

50

2022



STUDIA
GDAŃSKIE

RADA NAUKOWA

KS. DR HAB. JANUSZ BALICKI, prof. uczelni (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. DR HAB. JACEK BRAMORSKI, prof. uczelni (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
DR ADAM DROZDEK, prof. uczelni (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
KS. PROF. DR HAB. STANISŁAW DZIEKOŃSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. PROF. DR HAB. DARIUSZ KOTECKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
PROF. THOMAS KURNICKI (Hult International Business School, San Francisco, USA)
O. DR DARIUSZ ROBERT MAZUREK OFM CONV. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII”
w Limie, Peru)
KS. PROF. DR HAB. KAZIMIERZ MISIASZEK (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. PROF. DR HAB. ANDRZEJ NAJDA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. PROF. DR JÓZEF NIEWIADOMSKI (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
KS. PROF. DR ROBERT PETKOVŠEK CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. DR IVAN PLATOVNJAK SJ, prof. uczelni (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. PROF. DR HAB. PIOTR ROSZAK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Universidad de Navarra
w Pampelunie, Hiszpania)
PROF. DR MICHAL VALČO (Univerzita Komenského v Bratislawie, Słowacja)

REDAKTOR NACZELNY

KS. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, PROF. UG

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA

SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA

REDAKTORZY TEMATYCZNI

KS. PROF. DR HAB. JAN PERSZON, UMK - nauki teologiczne
DR HAB. MICHAŁ KOSZNICKI, PROF. UG - nauki humanistyczne
KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK - nauki społeczne

REDAKTORZY JĘZYKOWI

KS. DR MACIEJ KWIECIEŃ - język polski
PROF. DR HAB. JEAN WARD, UG - native speaker

ADRES REDAKCJI

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk
studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
<https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

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

WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska



eISSN 2720-7102

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

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

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

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

Spis treści / Contents

ARTYKUŁY / ARTICLES

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 7 Ks. Grzegorz Szamocki
Odpoczynek dany przez Pana w świetle 1Krl 8,56-61
Rest Given by the Lord in the Light of 1Kings 8:56-61
- 14 Ks. Mateusz Wyrzykowski
Reinterpretacja perykopy o synach Bożych i córkach ludzkich (Rdz 6,1-4) w Księdze Czuwających (1 Hen 6-7)
Reinterpretation of the Pericope about Sons of God and Daughters of Men (Genesis 6:1-4) in the Book of the Watchers (1 Hen 6-7)
- 27 Anna Kuśmirek
Konflikt Miriam i Aarona z Mojżeszem w Targumie Neofiti i w Targumie Pseudo-Jonatana
The Conflict of Miriam and Aaron with Moses in Targum Neofiti and Targum Pseudo-Jonathan
- 42 Ks. Ivan Platovnjak SJ
Emotional and Spiritual Healing After Abortion in the Rachel's Vineyard Retreat
Emocjonalne i duchowe uzdrowienie po aborcji na rekolekcjach w Winnicy Racheli

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 53 Przemysław Wiszniewiecki
Odpoczynek duchowy jako funkcja zgromadzeń wspólnotowych w Qumran
Spiritual Rest as a Function of Communal Meetings in Qumran
- 66 Ks. Marcin Puziak
Lista przeorów karmelitów gdańskich w XVIII i XIX wieku
The List of Priors of Gdańsk Carmelites in the 18th and 19th Centuries
- 80 Ks. Grzegorz Adamiak
Historia Kościoła katolickiego na Islandii na podstawie publikacji w czasopiśmie „Misje Katolickie”
The History of the Catholic Church in Iceland Based on Publication in the Journal “Catholic Missions”
- 93 Irena Avsenik Nabergoj
Human and Divine Authority and Human Emotions in Hebrew Narrative and Greek Tragedy
Władza ludzka i boska oraz ludzkie emocje w narracji hebrajskiej i tragedii greckiej
- 107 Marcelina Zdenkowska
Sztuka w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI na przykładzie krytyki sztuki współczesnej
Art as Understood by Joseph Ratzinger - Benedict XVI: the Example of Contemporary Art Criticism
- 119 Ks. Robert Kaczorowski
Dwie zachowane msze ks. Jana Żukowskiego (1870-1911) w kontekście wybranych zagadnień muzycznych i semantycznych
Two Preserved Masses of Fr. Jan Żukowski (1870-1911) in the Context of Selected Musical and Semantic Issues

NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 137 **Urška Jeglič**
The Impact of Sleep on the Effectiveness of Meditation and Contemplative Prayer
Wpływ snu na skuteczność medytacji i modlitwy kontemplacyjnej
- 149 **Kamil Kubiak**
Skrupuły i nerwica eklezjogenna jako podtyp zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych - dynamika i problemy terapeutyczne
Scrupulosity Disorder and Ecclesiogenic Neurosis as a Subtype of Obsessive-Compulsive Disorder - Dynamics and Difficulties in Therapy

RECENZJE / REVIEWS

- 162 **Ks. Adam Jeszka**
Hubert Czyżewski, Kołakowski i poszukiwanie prawdy, Kraków: Znak, 2022, s. 304.
- 166 **Ks. Adam Romejko**
Mirosław Gawron, Sopot. Parafie rzymskokatolickie, t. 1, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, Sopot: nakład własny Autora, 2021, s. 335.
- 169 **Ks. Piotr Roszak**
Antón M. Pazos, Las reliquias de Santiago. Documentos fundamentales de la reinventio de 1879, Santiago de Compostela: Censejo Superior de Investigaciones Cientificas. Xunta de Galicia, 2021, s. 413.

ARTYKUŁY
nauki teologiczne

Odpoczynek dany przez Pana w świetle 1Krl 8,56-61

Streszczenie: Tekst 1Krl 8,56-61 prezentuje słowa króla Salomona kończące jego modlitwę z okazji poświęcenia świątyni jerozolimskiej. W pierwszym zdaniu Salomon błogosławi Boga JHWH za dar odpoczynku. W tekstach Starego Testamentu pojęcie odpoczynku nie jest jednoznaczne. Prezentowane studium próbuje dać odpowiedź na pytanie o naturę odpoczynku wzmiankowanego w 1Krl 8,56. Omówiona została kwestia treściowo-literackiej struktury i diachronii passusu 1Krl 8,56-61. Z analizy egzegetycznej, uwzględniającej konkluzje w tym zakresie, można wyprowadzić wnioski, iż w tekście 1Krl 8,56-61 mamy świadectwo rozwoju biblijnej koncepcji odpoczynku danego przez Boga. Deuteronomistyczno-wygnaniowe spojrzenie na wcześniejsze ujęcie odpoczynku (w. 56) zostało zreinterpretowane w kontekście sytuacji powygnaniowej (w. 57-61). W nowej koncepcji fundament odpoczynku został przeniesiony z wierności Boga na zaufanie Mu i posłuszeństwo Jego prawu.

Słowa kluczowe: Odpoczynek, Stary Testament, Księgi Królewskie, Salomon

Rest Given by the Lord in the Light of 1Kings 8:56-61

Abstract: The text of 1Kings 8:56-61 presents the words of King Solomon, concluding his prayer on the occasion of the dedication of the Jerusalem temple. In the first sentence, Solomon blesses YHWH for the gift of rest. In the Old Testament texts, the concept of rest is not unambiguous. The presented study attempts to answer the question about the nature of the rest mentioned in 1Kings 8:56. The issue of the content-literary structure and diachrony of the passage 1Kings 8:56-61 is discussed. Exegetical analysis, taking into account the conclusions in this regard, allows us to conclude that in the text of 1Kings 8:56-61 we have a testimony to the development of the biblical concept of rest given by God. The deuteronomistic-exilic view of the earlier concept of rest (v. 56) is reinterpreted in the context of the post-exilic situation (v. 57-61). In the new concept, the foundation of rest has been shifted from God's faithfulness to trust in Him and obedience to His law.

Keywords: Rest, Old Testament, Books of Kings, Solomon

Wprowadzenie

W biblijnym tekście Pierwszej Księgi Królewskiej, w 8 rozdziale, znajduje się opis ceremonii poświęcenia zbudowanej przez Salomona jerozolimskiej świątyni. Elementem centralnym w tym opisie są modlitewne słowa izraelskiego króla. Najpierw zwrócił się on do Boga z siedmioma prośbami (w. 31-51). Potem błogosławił lud i wysławiał Boga JHWH jako tego, który „dał odpoczynek swojemu ludowi, Izraelowi” (w. 56), następnie wypowiedział jeszcze trzy pobożne życzenia (w. 57-61): aby JHWH był z Izraelem (w. 57-58), aby słowa króla były bliskie JHWH (w. 59-60) i aby serce Izraelitów było całe z Bogiem (w. 61). Te życzenia prezentują się jako objaśniające rozwinięcie słów Salomona o Bożym darze odpoczynku.

O jaki jednak odpoczynek, dany przez Boga, chodzi w Salomonowych słowach błogosławieństwa w 1Krl 8,56? Czy o odpoczynek po 20 latach ciężkiej pracy przy budowie świątyni i jej wyposażaniu (1Krl 6,38; 7,1)? Czy może o odpoczynek od wrogów łączony z zamieszkaniem w ojczyźnie, o którym jest mowa w niektórych - kanonicznie wcześniejszych - tekstach Starego Testamentu? A może wreszcie o odpoczynek duchowy - w szerszym tego słowa znaczeniu? Próba odpowiedzi na te pytania jest zasadniczym celem niniejszego studium.

1. Odpoczynek w Starym Testamencie: podstawowa terminologia i jej odniesienia

W wypowiedzi, którą 1Krl 8,56 przypisuje Salomonowi, polskie słowo „odpoczynek” jest odpowiednikiem hebrajskiego מנוחה (od נוּחַ). W Biblii Hebrajskiej ten termin występuje w różnych kontekstach i oznacza odpoczynek, spoczynek, miejsce odpoczynku i spokoju lub spokój. Może implikować i komunikować zarówno brak aktywności przestrzennej, jak i stan bezpieczeństwa. Jako jego synonimy występują: שָׁבַח - konotujący brak aktywności, שָׁקֵט - brak zakłóceń zewnętrznych, שָׁלוֹם - dobrostan, דְּמִי - spokój, cisza, czy רָגַע - odpoczywać. Tekst biblijny mówi na przykład, że kobieta znajduje מנוחה w domu swojego męża (Rt 1,9), a arka Noego spoczęła (תָּנַח, qal 3sg f apoc) na górach Ararat (Rdz 8,4) (Coppes 1980, 562; Preuß 1985, 304).

Zwłaszcza starsze teksty i te, które uznaje się za deuteronomistyczne, łączą odpoczynek (מנוחה) z mieszkaniem w kraju (הָאָרֶץ) wskazanym lub wybranym i obiecany przez Boga (np. Rdz 49,15; Pwt 12:9). Taki odpoczynek obejmował wolność od wrogów i poczucie bezpieczeństwa (Pwt 12,10; 25,19). Izraelici doświadczyli go po osiedleniu się w Ziemi Obiecanej (Joz 23,1). Tak jak kraj, tak i ten odpoczynek był dla Izraela darem Boga. Jego doświadczenie było możliwe wraz ze świadomością obecności Boga oraz z nacechowaną ufnością relacją z Nim. W Kadesz Barnea, na trasie z Egiptu do Ziemi Obiecanej, już blisko

jej granicy, Izraelici, usłyszawszy opinie zwiadowców, zbuntowali się przeciw Mojżeszowi i Bogu JHWH. Zwątpili w Jego obecność i skuteczne prowadzenie (Lb 14,1-9). W konsekwencji Bóg nie pozwolił im wejść do obiecanego kraju (z wyjątkiem Jozuego i Kaleba z rodzinami). Pomarli na pustyni. To zdarzenie przywołał psalmista, przytaczając słowa Boga: „Przysięgłem, nie wejdą do mego odpoczynku (אל מנוחתִי)” (Ps 95,11). Ten odpoczynek w Ziemi Obiecanej, nacechowany dobrostanem, określanym jako שלום, oraz czystą, nienaruszoną relacją z Bogiem, został jednak utracony wraz z wygnaniem do Babilonii (587 r. przed Chr.). Prorok Micheasz stwierdził, że kraj przestał być miejscem odpoczynku (לֹא זֹאת הַמְנוּחָה), ponieważ został splugawiony niegodziwością i bałwochwalstwem (Mi 2,10). Wygnanie babilońskie, jako konsekwencja nieczystości spowodowanej grzechami przeciwko przymierzcu, miało zatem nauczyć Izraelitów, że posiadanie splugawionej ziemi nie daje odpoczynku (McComiskey i Longman III 2008, 514; Zapff 2020, 80.90-91). Odpoczynku można natomiast doświadczyć poprzez złożenie ufności w Boga. Ta myśl znalazła swój wyraz na przykład w - uznawanej za powygnaniową (po 539 r. przed Chr.) - wypowiedzi z Księgi Proroka Izajasza, łączącej odpoczynek z nawróceniem do Boga i zaufaniem Mu (Iz 30,15).¹ Przez wygnanie Izrael nauczył się, że odpoczynek nie musi się łączyć z ziemią (krajem). Posiadanie ziemi nie jest warunkiem odpoczynku. Odpoczynek jest natomiast darem (zbawczym) Boga dla ufających Mu. Problemem w dziejach ludu Bożego było jednak ciągle powtarzanie się niedowierzania Bogu i nieposłuszeństwa wobec Niego, sytuacji braku zaufania Mu. Niejednokrotnie powtarzała się historia z Kadesz Barnea. Według autora Listu do Hebrajczyków rozwiązanie przyniósł Chrystus. W Nim i przez Niego stało się możliwe doświadczenie odpoczynku obiecanego przez Boga w Starym Testamencie (Hbr 3,7-4,16) (Coppes 1980, 562; Preuß 1985, 304-306; Oswalt 1997, 1129-1133).

2. 1Krl 8,54-61: struktura treściowa i diachronia

Do passusu 1Krl 8,56-61, ze słowami Salomona o odpoczynku danym przez Boga, wprowadza informacja narratora o fakcie błogosławienia izraelskiego zgromadzenia przez króla - po zakończeniu głównej modlitwy i w postawie stojącej (w. 54-55). Po tej krótkiej nocie zacytowana jest wypowiedź Salomona (w. 56-61). Zaczyna się ona od błogosławienia JHWH za dar odpoczynku z dodaniem, iż jest to zgodne z tym, co JHWH obiecał, dosłownie - ze wszystkimi Jego słowami (כל דברו) (w. 56). Następnie mamy trzy wypowiedziane przez Salomona życzenia. W tekście hebrajskim każde życzenie zaczyna się od czasownika היה („być”) w odpowiedniej formie: w dwóch pierwszych przypadkach jest to jussiv („niech będzie” [w. 57], „niech będą” [w. 59]), a w trzecim mamy היה z *waw* consecutivum („i niech będzie” [w. 61]). Każde z trzech życzeń jest wsparte i uzasadnione przez podanie celu jego spełnienia. W tekście hebrajskim jest za każdym razem celowe ל (+ infinitivus constructus).

¹ Na temat diachronicznego przyporządkowania wypowiedzi zob. np. Kilian 1994, 174.

Pierwszym życzeniem Salomona jest to, aby JHWH był ze swoim ludem - by go nie opuszczali i nie odrzucał (w. 57), dla nakłonienia do siebie serca ludu (w. 58a). Ten cel jest jeszcze rozwinięty przez dwa podcele, mianowicie: [1] aby lud chodził drogami JHWH (w. 58ba¹) i [2] aby strzegł Jego przykazań, ustaleń i rozporządzeń (w. 58ba²). Drugim życzeniem jest to, aby modlitewne słowa Salomona były bliskie JHWH (w. 59a). Przy tym życzeniu są podane dwa cele. Pierwszy, aby JHWH „czynił sprawę” (עֲשׂוֹת מִשְׁפֵּט; BT: „wymierzał sprawiedliwość”) Salomona i ludu (w. 59b), a drugi, aby wszystkie ludy poznały, że JHWH jest jedynym Bogiem (w. 60). Na końcu Salomon wypowiada życzenie, aby serce ludu było „całe” (שָׁלֵם; BT: „szczerze”) z Bogiem (w. 61a), po to, aby lud chodził według ustaleń JHWH i strzegł Jego przykazań (w. 61b).

Strukturę treściową analizowanych słów Salomona w 1Krl 8,56-61 można przedstawić następująco:

- I. Błogosławienie JHWH za dar odpoczynku (w. 56)
- II. Życzenia (w. 57-61)
 1. JHWH jest ze swoim ludem (w. 57)
 - Cel
 - ▶ Nakłonić serce ludu do JHWH (w. 58a)
 - Chodzić drogami JHWH (w. 58ba¹)
 - Strzec Jego przykazań, ustaleń i rozporządzeń (w. 58ba²)
 2. Słowa Salomona są bliskie JHWH (w. 59a)
 - Cel
 - ▶ JHWH będzie czynił sprawę Salomona i ludu (w. 59b)
 - ▶ Wszystkie ludy poznają, że JHWH jest jedynym Bogiem (w. 60)
 3. Serce ludu jest całe z JHWH (w. 61a)
 - Cel
 - ▶ Chodzić według ustaleń JHWH (w. 61ba¹)
 - ▶ Strzec Jego przykazań (w. 61ba²).

Kwestia powstania analizowanego tekstu jest przedmiotem dyskusji wśród egzegetów. Na ogół akceptowana jest teza o jego stopniowym formowaniu się. Tekst wykazuje bowiem ślady etapowego rozwoju, redakcji i rozpisywania (*Fortschreibungen*). Słowa błogosławieństwa w w. 56 można przypisać deuteronomiście okresu wygnania babilońskiego. Z kolei fragment prezentujący trzy życzenia słusnie uznaje się za podeuteronomistyczne (post-dtr) uzupełnienie z czasów powygnaniowych (Talstra, 1993: 247-248; Knauf, 2016: 272; Szamocki, 2020: 114-115).

3. Fundamenty i cechy odpoczynku według 1Krl 8,57-61

Słowa Salomona, w których błogosławi, w znaczeniu - wysławia, Boga za dar odpoczynku (w. 56), są jego publicznym wyznaniem wiary, że to Bóg JHWH, kierujący losami swojego narodu, sprawił, iż mieszka on w pokoju i bezpieczeństwie na obiecanej

mu ziemi (1Krl 5,4; por. 2Sm 7,1.11). To Salomonowe wysławianie JHWH jawi się jednak przede wszystkim jako wyraz wdzięczności za to, że wraz ze zbudowaniem świątyni spełniły się wszystkie obietnice złożone Mojżeszowi. Bóg dał odpoczynek swojemu ludowi (Pwt 12,9; 25,19; cf. Joz 21,43-45; 23,1) i tym samym doprowadził do celu swój historyczny projekt (Nelson 1987, 55; Fritz 1996, 96-97; Werlitz 2002, 98; De Vries 2003, 126; Avioz 2005, 23; Nobile 2010, 119).

W przypisanej Salomonowi wypowiedzi w w. 56 odpoczynek dany przez JHWH jest rozumiany z jednej strony jako doświadczenie pokoju, bezpieczeństwa i urodzaju Ziemi Obiecanej, z drugiej strony jako stan wyrażający się w przekonaniu, iż Bóg jest wierny swoim obietnicom (Patterson i Austel 2009, 710). Wygnaniowy deuteronomista dokonał prawdopodobnie aktualizacji starszej wypowiedzi o danym przez Boga odpoczynku łączonym z posiadaniem ziemi, przenosząc akcent na przeświadczenie o wierności Boga, stanowiące fundament tego odpoczynku. Ta wygnaniowa releksja odpowiadałaby sytuacji historycznej, w której szukano odpowiedzi na pytanie o przyczyny narodowej katastrofy. Z wypowiedzi wersetu 56 można wyczytać, że tą przyczyną na pewno nie był Bóg JHWH. On bowiem jest wierny. Trzeba natomiast spojrzeć na siebie, ewentualnie na swoich przodków.

Następujące po słowach wysławiania Boga trzy życzenia Salomona prezentują się razem jako rozwinięte objaśnienie charakteru i natury odpoczynku otrzymanego od Pana, a zarazem jako wyraz przypisanej Salomonowi troski o to, aby ten odpoczynek nie został utracony. W powygnaniowej sytuacji społeczności ludu Bożego, gdy trzeba było uporać się z wieloma problemami związanymi z reorganizacją życia narodo-religijnego, zwłaszcza z określeniem tożsamości ludu Bożego w tym również stosunku Judejczyków do obcych, Salomonowe życzenia jawią się jako uzasadnione, mądre i pouczające.

Najpierw wyrażone jest pragnienie, aby Bóg JHWH był ze swoim ludem (יהי יהוה אלהינו עמנו), aby go nie opuszczał i nie odrzucał (w. 57). Takie życzenie Żyda w perskiej prowincji Jehud miało swoją rację. Zburzenie świątyni i Jeruzolimy przez Babilończyków oraz wygnanie z ojczyzny były interpretowane jako konsekwencja opuszczenia przez Boga. Potwierdzają to słowa proroka Ezechiela o chwale Pańskiej, która opuściła świątynię i Jeruzolimę, ziemię splugawioną niewiernością i bałwochwalstwem (Ez 10,18-12,20). Lud Boży utracił wtedy swój odpoczynek. Stąd aktualność pierwszego życzenia a także celu jego spełnienia: Aby JHWH skłonił ku sobie serce ludu, aby lud chodził Jego drogami i strzegł Jego przykazań, ustaleń i rozporządzeń (w. 58). Z tego życzenia przebijają już głębsze rozumienie „odpoczynku danego przez Pana”. Jego podstawą nie jest już tylko wolność od wrogów i posiadanie ziemi, ale serce skłonięte ku Bogu - na Niego otwarte i Jemu posłuszne.

Drugim życzeniem króla jest to, aby jego słowa były zawsze bliskie Bogu JHWH (קרבים אל יהוה) (w. 59-60). Jest to nic innego jak prośba o stały dostęp do JHWH z modlitewnymi intencjami, wpływającymi z potrzeb każdego dnia. Celem jest to, aby JHWH interweniował i załatwiał sprawy (לעשות משפט - BT: „wymierzał sprawiedliwość”) swojego ludu. Złożenie swoich spraw w Boże ręce dawało z pewnością wytchnienie

i odpoczynek. Drugi cel drugiego życzenia idzie jednak nieco dalej: Wszystkie ludy ziemi mają poznać, że JHWH jest jedynym Bogiem (w. 60). Mamy tu do czynienia z ideą monoteistycznego (Knauf 2016, 272) uniwersalizmu, która została już wyrażona wcześniej, w prośbie Salomona, aby Bóg przebywający w świątyni wysłuchał również modlitwy cudzoziemca i dzięki temu także wszystkie ludy ziemi poznały JHWH (8,41-43). W obydwu wypowiedziach można widzieć powygnaniowy dodatek lub owoc powygnaniowej rewizji tekstu uniwersalizującej wyznawców Boga JHWH i odbiorców Jego błogosławieństwa (Szamocki 2020). W naszym tekście (w. 60) chodzi jednak o to, aby pomyślność Izraela, a więc i odpoczynek dany przez Pana, był świadectwem dla innych narodów i prowadził do powszechnego uznania jedynej i uniwersalnej boskości JHWH (por. Joz 4,24 [למען דעת כל עמי]) (Brueggemann 2000, 115).

Ostatnie, trzecie życzenie - aby serce ludu było całe z Bogiem (שלם עם יהוה), ma znów na celu przestrzeganie przez lud Bożych przykazań i ustaleń (w. 61). W zapisie tego życzenia mamy słownictwo podobne do sformułowania celu i podcelów pierwszego życzenia (w. 57-58). W obydwu przypadkach jest mowa o sercu ludu związanym z JHWH w celu pełnienia Jego woli. O ile jednak w pierwszym życzeniu tym, kto je ma spełnić jest JHWH - ma nakłonić serce ludu do siebie, o tyle w drugim przypadku to lud jest adresatem życzenia: ma on swoje serce powierzyć całkowicie i ze spokojem (שלם) Bogu. Ta intratekstualna relacja w passusie objaśniającym fenomen „odpoczynku danego przez Pana” wskazuje, iż jego doświadczenie jest owocem ufego współdziałania ludu ze swoim Bogiem.

Konkluzje

Tekst z 1Krl 8,56-61, prezentujący się jako zapis słów króla Salomona wypowiedzianych na zakończenie uroczystości poświęcenia świątyni jerozolimskiej, dostarcza świadectwa rozwoju biblijnej koncepcji odpoczynku danego przez Boga. Spostrzeżenia i wyniki badań dotyczące płaszczyzny treściowo-literackiej oraz historycznego procesu formowania się tego passusu, pozwalają wnioskować, że deuteronomistyczne i wygnaniowe ujęcie odpoczynku prezentowane w Salomonowych słowach błogosławienia Boga (w. 56) zostały uzupełnione interpretacyjnym dodatkiem powygnaniowym.

Starsza, przedwygnaniowa koncepcja odpoczynku, jako doświadczenia pokoju, bezpieczeństwa i urodzaju Ziemi Obiecanej, w okresie wygnania babilońskiego została zmodyfikowana poprzez przeniesienie akcentu na przekonanie o wierności Boga wobec złożonych przez Niego obietnic. W czasie powygnaniowej narodowo-religijnej odnowy zaczęto natomiast podkreślać mocniej warunkowanie owego odpoczynku relacją z Bogiem nacechowaną ufnością i posłuszeństwem.

W powygnaniowej interpretacji odpoczynku jego podstawą jest najpierw świadomość towarzyszącej obecności Boga, która skłania do posłuszeństwa Bożemu prawu. Za nią

idzie ufność, że Bóg JHWH wysłuchuje prośby swojego ludu i interweniuje dla jego dobra, gdy jest potrzeba, a dzięki temu także inne ludy ziemi mogą poznać JHWH.

Doświadczenie odpoczynku, o którym mówi tekst 1Krl 8,56-61, ma miejsce wtedy, gdy całe serce człowieka jest z Bogiem.

Bibliografia

- Avioz, M. 2005. The Characterization of Solomon in Solomon's Prayer (1 Kings 8). *Biblische Notizen. Neue Folge*, 126, 19-28.
- Brueggemann, W. 2000. *1 & 2 Kings* (Smyth & Helwys Bible Commentary; 8), Macon, Georgia: Smyth & Helwys.
- Coppes, L.J. 1980. חָרַן (*nūah*) rest, settle down. W: R.L. Harris (red.) *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2. Chicago, Illinois: Moody Press, 262-263.
- De Vries, S.J. 2003. *1 Kings* (Word Biblical Commentary; 12), Nashville, Tennessee: Thomas Nelson.
- Fritz, V. 1996. *Das erste Buch der Könige* (Zürcher Bibelkommentare. AT; 10,1), Zürich: Theologischer Verlag.
- Kilian, R. 1994. *Jesaja II 13-39* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 32), Würzburg: Echter Verlag.
- Knauf, E.A. 2016. *1 Könige 1–14* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg: Herder.
- McComiskey, T.E. & Longman III, T. 2008. Micah. W: T. Longman III, D.E. Garland (red.), *Daniel-Malachi* (The Expositor's Bible Commentary Revised Edition; 8). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 492-552.
- Nelson, R.D. 1987. *First and Second Kings* (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, Kentucky: John Knox Press.
- Nobile, M. 2010. *1-2 Re / nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento; 9), Paoline: Milano.
- Oswalt, J.N. 1997. Rest. W: W.A. Vangemeren (red.) *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 4. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1129-1133.
- Patterson, R.D., Austel, H.J. 2009. *1 and 2 Kings*. W: T. Longman III, D.E. Garland (red.), *1 Samuel - 2 Kings* (The Expositor's Bible Commentary Revised Edition; 3). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 615-954.
- Preuß, H.D. 1985. חָרַן *nūah*. W: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (red.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 5. Stuttgart: Kohlhammer, 297-307.
- Szamocki, G. 2020. Monoteistic Universalism in Solomon's Prayer in 1 Kings 8:41-43. W: R. Petkovšek, B. Žalec (red.), *Ethical Implications of One God. The Significance of Monotheism* (Theology East - West / Theologie Ost - West; 26). Zürich: LIT Verlag, 113-120.188.
- Talstra, E. 1993. *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings 8,14-61* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology; 3), Kampen: Kok Pharos.
- Werlitz, J. 2002. *Die Bücher der Könige* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; 8), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Zapff, B.M. 2020. *Micha* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart: W. Kohlhammer.

Reinterpretacja perykopy o synach Bożych i córkach ludzkich (Rdz 6,1-4) w Księdze Czuwających (1 Hen 6-7)

Streszczenie: Artykuł prezentuje reinterpretację Rdz 6,1-4 w Księdze Henocha. Opisuje ona obszernie kontekst niemoralnego postępowania ludzkości, potraktowany bardzo syntetycznie w Rdz 6,1-4. Jednocześnie uzupełnia informacje dotyczące gigantów, które nie zostały opisane w Biblii. Zło, którego się dopuścili, oraz fizyczna wielkość gigantów stanowią uzasadnienie podjęcia przez Boga decyzji o zesłaniu na świat potopu (Rdz 6,5-7). Niniejszy artykuł to analiza Rdz 6,1-4 biorąca pod uwagę treści zawarte w Księdze Henocha oraz Księdze Gigantów.

Słowa kluczowe: Księga Rodzaju, Księga Henocha, Księga Gigantów

Reinterpretation of the Pericope about Sons of God and Daughters of Men (Genesis 6:1-4) in the Book of the Watchers (1 Hen 6-7)

Abstract: The article presents a reinterpretation of Genesis 6:1-4 in the Book of Enoch. The book of Enoch broadly describes the context of the immoral conduct of mankind, which is treated in very summary fashion in Genesis 6:1-4. It supplements information about giants not found in the Bible. The evil they committed and their sheer physical size provide the justification for God's decision to send a flood on the world (Genesis 6:5-7). In the analysis of Genesis 6:1-4, the article takes into account the contents of the Book of Enoch and the Book of Giants.

Keywords: Genesis, The Book of Enoch, The Book of Giants

Wprowadzenie

W kapłańskim opisie stworzenia świata (Rdz 1,1-2,4) autor natchniony siedmiokrotnie podkreśla, że wszystko, co stworzył Bóg, było dobre (*tôb*) (Elliger i Rudolph 1997). Jednak kolejne rozdziały Rdz opisują nie tylko, jak wypełnia się Boże błogosławieństwo, a potomstwo Adama i Ewy zaludnia ziemię, ale również rozprzestrzenianie się na świecie grzechu. Skala zła systematycznie narastała. Najpierw nastąpiło przekroczenie Bożego nakazu przez pierwszych ludzi (Rdz 3,1-24), następnie zabicie Abła przez Kaina (Rdz 4,1-16) i wzięcie sobie za żony córek ludzkich przez boskich synów (Rdz 6,1-4).

Zło, którego dopuścili się ludzie i synowie Boga, jest tak duże, że Bóg postanowił zniszczyć wszystko (Sacchi 1981, 442-443). Zasadniczo Rdz 6,5-8 uważa się za prolog do opisu potopu, jednak G.J. Wenham twierdzi, że jest to perykopa nie tylko wprowadzająca w dalszy ciąg historii, ale jednocześnie podsumowująca grzechy opisane w Rdz 6,1-4 (Wenham 1998, 143). Zło wynikające z wzięcia przez synów Boga kobiet za żony i dalsze konsekwencje ich relacji opisuje również tekst pozakanoniczny znajdujący się 1 Hen - Księga Czuwających (1 Hen 6-36; Black 1970, 19-44). Tekst całego apokryfu, który zachował się w języku etiopskim, a fragmenty po grecku i aramejsku, opisuje grzech upadłych aniołów z większymi szczegółami niż Biblia (Charles i Oesterley 1917, 17-18). Jednocześnie tekst datowany przez J. Milika na II wiek przed Chr. zupełnie pomija słowa Boga, który postanowił, że Jego duch nie może pozostawać w człowieku na zawsze (Rdz 6,3; Collins 1998, 47). Współczesne badania pokazują, że opis ten mógł powstać wcześniej niż zakładał J. Milik – nawet w IV w. przed Chr. (Jędrzejewski 1997, 96).

