcy, słuchacze i uczniowie. Wśród tych ostatnich byli między innymi Ludwig van Beethoven, Franz Schubert, Johann Nepomuk Hummel i Ferenc Liszt. Zob. A. Konieczna, dz. cyt., s. 20-22.

⁵⁶ Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002, s. 19-30.

⁵⁷ Miloš Forman następująco komentuje postępowanie filmowego Antonia Salieriego: „W moim przekonaniu tylko ten, co usiłuje »wyżej pierdzieć niż ma tyłek« – jak to barwnie określają Francuzi – może trapić się myślą o przeciętności, o mierności. Bo coś takiego nie istnieje, to myśl zupełnie sztuczna, którą sobie zaprzatają głowę ci, którzy szukają dla siebie miary, porównań. Ktoś niezdolny do zazdrości, czy zawiści nawet nie myśli używać takiego słowa. Nie ma żadnego powodu. Gdyby [...] spojrzeć na tę sytuację właśnie z tego punktu widzenia, to Mozart miał wszelkie powody, aby się czuć miernotą. W końcu to Salieri, nie Mozart, miał sławę, pieniądze, sukces, władzę. Mozart jednak nie czuł się miernotą, ponieważ nie był zawistny. Inaczej on również mógłby zwariować. Nie cierpiał Salieriego z innego powodu: nie zarabiał dosyć pieniędzy, by żyć wygodnie. I z tego punktu widzenia był patetyczny. Wystarczy przeczytać jego listy, aby się przekonać, ilu musiał doznać upokorzeń zebrząc o pieniądze”. Zob. *Wywiad...*, s. 16.

jestes ze mną i wszystko, co moje, do ciebie należy” (Łk 15,31).

Zakończenie

Czymś powszechnym w relacjach międzyludzkich w przeszłości i obecnie jest ujawniające się poczucie niesprawiedliwości. Nie ma znaczenia, czy jest ono uzasadnione, czy też nie. Chętnie oskarża się innych, wskazując ich jako źródło życiowych problemów i porażek. Często adresatem wyciągniętego w geście dezaprobaty ludzkiego palca jest Bóg. Jego łatwo obwinić, gdyż On się nie buntuje, tak jak człowiek. Motyw nieuczciwego osądzenia Boga, jako przyczyny nieszczęść w życiu Antonia Salieriego, jest jednym z głównych motywów filmu *Amadeusz*. Salieri w wyraźny sposób przerzuca osobiste rozchwianie oraz międzyludzkie relacje, które naznaczone są grzechem i niedoskonałością, na Boga. Tworzy Jego obraz, który wyraźnie różni się z tym, który rysują autorzy Ewangelii. Pomimo wewnętrznych intuicji, odbieranych jako głos przemawiającego do niego Boga, kompozytor nie potrafi uwolnić się od prowadzącej na duchowe bezdroża wizji tego, co boskie. Buntując się przeciw dobroci, hojności, wreszcie miłosierdziu Boga bardzo cierpi, ale jednocześnie (w diaboliczny sposób) czerpie z tego satysfakcję.

Literatura

- Amadeus* by Peter Shaffer 2016, <https://youtu.be/QiJMiGeAEhs> [16.08.2018]. *Amadeusz*, reż. M. Forman, USA 1984 (wersja reżyserska 2002).
- Encyklopedia teatru polskiego*, <http://encyklopediateatru.pl> [18.08.2018].
- Amadeusz*, www.filmweb.pl/Amadeusz [13.08.2018].
- Amadeusz. Nagrody*, www.filmweb.pl/Amadeusz/awards [16.08.2018].
- Boschini, D.J., Keltner, N.L., *Different Generations Review One Flew Over the Cuckoo's Nest Miloš Forman (Director)*, „Perspectives in Psychiatric Care” 1 (2009), s. 75-79.
- Budzik, S., *Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Budzik, S., *Teologia dramatyczna Raymunda Schwagera*, w: R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 7-43.
- Carbonnier, A., *Geniusz widziany oczami obłąkanego. Amadeus Miloša Formana*, „Film na Świecie” 318-319 (1985), s. 9-13.
- Choczaj, M., *Amadeusz. Miloš Forman i Peter Shaffer*, „Przestrzenie Teorii” 18 (2012), s. 173-200.
- Dembowski, I., *Amadeus*, „Film na Świecie” 318-319 (1985), s. 7-9.
- Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia*, Warszawa 1981.
- Forman, M., Novak, J., *Rückblende. Erinnerungen*, tł. B. Jakobeit, Hamburg 1994.
- Girard, R., *Sacrum i przemoc*, t. 1, Poznań 1993.
- Girard, R., *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford 1987.
- Girard, R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
- Gwóźdź, A., *Amadeusz, znaczy przez Boga umiłowany*, „Kino” 5 (1985), s. 48-49.
- Hames, P., *Forman*, w: *Five Filmmakers. Tarkovsky, Forman, Polanski, Szabó, Makavejev*, red. D.J. Goulding, Bloomington – Indianapolis 1994, s. 50-91.
- Katechizm. Podstawowe dane katechizmowe*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/trans/nauczanie/kompedia/kkk/podstawowe.html> [18.08.2018].
- Kesey, K., *Lot nad kukułczym gniazdem*, Warszawa 1994.

- Klejsa, K., *Kino kontestacji w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej*, w: *Historia kina*, t. 3, *Kino epoki nowofalowej*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, Kraków 2015, s. 613-657.
- Kołodziejowski, A., *Miloš Forman: Co cię nie zabije...*, „Kino” 10 (2010), s. 76-77.
- Konieczna, A., *Salieri Antonio*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 9, S-Sł, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 20-22.
- Kosecka, B., *Forman Miloš*, w: *Encyklopedia kina*, red. T. Lubelski, współpr. A. Garbicz, Kraków 2010, s. 331-332.
- Léon-Dufour, X., *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1993.
- Miloš Forman*, www.filmweb.pl/person/Milos.Forman [23.08.2018].
- Milos Forman*, www.imdb.com/name/nm0001232/ [23.08.2018].
- Miloš Forman: Co cię nie zabije...*, reż. M. Šmídmajer, Czechy 2009.
- Nowok, A., „*Amadeusz*” *Milosza Formana. Część I – Fakty i mity*, <http://meakultura.pl/publikacje/amadeusz-milosza-formana-czesc-i-fakty-i-mity-391> [16.08.2018].
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu „Biblia Tysiąclecia”*, Poznań 52008.
- Roberts, S., *Stanley Bard, Who Ran Chelsea Hotel as a Bohemian Sanctuary, Dies at 82*, „The New York Times”, 15.02.2017, s. A21.
- Romejko, A., *Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepcja i transformacja teorii mimetycznej*, „Studia Gdańskie” 21 (2007), s. 173-193.
- Romejko, A., *Lecz ja wiem: Wyzbawca mój żyje (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 21 (2007), s. 59-77.
- Romejko, A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 15-16 (2002-2003), s. 55-64.
- Sowińska, I., *Kino Czechosłowacji: cud i po cudzie*, w: *Historia kina*, t. 3, *Kino epoki nowofalowej*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, Kraków 2015, s. 381-439.
- Staszczyszyn, B., *Dwaj dyrygenci. Miloš Forman o sobie*, „Tygodnik Powszechny” 46 (2010), s. 37.
- Tereszczuk, J., *Świat karnawału – karnawał świata. Wizja rzeczywistości skarnawalizowanej w filmie Miloša Formana „Amadeusz”*, „Kwartalnik Filmowy” 45 (2004), s. 146-162.
- Von Böhmen nach Hollywood*, <https://orf.at/stories/2434161/2434160/> [23.08.2018].
- www.filmweb.pl.
- www.pavelforman.com.
- www.pensionrut.cz.
- Wywiad z Milošem Formanem (Amadeus)*, „Film na Świecie” 318-319 (1985), s. 13-23.
- Zarębski, K.J., *Forman słucha Mozarta*, „Kino” 10 (2010), s. 16-18.

MARCIN SUBCZAK

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0002-4346-1048

Między odwróceniem duszy a poznaniem mistycznym. Interpretacje początku i końca filozofii w dialogach Platona

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-018>

Streszczenie: W niniejszym artykule zwracam uwagę na kwestię platońskiego rozumienia filozofii. Rozpaczynam od pytania, kim jest miłośnik mądrości, jaką rolę wyznaczył mu Platon i jaki jest warunek bycia filozofem. Innymi słowy: analizuję to, co czyni filozofa filozofem i co stanowi o jego istocie. W tym kontekście wskazuję na dwa charakterystyczne dla platońskiego pojmowania filozofii „momenty”, to jest „początek” i „koniec” filozofii. Zwracam uwagę na to, że w fabule platońskiej alegorii jaskini obecne jest pewne wydarzenie, które badacze sytuują w obu wzmiankowanych miejscach – to jest zarazem u początku filozoficznej drogi, jak i u jej kresu. Chodzi o motyw nawrócenia-odwrócenia duszy (gr. periagoge). Wskażę na to, że periagoge faktycznie stanowi o istocie miłośnika mądrości, ale zdecydowanie wykracza ono tak poza początek, jak i koniec filozofii.

Słowa kluczowe: Platon, periagoge, odwrócenie duszy, poznanie mistyczne, filozofia

The Role of Emotions in a Person's Creativity

Summary: The article concerns emotions and their influence on creativity. It presents a multi-faceted approach to the research problem, which is deeply rooted in the trend of empirical research. Firstly, the authors include a short definitional presentation of emotions, and then they proceed to present general views on creativity and how it is understood in modern science. At the same time they only deal with rudimentary description and general discussion. The research analyses lead to the conclusion that emotions are complex phenomena and their role is fundamental for a person's activity and creativity.

Keywords: emotions, feelings, creativity, activity, person

Wstęp

Pisma Platona stanowią świadectwo nie tylko niedoścignionych kompetencji poetycko-literackich, ale również niespotykanej umiejętności połączenia wielu, wydawałoby się odrębnych wątków i kunsztownego wplecenia ich w fabułę jednego

dialogu. Ta genialna wręcz symfonia kompozycji i treści widoczna jest na przykład w platońskim *Państwie*. Na jego kartach problematyka ontologiczna i epistemologiczna nierozzerwalnie łączy się z etyczną, polityczną czy psychologiczną. Bez zasadniczego zubożenia tematyki *Państwa* trudno omawiać którąkolwiek z wymienionych z pominięciem pozostałych; z drugiej też strony poszczególne kwestie i problemy etyczno-psychologiczne czy polityczne w pełni można zrozumieć tylko w szerszym kontekście ich istotowego związku z zagadnieniami ontologiczno-epistemologicznymi – i na odwrót¹. Dzieje się tak między innymi dlatego, że – jak zauważa Przemysław Paczkowski – należy właściwie rozumieć to, co u Platona zwykło się współczesnym językiem określać właśnie jako „ontologię”, „epistemologię” czy „etykę”. Jak stwierdza cytowany badacz, w dialogach nie odnajdujemy wykładów z tych dziedzin. Przyczyną tego stanu jest zdaniem Paczkowskiego fakt, iż pisarstwo Platona miało cel głównie *protreptyczny* (było zachętą do cnoty)². Podobnego zdania jest Pierre Hadot. Charakteryzując specyfikę dzieł starożytnych zauważa, że bardzo często stanowiły one „ćwiczenia duchowe” – miały więc wartość *psychagogiczną*. Ich celem nie było więc przekazanie informacji o określonej treści pojęciowej, ale wywołanie pewnego skutku³. Przed nie lada zadaniem staje więc każdy, kto próbuje powiedzieć cokolwiek o filozofii zawartej w dialogach założyciela Akademii. Każde takie wyodrębnienie pewnego problemu, konieczne uściślenie i doprecyzowanie analizowanej tematyki, stanowić będzie – siłą rzeczy – pewne uproszczenie; będzie wiązało się zarazem z postawieniem poza obrębem zainteresowań pozostałej tematyki. Wydaje się jednak, że innego sposobu nie ma, by w ograniczonych objętościowo prezentacjach zaledwie musnąć tę głębię treści, jaka kryje się w platońskich dziełach. Świadom tych trudności proponuję spojrzeć na myśl Platona, a szczególnie na dialog *Państwo*, pod kątem pytania o tożsamość miłośnika mądrości i jego rolę, które chciałbym przedstawić w perspektywie dwóch „wydarzeń” czy też „momentów”, a mianowicie: „początku” i „końca” filozofii.

W punkcie pierwszym zapytam więc o to, kim jest miłośnik mądrości i jaką funkcję wyznaczył mu Platon? Następnie spróbuję zdefiniować kwestię kluczową: jaki jest warunek bycia filozofem? Innymi słowy: co czyni filozofa filozofem – co stanowi o jego istocie? W punkcie drugim omówię propozycje interpretacyjne „początku” filozofii – przedstawię i zanalizuję wzmiankowane przez Platona momenty wejścia na drogę filozofii. W punkcie trzecim scharakteryzuję finalny etap drogi filozofa, jakim dla niektórych badaczy jest moment doświadczenia Dobra, przypominający akt mistycznego poznania. Wskażę na to, że w fabule platońskiej alegorii jaskini obecne

¹ W.K. Guthrie podaje przykład problemu nieśmiertelności duszy, którego nie da się oderwać od psychologii, metafizyki czy epistemologii. Natomiast kwestie kosmologiczne domagają się znowu uzupełnienia właśnie ze strony matematyki, astronomii, dialektyki, epistemologii, psychologii czy teologii. Zob. W.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1996, s. 443-444.

² Zob. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005, s. 93.

³ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 5-6.

jest pewne wydarzenie, które badacze sytuują w obu wzmiankowanych miejscach – to jest zarazem u początku filozoficznej drogi, jak i u jej kresu. Chodzi o motyw nawrócenia-odwrócenia duszy (gr. *periagoge*). Zwróć uwagę na to, że *periagoge* faktycznie stanowi o istocie miłośnika mądrości, ale zdecydowanie wykracza ono tak poza początek, jak i koniec filozofii.

1. Tożsamość i rola miłośnika mądrości w dialogu Państwo

Warunkiem zrozumienia tego, co stanowi o istocie bycia filozofem, a także uświadomienia sobie zadania, jakie w *Państwie* stawia przed nim Platon, jest w pierwszej kolejności dostrzeżenie kontekstu, w jakim te zagadnienia się pojawiają. Dialog ten prezentuje bowiem pewien precyzyjny ciąg argumentacyjny, w którym ważna jest chronologia i sekwencja pojawiających się kwestii. Poszukiwanie definicji sprawiedliwości, poszukiwanie z gruntu przecież etyczne, uruchamia problematykę psychologiczną pedagogiczną i wreszcie polityczną⁴. Na ich przecięciu usytuować należy temat filozofa. Zanim jednak platoński Sokrates zapyta o jego tożsamość, treść dialogu zogniskowana zostanie wokół elementów politycznych. One pojawiają się w momencie, gdy Sokrates powie, że dostrzeżenie poszukiwanej od początku sprawiedliwości wymaga „bystrego wzroku”⁵. Problematyka polityczna ma pomóc temu, by w „powiększeniu” zobaczyć, jaka jest natura sprawiedliwości. Konkretniej mówiąc, to *polis* – „miasto wewnętrzne” – jak określa je Janusz Sieroń⁶, ma stać się powiększonym obrazem sprawiedliwej ludzkiej duszy⁷. To „najważniejsze dzieło duszy” – jak o platońskim państwie powie z kolei Adam Krokiewicz – stanowi „rękojmię jego doskonałości”⁸. Wytyczne, według których należy zbudować państwo sprawiedliwe, były i są treścią debat oraz ocen biegunowo tak przeciwstawnych, jak te prezentowane na przykład przez Karla Poppera z jednej strony i Erica Voegelina z drugiej⁹. Przedmiotem analiz niniejszego artykułu jest jednak coś innego. Coś,

⁴ Giovanni Reale jest zdania, że znaczenie pierwiastka politycznego platonizmu dostrzeżone zostało dopiero w dwudziestym wieku. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 281; por. Platon, *List siódmy*, 324 b-c, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 89.

⁵ Zob. Platon, *Państwo*, 368 C, 434 D-E, w: Platon, *Państwo*, *Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001.

⁶ Zob. J. Sieroń, *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003, s. 68.

⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 368 E-369 A.

⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 278.

⁹ Zob. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006; zob. E. Voegelin, *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

Na temat rozumienia kwestii najbardziej chyba kontrowersyjnych w platońskim Państwie, czyli tych, znajdujących się w księdze piątej, które stały się podstawą do posądzania Platona o próbę stworzenia państwa „totalitarnego” i „despotycznego” zob.: W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 109; H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 51; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 227-228; T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P.

co następuje po skonstrowaniu projektu *polis* – o ile w ogóle możemy tutaj mówić o spójnym, realnym, przeznaczonym do urzeczywistnienia projekcie, a nie na przykład – jak twierdzi Elżbieta Wolicka – o „utopijnej wizji” i pozostającym w sferze „przypuszczeń i mniemań eksperymentu myślowym”¹⁰, lub – jak chce tego Hans-Georg Gadamer – o pewnych modelowych instytucjach, których celem jest uwidocznienie „niedomagań” i „niebezpieczeństw” zagrażających istnieniu miasta¹¹. Przedmiotem szczególnego zainteresowania czynię tutaj kwestię, która pojawia się zaraz po szokujących niektórych badaczy, rzekomo „tyrańskich” i „despotycznych” dyrektywach piątej księgi *Państwa*, a która może stracić na znaczeniu w cieniu „opresyjności” wyżej wymienionych. Gdy tylko platoński Sokrates skończył opis tego, jak „idealna” *polis* miałaby wyglądać, dociekliwy Glaukon poddaje nakreślony model kluczowej próbie: „tylko o tym jednym próbujmy się przekonać, że to jest możliwe i jak to jest możliwe”¹². Pytanie dotyczy więc warunków możliwości urzeczywistnienia kreślonego dotąd „modelu”. Odpowiedzią platońskiego Sokratesa jest propozycja oddania władzy w ręce filozofów¹³. To „najmniejszy drobiazg” – jak to tłumaczy Władysław Witwicki, który należy zmienić, aby państwo upodobniło się do zarysowanego wyżej „modelu”¹⁴. To jest zarazem ta właśnie kwestia, wokół której ogniskuje się główna problematyka niniejszego artykułu, a której znaczenie istotnie zdewaluowano kosztem utrzymania tezy o „opresyjności” platońskiego „projektu”. Wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z postulatu oddania władzy w ręce miłośników mądrości w sposób absolutny podważa tę tezę. Rządy filozofów stoją bowiem w sprzeczności z despotycznością i tyranią. Albo więc platoński „projekt” wcale taki nie jest, albo władzy nie sprawują filozofowie. To znamienne, że Platon nie postuluje żadnej radykalnej reformy struktur państwowych czy instytucji poza tą jedyną – poza tym „najmniejszym drobiazgiem”. Od chwili jego zdefiniowania, czyli od końca księgi piątej *Państwa*, tematyka tego dialogu wyraźnie ewoluuje. Kwestie etyczno-polityczne zostają na pewien czas odłożone na bok – spełniły bowiem swoją rolę jako tło i kontekst, a na pierwszym planie pojawia się problematyka ontologiczno-epistemologiczna. Ma to swój określony cel. Obecna w dialogu argumentacja wkracza w zupełnie nowy obszar tematyczny, który nie jest jednak zanegowaniem dotychczasowego, ale ścisłą jego kontynuacją. Tym razem – już nie ponaglany przez Glaukona – platoński Sokrates sam zaznacza, że problem doskonałego ustroju nie został jeszcze rozwiązany, wręcz przeciwnie – to, co najważniejsze z jego ust jeszcze nie padło. Postanawia więc odpowiedzieć na pytanie kluczowe i decydujące: „których to ludzi nazywamy miłośnikami mądrości”¹⁵? Rozwiązanie

Domański, Kęty 2005, s. 65.

¹⁰ Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 227-228.

¹¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 51.

¹² Zob. Platon, *Państwo*, 471 E; por. tamże, 471 C.

¹³ Zob. tamże, 473 D; por. tamże, 375 E, 376 C, 498 D, 501 E, 503 B.

¹⁴ Zob. Platon, *Państwo*, 473 B-D, 499 B, 506 B.

¹⁵ Tamże, 474 B.

tej niewiadomej wieńczy księgę piątą i poprzez kwestie ontologiczno-epistemologiczne księgi szóstej oraz siódmej prowadzi do obrazu centralnego – do alegorii jaskini. To właśnie platońska ontologia i epistemologia, kulminująca się w obrazie jaskini, jest tym obszarem, na którym zdefiniowana zostaje istota miłośnika mądrości, jego rola i znaczenie. Dokonuje się to dwutorowo: najpierw poprzez odwołanie do dwóch rodzajów poznawczej aktywności człowieka (czyli do doświadczenia prawdy i do mniemań), a następnie do odpowiadających im obiektów: „bytów rzeczywistych” („przedmiotów samych”) i tego, co „jakby jest i nie jest”¹⁶. Szlezák wprost stwierdza, że u Platona „przy rozróżnieniu filozofów i niefilozofów chodzi o różnicę między zdolnością i niezdolnością poznania idei”¹⁷. Umiejętność poznania „Piękna samego” i „Sprawiedliwości”¹⁸, zdolność poznania istot rzeczy i „boskich wzorów” – by w ten sposób wszczepiać je w obyczaje i charaktery w życiu prywatnym i publicznym¹⁹, by ustanawiać dobre instytucje i normy prawne – oto cecha wyróżniająca miłośnika mądrości²⁰. Poza nią w zasadzie nie ma żadnej innej miary tak wyraźnie definiującej naturę filozofa. Ten „poznawczy ekskluzywizm” staje się również podstawą do radykalnej konfrontacji miłośnika mądrości z resztą społeczeństwa, która, porównana do „ślepców”, ogranicza się wyłącznie do akceptacji istnienia tego, co zmienne, przypadkowe i jednostkowe²¹. To właśnie zasadniczo odróżnia filozofa od pozostałych obywateli, że jego świat sięga „dalej”, że całą duszą zwraca się on w kierunku tego, co faktycznie istnieje, co jest uporządkowane, i pozostaje „zawsze takie samo”²². Świat filozofa jest po prostu „inny”. To świat, w którym to, co zmysłowe i materialne nie wyczerpuje bytowego *spectrum*. Domeną zarezerwowaną dla miłośnika mądrości jest obszar „świata myśli” i *noetycznego* poznania. *Państwo* nie jest w tym względzie wyjątkiem. W bardzo podobny sposób filozoficzną tożsamość określa Platon na przykład w *Fedonie* – za sprawą nieśmiertelnego obcowania z tym, co daje się poznać tylko rozumem²³, w *Fajdrocie*, gdzie „uskrzydłona” dusza filozofa poznaje „istotę istotnie istniejącą”²⁴, czy wreszcie w *Sofistcie*, gdzie za sprawą umiejętności dialektycznej filozof ogląda postaci bytu wiecznego²⁵. Filozof to ten, który „poprzez” przedmioty zmysłowe widzi „dalej” i „więcej”, ponieważ widzi świat idei i Dobra²⁶. Reasumując: na tle tego właśnie

¹⁶ Tamże, 477 A-478 E.

¹⁷ T. A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 164. Wcześniej zaznacza też, że ścisły pod względem ontologicznym podział na dwa gatunki bytów stanowi podstawę Sokratesowego oddzielenia filozofów od niefilozofów. Zob. tamże, s. 163.

¹⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 479 E.

¹⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 500 D.

²⁰ Zob. tamże, 484 D.

²¹ Zob. Tamże, 490 A-B, 493 E-494 A.

²² Zob. tamże, 500 B-C.

²³ Zob. Platon, *Fedon*, 65 C-66 A, 76 D-77 A, 100 B-D, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

²⁴ Zob. Platon, *Fajdros*, 247 C-249 D, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.

²⁵ Zob. Platon, *Sofista*, 253 C-254 A, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.

²⁶ H.-G. Gadamer sprowadza całe wychowanie strażników do możliwości poznania Dobra. Jak

poznawczo-bytowego dystansu (utrzymywanego aż do ostatniej księgi *Państwa*), jak również poprzez odpowiednie warunki moralne²⁷, buduje Platon istotę filozoficznego samookreślenia²⁸.

Jednakże wskazując na ów dystans, stanął Platon przed następującym problemem. Albo ideał filozoficznego życia zostanie tak wysublimowany w swej doskonałości, że będzie on dla człowieka po prostu niedostępny, albo też znajdzie się jakiś sposób na to, by ten dzielący filozofa od reszty obywateli dystans dało się pokonać. Ta druga opcja wydawałaby się logiczna z punktu widzenia dotychczasowego toku rozumowania obecnego w dialogu *Państwo*. Przecież cała problematyka dotycząca kształcenia miłośników mądrości to w istocie finalna odpowiedź na pytanie o warunki możliwości, najpierw zdefiniowania, a następnie urzeczywistnienia sprawiedliwości. Trudno więc oczekiwać, aby etos filozoficzny – ostatni, a zarazem najistotniejszy z warunków tego urzeczywistnienia – pozostał jedynie w sferze postulatu. To jednak nie wszystko. Platon w sposób radykalny rozgranicza sferę Dobra od wszelkiego bytu, określając je jako „coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”²⁹. Skoro Dobro jest czymś „ponad” bytem, istotą czy poznaniem, to analogicznie jego ujrzenie staje się jeszcze trudniejsze niż poznanie „postaci samych” piękna czy sprawiedliwości. Czy zatem możliwość doświadczenia Dobra byłaby również poza zasięgiem ludzkich zdolności?³⁰ Odpowiedź powinna być zdecydowanie negatywna. Filozoficzny model życia – podobnie jak próba sprawiedliwego urządzenia ustroju politycznego, nie jest utopią. To, że nikt filozofem się nie rodzi, nie znaczy, że nie można nim zostać³¹. Twierdząc, iż w dialogu *Państwo* główny ciężar argumentacji

pisze: „Strażnicy winni mieć również praktykę w różnych naukach, tak by ich „natura” była w stanie uchwycić wiedzę o tym, co jest najważniejsze – mianowicie o „dobru”. (...) Raczej wiedza o dobru jest tu traktowana jako to, co najwyższe, to, czego nieodzowność uznaje się powszechnie”. H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 48-49.

²⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 485 E-486 E, 490 C-D, 503 C-D, 535 A-536 B.

²⁸ „Więc to wszystko razem wzięwszy pod uwagę przypomnij sobie tamtą rzecz, czy tłum potrafi znieść albo uwierzyć w istnienie Piękna samego a nie – wielu rzeczy pięknych, albo w istnienie każdej rzeczy samej a nie wielu rzeczy każdego rodzaju? Zgoła nie – powiada. Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi? Nie potrafi”. Tamże, 493 E-494 A. S. Blackburn dostrzega jednak problem w postulatcie powierzenia władzy filozofom, gdyż oni znają rzeczy, które – jak pisze – „nie są z tego świata”. A to nie świadczy najlepiej o ich kompetencjach, jako władców. Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo, Biografia*, tł. A. Dzierzowska, Warszawa 2007, s. 95.

²⁹ Platon, *Państwo*, 509 B.

³⁰ Zdaniem Jaskóły, Dobro, które umożliwia istnienie, nadaje ład, porządek i słuszność jest jednocześnie tym, do czego dusza dąży łącząc z nim prawdziwe szczęście. Postać Dobra staje się więc zadaniem do rozpoznania, gdyż jest możliwością bycia czegokolwiek. Zob. J. Jaskóła, *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania*. PLATON, Wrocław 2000, s. 161-166.

³¹ W siódmej księdze *Państwa* wraca (rozpoczęty już w księdze trzeciej) problem muzycznego i gimnastycznego wychowania strażników. Okazuje się ono jednak niewystarczające, gdyż nie ma na tyle siły, by skierować ich dusze w stronę Dobra. W obliczu ich słabości pojawia się potrzeba kształcenia poznania noctycznego. Zob. Platon, *Państwo*, 521 E-522 B; por. tamże, 398 C-404 C. W. Jaeger twierdzi, że „wychowanie filozoficzne i odpowiadająca mu cnota filozoficzna stanowią wyższy stopień wychowania i cnoty, ponieważ należą do wyższej sfery bytu”. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie czło-*

spoczywa właśnie na wykazaniu tego, „że” poznanie „bytów samych” a zwłaszcza Dobra (a więc tego, co stanowi o istocie i tożsamości filozofa) jest dla człowieka w pełni dostępne, a także „jak” jest dostępne. Twierdzą także, iż warunek tej dostępności opisuje siódma księga Państwa, w której szczególną rolę odgrywa alegoria jaskini³². W niej właśnie platoński Sokrates przedstawia to, co trzeba zrobić, aby stać się miłośnikiem mądrości. O ile roli samej alegorii jaskini nikt chyba nie kwestionuje, przeciwnie – dla wielu badaczy jest ona obrazem tego, co w filozofii Platona najistotniejsze, o tyle pewien element jej fabuły, ciągle pozostaje kwestią sporów interpretacyjnych³³. Mam tutaj na myśli wydarzenie, które oddaje Platon za pomocą greckich terminów *periago* i *periagoge*³⁴. Obecność tych pojęć czyni alegorię jaskini obrazem szczególnym. W zgodnej opinii komentatorów wyrażają one „obrócenie”, „odwrócenie”, „zwrot” lub „nawrócenie” – a więc pewien specyficzny ruch, który powinien stać się udziałem ludzkiej duszy, aby móc z jaskini się wydostać. To wydarzenie nawrócenia jest ściśle związane z umiłowaniem mądrości, ale badaczenie są zgodni co do tego, czy należy je usytuować „na początku” filozofii (wówczas byłoby nawróceniem „ku” filozofii), czy też raczej na jej „końcu” (wtedy byłoby metaforą poznania ostatecznego i wieńczącego umiłowanie mądrości). W drugim przypadku nawrócenie duszy byłoby kresem i owocem filozofii a zarazem warunkiem widzenia Dobra. Rozważmy obie z możliwości, wskazując na ich racje i konsekwencje.

wieka greckiego, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 877.

³² Spójność problematyki *Państwa* widać chociażby w zastosowanej symbolice. Istota Dobra, pomowanego jako cel filozoficznego poznania, wyrażana jest w księdze szóstej za pomocą metafory słońca (*Państwo*, 506 E-509 C). Ten sam obraz symbolizujący Dobro wraca w alegorii jaskini (*Państwo*, 517 B, 519 D).

³³ Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 100-110; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 78-86; M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, w: tenże, *Znaki drogi*, tł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 179-210; W. Jaeger, *Paideia*, s. 871-904; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 221-235; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004, s. 55-58; J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010, s. 195-209; W.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998, s. 512-521; G. Reale, dz. cyt., s. 347; S. Blackburn, *Platon. Państwo, Biografia*, s. 103.

³⁴ W tym kontekście, słownik Liddella-Scotta tłumaczy słowo *periago* za pomocą anglojęzycznego *turn round* lub *turn about*. Zob. *periago*, w: *A Greek-English Lexicon*, ed. H. G. Liddel, R. Scott (revised by H. S. Jones), Oxford 1968, s. 1367. (Dalsze cytaty tego wydania wg skrótu LSJ). W ten sam sposób W.K. Guthrie, posługując się w swym komentarzu do Platońskiego *Państwa* zwrotem: *turn round* i *turning round*, oddaje fakt „odwrócenia duszy” w alegorii jaskini. Zob. W.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, s. 512-521. Polskie tłumaczenie greckiego pojęcia *periago* dokonywane jest za pomocą czasowników: „obracać się”, „obrócić”, „krążyć dookoła”, „iść dookoła czegoś”. Zob. *Periago*, w: *Słownik grecko-polski*, t. III, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1962, s. 479-480. Podobnie też słownik pod redakcją Jurewicza tłumaczy *periago* jako: „obrócić”, „kręcić”, „okręzać”, „wprawiać w ruch obrotowy”, „krążyć”, „obracać się”. Zob. *Periago*, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, O. Jurewicz (red.), Warszawa 2001, s. 179.

2. „Początek” filozofii

Mówienie o nawróceniu „ku” filozofii jest – jak sądzę – wynikiem „dosłownego” i „epizodycznego” rozumienia *periagoge*. Odwołuje się ono do literalnego obrotu ciała więźnia, który po zdjęciu kajdan wstaje i – aby rozpocząć wychodzenie z jaskini – musi całkowicie zmienić kierunek spojrzenia. Ta zmiana stanowi początek drogi prowadzącej ku wyjściu z jaskini. W tym sensie *periagoge* należałoby tłumaczyć po prostu jako „odwrócenie”³⁵. Tak interpretując *periagoge* i nie uwzględniając faktu, iż obraz jaskini ma swe wyjaśnienie w dalszych partiach siódmej księgi *Państwa*, rzeczywiście można odnieść wrażenie, że w tym miejscu mamy do czynienia z nawróceniem „ku” filozofii – z wydarzeniem, które jest jej absolutnym początkiem³⁶. Logika wręcz domaga się takiego przełomowego wydarzenia, pełniącego rolę wyraźnego początku, wstępu czy też granicy dzielącej dotychczasowe życie od tego już typowo filozoficznego. Uzasadnione jest też oczekiwanie wyraźnego znaku i kryterium pozwalającego na ocenę tego, czy już można mówić o kimś, że jest filozofem, czy jeszcze nie. Wydawać by się mogło, że nawrócenie duszy do takiej właśnie roli nadaje się idealnie. Trudność polega jednak na tym, że Platowska *periagoge* nie pozwala sprowadzić się do jednego, wyjątkowego momentu życiowego, a zatem nie może być jednorazowym nawróceniem „ku” filozofii lub też jej absolutnym „początkiem”. Nagle nie można stać się miłośnikiem mądrości, czego przykładem jest chociażby postawa Dionizjosa Młodszego i doświadczenia Platona w trakcie trzeciej podróży sycylijskiej³⁷. Natychmiastowość bycia filozofem staje pod znakiem zapytania również w perspektywie tego, o czym pisze Platon w *Państwie*. Przedstawia tam umiłowanie mądrości jako pewien stan duszy – jako umiejętność widzenia Dobra i *noetycznej* sfery bytu³⁸. Problemem jest jednak nabycie tej umiejętności. Metafora odcinka wyraźnie informuje o tym, że porównane do słońca Dobro nie jest tym, co dostrzegalne nagle i powszechnie. Jego ujrzanie jest wynikiem złożonego procesu *paidetycznego* i konieczności przejścia określonych etapów poznawczego doskonalenia³⁹. Podobnie też w *Fedonie* droga do idei równości wiedzie przez ciąg

³⁵ „A to by było nie tyle, co skorupkę odwrócić, tylko jakieś odwrócenie się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej, którą my filozofią prawdziwą nazywamy”. Platon, *Państwo*, 521 C. Właśnie ten fragment staje się najczęściej źródłem „epizodycznego”, „partykularnego” i wyłącznie „horyzontalnego” traktowania nawrócenia.

³⁶ Jest to chyba najbardziej popularna – choć w literaturze przedmiotu nie jedyna – forma rozumienia Platowskiej *periagoge*. Właśnie w ten sposób nawrócenie interpretują na przykład: J. Skrzypek-Faluszcak, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, s. 195-196; C.F. von Weizsacker, *Jedność przyrody*, t. K. Napiórkowski, Warszawa 1978, s. 452; K. Albert, *Studia o historii filozofii*, t. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006, s. 76, 87; E. Voegelin, *Platon*, s. 184-185. Ostatni z wymienionych badaczy dają podstawy ku takiemu odczytaniu nawrócenia w momencie, gdy próbują opisać je jako odrębne w ramach metafory jaskini wydarzenie.

³⁷ Zob. Platon, *List siódmy*, 340 B-341 E.

³⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 475 E-484 E, por. 500 B-D.

³⁹ Kiedy ustalone zostaje to, że władzę w państwie należy oddać w ręce miłośników mądrości, kiedy oni sami nazwani zostają tymi, którzy „całą duszą zwracają się do tego, co istnieje, którzy kochają byt i prawdę, a także tymi, którzy obcuja z tym, co boskie i ładne, sami się ładem wewnętrznym napełnia-

przypomnień⁴⁰, w *Uczcie* poznanie „piękna samego” wymaga przejścia określonych stopni⁴¹, zaś w *Fajdrosie* „piękność prawdziwa” rozpoznawana jest sukcesywnie, „jak przez zapocone szkła”⁴². Wreszcie w *Liście siódmym* poznanie „koła samego” wymaga przejścia trzech „przedstawień” i posiadania opartej na nich wiedzy – czyli „przemierzenia drogi prowadzącej przez nie wszystkie oraz wspinania się w górę i schodzenia na dół poprzez poszczególne stopnie”⁴³. A zatem: jeśli warunkiem bycia filozofem uczynimy poznanie idei, a do poznania tego miałyby przygotowywać właśnie nawrócenie duszy, to jego doświadczenie nie ma nic wspólnego z nagłością i natychmiastowością. Nie można więc mówić o „nagłym” i „natychmiastowym” nawróceniu „ku” filozofii. Przeciwnie, wiąże się ono raczej z przejściem pewnego procesu – wymaga czasu, przygotowania i pokonania określonych stopni czy też etapów. Tylko w takim sensie nawrócenie może być „wstępem” do filozofii.