Tekst Księgi Czuwających parafrazuje, uzupełnia i reinterpretuje Rdz 6,1-4. Jak uważa G. Nickelsburg, dzieje się tak dlatego, że Pismo Święte jedynie informuje o fakcie grzechu i zła, ale go nie komentuje oraz nie opisuje w pełni skutków, które wynikły z tych wydarzeń. Drugim powodem jest chęć „osadzenia” wydarzeń opisanych w Rdz 6,1-4 w konkretnym czasie i przestrzeni (Nickelsburg 2001, 17). Dzięki temu Księga Czuwających staje się tekstem, który pozwala nam lepiej zrozumieć jeden z najtrudniejszych fragmentów ST. Jednocześnie należy zauważyć, że zainteresowanie grzechami wynikającymi z relacji aniołów z ludźmi w 1 Hen jest tak duże, że jej autor nie skupia się na grzechu Adama i Ewy oraz Kaina.

Odkrycia w Qumran, gdzie znaleziono pięć rękopisów Księgi Czuwających – 4Q201; 4Q202; 4Q204; 4Q205; 4Q206 oraz badania J. Milika potwierdziły, że treść tekstu aramejskiego pokrywa się ze znanymi wcześniej etiopskimi i greckimi. Warto nadmienić, że podania znalezione w bibliotece wspólnoty znad Morza Martwego zostały wydane przez H. Drawnela (2019). Nieustanie kwestią otwartą pozostaje zależność między tymi podaniami (Muchowski 2000, 296). Niniejsza praca ma na celu pokazanie podobieństw i różnic, jakie występują między tekstem Biblii a Księgą Czuwających. Omawiając Księgę Czuwających będą posługiwał się greckim tekstem (za Black 1970). Jego powstanie datuje się na VI-IX w. po Chr., odkryty został w 1887 roku w Akhmim (Egipt) - P. Cair. 10759.

1. Okoliczności upadku aniołów

1 Hen obszernie podejmuje temat upadłych aniołów, jednak aluzje do tego motywu pojawiają się również w innych żydowskich pismach (Isaac 1983, 9). Księga Jubileuszów opisuje ukaranie upadłych aniołów i wytracenie ich potomstwa (Jub 5,3-11). Dokument Damascęński pokazuje historię „czuwających” jako przestrożę dla ludzi, którzy chcą wypełnić wolę Bożą (CD 2,14-3,13; 4Q266). Tekst 4Q181 przytacza historię upadłych aniołów, którzy przekazali niegodziwość wszystkim ludziom.

Wersety 1 Hen 6,1 i Rdz 6,1 są bardzo podobne. Biblia mówi o zaludnianiu ziemi. Człowiek w ten sposób wypełnia nakaz dany przez Boga (Rdz 1,28). Werset ten podkreśla jednocześnie ścisłą relację między człowiekiem (*'ādām*) a ziemią (*'ādāmāh*) (Wenham 1998, 138-139). Jego zależność od ziemi ma duże znaczenie. Zarówno Rdz jak i 1 Hen podkreślają rozdział między ludźmi mieszkającymi na ziemi, a synami Boga – reprezentantami nieba. Tekst 1 Hen nie ukazuje tej relacji człowieka do ziemi, zarazem bardzo mocno skupia się na podkreślaniu pięknego wyglądu kobiet, które na niej mieszkały. Hebrajskie słowo opisujące piękny wygląd (*tôb*) kobiet zostało oddane aż przez dwa greckie słowa. *Kalos* pokrywa pole semantyczne znaczenia hebrajskiego *tôb*, ponieważ oznacza zarówno „piękny” jak i „dobry”. Natomiast słowo *hōraios* oznacza „dojrzałość” oraz „właściwy czas lub moment na coś” (Rdz 2,9 LXX; 1 Hen 24,5). W odniesieniu do osób oznacza „dojrzałość” w sensie fizycznym; „gotowość do podjęcia małżeństwa oraz współżycia”; oraz „piękno” (Mt 23,27; Dz 3,2.10). Werset ten koncentruje się na kobietach zamieszkujących ziemię i stanowi antytezę poprzedniego rozdziału, gdzie autor skupił się na męskich potomkach Adama (Rdz 5,1-32). W tekstach z Qumran (4Q202 1 ii 1) zachował się jedynie pierwszy wyraz tego zdania (*whww'*) i jego znaczenie pokrywa się zarówno z Biblią, jak i z analizowanym tekstem greckim. Powtórzenie miało na celu podkreślenie cech kobiet i ukazanie powodu zainteresowania się nimi przez aniołów.

Tekst Biblii mówi, że synowie Boga zobaczyli piękno „córek ludzkich”. Istotnym problemem, który się tu pojawia, jest pytanie o to, kogo autor nazywa i określa tytułem *b^enê-hā'ēlōhīm*. Zasadniczo używając tego terminu Księga Rodzaju ma na myśli synów jakiegoś człowieka (Rdz 7,13; 9,18; 10,20; 10,22). G. Wenham wymienia trzy najczęstsze interpretacje tych słów – (1) boskie istoty (aniołowie, demony, duchy); (2) wielcy ludzie (królowie, władcy); (3) ludzie pobożni (Wenham 1998, 139-141). Utożsamienie „synów Boga” z aniołami występuje w najstarszych tekstach i opowiada się z nim m. in. Filon z Aleksandrii (Gig. 6), autor Księgi Jubileuszów (Jub 5,1), Józef Flawiusz (Ant 1,31); Tertulian (*De virg.* 7; Tertullian 1885, 31-32). Pogląd, według którego mowa tu o wyjątkowych lub bardzo ważnych osobach – królach i władcach, wynikał z przeświadczenia, iż aniołowie nie mogli współżyć z kobietami. Za taką interpretacją opowiadał się m. in. P.S. Alexander i D.J.A. Clines (Alexander 1972, 60-71; Clines 1979, 33-46). Trzecia grupa egzegetów uważa, że mowa tutaj o ludziach pobożnych – potomkach Seta, w przeciwieństwie

do bezbożnych potomków Kaina. Przedstawicielem tej grupy egzegetów jest L. Eslinger (1979, 65-73). Najwłaściwszym rozumieniem tego tekstu jest uznanie w *b'nê-hā'ēlōhîm* aniołów. Jako argument można podać odniesienie takiego samego zwrotu w Ps 29,1 i Hi 1,6 do istot niebiańskich. Wydaje się również bardzo mało prawdopodobne, by w ten sposób autor Księgi Rodzaju chciał opisać mężczyzn. Natomiast utożsamienie „synów bożych” z królami lub władcami jest wynikiem żydowskiej egzegezy z II w po Chr., ponieważ rabini nie mogli zgodzić się na pojawienie się takich treści w Torze. Z czasem teoria ta zyskała wielu zwolenników wśród egzegetów chrześcijańskich. Gdybyśmy w synach Boga uznali królów, władców lub pobożnych ludzi, rodzi się istotne pytanie o powód, dla którego Bóg miałby widzieć wciąż szerszą się niegodziwość człowieka. Współżycie między ludźmi nie było bowiem sprzeciwieniem się woli Boga, ale wypełnieniem Jego nakazu (Rdz 1,28). Według G. Wenhamana jest to najstarsza tradycja interpretacji tego tekstu. Również obecnie opowiada się za nią największa część egzegetów (Wenham 1998, 139-141). 1 Hen nazywa ich aniołami (*angeloi*) - synami nieba (*hyioi uranu*). Widać tu zmianę względem Rdz – usunięto odniesienie grzeszących istot do Boga. Stwierdzenie „synowie nieba” pojawia się w Księdze Czuwających trzykrotnie (1 Hen 6,1; 13,8; 14,3), natomiast „synowie Boga” nie występuje (Denis 1987, 755).

Najistotniejszą różnicą pomiędzy greckim tekstem 1 Hen 6,2 (*kai ethesanto autas oi angeloi hyioi uranu kai epethymēsan autas*), a hebrajskim w Rdz 6,2 jest dodanie informacji o pożądaniu kobiet przez synów nieba. 1 Hen 6,2 oddaje to słowem *epithymeō* – termin ten oznacza „silne pragnienie zrobienia czegoś” (Mt 13,17) lub „pożądanie kogoś w kontekście seksualnym” (Wj 20,17 LXX) (Arndt i in. 2000, 371-372). W odniesieniu do całego zdania i dalszej narracji należy zaznaczyć, że autor tekstu użył aorystu ingresywnego. Podkreśla on rozpoczęcie jakiejś czynności. Tekst ukazuje negatywną postawę aniołów – jako istoty duchowe nie powinni doświadczać pożądliwości, a tym bardziej się jej poddawać. Rdz nie opisuje emocji, które towarzyszyłyby aniołom. Skupia się na przedstawieniu skutków ich postępowania, pokazując, że brali za żony wszystkie kobiety, które zobaczyli i sobie wybrali. Chociaż Rdz 6,2 opuszcza zagadnienie emocji, to opis w istocie jest analogiczny do 1 Hen. Widzą kobiety jako piękne i je biorą. Obydwa teksty całkowicie pomijają ukazanie roli kobiet w tej sytuacji. Narracja koncentruje się wyraźnie na popełnionym złu. Jest to szczególnie istotne w odniesieniu do Rdz, gdzie nie ma mowy o karze wobec upadłych aniołów.

Według przekazu 1 Hen 6 dwustu aniołów zwróciło się przeciwko swojej naturze. Tej informacji nie podaje tekst Pisma Świętego. Autor Księgi Czuwających mówi o czasie i miejscu tych wydarzeń. Egzegeci uważają, że występuje tu gra słów – na bazie języka hebrajskiego. Z etymologii – zawartej w hebrajskich tekstach 1 Hen (1Q 201 iii 4; Martínez i Tigchelaar 1997, 400) – oddanej w zapisie spółgłoskowym: *wyrdw bymy yrd* wyciągnięto wnioski, iż autor umieszcza wydarzenia w czasach życia ojca Henocha – Jereda (*yrd*)¹. Jednocześnie należy zauważyć, że widoczna na gruncie języka hebrajskiego „gra słów”

¹ Jego imię w tekstach biblijnych i pozabiblijnych było różnie podawane: Jaret, Jered, Jared, Irad.

nie przesądza o tym, że dzieło zostało napisane w tym języku (Nickelsburg 2001, 177-178). J. Milik na potwierdzenie, iż wydarzenia te miały miejsce za życia Jereda, przytacza fragment z Księgi Jubileuszów (4,15) (Milik 1976, 152). Mówi ona, że aniołowie Pana zwani Czuwającymi zstąpili na ziemię i dokonali pouczenia ludzkości, a następnie przeprowadzili sąd nad światem i wymierzili sprawiedliwość na ziemi. Przyjmując taką interpretację tego fragmentu, możemy sytuować nieprawości popełnione przez aniołów na czasy szóstego pokolenia po Adamie. Jered według ST żył osiemset lat po urodzeniu Henocha (Rdz 5,1). Autorowi tekstu 1 Hen zależy bowiem na tym, by ukazać Henocha jako bezpośredniego świadka wszystkich wydarzeń, dzięki czemu opis staje się wiarygodniejszy. Tekst zachowuje wewnętrzną spójność takich założeń, ponieważ rozdziłały od dziesiątego do dwunastego opisują ukrycie się Henocha przed karą, której doświadczają aniołowie, ludzie i ziemia. Tym samym tekst potwierdza, że wydarzenia te mają miejsce za jego życia.

Aniołowie zstąpili na szczyt Hermonu. Góra ta w Biblii jest często wymieniana jako północny kraniec terytorium podbitego przez Izrael. Sydończycy nazywali tę górę Sirion – nazwa pojawia się również w egipskich tekstach datowanych na XIX w. przed Chr., choć nie ma pewności co do tożsamości tych dwóch miejsc (Lyon 1988, 963). Góra Hermon jest najwyższym szczytem Antylibanu, co również mogło mieć wpływ na wybranie jej do narracji (Easton i Hermon 1893, Logos 9). Druga „gra słów” zawiera nawiązanie nazwy góry do złożonej przez aniołów przysięgi. Nazwa góry Hermon (*hrmn*) (4Q201 1 iii 4) pochodzi od rdzenia *hrm* (4Q201 1 iii 3), który oznacza „związanie się przekleństwem”, „zawiązanie przysięgi” (Sokoloff 2002, 483).

Po określeniu miejsca i czasu autor Księgi Czuwających ponownie akcentuje fakt złożenia przysięgi i związania się przekleństwem. Chce w ten sposób pokazać, że decyzja aniołów jest nieodwołalna. Będzie to miało daleko idące konsekwencje, ponieważ kara również będzie nieodwracalna: dosięgnie ich sąd, nigdy nie zazną pokoju, nie będą mogli wstąpić do nieba i zobaczą śmierć swoich synów (1 Hen 14,5-7). Autor dokładnie podał imiona wszystkich zbuntowanych aniołów. Listy aniołów, którzy sprzeciwili się Bogu, pojawiają się również w innych miejscach 1 Hen. Powtarzają one oskarżenia kierowane wobec aniołów, zarzucając im relację z kobietami (1 Hen 8,1-4; 69,1-13).

2. Skutki grzechów aniołów i kobiet

Trzeci werset szóstego rozdziału Księgi Henocha (*kai eipen Semiadzas pros autus os en archōn autōn fobumai mē u thelēsete poiēsai to pragma tuto kai esomai egō monos ofeiletēs amartias megalēs*) nie pojawia się w Księdze Rodzaju. Jest on wypowiedzią Semeiaza. Twierdzi on, że innym aniołom zabraknie chęci i odwagi do współżycia z kobietami i ma poczucie osobistej odpowiedzialności za ten grzech i jego konsekwencje. Semeiaz jest nazwany przywódcą wszystkich aniołów. Przewodził im odczuwającym pożądlivość względem kobiet. Księga Czuwających ukazuje go nie tylko jako przywódcę, ale również

inicjatora wzięcia kobiet za żony. Szuka on grupy, która zrealizowałaby poddaną myśl. Powodem takiego postępowania mogło być poczucie, że Bóg nie ukarze tak wielu aniołów, gdy sprzeciwią się jego nakazom. Tekst dużo mówi o świadomości planujących bunt aniołów – informacje te Księga Rodzaju całkowicie pomija. Imię Semeiaz (4Q201 3 ii 5-6) oznacza „moje imię widziało”. Jak uważa G. Nickelsburg, może ono być ironicznym odniesieniem do faktu, iż Bóg zobaczył wcześniej popełnione przez niego zło (Nickelsburg 2001, 179). Jeżeli tak jest, to w imieniu upadłego anioła można dopatrywać się odniesienia do tekstu Księgi Rodzaju. W Rdz 6,3 autor natchniony nie mówi, że Bóg zobaczył zło popełnione przez aniołów. W ten sposób unika stwierdzenia, że Bóg o czymś nie wiedział lub dowiedział się o wszystkim *post factum*.

Tekst 1 Hen podaje, że przywódca zbuntowanych aniołów obawia się (*fobumai*) być dłużnikiem wielkiego grzechu. Termin *ofeiletēs* oznacza „osobę, która ma dług lub zobowiązanie” (Arndt i in. 2000, 742-743). Takie słowa wypowiedziane przez Semeiaza potwierdzają, iż miał on świadomość popełnionego czynu. Wielkość grzechu, którego się dopuścili, jest widoczna dopiero w perspektywie całego dzieła. W momencie, kiedy 1 Hen zapowiada, co się stanie, w Rdz 6,3 widzimy już skutki i konsekwencje ich postępowania. Treść Rdz 6,3 stawia przed nami wiele trudności. Pierwszą trudnością jest brak jednoznacznej oceny moralnej grzechu synów Boga i córek ludzkich w Rdz 6,3, tak jak to miało miejsce w przypadku Adama i Ewy (Rdz 3,14-19) czy Kaina (Rdz 4,10-15) oraz jak będzie to miało miejsce w przypadku grzesznych ludzi, którzy doświadczą kary potopu (Rdz 6,5-7). W Rdz 6,3 Bóg chce ograniczyć długość ludzkiego życia i stwierdza, że Jego duch nie może pozostać w człowieku na zawsze. Tekst dokonuje tutaj rozróżnienia tego, co duchowe i cielesne. Jednocześnie Biblia pokazuje, że ciało nie może żyć bez ducha. Druga trudność, która się pojawia w egzegezie tego zdania, to ustalenie, dlaczego skutkami grzechu w postaci ograniczenia długości życia został objęty tylko człowiek. Księga Rodzaju stwierdza, że inicjatywa grzechu była po stronie synów Bożych. Bóg podkreśla, że duch nie zostanie w człowieku na zawsze, ponieważ jest on cielesny. W kontekście szerszym „ciało” należy rozumieć nie tylko jako materialną część człowieka, ale również wpisaną w jego egzystencję słabość (Mathews 1996, 333-334). Rdz w przeciwieństwie do 1 Hen 12,1-14,7 pomija temat wymierzenia kary wobec zbuntowanych aniołów.

Współżycie z kobietami i wynikające z niego zło jest ocenione negatywnie i prowadzi do narodzin gigantów (Rdz 6,4). Dopuszczali się oni zabijania ludzi i zwierząt (T. Lev. 7,4-5). Ich brutalność była tak wielka, że pili krew istot zamieszkujących ziemię. Dla Żydów krew była symbolem życia (Rdz 9,4; Kpł 17,11). Spożywanie jej oznaczało w istocie wykroczenie przeciwko pochodzącej od Boga „zasadzie życia” (Lyon i Blood 1988, 366-367). Ciało ludzkie, które w Biblii jest ukazane jako słabe, ponieważ z woli Stwórcy długość lat przebywania ducha Bożego została ograniczona do stu dwudziestu lat (Rdz 6,3), w Księdze Czuwających jest opisane jako nietrwałe i bezradne w konfrontacji z przemocą gigantów (1 Hen 7,5).

Kolejne wersety Księgi Henocha całkowicie odbiegają od treści Rdz. Zawarty jest w nich trzykrotny opis złożenia wobec siebie przysięgi i związania się przekleństwem (1 Hen 6,4-6). Tym samym 1 Hen ukazuje, iż wszyscy aniołowie, którzy wzięli sobie kobiety za żony, uczynili to w pełni świadomości konsekwencji, jednomyślnie i pod przysięgą. Wzajemne zobowiązanie uniemożliwiało im wycofanie się z danego słowa. Ich determinacja została podwójnie podkreślana, ponieważ zamierzali „dokonać tego dzieła” (*poiēsōmen to pragma*) oraz je „dopełnić” (*teleomen*). Każdy z aniołów nie tylko zdawał sobie sprawę z konsekwencji swojego postępowania, ale również się ich bał. Tekst pokazuje, że dokonanie zła w grupie dawało im pozorne poczucie bezpieczeństwa. W szóstym rozdziale 1 Hen Bóg w ogóle nie jest wymieniony, jednak to właśnie Jego boją się planujący nieprawość aniołowie.

3. Odpowiedzialność aniołów

1 Hen 6,7-8 opisuje rozprzestrzenianie się grzechu. Dwudziestu aniołów zostało nazwanych przywódcami (*arkchōn*). Tym samym tekst stwierdza, że inni aniołowie dołączyli do nich, a wymieniona z imienia dwudziestka stanowiła zarzewie buntu. W tekście aramejskim 1 Hen widać, że imiona szesnastu z dwudziestu aniołów zawierają w sobie słowo Bóg (*'el*), co ukazuje ich pierwotnie bliską relację (Milik 1978, s. 152-154). 1 Hen nazywa synów Boga czuwającymi, w ten sposób pokazuje ich pierwotną godność, która była porównywalna z tą posiadaną przez archaniołów. Byli oni „strażnikami wieczności” przebywającymi w niebie, a ich głównym zadaniem, od którego pochodzi nazwa, było nieustanne uwielbienie Boga (Wright 2005, 98-99). Ich grzechy skutkują nie tylko karą, która zostanie im wymierzona, ale również utratą tożsamości i możliwości przebywania w niebie.

Rozdział siódmy 1 Hen opisuje realizację planów powziętych w poprzednim rozdziale. Apokryf w tym miejscu jest więc rozszerzeniem bardzo zwięzłej informacji o tych wydarzeniach zawartej w Rdz 6,2.4. 1 Hen mówi, iż aniołowie wzięli sobie kobiety za żony. Relacja aniołów z kobietami została oddana w tekście greckim czasownikiem (*miainō*). Oznacza ono „zbezczeszczenie kogoś lub czegoś” słowem lub w wyniku niemoralnego postępowania. Często ma znaczenie nie tylko moralnego zła, ale również odniesienie do wykroczenia względem postanowień Bożych (J 18,28; Tt 1,15; Jud 1,8; Ant 1044) (Arndt i in. 2000, 650). 1 Hen 7,1 łączy treść zawartą w Rdz 6,2b i Rdz 6,4bc. Czasownikowi *miainō* odpowiada hebrajski termin „brać” (*lāqah*). Greckiemu terminowi mówiącemu o „wchodzeniu”, „przychodzeniu” (*eiserchomai*) odpowiada hebrajski czasownik o rdzeniu *bw'*. Termin ten w Biblii zasadniczo oznacza „wejść” lub „przyjść” (Rdz 24,31; Joz 6,1). Niekiedy oznacza przybycie w celu współżycia (Rdz 6,4; Rdz 30,16).

Tekst 1 Hen dokonuje istotnego doprecyzowania dotyczącego początku grzesznej relacji między kobietami i aniołami. Obydwa teksty mówią o „początku” procesu zaludniania ziemi – Rdz 6,1 oraz 1 Hen 6,1, jednak tekst Biblii pozostaje niejednoznaczny co do momentu w historii świata, kiedy to rozpoczął się grzech aniołów. 1 Hen określa ten moment mówiąc,

że miało to miejsce, gdy ziemia była już zaludniona przez kobiety i po przysiędze aniołów. Zagadnienie tej relacji aniołów i ludzi pojawia się również w innych apokryfach ST. Testament Rubena mówi, że to kobiety uwiodły aniołów. Aniołowie zaczęli je pożądać, a następnie przyjęli postać mężczyzn, by z nimi współżyć (5,6-7) (Rubinkiewicz 1999, 47-48). Księga Przepowiedni Henocha podaje, iż synowie wybranych i świętych zstąpią z wysokiego nieba, a wtedy ich potomstwo połączy się z ludźmi (1 Hen 39,1).

Aniołowie według 1 Hen dopuszczają się zła, o którym Biblia nie wspomina – uczą ludzi magii i czarów. Przekazanie tej wiedzy jest opisane jako czyn drugorzędny w stosunku do nieczystości i współżycia z kobietami. Ma jednak swoje znaczenie, ponieważ ludzie zdobywają wiedzę niedostępną dla nich do tej pory. Z punktu widzenia całej narracji wydarzenia te są bardzo istotne, ponieważ ludzie dopuścili się nie tylko grzechu, ale również otrzymali wiedzę pozwalającą im przedłużyć swoje życie. Do tej pory wiedza ta była zarezerwowana jedynie dla aniołów (Black 1985, 125). W konsekwencji człowiek, który odwrócił się od Boga, jednocześnie otrzymał możliwość wiecznego życia dzięki magicznym praktykom, a tym samym zapewnił sobie niezależność od Stwórcy. Tekst Aniołów Czuwających (12,1-14,7) skupia się na ukaraniu zbuntowanych aniołów i pomija postanowienie dotyczące ograniczenia życia człowieka zawarte w Rdz 6,3.

Według przekazu Rdz w sytuacji grzechu Bóg zabrał głos, mówiąc, że Jego duch nie może pozostawać w człowieku na wieki (Rdz 6,3). Jak zauważa w swoim komentarzu G. Wenhman prawie każde słowo w tej wypowiedzi Boga było w historii egzegezy przedmiotem kontrowersji. Duch oznacza życiodajną siłę, bez której człowiek umiera. W sytuacji grzechu, którego dopuścili się ludzie, Bóg postanowił ograniczyć długość ich życia do stu dwudziestu lat. Czasownik „pozostawać” (rdzeń: *dwn*) jest hapax legomenon i nie mamy możliwości zobaczenia jego znaczenia w innych kontekstach biblijnych. W. Cassuto, prowadząc badania etymologiczne nad znaczeniem tego terminu, doszedł do wniosku, iż oznacza ono: „pozostawać”, „przebywać” (Cassuto 1973, 17-28). 1 Hen nic nie mówi o postanowieniu Boga dotyczącego ograniczenia długości życia człowieka. Być może wynika to z formy księgi. W 1 Hen Bóg objawia wszystko przez swoich pośredników – aniołów. Rdz 6,3 ukazuje istotową różnicę, która jest między aniołami a ludźmi. Stanowi ona o tym, że wzajemne współżycie jest postępowaniem niemoralnym. 1 Hen skupia się na umiejętnościach przekazanych przez anioły ludziom, pomija zaś problem różnicy między stworzeniami duchowymi a cielesnymi. Aniołowie nauczyli ludzi magii, czarów, zaklęć i uroków oraz wycinania korzeni i ziół.

4. Skutki narodzin gigantów

Konsekwencją współżycia aniołów i kobiet jest urodzenie przez nie gigantów. Grecki tekst Księgi Czuwających opisuje ich słowem *gigas* (1 Hen 7,2), a Księga Rodzaju *nep̄ilim* (Rdz 6,4). Rozumienie tego hebrajskiego terminu nie jest jednoznaczne. Może on wyrażać

ich upadłą naturę – wtedy słowo pochodziłoby od czasownika upadać (npl). Inną możliwością jest podkreślanie ich wysokiego wzrostu, wniosek taki można wyciągnąć przez analogię do Lb – Anakici pochodzą od olbrzymów, przy których człowiek wydaje się mały jak szarańcza (Lb 13,33). Istnieją również próby zinterpretowania tego słowa w sensie pozytywnym – byli wybitnymi i potężnymi ludźmi (od rdzenia pl²) (Lange i in. 2008, 282). Ostatnia z interpretacji jest nie do przyjęcia w kontekście 1 Hen, ponieważ giganci są ukazani jako grzesznicy i zabójcy. 1 Hen podaje wiele szczegółów na temat gigantów. Giganci mieli trzy tysiące łokci wzrostu (1 Hen 7,2). Taka wysokość miała pokazywać ich wielkość, łatwość panowania nad światem oraz przewagę fizyczną. Ich siła pozwalała na zdominowanie ludzi (1 Hen 7,4-6). Według Biblii najwyższe postaci to Og, król Baszanu, który mierzy dziewięć łokci wysokości (Pwt 3,11) oraz Goliat mający sześć łokci wysokości (1 Sm 17,4). Egzegeci różnie interpretują opisanych w Biblii gigantów. Ukazując ich jako postaci: pochodzące od Boga (Rad 1972, 115) lub półboskie (Gese 1973, 80-85); przeciwne królowi lub prawu (Machinist 2000, 53-83)²; wyjątkowych przeciwników (Mobley 2005, 53-87)³ lub zwierzęta (Stephens 1989, 50-138). Na podstawie Joz 17,15 uważano ich za wielkie drzewa (Doak 2011, 24-26). W literaturze apokryficznej ST giganci pojawiają się 24 razy – najczęściej, bo 14 razy w 1 Hen (Denis 1987, 19). Zarówno Księga Czuwających (10,9-15) jak i i teksty z Qumran (4Q531 5) zapowiadają ich ukaranie, ponieważ nie będą w stanie przeciwstawić się aniołom wiernym Bogu i posłanym przez Niego do wymierzenia sprawiedliwości wobec popełnionego przez nich grzechu i zła. Są ukazani jako bezsilni (4Q531 17) i zasługujący na karę (4Q203 7A i 8). Teksty z Qumran, składające się na Księgę Gigantów, podają nawet ich imiona. Imiona te będą określały podejmowane przez nich zadania i role społeczne. Księga Czuwających skupia się na grzechu, którego dopuścili się aniołowie z kobietami, zaś Księga Gigantów koncentruje się na opisanu jego skutków i konsekwencji wynikających z ich poczęcia. L. Stuckenbruck zwraca uwagę na nasilanie się zainteresowania zagadnieniem relacji aniołów i ludzi w kolejnych wiekach po spisaniu tekstu Biblii. Bardzo lakonicznej wzmiance o tych wydarzeniach w Rdz zostało poświęconych dziesięć rozdziałów w Księdze Henocha (1 Hen 6-16), a następnie cała Księga Gigantów szczegółowo opisuje skutki tych wydarzeń (Stuckenbruck 1997, 27-28).

Chociaż teksty Księgi Gigantów z Qumran są szczątkowe, to w oparciu o 4Q531 1 możemy stwierdzić, że ich postępowanie niszczyło panujący do tej pory na ziemi porządek. Zło, którego dopuścili się giganci, mogło doprowadzić do całkowitego zniszczenia świata. Według tego fragmentu przemoc dotyczyła wszystkich istot – stworzeń morskich, ptaków, roślinności, zwierząt lądowych i ludzi. Z zachowanego tekstu można wyciągnąć wniosek, że zniszczenie dotknie również ciał niebieskich (Stuckenbruck 1997, 144-145). Treści te

² Takich interpretacji dokonywano powołując się na opis walki Dawida z Goliatem (1 Sm 17). Zwycięstwo Dawida zagwarantowało mu władzę, a ludowi stabilizację, która wyrażała się w prawie.

³ Wyjątkowy charakter mógł mieć wymiar pozytywny – wtedy oznaczał odważnego wojownika lub negatywny – w takim przypadku określał człowieka dzikiego i nieokielznanego.

pokrywają się z 1 Hen 7,2-5, gdzie jest mowa o pożeraniu ludzi przez gigantów oraz ich zwróceniu się przeciwko zwierzętom. Księga Jubileuszy wspomina o ich niesprawiedliwości, zepsuciu moralnym oraz zjadaniu przez nich wszelkich istot żyjących na ziemi. Ich postępowanie spowodowało, że ludzie i zwierzęta zaczęły naśladować ich czyny (Jub 5,2).

Drugi tekst z Qumran, który jest paralelny do Rdz i Księgi Czuwających, to 4Q531 5. Chociaż jest bardzo fragmentaryczny, to pokazuje grzechy wynikające ze współżycia aniołów z kobietami oraz niezaspokojoną żądzą gigantów do zabijania i jedzenia wszelkich istot żyjących na ziemi. Naukowcy mieli rozbieżne opinie co do tego, gdzie ów fragment należy umieścić w kontekście całego dzieła Księgi Gigantów. Dziś najwiarygodniejsza jest teza postawiona przez J. Milika (1978, 308-309). Uważał on, że jego zwięzły i sumaryczny charakter wskazuje, iż jest to początek księgi i opis wydarzeń po zrodzeniu gigantów. Tym samym tekst szczegółowo omawiałaby skalę zła rozprzestrzeniającego się na ziemi. Należy zauważyć, że jest to zło, nad którym człowiek nie był w stanie już zapanować, ponieważ zwalczenie go przerastało możliwości ludzi. Giganci i wyrządzone przez nich zło zdominowali całą ziemię. Jediną możliwością ocalenia ludzi i świata była interwencja Stwórcy.