W pismach Platona znajdują się opisy takich wyjątkowych zdarzeń, doświadczeń czy też przeżyć, które stanowią impuls kierujący „ku” filozoficznemu życiu, ale dyskusyjne jest, czy stanowią one egzemplifikację *periagoge*. Platon odnotował takie szczególne momenty, w których rozmówcy Sokratesa doznają głębokiego egzystencjalnego wstrząsu pod wpływem prowadzonych z nim dialogów. Alkibiades porównuje to doświadczenie do ukąszenia żmii⁴⁴, Menon do paraliżu, jaki powoduje drętwą morską⁴⁵, Nikiasz zauważa, że kto tylko pozwoli sobie na intelektualną bliskość z Sokratesem, ten już musi nieustannie rewidować własne życie⁴⁶, wreszcie sam Sokrates określa własne działanie za pomocą porównania do ukąszenia bąka wypuszczonego z ręki boga⁴⁷. Wydarzenia te mają bardziej emocjonalny niż intelektualny wymiar – zdumiewają, niekiedy fascynują, jak to było widoczne u Alkibiadesa. Powodują raczej wstrząs i odrętwienie – wstępne zakwestionowanie dotychczasowego sposobu myślenia i formy życia, aniżeli przynoszą konkretną zdolność widzenia idei i Dobra. Do wykształcenia w sobie tej zdolności wiedzie daleka i mozolna droga. Wspomniany już przykład Dionizjosa Młodszego świadczy o tym, że taki silnie emocjonalny początkowy poryw w kierunku filozofii wcale nie musi skończyć się sukcesem. „Ukąszenie zębem filozoficznych dyskusji” – ten nagły zwrot „ku” filozofii – nie pociąga też za sobą żadnej radykalnej przemiany u tego, kto go doświadcza – ani mentalnej ani egzystencjalnej. Powoduje on raczej zaciekawienie – intryguje, jak intrygował swymi dialogami Sokrates, ale trudno zgodzić się na to, by po jego doświadczeniu ktoś stawał się natychmiast filozofem.

jąc”, w następnej kolejności kilkakrotnie postawione zostaje pytanie o to, pod wpływem jakich „przedmiotów nauczania” będzie można takich ludzi wychować. Zob. tamże, 502 D, 504 A-505 A.

⁴⁰ Zob. Platon, *Fedon*, 73 A-75 E.

⁴¹ Zob. Platon, *Uczta*, 210 A-211 C, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

⁴² Zob. Platon, *Fajdros*, 250 B.

⁴³ Zob. Platon, *List siódmy*, 342 E.

⁴⁴ Zob. Platon, *Uczta*, 217 E.

⁴⁵ Zob. Platon, *Menon*, 80 A, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

⁴⁶ Zob. Platon, *Laches*, 187 E, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

⁴⁷ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 31 E, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

Obrazem filozoficznego „początku” czy też zwrotu „do” filozofii jest chociażby sytuacja opisana w Platońskim *Teajecie*. Tam, w obliczu zdumienia wobec – jak to określa Karl Albert – aporetycznej sytuacji duchowej tytułowego bohatera⁴⁸, Platoński Sokrates wypowiada następujące słowa: „To stan bardzo znamienity dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, niż to właśnie”⁴⁹. A zatem według Platona momentem inicjującym filozoficzną drogę jest zdziwienie (*thaumadzein*) a nie nawrócenie (*periagoge*). Warto też odwołać się do jeszcze jednego obrazu, przytoczonego przez Diogenesa Laertiosa. Opisuje on historię Polemona, późniejszego scholarchy Akademii, który wtargnąwszy na wykład Ksenokratesa, doświadcza swoistego „nawrócenia na filozofię”⁵⁰. Stan, jakiego doznał Polemon, może być porównany do nawrócenia obecnego na płaszczyźnie religijnej. Jest głębokim egzystencjalnym doznaniem, które jednak dopiero budzi ciekawość i zapal do bliższego poznania tego, czego się było świadkiem. Dlatego opisana sytuacja jest dobrym przykładem „wstępu” do filozofii, ciągle jednak daleka jest od Platońskiego rozumienia nawrócenia duszy. Zauważmy też, że nawet zwolennicy rozumienia filozofii antycznej jako aktu konwersji – a takim jest na przykład Pierre Hadot – nie wspominają o „nawróceniu na” filozofię, ale akcentują raczej fakt, iż „cała” filozofia jest w swej istocie konwersją, która zawiera w sobie aspekt powrotu do siebie (*epistrofe*) oraz ideę przemiany i odrodzenia (*metanoia*)⁵¹. Nawrócenie „na filozofię”, jakiego mógł doznać Polemon, akurat w tym konkretnym momencie w żaden sposób gruntownie nie zmieniło ani jego samego, ani jego mentalnej kondycji. Doświadczył on raczej fascynacji żywym świadectwem filozoficznego życia, którego przykładem był Ksenokrates, aniżeli sam stał się jego uczestnikiem.

Te wyjątkowe momenty (przełomowe doświadczenia życiowe), które z pewnością mogą być odczytane jako impuls wiodący ku filozofii, są ważne, ale to nie one są nawróceniem duszy w sensie platońskim. Powtórzmy: efektem nawrócenia duszy u Platona jest możliwość poznania idei i Dobra – a to z kolei nie dokonuje się w sposób raptowny, nagły i bezrefleksyjny, jak może wyglądać zobrazowana przez te przełomowe doświadczenia życiowe pierwotna fascynacja czy zaciekawienie. Utożsamienie ich z nawróceniem wynika (oprócz „epizodycznego” interpretowania nawrócenia) również z tego, że platońskiej *periagoge* anachronicznie przypisuje się treści, jakie kilka wieków później charakterystyczne były dla nawrócenia (w dodatku specyficznym rozumianego) obecnego na gruncie religijnym. To właśnie tam mówi się o nagłym, niespodziewanym i wyjątkowym doświadczeniu, które radykalnie zmienia ludzkie życie. Spektakularnym tego przykładem jest nawrócenie św.

⁴⁸ Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 107.

⁴⁹ Platon, *Teajtet*, 155 D, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005. „Na bogów, Sokratesie, nie masz pojęcia, jak się dziwię, co też to jest wszystko, i nieraz doprawdy, kiedy na to patrzę, w głowie mi się kręci i ciemno mi się robi w oczach”. Tamże, 155 C. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. II, tł. K. Leśniak i in., Warszawa 1990.

⁵⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IV, 3, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.

⁵¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 223-226.

Pawła związane z wydarzeniem u bram Damaszku. W jego efekcie Szawel przyjmuje chrzest, zmienia imię (co jest wymownym znakiem radykalnej metamorfozy) i dołącza do chrześcijan⁵². Takie nawrócenie jest aktem woli, gwałtownym protestem przeciw swoim dotychczasowym preferencjom, upodobaniom, poglądom i nawykom. To radykalne „nie” powiedziane wcześniejszemu „ja”. I ono właśnie (a przynajmniej w przypadku św. Pawła tak było) jest doświadczeniem nagłym i natychmiastowym. Co istotne, nie jest początkiem drogi „ku” chrześcijaństwu, ale początkiem „drogi chrześcijanina”. To rozróżnienie jest tutaj kluczowe. Gdyby analogicznie zinterpretować *periagoge*, to należałoby je rozumieć nie jako początek drogi „ku” filozofii, ale jako mający miejsce tu i teraz „początek drogi filozofa”. Ale takie rozumienie nie znajduje podstaw. Dlatego *periagoge* zasadniczo różni się od nawrócenia religijnego.

Platońskie nawrócenie duszy różni się od nawrócenia religijnego także tym, że wynika z rozpoznania aporii w świecie zmysłowym. Jest więc – przeciwnie do nawrócenia pawłowego – aktem rozumu. Wymaga refleksji, uzasadnienia i gruntownej zmiany własnej świadomości. Trzeba jednak pamiętać, że nawet na gruncie religijnym rozumie się nawrócenie również „jako proces porzucania grzechu i uświęcania oraz ciągłej przemiany duchowej („metanoia”), który obejmuje całe życie człowieka (tzw. drugie nawrócenie)”⁵³. Tak w Starym jak i Nowym Testamencie podkreśla się konieczność przejścia pewnych etapów, np.: rozpoznania własnej sytuacji życiowej, akceptacji Ewangelii, jej aktualizacji w życiu, przemiany sposobu myślenia i postępowania. Nawrócenie zawiera też elementy zadośćuczynienia, pokuty, modlitwy i miłości. „Jako stała postawa i proces polega na wytrwałym dążeniu do świętości”⁵⁴. O czym to świadczy? Przede wszystkim o tym, że nawet dla nawrócenia religijnego nagłość i natychmiastowość wcale nie jest cechą tak oczywistą. Zamiast nich istotą nawrócenia jest raczej droga ciągłego duchowego zmagania się. Dobrze widać to na przykładzie losów św. Augustyna. Słynne wydarzenie w ogrodzie mediolańskiego domu, które miało miejsce przy końcu 386 roku, czyli: usłyszenie słów „weź i czytaj”, a następnie lektura *Listu do Rzymian św. Pawła*, uznawane jest za spektakularny moment jego nawrócenia⁵⁵. Istnieje jednak spór co do tego, na ile jest to opis rzeczywistych wydarzeń, a na ile obraz fikcyjny. Biorąc zapewne również to pod uwagę, badacze skłaniają się ku opinii, że nawrócenie św. Augustyna nie było nagłym życiowym zwrotem (jak chociażby to, którego doświadczył św. Paweł), lecz punktem kulminacyjnym wielu miesięcy bolesnego dojrzewania: filozoficznych studiów i intelektualnych poszukiwań (lektura Plotyna, Cyserona, manicheizm), a tak-

⁵² Zob. *Dzieje Apostolskie* 9, 1-22, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

⁵³ *Encyklopedia* Zob. H. Witczyk, J. Machniak, J. Orzeszyna, *Nawrócenie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. XIII, Lublin 2009, s. 852-856.

⁵⁴ Tamże, sub voce *nawrócenie*, s. 855. Współczesnym przykładem „procesualnego charakteru nawrócenia” i jego intelektualnego wymiaru jest postać Chestertona. Zob. G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja. Droga do nawrócenia*, tł. M. Reda, Sandomierz, 2012.

⁵⁵ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII 12, tł. Z. Kubiak, Kraków 1997.

że wpływów ze strony szeregu osób: św. Ambrożego, matki, tzw. „beziemniej” kobiety, Alipiusza, Pontycjana czy też przykładu życia Mariusza Wiktoryna. Sam Augustyn porównał później ów proces do ciąży⁵⁶. Reasumując: nawet na płaszczyźnie religijnej nawrócenia nie można ograniczyć do najbardziej nawet spektakularnego pojedynczego wydarzenia, które raz na zawsze radykalnie zmienia ludzkie życie. Podobnie jest w przypadku *periagoge*. Nie może to być egzystencjalne doświadczenie, które przekreśla dotychczasowy sposób życia i w sposób natychmiastowy czyni człowieka kimś zupełnie innym – czyli właśnie filozofem. Bycie filozofem to owoc przede wszystkim drogi mentalnego dojrzewania, zaś decyzja o wstąpieniu na nią to coś zupełnie innego.

3. Nawrócenie a poznanie mistyczne i „koniec” filozofii

Periagoge interpretowana jest nie tylko jako „początek” filozofii, ale również łączona jest z jej finalnym etapem – czyli ostatecznym poznaniem Dobra. Zdaniem Karla Alberta, ostatni – opisany w alegorii jaskini – stopień wznoszenia się poznania to ten moment, kiedy wyzwolony więzień może, choćby tylko przez chwilę, patrzeć w słońce. „Jest to najwyższy – dostępny człowiekowi – szczybel poznania: patrzenie w słońce, które znowu jest obrazem tego, co Platon w alegorii jaskini określa jako *ideę* Dobra [517 B-C: he tou agathou idea]”⁵⁷. Jak zauważa dalej, jest to poznanie ostateczne, intuicyjne i niedyskursywne⁵⁸. Jest ono diametralnie inne niż poznanie racjonalne, gdyż zakłada „całkowite odwrócenie spojrzenia, *periagoge*”⁵⁹. Podobnego zdania jest W. Jaeger twierdząc, że Platońskie nawrócenie jest całkowicie wolne od intelektualizmu⁶⁰. Karl Albert, a nie jest on w tym poglądzie odosobniony⁶¹, odnajduje szereg podobieństw między filozofią Platona a doświadczeniem mistycznym, a następnie łączy *periagoge* z ostatecznym etapem tego doświadczenia, czyli „bezpośrednim oglądem poznawczym”. Nie twierdzą, że takiej formy poznania w Platońskiej epistemologii nie ma. Nie kwestionuję też wartości doświadczenia mistycznego. Sądzę jedynie, że dyskusyjne jest jego utożsamienie akurat z *periagoge*. Dyskusyjne jest bowiem umieszczanie nawrócenia w ostatniej fazie poznawczego doskonalenia – czyli w obliczu poznania Dobra. Twierdzą bowiem, że nawrócenie do tego ostatecznego poznania może prowadzić i przygotowywać – doskonalić duszę, ale nim samym już nie jest. Uzasadniając to twierdzenie omówię teraz te cechy,

⁵⁶ Zob. H. Chadwick, *Augustyn*, tł. T. Szafrński, Warszawa 2000, s. 31-48, 100-104; por. H. Marrou, *Augustyn*, tł. J.S. Łoś, Kraków 1966, s. 28-29; por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański, Warszawa 1993, s. 69-102; por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 87-119.

⁵⁷ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 158.

⁵⁸ Nie jest to – jak stwierdza autor *Wprowadzenia do filozoficznej mistyki* – również poznanie dyskursywne, gdyż poza nim nie ma już więcej nic do poznania; jest to ogląd poznawczy, mający bezpośrednio przed oczami oglądane treści. Zob. tamże, s. 159.

⁵⁹ Tamże, s. 159.

⁶⁰ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, s. 876.

⁶¹ B. McGinn, *Obecność Boga: historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. I: *Fundamenty mistyki. (Do V wieku)*, tł. T. Dekert, Kraków 2009.

które – jako istotne dla poznania mistycznego – zaproponował K. Albert. Odnajdę je w wybranych przykładach mistycyzmu chrześcijańskiego, a następnie wskażę, że obce są one Platońskiej *periagoge*.

Rozpocznę jednak od tego, że stanowisko Karla Alberta nie jest całkowicie pozbawione racji. Przede wszystkim z tego względu, że doświadczenie mistyczne może mieć wymiar filozoficzno-poznawczy⁶². Hierarchia władz poznawczych i droga ich doskonalenia, której kulminacją jest ogląd tego, co w strukturze bytu ostateczne, najwyższe i nieuwarunkowane, stanowi niezbywalny element tego doświadczenia⁶³. Dlatego właśnie mistyczne poznanie może być niekiedy łączone z nawróceniem duszy. Ale to nie wszystko. Połączenie to wydaje się być zasadne również wtedy, gdy uwzględnimy określenia charakteryzujące wyjątkowy status Dobra, (zwłaszcza to, że jest ono „poza” i „ponad” bytem – *epekeina*), oraz gdy weźmiemy pod uwagę głębię symbolu nawrócenia. Kuszące jest bowiem wykorzystanie tego właśnie symbolu, wyrażającego radykalną odmienność, nowość i wyjątkowość doświadczenia, dla opisanego właśnie odmienności, nowości i wyjątkowości poznania Dobra. Gdy wreszcie uwzględnimy obecność pojęcia *eksaiphnes* (nagle, natychmiast)⁶⁴, które na przykład w *Uczcie* wyznacza radykalny przełom w postaci finalnego widoku Piękna „samego w sobie”⁶⁵, to rzeczywiście może pojawić się przekonanie o mistycznym wymiarze filozofii Platona i tendencja do utożsamienia *periagoge* z ostatnią fazą mistycznego doświadczenia poznawczego⁶⁶. Filozoficzna

⁶² „Mistycyzm spekulatywny” Eckharta, w którym istotną rolę odgrywa doktryna „powrotu intelektu do Boga”, jest czymś zupełnie innym niż „mistycyzm uczuciowy” Bernarda z Clairvaux. Zob. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. S. Szymański, Kraków 2009, s. 38. Inny z badaczy wskazuje z kolei na to, że Eckhart jest mistykiem-uczonym, mistykiem-filozofem, dla którego problem zjednoczenia Boga i człowieka jest przede wszystkim problemem ontologicznym. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 217-218. Jednakże na tej mistycznej drodze intelektu chodzi o to, aby człowiek wyrzekł się własnej wiedzy i tym samym otworzył na wiedzę boską. Wtedy – pisał Eckhart – będziemy wiedzieć wiedzę boską, a nasza niewiedza zostanie uszlachetniona i ozdobiona wiedzą nadnaturalną. Tamże, s. 232.

⁶³ Opisuąc mistyczne porwanie duszy, czyli jej ekstatyczne wyjście poza siebie, św. Tomasz z Akwinu mówi o różnych formach widzenia Bożej prawdy: zmysłowej wyobraźni, poznaniu myślowym (intelektualnym) i bezpośrednim poznaniu istotowym. Akwinata zaznacza, że dusza – zakładając wyłączenie zmysłów – może być porwana ku temu, co leży poza jej naturą. I właśnie w ten sposób może zostać „podniesiona do najwyższego widzenia istoty Boga”, wykraczając jednocześnie poza poznanie wyobrażeń i zmysłowych form. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 175, a. 3, ad. 1, a. 2, a. 4, t. 23, tł. P. Bełch, Londyn 1982.

⁶⁴ Zob. *Eksaiphnes*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, O. Jurewicz (red.), Warszawa 2000, s. 316.

Na rolę tego pojęcia w filozofii Platona zwrócił uwagę C. Wodziński, łącząc je z problematyką światła i widzenia. Jego zdaniem „nagle” oznacza moment „cudownej” przemiany – „przejścia” od niewidzenia do widzenia. „Zapamiętajmy tę charakterystykę: nagła zmiana „naturalnego nastawienia” – raptowna zmiana niewiarygodnego w wiarygodne, nieoczywiste w najbardziej oczywiste. Radykalna „optyczna” konwersja”. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008, s. 237.