Księga Czuwających zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt zła, którego dopuszczali się giganci – pili krew istot żywych (1 Hen 7,5). W Biblii krew jest równoznaczna z życiem (Rdz 9,4; Kpł 17,11). W ST występujący trzysta sześćdziesiąt razy rzeczownik *dām*, aż w dwustu trzech przypadkach oznacza śmierć w wyniku utraty krwi. Doprowadzenie do jej utraty przez człowieka skutkowało pozbawieniem go życia i zaciągnięciem winy na tego, kto się tego dopuścił (Wj 22,1; Lb 35,27; 2 Sm 21,1). W kontekście Aniołów Czuwających (7,5) należy zauważyć, że w BH aż sto sześćdziesiąt pięć razy występuje zapowiedź kary śmierci za „przelanie krwi”. Tym samym ST bardzo mocno pokazuje, że każdy grzech przeciwko życiu zostanie ukarany śmiercią (Pwt 21,8; 2 Sm 4,11) (Morris 1952, 216-227). Literatura apokryficzna jeszcze mocniej ukazuje znaczenie i wagę krwi. Staje się ona znakiem i obrazem zapowiadającym katastrofę (1 Hen 7,5-6; 1 Hen 99,6; 4 Ezd 1,32). Sytuacja na świecie po urodzeniu się gigantów jest wyjątkowa, ponieważ „przelewanie krwi” według opisu staje się powszechną praktyką. Zło związane z pozbawieniem kogoś życia nie jest już wyjątkowym i jednostkowym przypadkiem, lecz czymś powszechnym. Zagadnienia bezradności człowieka wobec zła (1 Hen 7,3) tekst biblijny szczegółowo nie opisuje, jednak słowo *gibôr* którym zostali określani, pozostawia pole do interpretacji. Może ono mieć konotacje pozytywne i oznaczać „osobę dzielną” i „odważną” lub „bohatera”, ale również „kogoś brutalnego”, „zwycięzającego” lub „zaprawionego w bitwie” (2 Sm 10,7; 2 Sm 16,6; 2 Sm 20,7). Rdz 6,4 przekazuje jedynie informację o pojawieniu się *gibôr* (Rdz 6,4), jednak 1 Hen 7,2-6 jednoznacznie opisuje ich brutalność, żądzą zabijania oraz bezradność ludzi wobec ich siły i przemocy.

Zabijanie ludzi i zwierząt oraz przelewanie krwi sprawiło, że świat stał się miejscem nieprawości i śmierci. Podział na życie i śmierć jest bardzo wyraźny zarówno w literaturze starożytnego Izraela, jak również innych państw Bliskiego Wschodu. Starożytni ludzie mieszkający na tamtych terenach dokonywali różnych rytuałów, by oddalić działanie bóstw lub demonów sprowadzających na człowieka śmierć. Życie niepodlegające śmierci uważano zaś za najcenniejsze dobro – widzimy to na przykładzie historii Henocha i Gilgamesza (Puech 2000, 183-186). Nieprawość gigantów była tak duża, że skargę wniosła ziemia (1 Hen 7,6). W Rdz 6,1-4 motyw skargi ziemi się nie pojawia, jednak G. Nickelsburg uważa, że jest tu zawarta aluzja do Rdz 4,10-11, gdzie niewinną ofiarą zła i przemocy padł Abel. W kontekście jego śmierci użyte są cztery terminy pokrywające się z 1 Hen 7 – krew, ziemia, głos i oskarżenie (Nickelsburg 2001, 186-187). Zarówno Pismo Święte jak i literatura pseudoepigraficzna pokazują, że niewinna śmierć zawsze domaga się sprawiedliwości.

1 Hen 7 kończy się wniesieniem oskarżenia wobec nieprawych przez ziemię. Termin *entygchanō* oznacza „zbliżyć się”, „zwrócić się do kogoś” (Ant 16, 170), „modlenie się”, „wypraszenie czegoś” (Rz 8,34). W 1 Hen 7,6 oznacza odwołanie się ziemi do Boga z prośbą o powstrzymanie i ukaranie grzesznych gigantów. W kontekście 1 Hen 6-36 wydaje się, że autor korzysta z wieloznaczności tego słowa, ponieważ ludzie z jednej strony proszą Boga o wstawiennictwo, co ukaże jeszcze raz 1 Hen 8,4, gdy wołania ludzi zostały wysłuchane. Jednocześnie będąc bezradnymi oczekują, że Bóg dokona sprawiedliwego sądu nad gigantami i doprowadzi do ich ukarania. Dzięki czemu ludzkość odzyska utracony przez ich postępowanie porządek i spokój. Kolejne rozdziały Księgi Czuwających pokazują, że stwórca wysłuchuje modlitw. Ludzie, nie zdając sobie sprawy, ściągnęli niszczycielskie siły potopu również na siebie, ponieważ według zapowiedzi śmierć ma ponieść wszelkie stworzenie na ziemi (z wyłączeniem Noego i jego rodziny oraz zabranych zwierząt; 1 Hen 10,2).

Podsumowanie i wnioski

Analizując i porównując obydwie opisy relacji między aniołami a kobietami widać, że tekst Księgi Czuwających jest reinterpretacją treści zawartych w Rdz. Autor 1 Hen chciał szczegółowo pokazać, na czym polegała ta relacja oraz uświadomić czytelnikom, jak daleko idące były jej skutki. Dzięki temu dowiadujemy się wielu informacji, o których Biblia nie wspomina. Najważniejsze z nich to poniesienie odpowiedzialności przez aniołów za popełnione zło oraz skala nieprawości, której się dopuścili. Tekst Księgi Czuwających szczegółowo opisuje zło popełnione przez gigantów: przemoc i zabijanie ludzi oraz zwierząt. Autor ukazuje podział na aniołów niewiernych Bogu i swojej naturze oraz wypełniających Jego nakazy. Porównanie i zestawienie obydwu tekstów pokazuje, że tradycja opisana w 1 Hen jest dużo obszerniejsza niż sumaryczny i zwięzły tekst Biblii, dzięki czemu tekst apokryfu pozwala nam lepiej zrozumieć treść Rdz.

Z zaprezentowanych treści wynika, że autor natchniony nie zdecydował się włączyć obszernej tradycji ukazującej bliskie relacje kobiet i synów Boga. Celowe niedopowiedzenie kim byli b'nê-hā'ēlōhîm dawało możliwość wieloznacznego interpretowania tego terminu. Doprecyzowanie przyczyn, przebiegu oraz daleko idących konsekwencji postępowania pierwszych kobiet jest możliwe jedynie poprzez ukazanie i interpretowanie Rdz 6,1-4 w kontekście 1 Hen. Według tego podania istotną, a wręcz kluczową, rolę w rozprzestrzenianiu się zła w pierwotnym świecie miały złe duchy.

Bibliografia

- Alexander, P.S. 1972. The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Gen 6. *Journal of Jewish Studies*, 1 (23), 60-71.
- Arndt, W., Gingrich F.W., Danker, F.W. 2000. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Black, M. (red.). 1970. *Apocalypsis Henochi Graece*. Leiden: Brill.
- Black, M. 1985. *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes*. Leiden: Brill.
- Cassuto, U. 1973. The Episode of the Sons of God and the Daughters of Man. *Biblical and Oriental Studies*, 1 (1), 17-28.
- Charles, R.H., Oesterley, W.O.E. 1917. *The Book of Enoch*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Clines, D.J.A. 1979. The Significance of the 'Sons of God' Episode (Gen 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Gen 1-11). *Journal for the Study of the Old Testament*, 1 (13), 33-46.
- Collins, J.J. 1998. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Denis, A.M. 1987. *Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Louvain: Institut Orientaliste.
- Doak, B.R. 2011. 'Some Worthless and Reckless Fellows': Landlessness and Parasocial Leadership in Judges. *Journal of Hebrew Scriptures*, 1 (11), 1-29.
- Drawnel, H., 2019. *Qumran Cave 4: The Aramaic Books of Enoch, 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212*. Oxford: Oxford University Press.
- Easton, M.G. 1893. *Easton's Bible dictionary*. New York: Harper & Brothers.
- Elliger, K. Rudolph, W. (red.). 1997. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Eslinger, L. 1979. A Contextual Identification of the bene ha. elohim and benoth ha. adam in Gen 6:1-4, *Journal for the Study of the old Testament*, 1 (13), 65-73.
- Gese, H. 1973. Der bewachte Lebensbaum und die Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J. W: H. Gese, H.P. Rüger (red.), *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 18)*, Zurich: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 80-85.
- Isaac, E. 1983. *A New Translation and Introduction*. In *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York, London: Yale University Press.
- Jędrzejewski, S. 1997. Początek zła (Rdz 3 i 6,1-4) w interpretacji Księgi Henocha etiopskiej (1 Henet). *Seminare*, 1 (13), 95-112.

- Lange, J.P., Schaff, P., Lewis, T., Gosman, A. 2008. *A commentary on the Holy Scriptures: Genesis*, Bellingham: Logos Bible Software.
- Lyon, R.W. 1988. *Baker encyclopedia of the Bible* (Baker Encyclopedia of the Bible 1). Michigan: Baker Book House.
- Machinist, P. 2000. *Biblical Traditions: The Philistines and Israelite History*. W: E.D. Oren (red.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Martínez, F.G., Tigchelaar, E.J.C. 1997. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Mathews, K.A. 1996. *Genesis 1-11:26* (The New American Commentary 1). Nashville: Broadman & Holman.
- Milik, J. 1976. *The Book of Enoch Aramaic Fragments of Qumran cave 4*. Oxford: Clarendon Press.
- Mobley, G. 2005. *The Empty Men: The Heroic Tradition of Ancient Israel*. New York: Yale University Press.
- Morris, L. 1952. The Biblical Use of the Term 'Blood'. *The Journal of Theological Studies*, 1 (3), 216-227.
- Muchowski, P. 2000. *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*. Kraków: The Enigma Press.
- Nickelsburg, G.W.E. 2001. *1 Enoch: a commentary on the book of 1 Enoch*, Minneapolis: Fortress Press.
- Puech, E. 2000. Death. W: L.H. Schiffman, J.C. VanderKam (red), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 183-186.
- Rad von, G. 1972. *Genesis*, Philadelphia: Westminster.
- Rubinkiewicz, R. 1999. *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 13). Warszawa: Vocatio.
- Sacchi, P. 1981. *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Tori.
- Sokoloff, M. 2002. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum. Ramat Gan, Baltimore: Bar Ilan University Press.
- Stephens, W.R. 1989. *Giants in Those Days: Folklore, Ancient History, and Nationalism*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Stuckenbruck, L.T. 1997. *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (Texte Und Studien Zum Antiken Judentum 63). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tertullian. 1885. On the Veiling of Virgins. W: A. Roberts, J. Donaldson, A.C. Coxe (red.), *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*. Buffalo: Christian Literature Company, 31-32.
- Wenham, G.J. 1998. *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1). Dallas: Word Books.
- Wright, A.T. 2005. *The Origins of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1-4 in Early Jewish Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 198). Tübingen: Mohr Siebeck.



Konflikt Miriam i Aarona z Mojżeszem w Targumie Neofiti i w Targumie Pseudo-Jonatana

Streszczenie: Tradycja żydowska może poszczycić się wieloma utworami inspirowanymi wydarzeniami i postaciami biblijnymi. Często uzupełniały one luki w narracji, dostarczając objaśnień trudniejszych fragmentów lub po prostu dodając szczegóły z życia opisywanych bohaterów. Takie zmiany można spotkać już w targumach. Te aramejskie przekłady towarzyszyły tekstowi hebrajskiemu przez kilka wieków, najpierw w formie ustnej, co powodowało ich nieustanną zmianę, aż w końcu zostały spisane. Ich cechą charakterystyczną jest to, że obok przekładu tekstu można znaleźć materiał dodatkowy w postaci rozszerzeń, ale także parafrazy i aktualizacje, które miały pomóc w lepszym zrozumieniu Biblii hebrajskiej. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na aramejską wersję wydarzeń, ukazującą konflikt między Miriam i Aaronem a Mojżeszem. W artykule tym zostanie podjęta analiza porównawcza aramejskich przekładów Lb 12,1-15 w Targumie Neofiti i Targumie Pseudo-Jonatana w odniesieniu do postaci Mojżesza, Miriam i Aarona. Szczególna uwaga zostanie zwrócona na charakter uzupełnień i rozszerzeń występujących w obu targumach.

Słowa kluczowe: Miriam, Aaron, Mojżesz, Targum Neofiti, Targum Pseudo-Jonatana, Księga Liczb

The Conflict of Miriam and Aaron with Moses in Targum Neofiti and Targum Pseudo-Jonathan

Abstract: Jewish literature includes many writings which focus on the events and figures described in the Bible. These documents aim at presenting episodes and heroes in a way that generally fills gaps in the biblical narratives, offering explanations for more difficult fragments and providing details of the lives of various characters. Expansions and additions also occur in the Aramaic renderings of the Hebrew Bible called "Targums". These translations accompanied Hebrew texts for several centuries. However, they were transmitted orally and underwent continuous changes and modifications, until their contents were finally written down. Next to a translation, Targums incorporated a paraphrase, complementary material and updating, all of which played a significant role in assisting participants at a liturgy in synagogues or individual

believers in their private studies to ponder and comprehend scriptural accounts. In this context, the Aramaic version of the conflict of Miriam and Aaron with Moses is worth mentioning. In this article, the author carries out a comparative analysis of the Aramaic translations of the story found in Numbers 12:1-15 as rendered by Targum Neofiti and Targum of Pseudo-Jonathan, with particular emphasis on their presentation of Moses, Miriam and Aaron. Special attention will be paid to the character of the additions and expansions offered by these Targums.

Keywords: Miriam, Aaron, Moses, Targum Neofiti, Targum Pseudo-Jonathan, Book of Numbers

Wprowadzenie

Ze względu na centralną rolę Tory w życiu społeczności żydowskiej powstała większa liczba aramejskich przekładów tej części Biblii hebrajskiej. Kompletny aramejski przekład Pięcioksięgu przekazuje Targum Onkelosa (TgO), uznany jako oficjalny przekład Tory, a także Kodeks Neofiti 1 (TgN) oraz Targum Pseudo-Jonathana (TgPsJ), które w porównaniu z TgO zawierają o wiele więcej materiału dodatkowego (Flesher, Chilton 2011, 69-166). Uczni przyjmują wprawdzie, że TgN i TgPsJ wywodzą się z wczesnej tradycji palestyńskiej, to jednak podkreślają, że mimo podobieństw prezentują one też odmienny materiał dodatkowy (Kuśmirek 2011, 99-103; Wróbel 2017, 135-148). Przyczyny tego należy szukać w pochodzeniu przekładów, w środowisku i czasie, w którym powstały. Końcowa redakcja TgPsJ jest datowana nawet na VIII wiek. Zarówno TgN, jak i TgPsJ prezentują świadectwo działalności egzegetycznej szkół żydowskich. Ślady takiej działalności mają miejsce także w przekładzie biblijnej narracji Lb 12,1-16.

Opisana w Księdze Liczb wędrówka po pustyni dzieli się na dwa etapy: pierwszy obejmuje drogę z Synaju do Kadesz Barnea (10,11–12,16), a drugi z Kadesz Barnea na równiny Moabu (20,1–22,1). Bezpośredni kontekst konfliktu między Miriam i Aaronem a Mojżeszem stanowi narracja dotycząca wydarzeń w drodze do Chaserot (rozd. 11). Bunt Izraelitów wywołuje gniew PANA. Następuje również zmiana w sposobie sprawowania władzy, którą Mojżesz dzieli z radą siedemdziesięciu starszych. W formie i treści historia Miriam i Aarona, którzy oskarżają Mojżesza, ma wiele punktów wspólnych z poprzedzającymi ją epizodami. Chociaż protest ten wydaje się mniej poważny niż powszechne niezadowolenie opisane w poprzednim rozdziale, to w rzeczywistości był on bardzo istotny. Aaron, brat Mojżesza, sprawował urząd najwyższego kapłana, co oznacza, że był przywódcą religijnym. Z kolei Miriam, jego siostra, nazwana prorokinią (Wj 15,20-21), stoi na czele kobiet i przewodzi celebracji zwycięstwa nad Egipcjanami zatopionymi w Morzu Czerwonym. A zatem konflikt opisany w Lb 12,1-15 nie stanowi przejawu małostkowej zazdrości rodzinnej, lecz jest buntem kapłana i prorokini, dwóch archetypów religii biblijnego Izraela, kwestionujących pozycję Mojżesza jako jedyne go pośrednika między Bogiem a Izraelem. Jednak takie przedstawienie wydarzeń w Chaserot mogło budzić zaniepokojenie słuchaczy Tory, dlatego też tłumacze aramejskich wersji podjęli starania, aby rozwiązać wątpliwości rodzące się w związku

z postawą głównych postaci opowiadania. W tym celu wprowadzili materiał dodatkowy, który zawierał także tradycję ustną na temat Mojżesza, Aarona i Miriam.

Analiza historii konfliktu Miriam, Aarona i Mojżesza w TgN i TgPsJ pozwoli przyjrzeć się, w jaki sposób tłumacze starali się uporać z wyzwaniem stawianym słuchaczom Tory. Pozwoli także wskazać podobieństwa i różnice obecne w materiale dodatkowym oraz wskazać charakterystyczne strategie i techniki stosowane w aramejskich przekładach.

Prezentowane poniżej tłumaczenie polskie to własny przekład hebrajskiego tekstu biblijnego i jego aramejskiej wersji w Targumie Neofiti i Targumie Pseudo-Jonatana na podstawie tekstów udostępnionych w ramach opracowania Comprehensive Aramaic Lexicon Project.

1. Wydarzenia w Chaserot w Lb 12,1-16

Opowiadanie o wydarzeniach w Chaserot (Lb 12,1-16) dzieli się na dwie główne sekcje. Pierwszą stanowią ww. 1-8, które ukazują podważenie pozycji i władzy Mojżesza. Z kolei ww. 9-15 zawierają odpowiedź PANA na to wyzwanie (Ashley, 1993, 222-223). W tekście biblijnym, skoncentrowanym na osobie Mojżesza, istotne są dwa tematy, które wpływają na rozwój opowiadania (por. Lb 11):

- 1) Kuszycka żona Mojżesza – punkt wyjścia do opowiadania. Narzekania na cudzoziemską żonę Mojżesza mają źródło w osobie Miriam, której towarzyszy Aaron (porządek imion w w. 1), co prowadzi do ukarania Miriam (ww. 10-15);
- 2) Wyjątkowa pozycja Mojżesza – skargi na status Mojżesza jako interpretatora boskich słów są wnoszone przez Aarona z udziałem Miriam (kolejność imion w ww. 3-4), co prowadzi do ostrych wypowiedzi w kierunku obojga przez PANA (w. 8).

W. 9 stanowi przejście między dwoma tematami, a w. 16 stanowi notkę podrózną, która określa miejsce pobytu Izraelitów na pustyni Paran. W tekście wyróżnia się fragment poetycki, ukazujący różnicę w sposobie komunikacji między PANEM a Mojżeszem oraz między PANEM a wszystkimi innymi prorokami. Fragment ten ukazuje wiele problemów tekstowych z zakresu krytyki tekstualnej. Cechują go również liczne potwierdzające albo informacyjne komentarze narratora, które mają na celu dodanie dynamiki i barwy opisom (Ashley, 1993, 223).

2. Narzekania Miriam i Aarona na małżeństwo Mojżesza (12,1-3)

Historia konfliktu rozpoczyna się od stwierdzenia, że Miriam i Aaron zaczęli mówić przeciwko Mojżeszowi (w. 1). Natura skargi Miriam i Aarona nie wynika jasno

z wcześniejszego tekstu biblijnego. Z narracji wynika, że pretekstem do szemrania był związek Mojżesza z Kuszytką. Wszystko, co było wiadomo o jego pożyciu małżeńskim do tej pory, to jego związek z Seforą, Madianitką (Wj 2). Konflikt rozwija się jednak w innym kierunku, mianowicie chodzi o autorytet Mojżesza i jego wyjątkową pozycję (w. 2). Potwierdza to opis pokornej postawy Mojżesza w relacji z PANEM (w. 3). Narzekania Miriam i Aarona stanowią kontrast do postawy Mojżesza.

TH	TgN	TgPsJ
¹ I mówiła Miriam i Aaron przeciw Mojżeszowi z powodu żony Kuszytki, którą wziął, bo (za) żonę Kuszytkę wziął.	I mówiła Miriam i Aaron przeciw Mojżeszowi z powodu żony Kuszytki, którą wziął [sobie]. Czy tą żoną Kuszytką była Sefora, żona Mojżesza? Z wyjątkiem tego, że jako Kuszytka miało ciało inne od wszelkich innych istot, to Sefora, żona Mojżesza, miała zgrabną figurę i piękny wygląd, a w dobrych uczynkach była inna od wszystkich kobiet tamtego pokolenia.	I mówili Miriam i Aaron przeciw Mojżeszowi słowa, które były niegodne, o sprawie żony Kuszytki, którą Kuszyci wydali na żonę Mojżeszowi podczas jego ucieczki przed faraonem, on jednak odszedł od niej, ponieważ na żonę wydali go za królową Kusz, lecz on trzymał się od niej z dala.
² I mówili: „Czy tylko z Mojżeszem mówił PAN? Czy nie mówił również z nami?”. A PAN (to) usłyszał.	I mówili: „Czy tylko z Mojżeszem mówił PAN? Czy nie mówił również z nami?”. A zostało to usłyszane przed PANEM.	I mówili: „Czy tylko z Mojżeszem mówił PAN, ponieważ wstrzymał się od współżycia małżeńskiego? Czy nie mówił także z nami?”. A zostało to usłyszane przed PANEM.
³ A Mojżesz był człowiekiem bardzo pokornym, bardziej niż wszyscy ludzie na powierzchni ziemi.	A Mojżesz był człowiekiem bardzo pokornym, bardziej niż wszyscy synowie ludzcy na powierzchni ziemi.	A Mojżesz był człowiekiem bardzo pokornym w usposobieniu, bardziej niż wszyscy ludzie na powierzchni ziemi, nie zważał jednak na ich słowa.

W tekście hebrajskim (TH) w. 1 zaczyna się od czasownika „i mówiła” – *watēdabber* (3 os. lp. r. ż.), natomiast w w. 2 użyto ten czasownik w formie „i mówili” (3 os. lm.). Zarówno takie użycie czasownika, jak również kolejność wymienionych imion sugeruje, że inicjatorką narzekania była Miriam. O ile w TgN zachowuje formę czasownika z TH, to w TgPsJ wprowadzono zmianę, która już na początku wskazuje, że chodziło o oboje rodzeństwa.

W targumach zwięzła informacja biblijna z w. 1. na temat żony Mojżesza, Kuszytki, zostaje poszerzona o materiał dodatkowy, który zawiera midrasz. W TgN są dodane

uzupełnienia dotyczące samej żony Mojżesza. W przekładzie tym Kuszytka zostaje utożsamiona z Seforą, która pochodziła z ziemi Madian (Wj 2,15,21). Jednak kraj Kusz jest zazwyczaj identyfikowany z Etiopią, choć inna tradycja lokalizuje Kusz na terytorium Madian (Ha 3,7). W tradycji żydowskiej istnieje jeszcze inna możliwość interpretacji terminu „Kuszytka” (*hakkušit*), który można odczytać jako przymiotnik „piękna” (Milgrom 1990, 93). Taki przekład prezentuje TgO, który dwukrotnie używa wyrażenia „kobieta/żona piękna” (*'ittā' šapīrtā'*), podobnie jak komentarz Sifre Numeri (nr 99). W TgN i w TgPsJ nazwa „Kuszytka” (*kwšyt'*) pozostaje, jednak dalsza interpretacja idzie w odmiennym kierunku. W TgN dodano materiał hagadyczny, który podkreśla pozytywny obraz żony Mojżesza, ma ona bowiem nie tylko piękny wygląd i figurę, ale również postępuje właściwie, czyniąc dobre uczynki. Natomiast w TgPsJ sprawa dotyczy małżeństwa Mojżesza, które zawarł pod wpływem Kuszytów podczas ucieczki przed faraonem. Główny akcent kładzie się jednak na postawę Mojżesza wobec małżeństwa z cudzoziemką, ponieważ nie wypełnił on obowiązków małżeńskich, mimo że była to królowa Kusz. Rozszerzenia TgPsJ zawarte w przekładzie w. 1, jak również następujących, mają bardziej charakter halachiczny. W tym kontekście warto przypomnieć, że gdyby podtrzymać identyfikację z Seforą, to małżeństwo z nią zostało skonsumowane o wiele wcześniej (Wj 2,21). Zatem byłby to zarzut nieco spóźniony, który można wytłumaczyć faktem, że jej mąż zostawił ją, kiedy udał się do Egiptu, aby wyzwolić swój lud, a ona dołączyła do niego dopiero na Synaju po to, aby Izraelici zobaczyli ją po raz pierwszy (Wj 18,5-6). Ewentualnie może chodzić o drugie małżeństwo Mojżesza, które zawarł, kiedy Sefora była oddalona. Niezależnie od tego, czy żona Mojżesza była Kuszytką, tj. Etiopką, czy Madianitką, zarzut dotyczył jej etnicznego pochodzenia (por. Kpł 24,10). W TgPsJ i w tekstach rabinicznych nie kwestionuje się jej kuszyckiego pochodzenia, ale wręcz przeciwnie, pojawia się jej obrona poprzez stwierdzenie, że Mojżesz odmówił odbycia stosunku seksualnego po zejściu z Synaju (Sifre Numeri, 99).

W. 2 ukazuje prawdziwy powód skargi Miriam i Aarona. To czego naprawdę pragnęli, to udział w przywództwie Mojżesza. Hebrajskie stwierdzenie „PAN usłyszał” wskazuje na ich bezpośrednią komunikację z Bogiem, a stawiane pytania ukazują pragnienie bycia na równi z Mojżeszem. W obu targumach została zastosowana charakterystyczna technika, kiedy jest mowa o działaniu JHWH, która polega na użyciu strony biernej i przyimka „przed” w odniesieniu do JHWH. Targumiści unikali stawiania Boga bezpośrednio jako podmiotu, kiedy jest mowa o tym, że PAN „słyszał”, „mówił” itp. Ponadto w TgPsJ pojawia się jeszcze jedna wzmianka o tym, że Mojżesz powstrzymał się od obowiązków małżeńskich (aram. termin *rḥq* oznacza wstrzemięźliwość seksualną, zob. Kpł 15,19; por. *Sifre Numeri*, 99).

W w. 3 Mojżesz zostaje nazwany „człowiekiem pokornym” (*'iš 'ānāw*). Jest to jedyny przypadek w Biblii, gdzie ten czasownik odnosi się do jednostki. W innych miejscach występuje w lm., np. pokorni, którzy są posłuszni sprawiedliwym prawom Bożym (So 2,3) lub ci, którzy pokornie szukają PANA (Ps 22,27). Jednak o ile TgN w w. 3. nie wprowadza nowego elementu, to w TgPsJ dodano, że choć Mojżesz był najpokorniejszy w swoim usposobieniu, to jednak nie zważał na wypowiedzi innych.

3. Bóg mówi do Mojżesza, Aarona i Miriam (12,4-8)

W kolejnych wersetach następuje nagłe włączenie się PANA do rozmowy rodzeństwa. Taka reakcja wywołuje przerażenie (Allen 1990, 800). Cała trójka zostaje wezwana do Namiotu Spotkania, gdzie Bóg przemawia do nich. Obraz Boga jest wyraźnie antropomorficzny. Podczas gdy niebezpieczeństwo boskiej obecności jest nadal dość jasne w Lb 11–12, to spotkanie z PANEM ma charakter bardziej bezpośredni, szczególnie w dialogu w porównaniu z Lb 1–10. W poetyckim przepowiadaniu PAN potwierdza pozycję Mojżesza jako swojego wyjątkowego powiernika. Poetycka forma i styl ww. 6-8 wzmacniają efekt wypowiedzi () (Cole 2000, 202-203). Wprawdzie ważność proroctwa zostaje potwierdzona, a objawienie przychodzi w wizjach i w snach, to jednak Mojżesz jako wierny sługa PANA otrzymuje bezpośrednio i jasne potwierdzenie swojej pozycji. Granice odpowiedzialności i autorytetu są zrozumiałe dla wszystkich. Tradycja Mojżeszowa jest bardziej autorytatywna niż prorocza inspiracja.

TH	TgN	TgPsJ
⁴ I powiedział PAN nagle do Mojżesza i Aarona, i Miriam: „Wyjdźcie wszyscy troje, [idźcie] do Namiotu Spotkania”. A oni troje wyszli.	I powiedział PAN nagle do Mojżesza i Aarona <...>. A oni troje wyszli.	I powiedział nagle PAN do Mojżesza i Aarona, i Miriam: „Wyjdźcie wy troje, [idźcie] do Namiotu Spotkania”. A oni troje wyszli.
⁵ I zstąpił PAN w słupie obłoku i stanęła przy wejścia do Namiotu i zawołał na Aarona i Miriam, a oni wyszli oboje.	I objawiła się chwała obecności PANA w słupie obłoku i stanęła przy wejścia do Namiotu, i zawołał do Aarona i Miriam, a oni wyszli.	I objawiła się chwała PANA w słupie obłoku chwały i stanęła przy wejściu do Namiotu, i zawołał do Mojżesza i Miriam, a oni oboje wyszli.
⁶ I powiedział: „Słuchajcie słów moich: Jeśli będzie prorok między wami, Ja, PAN objawię mu się w widzeniu, we śnie będę mówił do niego.	I powiedział: „Słuchajcie moich słów, które mówię: Jeśli będzie prorok między wami, Ja, Pan, objawię się mu w widzeniach i w snach będę mówił do niego.	I powiedział: „Słuchajcie, proszę, moich słów, które mówię: Czy był jakiś prorok, który by powstał od czasów starożytnych, z którym bym rozmawiał, jak rozmawiam z Mojżeszem? Ponieważ słowo PANA objawia się im w widzeniu, we śnie mówię do nich.

<p>⁷ Lecz nie jest tak (ze) sługą moim, Mojżeszem W całym domu moim on jest wierny.</p>	<p>Nie jest on jak którykolwiek z proroków – sługa Mój, Mojżesz, na całym świecie moim, który stworzyłem, on jest wierny.</p>	<p>Nie tak jak w przypadku Mojżesza, sługi mojego. W całym domu Izraela, ludu mego, on jest najbardziej wierny.</p>
<p>⁸ Twarzą w twarz, mówię z nim, nie w wizji i nie w zagadkach. On też postać PANA ogląda. Dlaczego nie baliście się mówić przeciwko memu słudze, przeciwko, słudze memu, przeciw Mojżeszowi?”.</p>	<p>Mową za mową, [mówiłem] z nim w wizji, a nie w pozorach, a on patrzył na podobiznę sprzed PANA. Dlaczego więc nie baliście się mówić przeciw słudze mojemu, przeciw Mojżeszowi?”.</p>	<p>Mową za mową, mówiłem z nim, aby zaniechał współżycia małżeńskiego. W wizji, a nie w tajemnicy, objawiłem się w krzewie. I widział podobiznę, która była po obecności mojej. Dlaczego więc nie baliście się wypowiedzieć tych słów przeciw słudze mojemu Mojżeszowi?”.</p>

Fragment ten rozpoczyna nakaz wydany przez PANA trojgu bohaterom opowiadania (w. 4), by wyszli, co może wskazywać, że Namiot Spotkania, zgodnie z tą tradycją, znajdował się poza obozem (por. 11,24-27; 12,4-5), a nie w centrum obozu (zob. 2,17 i 3,38). W TgN brakuje części tego wersetu, natomiast w TgPsJ zostaje przekazane słowo w słowo za TH.

Kolejne wersety opisują teofanię JHWH. Wysłuchanie odbyło się w kontekście widzialnego dowodu obecności PANA, ponieważ słup obłoku zstąpił i stał przy wejściu do Namiotu Spotkania. Ze słupa obłoku PAN wezwał Miriam i Aarona, by się im objawić. Choć zwykle rozmawiał tylko z Mojżeszem (w. 8), tym razem skierował swoje słowa do przeciwników autorytetu Mojżesza. W TH w w. 5 jest mowa o tym, że PAN „zstąpił”/ „zszedł” (rdzeń *y-r-d*), odpowiednikiem tego słowa jest aramejski czasownik „objawił się”/ „został objawiony” (*'itgalî* od rdzenia *g-l-y*) użyty w formie zwrotno-biernej (I_{tepel}). Termin ten jest odpowiednikiem wielu hebrajskich czasowników stosowanych przy opisie bezpośredniej aktywności PANA (Chester 1986, 230-262). W w. 5 tłumacze zastosowali również charakterystyczne określenia, które często pojawiają się w tradycji targumicznej przed imieniem JHWH (w targumach JJJ). W TgN jest to termin chwala (*'yqr*) i obecność (*šekînah*), która się ukazała w obłoku, a w TgPsJ jest mowa o chwale (*veqara'*) JHWH (Wróbel 2017, 195-204).

W w. 6 zachodzą niewielkie zmiany w tłumaczeniu TH, w TgN wynikają one z syntaksy zdania (np. dodanie zaimków osobowych), zwraca też uwagę użycie terminu „objawie się”, omówionego wcześniej. Nieco większe zmiany zachodzą w przekładzie TgPsJ. W początkowym nakazie słuchania słów PANA dodano przede wszystkim informację, że od starożytnych czasów nie było takiego proroka jak Mojżesz. Ponadto przed imieniem własnym Boga pojawia się dodatkowy termin „słowo” (*memra'*) PANA, które często, obok

chwały (*jqr*) i obecności (*šekinah*), jest łączone z JHWH. Na temat znaczenia terminu *memra* istnieją różne poglądy. Niektórzy z uczonych uznają ten termin za narzędzie egzegetyczne, inni podkreślają to, że jego stosowanie ma wydźwięk antyantropomorficzny, inni widzą w nim substytut Boga, a jeszcze inni uznają za stwórczą koncepcję teologiczną (Kuśmirek 2011, 428-432).

W w. 7 w wypowiedzi PANA kontynuowany jest motyw wyjątkowości Mojżesza, która zasada się na jego wierności. Wersje aramejskie jeszcze bardziej kładą nacisk na postawę Mojżesza. TgN podkreśla, że nie ma takiego sługi jak Mojżesz, nie tylko w domu Boga, jak to przekazuje Biblia, lecz również nie można go porównać z żadnym z innych proroków na całym świecie, który został stworzony przez PANA. TgPsJ przekazuje uzupełnienie objaśniające, że chodzi o przypadek Mojżesza i o dom Izraela, lud PANA.

W w. 8 targumiści zamieniają biblijny idiom „twarzą w twarz”, użyty na określenie spotkania Boga z Mojżeszem, na wyrażenie mniej bezpośrednie i antropomorficzne, tj. „mowa za mową”. W tym kontekście tłumacz TgPsJ podaje treść tych mów, która dotyczyła ponownie zaniechania współżycia seksualnego przez Mojżesza z jego żoną. Kolejne zmiany dotyczą stwierdzenia, że Mojżesz widział postać (hebr. *mar'eh*) PANA, które może nawiązywać do Wj 33,23, gdzie jest mowa o postaci Boga przechodzącego przed Mojżeszem. Nawet tam Mojżesz widzi tylko Boże plecy, co jeszcze raz przypomina o niebezpieczeństwie wynikającym z Bożej obecności. Chociaż Mojżesz doświadcza zażyłości z Bogiem, to jednak w tej relacji istnieje dystans. Mając to na uwadze targumiści oddają ten termin za pomocą słowa „podobieństwo/podobizna” (*dmw*). W TgPsJ wskazano dodatkowo, że było to objawienie w krzewie gorejącym, co więcej, chodzi o podobiznę tego, co Mojżesz oglądał po obecności Boga, (por. Wj 33,23). Takie sformułowania jeszcze bardziej kładą nacisk na wskazanie, że Mojżesz jako człowiek nie mógł w pełni oglądać postaci Boga. Poetycka wyrocznia kończy się pytaniem, dlaczego Miriam i Aaron mogli mówić przeciwko Mojżeszowi, które w targumach jest przetłumaczone słowo w słowo.

4. Sąd PANA nad Miriam (12,9-13)

Natychmiastową reakcją PANA na oskarżenia Miriam był gniew. Zarzuty przeciwko Mojżeszowi zostały odrzucone z mocnym potwierdzeniem jego charakteru przez Sędziego całej ludzkości. Obłok Bożej obecności odsunął się znad i z wnętrza Namiotu Spotkania, a wyrok zapadł. To, że choroba nękała Miriam, a nie Aarona, wzmacnia specyficzne dla płci implikacje początkowego czasownika w w. 1, że Miriam była głównym inicjatorem sporu. Wersety te przedstawiają nie tylko sąd nad Miriam, ale także prośbę w sprawie choroby Miriam.

TH	TgN	TgPsJ
<p>⁹ I zapalił się gniew PANA przeciw nim i odszedł.</p>	<p>I wzmógł się gniew PANA przeciw nim gniewem i odszedł.</p>	<p>I podniosła się chwała obecności PANA i odeszła.</p>
<p>¹⁰ A obłok odstąpił się znad namiotu, a oto Miriam była trędowata jak śnieg. I zwrócił się Aaron do Miriam, a oto była trędowata.</p>	<p>A obłok odszedł znad namiotu, a oto Miriam była trędowata jak śnieg. I spojrział Aaron na Miriam, a oto była trędowata.</p>	<p>A obłok chwały obecności PANA podniósł się znad namiotu, a oto Miriam była dotknięta trędem. I spojrział Aaron na Miriam, a oto była dotknięta trędem.</p>
<p>¹¹ I powiedział Aaron do Mojżesza: „Proszę, panie mój, nie nakładaj na nas grzechu, ponieważ staliśmy się głupi pełniliśmy i którym zgrzeszyliśmy.</p>	<p>I powiedział Aaron do Mojżesza: „Proszę, panie mój, nie nakładaj na nas grzechu, ponieważ zbłądziliśmy i którym zgrzeszyliśmy.</p>	<p>I powiedział Aaron do Mojżesza: „Proszę panie mój. Nie nakładaj na nas grzechu, ponieważ staliśmy się głupi i zgrzeszyliśmy.</p>
<p>¹² Nie, proszę, niech nie będzie jak martwy [płód], który wychodzi z łona swej matki na pół zgniły”.</p>	<p>Niech nie będzie Miriam nieczysta w namiocie, jak umarli. I oto jest jak potomek, który powstaje w łonie swej matki dziewięć miesięcy, w wodzie i w ogniu i nie doznało krzywdy, a kiedy nadszedł na nie wyznaczony czas, aby wyjść na świat, połowa jego ciała została zjedzona. Kiedy więc byliśmy zniewoleni w Egipcie, a potem wyprowadzeni na pustynię, nasza siostra widziała nas w niewoli, a kiedy nadszedł czas wyjścia i objęcia w posiadanie ziemi, dlaczego ma być od nas odsunięta? Módl się za martwe ciało, które jest na niej, by mogła żyć. Dlaczego mielibyśmy (utracić) jej zasługi?”.</p>	<p>Proszę cię, niech Miriam, nasza siostra, nie będzie nieczystą w namiocie, jak zmarły. Gdyż jest jak dziecko, które skończyło w łonie swej matki dziewięć miesięcy, a kiedy nadejdzie czas, aby wyjść na świat, to połowa jego ciała zostaje zjedzona. Gdy matka siedzi na krześle porodowym, jej dziecko umiera, a akuszerka wyjmuje je [takie] w kawałkach. Tak też gdy byliśmy w ziemi egipskiej, Miriam, nasza siostra widziała nas na wygnaniu, w naszej wędrówce i w ucisku naszym. A teraz kiedy nadszedł czas wyjścia i objęcia w posiadanie ziemi Izraela, oto zostaje od nas odsunięta! Proszę, mój panie, módl się teraz za nią, abyśmy nie stracili jej zasługi spośród zgromadzenia”.</p>

<p>¹³ A Mojżesz wołał do PANA, mówiąc: „Boże, proszę, uzdrów ją”.</p>	<p>A Mojżesz modlił się przed Panem i mówił: „Proszę przez wzgląd na miłosierdzie przed Tobą, PANIE, Boże, łaskawy i miłosierny Boże, uzdrów ją”.</p>	<p>A Mojżesz modlił się i prosił o miłosierdzie sprzed PANA, mówiąc: „Modłę się przez miłosierdzie, Boże, miłosierny nasz! Proszę, Boże, który panujesz nad oddechem każdego ciała, uzdrów, proszę, ją”.</p>
--	---	--

W aramejskich wersjach w. 9. hebrajskiego tekstu zwrot „i zapalił się gniew PANA” zostaje zastąpiony standardowym zwrotem: „wzmógł się gniew PANA” w TgN. Inaczej zostaje to odczytane w TgPsJ, gdzie jest mowa o tym, że chwała obecności PANA „podniosła się”, a potem odeszła. Wyrażenie to jest także dodane w w. 10 w TgPsJ, kiedy jest mowa o odejściu „obłoku chwały obecności PANA” zamiast odejścia tylko obłoku. Natomiast wzmianka dotycząca choroby Miriam, która w TH jest lakoniczna - dosł.: „oto trędowata” (TH, TgN), w TgPsJ zastępuje fraza: „a oto była dotknięta trędem”.

W kontekście w. 11, w którym Aaron próbuje usprawiedliwić postawę swoją i Miriam, warto zauważyć, że prawa związane z różnymi chorobami skóry wymagały, aby chorzy mieszkali na obrzeżach obozu lub miasta, po to by nie kalać czystości innych. Rzeczywiście, centrum wspólnoty było tam, gdzie mieszkał JHWH, a jego czystość świętości miała być zachowana. Stąd też reakcja Aarona mogła wynikać z przerażenia fizycznym oszpecceniem Miriam, oraz tym, że będzie musiała być oddzielona od Mojżesza i od niego samego, a także jego obawami, że później może zostać dotknięty tą ohydą chorobą i cierpieć taką samą hańbę ze strony społeczności. W swej wypowiedzi zwraca się do Mojżesza jak do pana i pokornie wyznaje, że zgrzeszyli oboje. Być może próbując złagodzić potencjalny sąd przeciwko sobie, scharakteryzował swoje wykroczenie w TH jako przejaw własnej głupoty (Cole 2000, 207). W targumach zmiana dotyczy w tym wersecie jedynie TgN, gdzie użyto sformułowania, że Aaron i Miriam „złądzili i zgrzeszyli”. W tym przypadku to TgPsJ odpowiada TH, gdzie występuje fraza „staliśmy się głupi i zgrzeszyliśmy”.

W trosce o chorą siostrę Aaron błagał Mojżesza, aby nie obarczał Miriam winą za ich grzech, przez który mogłaby być jeszcze bardziej dotknięta przewlekłym trędem. Prosił, aby Bóg nie dotykał Miriam tak, by wyglądała jak martwy płód (w. 12). Tłumacze TgN i TgPsJ przekazują zasadniczo ten sam obraz co TH, lecz rozwijają też parafrazę. Zapisany jest w niej obraz płodu, bezpiecznego w łonie matki przez dziewięć miesięcy i umierającego tuż przed porodem. Jest to rozumiane w odniesieniu do Izraela i Miriam; z kolei okres poczęcia i ciąży jest rozumiany jako niewola egipska i wędrówka po pustyni, poród jako posiadanie ziemi. Miriam cierpiała wraz ze swoim ludem w tym pierwszym. Dlaczego zatem miałyby umrzeć tuż przed urodzeniem, aby wejść w posiadanie ziemi? (McNamara 1995, 78). W TH jest to prośba, która ma lakoniczną formę. Natomiast w targumach jest mowa o modlitwie, o którą faktycznie chodzi także w tekście biblijnym. Jednak w targumach zastosowano technikę translatorską, w której czasowniki „prosić”, „błagać” „wołać”, itp. są skierowane

do Boga i tłumaczone za pomocą rdzenia „modlić się” (*c-l-y*). W w. 12 jest mowa także o tym, że Miriam jest ważna dla zgromadzenia „przez zasługę” (*bkwt*). Rzeczownik „zasługa” (*zkwt*) występuje w lp., lecz jest poprawiany na lm., tj. „zasługi”. Chodzi bowiem o różne dobrodziejstwa udzielone Izraelowi przez zasługi Miriam, które są odnotowane w innych miejscach (TgN w. 16; także Lb 21,1), a które rozwija tradycja midraszowa (Crawford 2003, 33-35).

Mojżesz zgadza się i woła do Boga o uzdrowienie Miriam (w. 13). Targumiści ponownie zastępują czasownik „wołać” aramejskim „modlić się” (w TgPsJ, dodano jeszcze „i prosił”), akcentując w ten sposób znaczenie modlitwy. W tekście hebrajskim modlitwa jest wyrażona monosylabami z głównym naciskiem na termin uzdrawiania (*rēpā*). Mojżesz kieruje swą modlitwą do Boga - w tym miejscu za pomocą ogólnego semickiego terminu *'el*, który targumiści wyrażają aramejskimi formami *'elhh* – TgN i *'elqa* – TgPsJ. Rozbudowują także treść modlitwy, dodając atrybuty Boga, tj. miłosierdzie i łaskawość (TgN), a w TgPsJ także wzmianką o panowaniu Boga nad życiem każdego. W obu targumach użyto także przyimek „przed” imieniem PAN, a w TgN nawet dwukrotnie, ponieważ w treści prośby dodano jeszcze „przed Tobą, PANIE”. W ten sposób aramejski tekst traci nie tylko zwięzły charakter wypowiedzi, ale także jej błagalny wydźwięk.

5. Bóg daje odpowiedź Mojżeszowi, Aaronowi i Miriam (12,14-15)

Ww. 14-15 to odpowiedź PANA udzielona Mojżeszowi. Widoczna jest w niej łaska i miłosierdzie, ponieważ Miriam pozostaje przy życiu podczas tej ciężkiej próby. Kara Miriam zostaje znacznie zmniejszona z dożywotniego trądu do siedmiodniowego wykluczenia z obozu. Również tutaj czyni się dodatkowe ustępstwo, ponieważ zwykły przypadek trądu trwa co najmniej czternaście dni (Kpł 13,5). Można przypuszczać, że Miriam została uzdrowiona od razu; jeśli tak, to siedmiodniowa kwarantanna (Kpł 13,5) nie była wymagana, a jedynie siedmiodniowy rytuał oczyszczenia (Kpł 14,1-20). Rzeczywiście, odpowiedź Boga wskazująca, że wykluczenie Miriam jest spowodowane wstydem, a nie jej chorobą, oznacza, że modlitwa Mojżesza o całkowite uzdrowienie została wysłuchana: Miriam jest całkowicie uzdrowiona. Tutaj jednak problemem wydaje się nie tyle diagnoza czy rytuał, co znak hańby. Rodzic plujący dziecku w twarz (w. 14) jest oznaką wstydu (zob. Pwt 25,9; Hi 30,10; Iz 50,6). Miriam musi ponieść konsekwencje swojego buntu: publiczne upokorzenie i izolację od obozu wspólnoty na siedem dni. PAN przywołuje pozornie analogiczne orzecznictwo, w którym można odnaleźć właściwy wyrok. Podczas gdy Miriam przechodziła wymagany okres separacji i rytualnego oczyszczenia, obóz Izraelitów pozostał w Chaserot. Ta narracja podąża za wzorcem zapoczątkowanym w rozdziale jedenastym. Ludzie narzekają; Boży gniew płonie; Mojżesz wstawia się; Kara łagodnieje. Kwestia nieposłuszeństwa wśród ludzi jest nadal w centrum uwagi. Tutaj zaangażowani są przywódcy obozu.

TH	TgN	TgPsJ
<p>¹⁴ A PAN powiedział do Mojżesza: „Gdyby jej ojciec plunął w twarz, czyż nie musiałyby się przez siedem dni wstydzić? Tak ma być przez siedem dni poza obozem, a potem zostanie przyjęta z powrotem”.</p>	<p>A PAN powiedział do Mojżesza: „Gdyby jej ojciec rzeczywiście ją ostro zganił oficjalnie, byłaby przed nim zawstydzona przez siedem dni. Niech będzie wypędzona siedem dni poza obozem, a po tym czasie zostanie uzdrowiona”.</p>	<p>A PAN powiedział do Mojżesza: „Gdyby jej ojciec rzeczywiście ją ostro zganił [prosto] w twarz, czy nie byłaby zawstydzona i wypędzona [przez] siedem dni? A teraz gdy zganię ją, oficjalnie będzie okryta niesławą przez czternaście dni. Wystarczy tylko, jak będzie wypędzona poza obóz na siedem dni. Ja jednak zwlekam przez wzgląd na twą zasługę, obłok chwały mojej, namiot, arkę i całego Izraela, póki nie zostanie uzdrowiona. Potem zaś zostanie przywrócona”</p>
<p>¹⁵ I została wyłączona Miriam z obozu [na] siedem dni, a lud nie wyruszył, aż do czasu, gdy Miriam została przyjęta z powrotem.</p>	<p>I została wyłączona Miriam poza obóz [na] siedem dni, a lud nie wyruszył, aż do czasu, gdy Miriam została uzdrowiona</p>	<p>I została wyłączona Miriam poza obóz [na] siedem dni, a lud nie wyruszył, aż do czasu, gdy Miriam została uzdrowiona</p>

Dla aramejskich tłumaczy problemem jest przywołanie przypadku, kiedy to ojciec opluwa twarz dziecka (w. 14). Zamieniają je oni na sformułowanie: „i ostro zganił oficjalnie (dosł. na sądzie)” (TgN). Nieco inaczej podchodzi do tego tłumacz TgPsJ, który również mówi o „ostrym zganieniu”, jednak pozostawia też słowo „twarz” z tekstu hebrajskiego. Tekst hebrajski mówi o pobycie przez siedem dni poza obozem, a potem o dołączeniu do innych. Wersja TgN pozostaje przy liczbie siedmiu dni. Natomiast w TgPsJ Bóg w swej wypowiedzi dodatkowo mówi o tym, że jeśli zgani ją oficjalnie, to będzie okryta niesławą przez czternaście dni. Dodaje jednak, że wystarczy tylko siedem dni pobytu poza obozem. Następnie targumista rozwija wątek zwłoki z wyruszeniem w dalszą drogę, aż Miriam zostanie uzdrowiona. PAN oświadcza, że zwleka ze względu na „zasługę twoją” (sufiks 2 os. l.p.), czyli Mojżesza, a następnie wymienia: obłok chwały, i namiot, i arkę, i cały Izrael. W tekście hebrajskim jest mowa o tym, że Miriam „zostanie przyjęta/dołączona z powrotem” (*te'āsēp*). Odpowiednikiem w TgN jest czasownik „zostanie uleczone” (*tt'sy*), a w TgPsJ ponownie pojawia się myśl o przywróceniu Miriam (*ttknš*). W. 15 jest przetłumaczony w targumach „słowo w słowo”. Tym razem hebrajskiemu czasownikowi „została przyjęta z powrotem” (*te'āsēp*) w obu targumach odpowiada aramejski rdzeń „uleczyć” (*'s-y* w formie Itpaal).

6. Pouczenie dla mędrców i usprawiedliwienie Miriam

Po upływie siedmiodniowego okresu ludzie zwinęli obóz i opuścili Chaserot, a w końcu udali się na pustynię Paran. Werset ten kończy pierwszą część księgi poświęconej wędrówce Izraelitów po pustyni (Ashley 1993, 228).

TH	TgN	TgPsJ
¹⁶ A potem lud wyruszył z Chaserot i rozbił obóz na pustyni Paran	Choć Miriam prorokini poniosła karę, tak że stała się trędowatą, to jest to wielka nauka dla mędrców i dla tych, którzy przestrzegają Prawa, że za małe przykazanie, jakie człowiek wypełnia, otrzyma wielką nagrodę. Ponieważ Miriam stała na brzegu rzeki, by dowiedzieć się, co się w końcu stanie z Mojżeszem, Izrael stał się sześćdziesięcioma miriadami, to jest osiemdziesiąt legionów. A obłoki chwały i źródło nie ruszyły się ani nie poszły ze swych miejsc, póki prorokini Miriam nie została uzdrowiona ze swego trądu. Po tym lud wyruszył z Chaserot i rozbił obóz na pustyni Paran.	Ponieważ jednak Miriam prorokini poniosła karę przez dotknięcie trądem na tym świecie, to jest wielka nauka o niej w przyszłym świecie, które spotyka sprawiedliwych i przestrzegających przykazań Prawa. A ponieważ prorokini Miriam stała przez krótki czas, by dowiedzieć się, co będzie na końcu z Mojżeszem, to przez wzgląd na tę zasługę stał się cały Izrael, sześćdziesięcioma miriadami, to jest osiemdziesiąt legionów. A obłoki chwały, namiot i źródło nie ruszyły się ani nie poszły, póki prorokini Miriam nie została uzdrowiona. Po tym lud wyruszył z Chaserot i rozbił obóz na pustyni Paran

Tekst hebrajski zawiera tylko krótką geograficzną wzmiankę na temat odejścia Izraela z Chaserot i rozbitcia obozu w Paran na pustyni. Natomiast w targumach zakończenie tych wydarzeń skłania tłumaczy do refleksji i pouczenia słuchaczy, co przedstawia midrasz na temat zasług Miriam. Najpierw refleksja nad lekcjami, które należy wyciągnąć z trądu Miriam. Ogólna zasada, dotycząca teologii rabinicznej, jest wyrażona we wzmiance o wielkiej nagrodzie danej za przestrzeganie nawet małego przykazania Prawa. Zasada ta została zilustrowana życiem Miriam. Jej pierwsza zasługa to stanie nad Nilem, by zobaczyć, co wydarzy się z Mojżeszem (Wj 2,4). Efektem tej zasługi było to, że Izrael rozrósł się w sześćdziesiąt miriadów, tj. 600 000. Jest to zaokrąglona liczba, ponieważ w Lb 1,45-46 po podliczeniu wychodzi 603 550, lub osiemdziesiąt legionów po 7500 ludzi każdy. W tym wypadku jest to nieco wyższa niż ogólna liczba w legionie (3000 do 6000 ludzi). Drugim skutkiem zasługi Miriam było to, że obłoki i źródło nie poruszały się. Przypuszczalnie

chodzi o obłok, który prowadził Mojżesza, i obłok, który prowadził lud. Studnia, która dawała Izraelitom wodę na pustyni, była szczególnie związana z Miriam we wczesnej tradycji żydowskiej i jest znana jako studnia Miriam. Warto zaznaczyć, że Miriam w TgPsJ za każdym razem jest nazwana prorokinią (w TgN – raz). Niewielkie różnice między TgN i TgPsJ zachodzą w określeniu ludzi, dla których powinna płynąć nauka z tych wydarzeń. TgN mówi o mędrcach, a TgPsJ o sprawiedliwych. Dodatki dotyczące nagrody, jaka ma spotkać Miriam oraz tych, którzy przestrzegają Prawa i przykazania w przyszłym świecie, nadają temu midraszowi wydźwięk eschatologiczny.

Zakończenie

Wprawdzie w opowiadaniu o Lb 12,1-16 jest mowa o konflikcie Miriam i Aarona z Mojżeszem, to jednak Miriam odgrywa istotną rolę, jest inicjatorką konfliktu i ona też ponosi karę w postaci jakiejś choroby skóry. Warto zwrócić uwagę, że choć Miriam spotyka kara, pozostaje ona w dalszym ciągu przywódczynią ludu (12,6). To ona jest prorokinią wizji i snów, a jej choroba i kwarantanna są przyczyną opóźnienia dalszej wędrówki (w. 15). W Biblii znajduje się jeszcze nawiązanie do jej choroby (Pwt 24,9) i wzmianka o jej śmierci (Lb 20,1). Po tym ostatnim epizodzie podana jest informacja, że studnie powysychały tak, że lud nie miał co pić. Choć między obydwojma wydarzeniami Biblia nie wskazuje jakiegos bezpośredniego związku, to inaczej interpretuje to późniejsza tradycja. Miriam występuje też w wykazach genealogicznych (Lb 26,59; 1 Krn 5,29), które identyfikują ją jako córkę Amrama i Jokebed oraz jako siostrę Mojżesza i Aarona. Także Micheasz, prorok żyjący w VIII w., przedstawia ich troje - Mojżesza, Aarona i Miriam, jako przywódców wyjścia z Egiptu (Mi 6,4). W tradycji żydowskiej możemy dostrzec znaczący rozwój interpretacji związany z postacią Miriam (Tervantko 2016).

Tradycja midraszowa jest także obecna w analizowanych aramejskich wersjach Lb 12,1-16. W targumach widać tendencję, żeby dostarczyć przekład tekstu hebrajskiego, a jednocześnie uzupełnić luki narracyjne obecne w opowiadaniach biblijnych. Uzupełnienia i rozszerzenia te odzwierciedlały aktualną teologię lub dopasowywały przesłanie tekstu biblijnego do bardziej aktualnych i bieżących problemów egzegetycznych. Materiał dodatkowy zawiera zarówno elementy hagadyczne, jak i halachiczne. Aramejskie przekłady wykazują pewne podobieństwo w stosowaniu określonej terminologii i technik translatorskich. Widać to szczególnie w obu targumach w strategii mówienia o JHWH, jak również w przypadku midraszu, który został dodany w 12,16. Elementy późniejszych koncepcji teologicznych włączone do przekładu dotyczą kary i nagrody, a także zasług Miriam. Różnice w materiale dodatkowym są wyraźnie widoczne w interpretacji małżeństwa Mojżesza. Warto też zaznaczyć, że TgPsJ ostrzega odbiorców, jeśli chodzi o postawę Miriam. Została ona ukarana, ponieważ oskarżyła Mojżesza o coś, czego nie popełnił. Pouczenie skierowane do sprawiedliwych i przestrzegających Prawa kładzie akcent na to, że nie wolno

oskarżać innych fałszywie. Jeśli ktoś próbuje podejrzewać lub oskarżyć niewinną osobę, możesz zostać ukarany fizycznym cierpieniem.

Bibliografia

- Allen, R. B. 1990. *Numbers. The New Expositors Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Ashley, T. R. 1993. *The Book of Numbers* (The International Commentary on The Old Testament). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Chester, A. 1986. *Divine Revelatiuon and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim* (Texte Und Studien Zum Antiken Judentum 14). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cole, R. D. 2000. *Numbers* (The New American Commentary, vol. 3 B). Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Crawford, S. W. 2003. *Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls*. W: L. J. Greenspoon, R. A. Simkins, J. A. Cahan (red.), *Women and Judaism* (Studies in Jewish Civilization, vol. 14). Omaha: Creighton University Press, 33-44.
- Flesher, P. V. M., Chilton, B. D. 2011. *The Targums. A Critical Introduction* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 12). Leiden: Brill.
- Kuśmirek, A. 2011. *Balaam i jego wyrocznie w tradycji targumicznej* (Rozprawy i Studia Biblijne 42). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- McNamara, M. 1995. *Targum Neofiti 1: Numbers*. W: K. Cathcart, M. Maher, M. McNamara (red.), *Targum Neofiti 1: Numbers and Targum Pseudo-Jonathan: Numbers* (The Aramaic Bible, 4). Edinburgh: T&T Clark, Collegeville: The Liturgical Press.
- Milgrom, J. 1990. *Numbers* (The JPS Torah Commentary). Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Tervanotko, H. K. 2016. *Denying Her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature*. (Journal of Ancient Judaism. Supplements). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- The Comprehensive Aramaic Lexicon Project*, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, <https://cal.huc.edu/>.
- Wróbel, M.S. 2017. *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Emotional and Spiritual Healing After Abortion in the Rachel's Vineyard Retreat

Abstract: A national law allowing abortion often has a strong influence on the decision of many women and men to abort their unborn child when they wonder what would be best for them and for the child they have conceived. When they make the decision, they are often not told how deeply the abortion will affect them physically, emotionally and spiritually, and how it will also affect the lives of those they love. The topic of induced abortion is taboo and politicized nowadays. In this article, the author attempts to answer the question of what is really important in this controversial situation of abortion. In seeking an answer, he first illustrates the complexity of the consequences of artificial abortion. Then he introduces the Rachel's Vineyard Retreat, a spiritual program that welcomes any woman or man who has lost a child through abortion or who has been directly involved in the decision and is in need of healing because of it. There they find emotional and spiritual healing, reconciliation and peace.

Keywords: abortion, Rachel's Vineyard Retreat, consequences of abortion, emotional and spiritual healing, reconciliation, Christianity

Emocjonalne i duchowe uzdrowienie po aborcji na rekolekcjach w Winnicy Racheli

Streszczenie: Krajowe prawo dopuszczające aborcję ma często silny wpływ na decyzję wielu kobiet i mężczyzn o aborcji ich nienarodzonego dziecka, kiedy zastanawiają się, co byłoby najlepsze dla nich i dla dziecka, które poczęli. Kiedy podejmują decyzję, często nie są poinformowani, jak głęboko aborcja wpłynie na nich fizycznie, emocjonalnie i duchowo, a także jak wpłynie na życie tych, których kochają. Temat dokonywania aborcji jest obecnie wysoce upolitycznionym tematem tabu. W tym artykule autor chce odpowiedzieć na pytanie, co jest naprawdę ważne w tej kontrowersyjnej sytuacji, jaką jest aborcja. Szukając odpowiedzi, najpierw ilustruje złożoność konsekwencji sztucznej aborcji. Następnie przedstawia rekolekcje Winnicy Racheli, duchowy program, który przyjmuje każdą kobietę lub mężczyznę, którzy stracili dziecko w wyniku aborcji lub byli bezpośrednio zaangażowani w tę decyzję i potrzebują uzdrowienia z jej powodu. Tam znajdują emocjonalne i duchowe uzdrowienie, pojednanie i pokój.

Słowa kluczowe: aborcja, rekolekcje Winnicy Racheli, konsekwencje aborcji, uzdrowienie emocjonalne i duchowe, pojednanie, chrześcijaństwo.

Introduction

A national law allowing abortion often has a strong influence on the decision of many women and men to have an abortion when they are wondering what would be best for them and the child they conceived, because in their uncertainty and anxiety it provides them with a safe solution. It is often defined as a woman's "right" to make decisions about her own body. It allows them to free themselves from the burden of an unwanted pregnancy. It provides them with relief, does nothing to address the potentially severe consequences for their reproductive, physical and mental health (Burke 2006b).

Before anyone decides to undergo any medical procedure, they must by law be informed of the risks and any possible consequences, and must sign to say that they have been informed. Also, every medication must have a detailed and clear description of all possible side effects and consequences. It is important to ask why men and women who decide to have an abortion are not clearly informed early. Such information is vital and life-saving (ibid.).

The topic of induced abortion is taboo and politicized nowadays. It is rife with controversies. Marches for and against abortion are common. But rarely is there any public discussion or writing about the psychological and spiritual agony of women, men, marriages and families following abortion. There is even less discussion about the possibility of emotional and spiritual healing afterwards.

In this article, we want to answer the question of what is important in this situation of controversy for and against abortion. In seeking an answer, we will first illustrate the complexity of the consequences of artificial abortion. Following this, we will introduce the Rachel's Vineyard Retreat Weekend, which welcomes all women and men who have lost a child to abortion or who have been directly involved in this decision and need healing as a result. There they find acceptance, love and professional help to process painful emotions and memories and to find emotional and spiritual healing, reconciliation and peace.

1. The complexity of the consequences of induced abortion

Although much of the research confirming the negative effects of artificial abortion had been done before 1989, in that same year a group of experts from the American Psychological Association unanimously concluded that legal abortion "does not create psychological hazards for most women undergoing the procedure" (United States Congress House 2004). They also wrote that there were no clear signs of an epidemic of women seeking psychological help after abortion. Even the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5* by the same organisation is silent on any effects of abortion on women's mental health (Black and Grant 2014.), but those who help women after abortion know the truth. As Theresa Burke points out: "There is an epidemic that has gone disgracefully ignored, misdiagnosed and untreated" (Burke 2006b).