⁶⁵ Zob. Platon, *Uczta*, 210 E.

⁶⁶ McGinn stwierdza wręcz, że „głębokie podobieństwo myśli Platona z wieloma odmianami misty-

mistyka zakłada też, że kontemplacja (*theoria*) kończy się nagłym i bezpośrednim oglądem tego, co najwyższe, któremu towarzyszy ostateczne zjednoczenie niwelujące granice między podmiotem a przedmiotem⁶⁷. Zjednoczenie to nie ma jednak charakteru intelektualnego, nie polega na ujmowaniu przedmiotu w definicję, ale jest doświadczeniem intuicyjnym⁶⁸. Owszem, istnieją takie fragmenty dialogów Platona, które wskazywać mogą na nagłość i natychmiastowość ostatecznego doświadczenia poznawczego⁶⁹; istnieją też takie, które sugerują „niewyraźności” tego, co najwyższe⁷⁰; wreszcie takie, w których obecna jest specyficzna relacja zachodząca między poznającym a poznawanym⁷¹. Są to jednak opisy okoliczności znamionujących doświadczenie granic ludzkiego poznania i relacjonujących ostatni jego etap, czyli sam moment finalnego oglądu. Trudność polega na tym, że z tym ostatecznym oglądem nawrócenie duszy ściśle się wiąże, niemniej jednak nie daje się do niego sprowadzić. Zasadnicza różnica między nimi jest taka, że *periagoge* do tego finalnego etapu podprowadza i przygotowuje, ale samym ostatecznym poznaniem nie jest. Gdyby takim było, to – według powyższych określeń – musiałoby być przede wszystkim raptowne, niespodziewane i niewyraźne. Nawrócenie duszy takim nie jest, gdyż jego istota polega na zajmowaniu się wspomnianymi w siódmej księdze *Państwa* dyscyplinami i wieńczącymi je dialektyką⁷². Jako kształtowanie intelektu, nie może ono być czymś nagłym i nieoczekiwanym. Wymaga raczej długotrwałej i systematycznej pracy – „nawracania duszy”. Z kolei niedefiniowalność nawrócenia kolidowałaby z jego propedeutyczną funkcją w zakresie *noetycznego* poznania, które z samej swej natury musi być wyraźne pojęciowo. Natomiast na niewyraźność nawrócenia można się zgodzić, ale tylko w jednym przypadku – gdy chodzi o jego

ki chrześcijańskiej nie jest nigdzie tak oczywiste jak w jego stanowczym przekonaniu na temat tego, co myśliciele, którzy przeczą istnieniu jakiegokolwiek formy poznania wyższej od pojęciowego, zawsze uważali za niedorzeczne urojenie – paradoksu ciągłych starań uchwycenia w słowach niewysłowionej Pierwszej Zasady, o której mówi się, że jest nieopisywalna”. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 39.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 33-35.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 34; por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 158-159.

⁶⁹ W Platonskiej *Uczcie* określenie *eksaiphnes* wyznacza radykalny przełom w postaci finalnego widoku Piękna „samego w sobie”. Zob. Platon, *Uczta*, 210 E. Wstrząs i nagłość doświadczenia piękna, jak również tymczasowość i chwilowość oglądu tego, co najwyższe, odnotowane są także w *Fajdroście*, 247 D, 251 A i *Liście siódmym*, 344 B.

⁷⁰ Zob. Platon, *Kratylos*, 429 A-432 B, tł. Z. Brzostowska, Lublin 1990. We wskazanym fragmencie zawiera się krytyka predykacyjnej funkcji słowa; zob. Platon, *Uczta*, 211 A; zob. Platon, *Państwo*, 509 B; Platon, *Fajdros*, 247 C; zob. Platon, *Timajos*, 28 C, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005; zob. Platon, *List siódmy*, 343 C-D; zob. Platon, *List drugi*, 314 A-C, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

Trzeba też zauważyć, że taka niewyraźność wizji uszczęśliwiającej, ekstazy zjednoczenia duszy z Bogiem stanowiła trwałe element mistycznej tradycji średniowiecza, który obecny jest na przykład u św. Bernarda z Clairvaux czy św. Bonawentury. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 166, 329.

⁷¹ Mowa tutaj o „podobieństwie” i „więzi pokrewieństwa”. Zob. Platon, *List siódmy*, 343 E-344 A; zob. Platon, *Uczta*, 209 A-D; zob. Platon, *Fajdros*, 248 A, 252 E-253 C.

⁷² Zob. Platon, *Państwo*, 525 A-534 E, tł. W. Witwicki.

efekt. Niewyraźalne i niedefiniowalne może ono być dla tego, kto osobiście go nie doznał. O skutkach nawrócenia duszy – czyli o zdolności poznania *noetycznego*, mogą mówić tylko ci, którzy go osobiście doświadczyli. Natomiast trzecia z wymienionych cech tego finalnego oglądu – „więź pokrewieństwa”, wytworzyć się może, ale właśnie dopiero w efekcie nawrócenia. Dusza „nawrócona” upodabnia się do poznawanych przez nią przedmiotów.

Choć przy opisie nawrócenia Platon posługuje się wzmiankowanym już obrazem „oka duszy”, który – jak zauważa B. McGinn – jest jednym z najbardziej wpływowych mistycznych obrazów używanych przez Platona⁷³, to jednak nie wystarcza to, aby postawić znak równości między *periagoge* a ostatecznym poznaniem niedyskursywnym. To, co zasadniczo różni nawrócenie duszy od poznania mistycznego to fakt, iż ostateczna kontemplacja jest – posługując się słowami św. Jana od Krzyża – „poznaniem bez poznawania”⁷⁴. Jak to określenie rozumieć? Dla św. Augustyna „doświadczenie mistyczne jest poznaniem wartościującym, opartym na wierze i miłości”⁷⁵, którego warunkiem jest wyjście poza poznanie zmysłowe i intelektualne, a w szczególnie intensywnych stanach mistycznych zanika w ogóle funkcjonowanie tych władz. Według św. Bonawentury, w obliczu najwyższego poznania Boga rozum ludzki jest zbyt słaby, więc potrzebuje oświecenia i łaski⁷⁶. Dla Tomasza z Akwinu bezpośrednie poznanie istotowe jest czymś diametralnie innym niż poznanie intelektualne⁷⁷. Natomiast McGinn sądzi, że w „*Uczcie* i innych tekstach Platon jasno pokazuje, iż samego szczytu duchowej drogi nie osiąga się tylko własnymi siłami, lecz że konieczne jest, aby na końcu całego procesu otrzymać objawienie lub też w sposób *nagły* (*exaiphnes*) ujrzeć transcendentny cel⁷⁸. Jak więc widać, mistyczne doświadczenie zakłada niewystarczalność ludzkich władz poznawczych a nawet niedoskonałość poznania intelektualnego, co sprawia, że domaga się swego „dopełnienia” ze strony wiary, miłości, oświecenia czy łaski. W skrajnym przypadku – jak u św. Bonawentury – celem duchowej pielgrzymki człowieka nie było stanie się

⁷³ Zob. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 37. Na temat „oka duszy” w kontekście Augustyńskiej teorii iluminacji, zob.: Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 177.

⁷⁴ Zob. Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, XXXIX, 12, w: tenże, *Dzieła*, t. III, tł. O. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1949. Jest to takie poznanie, w którym – jak pisze św. Jan od Krzyża – naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie, w milczeniu, w spokoju, w ciemności i ukryciu przed wszelkim zmysłowym i naturalnym poznaniem. *Dusza biernym sposobem otrzymuje poznanie substancjalne, wolne od wszelkich wyobrażeń. To poznanie udziela się duszy bez jej wysiłków i bez jej działania*. Zob. tamże, XXXIX, 12.

⁷⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 229-230.

⁷⁶ Zob. Z. Kijas, *Święty Bonawentura*, Kraków 2002, s. 32-34.

⁷⁷ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, q. 175, a. 3, ad. 1, a. 2-4.

⁷⁸ Zob. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 38. „Jakkolwiek filozofia Platona nie jest religią zbawienia, z wyodrębnioną postacią zbawcy i rozwiniętym systemem poglądów na temat konieczności boskiej pomocy, to udzielana przez pięknego umiłowanego „łaska” wydaje się odgrywać niezbędną, jeśli nie absolutnie konieczną rolę w momencie wejścia na drogę prowadzącą do kontemplacji”. Tamże, s. 44.

znawcą, ale miłośnikiem⁷⁹.

Z tak rozumianym poznaniem mistycznym – z „poznaniem bez poznania” – nawrócenie duszy nie może być utożsamione z następujących względów: po pierwsze, *periagoge* wyraźnie skierowane jest w stronę „świata myśli” (*ton noeton topon*), a więc sfery, dla której właściwe jest poznanie *noetyczne*. Dlatego właśnie – i to jest druga istotna cecha – to przede wszystkim intelekt (*nous*) jest tym pierwiastkiem duszy, który się nawraca ku nowej specyfice poznania. Trudno więc oczekiwać, by dokonujący nawrócenia *nous* nagle – w ostatniej fazie swego doskonalenia – zmienił charakter i wyewoluował jako poznanie „*pozanoetyczne*”. Po trzecie zaś, doskonałenie poznania w drodze nawrócenia duszy nie wykracza ostatecznie poza przyrodzone zdolności ludzkie, gdyż Platon wyraźnie mówi, że człowiek tę władzę poznawczą już posiada, a jedynie używa jej w sposób niewłaściwy, niepełny – „tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba”⁸⁰. Dlatego też człowiekowi nie trzeba „wszczepiać” żadnej nowej władzy poznawczej, a jedynie udoskonalić (wykształcić) tę, którą już ma, czyli umysł (*nous*). Można więc powiedzieć, że nawrócenie jest *stricte* „samodzielnym” wysiłkiem, podobnie jak wyłącznie osobisty charakter ma kształtowanie *noetycznej* sprawności poznawczej. W tym właśnie ewidentnie racjonalnym „kształtowaniu umysłu”, (o ile w ogóle jego kształtowanie może mieć charakter inny niż racjonalny), w tym „wznoszeniu się duszy do świata myśli”, rola nawrócenia się wyczerpuje, gdyż *periagoge* przygotowuje dopiero możliwość ostatecznego poznawczego doświadczenia. Innymi słowy: nawrócenie zaczyna się dużo „wcześniej” niż widzi to K. Albert, bo jeszcze w jaskini – czyli w tym pierwszym momencie zrzucenia kajdan, który stanowi impuls do zakwestionowania dotychczasowych przekonań i podjęcia wysiłku intelektualnego doskonalenia. Ale nawrócenie także „kończy” się wcześniej niż chcieliby tego zwolennicy interpretacji mistycznej, gdyż nie sięga tej najwyższej aktywności poznawczej, a jedynie przygotowuje do niej rozum (*nous*). Można powiedzieć, że Platońska *periagoge* zaczyna się od intelektu, w jego doskonaleniu się spełnia i wreszcie na nim się też kończy. Nawrócenie duszy u Platona jest więc racjonalne w całym swym przebiegu („do samego końca”) – inaczej niż na przykład u Mistra Eckharta. Choć jest on określany mianem „mistyka-uczonego” i „mistyka-filozofa”⁸¹, choć R. Otto stwierdził, że nigdzie „nauka” nie odgrywa większej roli niż u tego właśnie mistyka⁸², to jednocześnie badacz ten zauważa, że zdolność rozumienia (*intellectus*) nie jest dla Eckharta tym, co „zwykliśmy zwać intelektem”, lecz raczej stoi ponad wszelkim *ratio*, ponad zdolnością

⁷⁹ Mistyka teologiczno-filozoficzna na przykład św. Bonawentury, choć zakorzeniona w tradycji intelektualnej św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity czy Ryszarda od św. Wiktora, zakładała cel inny niż poznawczy. „Nie prowadziła ona do zdobycia jedynie racjonalnego poznania na temat życia ani też do odkrycia natury Boga, ale kierowała serce i umysł pielgrzyma do poddania się działaniu przemieniającej siły miłości jednoczącej z Umiłowanym”. Zob. Z. Kijas, *Św. Bonawentura*, s. 56.

⁸⁰ Platon, *Państwo*, 518 D.

⁸¹ Zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart*, s. 217-218.

⁸² Zob. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 43.

„rozumu” dyskursywnego, tworzącego pojęcia, wnioskującego, dowodzącego⁸³.

Podsumowując: nawrócenie duszy jest do końca „samodzielne” i do końca „racjonalne” (a więc inaczej niż poznanie mistyczne) dlatego, że polega na doskonaleniu rozumu i tej jego sprawności poznawczej, której ukoronowaniem jest dialektyka. Nie jest natomiast nagle, intuicyjne czy ponaddyskursywne jak bezpośrednie poznanie Dobra. Nawrócenie duszy będzie dla tego typu najwyższego poznania formą wprowadzenia i ewidentnie intelektualnego przygotowania, niemniej jednak ten bezpośredni i finalny ogląd Dobra nie jest już nawróceniem⁸⁴. Innymi słowy: nawrócenie duszy nie dokonuje się „w obliczu” Dobra ani nie jest „ponadracjonalną” sprawnością odpowiadającą jego „ponadbytowości”, ale raczej dopiero dzięki nawróceniu Dobra może zostać poznane. Dlatego właśnie identyfikuję *periagoge* z całą drogą prowadzącą ku wyjściu z jaskini, dosłownie ze „wznoszeniem się duszy do świata myśli” i z procesem takiego doskonalenia rozumu, który uzdalnia go do poznania *noetycznego*, a w obliczu Dobra wykazuje swą szczytową sprawność poznawczą, ustępując miejsca jego ujęciu intuicyjnemu i ponaddyskursywnemu. O ile na drodze nawrócenia, na drodze intelektualnego kształcenia, dozwolona jest jeszcze pewna forma perswazji, ćwiczeń, i dialogicznego towarzyszenia, o tyle w obliczu Dobra – zgodnie z jego intuicyjnym, ponaddyskursywnym i bezpośrednim poznaniem, nie ma miejsca na jakikolwiek przymus i jakąkolwiek aktywność pośredniczącą. Zatem nawrócenie duszy nie może być utożsamione ani z poznaniem mistycznym, ani ostatecznym oglądem Dobra. Nie pozwala na to, z jednej strony, istota nawrócenia, a z drugiej cechy, jakimi ten ostateczny ogląd winien się charakteryzować. Zrównanie nawrócenia z oglądem tego, co w strukturze bytu ostateczne spowodowałyby wyjście „poza” i „ponad” filozofię, czyli znalezienie się w centrum doskonałego, mistycznego zjednoczenia⁸⁵, w którym jakakolwiek droga i dążenie kończy się, a pozostaje jedynie niezmacona żadnym brakiem doskonała unia⁸⁶.

⁸³ Zob. tamże, s. 44.

⁸⁴ Jak zauważa S. Blandzi, właśnie bez nawrócenia, czyli całościowego jej przedstawienia, nie jest możliwe wyjście z jaskini doksa i apaudeusia oraz bezpośredni ogląd „istoty-prawdy”, który osiągnąć jest w aktach ponadmysłowej i ponaddyskursywnej intuicji – *noesis*. Zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 110.

Podobnego zdania jest B. Dembiński, który stwierdza, że dialektyka pozwala otworzyć się na pełnię tego, co „samo w sobie”. Następnie stawia pytania, czy jest to warunek wystarczający uchwycenia „istoty” tego, co „samo w sobie”? Odpowiadając stwierdza, że w przekonaniu Platona „trzeba czegoś więcej, czegoś, co można by określić mianem oglądu tego, co „samo w sobie”, szczególnego „doświadczenia” czy raczej „widzenia” ujawniającego się źródła”. B. Dembiński, *Teoria idei*, s. 74.

⁸⁵ Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 101.

⁸⁶ To ograniczenie roli *periagoge* do funkcji wyłącznie propedeutycznej i pośredniczącej nie jest jednoznaczne z faktem, iż negują specyfikę ostatecznego, najwyższego poznania, które u Platona lub Arystotelesa przyjęło postać „filozofii pierwszej”, a której interpretację zaproponował S. Blandzi. W tej właśnie koncepcji „filozofii pierwszej” jest miejsce na nawrócenie rozumiane jako poznawcze dosko-

Zakończenie

Platońska *periagoge* jest tym, co istotnie definiuje stan umysłu miłośnika mądrości; jest tym, co definitywnie decyduje o jego tożsamości. Za sprawą tego, że nawrócenie ma charakter poznawczy, że jest drogą epistemologicznego doskonalenia duszy i kształtowania w niej zdolności poznania *noetycznego*, otwiera ona na możliwość zobaczenia tego, co w strukturze bytu „nowe” i „inne”. Dzięki nawróceniu świat filozofa sięga „dalej” – sięga *noetycznego* wymiaru bytu. *Periagoge* to – jeszcze inaczej mówiąc – droga wysubtelniania ontycznej świadomości poprzez zajmowanie się takimi dyscyplinami jak: arytmetyka, geometria, astronomia, planimetria, teoria harmonii i wreszcie dialektyka⁸⁷. Uzdalnia ona umysł (*nous*) do poznania „rzeczy samych” a zwłaszcza Dobra. *Periagoge*, rozumiana jako doskonalenie *noetycznego* poznania, jest tym motywem, który stanowi odpowiedź na dramatyzm rozłamu między faktycznym a pożądanym stanem w problematyce wychowawczej, politycznej, ontycznej czy poznawczej. I im bardziej myśl Platona będzie zbudowana na dualizmie *demos* – filozof, niesprawiedliwość – sprawiedliwość, *apaideusia* – *paideia*, mniemanie – wiedza, zmysły – rozum, im bardziej zmierzać będzie ku ekskluzywizmowi etycznemu czy ontologiczno-epistemologicznemu, tym bardziej potrzebować będzie elementu, który te bieguny połączy. Właśnie to zadanie spełnia *periagoge*. Ze wskazanych względów nie może ona być wstępem do filozofii, czyli nagłym porywem, częstokroć emocjonalnym uniesieniem, zdziwieniem lub stwierdzeniem własnej ignorancji, które powoduje głęboki wstrząs i kieruje ku umiłowaniu mądrości. Nie może też być doświadczeniem mistycznym – pozaracjonalnym zjednoczeniem z Dobrem. Platońska *periagoge* to w pełnym tego słowa znaczeniu droga filozofii, czyli droga nawracania duszy do widzenia świata takim, jakim on w rzeczywistości jest – świata o zróżnicowanych stopniach ontycznych i odmiennych sposobach istnienia. I właśnie do tego, aby ów złożony ontycznie świat zobaczyć, potrzebna jest *periagoge holes tes psyches* – potrzebne jest nawrócenie całej duszy, czyli jej mentalna transformacja. Potrzebna jest całkowita przemiana, zupełnie inna (nowa) zdolność widzenia, jak nowe i odmienne jest to, co *noetyczne*. Ta intelektualna metamorfoza angażuje też całego człowieka i wszystkie wymiary jego życia. Racjonalna przemiana skutkuje transformacją osobowościową, moralną i społeczno-polityczną. Ktoś, kto doświadczył nawrócenia duszy jest już człowiekiem zupełnie innym, jest *atopiczny*, bo jest w pełnym tego słowa znaczeniu „nie stąd”. To ktoś, kto dzięki nawróceniu poznał, że domeną człowieka – istoty racjonalnej – jest „świat myśli”.

Literatura

nalenie. Skoro bowiem „pierwsza filozofia” polega tutaj na uchwyceniu „przyczyn najwyższego rzędu”, na wytłumaczeniu wszystkiego w świetle „racji ostatecznych” (zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, s. 21-23, 25), a zatem jest faktycznie tą najwyższą i ostateczną formą poznania, to właśnie *periagoge* stanowiłaby dla niej wstęp i przygotowanie. Niemniej jednak nie byłyby one tym samym. Nawrócenie pełniłoby właśnie funkcję propedeutyki dla „filozofii pierwszej”.

⁸⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 531 E-534 E.

- Albert, K., *Studia o historii filozofii*, tł. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006.
- Albert, K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II, tł. K. Leśniak i in., Warszawa 1990 s. 615-857.
- Blackburn, S., *Platon. Państwo, Biografia*, tł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2007.
- Blandzi, S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Brown, P., *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański, Warszawa 1993.
- Chadwick, H., *Augustyn*, tł. T. Szafranski, Warszawa 2000.
- Chesterton, G.K., *Kościół katolicki i konwersja. Droga do nawrócenia*, tł. M. Reda, Sandomierz 2012.
- Demiński, B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.
- Dzieje Apostolskie*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- Eksaiphnes*, w: *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. I, Warszawa 2000, s. 316.
- Gadamer, H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- Guthrie, W. K. C., *A history of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato: The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998.
- Guthrie, W. K. C., *A history of Greek Philosophy*, vol. V: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1996.
- Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Heidegger, M., *Platona nauka o prawdzie*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, tł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 179-209.
- Jaeger, W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaskóła, J., *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania. PLATON*, Wrocław 2000.
- Kijas, Z., *Święty Bonawentura*, Kraków 2002.
- Kijewska, A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Kowalczyk, S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Krokiewicz, A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Marrou, H., *Augustyn*, tł. J. Łoś, Kraków 1966.
- McGinn, B., *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. S. Szymański, Kraków 2009.
- McGinn, B., *Obecność Boga: historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. I: *Fundamenty mistyki. (Do V wieku)*, tł. T. Dekert, Kraków 2009.
- Otto, R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Paczkowski, P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005.
- Periogo*, w: *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddel, R. Scott (revised by H.S. Jones), Oxford 1968, s. 1367.
- Periogo*, w: *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001, 179.
- Periogo*, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962, s. 479-480.
- Piórczyński, J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 107-186.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 625-714.
- Platon, *Kratylos*, tł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Platon, *Laches*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 211-248.
- Platon, *List drugi*, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 5-12.
- Platon, *List siódmy*, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24-68.
- Platon, *Menon*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 457-503.

- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 551-583.
- Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 11-338.
- Platon, *Sofista*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 431-500.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 327-430.
- Platon, *Timajos*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 663-743.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 28-89.
- Popper, K.R., *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Sieroń, J., *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003.
- Skrzypek-Faluszczyk, J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. I, Warszawa 2000.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962.
- Stróżewski, W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Szlezák, T. A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Kęty 2005.
- Św. Augustyn (Augustinus Aurelius), *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1997.
- Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. III, tł. O. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1949, s. 271-278.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tł. P. Belch, Londyn 1982.
- Voegelin, E., *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
- Weizsacker, C. F., *Jedność przyrody*, tł. K. Napiórkowski, Warszawa 1978.
- Witczyk, H., Machniak, J., Orzeszyna, J., *Nawrócenie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. XIII, Lublin 2009, s. 852-856.
- Wodziński, C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008.
- Wolicka, E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
- Wróblewski, W., *Arystokracja Platona*, Warszawa-Poznań 1972.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Jacek Hadryś,
Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego,
„Studia i Materiały”, Wydział Teologiczny UAM,
Poznań 2017, s. 297.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-019>

Książd profesor Jacek Hadryś zajmuje ważne miejsce w polskim środowisku naukowym, należy do grona znanych i cenionych teologów duchowości. Stąd też nie dziwi, że jego najnowsza książka *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego* jest wartością samą w sobie. Prowadzone przez autora analizy umożliwiają zrozumienie dynamicznego charakteru życia duchowego konkretnego człowieka (wymiar egzystencjalno-personalistyczny). Jestem pewien, że dla wielu recenzowana książka stanie się swoistą busolą i punktem odniesienia. Zanim wypowiem się bezstronnie, jako recenzent, o wartości merytorycznej i metodologicznej książki, chciałbym najpierw, jako czytelnik, pogratulować autorowi kompetentnego i metodologicznie zaplanowanego wykładu na temat specyfiki chrześcijańskiego życia duchowego opartego na *genealogii i antropologii divina*.

Przystępując do oceny merytorycznej publikacji, należy zauważyć, że autor daje się poznać jako kompetentny i kreatywny badacz duchowości chrześcijańskiej. Osia przewodnią podejmowanych analiz jest uświęcenie i zbawienie konkretnego człowieka (soteriologia i hermeneutyka *Sitz im Leben*). Przedmiotem materialnym książki – jak pisze we wstępie ks. Jacek Hadryś – jest „chrześcijańskie życie duchowe, zaś przedmiotem formalnym – jego dynamiczny charakter” (s. 16). Podjęte analizy mają ukazać jego początek, przebieg i ostateczny cel. Autor poddaje więc analizie „podstawy procesu uświęcenia, szeroko rozumiane uwarunkowania oraz konieczność podjęcia osobistej odpowiedzialności za dążenie do pełnego uczestnictwa w życiu Bożym” (s. 16). Pomoc w tym procesie badawczym stanowią dokumenty Kościoła oraz polsko- i obcojęzyczna literatura podejmująca zagadnienie chrześcijańskiego życia duchowego. Zgromadzone publikacje autor poddał szczegółowej analizie (metoda analityczna), a następnie dokonał stosownej syntezy uzyskanych w tym procesie treści. Książka w swojej strukturze składa się z pięciu bloków tematycznych zatytułowanych odpowiednio: proces uświęcenia, klimat procesu uświęcenia, sakramenty u podstaw procesu uświęcenia, modlitwa niezbędnym warunkiem osobistego uświęcenia oraz osobista odpowiedzialność za podejmowanie łaski Bożej.

W pierwszej części książki ks. Jacek Hadryś ciekawie prezentuje „rzeczywistość chrześcijańskiego życia duchowego ze szczególnym ukazaniem dynamiki procesu uświęcenia” (s. 19). Po pierwsze, autor zwraca uwagę na dynamizm chrześcijańskie-

go uświęcenia, gdyż – jak słusznie zauważa – „chrześcijańskie życie duchowe i jego rozwój są dziełem Chrystusa, a wcielony Syn Boży jest nie tylko źródłem życia duchowego, ale jednocześnie gwarantem jego rozwoju” (s. 21). Potrzeba rozwoju duchowego, dążenie do świętości i doskonałości są wpisane w życie chrześcijanina, co potwierdzają liczne przykłady w Biblii („Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan Bóg wasz” – Kpł 19, 2). Potrzeba wzrastania w świętości jest naturalnym elementem procesu uświęcenia i podlega nieustannemu rozwojowi. Konieczność duchowej relacji z Bogiem wynika z istnienia osobowej relacji między człowiekiem z Bogiem. W całej historii zbawienia nikt, poza Jezusem Chrystusem, nie urodził się świętym, do świętości bowiem – dzięki łasce udzielonej przez Boga – dorasta się. Świadczą o tym liczne żywoty świętych, którzy swoją świętość krystalizowali przez kolejne lata ziemskiego życia (s. 22-23).

Patrząc na proces uświęcania się człowieka, jak podkreśla autor, w perspektywie biblijno-teologicznej wyodrębniają się dwa aspekty człowieczego uczestnictwa w procesie uświęcenia: negatywny – jako udział w męce Pana Jezusa oraz pozytywny – udział w Jego zmartwychwstaniu (s. 23). Życia duchowego nie można ograniczać do walki z grzechem i złem, ale do wzrastania w nowym życiu – które rozpoczyna wraz z przyjęciem sakramentu chrztu św. – jako daru (zadania) otrzymanego od Zbawiciela. Proces uświęcania może odbywać się na wiele sposobów, na przykład Pseudo-Dionizy wyodrębnił trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą (s. 25). Świadome podjęcie odpowiedzialności za wstąpienie na drogę uświęcenia, w przypadku przyjęcia chrztu św. w wieku niemowlęcym, może być konsekwencją nawrócenia (nawiązania, odnowienia lub pogłębienia relacji z Chrystusem), czy też być kontynuacją dotychczasowego życia duchowego (s. 26). Autor *Dynamiki chrześcijańskiego życia duchowego* wyodrębnia w procesie uświęcenia (którego cel: pełnię udziału w życiu Bożym – s. 48, może osiągnąć dopiero w życiu wiecznym) następujące etapy: przygotowanie do udziału w życiu Bożym, obdarowanie udziałem w życiu Bożym, podjęcie odpowiedzialności za własny wzrost duchowy, codzienne podejmowanie Bożego działania, życie życiem zmartwychwstałego Chrystusa (s. 30). Należy przy tym pamiętać, że to Bóg obdarza człowieka łaską, która umożliwia osiągnięcie zbawienia. Objawia się ona pośrednio także poprzez postawienie na drodze człowieka osób, które jej realizację umożliwią (np. rodzice, dziadkowie, nauczyciele, kierownicy duchowi) czy też uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych (s. 33). Przyjęcie od Chrystusa otrzymanego na drodze łaski daru zobowiązuje do jego pielęgnowania i rozwijania. Priorytetową rolę w tym procesie odgrywają rodzice, którzy wychowują dziecko w sposób odpowiedzialny i świadomy – sami są otwarci na Boga i w tym duchu je wychowują (s. 38). Autor podsumowując ten wątek analiz stwierdza, że rozwój duchowy dokonuje się stopniowo – poprzez spotkanie z Chrystusem w sakramentach, słowie Bożym, modlitwę lub nagle – „po doświadczeniu wewnętrznego nawrócenia” (s. 39). To, na ile wykorzysta otrzymany od Boga dar uświęcenia zależy od każdego osobiście – jego zaangażowanie w rozwój życia duchowego.

Autor słusznie zauważa, że droga do świętości prowadzi przez codzienność, w którą są wpisane: walka duchowa i kryzysy, oczyszczenia bierne, obecność Maryi i świętych, a także problematyka dojrzałości duchowej i chrześcijańskiej mistyki (s. 40). Poprzez realizację cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości człowiek nieustannie może podejmować wysiłek, do którego Bóg go uzdolnił. Jednak wiara jest człowiekowi nie tylko dana, ale i zadana. Sprowadza się zatem nie tylko do unikania grzechów, ale przeżywania codzienności „poprzez coraz większą miłość do Boga i bliźniego” (s. 43). Spoiwem dla wiary i miłości jest nadzieja, która podtrzymuje miłość – najważniejszą z cnót teologalnych, wynikającą z wiary w spełnienie Bożych obietnic życia wiecznego w niebie (s. 44). Dynamizm realizacji wymienionych trzech cnót teologalnych umożliwia chrześcijaninowi całkowite oddanie się Bogu – na tyle, na ile został przez Niego w danym momencie uzdolniony (s. 45).

Ks. Jacek Hadryś stawia ciekawe pytanie o relację dojrzałości osobowościowej względem dojrzałości duchowej i stwierdza, że niedojrzałość osobowościowa w żaden sposób nie wyklucza dojrzałości duchowej. Co więcej, uważa, że dojrzałość duchowa „pomaga w integracji osobowości” (s. 48), za sytuację optymalną uznaje zaś jednoczesną dojrzałość osobowościową i duchową. Proces uświęcania człowieka, jak już powiedziano, trwa na co dzień, a szczególnym rodzajem poznania Boga jest doświadczenie mistyczne, które w sposób niezwykle wyrazisty autor opisuje na przykładzie „owocu, którego smak dano nam poznać na podstawie opisu z książek” (s. 49) i rzeczywistego skosztowania. Łaska doświadczenia bezpośredniego spotkania z Bogiem w życiu doczesnym jest dana przez Boga niewielu osobom, gdyż – jak pisze autor – Bóg daje ją tylko „wybrany ludziami” (s. 51). Tego rodzaju doświadczenie unocznia pełnię radości z obcowania z Chrystusem i na zawsze zmienia jakość ziemskiego życia.

Ksiądz Jacek Hadryś ma świadomość, że istnieje „wielosć spojrzeń na pełnię chrześcijańskiego życia duchowego” (s. 52), czemu daje wyraz poprzez przybliżenie niektórych ujęć: „upodobnienie do Chrystusa, udział w świętości Boga, zjednoczenie z Bogiem, dążenie do doskonałości oraz pełnienie woli Bożej” (s. 52). Ksiądz Profesor w oryginalny sposób pogłębia rozumienie terminu „naśladowanie Chrystusa”, nie zagłębiając się jednak, a szkoda, w semiotyczne konotacje „bycia w Chrystusie” (biblijne εἶναι ἐν Χριστῷ). Warto zauważyć, że teologiczne rozumienie pełni życia chrześcijańskiego jest równoznaczne z naśladowaniem Chrystusa, zaś autor książki słusznie przekonuje, że „naśladowanie” to zarówno pełnia życia chrześcijańskiego jak i „sposób jej osiągnięcia” (s. 52), czyli stawia znak równości „pomiędzy upodobnieniem się do Chrystusa i pełnią, którą zdobywa się przez naśladowanie Zbawiciela” (s. 53). W tej optyce pełnia życia chrześcijańskiego „polega na pójściu za Chrystusem i codziennym upodobnieniu się do Niego” (s. 53). Autor w sposób zdecydowany podkreśla, że w rozumieniu pełni życia duchowego – nawet mimo pewnych różnic w podejściu do rozpatrywanego problemu – chodzi o pełną realizację chrześcijańskiego powołania, którego celem ostatecznym jest uczestnictwo w życiu Bożym w wieczności (s. 60).

Ks. Jacek Hadryś w drugiej części książki stawia najpierw pytanie o podejście do życia duchowego (nastawienie do spraw duchowych – od radykalizmu, którego w żaden sposób nie należy utożsamiać z fanatyzmem, po duchową oziębłość), a następnie o „wpływ cierpienia na życie duchowe” i jego oddziaływanie na jakość życia duchowego człowieka. Kolejnym obszarem, który poddaje analizie, jest wpływ sytuacji kryzysowych na życie duchowe oraz kwestie dotyczące wspólnotowego wymiaru chrześcijańskiego życia duchowego. Słusznie zaznacza, że radykalizm duchowy to „zdecydowane i świadome dążenie do bycia z Chrystusem, do komunii z Chrystusem poprzez życie wypełnione miłością do Boga i bliźniego” (s. 62). Taka postawa rodzi zgodę na pełne przewodnictwo Zbawiciela w życiu człowieka oraz autentyczną miłość względem bliźniego, umiejętność patrzenia na wszystko oczami wiary, co ustawia logikę myślenia z „dlaczego?” na „jak?”. Całkowite zaufanie Bogu i gorliwa modlitwa, czytanie Pisma św., realizowanie codziennych wyzwań na wzór Zbawiciela, życie sakramentalne, czerpanie z darów Ducha Świętego sprzyjają pogłębianiu życia duchowego (s. 66). Na przeciwnym biegunie autor stawia oziębłość duchową (tzw. *acedia*), którą określa jako „osłabienie duszy”, sprowadzającą się do tego, by „być w stanie łaski uświęcającej” (s. 67). Brak aktywności w pogłębianiu relacji z Bogiem rodzi z kolei „odrętwienie duchowe” (s. 70), z którego wyzwolić może choroba lub inne negatywne doświadczenie, którym Bóg pragnie wybudzić chrześcijanina z duchowego lenistwa. Jako główne środki zaradcze autor proponuje: modlitwę, ascezę i kierownictwo duchowe (s. 71). Zauważa też, że różnego rodzaju doświadczenia i trudności często stanowią dla człowieka inspirację do podjęcia dialogu z Bogiem (wewnętrzne dojrzewanie). Takie spojrzenie na trudności życia doczesnego pozwalają dostrzec w nich udzieloną człowiekowi łaskę uświęcającą, umożliwiającą wzrastanie na wzór Zbawiciela, dopingującą do świadomego przeżywania wiary. Cierpienie – jak trafnie pisze autor – „pomaga człowiekowi w wewnętrznej przemianie, inspiruje i mobilizuje go do nawrócenia” (s. 78). To, na ile człowiek skorzysta z przeżywania cierpienia, wynika z jego „relacji z Jezusem” i otwartości na „współpracę z Bożą łaską” (s. 82).

Innym z elementów omawianych w recenzowanej publikacji są duchowe kryzysy i strapienia oraz oczyszczenia bierne, które wpisują się w proces uświęcenia. Autor z łatwością udowadnia, że choć kryzys kojarzy się powszechnie z negatywnym doświadczeniem, to jego znaczenie tak naprawdę ma wydźwięk pozytywny, oznacza bowiem: „poszukiwanie, wybór, sprzeciw, wyjaśnienie, rozwiązanie” (s. 82). Tego rodzaju zjawiska są, jak stwierdza, doświadczeniem powszednim, doznawanym w codziennym życiu przez każdego wierzącego. Co więcej, autor uważa, iż człowiek pozbawiony przeciwności „z reguły duchowo wolno się rozwija” (s. 83). Doświadczenie kryzysu duchowego motywuje do większego zawierzenia Bogu, jest też szansą na zgłębienie własnego stanu ducha (s. 84). Autor w tym miejscu daje wskazówkę: człowiek powinien skupić swoją uwagę nie na „oskarżaniu” Boga za doznawane rozterki i wahania, ale raczej zastanowić się, czemu mają one służyć (s. 84). To swoista okazja do pogłębienia własnego rozwoju duchowego.