Many researchers want to prove that abortion does not negatively affect mental health. David Fergusson, a researcher at Christchurch School of Medicine in New Zealand, wanted to do the same. But when he and other researchers followed 500 women until the age of 25, he was surprised to find that women who had an abortion had about a 30% higher rate of mental disorders than those who gave birth to an unwanted child (Fergusson et. al. 2008, 444). At the end of the study, they wrote: “This evidence clearly poses a challenge to the use of psychiatric reasons to justify abortion for women having unwanted pregnancies in jurisdictions that require evidence that pregnancy poses harm to the woman’s health before termination of pregnancy can be authorized” (449).

Theresa Burke, who has been intensively involved for many years in how best to help women after abortion and to raise public awareness about its harmful effects on women, clearly shows the negative effects in her discussions and interviews. She cites many studies that confirm this, including statistics from America that show the following:

“55% of those who had abortions report nightmares and preoccupation with abortion;
73% describe flashbacks;
58% of women report suicidal thoughts which they relate directly to their abortions;
68% reveal that they feel badly about themselves;
79% report guilt, with an inability to forgive themselves;
63% have fears regarding future pregnancies and parenting;
49% have problems being near babies;
67% describe themselves as ‘emotionally numb’” (Burke 2006b).

Similar statistics are also found in a study by the Elliot Institute for Social Science Research, which sampled hundreds of women who had abortions:

“90% suffer damage in their self-esteem
50% begin or increase alcohol and drugs
60% report suicidal ideation
28% actually attempt suicide
20% suffer full blown post traumatic stress disorder
50% report some symptoms of PTSD
52% felt pressured by others to have the abortion” (Burke 1994).

There are certainly many opposing views on how abortion affects mental health. In 2018, David C. Reardon did a comprehensive literature review on the common ground and disagreements between the two opposing views. He concluded, “both sides agree that (a) abortion is consistently associated with elevated rates of mental illness compared to women without a history of abortion; (b) the abortion experience directly contributes to mental health problems for at least some women; (c) there are risk factors, such as pre-existing mental illness, that identify women at greatest risk of mental health problems after an abortion” (Reardon 2018, 1).

“Not all women experience emotional problems following induced abortion”, Burke (1994) also acknowledges. But from her personal experience of working with women who have had abortions, she knows that most of them keep their pain to themselves because they are forbidden to grieve. In *Forbidden Grief: the Unspoken Pain of Abortion*, Burke invites

all readers into the intimate heart of the experience of women and men, where the various discussions about abortion rarely penetrate (Burke and Reardon 2022, 29-60). Abortion is everywhere full of controversies and marches for and against it, but almost nothing is written about the psychological and spiritual agonies of women after abortion. Society and its politics are silent about it, the media ignore it, many mental health professionals refuse to acknowledge it, and movements to legalize abortion often despise it. But the trauma of it is a serious and devastating illness for many wives and husbands. Indeed, as Burke points out, abortion “touches on three central issues of a woman’s self-concept: her sexuality, morality and maternal identity. It also involves the loss of a child, or at least the loss of an opportunity to have a child. In either case, this loss must be confronted, processed and grieved. In a miscarriage, the mother has also suffered the loss of a child. The difference is in the level of guilt and shame that post-aborted women experience because of the deliberate and conscious decision to terminate life; versus a miscarriage, which occurs due to natural causes. With abortion her loss is a secret. There is no social support or consolation from friends or family. It’s important to note that there is also an increase in miscarriages following abortion. When women lose a wanted child after having an abortion they frequently report complex grief and depression because they believe the miscarriage is ‘God’s punishment’” (Burke 2006a).

One of the big problems is that when women are attacked by their own natural reactions to the loss of a child soon after an abortion, or years later, they do not understand what is wrong with them. Many admit to themselves that they have become depressed, anxious or addicted and start treatment, but few admit that the root of their illnesses lies in the abortion. Few help them to recognise this and set them on the path to integrated healing and recovery. Unresolved memories of the abortion and the emotions that arose at the time, which they denied and suppressed deep into their subconscious to survive, remain a source of pressure that can erupt in unexpected ways. This often happens after a period of ten to fifteen years of denial and repression of the thoughts and feelings caused by the traumatic experience of abortion (Burke 2006a; 2006b).

It is important that women and men know the risks they face when they choose abortion, or the traumatic consequences it can have, but more importantly, as Burke (2006b) points out, to know “that there is hope and healing. They need to know that they are not alone”.

This is also emphasised by St. John Paul II in his encyclical *Evangelium Vitae*, in which he addresses women who have had abortions with love and compassion. Although he condemns it as an “unspeakable crime” (John Paul II 1995, 58), he makes it clear that they need not give in to despair and lose hope, since God, the Father of mercies, is always ready to give them his forgiveness and his peace in the Sacrament of Reconciliation (n. 99). For this reason, they should not live in denial, but rather try to understand what happened, face it honestly and, with humble and trusting repentance, place themselves in the hands of the merciful Father through Jesus Christ and accept the spiritual help of the Catholic Church. This is her “good news” to all women and men who have lost a child through abortion (Angelo 1997).

Pope Francis also makes it clear that abortion is “more than a problem, it’s homicide, whoever has an abortion, kills. No mincing words. Take any book on embryology for medical students. The third week after conception, all the organs are already there, even the DNA ... it is a human life, this human life must be respected, this principle is so clear!” (Francis 2021). At the same time, he invites the whole Church to be compassionate and close to all those who suffer from abortion (ibid.).

In order to ensure that no one suffering from the sin of abortion is deprived of God’s mercy, Pope Francis has decreed that, even after the Jubilee Year of Mercy (2015-2016), all priests may grant absolution for the sin of abortion (Francis 2016, n. 12¹).

This closeness is also offered in a special way by the Catholic Church through the weekend retreats of Rachel’s Vineyard. It has now expanded to more than 1000 spiritual exercises a year, held in 70 countries and 375 locations. Many new locations are still being established (Rachel’s Vineyard Ministries 2022a). Of course, there are hundreds of other forms of support emerging around the world (Burke 2006b).

2. Rachel’s Vineyard Weekend Retreat

2.1. History

Theresa Kaminski Burke founded the Abortion Healing Centre in 1986. She then founded one of the first therapeutic support groups for women who have had abortions. Later, with her husband Kevin Burke, she founded Rachel’s Vineyard and published the book *A Psychological and Spiritual Journey for Post Abortion Healing* in 1994. A year later, she adapted the programme for a weekend retreat, which began to spread quickly as many people experienced it as an effective healing process. In 2003, Rachel’s Vineyard became a ministry of Priests for Life (Rachel’s Vineyard Ministries 2022a).

2.2. Basic information about the Weekend Retreat

The retreat begins on Friday evening and concludes on late Sunday afternoon. It is usually led by a team of six people trained to facilitate the process of emotional and spiritual

¹ Cf. »Given this need, lest any obstacle arise between the request for reconciliation and God’s forgiveness, I henceforth grant to all priests, in virtue of their ministry, the faculty to absolve those who have committed the sin of procured abortion. The provision I had made in this regard, limited to the duration of the Extraordinary Holy Year, is hereby extended, notwithstanding anything to the contrary. I wish to restate as firmly as I can that abortion is a grave sin, since it puts an end to an innocent life. In the same way, however, I can and must state that there is no sin that God’s mercy cannot reach and wipe away when it finds a repentant heart seeking to be reconciled with the Father. May every priest, therefore, be a guide, support and comfort to penitents on this journey of special reconciliation” (n. 12).

healing for all participants. The team consists of a professional counsellor, women who have had an abortion, men who have been involved in abortions, loving and non-judgmental volunteers and “a representative of God – a minister or priest” (Rachel's Vineyard Ministries 2022b). They lead the retreat, and attend to the needs of the participants, who number about 12 to 15 (or fewer), so that each person can be attended to individually in a respectful and safe environment in which everyone has time to share together and put the retreat into practice (ibid.).

The group of participants is important because healing for victims of abortion trauma can be achieved by establishing safety, reconstructing the traumatic story, and restoring the connection between victims and the community. The community is therefore cathartic, as others who have “been there” or experienced it themselves can validate the symptoms and provide a supportive and healing element in the healing dynamic.

The weekend welcomes not only mothers who have had an abortion, but also men who have been involved in various ways. They too need to embark on a journey of healing the wounds that abortion has left in them. Many men who have participated have found deep emotional and spiritual healing (Rachel's Vineyard Ministries 2022c).

If the participant also has a family member with her/him to support her/him in the group (e.g., the husband or father of the aborted child, parents, siblings, etc.), the healing is often even deeper and more complete.

The weekend retreat team guarantees complete confidentiality and anonymity. Participants are also asked to sign a declaration that they will not discuss what they hear and see during the programme with anyone or anywhere. They can only talk about what happened to them and what they themselves experienced. The name of the participant in the weekend is not shared with any other individual or group under any circumstances. Locations are sought for the weekend that guarantee anonymity and discretion (Rachel's Vineyard Ministries 2022b).

2.3. Dynamics and content of the Weekend Retreat

The dynamics and content of a weekend retreat are marked by the Christian faith, but it is open to believers, non-believers and those with different beliefs. In fact, the process always “works” if the participant is open to Love, Goodness and Mercy. The weekend consists of Bible passages and meditations or Ignatian contemplations and various exercises to create a new bodily memory. An abortion wounds a person on all levels: physical, mental and spiritual, and healing is needed that involves all these levels (Bretzke and Rodman 1999).

Ignatian contemplation allows the biblical passage to become “alive”, as it enables the participants to immerse themselves in the biblical passage, to have a personal encounter with Jesus Christ and, through him, with the Father and his merciful love and forgiveness (Platovnjak 2018, 1035-1045). In this way, they can personally experience the “forgiveness

and peace” of which St. John Paul II speaks in *Evangelium Vitae* (John Paul II 1995, 99). Usually, Gospel passages that speak of Jesus’ encounter with individuals seeking healing are chose (e.g., blind Bartimaeus, the adulteress, the woman of the blood, etc.). Rituals are also performed in accordance with particular passages, which also allow for a new experiential bodily memory to take place. In the ritual of raising Lazarus from the dead, the participants are “bound” with gauze and bandages on the parts of their bodies that represent the wounds they suffered as a result of the abortion. They are then wrapped in white sheets by the facilitators and prayers of lament over the spiritual death of their sisters. Finally, they symbolically lift them up in the name and power of Christ so that they may rise to new life. For many, this is one of the most powerful rituals of the weekend, as it represents the death they experienced then in abortion and the resurrection they are now experiencing in the healing process (Bretzke and Rodman 1999).

Each exercise is an invitation to explore the participant’s feelings and emotions. Nothing is imposed. The process is appropriate to different religious traditions and cultural heritages. Each person is invited to share the experience of the exercise with the group, or to process it in the silence of their own hearts. The weekend is not intended to convert to or proselytise Christianity, but is simply an invitation to dialogue with one’s Creator in a personal and intimate process (Burke 2006b).

The Sacraments of Reconciliation and Eucharist are key elements of the weekend on the road to healing and, for most participants, a moment of special opportunity to encounter God’s mercy and forgiveness (Bretzke and Rodman 1999). For many, the Sacrament of Reconciliation on Saturday evening is the most important time to be sacramentally reconciled to God. Some people confess abortion to themselves and others a hundred times, but never feel forgiven and never accept it as a free gift. But the sacrament of forgiveness, which is woven into the whole dynamic of the weekend, enables them to share in this gift and to begin to live it in all their relationships.

2.4. Memorial service

One of the closing rites of the weekend retreat is the memorial Mass. This is an opportunity for the participants to give their lost child the honour and dignity that they had not been able to give to the child before, as they have probably never been given permission to grieve the child’s death. They have never been able to hold the tiny body of their child in their arms or to bury it. But every mother should be able to grieve the loss of her child. The same applies to every father.

It is a special rite that allows the participants to have a deeper awareness and acceptance of the eternal life of their child in heaven. In this rite, they may bring a doll symbolically representing the lost child and lay it to rest in a cradle, representing the surrender into the arms of the Creator and the Father and into the embrace of the eternal love of the Triune

God in whom he is now. It is a rite of forgiveness of self and of the forgiveness they receive from their child. During the service, each person may read a poem, scripture, sing or do something else to express remembrance of and connection with his or her unborn child who is in heavenly glory (Rachel's Vineyard Ministries 2022d).

Every mother and father usually wants to know three things about their child: where he is, who he is with, and whether he is all right. The joyful conscience is that the aborted child is not lost forever, but is with the triune God as a living member of the communion of saints and as the personal intercessor of the parents (Bretzke and Rodman 1999). In this conviction, St. John Paul II assures all women who have had an abortion, "You will come to understand that nothing is definitely lost, and you will be able to ask forgiveness from your child, who is now living in the Lord" (John Paul II 1995, 99). This service makes it possible for each participant to know this experientially. They are now assured of true communication with their unborn child and will be able to be united with him in heaven for all eternity (ibid.).

This rite often enables the participants to continue their lives with a new dignity and life that has been given to them through the experience of free forgiveness and love within the dynamics of a weekend.

Conclusion

Research on the impact of induced abortion clearly shows that it has a negative impact on the mental health of at least some women (Luciano de Oliveira 2021). But very little is said about it in public. More should certainly be done to speak and write about this issue, so that every woman who makes the decision, as well as the men involved in the decision, can be informed about the frequent traumatic consequences of an abortion. The question is how much it would help to reduce the number of women having abortions. In any case, it is even more important that every woman who has had an abortion, and the fathers who have lost a child through one, should be reassured about the possibility of integral healing that the Rachel's Vineyard Retreat Weekend or some other emotional and spiritual support for post-abortion distress can offer.

The article gives a brief introduction to the weekend retreat for integral healing after abortion. It concludes with a brief testimony from a participant about the value of the integrated help it provides.

"I came to Rachel's Vineyard quite without expectations. I was ready to accept whatever was going to happen. I experienced, what I still can hardly believe, the immense grace of being accepted by the whole team and the other participants, sharing the experience with others, listening to the experiences of others in an extremely confidential and non-judgmental circle. After many years of atheism, I felt that it was God who was working in this circle and who had forgiven me and allowed me to forgive myself" (Odmevi na duhovne vaje Rahelin vinograd 2021).

Bibliography

- Angelo, E.J. 1997. A Special Word to Women Who Have Had an Abortion. <https://www.rachelsvineyard.org/PDF/Articles/A%20Special%20Word%20to%20-%20E%20Joanne%20Angelo.pdf> (access: 16/09/2022).
- Black, D.W., Grant, J.E. 2014. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. DSM-5, 5th ed. Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Bretzke, J., Rodman, M. 1999. After the Choice. Therapy can lead to understanding after abortion, but healing requires spiritual renewal. <https://www.rachelsvineyard.org/PDF/Articles/After%20the%20Choice%20-%20America.pdf> (access: 18/09/2022).
- Burke, T. 1994. Abortion and Post Traumatic Stress Disorder: The Evidence Keeps Piling Up. <https://www.rachelsvineyard.org/PDF/Articles/Abortion%20and%20Post%20Traumatic%20Stress%20Disorder%20-%20Theresa%20.pdf> (access: 12/09/2022).
- Burke, T. 2006a. Abortion And Depression. Part I. An Interview with Theresa Burke of Rachel's Vineyard Ministries. <https://www.rachelsvineyard.org/PDF/Articles/Abortion%20and%20Depression%20I%20-%20Zenit.pdf> (access: 12/09/2022).
- Burke, T. 2006b. Abortion And Depression. Part II. An Interview with Theresa Burke of Rachel's Vineyard Ministries. <https://www.rachelsvineyard.org/PDF/Articles/Abortion%20and%20Depression%20II%20-%20Zenit.pdf> (access: 09/09/2022).
- Burke, T., Reardon, D.C. 2002. *Forbidden Grief: the Unspoken Pain of Abortion*. Springfield, Illinois: Acorn Books.
- Fergusson, D. M., Horwood, L. J., Boden, J. M. 2008. Abortion and mental health disorders: evidence from a 30-year longitudinal study. *The British Journal of Psychiatry*, 193 (6), 444-451.
- Francis. 2016. *Apostolic Letter Misericordia et misera*. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html (access: 16/09/2022).
- Francis. 2021. *Abortion is murder, the Church must be close and compassionate, not political*. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2021-09/pope-abortion-is-murder-the-church-must-be-compassionate.html> (access: 19/09/2022).
- John Paul II. 1995, *Encyclical Evangelium Vitae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (access: 22/09/2022).
- Luciano De Oliveira, H.T. 2021. ¿Ciencia versus moral? Revisión histórico-científica sobre el síndrome del zika congénito y la reivindicación del aborto. *Scientia et Fides*, 9 (1), 309–327.
- Odmevi na duhovne vaje Rahelin vinograd 2021 [Reflections on the Rachel's Vineyard Retreats 2021]. In: Arhiv Rahelinega vinograda v Ljubljani.
- Platovnjak, I. 2018. The importance of imagination in Ignatian spirituality. *Bogoslovska smotra*, 88 (4), 1035-1055.
- Rachel's Vineyard Ministries. 2022a. What is Rachel's Vineyard?. <https://www.rachelsvineyard.org/aboutus/index.aspx> (access: 13/09/2022)
- Rachel's Vineyard Ministries. 2022b. Rachel's Vineyard – Frequently Asked Questions. <https://www.rachelsvineyard.org/weekend/faqs.aspx> (access: 23/09/2022).
- Rachel's Vineyard Ministries. 2022c. Welcome Men. <https://www.rachelsvineyard.org/men/index.aspx> (access: 25/09/2022).
- Rachel's Vineyard Ministries. 2022d. Memorial Service. <https://www.rachelsvineyard.org/weekend/memorial.aspx> (access: 17/09/2022).

- Reardon, D.C. 2018. The abortion and mental health controversy: A comprehensive literature review of common ground agreements, disagreements, actionable recommendations, and research opportunities. *SAGE open medicine*, 6, 1-38.
- United States Congress House. 2004. *Improving Women's Health: Understanding Depression After Pregnancy: Hearing Before the Subcommittee on Health of the Committee on Energy and Commerce*, House of Representatives, One Hundred Eighth Congress, Second Session. September 29, 2004. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/CHRG-108hhrg96101/html/CHRG-108hhrg96101.htm> (access: 13/09/2022).

ARTYKUŁY
nauki humanistyczne



Odpoczynek duchowy jako funkcja zgromadzeń wspólnotowych w Qumran

Streszczenie: Autor artykułu, wykorzystując w procesie interpretacji wybranych tekstów qumrańskich osiągnięcia współczesnej psychologii, podejmuje problematykę regulacji emocji w Zrzeszeniu, dając tym samym głęboki wgląd w duchowość omawianej wspólnoty, jak również w mechanizmy psychospołeczne funkcjonujące w niej i zapewniające jej spójność, trwanie i tożsamość. Przedstawia w pierwszej kolejności genezę negatywnych napięć wyływających z duchowości Zrzeszenia, jak również ich charakterystykę oraz konsekwencje (habitacja, zmęczenie psychiczne i ich pochodne), jakie groziły zarówno poszczególnym qumrańczykom, jak i całej ich wspólnoty. Bazując zaś na przekonaniu o zgromadzeniach Zrzeszenia jako rozwiązaniu mającym na celu zapobiegnięcie tymże konsekwencjom, charakteryzuje ich cechy szczególne, które ostatecznie interpretuje pod kątem ich funkcji zapewniania odpoczynku duchowego członkom wspólnoty.

Słowa kluczowe: wspólnota qumrańska, odpoczynek, duchowość, emocje.

Spiritual Rest as a Function of Communal Meetings in Qumran

Abstract: The article discusses the issue of emotional adjustment in the Community, using the achievements of contemporary psychology in the process of interpreting selected Qumran texts to provide a deep insight into the psyche and spirituality of the Qumran community and into the psychosocial mechanisms that functioned within it, ensuring its cohesion, persistence and identity. Firstly, the study depicts the origins of the negative tensions that emerged from the spirituality of the Community, describing them and their consequences (habituation, mental exhaustion and their derivatives) to the Qumranites and their whole community. Taking as an assumption the conviction that the Community's congregations were the solution intended to prevent those consequences, the article describes their distinctive features and interprets them, paying special attention to their function of providing spiritual rest to the members of the Qumran community.

Keywords: Qumran community, rest, spirituality, emotions.

Wprowadzenie

Kontrolowanie i regulowanie poziomu emocji, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych, stanowi jeden z elementów kluczowych dla zapewnienia dobrostanu jednostki. Fakt ten obowiązuje niezależnie od płci, wieku czy stopnia rozwoju danej osoby, jak również od czasów historycznych, w których ona funkcjonuje, odnosząc się zatem jednako i do człowieka XXI wieku, i do człowieka żyjącego dwa tysiące lat temu, np. członka wspólnoty qumrańskiej. I choć badanie sposobów regulacji emocji w przeszłości (szczególnie tak odległej jak w przypadku Zrzeszenia) stanowi niewątpliwie zadanie ryzykowne, a wyciągane w jego trakcie wnioski obarczone są znaczną niepewnością, to nie powinno to wstrzymywać trudu naukowego, mającego na celu lepsze zrozumienie minionej rzeczywistości.

Analizując dotychczasowe osiągnięcia badawcze dotyczące zarysowanej tematyki, należy zwrócić uwagę na studium Jutty Jokiranty *Ritual System in the Qumran Movement. Frequency, Boredom, and Balance* (Jokiranta 2013). Autorka podjęła w nim refleksję nad sposobami chronienia przez wspólnotę qumrańską swoich członków przed zmęczeniem i obojętnością w stosunku do przekazów duchowo-emocjonalnych zakodowanych w jej rytuałach i utrzymywania przez nich optymalnego poziomu zaangażowania i doznań religijnych. I choć kierunek omawianych badań jest niewątpliwie słuszny, to trzeba go uznać za fragmentaryczny, jako że obejmuje zasadniczo wyłącznie regulację pozytywnych bodźców płynących z duchowości Zrzeszenia: poczucia świętości, czystości, bliskości z Bogiem itd.

Prezentowane studium stanowi owoc wskazanego wyżej przekonania i oparte jest na dwóch tezach:

- 1) duchowość wspólnoty qumrańskiej była źródłem nie tylko pozytywnych, ale i negatywnych bodźców emocjonalnych, które wymagały systemowej regulacji ze strony Zrzeszenia;
- 2) Zrzeszenie dokonywało regulacji poziomu i recepcji negatywnych doznań emocjonalnych płynących z jego duchowości poprzez spotkania wspólnotowe, będące przestrzenią duchowego odpoczynku dla jego członków.

Celem niniejszych badań, ukierunkowanych powyższymi tezami, jest zatem przedstawienie genezy, charakteru i konsekwencji negatywnych doznań duchowych doświadczanych przez członków Zrzeszenia oraz analityczne ukazanie odpoczynkowego wymiaru zgromadzeń wspólnotowych w Qumran, stanowiącego remedium na wspomniane negatywne doznania duchowe. Efekty pracy, opartej na interpretacji przede wszystkim *Reguły Zrzeszenia* i *Reguły Calego Zgromadzenia*, zostaną podzielone na trzy części. W pierwszej z nich omówimy źródła napięć duchowych, których doświadczali członkowie wspólnoty qumrańskiej. Opiszemy ich specyfikę oraz skutki dla Zrzeszenia i jego członków. W części drugiej przedstawimy najważniejsze elementy zebrań wspólnoty, by w części trzeciej poddać je interpretacji pod kątem ich znaczenia w regulacji negatywnych doznań emocjonalnych qumrańczyków.

1. Geneza, charakterystyka i konsekwencje napięć duchowych w Qumran

Chcąc przeanalizować zjawisko funkcjonowania w qumrańskiej rzeczywistości negatywnych napięć duchowych, należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na ich genetyczną zależność od charakterystycznego dla Zrzeszenia przekonania o dualizmie świata ludzkiego, którego reprezentatywnym świadectwem jest tzw. nauka o dwu duchach (aniołach), zawarta w *Regule Zrzeszenia* (1QS III 13-IV 26; wszelkie odniesienia do tekstów qumrańskich i cytaty z nich podajemy za: Tronina 2017).

Wspomniana wyżej nauka przedstawia jasny obraz rzeczywistości człowieka stworzonej przez Boga jako immanentnie dualnej, podzielonej między ducha światłości i ducha ciemności (1QS III 17-19). Każdy z tych duchów miał w myśl *Reguły* klarowne dążenia. Pierwszy, obdarzony przez Boga miłością i wsparciem (1QS III 24-IV 1), pragnął „oświecać serce człowieka, prostować przed nim wszystkie drogi prawdziwej sprawiedliwości, napełniać jego serce bojaźnią wobec wyroków Boga” (1QS IV 2-3), słowem: prowadzić ludzi drogą posłuszeństwa i wierności Stwórcy w celu osiągnięcia przez nich eschatologicznego oczyszczenia z wpływów anioła ciemności i udziału w wiecznym, niebiańskim Przymierzu (1QS IV 22-23). Drugi zaś, „duch krzywdy” (1QS IV 9), znienawidzony przez Boga (1QS IV 1), sprowadzał ludzi na drogę ciemności i nieprawości (1QS III 20-23), dążąc do zerwania więzi między Stwórcą a Jego stworzeniami, którego skutkiem było „wieczne potępienie w gniewnej zapalczowości Boga pomsty, (...) wieczne przerażenie i nieustanny wstyd, (połączony) z hańbą zniszczenia w ogniu ciemności” (1QS IV 12-13).

Tak rozumiany dualizm świata duchowego miał dwa wymiary: interpersonalny i intrapersonalny. Wymiar interpersonalny, stanowiący realizację idei dualizmu w rzeczywistości społecznej, przenosił podział duchów na całą ludzkość, separując od siebie dwie jej podgrupy: „pokolenia prawdy” i „pokolenia krzywdy” (1QS III 19; 1QS IV 15); wiernych Bogu i oddających się w niewolę złemu duchowi; przeznaczonych do zbawienia i przeznaczonych do potępienia. Na podstawie tego podziału Zrzeszenie określało samo siebie, uznając się za społeczność pozostającą pod opieką ducha światłości, społeczność ludzi, „którzy zdecydowali się odwrócić od wszelkiego zła” (1QS V 1), społeczność kładącą „podwaliny prawdy dla Izraela, dla Zrzeszenia wiecznego przymierza” (1QS V 5), poza którą nie było szansy na pozytywne realizowanie i spełnienie relacji człowieka z Bogiem.

Wymiar intrapersonalny, stanowiący realizację dualizmu w rzeczywistości jednostkowej, umieszczał zaś oba duchy „w ludzkim sercu” (1QS IV 23) i czynił tym samym przeżywanie dobra i zła doświadczeniem ściśle osobistym (1QS IV 26). Przewaga jednego anioła nad drugim, określona wolą i wyborem danego człowieka, przekładała się z jednej strony na sposób postępowania danej jednostki „tu i teraz” – pełen „pokory, cierpliwości i wielkiego miłosierdzia, wiecznej dobroci, inteligencji, zrozumienia i potężnej mądrości” (1QS IV 3) lub charakteryzowany przez „chciwość i opieszałość w służbie sprawiedliwości, bezbożność

i kłamstwo, pych[ę] i wyniosłość serca, oszustwo i fałsz, okrucieństwo, wiel[ą] przewrotność, zapalczywość i wiel[ą] głupot[ę]” (1QS IV 9-10) – z drugiej zaś na (nie)zdolność dołączenia tejże jednostki do Zrzeszenia i trwania w nim, a zatem na jej przeznaczenie w wieczności.

Dwa wymiary qumrańskiej idei dualizmu miały bezpośrednie przełożenie na dwa rodzaje napięć duchowych w życiu każdego członka „świętego zgromadzenia” (1QS V 20). Wynikały one z pojmowania obu dualistycznych rzeczywistości – intrapersonalnej i interpersonalnej – jako stref stałego, aktywnego i niemożliwego do uniknięcia konfliktu między siłami ciemności i światłości.

Świadectwem tegoż faktu w odniesieniu do wymiaru interpersonalnego jest fragment *Reguły Zrzeszenia*: „Bóg ustanowił je [ducha światłości i ducha ciemności] w równej mierze aż do ostatecznego czasu i wprowadził wieczną wrogość pomiędzy ich formacje. Akty krzywdy są wstrętne dla prawdy, a wszelkie drogi prawdy są wstrętne dla krzywdy” (1QS IV 16-17). Dwie części ludzkości – jedna kierowana przez anioła prawdy, druga przez anioła krzywdy – pozostawały zatem ze sobą w niezgodzie i konkurowały ze sobą, co wpływało na sposób postrzegania rzeczywistości przez członków Zrzeszenia. Wspólnota qumrańska, żyjąc we wskazywanym już przekonaniu o własnej świętości i prawowierności (1QS II 24-25) oraz w przeświadczeniu o grzeszności zewnętrznego świata, postrzegała go jako zagrożenie i obawiała się kontaktów z nim, pragnąc się od niego odseparować. Stąd też wypływały wszelkie przepisy *Reguły* wymagające od qumrańczyków chociażby nieutrzymywania relacji majątkowych z obcymi, czy też zdradzania im jakichkolwiek faktów dotyczących funkcjonowania Zrzeszenia (1QS V 13-20).

Konflikt na polu społecznym był tylko jedną stroną napięć duchowych w życiu wspólnoty qumrańskiej. Drugą był zaś konflikt intrapersonalny, dotyczący każdej jednostki, w której, jak to zostało już powiedziane, mieszkał zarówno duch światłości, jak i duch ciemności. Mówi o tym jasno *Reguła Zrzeszenia*: „Aż dotąd walczą ze sobą duchy prawdy i krzywdy w ludzkim sercu” (1QS IV 23). Życie człowieka było zatem w myśli qumrańskiej nieustanną wewnętrzną walką między siłami dobra a siłami zła, sporem duchowym, w którym dana osoba musiała wciąż wybierać i opowiadać się po jednej lub drugiej stronie, postępować „w mądrości albo w głupocie” (1QS IV 24).

Przytoczona wyżej zasada dotyczyła każdego człowieka, także członka Zrzeszenia – jakkolwiek było ono bowiem wspólnotą wybranych, którzy zapragnęli „się nawrócić do Prawa Mojżeszowego” (1QS V 8), to jednocześnie nie dawało pewności właściwego postępowania. Jako jedyne w całym świecie uzdalniało do czynienia dobra i umożliwiało życie zgodne z Bożymi zamysłami, lecz nie gwarantowało ani jednego, ani drugiego – było szansą, potencją, którą należało dopełnić świadomymi aktami wyboru dobra, ale którą nadal można było odrzucić poprzez świadome akty wyboru zła. Przekonanie to było bardzo żywe w Zrzeszeniu, co zaowocowało licznymi przepisami karnymi (1QS VI 24-VII 27; VIII 16-IX 2), przygotowanymi na wypadek przekroczenia przez członka wspólnoty Prawa Tory lub prawa samego Zrzeszenia.

Skonstatować zatem należy, iż życie qumrańczyków było ściśle związane z napięciami duchowymi. Wpływały one z jednej strony z przekonania członków wspólnoty o funkcjonowaniu w nieprzyjnym otoczeniu opanowanym przez ducha ciemności, który dążył do zniszczenia Zrzeszenia, a z drugiej z ich przeświadczenia o braniu aktywnego udziału w toczącej się w ich duszach walce, w której ten sam duch ciemności próbował zniszczyć poszczególne jednostki, oddzielając je od Boga i kierując je na drogę potępienia wiecznego.

Charakterystyczne dla wspólnoty qumrańskiej napięcia duchowe – poczucie zagrożenia zewnętrznego i konfliktu wewnętrznego wymagającego ciągłej czujności i wysiłku woli – zaliczyć należy do stresorów, czyli bodźców stresogennych (Obmiński 2018, 59-60). Ich negatywnemu wpływowi sprzyjała, jak się zdaje, ogólna kondycja psychospołeczna członków Zrzeszenia – badania wykazały bowiem, iż „bardziej podatne na stres są osoby niecierpliwie, wrogo nastawione do otoczenia, agresywne, żyjące w pośpiechu, nadmiernie rywalizujące, dążące do celu za wszelką cenę. Natomiast u osób o przeciwnych cechach (cierpliwy, pokojowo nastawiony do życia, żyjący bez pośpiechu, skłonny do współpracy, zmierzający do celu bez walki) rzadziej dochodzi do nasilenia reakcji stresowych” (Mastalerz-Migas, Pokora-Kałwak i Steciwko 2012, 7-8). Spośród tych dwóch opisów pierwszy zdaje się nieco lepiej charakteryzować wspólnotę qumrańską. Fakt ten, wskazując na pewną predyspozycję członków Zrzeszenia do doświadczania stresu w wyniku napięć duchowych, nie implikuje oczywiście występowania takiego samego jego poziomu u każdego należącego do wspólnoty, jako że doświadczanie stresu związane jest z subiektywną percepcją jednostki (Kaczmarek, Curyło-Sikora 2016, 318) i stanowi tym samym kwestię bardzo indywidualną.

W zależności od sposobu postrzegania rzeczywistości przez daną osobę – jako bardziej lub mniej zagrażającej jej, a zatem stresującej – jej reakcje na napięcia duchowe mogły być różne. Jeśli jednostka percypowała konflikty o podłożu duchowym jako mało niebezpieczne, prawdopodobne było wystąpienie u niej zjawiska habituacji – zmniejszenia odpowiedzi emocjonalnej na powtarzalny bodziec (Thompson 2015, 480). Jeśli zaś tenże bodziec był postrzegany jako zbyt silny, habituacja mogła nie nastąpić (Thompson 2015, 481), zaś zamiast niej dochodzić mogło do wystąpienia u danej jednostki zmęczenia psychicznego w wyniku przeciążenia poczuciem zagrożenia i stresem (Kubacka 2016, 168).

Obie opisane reakcje emocjonalne związane z napięciami duchowymi musiały przynosić negatywne konsekwencje dla Zrzeszenia. Zdanie to jest oczywiste w przypadku występowania zmęczenia psychicznego. Łączy się ono bowiem „z sennością, niechęcią, utratą zainteresowania, obniżeniem koncentracji, spadkiem energii, uciążliwością pojawiającą się na samą myśl o podjęciu konkretnego działania” (Kubacka 2016, 171), prowadząc do zaprzestania podejmowania aktywności, postrzeganej jako przekraczającej możliwości danej jednostki (Urbańska 2010, 25), co oznaczałoby apatię, brak zaangażowania członków wspólnoty w jej działania i jej stopniowy rozkład. Nie mniej groźne było jednak dla Zrzeszenia także zjawisko habituacji, którego skutki tak scharakteryzował Jan Daalmans: „The more familiar we become with stimuli, the more we start to like them, the more

previous hostile or anxious emotions will be compensated and fade away” (Daalmans 2013, 55). Osłabienie reakcji emocjonalnej na napięcia duchowe w Zrzeszeniu i złagodzenie postrzegania zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego oznaczałoby powolne odwracanie się od podstaw tożsamości wspólnoty qumrańskiej, opartej na przekonaniu o grzeszności zewnętrznego świata, od którego należało się oddzielić, a nie z nim koegzystować, oraz na konieczności stałej czujności wobec ataków ducha krzywdy, mającej na celu bezwarunkowe i bezkompromisowe utrzymanie więzi wiernego z Bogiem.

W świetle tych wniosków jasne jest zatem, iż żywotną potrzebą Zrzeszenia było znalezienie sposobu na zapobiegnięcie z jednej strony habituacji napięć duchowych przez jego członków, a z drugiej ich psychicznemu wyczerpaniu. Należało stworzyć qumrańczykom tymczasowy azyl, schronienie przed wewnętrznym i zewnętrznym zagrożeniem, które pozwoliłoby utrzymać poziom stresu duchowego na odpowiednim poziomie poprzez zapewnienie członkom Zrzeszenia możliwości mentalnego i duchowego odpoczynku, który z jednej strony przerywałby ekspozycję na bodźce, do których jednostka mało reaktywna mogła zacząć się przyzwyczajać, a z drugiej pomagałby odbudować siły psychiczne i przygotować się do dalszej walki ze światem i z własnymi słabościami tym, których reakcje emocjonalne na negatywne bodźce były zbyt silne. Jako takie właśnie schronienie wyłaniają się z tekstów qumrańskich zgromadzenia wspólnotowe.

2. Charakterystyka ogólna zgromadzeń wspólnotowych w Zrzeszeniu

Zebrania wspólnotowe stanowiły centralne punkty życia Zrzeszenia. W ich trakcie procedowano sprawy nowicjuszy, rozważając ich postępy na drodze do pełnego nawrócenia (1QS VI 13-23), wprowadzano „wszystkich gotowych pełnić nakazy Boga do przymierza łaski” (1QS I 7-8; dokonywano tego w czasie dorocznej uroczystości, której opis znajduje się w 1QS I 16-II 23), spożywano posiłki, modlono się i czytano święte księgi (1QS VI 2-8; 1QSa II 11-22), podejmowano decyzje dotyczące funkcjonowania wspólnoty (1QS VI 8-13), wydawano wyroki (1QSa I 13-14.25), ogłaszano rozpoczęcie konfliktu zbrojnego (1QSa I 25-26), jak również wykluczano ze Zrzeszenia tych członków wspólnoty, którzy dokonali szczególnie ciężkich przestępstw (4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q 266 11 30-40). Ich znaczenie dodatkowo podkreślane było przez kilka specjalnych cech.

Pierwszą z tychże cech były ograniczenia dotyczące udziału w zgromadzeniach wspólnoty. Zasadniczo wyróżnić możemy cztery grupy wykluczonych: w zebraniach Zrzeszenia nie mogły brać udziału żadne osoby spoza wspólnoty (1QS II 25-III 6), qumrańczycy, którzy nie osiągnęli wymaganego wieku, pociągającego za sobą określoną dojrzałość duchową (1QSa I 8-9), cierpiący na wszelkiego rodzaju defekty i ułomności (1QSa II 3-8), jak również ci członkowie Zrzeszenia, którzy popełnili określone wykroczenia, skutkujące karą w postaci odebrania prawa do uczestnictwa w spotkaniach (1QS VI 24-VII 23).

Kolejną charakterystyczną cechą zebrań wspólnotowych w Qumran była procedura wejścia na nie. Rozumieć ją możemy dwojako: jako proces bardziej ogólny, dotyczący (między innymi) nowicjuszy, pragnących „przyłączyć się do Rady Zrzeszenia” (1QS VI 14), lub jako proces wejścia *sensu stricto*, dotyczący wchodzenia członków wspólnoty na każde jednostkowe zgromadzenie.

Nowicjusz miał przed sobą okres dwóch lat próby, w czasie którego powoli i stopniowo dopuszczano go do kolejnych stopni wtajemniczenia (1QS VI 13-21). Dopiero po przeżyciu tychże dwóch lat zgodnie z prawami wspólnoty i uzyskaniu pozytywnej opinii zgromadzenia mógł on w pełni uczestniczyć w zebraniach (1QS VI 21-22) i od tego czasu „służył Zrzeszeniu swoją radą i decyzją” (1QS VI 22-23). Podobną praktykę stosowano w przypadku osób, które dopuściły się znaczących występów przeciwko Zrzeszeniu – tracili oni część lub całość swoich uprawnień i musieli przeżyć ponownie fragment lub całość nowicjatu, by móc znów zasiąść w zgromadzeniu jako jego pełnoprawni członkowie (1QS VI 24-25; VII 20-23). Jeszcze dłuższą drogę do uczestnictwa w zebraniach musiały przebywać (o czym już pośrednio wspominaliśmy) dzieci i młodzież wychowujące się w rodzinach członków wspólnoty – ich kształcenie trwało bowiem dziesięć lat, od dziesiątego do dwudziestego roku życia, który stanowił wiek dojrzałości i inicjacji w Zrzeszeniu (1QSa I 6-9).

I ci jednak, którzy pozytywnie przeszli którąś ze ścieżek wtajemniczenia i zostali pełnoprawnymi uczestnikami zgromadzeń wspólnotowych, nie mogli pojawiać się na nich bez odpowiedniego, przepisanego prawem Zrzeszenia przygotowania. Każdy qumrańczyk, który udawał się na zebranie, musiał dokonać rytualnego obmycia (1QSa I 25-27; 1QS III 3-5; V 13-14). Dopiero po dopełnieniu oczyszczenia miał prawo wstępu na spotkanie wspólnoty.

Osoby, które w przewidziany sposób dopełniły obrzędu wejścia na zebranie wspólnoty, nie przeżywały jednak spotkania wyłącznie w swoim gronie. Wraz z nimi bowiem, zgodnie z poglądami Zrzeszenia, przebywali „aniołowie świętości” (1QSa II 8-9), w których obecności zbierała się „święt[a] Rad[a]” (1QS II 25; 1QSa II 9), „święte zgromadzenie” (1QS V 20; 1QSa II 16) o ściśle określonym przebiegu i roli poszczególnych ludzkich uczestników. Miejsca na zebraniu zajmowano zgodnie z wyznaczoną hierarchią (1QS VI 8-9; II 19-23; V 22-24) i według niej wyznaczano również kolejność zabierania głosu przez obecnych (1QS VI 9-13). Wszystkich zaś, bez względu na pozycję, obowiązywały takie same reguły zachowania (1QS VI 10; VII 11-15).

Zgromadzenia wspólnoty miały jeszcze jedną cechę charakterystyczną – stanowiły zapowiedź eschatologicznej uczyt mesjańskiej, o czym jasno zaświadcza treść fragmentu *Reguły Całego Zgromadzenia*, który odnosi się do przebiegu zebrania wspólnoty (1QSa I 25-II 22), a w którym granica między dwoma rzeczywistościami – współczesności i, w przekonaniu qumrańczyków, bardzo bliskiej, ale wciąż przyszłości – jest niezwykle płynna.

Zebrania wspólnotowe w Qumran posiadały zatem swój wyjątkowy i niepowtarzalny charakter. Każdy ich element – ograniczony dostęp do nich, określona procedura wejścia, specyfika ich uczestników, ich postrzeganie siebie oraz zachowanie, jak również znaczenie

teraźniejsze i eschatologiczne zgromadzeń – był ważny dla całości, także z tego względu, iż pełnił określoną funkcję w regulacji negatywnych napięć duchowych członków Zrzeszenia.

3. Spotkania wspólnotowe jako odpowiedź Zrzeszenia na napięcia duchowe qumrańczyków

Mając w pamięci wyniki analiz dotyczących charakterystyki napięć duchowych obecnych w życiu codziennym członków wspólnoty qumrańskiej oraz cech szczególnych zgromadzeń Zrzeszenia, należy spojrzeć na drugie z nich przez pryzmat pierwszych, w celu odczytania kryjących się w kolejnych elementach spotkań wspólnotowych mechanizmów regulacji negatywnych emocji i ich konsekwencji płynących z duchowości qumrańskiej. Podejmując się tego zadania należy poczynić jednakże kilka teoretycznych uwag wstępnych dotyczących wspomnianej regulacji, którą Arlie Russell Hochschild nazwała „pracą nad emocjami” (Hochschild 1979, 561).

Zgodnie ze słowami Hochschild praca nad emocjami może być prowadzona dwukierunkowo: w celu stłumienia niechcianej emocji, którą odczuwa w danej chwili jednostka, lub w celu wywołania pożądanej a nieobecnej emocji (Hochschild 1979, 561). Do tego podziału należałoby dodać jedynie sformułowanie, iż praca „pozytywna” może również polegać na wzmocnieniu pożądanej emocji, która jest obecna, lecz jej nasilenie jest dla jednostki niezadowolające. Niezależnie wszakże od tego zastrzeżenia teoria wspomnianej badaczki unaocznia bardzo ważny fakt: w naszych badaniach regulacji emocjonalnej w Zrzeszeniu musimy zwrócić uwagę nie tylko na sposoby redukcji emocji negatywnych, lecz także na sposoby wzbudzania/wzmacniania emocji pozytywnych, których podtrzymywanie, jak dowodzą badania, odgrywa bardzo ważną rolę w radzeniu sobie z sytuacjami stresowymi i utrzymywaniu zdrowia psychicznego (Zhaoyang, Scott, Smyth i in., 410-411).

Pierwszą cechą charakterystyczną zebrań Zrzeszenia były ograniczenia wstępu na nie w stosunku do określonych grup, przede wszystkim do osób spoza samej wspólnoty. Niosły one ze sobą jasny komunikat: zgromadzenia były przestrzenią niedostępną dla niebezpiecznego i wrogiego świata zewnętrznego; miejscem odosobnienia, do którego dostęp mieli jedynie wybrani; schronieniem przed wpływami ducha ciemności, panującego nad osobami spoza wspólnoty. Przekaz ten jest wyrazistym przykładem działania supresyjnego, mającego skutkować wyciszeniem poczucia zagrożenia otaczającego qumrańczyków w życiu codziennym. Podobna treść zakodowana była w zakazie wstępu dotyczącym duchowo ułomnych członków wspólnoty – zapewniał on separację spotykających się wiernych od tych qumrańczyków, którzy skalali się uległym wobec złego ducha postępowaniem i mogli tym samym zbezczcić zgromadzenie swoją obecnością i zakłócić spokój duchowy jego uczestników. Z kolei niedopuszczanie na spotkania osób z fizycznymi defektami stanowiło pozytywne wzmocnienie emocjonalne, implikując samopostrzeżenie zgromadzonych jako idealnych, bez żadnej skazy (fizycznej i duchowej).

Dodatkowym umocnieniem wspomnianych przekazów były przepisy dotyczące wprowadzania (w znaczeniu ogólnym) osób na zebrania. Rozłożona na lata, stopniowa procedura włączania nowych adeptów do zgromadzeń Zrzeszenia gwarantowała bezpieczeństwo spotkań, zapewniając ścisłą kontrolę zebranych nad osobami przystępującymi do wspólnoty z zewnątrz (bądź dorastającymi w niej, ewentualnie odbywającymi ponownie część lub całość nowicjatu z powodu popełnionych wykroczeń) i dając możliwość wyeliminowania tych, którzy przez niedoskonałość mogliby skałać przestrzeń zgromadzenia, zmniejszając tym samym poczucie dyskomfortu, odczuwane przez qumrańczyków w codziennym funkcjonowaniu w rzeczywistości podległej aniołowi krzywdy.

Dopełnieniem komunikatu zakodowanego w ograniczeniach wstępu na zebrania i procedurze wejścia na nie było funkcjonowanie przekonania o obecności aniołów Bożych na zgromadzeniach. W jego świetle dostrzegalne jest całkowite odwrócenie znaczeń: gromadząca się wspólnota przechodziła w swoim rozumieniu z codziennej rzeczywistości ovladniętej przemożnym wpływem ducha krzywdy, otaczającego członków Zrzeszenia ze wszystkich stron, do rzeczywistości stanowiącej jej przeciwieństwo – izolowanej świątyni duchowej strzeżonej przez Bożych wysłanników, przy czym ten ostatni element pełnił, jak się zdaje, zarówno funkcję supresyjną, jak i wzmacniającą, zmniejszając odczucie wpływów złego ducha i „oferując” w zamian opiekę ze strony Boga.

Przekonanie o obecności aniołów na zgromadzeniach miało jednakże również swoją rolę w regulacji napięć wewnętrznych qumrańczyków, choć nie pierwszorzędną, jako że tę przypisać należy ablucjom, stanowiącym „bieżącą” procedurę dopuszczania osób na spotkania wspólnotowe. Rytualne obmycia, w których Bóg oczyszczał wiernych z wszelkiej nieczystości, z „błota grzechu” (IQS III 2), w które wpadli w wyniku opowiadania się w wewnętrznym konflikcie duchowym po stronie anioła krzywdy, były jasnym znakiem wyboru anioła prawdy, wyrazem jego zwycięstwa, świadectwem Bożej pomocy, która trwała także po samym akcie ablucji, właśnie poprzez obecność aniołów na zebraniach. Przekazy te pomagały pozbyć się obciążenia emocjonalnego związanego z trwającym we własnej duszy sporem i z własnymi upadkami oraz wyzwolić poczucie czystości, świętości i bliskości danej jednostki z Bogiem.

Dopełnieniem rozwiązań mających na celu zapewnienie duchowego komfortu i odpoczynku qumrańczykom w czasie zebrań wspólnotowych była również szeroko rozumiana strona czy otoczka ceremonialna tychże zebrań, zarówno werbalna, jak i praktyczna. Odmienianie „świętości” przez wszystkie przypadki w odniesieniu do zgromadzeń i ich członków stanowiło prosty i wymowny sposób na podniesienie morale i nastrojów, budując poczucie własnej wartości Zrzeszenia i umacniając jego członków w przekonaniu o poprawności wybranej przez nich niełatwej drogi. Nie mniej ważne było prowadzenie spotkań według ściśle określonego planu, który uosabiał harmonię i porządek, pozwalając qumrańczykom na odpoczynek od chaosu i nieporządku, cech charakterystycznych dla zewnętrznego świata.

Wszystkie te przekazy wpływały nie tylko na osoby wysoko reaktywne, wyciszając negatywne odczucia i wywołując/wzmacniając odczucia pozytywne, lecz działały także na tych członków Zrzeszenia, których codzienne reakcje emocjonalne na zewnętrzny i wewnętrzny konflikt duchowy były, w przekonaniu wspólnoty, zbyt słabe i zagrażające jej istnieniu. Poprzez poszczególne elementy zgromadzeń przypominano tym jednostkom, jak różniło się Zrzeszenie od zewnętrznego świata i jak duże i niemożliwe do zaakceptowania różnice istniały między rzeczywistością dobra i zła.

Należy wszakże zwrócić uwagę na szczegół, który przy powierzchownej analizie zdaje się wręcz negować idylliczną interpretację zebrań wspólnotowych przedstawioną w poprzednich akapitach. Wspominaliśmy bowiem krótko w drugiej części niniejszego studium o określonych zasadach zachowania, których przestrzegania oczekiwano od obecnych na zgromadzeniach wspólnoty. *Reguła Zrzeszenia* nie wyszczególnia ich jednak w formie poleceń, lecz w formie sentencji warunkowych, które przewidują określone kary za niedostosowanie się do prawa. Fakt ten implikuje przyjęcie przez qumrańczyków możliwości popełnienia jakiegoś wykroczenia – a zatem poddania się działaniu ducha krzywdy, działającego we wnętrzu człowieka – w czasie zebrań wspólnotowych, które miały przecież zapewniać przed takimi sytuacjami ochronę, i to ochronę najwyższego stopnia, bo mocą samego Boga.

Aby wyjaśnić tę pozorną, jak się okaże, sprzeczność, należy powrócić do ostatniej cechy szczególnej spotkań wspólnotowych w Qumran – bycia antycypacją wydarzeń eschatologicznych. W myśli Zrzeszenia nadchodzący koniec świata miał przynieść wielką wojnę między synami światłości a synami ciemności, między zastępami ducha prawdy i zastępami ducha krzywdy, która, choć wymagająca i wyczerpująca, miała zostać uwieczniona ostatecznym zwycięstwem sił oddanych Bogu, wiecznym potępieniem sił anioła ciemności, zlikwidowaniem jego wpływów na świecie i królowaniem wiernych – qumrańczyków – co stanowić miało nagrodę za ich wierność Stwórcy (IQMI 1-16; XV 1-7; XVI 1; XVIII 1-XIX 9). Jasne jest zatem, iż dopiero w czasach eschatologicznych oba rodzaje napięć duchowych doświadczanych przez członków Zrzeszenia – zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne – mogły zostać zakończone. W realiach współczesności nie było to jeszcze możliwe, dlatego wykluczone było, aby z idei spotkań wspólnotowych całkowicie wyeliminować perspektywę wykroczeń.

W świetle tych stwierdzeń fakt istnienia kar za wykroczenia popełnione na spotkaniach wspólnotowych należy uznać za realistyczny i logiczny przejaw uznania pewnej ewentualności, której prawdopodobieństwo, ze względu na wszystkie wskazane przez nas cechy zgromadzeń qumrańskich, było znikome, ale jednak istniało. Nie należy wszakże odczytywać tego jako czynnika negatywnego, który działał w przeciwnym kierunku niż inne elementy zebrań wspólnoty. Stanowił on przypomnienie o obrazie świata „poza” (pozwalające wspólnotie zachować stały, ale bezpiecznie niski poziom napięcia, zapobiegający całkowitej „huśtawce nastrojów”), powiększając tylko pragnienie zapanowania porządku eschatologicznego, w którym już nic nie zakłóci wspólnoty, i w pewien przewrotny sposób motywując tym samym

do wytrwania na drodze prawości. Pomagał on również przypomnieć mało reaktywnym osobom, jak wielką wagę miał bezwarunkowy i bezkompromisowy wybór Zrzeszenia i anioła światłości oraz odrzucenie zewnętrznego świata i anioła ciemności.

Z interpretacji tekstów znad Morza Martwego wyłania się zatem klarowny obraz zgromadzeń wspólnotowych w Qumran jako sposobu na regulację napięć duchowych członków Zrzeszenia. Umiejętnie połączono w nich z jednej strony przekaz skierowany do osób przemęczonych emocjonalnie, wyciszający do optymalnego minimum doznania negatywne i związany z ich odczuwaniem stres i pozwalający wywołać lub wzmocnić doznania pozytywne, służące dodatkowemu polepszeniu kondycji psychicznej qumrańczyków i pomagające mierzyć się dalej z niełatwą rzeczywistością duchową codziennego życia, a z drugiej przekaz skierowany do osób mogących zbyt kompromisowo reagować na duchowy konflikt zewnętrzny i wewnętrzny, dający im sposobność do refleksji i motywujący do większego wysiłku w przyszłości.

Aby dopełnić powyższe wnioski, poczynić należy jeszcze jedną uwagę, powiązaną ze stwierdzeniem zawartym w części pierwszej, a dotyczącym różnej reaktywności emocjonalnej poszczególnych jednostek. Ustaleń, które przedstawił na poprzednich stronach, nie można w żadnym stopniu interpretować jako idei, które funkcjonowały „równomiernie” i identycznie w duszach i umysłach każdego członka Zrzeszenia. Zbadanie recepcji tychże idei wśród qumrańczyków, ze względu na specyfikę omawianego tematu i dostępnych źródeł naszego historycznego poznania, jest bowiem niemożliwe. Twierdzenia nasze opisują sytuację idealną, modelową, stanowiąc omówienie pewnej koncepcji teoretycznej widocznej na kartach tekstów qumrańskich; systemu zaprojektowanego w mniej lub bardziej świadomy sposób przez ich twórców. Praktyczna jego implementacja wyglądała na pewno bardzo różnie, a stopień świadomości jego istnienia i internalizacji (całości lub części) jego zasad był różny dla każdego członka wspólnoty, zależąc od wielu indywidualnych cech psychicznych, umysłowych, duchowych itd. (Urbańska 2010, 52-54).

Logiczny zdaje się wniosek, iż duchowoodpoczynkowy wymiar zgromadzeń był mniej ważny w przypadku tych części Zrzeszenia, które żyły i funkcjonowały w dużym odosobnieniu od zewnętrznego świata, np. w samym Qumran, a większy w przypadku np. wspólnoty jerozolimskiej, ale jest to chyba jedyne przypuszczenie, które możemy przyjąć jako mające naukowo akceptowalny stopień pewności. Poprzestańmy zatem na nim, aby wytrwać na drodze prawdy, tej najwyższej wartości zarówno badacza, jak i członków Zrzeszenia.

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym studium analizy, potwierdzające i rozwijające tezy zawarte we wprowadzeniu, pozwoliły wnikać w specyfikę napięć w życiu duchowym qumrańczyków i mechanizmu ich regulacji. Wykazały one, iż nieodłączną częścią życia

członków wspólnoty qumrańskiej był wyczerpujący konflikt wewnętrzny, trwający w duszy każdego z nich, oraz dojmujące poczucie zagrożenia ze strony zewnętrznego świata. Zrzeszenie musiało utrzymywać poziom tychże napięć i emocji z nimi związanych na określonym poziomie, z jednej strony nie pozwalając zobojętnieć na wskazane wyżej konflikty, stanowiące sedno tożsamości, istoty i trwania wspólnoty tym swoim członkom, którzy przestawali wykazywać odpowiednią reakcję na nie, a z drugiej zapewniając komfort psychiczny tym qumrańczykom, którzy z kolei reagowali na negatywne bodźce zbyt silnie. Do osiągnięcia tych celów wspólnota qumrańska używała zebrań wspólnotowych, które, zapewniając odpoczynek od negatywnych bodźców płynących z duchowości Zrzeszenia, pozwalały dokonać regulacji odpowiedzi emocjonalnej na nie poprzez następujące działania o znaczeniu supresyjnym i wzmacniającym: ograniczenie dostępu do zgromadzeń w stosunku do wszystkich, którzy z powodu ułomności, niedojrzałości bądź grzeszności mogliby zakłócać duchową homeostazę zebranych; przekonanie o obecności w ich trakcie Bożych aniołów, stanowiących manifestację mocy samego Boga, która niwelowała wpływy anioła krzywdy w zgromadzeniu i zapewniała poczucie bliskości z Bogiem i świętością; stosowanie wejściowej procedury obmyć rytualnych, oczyszczających Bożą mocą członków Zrzeszenia z przewinień dokonanych wcześniej pod wpływem anioła ciemności i dających im tym samym poczucie Bożej opieki, bezpieczeństwa, czystości duchowej i świętości; ściśle określenie przebiegu i zasad zebrań wspólnotowych, w których zakodowany był komunikat o ładzie i porządku, kontrastujących z rzeczywistością świata zewnętrznego; antycypowanie nadchodzącego eschatologicznego odpoczynku, nagrody za wytrwałość w znoszeniu trudów życia w stanie zagrożenia duchowego, budujące nadzieję i motywację do dalszego działania; przypomnianie przez wszystkie te elementy o wadze podziału rzeczywistości na dobrą i złą oraz bezkompromisowości w wyborze dobra i odrzuceniu zła, zarówno w aspekcie interpersonalnym, jak i intrapersonalnym.

Bibliografia

- Daalmans, J. 2013. *Human Behaviour in Hazardous Situations. Best Practice Safety Management in the Chemical and Process Industries*. Amsterdam: Elsevier.
- Hochschild, A. R. 1979. Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 85 (3), 551-575.
- Jokiranta, J. 2013. Ritual System in the Qumran Movement. Frequency, Boredom, and Balance. W: I. Czachesz, R. Uro (red.), *Mind, Morality and Magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen Publishing Limited, 144-163.
- Kaczmarek, A., Curyło-Sikora, P. 2016. Problematyka stresu – przegląd koncepcji. *Hygeia Public Health*, 51 (4), 317-321.
- Kubacka, M. 2016. Uczucia pod kontrolą? Emocjonalne wymiary zmęczenia. *Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka*, 3, 166-180.

- Mastalerz-Migas, A., Pokora-Kałwak, D., Steciwko, A. 2012. Definicja stresu oraz wpływ przewlekłych sytuacji stresowych na stan zdrowia. W: A. Steciwko, A. Mastalerz-Migas (red.), *Stres oraz wypalenie zawodowe. Jak rozpoznawać, zapobiegać i leczyć*. Wrocław: Urban & Partner, 5-12.
- Obmiński, Z. 2018. Reakcje biologiczne na nadmierne bodźce fizyczne i psychospołeczne. *Aktywność Fizyczna i Zdrowie*, 13, 59-66.
- Thompson, R. F. 2015. Habituation. W: J. D. Wright (red.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, t. 10. Amsterdam: Elsevier, 480-483.
- Tronina, A. 2017. *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM* (Teksty z Pustyni Judzkiej; 3). Kraków–Mogilany: The Enigma Press.
- Urbańska, J. 2010. *Zmęczenie życiem codziennym. Środowiskowe i zdrowotne uwarunkowania oraz możliwości redukcji w sanatorium*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Zhaoyang, R., Scott, S. B., Smyth, J. M. i in. 2020. Emotional Responses to Stressors in Everyday Life Predict Long-Term Trajectories of Depressive Symptoms. *Annals of Behavioral Medicine*, 54 (6), 402-412.

Lista przeorów karmelitów gdańskich w XVIII i XIX wieku

Streszczenie: W literaturze przedmiotu funkcjonuje kilka spisów przeorów karmelitów gdańskich stworzonych przez dawniejszych i nowszych badaczy (Schwengel, Fankidejski, Kościelak, Januszajtis). Są one jednak niekompletne. Artykuł proponuje uzupełnienie tej listy dla okresu XVIII-XIX wieku. W tym okresie konwent gdański należał do Prowincji Wielkopolskiej Najświętszego Sakramentu. Akta kapituł i definitoriów tej prowincji, dziś przechowywane w Archiwum Karmelitów w Krakowie, stanowią podstawę źródłową proponowanej tutaj analizy. Przedstawiona chronologiczna lista przeorów (oraz podprzeorów) jest uzupełniona serią ogólnych obserwacji, które charakteryzują zakonników pełniących tę funkcję, w podstawowych aspektach prozopograficznych. Poczyniono także kilka uwag o okolicznościach zmian na tym urzędzie. Postulowane są dalsze badania na bazie analizowanych akt, np. prozopograficzne, czy też obecności wspólnoty gdańskich karmelitów w lokalnych strukturach kościelnych i społeczno-ekonomicznych.

Słowa kluczowe: karmelici, Gdańsk, przeorzy, XVIII wiek, XIX wiek

The List of Prioeres of Gdańsk Carmelites in the 18th and 19th Centuries

Abstract: In the literature on the subject, there are several lists of the priors of Gdańsk Carmelites created by older and newer researchers (Schwengel, Fankidejski, Kościelak, Januszajtis). However, they are incomplete. The article proposes to supplement this list for the period of the 18th-19th centuries. During this period, the Gdańsk priory belonged to the Greater Poland Province of the Blessed Sacrament. The files of the chapters and defintors of this province, today kept in the Carmelite Archives in Krakow, constitute the source basis for the analysis proposed here. The presented list of priors (and sub-priors) is supplemented with a series of general observations that characterize the monks who performed this function in the basic prosopographic aspects. Several comments are also made about the circumstances of the changes in this office. Further research is postulated on the basis of the analysed files, e.g. prosopographic, or the presence of the Gdańsk Carmelite community in local church and socio-economic structures.

Keywords: Carmelites, Gdańsk, priors, 18th century, 19th century

Wprowadzenie

Konwent w Gdańsku należy do grupy najstarszych fundacji karmelitów trzewickowych na terenach polskich, choć początkowo przez długi czas pozostawał pod panowaniem zakonu krzyżackiego (Trajdos 1993; Kubacki 2018; Zonenberg 2018; Samól 2018). W samym mieście zawsze odgrywał rolę nie tylko religijną, ale także polityczno-społeczną. W biegu dziejów zakres wpływów tego ośrodka na miejscowe środowisko zmieniał się, a było to często uzależnione nie tylko od warunków zewnętrznych, ale także od składu osobowego wspólnoty karmelickiej. Dzieje karmelickiego konwentu gdańskiego wciąż oczekują na kompletną monografię. Rozproszone w wielu miejscach źródła i ich niekompletność czynią takie zamierzenie stosunkowo trudnym. Większość dotąd powstałych prac ma charakter fragmentaryczny albo aspektowy. Również niniejsza praca ma podobny charakter, koncentruje się ona zaledwie na przedstawieniu serii przeorów konwentu z ograniczonego okresu - XVIII i XIX wieku. Kilka obserwacji objaśnia kontekst ustanowienia niektórych przeorów i zwraca uwagę na trudniejsze momenty przekazywania władzy nad konwentem.