Książd Jacek Hadryś przestrzega przy tym – potwierdzając stanowisko wielu teologów, psychologów i socjologów – by w stanie poważnego kryzysu czy strapienia duchowego nie „wprowadzać jakichkolwiek zmian w swoim życiu czy podejmować ważnych decyzji” (s. 87), ale próbować zmieniać swoje postępowanie na lepsze. Chodzi o to, by tego typu doświadczenia nie prowadziły do zniechęcenia i duchowej martwoty, ale umożliwiły rozżarzenie ognia wiary. Chrystus, jak przekonuje autor, „wykorzystuje często różne uwarunkowania życiowe człowieka czy też różne sytuacje, a dokonuje tego, czego człowiek sam, z własnej inicjatywy nie jest w stanie uczynić” (s. 88). Oczyszczenia biernie, o których pisze, pomagają pełniej i z większym zaufaniem oddać się Chrystusowi, wymagają jednak wewnętrznego przyłgnięcia do Niego.

Bez wątpienia pomocne w tego rodzaju sytuacjach jest wsparcie ze strony kierownika duchowego oraz całej wspólnoty wiernych. Ks. Jacek Hadryś wskazuje, że św. Tomasz Apostoł uległ zwątpieniu przebywając poza wspólnotą Apostołów, a wiarę w Zmartwychwstałego odzyskał dołączając do zgromadzenia (s. 92). Stąd też rzeczywiste wsparcie w dążeniu do pełnej komunii z Chrystusem stanowią: częste korzystanie z sakramentów, spotkania z Chrystusem w liturgii, Biblii, Mszy św., modlitwie, w drugim człowieku, naśladownictwo Maryi i świętych, aktywna obecność we wspólnotach katolickich, które na pierwszym miejscu stawiają powołanie do świętości (s. 97). Proces uświęcenia „wiedzie przez człowieka” (s. 100), poprzez miłość do rodziny i przyjaciół, ale także tych, „którzy go najbardziej denerwują, irytują” (s. 100).

Obszerna część analiz dotyczy sakramentów (część trzecia), z których chrześcijanin korzysta wielokrotnie w ciągu swojego życia. Autor podkreśla, że Eucharystia, w której Chrystus obdarza człowieka „swoją bezwarunkową miłością” (s. 108) całym sobą jednocząc się z nim w Komunii św. w sposób niedostępny nawet aniołom oraz sakrament pokuty i pojednania, w procesie uświęcenia stanowią „podstawę w dążeniu do życia z Chrystusem i w Chrystusie” (s. 101). Człowiek niejako „odpłaca się” Bogu poprzez każde podjęte wyrzeczenie, dobry uczynek, przezwyciężenie swoich słabości, należyte przygotowanie zewnętrzne i wewnętrzne do Eucharystii oraz świadome w niej uczestnictwo. Ten dar (nazwany przez autora „sakramentem aktualizacji wiary” – s. 111), który umacnia, podnosi z największych ludzkich słabości został ofiarowany człowiekowi, który „potrzebuje uświęcenia, potrzebuje Chrystusa, który będzie go przemieniał w samego siebie i uzdalniał do coraz pełniejszego życia Jego życiem” (s. 117). Owocność ofiarowanego przez Chrystusa daru zależy od człowieka, od tego, na ile jest w stanie otworzyć się na niego, od jego wiary i dyspozycyjności względem Boga (s. 105), jest jednocześnie impulsem do działania w procesie zmierzania ku Bogu (s. 111). Autor doskonale puentuje ten fakt powszechnie znanym stwierdzeniem: „kto z kim przestaje, takim się staje” (s. 112). Tę pożądaną relację zakłóca grzech. Wyzwolenie się z niego nie jest jednak – jak pisze ks. Jacek Hadryś – „jednorazowym aktem, ale procesem, nie jest wyzwoleniem, ale wyzwalaniem” (s. 120). Także w tym przypadku ma miejsce proces uświę-

cania. Autor wyróżnia zatem intensywność korzystania z tej drogi, którą omawia w perspektywie dojrzałego i niedojrzałego korzystania z sakramentu nawrócenia (s. 132-136). Wiąże się to ściśle z wypracowaniem w sobie dobrze ukształtowanego sumienia, które potrafi odróżnić dobro od zła (s. 138), nazwać je po imieniu i imperatywnie obligować do unikania go w przyszłości. Sakrament pokuty i pojednania jest szczególnym darem łaski od Boga, który pragnie pełnego zjednoczenia z człowiekiem dla jego zbawienia. Na tle tej szczególnej dobroci Boga wyraziście rysują się wszelkie niegodziwości istoty ludzkiej, dlatego autor proponuje dokonanie rachunku sumienia rozpoczynając go od bilansu doświadczonej od Boga dobroci. Tę praktyczną wskazówkę należy nie tylko zauważyć, ale i docenić.

Zdaniem ks. Jacka Hadrysia niezwykle ważnym aspektem procesu uświęcenia jest modlitwa (część czwarta), będąca tym dla duszy, czym pokarm dla ciała (s. 147). Bez modlitwy można być co prawda dobrym człowiekiem, ale nie dobrym chrześcijaninem, trudno bowiem, jak pisze, „wyobrazić sobie prawdziwego ucznia Jezusa, który się nie modli” (s. 157). Poddaje ją zatem oglądowi co do natury i konieczności, rozpatrując ją w kontekście modlitwy starotestamentalnej, Chrystusa, nowotestamentalnej, Katechizmu, a także modlitwy świętych. Nie zapomina przy tym o jej różnorodności co do adresata modlitwy i sposobu jej dokonywania, a także analizuje uwarunkowania skutecznej modlitwy i związanych z nią trudności (s. 147). Nie jest ona obowiązkiem, ale darem, z którego człowiek „nie tyle musi, co chce” korzystać (s. 155). Troska o nieustanny modlitewny kontakt z Bogiem i postawę dyspozycyjności, oddanie siebie i swego czasu Chrystusowi stanowią niezwykle ważny element podążania i wzrastania na drodze uświęcenia (s. 162). Człowiek, któremu zależy na bliskości z Bogiem i chce ten kontakt nawiązać i podtrzymać, dysponuje licznymi formami modlitwy. Ich wielość i różnorodność dają możliwość najbardziej odpowiadającej modlącemu się formy nawiązania rozmowy z Bogiem. O ich skuteczności decyduje wewnętrzna potrzeba jej odbycia, która warunkuje wybór miejsca, czasu, postawę ciała. Jakość modlitwy, jak stwierdza autor, nie zależy od Chrystusa, który hojnie obdarza każdego wierzącego tym darem, ale „od człowieka i jego współpracy ze zbawczym działaniem Zbawiciela” (s. 205). Dla człowieka żyjącego w ścisłej więzi z Chrystusem modlitwa jest naturalnym elementem jego życia, a doświadczone w niej trudności, jak pisze autor, wcale nie muszą stanowić przeszkody w uświęceniu. Doznawane problemy wynikające z właściwego jej rozumienia i odniesienia, braku spełnienia zanoszonych prośb, roztargnienia i oschłości oraz uczucia mogą inspirować do nawiązania głębszej więzi z Chrystusem i rozwoju własnej duchowości (s. 215).

Zwieńczenie analiz stanowi ostatnia część książki (piąta), kiedy to autor poddaje analizie osobistą odpowiedzialność człowieka za odpowiedź na dar Bożej łaski. Cieszy fakt, że dla ks. Jacka Hadrysia podejmowanie ascezy i umartwienia, korzystanie z kierownictwa duchowego, podejmowanie rozeznawania duchowego i walki duchowej to niezwykle pomocne środki umożliwiające podejmowanie walki z tym, co niegodne prawdziwego chrześcijanina, mobilizujące do podejmowania wciąż

na nowo działań, które pozwalają na stałe pozostawanie w bliskości Boga. W przekonaniu autora, które w pełni podzielam, doznawane trudności i podejmowana „walka duchowa nie tylko wpisuje się w dynamiczny charakter procesu uświęcenia, ale również – w sposób znaczący – go uwydatnia” (s. 257).

Przystępując do oceny metodologicznej książki, należy bezsprzecznie stwierdzić, że została ona skonstruowana w sposób spójny i przejrzysty, starannie zaplanowana, a wszystkie fragmenty pozostają w ścisłym związku z jej tytułem. Podejmowane zagadnienia nie ograniczają się jedynie do sfery deskrypcyjnej (opisowej) czy predyktywnej (przewidującej przebieg zjawisk i procesów), ale wkraczają w paradygmat eksplanacyjny, kiedy to autor stara się poznać, zrozumieć i wyjaśnić wykrywane związki między poszczególnymi elementami życia ludzkiego kształtującymi duchowość osoby na wszystkich etapach. Książd Jacek Hadryś jasno formułuje problem badawczy i właściwie wskazuje cel monografii, jak i jej źródła. Praca wzorowo zaplanowana i przemyślana. Stawiane i omawiane tezy implikują kolejne, a następnie są w sposób zwięzły podsumowywane. Bez wątplenia, podziw budzi doskonała znajomość metodologii prowadzonych badań. W postępowaniu badawczym – jak już wspomniano – autor przyjął metodę analityczno-syntetyczną. Na podkreślenie zasługuje bardzo dobry wstęp i zachęcające do głębszych analiz zakończenie. Są to struktury syntetyczne i właściwie prezentujące czy to założenia, czy też wnioski i tezy końcowe problemu badawczego. Prowadzone w ten sposób analizy sprawiają, że czytelnik ma możliwość jasnego odbioru intencji i poglądów autora.

Poddając książkę ks. Jacka Hadrysia ocenie formalnej trzeba stwierdzić, że została przygotowana z dokładnością i wiernością zasadom tworzenia tego typu publikacji. Jej język jest nie tylko poprawny, ale i zrozumiały. Na uznanie zasługuje przemyślana, staranna i konsekwentna edycja książki. Właściwie trudno znaleźć w niej jakiegoś błędy typograficzne (s. 35 – brak spacji po myślniku: -życie) czy stylistyczne (s. 142: „czy też w podczas rekolekcji” – zbędne „w”).

Na koniec należy wyraźnie stwierdzić, że wnikliwie przygotowana i zredagowana książka ks. Jacka Hadrysia ułatwia odbiór omawianej problematyki. Pomaga śledzić jego myślenie i przygotowywanie wniosków do ostatecznego rozwiązania zawartego w tytule problemu badawczego. Przeprowadzone rozległe analizy mają charakter kompetentnej i profesjonalnej refleksji naukowej opartej o dojrzały warsztat i bogaty aparat pojęciowy. Ujmując całościowo warstwę merytoryczno-metodologiczną, należy bardzo pozytywnie ocenić pracę autora i uznać ją za oryginalne i nowatorskie osiągnięcie naukowe oraz znaczące wzbogacenie dotychczasowych badań w zakresie rozwoju chrześcijańskiego życia duchowego. Trzeba wyrazić szacunek dla nowatorskiego i oryginalnego podejścia autora do analizowanej problematyki, która bez wątplenia koresponduje z dynamicznymi koncepcjami osoby ludzkiej w różnych dziedzinach i dyscyplinach naukowych (permanentne przechodzenie od statyczno-esencjalistycznego sum – jestem do dynamicznie aktualizującego się sursum – staję się, w górę). Owa maieutyka antropologiczno-teologiczna bezsprzecznie staje się ogromnym wyzwaniem i zadaniem dla chrześcijan żyjących

w świecie ponowoczesnym. Bez wątpienia najnowsza książka ks. prof. Jacka Hadrysia będzie odtąd wyznaczała kierunek w dynamicznym postrzeganiu specyfiki chrześcijańskiego życia duchowego.

Ks. Wojciech Cichosz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu
ORCID: 0000-0003-0839-2179

Paul Ronzheimer, *Sebastian Kurz. Die Biografie*,
Herder, Freiburg im Breisgau 2018, ss. 191.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-020>

Niezbyt wielkim, ale jednocześnie rozpoznawalnym w Europie i na świecie krajem jest Austria. Podkreśla się jej walory turystyczne, szeroką ofertę kulturalną (w tym muzyczną) oraz polityczną rolę, jaką odgrywała w przeszłości i odgrywa obecnie. W 2017 r. ponadlokalne zainteresowanie wywołały wybory parlamentarne w Austrii, które wygrała Austriacka Partia Ludowa (Österreichische Volkspartei, ÖVP). Znaczenie miała nie tyle wygrana ludowców, ile ich lider – Sebastian Kurz – który w wieku 31 lat został najmłodszym kanclerzem (premierem) austriackim. Zaciekawienie Kurzem przełożyło się na liczne publikacje w gazetach, czasopiśmie i Internecie. Wydano na jego temat książki. W 2017 opublikowano opracowanie Niny Horaczek i Barbary Tóth¹, austriackich dziennikarek, rok później zaś Paula Ronzheimera (1985-), reportera w politycznym dziale „Bild-Zeitung”, wysokonakładowej bulwarówki niemieckiej. Temu drugiemu poświęcona jest niniejsza recenzja.

Biografię Kurza Ronzheimer podzielił na sześć rozdziałów, w których odbijają się etapy życia a przede wszystkim jego politycznej kariery. Poprzedza je *Przedmowa* (Vorwort; s. 9-12). Są to: 1. *Dzieciństwo i młodość* (Kindheit und Jugend; s. 13-42); 2. *Awans polityczny* (Der politische Aufstieg; s. 43-66); *Minister spraw zagranicznych* (Der Außenminister; s. 67-92); 4. *Kryzys uchodźczy* (Flüchtlingskrise; s. 93-142); 5. *W drodze do kanclerstwa* (Auf dem Weg zum Kanzler; s. 143-176); 6. *Przyszłość* (Die Zukunft; s. 177-191).

Paul Ronzheimer przedstawia siebie jako osobę, która w sposób szczególnie nadaje się do napisania biografii Sebastiana Kurza. Zna go od 2014 r., gdy przez prawie rok relacjonował wydarzenia na Ukrainie. Po wyborach parlamentarnych w październiku 2017 r. przez wiele godzin prowadził z nim rozmowy w jego prywatnym mieszkaniu w Wiedniu (w dzielnicy Meidling), był z nim na gospodarstwie dziadków w Dolnej Austrii, a także w jego biurze w MSZ. Towarzyszył mu, gdy 18 grudnia 2017 r. uroczyście obejmował urząd kanclerski. Wtedy rodzice Kurza udzieli Ronzheimerowi, jako pierwszemu dziennikarzowi, wywiadu. Odeszli w ten sposób od zasady, którą przyjął ich syn, tj. odseparowania życia rodzinnego od tego, co publiczne.

Informacje pozyskane w czasie wywiadu przeprowadzonego z Kurzem odbijają się wyraźnie w jego biografii. Ronzheimer obficie przywołuje wypowiedzi jego oraz osób z nim związanych – z kręgu rodziny, przyjaciół i politycznych współpracowni-

¹ N. Horaczek, B. Tóth, *Sebastian Kurz. Österreichs neues Wunderkind?*, Salzburg – Wien 2017.

ków. Jest to z jednej strony atutem, z drugiej zaś ujawnia się tu wyraźny mankament. Ronzheimer, można przypuszczać, wdzięczny Kurzowi za wywiad, rezygnuje z bardziej krytycznego spojrzenia na jego osobę. Prezentuje go w ugrzeczniony sposób, próbując jednocześnie kreować go na kogoś już w dzieciństwie predysponowanego do bycia narodowym bohaterem. Temu służą obecne w książce specyficzne zabiegi literackie, np. ukazywanie Kurza jako dziecka na tle innych polityków m.in. Witalija Kliczki (por. np. s. 19-21). Trąci to nieautentycznością.

Na przebieg politycznej kariery Sebastiana Kurza wpływ miał kryzys uchodźczy, który ujawnił się w 2015 r. Ronzheimer podkreśla, że Kurz już od młodzieńczych lat był przygotowany na tego typu wyzwania. Jeden z paragrafów opracowania zatytułował *Jakbyśmy mieli temat uchodźstwa w genach* (*Als hätten wir das Fluchthema in den Genen*; s. 13). Przywołuje tam „uchodźcze doświadczenie“ Kurza w osobie babci, która w czasie II wojny światowej uciekła pieszo z Nowego Sadu, miasta w dzisiejszej Serbii, do Dolnej Austrii. Babcia nie znała niemieckiego – mówiła po węgiersku. Ronzheimer nie odnosi się do jej etnicznego pochodzenia. Faktycznie nie była ona Węgierką, lecz wywodziła się ze zmadziaryzowanych *Donauschwaben*, czyli *Szwabów banackich*. Oprócz tego, że babcia mówiła po węgiersku, wielkie wrażenie na wnuku wywarło jej podejście do pracy. Kurz stwierdza, że ciągle pracowała, nie potrafiła spokojnie usiedzieć, nigdy nie miała też urlopu („Ich habe sie eigentlich immer nur arbeitend erlebt. Sie ist nie ruhig gesessen und hatte auch nie Urlaub; s. 15). Pracująca babcia znajdzie później odbicie w politycznym credo Kurza *integracja przez zaangażowanie* (*Integration durch Leistung*; s. 25, por. s. 51, 63). Chodząc do szkoły w „proletariackim” Meidling Kurz miał okazję spotykać się z uczniami mającymi cudzoziemskie korzenie, przede wszystkim zaś z tymi, którzy pochodzili z byłej Jugosławii, a których rodzice w przeważającej mierze przybyli do Austrii jako wojenni uchodźcy.

Robotnicza przestrzeń dzielnicy, w której mieszkali Kurzowie, gdzie ich syn chodził do szkoły, oraz gospodarstwo dziadków w Dolnej Austrii, gdzie często bywał jako dziecko, stały się rodzajem politycznej broni. Dawały okazję do określania się jako „pochodzący z ludu”, a co za tym idzie rozumiejący potrzeby prostych Austriaków. Ronzheimer pisze o Kurzu jako o wywodzącym się z niezamożnego środowiska („Aus einfachen Verhältnissen”; s. 16). Sam Kurz akcentuje, że dobrze czuje się i w mieście, i na wsi, bo tam mieszka jego rodzina i przyjaciele („Heimat ist für mich ein Ort, wo ich mich geborgen fühle... Das hängt jetzt gar nicht so sehr mit meiner Umgebung zusammen, sondern eher mit meiner Familie und Freunden“; s. 23).

Kurz już w dzieciństwie cieszył się znaczną przestrzenią wolności, którą zaferrowali mu rodzice. Był także osoba odpowiedzialną – za siebie i innych. W szkole uczestniczył m.in. w grupie osób pomagających słabszym uczniom w nauce. Kiedy ojciec, będąc po „50”, stracił pracę, podjął się zarobkowania jako kelner. Często do domu wracał pieszo, gdyż po północy, kiedy kończył pracę, wiedeńskie metro nie funkcjonowało. Jako działacz tamtejszej młodzieżówki ludowej wróci do tego tematu w 2009 r. w ramach akcji promującej „24-godzinną komunikację weekendowo-

wą” („24 h Verkehr am Wochenende”; s. 43). Powyższe hasło trzymane było przez tekturowe modele przedstawiające skąpo odzianą kobietę i mężczyznę. Ze strony środowisk lewicowych oskarżono go o seksizm². Dzięki tej akcji stał się rozpoznawalną osobistością w wiedeńskim życiu politycznym. Notabene idea całodobowego kursowania metra w weekendy została przejęta przez wiedeńskich socjaldemokratów, wcześniejszych krytyków Kurza.

Początek studiów stanowił dla Sebastiana Kurza sposobność do przewartościowania pochodzenia, w tym odkrycia, że gimnazjum, w którym się uczył, było szkołą przeciętną (nie znaczy, że złą), a nie elitarną, tj. taką, do której uczęszczała większość studiujących prawo na Uniwersytecie Wiedeńskim. Jako student Kurz pozycjonuje się raczej po prawej stronie politycznej. M.in. popiera ideę odpłatnych studiów. Podkreśla, że skoro wszyscy inni płacą za edukację, studenci nie powinni stanowić wyjątku. Wspomina retorykę studenckich wystąpień naznaczoną nienawiścią do tego, co prawicowe i to w sytuacji, gdy usta krytyków pełne były apeli o tolerancję („Ich habe trotzdem es niemals gut gefunden, wenn insbesondere diejenigen, die immer von Toleranz gesprochen haben, denen dann besonders feindselig begegnet sind“; s. 41). Z dezaprobatą przywołuje obraźliwe zachowanie wobec studentów o prawicowych poglądach, np. demonstracyjne niepodawanie im ręki przy oficjalnych spotkaniach.

Jako student Kurz dorabia, udzielając lekcji tenisa oraz pracując jako kelner. Do tego okresu wraca z dumą, gdy stwierdza, że chociaż rodzice go wspierali, to on pracował od 18 roku życia („Meine Eltern haben mich immer unterstützt, aber ich habe auch immer gearbeitet vom 18. Lebensjahr an, und ich habe immer einen Großteil meines Lebens mir selbst finanziert. [...] Ich habe studiert und hatte noch genug Zeit, um für meinen Lebensunterhalt zu sorgen“; s. 40).

Ponieważ kampania dotycząca wprowadzenia całodobowego funkcjonowania wiedeńskiego metra w dni weekendowe okazała się sukcesem, Sebastain Kurz zdecydował się stać się „młodym obliczem” ludowców w ramach wyborów do wiedeńskich władz samorządowych w 2011 r. W centrum akcji wyborczej znalazł się wypożyczony samochód terenowy marki Hummer, a nie Jeep, jak podaje Ronzheimer (s. 49). „Ochrzczono” go mianem *Geilomobil*, co można w ugrzecznionej formie oddać jako *odlotowy wóz*. Możliwe jest bardziej wulgarnie tłumaczenie. Inicjatywę przyjęto krytycznie, podkreślając koszty wynajęcia pojazdu w wysokości kilku tysięcy euro miesięcznie. Pozytywnym efektem była coraz większa rozpoznawalność osoby Kurza. Wprawdzie ÖVP przegrała, Kurzowi udało się jednak wejść do wiedeńskiego ratusza.

Pod koniec kwietnia 2011 r., Michael Spindelegger, nowy przewodniczący ÖVP oraz nowy wicekanclerz, postanowił wprowadzić kogoś świeżego do polityki na wyższych szczeblach. Postawił na Sebastiana Kurza, któremu zaproponował objęcie funkcji sekretarza w nowo tworzonego ministerstwie ds. integracji. Philipp

² W języku niemieckim słowo *Verkehr* odnosi się nie tylko do komunikacji miejskiej, lecz także do stosunku seksualnego.

Maderthaner, przyjaciel i doradca Kurza, radził mu odmówić. On jednak – w duchu człowieka zawsze gotowego do stawiania czoła nowym wyzwaniom – postanowił przyjąć propozycję. W świecie mediów spotkało się to z intensywną krytyką. Odnoślono się, nierzadko w obelżywy sposób, do jego wieku, niedoświadczenia, pędu ku karierze. Przytaczano nieprawdziwe informacje, m.in. kreując Kurza na młodzika z bogatej rodziny, który nie zna życiowych realiów. Fałszywie wytykano mu m.in. pochodzenie z Hietzing, bogatej dzielnicy Wiednia. Wyrazem „ludowego niezadowolonia” były grupy przeciwników Kurza na Facebooku.

Osoby bliskie Kurzowi były zaskoczone intensywnością medialnej nagonki na jego osobę, a jednocześnie zafascynowane odpornością na ataki oraz duchem walki i gotowością do stawienia czoła ujawniającym się wyzwaniom. To dlatego Ronzheimer jeden z paragrafów książki zatytułował *Walka z opinią smarkacza* (*Kampf gegen das Schnösel-Image*; s. 61). Zwraca uwagę na przyjętą taktykę obronną, w tym na materialną powściągliwość, która stanie się później znakiem rozpoznawczym Kurza – korzysta z przelotów w klasie ekonomicznej, nocuje w przeciętnych hotelach. Do najpoważniejszych wyzwań, przed którymi stanął Kurz, należało uchwalenie ustawy o islamie (tzw. *Islamgesetz 2015*). Odebrano ją – szczególnie w środowiskach tureckich imigrantów – jako zamach na religijną wolność muzułmanów. W praktyce jej intencją było osadzenie islamu w przestrzeni austriackiej, połączone z ograniczeniem obcych (przede wszystkim tureckich) wpływów.

Kolejnym etapem w karierze Sebastiana Kurza było stanowisko ministra spraw zagranicznych, które objął w na początku 2013 r. Matka wspomina przeżycia z okresu, gdy został sekretarzem ds. integracji, oraz budzące się u niej wątpliwości, gdy powołano go na urząd ministra w wieku 27 lat („Es war nicht mehr ganz so schlimm wie bei der Berufung zum Staatssekretär [...] aber ich habe mich schon gefragt: Kann er das wirklich?“, s. 67). „Problem” z tak młodym szefem MSZ mieli kierujący analogicznymi urzędami w innych krajach. Odnosząc się do tego, dyplomaci austriaccy pytali uszczypliwie: „Co powie pierwszy minister spraw zagranicznych, kiedy ten chłopczyk przybędzie do niego z wizytą?” („Was wird wohl der erste ausländische Minister sagen, wenn dieser Bubi ihn besuchen kommt“, s. 75).

Sebastian Kurz w sprytny sposób wykorzystał zainteresowanie jego osobą. Starszym „kolegom-ministrom” pozwolił wcielić się w rolę ojca udzielającego synowi dobrych rad. M.in. taka relacja zaistniała pomiędzy nim a Frankiem-Walterem Steinmeierem (1956-), szefem niemieckiego MSZ. Kurz okazał się bardziej niż pojętym uczniem. W momencie przesilenia związanego kryzysem uchodźczym w 2015 r. podjął działania, które służyły austriackiej, a nie niemieckiej racji stanu. Stanowiło to dla polityków w Berlinie zaskoczenie, które przerodziło się w rozczarowanie, a następnie wrogość. Nie rozumieli, iż można być zdania, że nie da się rady, skoro niemiecka kanclerz Angela Merkel powiedziała „damy radę!” („Wir schaffen das!”; s. 112). Niemcy nie pogodzili się jednocześnie z politycznym sukcesem Kurza w postaci sprawnego zamknięcia szlaku bałkańskiego.

Sygnalem, że Kurz jest gotowy na polityczne nowatorstwo, był fakt odejścia

od politycznego obyczaju w postaci pierwszej wizyty, którą nowy szef austriackiego MSZ składał w neutralnej (podobnie jak Austria) Szwajcarii. Rankiem, po zaprzysiężeniu, udał się do Chorwacji. Decyzję tę tłumaczył tym, że Bałkany, w tym Chorwacja jako młody członek UE, są ważne dla Austrii („Ich wollte ein Signal setzen, dass das unser Schwerpunkt wird und Kroatien als noch junges EU-Land besuchen... Außerdem war es wichtig für mich, dass es ein pro-europäisches Land wird“; s. 77).

Obok Bałkanów innym priorytetem dla ministra Kurza było uczynienie z Wiednia rodzaju negocjacyjnej platformy dla światowych graczy. Wiedeń pełnił już taką rolę, tj. w czasach ministra spraw zagranicznych, a następnie kanclerza Bruno Kreisky'ego. Stąd m.in. gotowość goszczenia Siergieja Ławrowa i Johna Kerry'ego, którzy negocjowali porozumienie dotyczące Iranu. Zwłaszcza Amerykanie okazali się przewrażliwionymi gośćmi – narzekali, że jest za gorąco oraz że nie serwuje się fast foodów. Na końcu również i oni przekonali się do wiedeńskiej gościnności, stąd słowa wypowiedziane przez zadowolonego Kerry'ego: „Jestem wiedeńczykiem!” („Ich bin ein Wiener!; s. 90).

Twarda linia, którą Sebastian Kurz prezentował w kwestii uchodźców, wielu Austriakom wydawała się nieludzka. Szczególnie krytyczny był on wobec organizacji pozarządowych zajmujących się na Morzu Śródziemnym transportem uchodźców do Europy Zachodniej. W czasie wizyty na Malcie na początku 2016 r. stwierdził, że „szaleństwo NGO musi się skończyć” („Der NGO-Wahnsinn muss beendet werden”; s. 149). W sytuacji, gdy uchodźcy nieprzerwanie przybywali do Austrii, ujawniło się specyficzne „zmęczenie materiału”. Np. były dni, gdy do leżącej przy granicy z Węgrami, a liczącej niespełna 2 tys. mieszkańców wioski Nickelsdorf, przybywało dziennie ok. 12 tys. uchodźców. Większość z nich, z pomocą austriackich kolei, wywieziono do Niemiec.

Sprawność Kurza w sytuacji ogólnokrajowego przesilenia spowodowała, że coraz chętniej spoglądano na niego jako na kandydata do fotela kanclerza. Kurz w ramach kampanii wyborczej w 2017 r. poprowadził ÖVP do zwycięstwa pod nowym, turkusowym sztandarem, który nie tyle zastąpił czerń, partyjną barwę ludowców, ile stał się jej uzupełnieniem. Stara partia zyskała nowe oblicze, które okazało się atrakcyjne dla wyborców reprezentujących różne środowiska. Kurz postępował na wzór ewangelicznego „...ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52)³.

Kampania wyborcza ukazała swoje „brudne oblicze”, m.in. w postaci kont na Facebooku, przy pomocy których działacze socjaldemokratyczni próbowali dyskredytować ÖVP i jej lidera. Ludowcy odwiedzali się m.in. wyciąganiem faktów dotyczących luksusowego stylu życia polityków socjaldemokratycznych. Okazało się, że na tym tle zyskiwali działacze wolnościowi, których zaczęto postrzegać jako stabilnych i przewidywalnych. Ostatecznie zwyciężyła ÖVP zdobywając 31,5% głosów. Drugie miejsce zajęła Socjaldemokratyczna Partia Austrii (Sozialdemokra-

³ Paul Ronzheimer nie używa tego porównania.

tische Partei Österreichs, SPÖ) – 26,9% głosów. Trzecia była Wolnościowa Partia Austrii (Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ), którą poparło 26% wyborców. Podjęto negocjacje koalicyjne, które doprowadziły do porozumienia ludowców i wolnościowych. Istniała możliwość (prowadzone były rozmowy), że powstanie rząd oparty o koalicję SPÖ z FPÖ.

Ostatni rozdział biografii Sebastiana Kurza pt. *Przyszłość* Paul Ronzheimer rozpoczyna od odpowiedzi na pytanie, kim jest Sebastian Kurz. Czyni to w sposób panegiryczny. Jego zdaniem Kurz to: „niepowtarzalny fenomen w europejskiej polityce” („Ausnahmeerscheinung in der europäischen Politik”); „mistrz medialnej inscenizacji” („Meister der medialen Inszenierung”); „rzadki typ polityka, który jest w stanie każdej osobie dać przekonanie, że jest tylko dla niej, tylko jej słucha, tylko nią się interesuje, rozumie dokładnie jej problemy” („der seltene Typ Politiker, der jedem Menschen das Gefühl geben kann, gerade nur für ihn da zu sein, nur ihm zuzuhören, sich nur für ihn zu interessieren und seine Probleme genau zu verstehen”). Stąd, zdaniem Ronzheimer, nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że Sebastian Kurz „już w tak młodych latach stał się trybunem ludowym” („...ist schon in so jungen Jahren ein Volkstribun”; s. 177). W swym zachwycie nad Kurzem Ronzheimer dochodzi do wniosku, że nieskazitelność i wolność Kurza od błędów w czasie wystąpień oraz w sposobie komunikowania sprawiają, że trudno powiedzieć, kim on naprawdę jest („Sebastian Kurz ist so makellos und nahezu fehlerfrei in seinem Auftreten und seiner Kommunikation, dass man nur schwerlich sagen kann, wie und wer er wirklich ist“). To nie jest problem Ronzheimer, to problem austriackich wyborców, którzy nie wiedzą, z kim tak naprawdę mają do czynienia („...die Wähler immer noch nicht genau wissen, mit wem sie es da eigentlich zu tun haben”; s. 178).

Ronzheimer podkreśla, że jeszcze za wcześnie, aby ocenić politykę Sebastiana Kurza jako kanclerza. Jego zdaniem wiele zależy od tego, z kim się zwiąże, próbując kreować politykę europejską – ze „stronnictwem niemieckim” z państwami wyszehradzkimi a może zajmie pozycje eurosceptyczne na wzór brytyjskich? Na pewno Kurz będzie działał na rzecz uczynienia z Austrii kraju atrakcyjnego pod każdym względem, w tym dla turystów mających ochotę wydać tam pieniądze. Ronzheimer zaniepokojony jest pewną „przywarą” – to sympatia dla dyktatorów, przede wszystkim zaś dla Władimira Putina. Dziwić może ten zarzut, szczególnie jeśli się uwzględni wybitnie bliskie stosunki pomiędzy Niemcami (ojczyzną Ronzheimer) a Rosją.

Książka Paula Ronzheimer pt. *Sebastian Kurz. Die Biografie* jest napisana lekko – czyta się ją dobrze. Atutem są ciekawostki z życia Kurza, jego rodziny, przyjaciół i współpracowników, a które nie są powszechnie znane. Można odnieść wrażenie, o czym była już mowa, że w dowód wdzięczności za poświęcony czas, Ronzheimer zaprezentował zbyt uładzony obraz Kurza, rodzaj literackiej laurki. Brakuje głębszych analiz. Za to nie brakuje opisów dramatycznych wydarzeń, głównie tych, których Ronzheimer, reporter „Bildu”, był świadkiem i które prezentuje z perspektywy własnego „ja”. Przy okazji pisania biografii Kurza napisał i własną. Książkę można polecić czytelnikom. Osoby, które jednak oczekują czegoś więcej, powinny sięgnąć

po opracowanie Niny Horaczek i Barbary Tóth pt. *Sebastian Kurz. Nowe austriackie cudowne dziecko? (Sebastian Kurz. Österreichs neues Wunderkind?)*.

Ks. Adam Romejko

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

April D. DeConick, *The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today*, Columbia University Press, New York 2016, s. xii i 380.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-021>

Rozumienie gnostycyzmu w ostatnim wieku przeszło rewolucyjną drogę, przede wszystkim dzięki odkryciu Biblioteki z Nag Hammadi w 1945 roku. Po przetłumaczeniu tekstów gnostyckich na współczesne języki pojawiło się sporo komentarzy i badań dotyczących myśli gnostyckiej. Mimo, że mija ponad 40 lat od pierwszych współczesnych tłumaczeń – to rozumienie ruchu gnostyckiego jest zadaniem nieukończonym i nadal domaga się dużo wysiłku badawczego.

April DeConick w książce pt. *The Gnostic New Age* prezentuje ciekawe i symptomatyczne podejście do gnostycyzmu. Według autorki, jak sugeruje podtytuł, gnostycyzm jest „kontrkulturalną duchowością”, która wyrażała się poprzez różne wcielenia na przestrzeni wieków. Opisuje dokładniej, że jest to: „wyłaniająca się orientacja religijna, innowacyjna forma duchowości, nowy sposób bycia religijnym, który przetrwał poza konwencjonalnymi strukturami religijnymi, jednocześnie destrukcyjnie angażujący się w te religie. Gnostycyzm powstał w pierwszym wieku po Chrystusie jako innowacyjna duchowość ludzkiego upodmiotowienia i indywidualizmu, w czasach, gdy nic podobnego nie istniało” (s. 346).

DeConick podaje również pięć cech charakterystycznych gnostycyzmu (s. 11-12): (a) bezpośrednie poznanie (*gnosis*) Boga, (b) doświadczenie jedności z tym Bogiem w „stanach ekstatycznych”, (c) przyrodzona duchowa natura u człowieka, która gwarantuje przetrwanie jaźni po śmierci, a właśnie ta natura umożliwia także przywrócenie psychologicznego i fizycznego dobrostanu już za życia, (d) kontrkulturalny i transgresywny sposób mówienia, który automatycznie stawiał gnostyków w opozycji do tradycyjnych religii, (e) podejmowanie szerokiego, wręcz synkretycznego wachlarza dyskutowanych tematów (m. in. Homer, Platon, magia, astrologia, starożytne nauki o mózgu, fantastyczne kosmologie), ale z zastrzeżeniem, że finalny autorytet mieści się w duchu/duszy jednostki.