1. Zakres badania i źródła

Opublikowano dotąd – o ile nie mamy błędnej wiadomości – cztery zestawienia przeorów karmelitów gdańskich. Najstarsze z nich, choć opublikowane drukiem zaledwie nieco ponad sto lat temu, zostało sporządzone przez G. Schwengela w 1749 roku i oczywiście nie mogło być ono kompletne, choć przekazuje wiele cennych wiadomości (Schwengel 1749, 381-391). Drugie ukazało się w *Słowniku geograficznym* w roku 1881 i wymienia jedynie tych przeorów, o których zasłużony autor - ks. J. Fankidejski - miał jakąkolwiek wiadomość lub uznał za stosowne opublikować (Fankidejski 1881, 524-525). Grubo ponad sto lat później zestawienie jeszcze skromniejsze, co do szczegółowych wiadomości, przedstawił prof. S. Kościelak (Kościelak 2012). Dane zgromadzone przez tych autorów, ograniczone do wyliczenia nazwisk i znanych dat, powtórzył A. Januszajtis w roku 2020 (Januszajtis 2020, 128-129). Żadne z tych zestawień nie jest kompletne. Jest to oczywiście zależne od dostępnych ich autorom źródeł archiwalnych. Nie wiemy, jakie źródła znał J. Fankidejski, a zasób źródeł, na których oparł się S. Kościelak z jednej strony pozwalał objąć szerszy zakres czasowy niż zestawienie Fankidejskiego (od 1580 roku), z drugiej strony ograniczał możliwość dokładniejszego określenia sekwencji przeorów. Natomiast Januszajtis, będąc zasadniczo kompilatorem, nie dodał niczego nowego.

Było ambicją G. Kloskowskiego przybliżyć się do stworzenia listy karmelitów gdańskich. Ostatecznie jednak stworzył cenne zestawienie prawie wszystkich zakonników prowincji, które opublikował w roku 2012 (Kloskowski 2012). Nie znamy jednak pracy jego autorstwa, która byłaby poświęcona jedynie problemowi składu osobowego Karmelu gdańskiego.

Wyżej wymienieni autorzy korzystali z różnych dostępnych im źródeł, dlatego byli w stanie uporządkować tylko w pewien ograniczony sposób informacje dotyczące karmelitów gdańskich, w tym ich przeorów. Do tych opublikowanych już zestawień można dodać informacje wyselekcjonowane z jeszcze innego źródła, jak dotąd nie wykorzystanego w tym celu: z XVIII- i XIX-wiecznych akt kapituł i definityoriów prowincji wielkopolskiej, do której należał wówczas konwent gdański. Zachowały się one w kilku kopiarzach pozostałych po różnych klasztorach i są obecnie przechowywane w Archiwum Karmelitów na Piasku w Krakowie¹. Wykorzystanie tych akt wprowadza oczywiście także ograniczenie zakresu czasowego sporządzanego zestawienia: akta obejmują XVIII i XIX wiek, dlatego przedstawiona zostanie seria wiadomości o przeorach gdańskich tylko w okresie od 1700 do 1835 roku. Najobszerniejszym chronologicznie (1700-1846) i najbardziej kompletnym dla wskazanego wyżej okresu jest rękopis *Decretale provinciae strictioris observantiae* pochodzący z konwentu warszawskiego, który stanowi zasadniczą bazę źródłową (AKKr rkp 168/397) (Kolak 1997, 100). Inne analogiczne rękopisy o węższym zakresie chronologicznym stanowią bazę kontrolną i uzupełniającą².

Specyfika akt kapituł i definityoriów prowincjalnych pozwala sporządzić w miarę dokładną listę przeorów poszczególnych konwentów prowincji, w tym gdańskiego. Brak tam jednak wielu wiadomości, które pozwoliłyby odtworzyć szczegółowo historię poszczególnych konwentów. Garść informacji o różnego rodzaju darowiznach, zwłaszcza przy okazji przystępowania różnych osób do tzw. „filadelfii”, drobne (choć dość liczne) wiadomości o organizacji życia codziennego i pobożności zakonników, nieliczne fakty „kroniki” występów praktycznie wyczerpują zakres danych przekazanych w tych aktach. Najliczniejsze – i do docenienia jako źródło biograficzne – są natomiast zapisane decyzje o przydziale urzędów i funkcji oraz o składzie osobowym poszczególnych konwentów. Niestety, oprócz wskazanych danych i serii wiadomości o zmarłych zakonnikach, podawanych w analizowanych aktach od II poł. XVIII wieku, brak tam innych informacji o charakterze biograficznym i prozopograficznym. Dla dopełnienia zestawienia i poddania uzyskanych danych analizie wykorzystane zostaną informacje opublikowane przez G. Kloskowskiego w tym, co dotyczy dat urodzin i śmierci.

¹ Autor dziękuje za możliwość przeprowadzenia kwerendy karmelitom krakowskim: dawnemu przeorowi o. Zbigniewowi Czerwieniowi OCarm i rektorowi o. dr. Wiesławowi Strzeleckiemu OCarm – obecnie prowincjałowi, oraz dawnemu prowincjałowi o. Bogdanowi Megerowi OCarm. Osobne podziękowanie p. dr. Szymonowi Sułeckiemu zarządzającemu Archiwum OO. Karmelitów na Piasku.

² Są to rękopisy: AKKr rkp 170/543; rkp 171/544; rkp 172/545; rkp 173/476. (Kolak 1997, 100-101).

2. Zestawienie

Konwent karmelitów gdańskich od lat 70. XVII wieku aż do zamknięcia w 1823 roku przynależał do reformy *strictioris observantiae*, tzw. reformy z Touraine, która w Polsce miała najpierw wikariat, w 1728 roku przekształcony w osobną prowincję – Wielkopolską Prowincję Najświętszego Sakramentu (a w niektórych okresach używającą tytułu Bożego Ciała). Jednym z najbardziej zewnętrznych skutków reformy *strictioris observantiae* jest fakt stosowania przez karmelitów imienia zakonnego z tzw. predykatem, co utrudnia dziś rozpoznanie pochodzenia i związków pokrewieństwa poszczególnych zakonników. Prawodawstwo i zwyczaje praktykowane w zakonie określają procedurę doboru zakonników na poszczególne urzędy i funkcje prowincjalne i klasztorne. Logika tej procedury, wraz z wynikami poszczególnych głosowań, może – przy odpowiedniej analizie – wiele powiedzieć o poszczególnych zakonnikach, ich wzajemnych relacjach i stosunku do różnych obowiązków i miejsc.

Przeor rządzący konwentem był wybierany spośród członków gremium kapituły, która zbierała się co trzy lata. To gremium stanowił zarząd prowincji (prowincjał i czterech definatorów), przeorzy konwentów oraz tzw. socjusze wybierani na kapitułę przez wspólnoty poszczególnych konwentów. Reguła przewidywała dla przeora zasadniczo pojedynczą kadencję w tej samej wspólnotcie, istniała jednak możliwość powtórzenia wyboru. Po raz trzeci na ten sam urząd można było być wybranym za dyspensą generała zakonu. Natomiast urząd podprzeora nie był ograniczony w swej powtarzalności i zasady jego obsadzania nie były tak restrykcyjne: czasami był wybierany, a czasami ustanawiany. Sprawiało to, że dość często zdarzały się „roszady” na urządzie przeora i podprzeora. Był to swoisty sposób na zachowanie ciągłości władzy w danym konwencie, do którego uciekano się w okolicznościach poważniejszych inwestycji budowlanych lub napiętej sytuacji we wspólnotcie czy też w bezpośrednim otoczeniu konwentu (np. ciągnące się procesy sądowe). Zwrócenie uwagi na to przechodzenie z urzędu przeorskiego na podprzeorski i odwrotnie, stało się motywem decydującym o sporządzeniu zestawienia przeorów w łączności z listą podprzeorów. Zestawienie wybiega poza cezurę roku 1823 – daty przyjętej w literaturze przedmiotu jako moment kasaty konwentu karmelitów gdańskich³. Wynika to z samych akt, które dokumentują podejmowanie decyzji względem wspólnoty gdańskiej aż do roku 1835, tak jakby nadal funkcjonowała.

³ Kościelak 2015, 126-127, cytuje następującą wiadomość za rok 1828: „So ein auch der derselbst sub 3 aufgeführte Anton Wunder mit Tode abgegangen wogegen der Prior Johannes Grunau nach Polen angewardert ist. Den 26 Juni r[e]centiori? J[ahre] ist in der vorjähri gen Nachweisung sub nro 2 aufgeführte Andreas Jagermann gestorben“. W kolejnych latach od 1828 do za rok 1834 w spisach pojawia się klasztor karmelitański z określeniem „Vacat” (Kościelak 2015, 126-127.130-131.132-133.136-137.138-139.142-143.144-145). Dopiero w spisie za rok 1835 (sporządzony 9 kwietnia 1836 r.) nie pojawia się on już więcej (Kościelak 2015, 148-149).

Tabela: Przeorzy i podprzeorzy karmelitów gdańskich 1701-1835

Źródło: AKKr rkp 168/397, *Decretale provinciae strictioris observantiae*, passim⁴.

Legenda: daty podane bezpośrednio przed imionami odnoszą się do definitoriów między kapitułami. Skrót: vic. prior. [*vicarius prioris*] – oznacza wikariusza przeora, pełniącego jego funkcję, ale nie będącego nim formalnie.

Kapituła	Przeor	Podprzeor
1700	Korneliusz od św. Eufemii	brak danych
1703	Stanisław od św. Alberta	Hieronim od św. Krescencjusza
1706	Gabriel od św. Cyryła	Stanisław od św. Alberta
1709	Klemens od św. Poncjana	Ludwik od św. Spirydiona
1712	Leon od św. Teresy	Bertold od św. Michała
1715	Dionizy od św. Antoniego	Florenty od św. Teresy
1718	Gabriel od św. Cyryła	Teofil od św. Marcina
1721	Klemens od św. Poncjana (zm. 1723)	Dionizy od św. Antoniego
	1723 vic. prior. Leon od św. Teresy	
1724	Leon od św. Teresy	Grzegorz od św. Jakuba
1727	Julian od Objawienia Pańskiego	Spirydion od św. Marii Magdaleny de Pazzis
1730	Sebastian od św. Jana Ewangelisty (zm. 1731)	Julian od Objawienia Pańskiego
	1731 Jan od św. Klemensa	
1733	Florenty od św. Teresy	Jan od św. Klemensa
1736	Jan od św. Klemensa	Łukasz od św. Andrzeja
1739	Szymon od św. Antoniego (zm. 1740)	Gabriel od św. Antoniego
	1740 vic. prior. Leonard od św. Jana od Krzyża	
	1741 Cyprian od św. Gerarda	
1742	Jan od św. Władysława	Łukasz od św. Andrzeja
1745	Cherubin od św. Antoniego	Józef od św. Maryi
		1746 Marcin od św. Dydaka

⁴ Zestawienie dat dziennych kapituł i definitoriów oraz stron w rękopisie analizowanym w: Puziak 2016, 271-272.

1748	(Anastazy od św. Brokarda) Jan od św. Klemensa (zm. 1750)	Chryzostom od św. Wawrzyńca (zm. 1749)
		1749 Walenty od św. Agnieszki
	1750 vic. prior. Jan od św. Władysława	
1751	Leonard od św. Jana od Krzyża	Klemens od św. Poncjana
		1752 Antoni od św. Andrzeja Korsyna
1754	Alan od św. Gerarda (zm. 1756)	Antoni od św. Andrzeja Korsyna
	1756 vic. prior. Stefan od św. Alberta	
1757	Stefan od św. Alberta	Kapistran od św. Cypriana
1760	Klemens od św. Andrzeja	Antoni od św. Andrzeja Korsyna
1763	Bertold od św. Piotra	Antoni od św. Andrzeja Korsyna
		1764 Kapistran od św. Cypriana
1766	Augustyn od św. Antoniego	Kapistran od św. Cypriana
1769	Kryspin od św. Michała	Kapistarn od św. Cypriana
1772	Kryspin od św. Michała	Szymon od św. Norberta
		1774 Euzebiusz od św. Józefa
1775	Augustyn od św. Antoniego	Damian od św. Jakuba
1778	Kryspin od św. Michała	Damian od św. Jakuba
1781	Kryspin od św. Michała	Kwintus od św. Antoniego
		1783 Filibert od św. Marka
1784	Marcin od św. Piotra	Medard od św. Macieja
1787	Łukasz od św. Antoniego	Bazyli od św. Jana
		1788 Piotr Tomasz od św. Marcina
1790	Łukasz od św. Antoniego	Piotr Tomasz od św. Marcina
		1791 Gwalbert od św. Walentyna
1793	Aleksy od św. Antoniego	Wincenty od św. Jakuba
1796	Samuel od św. Jana (zm. 1798)	Dominik od św. Jana
	1798 Bonifacy od św. Norberta	
1799	Dominik od św. Jana	Edmund od św. Michała
	1800 Antonin od św. Jana [Elwart]	1800 Amandy od św. Macieja [Schultz]

	1801 Łukasz od św. Antoniego [Gręca/Grentz]	1801 Piotr Tomasz od św. Marcina [Mikowski]
1802	Anzelm [od św. Wojciecha] Gowiński	Ewodiusz [od św. Józefa] Rahn
1805	Łukasz [od św. Antoniego] Gręca/Grentz	Dominik [od św. Jana] Kegler
		1806 Ewodiusz [od św. Józefa] Rahn
	1807 Ewodiusz [od św. Józefa] Rahn	
1808	Ewodiusz [od św. Józefa] Rahn	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
1811	Donat [od św. Jana] Grunau	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
	1812 Ewodiusz [od św. Józefa] Rahn	
1814	Ewodiusz [od św. Józefa] Rahn	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
1817	Donat [od św. Jana] Grunau	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
1821/1822	Donat [od św. Jana] Grunau	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
1824	Donat [od św. Jana] Grunau	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
1827	Donat [od św. Jana] Grunau	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagermann
1828	Donat [od św. Jana] Grunau (zm. 1831)	Egidiusz (Idzi) [od św. Andrzeja] Zagerman (zm. 1828)
1832	Franciszek [od św. Wojciecha] Karwaszewski	-
1835	Franciszek [od św. Wojciecha] Karwaszewski	-

3. Uwagi o przeorach gdańskich

Z powyższego zestawienia wynika, że od 1700 roku do 1835 rządziło konwentem gdańskim łącznie 32 zakonników.

Na przestrzeni XVIII wieku, na 39 dokonanych elekcji przeora (34 regularnych - w trakcie kapituły i 5 dodatkowych na definitoriach lub z ustanowienia prowincjała), wybierano 28 zakonników. W XIX wieku w 15 elekcjach (11 – na kapitułach i 3 na definitoriach oraz jedna z innego trybu ustanowienia), wybrano 7 zakonników, w tym jednego, który pełnił już ten urząd w XVIII wieku (Łukasz od św. Antoniego). Taka statystyka wskazuje oczywiście na powtarzające się reelekcje. W interesującym nas okresie dwa razy podejmowało tę funkcję siedmiu z nich (Gabriel od św. Cyryla, Klemens od św. Poncjana, Leonard od św. Jana od Krzyża, Jan od św. Władysława, Stefan od św. Alberta, Augustyn od św. Antoniego, Franciszek od św. Wojciecha Karwaszewski), dwóch – trzy razy (Leon od św. Teresy i Jan od św. Klemensa), a trzech z nich (Kryspin od św. Michała, Łukasz od św. Antoniego i Ewodiusz od św. Józefa) cztery razy. Absolutnym rekordzistą jest jednak Donat od św. Jana Grunau wybierany na ten urząd aż 6 razy. Nie zawsze były to jednak powtarzające się pełne kadencje i nie zawsze następowały one bezpośrednio po sobie. Pełne kadencje bezpośrednio po sobie następujące pełniło pięciu z nich (Kryspin od św. Michała, Łukasz od św. Antoniego Gręca/Grentz, Anzelm od św. Władysława Gowiński, Ewodiusz od św. Józefa Rahn i Donat od św. Jana Grunau). Wśród zakonników, którzy podejmowali przeorstwo w odstępie między sprawowaniem tej funkcji, absolutnym rekordzistą jest Leonard od św. Jana od Krzyża, który od zakończenia pierwszego zarządu do wyboru na kolejny czekał 10 lat.

Niepełne kadencje wynikały z trzech powodów: śmierci, rezygnacji z urzędu lub podjęcia zarządu po poprzednim przeorze. Ośmiu przeorów zmarło w trakcie sprawowania swej funkcji (Klemens od św. Poncjana, Sebastian od św. Jana Ewangelisty, Szymon od św. Antoniego, Jan od św. Klemensa, Alan od św. Gerarda, Samuel od św. Jana, Łukasz od św. Antoniego, Donat od św. Jana). Zrezygnowało z urzędu trzech przeorów (Dominik od św. Jana, Antonin od św. Jana, Donat od św. Jana). Zakonników, którzy podjęli zarząd konwentem gdańskim na dokończenie kadencji, nie zawsze ustanawiano przeorami, raczej wikariuszami przeora. Było tych zakonników łącznie dziesięciu (Leon od św. Teresy, Jan od św. Klemensa, Leonard od św. Jana od Krzyża, Cyprian od św. Gerarda, Jan od św. Władysława, Stefan od św. Alberta, Bonifacy od św. Norberta, Antonin od św. Jana, Łukasz od św. Antoniego, Ewodiusz od św. Józefa Rahn – ten ostatni dwa razy).

W momencie wyboru najstarszym był Florenty od św. Teresy (67 lat), a najmłodszym Korneliusz od św. Eufemii (31 lat). Średnia wieku w momencie wyboru to nieco powyżej 44 lat, a jeśli nie brać pod uwagę reelekcji, to średnia wieku w momencie pierwszego wyboru wynosi około 42 i pół roku. Ciekawa jest statystyka wieku ośmiu przeorów zmarłych na urzędzie, która odzwierciedla przeciętną długości życia zakonników w tym okresie:

najmłodziej zmarł – Sebastian od św. Jana Ewangelisty (37 lat), a najstarszym w momencie zgonu był Łukasz od św. Antoniego Gręca/Grentz (57 lat). Średnia wieku w momencie zgonu wynosiła prawie 49 lat. Jest to prawdopodobnie średnia długość życia wszystkich zakonników w tym okresie.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że konwent gdański, będąc siedzibą nowicjatu i studium filozoficznego, a także z racji położenia w mieście dużym i trudnym duszpastersko, należał do placówek wiele wymagających od ich przełożonych. Stąd wybór na przeora gdańskiego był wewnątrz prowincji dużym awansem. Nie dziwi w związku z tym, że wielu wymienionych przeorów pełniło także inne odpowiedzialne funkcje w zakonie, w tym prowincjałów i definitorów. Prowincjałami lub wikariuszami prowincjała było 10 z wymienionych przeorów (Gabriel od św. Cyryla - wikariusz przed powstaniem prowincji; Jan od św. Klemensa, Jan od św. Władysława, Bertold od św. Piotra, Augustyn od św. Antoniego, Łukasz od św. Antoniego, Aleksy od św. Antoniego, Dominik od św. Jana, Ewodiusz od św. Józefa, Donat od św. Jana), z czego tylko Jan od św. Władysława przed wyborem na ten urząd, a pozostali już po zakończeniu (przynajmniej jednej) kadencji w Gdańsku⁵. Wielu (21) przeorów gdańskich przedtem lub potem pełniło ten urząd (bądź analogiczny prezydenta rezydencji lub fundacji) w innych konwentach prowincji. Jedynie 11 spośród nich nie pełniło nigdy więcej takiej funkcji (Julian od Objawienia Pańskiego, Sebastian od św. Jana Ewangelisty, Jan od św. Klemensa, Szymon od św. Antoniego, Alan od św. Gerarda, Kryspin od św. Michała, Łukasz od św. Antoniego, Samuel od św. Jana, Dominik od św. Jana, Antonin od św. Jana Elwart, Donat od św. Jana). Trzeba jednak zaznaczyć, że są w tej liczbie zakonnicy, którzy byli prowincjałami lub definitorami albo pełnili inne odpowiedzialne funkcje i urzędy. Sam więc fakt, że oprócz przeoratu gdańskiego nie powierzono im nigdy więcej analogicznej funkcji, nie oznacza braku zaufania do nich. Wśród tych zakonników są też ci, którzy zmarli na urzędzie (i to stosunkowo młodo), co oczywiście wykluczało dalszą karierę. Wyjątkowym przykładem jest Donat od św. Jana, który za dyspensą generała pełnił urząd przeora gdańskiego łącznie z funkcją prowincjała.

Z zestawienia wynika również, że 7 przeorów było podprzeorami w Gdańsku (Dionizy od św. Antoniego, Florenty od św. Teresy, Jan od św. Klemensa, Stanisław od św. Alberta, Julian od Objawienia Pańskiego, Dominik od św. Jana Kegler, Ewodiusz od św. Józefa Rahn)⁶, a wielu z nich było branych pod uwagę jako kandydaci w przeprowadzanych wyborach. Może to wskazywać na fakt, że zwracano uwagę na pewne „zadomowienie” we wspólnocie. Dodajmy, że wielu przeorów było najpierw wybranych przez wspólnotę na socjusza na kapitułę wyborczą, był to rodzaj oddolnego wskazania na zakonników cieszących się autorytetem wśród współbraci, a dopiero potem zostawali przeorami.

⁵ Puziak 2017. Natomiast B. Panek, oprócz kilku wikariuszy prowincjała dla wikariatu *strictioris observantiae* (a później prowincji wielkopolskiej), do której należał Gdańsk, nie podaje interesujących nas wiadomości (Panek 1997, 43-83).

⁶ Wymieniony w spisie przy roku 1752 Klemens od św. Poncjana nie jest oczywiście tożsamy z imiennikiem przeorem zmarłym w roku 1723.

Sytuacja prowincji wielkopolskiej karmelitów w wieku XVIII mimo różnych perypetii związanych z jej powstaniem, czyli funkcjonowaniem wikariatu prowincjalnego dla *strictioris observantiae* przed rokiem 1728, była stabilna i cieszyła się swobodą obsadzania urzędów i stanowisk zakonnych. Sytuacja pogarszała się już co prawda po pierwszym zaborze, a zmieniła się ewidentnie i dramatycznie dopiero od przełomu XVIII i XIX wieku, czyli w ostatnich dziesięcioleciach istnienia konwentu gdańskiego, który został oficjalnie zamknięty przez władze pruskie w 1823 roku, a wspólnota pozostawiona do wymarcia. Kolejne zabory i powstania oraz wojny napoleońskie, administracyjny kryzys zakonu karmelitańskiego w ogóle, a także polityka zaborczy pruskiego wobec zakonów (ograniczenia rządowe przy przyjmowaniu nowicjuszy w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku, trudności przy przenoszeniu zakonników do konwentów poza granice królestwa pruskiego, a w końcu – już w XIX wieku – poddanie zakonów przez Stolicę Apostolską, na życzenie zaborców, władzy lokalnych ordynariuszy), sprawiły, że między 1800 a 1835 rokiem zebrania kapituł i definitoriów nie odbywały się regularnie, a drastyczny spadek liczebności nie pozwalał na dobrą obsadę urzędów. Dlatego właśnie przez ostatnie niecałe ćwierć wieku formalnego istnienia klasztoru (do 1823) było w Gdańsku zaledwie 5 przeorów, a wliczając nieformalną wspólnotę, która dalej tam pozostawała i do 1835 roku była wymieniana w aktach zakonnych, to otrzymujemy liczbę 6 przeorów. Dwóch z nich (Ewodiusz od św. Józefa Rahn i Donat od św. Jana Grunau) rządziło na zmianę ponad ćwierć wieku. Tylko jeden przeor – już tylko w sposób „formalny” – następuje po nich i zamyka funkcjonowanie wspólnoty: Franciszek od św. Wojciecha Karwaszewski. Definitorium z roku 1837, ani kapituła z 1841 roku, nie wymieniają już wspólnoty gdańskiej.

Interesującymi są trzy konkretne przypadki przejścia odpowiedzialności za wspólnotę karmelitów gdańskich przez wikariuszy przeora (*vicarius prioris*) lub przeorów ustanawianych na czas dokończenia kadencji. Są to: sytuacja związana ze śmiercią Szymona od św. Antoniego w 1740 roku, kadencja lat 1748-1751 ze śmiercią Jana od św. Klemensa w roku 1750, oraz sytuacja w latach 1799-1802 po rezygnacjach Dominika od św. Jana i Antonina od św. Jana.

Kapituła w roku 1739 ustanowiła przeorem gdańskim Szymona od św. Antoniego (Kłoskowski 2012, 242; Kościelak 2012, 149; Fankidejski 1881, 524; Puziak 2018a; Puziak 2018b). Można powiedzieć, że „przyplacił życiem” swój urząd. Musiał rozwiązać konflikt, jaki wywiązał się na tle narodowościowym między dwoma bractwami działającymi przy kościele karmelitańskim: świętej Anny i Szkaplerznym. Bractwo św. Anny zdominowane przez ludność niemiecką, a przynajmniej niemieckojęzyczną, dość szeroko interpretowało nadane mu przywileje i ze swymi roszczeniami weszło w konflikt z Bractwem Szkaplerznym, które było zdominowane przez ludność polską (polskojęzyczną). Prawdopodobnie napięcia wywołane tym konfliktem (i publicznym zgorszeniem) doprowadziły Szymona do zapaści zdrowotnej, prawdopodobnie sercowej. Ostatecznie jego sprawa trafiła na obrady

definitorium w dniach 13-14 maja 1740 roku, które podjęło decyzje mające rozwiązać konflikt. Wezwano oba bractwa do posłuszeństwa wyznaczonym promotorom zakonnym pod groźbą kary usunięcia z nich. Ustalono precedencję bractw w procesjach, język i godziny egzort dla bractw, a także język śpiewów w określonych funkcjach liturgicznych (zwłaszcza procesjach). Oprócz tego definitorium postanowiło wyznaczyć „wikariusza przeora” na czas choroby przeora. Nie określiło go jednak imiennie, a jedynie wskazało, że prowincjał Jan od św. Władysława, wyznaczy go wg swego uznania. Został nim Leonard od św. Jana od Krzyża, ówczesny definitory IV (którego kapituła w 1739 wyznaczyła do Warszawy na lektora teologii). Ponieważ Szymon od św. Antoniego zmarł w święto Matki Bożej Szkaplerznej w 1740 roku, a reguła zakazywała definitorium łączyć tę funkcję z urzędem przeorskim, dlatego definitorium w 1741 roku podjęło wybory nowego przeora, którym został Cyprian od św. Gerarda. Jednocześnie zaznaczono, że gdyby Cyprian nie przybył do Gdańska, nadal *ad interim* wikariuszem przeora będzie Leonard. Co ciekawe, elekcja odbyła się w dwóch turach: pierwsza nie została rozstrzygnięta z braku odpowiedniej proporcji głosów (Cyprian nie uzyskał więcej niż wymaganej konstytucjami połowy), a jednym z kandydatów był Klemens od św. Poncjana – dawny przeor gdański, wówczas przebywający w Gdańsku jako kaznodzieja polski i promotor bractw: Szkaplerznego i św. Józefa, który zresztą odpadł z dalszego głosowania. Dopiero druga tura wyborów przyniosła rozstrzygnięcie na korzyść Cypriana od św. Gerarda, stosunkiem głosów 4 : 2 (dwa otrzymał Bernard od Wniebowzięcia NMP).

Wybory przeora gdańskiego na kapitule w 1748 roku również były bardzo trudne. Wybrano go dopiero na ósmej i przedostatniej sesji kapituły, po serii rezygnacji różnych wybieranych zakonników. Wybrano Anastazego od św. Brokarda⁷ z zaznaczeniem, że jeśli nie przybędzie on objąć urzędu, to obejmie go dawny przeor i prowincjał z ważnej na Pomorzu i Warmii rodziny Kunigków: Jan od św. Klemensa, jak zresztą ostatecznie się stało⁸. Jednakże Jan od św. Klemensa zmarł przed końcem kadencji – 25 września 1750 roku. Ponieważ był to rok kapituły generalnej, dlatego owego roku nie było definitorium (zresztą odbywało się ono zwykle w okresie kwiecień-czerwiec), dlatego nie ma w aktach prowincjalnych śladu ustanowienia w trybie wyborczym kogoś innego na ten urząd. Akta kapituły z 1751 roku podają jednakże, że przybył na nią z Gdańska w charakterze wikariusza przeora gdańskiego Jan od św. Władysława, były prowincjał, bliski osobisty współpracownik Jana od św. Klemensa, pochodzący z innej wpływowej rodziny Wolskich. Wynika z tego, że prowincjał ustanowił go w innym trybie niż wyborczy podczas definitorium.

Kapituła w roku 1799 ustanowiła przeorem w Gdańsku Dominika od św. Jana (czyli Jana Keglera), który jednak już w roku następnym zrezygnował z tej funkcji. Nie jest znany powód jego rezygnacji, a jego samego ustanowiono prokuratorem w Warszawie, gdzie

⁷ Był to jeden z wybijających się zakonników prowincji (Kłoskowski 2012, 164; Krajewski 2002, 58).

⁸ Być może z pewnym okresem zwłoki, bowiem Schwengel podaje, że objął on urząd w 1749 [z oczywistą „literówką”: 1649] (Schwengel 1749, 391).

pracował do 1803 roku. Po rezygnacji Dominika od św. Jana, na definitorium w 1800 roku został ustanowiony przeorem gdańskim Antonin (Antoni) od św. Jana (czyli Jan Elwart) (Kłoskowski 2012, 168; Zawadzki 2009, 59). Wkrótce jednak i on zrezygnował z tej funkcji, co więcej sekularyzował się przechodząc z zakonu do kleru diecezjalnego i – z dniem 30 listopada 1801 – jest notowany jako komendariusz w Dzierzgoniu (gdzie proboszczem był jego chorujący brat Michał). Po jego odejściu został ustanowiony przeorem gdańskim Łukasz od św. Antoniego Gręca/Grentz, już uprzednio przeor w latach 1787-1793, a od roku 1799 przebywający w Gdańsku jako kustosz prowincji i opiekun studiów. Łukasz od św. Antoniego pochodził z pomorskiej rodziny Grentz lub Gręca, która wydała więcej powołań duchownych, w tym do karmelitów (Kłoskowski 2012, 220; Puziak 2017, 189; Borkowska 2004, 326; Nowicki 2003, 77-80). Jego braćmi byli inni dwaj karmelici: Bonifacy od św. Norberta, także przeor gdański, oraz Eugeniusz od św. Mikołaja, wielokrotny podprzeor kcyński i definitor.

Zakończenie

Lista przeorów karmelitów gdańskich z XVIII i XIX wieku dla ewentualnych badaczy karmelitańskiej Wielkopolskiej Prowincji Najświętszego Sakramentu jest podręcznym narzędziem choćby dla prześledzenia dynamiki karier poszczególnych zakonników.

Analiza listy przeorów konwentu gdańskiego wskazuje pośrednio na świadomość, jaką sami karmelici posiadli, specyficznego uwarunkowania duszpasterskiego królewskiego miasta Gdańska. Stąd dobór przeorów spośród zakonników o większych zdolnościach organizacyjnych i większych możliwościach intelektualnych. Być może pełniej ten aspekt mogłyby ukazać możliwe do stworzenia na bazie analizowanych tu akt, „szkice” biograficzne poszczególnych przeorów uwzględniające rozwój ich karier. Interesującym byłoby skorelować zwłaszcza listę osiemnastowiecznych przeorów gdańskich z innymi informacjami zawartymi w aktach kapituł i definitoriów, jak np. o tzw. „filadelfiach” zawieranych z miejscowymi elitami społecznymi, czy też o zapisach testamentalnych i donacjach. Mogłoby to rzucić wiele cennego światła na budowane przez konwent karmelitów relacje z miejscowym środowiskiem, nie tylko zresztą w aspekcie ekonomicznym. Natomiast lista przeorów po 1800 roku rzuca ciekawe światło na rzeczywistość - do zweryfikowania - aktywną obecność karmelitów w kościelnym środowisku gdańskim pod zaborem pruskim w I poł. XIX wieku.