Recenzowana książka została podzielona na jednaście rozdziałów, w których dostrzegalne jest przechodzenie od duchowości sługi („servant spiritualities”, które DeConick rozumie jako wynik hierarchicznej relacji oraz podległości śmiertelnego stworzenia względem nieśmiertelnego stwórcy) w stronę uznania wrodzonej ludzkiej boskości. Jednocześnie każdy z rozdziałów zaczyna się zestawieniem ze współczesnym filmem albo serialem telewizyjnym. Rozpoczyna prezentację od nawiązania do *Matrixa* (*The Matrix*, 1999) i zachęcenia czytelnika do wzięcia gnostyckiej

czerwonej pigułki. W kolejnych rozdziałach pobudza umysł czytelnika ideami z *Truman Show* (1998), *Avatara* (2009), *Star Trek V: Ostateczna granica (The Final Frontier)* (1989), *Supermana – Człowieka ze stali (Man of Steel)* (2013), *Pi* (1998), *Dogmy* (1999) czy *Mrocznego miasta (Dark City)* (1998). Te nawiązania służą wskazaniu podobnych tematycznych intencji, jakie towarzyszą zarówno współczesnym twórcom filmowym, jak i starożytnym gnostykom. DeConick przytacza odpowiadające teksty gnostyckie, które współbrzmiały z tymi współczesnymi ideami. Trzeba przyznać, że autorka wykorzystuje podobieństwa bardzo umiejętnie i konsekwentnie. I tak na przykład Mroczni Lordowie („Dark Lords”) stają się typem kosmicznych sił różnego gatunku, a gwiazdne wrota („star gate”) opisują wrota kontrolowane przez te kosmiczne siły czy inne niebiańskie przejścia. Co ważne, to dość niezwykle podejście spełnia swoją funkcję ilustracyjną oraz ukazuje elementy kontrkultury gnostyckiej we współczesnym wydaniu.

Ważne dla zrozumienia gnostycyzmu u DeConick jest idea „new age”, z całym ładunkiem współczesnego kontekstu tego pojęcia. Jest to kategoria zdecydowanie rozciągliwa oraz pojemna ze względu na swoją niedookreśloność. Zwykle definiuje się go jako alternatywny ruch kulturowy, wyrosły z przekonania, że ludzkość, pogrążona w głębokim kryzysie, znajduje się w punkcie zwrotnym pomiędzy dwiema epokami („erami”) [por. B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 2000]. W pierwotnym rozumieniu tego pojęcia chodzi o współczesny punkt zwrotny między erami, jednak DeConick wskazuje, że typem takiego przełomu jest starożytny kryzys, który spowodował wykrystalizowanie się gnostycyzmu.

Sądząc po tytule można mieć nadzieję, że autorka szeroko wskaże na podobieństwa między różnymi formami „new age”, także w wydaniach innych niż gnostycyzm i współczesny „new age”, po starożytności a przed współczesnością. Jednak jest tego stosunkowo niewiele, ogranicza się ona przede wszystkim do krótkiego podsumowania w ostatnim rozdziale, pod nazwą „Gnostic Awakenings” (s. 347-350). Mogłoby to być bardzo ciekawe rozwinięcie tej pracy.

The Gnostic New Age jest dziełem skierowanym raczej dla czytelnika, który nie jest specjalistą. Widać to między innymi w tym, że praca nie obfituje w rozwlekłe przypisy czy cytaty ze źródeł starożytnych. Jednak to powoduje, że momentami pojawiają się spore funkcjonalne uproszczenia czy uogólnienia. Dlatego wydaje się, że bez znajomości podstawowych tekstów gnostyckich czy ich opracowań może „umknąć” czytelnikowi spora część odniesień i cennych niuansów.

Lektura tej książki sprawia sporo przyjemności, a także przynosi pewien ładunek informacji na temat gnostyckiej duchowości i stawia kolejne intrygujące pytania. Można również przyznać, że budzi silną pokusę ponownego obejrzenia wskazanych filmów w poszukiwaniu gnostyckich motywów.

Ks. Łukasz Koszałka

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0001-9051-3165

Antoni Jucewicz SVD, *Program Anonimowych Alkoholików w perspektywie teologicznomoralnej*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 290

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-022>

Trzeźwość naszego narodu jest niezwykle aktualną i doniosłą kwestią społeczną, gdyż problem alkoholizmu dotyczy – wprawdzie w różnym stopniu – wielomilionowej rzeszy Polaków. Świadomość bolesnych konsekwencji tego nałogu mobilizuje do poszukiwania skutecznych sposobów przeciwdziałania temu zjawisku i pomocy osobom uzależnionym oraz ich rodzinom. Ma temu służyć m.in. ogłoszony w roku 2018 Narodowy Program Trzeźwości. W podejmowane na tym polu działania dobrze wpisuje się rozprawa ks. Antoniego Jucewicza, która ukazuje od strony teologicznomoralnej walory programu Anonimowych Alkoholików.

Już na początku trzeba podkreślić, że do tej pory nikt nie pokusił się o tak całościowe ujęcie teologiczne, jak to przedstawione w recenzowanej książce. Ma ona dobrze przemyślaną, logiczną strukturę. W części analitycznej poszczególne rozdziały zostały szczegółowo podzielone. W ten sposób przed czytelnikiem od razu odsłania się bogactwo podjętych kwestii i omówionych zagadnień. Strukturę tę dobrze odzwierciedla spis treści, który pozwala czytelnikowi łatwo odnaleźć interesujące go zagadnienia. Analizując program Anonimowych Alkoholików obecny w oficjalnych publikacjach tego ruchu Autor prowadzi czytelnika w głąb zawartej w nim myśli teologicznej. Stopniowo odkrywa kolejne istotne elementy i ukazuje aspekty prawdy o Bogu, który jest obecny i działa w uzdrawiający sposób w życiu człowieka uzależnionego od alkoholu. Jednocześnie na każdym etapie refleksji prezentowanej w rozprawie – odwołując się do programu AA – podpowiada czytelnikowi, jak rozpoznać tę Bożą obecność i otworzyć się na Jego życzliwą i skuteczną pomoc. Dzięki temu książka ks. Jucewicza obok waloru naukowego, ma także walor praktyczny. Może okazać się bardzo przydatna nie tylko w związku z uzależnieniem od alkoholu, ale także w odniesieniu do różnych innych uzależnień.

Trzeba zauważyć, że coraz więcej ludzi jest świadomych istnienia programu Anonimowych Alkoholików, co jednak nie przekłada się na równie powszechną znajomość tego programu. Dlatego dobrze, że Autor w sposób syntetyczny przedstawił jego istotne elementy. Uczynił to w kontekście zjawiska choroby alkoholowej, którą omówił m.in. od strony przyczyn, objawów, faz, diagnostyki i typologii. Następnie bardzo interesująco zarysował początki i historię AA na świecie. Pewien niedosyt dotyczący tego zagadnienia wynika z faktu, że wątek polski to jedynie wzmianka

o powstaniu pierwszej wspólnoty w roku 1974 w Poznaniu (dosłownie jedno zdanie na s. 36, niejako wcisnięte pomiędzy informację o kolejnych ważnych publikacjach AA). Natomiast bardzo cenną ilustracją światowego znaczenia programu AA są informacje dotyczące wzrostu liczby wspólnot w ostatnich trzydziestu latach. Obecnie istnieją one w co najmniej 170 krajach. Według oficjalnych szacunków z 2017 r., jest ponad 118 tysięcy grup, które gromadzą ponad 2 miliony 103 tysiące członków (s. 36). W ten sposób ogólnie ukazany program AA stał się przedmiotem szczegółowych analiz, którym poświęcone zostały kolejne rozdziały książki.

Sprawą fundamentalną dla realizacji podjętego tematu badawczego była analiza publikacji AA w perspektywie wizji człowieka i obrazu Boga (s. 45-85). Autor przekonująco pokazał, że antropologia zawarta w programie AA ma charakter realistyczny, opiera się przede wszystkim na obserwacji natury człowieka i opisuje go jako istotę dynamicznie rozwijającą się, która jest zadana sama sobie i wezwana do autorealizacji. Jedną z dróg do tego celu jest samopoznanie i odkrywanie własnej wartości, ale nie poprzez ignorowanie własnych słabości. Jest to szczególnie ważne dla osób uzależnionych, stąd konieczność zwrócenia uwagi na pychę, której istotą jest ucieczka od prawdy o sobie, zwłaszcza tej trudnej, która – jak się wydaje - dyskredytuje człowieka w jego własnych oczach i w oczach innych. Ks. Jucewicz dobrze zaakcentował, że pycha stanowi istotną przeszkodę w procesie przyznania się do uzależnienia i hamuje proces trzeźwienia.

Interesujące jest to, że program AA, w którym jest wielokrotnie mowa o potrzebie przezwyciężenia pychy, nie odwołuje się do przesłanek ściśle religijnych, tylko do prostej obserwacji. „Człowiek pyszny to człowiek zakłamaný, a jednocześnie zalękniony o siebie, żyjący w świecie fikcji, w świecie, który nie istnieje. Karmi się nierealistycznymi wyobrażeniami o sobie, a przy tym zaciekle broni swego iluzorycznego «ja», reagując agresją lub wycofaniem na krytykę. W konsekwencji wpada w najbardziej groźną pułapkę, którą – w obliczu swojego uzależnienia – zastawia na samego siebie. Wierzy, że istnieje łatwo osiągalna terapia: bez wysiłku uznania swojej bezsilności wobec alkoholu, bez podjęcia trudnej drogi rachunku sumienia, przebaczenia i zadośćuczynienia, bez podjęcia pracy nad sobą i czujności, bez dyscypliny, bez pokuty i nawrócenia. Arogancja wynikająca z pychy prowadzi do kwestionowania oczywistych faktów wskazujących na uzależnienie i jego skutki” (s. 67). Stąd tak ogromne znaczenie pokornego uznania prawdy o sobie. Dopiero wtedy dzięki podjętemu wysiłkowi człowiek jest zdolny do odzyskania prawdziwej wolności, nie tylko od przymusu picia alkoholu, ale rozumianej także jako możliwość autonomicznego i wartościowego korzystania z różnych dziedzin życia.

Bardzo interesujące i ważne wyjaśnienia znajdują się w części poświęconej odpowiedzi na pytanie, jaką wizję Boga prezentuje program AA. Ks. Jucewicz przedstawił w niej trudności i motywację, która towarzyszyła formułowaniu programu pod kątem odwoływania się do Boga czy do Siły Większej lub Wyższej. Chodziło o to, by program nie miał charakteru konfesyjnego i mógł być akceptowany także przez agnostyków czy osoby niereligijne. W tym kontekście ukazał także ped-

agogię religijną inicjatorów ruchu AA, która odwoływała się do naturalnej otwartości człowieka na transcendencję i akcentowała możliwość odkrycia Boga poprzez osobiste doświadczenie Jego działania w życiu. Odkrywanie Boga osobowego, obecnego i miłującego dokonuje się niejako przy okazji realizacji programu AA, który pomaga przezwyciężyć postawę agnostyczną w trakcie procesu osobowego i duchowego wzrostu. Jednym z bardzo cennych wątków refleksji dotyczącej wizji Boga jest zwrócenie uwagi na sens modlitwy, inny w religii naturalnej, a zupełnie inny po wejściu w żywą i osobową relację z Bogiem. On bowiem potrafi posłużyć się cierpieniem człowieka uzależnionego, by odkrył tajemnice swojego życia i umiał otworzyć się na nadprzyrodzoną interwencję prowadzącą do uzdrowienia. M.in. kwestia odnajdywania głębszego sensu własnych doświadczeń życiowych i odkrywania woli Boga w wydarzeniach życia, która jest obecna w programie AA, potwierdza zbieżność jego teologii z chrześcijańską wizją Boga (s. 83-85).

Jednym z bardzo ważnych aspektów ujęcia teologicznomoralnego jest spojrzenie na życie człowieka w perspektywie jego ostatecznego celu, a więc także towarzyszącej mu nadziei. Dlatego słusznie Autor zwrócił uwagę na pierwotny sens nadziei i potraktował go jako punkt wyjścia do pogłębionej refleksji nad soteriologią programu AA. Nadzieja bowiem stoi u podstaw oczekiwań człowieka dotyczących przyszłości, m.in. pragnienia wyzwolenia od ograniczeń, które nie pozwalają istnieć w sposób w pełni szczęśliwy. Ostatecznie jest to pragnienie życia, które przekracza wymiar doczesności i sięga rzeczywistości eschatycznej. Udział w takim spełnieniu człowieka jest owocem zbawienia, stąd odnoszącą się do niego nadzieję można nazwać soteryczną. Ks. Jucewicz analizując program AA pokazuje, że jest w nim obecna pewnego rodzaju soteriologia, której rozumienie i elementy szczegółowo omawia. Najpierw podkreśla wyzwalający charakter prawdy, w szczególności w obliczu bezsilności wobec nałogu, którego nie da się pokonać o własnych siłach. Następnie wyjaśnia, jak program AA wskazuje na Boga jako źródło odnowy wewnętrznej, akcentując potrzebę rozwoju duchowego jako warunku trzeźwości. Rozwój ten zmierza w kierunku aktów

i postawy zawierzenia w uzdrawiającą moc Boga. Na koniec szczegółowo pokazuje, że program AA prowadzi do powierzenia życia i własnej woli opiece Bożej, zwraca uwagę na pierwszeństwo uzdrawiającej łaski (s. 134-139), która wspiera niezbędny wysiłek człowieka, pozwala mu budować więź z Bogiem, uwalniać się od wad moralnych na rzecz pokory jako fundamentu trwania w odzyskanej trzeźwości (s. 147-155).

Dopełnieniem wyżej ukazanej wizji antropologicznej i teologicznej są konkretne, praktyczne wskazówki odnoszące się do duchowego i moralnego wzrostu, którym ks. Jucewicz poświęcił pokaźną część swojej książki (s. 157-267). Pokazuje w niej, że program AA nie tylko podkreśla konieczność rozwoju duchowego i moralnego, jako warunku koniecznego dla uzdrowienia z choroby alkoholowej i życia w trzeźwości, ale podaje sprawdzone środki prowadzące do tego celu. Bardzo szczegółowe analizy treści programowych dotyczą najpierw rewizji życia rozumianej jako

obrachunek moralny, który prowadzi do wyznania wad moralnych i zadośćuczynienia. Następnie podkreślona została rola wspólnoty AA jako środowiska niezbędnego do trwania w trzeźwości, potrzeba czujności, ascezy i modlitwy w zmaganiach o trzeźwość. Na koniec zaakcentowany został służebny i misyjny charakter ruchu AA. Wyraża go pokorna gotowość niesienia pomocy innym, budowana na zasadzie anonimowości, strzeżenia i przekazywania tradycji AA i dzielenia się własnym doświadczeniem uzdrawiającej mocy Boga. Ostatecznie to Jego miłość i działanie decydują o terapeutycznej skuteczności programu AA. „Istotną cechą etosu trzeźwiącego alkoholika jest świadczenie pomocy innym uzależnionym. Odgrywa ona istotną rolę, ponieważ poznawanie natury i mechanizmów choroby oraz ukazywanie dróg wyjścia z niej nie odbywa się na drodze teoretycznej, czy farmakologicznej, ale na drodze świadectwa, które pozwala uzmysłowić drugiemu powagę jego problemu, ale przede wszystkim wskazuje na głównego Sprawcę uzdrowienia – Boga. W procesie tym przebudzenie duchowe dokonuje się przez słuchanie, będące pewnego rodzaju formą przepowiadania, egzemplifikacji działania łaski Boga w historii człowieka” (s. 265).

Wśród cennych podsumowań i wniosków, które znalazły się w zakończeniu książki, warto wskazać na jeden z możliwych kierunków dalszych badań. Jak sugeruje Autor, program Anonimowych Alkoholików zasługuje „na miano określonej drogi duchowej” i choć formalnie nie jest szkołą duchowości, to warto by prześledzić, jak przedstawia się on w odniesieniu do duchowości franciszkańskiej, karmelitańskiej czy ćwiczeń duchowych św. Ignacego z Loyoli. Tego typu pogłębiona refleksja przeprowadzona na polu teologii duchowości pomogłaby w szerszej recepcji programu AA w praktyce pastoralnej Kościoła katolickiego (s. 273). Zgadzając się z ks. Antonim Jucewiczem, że program Anonimowych Alkoholików zasługuje nie tylko na szerokie rozpropagowanie społeczne, ale także na dalszą refleksję teologiczną, można na koniec wyrazić przekonanie, że w znaczący sposób przyczyni się do tego jego książka.

Ks. Zbigniew Wanat

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0002-6352-8377

Noty o Autorach

KS. WOJCIECH CICHOSZ, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; cichosz@umk.pl.

DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; hisdd@ug.edu.pl.

KS. WIEL EGGEN, SMA, ur. 1942; emerytowany profesor w Missionary Institute London Middlesex University; wmgeggen@hetnet.nl.

MATEUSZ IHNATOWICZ, dr; pracownik Muzeum Piaśnickiego w Wejherowie, Oddziału Muzeum Stutthof w Sztutowie; mateuszihnatowicz@gmail.com.

EDWARD JAKIEL, dr hab; profesor na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; fpoej@ug.edu.pl.

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab. szt. muz.; adiunkt na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku; x-erka@wp.pl.

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA, mgr; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; koszalka.lukasz@gmail.com.

KS. ADAM KUBUŚ, dr; adiunkt na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; akubis@gmail.com.

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wieslaw.Luzynski@umk.pl.

ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; r.marcinkowski@uw.edu.pl.

IRENEUSZ MILEWSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; hisim@univ.gda.pl.

KS. IVAN PLATOVNJAK SJ, doc. dr; profesor na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Ljublanie /Słowenia; ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si.

KS. ŁUKASZ PONDEL, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; pondelos@op.pl.

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI, dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; g.rafi@wp.pl.

EWA ROGOWSKA-CYBULSKA, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; rogowewa@wp.pl.

KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; aromejko@gmx.net.

MARCIN SUBCZAK, mgr; asystent na Wydziale Socjologiczno-Historycznym Uniwersytetu Rzeszowskiego, m.subczak@poczta.fm.

KS. JANUSZ SZULIST, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; janusz.szulist@op.pl.

KS. GRZEGORZ ŚWIST, dr; wykładowca na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego; gswist@diecezja.gda.pl.

KS. ZBIGNIEW WANAT, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wanat@umk.pl.

JAKUB J. WOŹNIAK, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; jakub88w@gmail.com.