Bibliografia

Źródła

- Archiwum OO. Karmelitów w Krakowie na Piasku (AKKr)
AKKr rkp 168/397 – *Decretale provinciae strictioris observantiae*.
AKKr rkp 170/543 – *Liber decretalis...* 1742-1769.
AKKr rkp 171/544 – *Liber decretalis...* 1769-1864.
AKKr rkp 172/545 – *Liber decretalis...* 1797-1862.
AKKr rkp 173/476 – *Protokoły kapituł prowincjalnych i posiedzeń definitoriów prowincji*.
Schwengel 1749 - *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae. Apparatus pauper subsidia literaria poscens a viris bonis et doctis collectus an interim a Georgius Schwengel Cartustiae Priore 1749*, opr. B. Czapla, *Fontes*, t. 16-19, Toruń 1912-1915, s. 381-391.

Pozostała literatura

- Borkowska, M. 2004, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 1: Polska Zachodnia i Północna, Warszawa: Wyd. DiG.
- Januszajtis, A. 2020, *Kościół Świętego Józefa w Gdańsku. Dzieje i zabytki*. Gdańsk: Marpress.
- Fankidejski, J. 1881, Ki. F. [Jakub Fankidejski], Gdańsk. W: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa: nakładem Władysława Walewskiego, 524-525.
- Kloskowski, G. 2012, Karmelici trzewiczkowi prowincji wielkopolskiej XVII-XIX wieku, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* t. 98, 149-271.
- Kolak, W. 1997, *Katalog Archiwum klasztoru oo. Karmelitów w Krakowie „na Piasku” 1398-1945 (1988)*, Kraków: Zakon oo. Karmelitów.
- Kościelak, S. 2012, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI wieku do końca XVIII wieku*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kościelak, S. 2015, *Obsady klasztorów gdańskich w raportach personalnych z lat 1817-1835*. W: *Źródła i materiały do badań nad kasatami klasztorów z obszaru Pomorza Nadwiślańskiego i ziemi chełmińskiej (XIX i XX w.)*, t. 1, P. Oliński – W. Rozynkowski (red.), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 71-151.
- Kościelak, S. 2016, *Azyl kościelny w protestanckim Gdańsku w świetle incydentu z 1700 roku, opisanego w diariuszu syndyka miejskiego, Johanna Ernesta von der Linde*, *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego* 19, 109-125.
- Krajewski, M. 2002, *Anastazy*. W: *Dobrzyński Słownik Biograficzny. Ludzie europejskiego regionu, Wrocławek: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna*, 58.
- Kubacki, R. 2018, *Zakony mendykanckie w Prusach krzyżackich i królewskich od XIII do połowy XVI wieku*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Nowicki, T. 2003, *Słownik biograficzny rządców parafii Archidiaconatu Pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Panek, B. 1997, *Prowincjałowie karmelitów na ziemiach polskich (1397-1997)*, *Saeculum Christianum* 4, nr 2, 43-83.
- Puziak, M. 2018a, *O wielkopolskich kazaniach ojca Szymona od św. Antoniego, karmelity. Przyczynek do historii kaznodziejstwa w Wielkopolsce czasów saskich*, *Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski* 13, 27-49.

- Puziak, M. 2016, Przeorzy karmelitańskiego konwentu w Bydgoszczy w latach 1728-1816 w świetle akt kapituł prowincjalnych, *Studia Bydgoskie* 10, 267-294.
- Puziak, M. 2018b, Szymon od św. Antoniego – karmelitański kaznodzieja Bydgoszczy i okolicy w czasach saskich, *Materiały do dziejów kultury i sztuki Bydgoszczy i regionu*, z. 19, s. 23-42.
- Puziak, M. 2017, Uwagi o prowincjałach karmelitańskiej Wielkopolskiej Prowincji Najświętszego Sakramentu w XVIII w., *Studia Bydgoskie* 11, 165-194.
- Samól, P. 2018, Młode Miasto Gdańsk (1380-1455) i jego patrymonium. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Trajdos, M. 1993, U zarania karmelitów w Polsce, Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Zawadzki, W. 2009, Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezkańskiego w latach 1525-1821. Studium prozopograficzne. Elbląg: Studio Poligrafii Komputerowej SQL.
- Zonenberg, S. 2018, Stosunki krzyżacko-mendykankie w Prusach do 1466 roku. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

Historia Kościoła katolickiego na Islandii na podstawie publikacji w czasopiśmie „Misje Katolickie”

Streszczenie: Wydawane przez polskich jezuitów czasopismo „Misje Katolickie” było na przełomie XIX i XX wieku jednym z ważniejszych periodyków misyjnych dostarczających informacji na temat dzieła misyjnego Kościoła. Publikowane artykuły przybliżyły również postępy pracy misyjnej na Islandii. Kraj ten leżący w strefie dominacji wspólnot chrześcijańskich powstałych w wyniku reformacji był na przełomie XIX i XX wieku terenem misyjnym. Na przestrzeni 50 lat pojawiło się na łamach jezuickiego czasopisma blisko 20 różnej długości tekstów mówiących o historii chrześcijaństwa w tym kraju. Na ich podstawie można bardzo skrótowo przedstawić historię Kościoła katolickiego na Islandii. Nie jest to wyczerpujący i usystematyzowany wykład, ale raczej dostarczenie ówczesnemu polskiemu czytelnikowi podstawowych informacji o najważniejszych jej wydarzeniach i postaciach. Artykuł stanowi także prezentację tekstów mogących stanowić pomoc dla zajmujących się obecnie tym tematem. Lektura tych publikacji może zainspirować do dalszych poszukiwań i opracowań służących przybliżeniu historii Kościoła katolickiego w tym kraju.

Słowa kluczowe: „Misje Katolickie”, misje, Islandia, katolicyzm na Islandii, reformacja.

History of the Catholic Church in the Iceland Based on the Publication in the Journal “Catholic Missions”

Abstract: At the turn of the 19th and 20th centuries, the journal “Catholic Missions” published by the Jesuits was one of the key missionary periods providing information on the missionary tasks of the Church. The published articles also presented the progress of the mission work on Iceland. Over 50 years of history, nearly 20 different origins of texts about history of Christianity in Iceland was published. On them you can very briefly have a situation of Catholicism in Iceland. It is not a comprehensive and structured lectur, but rather a basic information for the polish reader about the most important events and people. Reading and referring to these publications may encourage further reserch and study of the history of the Catholic Church in Iceland.

Keywords: “Catholic Missions”, missions, Iceland, Catholicism in Iceland, Reformation.

Wprowadzenie

Islandia stanowi oddalony od kontynentu europejskiego skrawek lądu, który mimo swej peryferyjności potrafi wzbudzać zainteresowanie. Dzieje się tak najpierw z powodu turystycznej atrakcyjności tej północnoatlantyckiej wyspy. Islandia jawi się także jako najmniej zmieniony rezerwat budzący wielkie emocje i zainteresowanie świata wikingów. Dla niektórych nacji jest to także kierunek współczesnej emigracji ekonomicznej. Jest to również bardzo żywotna i interesująca część Kościoła katolickiego. Wiedza i publikacje na temat dziejów tego Kościoła lokalnego są raczej skromne i cząstkowe. Warto również odnotować polskie akcenty tej historii. Historia Kościoła na Islandii oczekuje ciągle gruntownego zbadania i przybliżenia polskiemu czytelnikowi.

Artykuł prezentuje historię Kościoła katolickiego na Islandii opisaną na podstawie publikacji, które ukazały się na łamach przedwojennego czasopisma misyjnego „Misje Katolickie”. Był to miesięcznik popularnonaukowy, który ukazywał się staraniem ojców jezuitów najpierw w Krakowie (1882-1936), a potem w Warszawie (1936-1939). Stanowił ważne źródło wiedzy dotyczącej misji i misjologii. Publikowano w nim dokumenty papieskie, artykuły historyczne, relacje z placówek misyjnych, listy misjonarzy, nekrologi, informacje ze świata misji i recenzje publikacji misjologicznych (Kaleta 2001, 60-61. 103-106).

Choć czasopismo koncentrowało się na terenach misyjnych Afryki i Azji, to udostępniało swe łamy także wiadomościom z innych terenów, które w II połowie XIX wieku i w I połowie wieku XX były obszarami działalności misyjnej. Tak było również w przypadku Islandii. Publikacje jezuickiego miesięcznika przybliżają polskiemu czytelnikowi także ten rejon świata. Czytelnik „Misji Katolickich” znajdzie w nich charakterystykę Islandii, opis jej sytuacji politycznej, demograficznej, ekonomicznej i kulturowej. Są to informacje w większości dość pobieżne, ale wystarczające dla minimalnego poznania tego odległego i „egzotycznego” kraju (Dubillot 1908, 322-323; Svensson 1916, 217-223; Svensson 1914-1915a, 278-282; Svensson 1914-1915b, 308-309; Svensson 1914-1915c, 327-330).

Na ich podstawie można także w sposób bardzo skrócony i uproszczony odtworzyć najważniejsze momenty, okresy i postaci historii Kościoła katolickiego na tej podbiegunowej wyspie.

1. Odkrycie i zasiedlenie Islandii

Mówiąc o odkryciu i początkach zasiedlenia Islandii wskazujemy jednocześnie na obecność na niej chrześcijaństwa, bowiem pierwszymi jej mieszkańcami mieli być mnisi, którzy dotarli tu pod koniec VIII w. w ramach poszukiwań miejsc na swe pustelnie podejmowanych w myśl idei peregrinatio pro amore Christi. Mówi się w odniesieniu do tego czasu o licznych osadach mnichów irlandzkich i osadników szkockich. Ich obecność została

jednak przerwana wraz z przybyciem osadników pochodzących ze Skandynawii, głównie z Norwegii. Nowi przybysze, i bardzo szybko, jedyni jej mieszkańcy przynieśli ze sobą własną kulturę i religię. Historia migracji norweskiej spowodowana między innymi postępującym procesem umacniania władzy monarszej w Norwegii legła u początków narodu islandzkiego. Przejmowanie panowania na północnoatlantyckiej wyspie przez przybyszów ze Skandynawii wiązało się z całkowitym, choć trudnym do zrekonstruowania wyrugowaniem pierwocin chrześcijaństwa związanych z osadnikami irlandzkimi. Proces zaludniania Islandii został utrwalony w postaci silnej tradycji ustnej oraz spisanej historii zasiedlenia wyspy. Napływ migrantów skandynawskich spowodował również umocnienie się religii pogańskiej na Islandii (Dubillot 1908, 319; Misja 1886, 200-201). Pierwsze pokolenia Islandczyków miały swój własny panteon i z zaangażowaniem oddawały cześć nordyckim bóstwom Thorowi, Odynowi i Frei (Kronika 1924, 345).

2. Początki misji chrześcijańskich i przyjęcie chrześcijaństwa

Pod koniec X w. na Islandię przybyli pierwsi misjonarze. Byli to saksońscy biskupi-misjonarze Fryderyk i Tangbrand. Towarzyszył im również Islandczyk Stefner. W 981 r. rozpoczęli oni, mając do współpracy grupę katechistów, akcję ewangelizacyjną wśród mieszkańców Islandii. Po pewnym czasie udało się pozyskać niektórych z nich dla Ewangelii. Jednak niewielkie postępy pracy misyjnej poczynione przez pierwszych misjonarzy, ocenione krytycznie przez biskupa Tangbranda skłoniły go do udania się w poszukiwaniu pomocy do Norwegii i oddanie misji na Islandii pod protektorat króla Olafa. Zasłużony dla ewangelizacji krajów nordyckich monarcha zatrzymał w charakterze zakładników członków niektórych rodów islandzkich bawiących na dworze norweskim. Na Islandię wysłał jednocześnie dwóch Islandczyków – Gizura i Hialtego, którzy byli już chrześcijanami, by wywarli wpływ na swych rodaków. Gizur i Hialti przybyli na Islandię w towarzystwie kapłana Thormodra, by wziąć udział w obradach islandzkiego parlamentu Althingu, który zbierał się co roku, w czerwcu, w dolinie Thingvellir. Na obrady islandzkiego parlamentu składały się sprawy legislacyjne, sądowe, ale także handlowe oraz wydarzenia o charakterze kulturalnym. Jednym z elementów ewangelizacyjnych wykorzystanych przez Gizura i Hialtego dla prezentacji nowej religii była Msza św. sprawowana przez Thormodra. Jej przepych, powaga i dostojeństwo miały być atutem w konfrontacji ze stronnictwem pogańskim, które widziało w obecności przedstawicieli nowej, obcej religii zagrożenie dla swej pozycji. W obradach Althingu znalazł się jednak moment, w którym chrześcijańscy neofici mogli bez przeszkód zaprezentować podstawy i najważniejsze zasady nowej religii. Obecne w trakcie obrad stronnictwo chrześcijańskie ostatecznie oddało siebie oraz sprawę przyjęcia nowej religii arbitrażowi Thorgeira, który był znawcą ówczesnego, przekazywanego ustnie, prawa islandzkiego. Poprosił on o czas do namysłu i rozważenia kwestii przyjęcia

religii chrześcijańskiej przez Islandczyków. W czasie dwudniowego oczekiwania na werdykt każde ze stronnictw próbowało pozyskać jak największą liczbę zwolenników swego stanowiska. Zwolennicy religii pogańskiej złożyli nawet ofiarę z ośmiu osób. W odpowiedzi na co Gizur i Hialti zadeklarowali, że oni również składają w ofierze swoje życie, przy czym ich ofiara miała sprowadzać się do życia wiernego przykazaniom Dekalogu i nauce Ewangelii. Ostatecznie, po upływie oznaczonego czasu Thorgeir, zajmując miejsce na „skale prawa” przedstawił racje za przyjęciem nowej religii, argumentując to potrzebą zachowania jedności, którą gwarantowało chrześcijaństwo. Przyjęcie nowej religii miało zapewnić, jego zdaniem, jedność i pomyślność krajowi, oraz wejście w krąg cywilizacji chrześcijańskiej, która stwarzała większą szansę rozwoju niż pozostawanie w kręgu religii pogańskich. Przyjęcie chrześcijaństwa dokonało się więc decyzją Althingu, islandzkiego parlamentu. Miało to miejsce w 1000 r. Skutkiem przyjętej uchwały obecni na niej reprezentanci poszczególnych regionów przyjęli chrzest. A po powrocie do swoich wspólnot lokalnych stali się rzecznikami nowej religii. Od tego momentu akcja chrystianizacji postępowała sprawnie i owocnie (Dubillot 1908, 319).

3. Rozwój chrześcijaństwa na Islandii

Decyzja podjęta przez Althing rozpoczęła zorganizowaną akcję ewangelizacyjną i proces zakorzeniania się chrześcijaństwa w tym kraju. Misjonarze, którzy podjęli akcję ewangelizacyjną, byli cudzoziemcami. Wśród nich wymienia się m. in. Rudolfa z Rouen. Po pół wieku Islandia otrzymała swego pierwszego rodzimego biskupa. 26 maja 1056 r., w dzień Zielonych Świątek, przedstawiciel jednego rodów islandzkich, Isleifur, za pozwoleniem papieża Wiktora II, został konsekrowany przez Adalberta, biskupa Bremy na pierwszego biskupa Islandii. Jednocześnie na południu wyspy, w Skalhólt powstało pierwsze biskupstwo dla tego kraju. W stolicy biskupiej działała szkoła, którą kończyły ówczesne elity narodu islandzkiego. Absolwentem tej szkoły był m. in. Jón Ogmuradson, który został pierwszym biskupem Hólar, powstałego w 1106 r. biskupstwa dla północnej części wyspy. Ogmuradson był fundatorem klasztoru benedyktynów w Thingegrar założonego w 1133 r. (Dubillot 1908, 319).

Czas po przyjęciu chrześcijaństwa i włączenia w krąg cywilizacji zachodniej był okresem rozwoju kulturalnego Islandii. W życiu politycznym Islandia do połowy XIII w. była całkowicie niezależna i przeżywała czasy swej świetności. Mimo znacznego oddalenia od kontynentalnej Europy kraj ten uczestniczył i korzystał z ówczesnych dobrodziejstw cywilizacyjnych na polu nauki, sztuki i literatury. Islandzcy poeci i historycy opiewali i utrwaliли bohaterskie dzieje swoich protoplastów i przodków, pozostawili cywilizacji europejskiej „Eddę”, oraz „Sagi” stanowiące perłę literatury skandynawskiej. Na uwagę zasługuje również dzieło „Islendingabók” katolickiego księdza Ariego uznawanego za ojca historiografii islandzkiej. Olbrzymią wartością dla poznania początków historii Islandii,

jej zasiedlania oraz całej ówczesnej kultury ma „Landnamabók”. Islandczycy utrzymywali kontakty z Grenlandią i już kilkaset lat przed Kolumbem eksplorowali północno-wschodnie wybrzeże Ameryki Północnej. W 1262 r. sami poddali się pod berło króla norweskiego i ta zależność przeszła z czasem w zależność od korony duńskiej. To polityczne podporządkowanie utrzymało się aż do początków XX w. (Misja 1886, 200; Kronika 1924, 345).

W ten sposób obecność Kościoła katolickiego na tej wyspie na przestrzeni zaledwie jednego stulecia wywarła swój ogromny i niezwykle pozytywny wpływ, zapewniając Islandii poczesne miejsce wśród narodów Europy, będąc ważnym czynnikiem postępu cywilizacyjnego. Katolicyzm wyznawany przez Islandczyków utrzymywał ich w strefie oddziaływania krajów Europy Zachodniej, z którymi utrzymywali oni wielowymiarowe relacje. Islandzki episkopat i duchowieństwo utrzymywały ożywione kontakty ze stolicą chrześcijaństwa - Rzymem. Bliskie kontakty łączyły je również ze stolicą arcybiskupią w Trondheim w Norwegii, a przez nią z innymi krajami europejskimi. Wielu duchownych islandzkich, zasiadających później na stolicach biskupich w Skalhólt i Hólar, zdobywało wykształcenie na uniwersytecie w Paryżu (Kronika 1924, 345; Dubillot 1908, 319).

Charakteryzując islandzki katolicyzm tego okresu trzeba najpierw wskazać na nabożeństwo do świętego Krzyża. Centralnym miejscem tego kultu i miejscem licznych pielgrzymek był Kaldorn, w diecezji Skalhólt. Znajdował się tam duży krzyż zawierający prawdopodobnie relikwie świętego Krzyża. Liturgiczna uroczystość Podwyższenia Krzyża Świętego gromadziła w tym miejscu rzesze pielgrzymów ze wszystkich części wyspy. Drugim rysem charakteryzującym katolicyzm islandzki pierwszych stuleci był kult maryjny. Znanym i popularnym miejscem pielgrzymkowym było sanktuarium w Hofstand, które gromadziło rzesze wiernych. Przywiązanie wiernych do Matki Bożej potwierdzają liczne modlitwy i hymny ku Jej czci (Dubillot 1908, 319).

Jedna z zachowanych modlitw brzmi: *„O moja Pani, święta Maryjo, powierzam Ci moją duszę i moje ciało. Oddaję się pod twoją szczególną opiekę i liczę na Twoje miłosierdzie na dziś, przez wszystkie dni życia mojego i w godzinę mej śmierci. Polecam ci wszystkie moje potrzeby i koniec mego życia. Przez Twoje święte orędownictwo, przez twe chwalebne zasługi błagam Cię o łaskę, abym wszelkie moje uczynki zaczynał i kończył wedle Twej świętej woli i Twojego Syna. Amen”*. (Dubillot 1908, 319-320) Według przekazów islandzkie matki przy kołyskach swych dzieci miały śpiewać: *„Śpij moje kochanie, śpij. Oby Najświętsza Panna, tak miłosierna i wszystko od Boga otrzymująca święta Maryja, była ci laskawą. Jest Ona lepszą, jak najdroższe złoto. Na każdym miejscu, gdzie żyć będziesz, bądź kołysany i błogosławiony przez Boga i Ducha Świętego”* (Dubillot 1908, 320).

Pobożność maryjna potwierdzona była obecnością około 150 kościołów pod wezwaniem Matki Bożej. Wątki maryjne były żywo obecne w twórczości islandzkich poetów i malarzy. Ten rys chrześcijaństwa islandzkiego podkreślali nawet badacze protestancy (Kronika 1924, 345).

Przejawem żywotności islandzkiego chrześcijaństwa było także życie monastyczne. W okresie od przyjęcia chrześcijaństwa do połowy XVI w. miało powstać na Islandii około

pięćdziesięciu klasztorów benedyktyńskich męskich i żeńskich, a także klasztory o regule augustiańskiej. Stanowiły one ważne ośrodki pracy ewangelizacyjnej krzewiące prawdy wiary i zasady moralne wśród ludu, odgrywając również rolę centrów nauki i sztuki. Obecność zakonów na Islandii już w XII w. postawiła naród islandzki wśród najbardziej cywilizowanych narodów Europy (Kronika 1924, 345).

Do połowy XVI w., czyli do zwycięstwa reformacji Kościół islandzki trwał wiernie w jedności ze Stolicą Apostolską a na jego czele stało w sumie 52 biskupów Hólar i Skalhólt (Kronika 1924, 345)

4. Początki i zwycięstwo reformacji

Idee reformacji dotarły na Islandię w połowie XVI w. Jako pierwsze uległo im biskupstwo w Skalhólt. Ostatni katolicki biskup tej diecezji Ogmunder Pálsson, mimo podeszłego wieku wytrwale bronił doktryny katolickiej. Jego przeciwnikiem okazał się jednak m. in. jego sufragan Gizur Einarson, oddany naukom Lutra i zaangażowany w ich szerzenie. Sędziwy biskup trwał w wierności Stolicy Apostolskiej, musiał jednak ostatecznie, pod naciskiem duńskim, opuścić swoją stolicę biskupią i zmarł na wygnaniu w Danii, lub według innych źródeł w Niemczech. Jego miejsce zajął wówczas, już bez przeszkód, Gizur Einarson podporządkowując diecezję w Skalhólt przywódcom protestantyzmu i uzależniając ją jeszcze mocniej od władz duńskich (Misja 1886, 202-203; Dubillot 1908, 320).

Dłuższy, bardziej dramatyczny i krwawy był opór katolików północnej części kraju, którą obejmowało biskupstwo w Hólar. Jej organizatorem, przywódcą i symbolem był biskup Jón Arason. Jego postawa i wierność Stolicy Apostolskiej stawia go wśród obrońców katolicyzmu na wyspie oraz jako jednego z ważniejszych przywódców i obrońców narodowej niezależności. Odpór dawany nowym nurtom chrześcijaństwa połączył on z wielką troską o swych wiernych, a także obroną politycznej i kulturowej niezależności od królestwa duńskiego. Prowadził korespondencję z papieżem Pawłem III, którego zapewniał o swym przywiązaniu i wierności Stolicy Apostolskiej (Dubillot 1908, 320).

O uznaniu i szacunku, jakim darzył ostatniego biskupa Hólar biskup Rzymu, świadczą słowa papieskiego listu: *„Czcigodny bracie! Pozdrowienie i błogosławieństwo apostolskie! Otrzymałismy twój list z miesiąca sierpnia roku zeszłego, tak pełen wiary wobec Boga, czci i poddania wobec Nas i Stolicy Apostolskiej. Wyrażamy Ci w Imię Boga zbawiciela naszego podziękowanie Nasze i zachęcamy Cię do wytrwania wraz z twoim ludem w tym nadal. Tym sposobem staniesz się godnym pochwał ludzi na tej ziemi i zasłużysz u Pana Boga na życie wieczne w niebie. Co się tyczy daniny św. Piotra, która zachowujesz przy sobie, miło nam będzie, gdy nią najlepiej rozporządzisz na korzyść biednych, którzy ci się wydają najpotrzebniejsi. Bądź pewien, że nie przestaniemy z pomocą Bożą czynić wszystkiego dla ciebie, co tylko zdołamy”* (Dubillot 1908, 320).

Postawa biskupa Jóna Arasona spotkała się z poparciem jego wiernych, którzy zorganizowali i podjęli zbrojny opór przeciwko narzucanej przez króla duńskiego Chrystiana II kolejnej formie podporządkowania narodu islandzkiego. Ostatni katolicki biskup Hólar okazał się niezłomny w swej postawie, odrzucił propozycje wyparcia się katolicyzmu, został schwytyany i ścięty. Miało to miejsce 7 listopada 1550 r. Data ta stanowi koniec okresu niezwykle płodnej i żywotnej obecności katolicyzmu na Islandii. Wkrótce rozpoczęły się też prześladowania pozostałego jeszcze na wyspie duchowieństwa katolickiego, które zakończyły się całkowitym zwycięstwem protestantyzmu. Położyło to, na przeszło trzysta lat, kres obecności Kościoła katolickiego na Islandii (Dubillot 1908, 320; Kronika 1924, 346-347; Misja 1886, 203)

5. Powrót katolicyzmu na Islandię

Początki XIX-wiecznych misji katolickich na Islandii i odrodzenie się tu Kościoła katolickiego należy łączyć z akcją misyjną podjętą w ramach Prefektury Północnych Krajów Biegunowych. Początki tej inicjatywy i działalności sięgają 8 grudnia 1854 r. W tym dniu papież Pius IX zaaprobował projekt poświęcenia Matce Bożej krajów położonych najdalej na północ i udzielił pozwolenia i błogosławieństwa dla wysiłków ewangelizacyjnych w krajach niegdyś katolickich, a wówczas zdominowanych przez kościoły protestanckie. Prefektura objęła swym działaniem Islandię, Grenlandię, Wyspy Owce, Szetlandy, Orkady, Laponię oraz najdalej na północ położone tereny Ameryki Północnej. W pracy misyjnej na tym obszarze nawiązywano do działalności św. Ansgara, który uznawany był za apostoła Skandynawii. Oddziaływanie ewangelizacyjne na Islandii pochodziło głównie z terenów Danii, która podporządkowała ten kraj politycznie i kulturowo. (Misja 1886, 199-200)

Dzięki staraniom zaangażowanych w tę strukturę duchownym, w 1857 r., po trzydziestu latach nieobecności pojawili się na Islandii katolicy księża. Byli to ks. Bernard i ks. Odenino (Misja północnych krajów biegunowych (ciąg dalszy) 1887, 23). Ksiądz Bernard urodził się w 1822 r. Należał do Kongregacji Misjonarzy Najświętszej Maryi Panny z La Salette, któremu Stolica Apostolska powierzyła ewangelizację krajów północy Europy. Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował najpierw jako wikariusz i proboszcz w diecezji Reims. W 1856 r. przybył do Laponii, a rok później na Islandię. Następnie przebywał w Szkocji, gdzie otrzymał nominację na prefekta apostolskiego Norwegii i Laponii. W latach 1865-1886 przebywał w Danii. Po trzydziestu latach pracy w Skandynawii powrócił do Francji, gdzie zmarł nagle w 1896 r., w wieku 74 lat (Nekrologia 1896, 112).

Drugim kapłanem był ks. Odenino, który jednak wkrótce zmarł. W jego miejsce, 13 maja 1858 r. na Islandię przybył drugi francuski misjonarz, ks. Baudoin. Francuscy misjonarze pracowali najpierw w Grundarfjordur, wspierani przez ich rodaka pana Allenou, zajmującego się rybołówstwem. Tam wybudowali swą pierwszą kaplicę. W 1859 r. udało im się nabyć

niewielką farmę na terenie Reykjavíku. Początki obecności misjonarzy w stolicy kraju rokowały dobrze. Ks. Bernard został zatrudniony jako nauczyciel języka francuskiego przez jedną z rodzin. Spotkał się on również z życzliwym przyjęciem ze strony protestanckiego biskupa Reykjavíku. Dość szybko jednak luterkański hierarcha rozpoczął kampanię przeciwko katolickim duchownym. Ukazała się broszura oraz artykuły prasowe, które dyskredytowały „papistów”, ostrzegały mieszkańców miasta przed ich działalnością i utrudniały ich pobyt na Islandii. Doszło nawet do procesu, w którym misjonarze zostali oskarżeni o nielegalny zakup farmy i bezprawne wybudowanie kaplicy. W międzyczasie ks. Bernard został ustanowiony prefektem apostolskim i opuścił wyspę (Misja 1887, 23).

Po wyjeździe ks. Bernarda jedynym katolickim duchownym na Islandii był ks. Baudoin. Przez pewien czas przebywał w stolicy kraju, potem musiał ją opuścić i zamieszkał w Akureyri, na północy wyspy. Przeciągający się proces wytoczony misjonarzom został zakończony w 1874 r., gdy weszła w życie nowa konstytucja islandzka gwarantująca wolność religii. Ksiądz Baudoin nie mógł jednak cieszyć się owocami swego pełnego poświęcenia trwania na wyspie ognia i śniegu. Powrócił do Francji, gdzie zmarł w 1876 r. Warto jednak wspomnieć o jego zasługach i podkreślić zaangażowanie misyjne. Będąc jedynym księdzem katolickim na Islandii przez blisko 10 lat poznał język i kulturę Islandczyków, zaskarbiając sobie ich sympatię i szacunek. Udało mu się również opublikować dzieło apologetyczne zatytułowane „Objaśnienie wiary Kościoła katolickiego w artykułach różniących się od nauki protestanckiej”. Do 1874 r. przewodniczył nabożeństwom w kaplicy w Reykjavíku. Podejmował śmiało polemikę z publicystami protestanckimi, wykazując się przy tym dobrą znajomością miejscowego języka i kultury. Udało mu się również pozyskać przychyłność dla katolicyzmu islandzkiego senatora Einara Asmundsona, którego syn Gunar Einarson przyjął w Kopenhadze wiarę katolicką i był przez pewien czas jedynym katolikiem na Islandii. Ksiądz Baudoin zaprzyjaźnił się również w Akureyri z pewną wdową, której synowie zostali wysłani do Danii, a następnie Francji i wstąpili do zakonu jezuitów. Zasadą ks. Baudoina było również „oswojenie” Islandczyków z katolicyzmem, który był dotychczas przedstawiany jako zagrożenie nie tylko dla protestantyzmu, ale i całej kultury narodowej Islandii. Światłe, mądre i odpowiedzialne świadectwo oraz publikacje francuskiego księdza ukazywały katolicyzm w bardziej pozytywnym świetle. Jego śmierć na kilka lat przerwała akcję misyjną na Islandii, ale jego obecność nie pozostała bezowocna (Misja 1887, 24-26; Kronika 1924, 347)

6. Próba działalności misyjnej z 1883 r.

W 1883 r. na życzenie prefekta apostolskiego Danii, bp. Grüdera, któremu podlegały tereny Islandii, na wyspę przybyło dwóch jezuitów. Byli to o. Aleksander Baumgartner i o. Albert de Greyer. Ich zamiarem nie było jednak objęcie na stałe istniejącej ciągle w Reykjavíku misji, a jedynie posługa wśród pracujących sezonowo na Islandii francuskich

rybaków. Najpierw spotkali się oni z nielicznymi wiernymi na Wyspach Owczych, a 25 lipca 1883 r. przybyli na Islandię. Gdy się tam zjawili, francuscy rybacy opuścili już Reykjavik, a dowódca francuskiego okrętu wojennego nie wyraził zgody na ich obecność i posługę wśród marynarzy. Skłoniło to misjonarzy do odnalezienia i zamieszkania w dawnej misji ks. Bernarda i ks. Baudoina. Ku zaskoczeniu jezuitów stan farmy zakupionej przez ich francuskich poprzedników był dobry, a władze islandzkie nie czyniły żadnych przeszkód dla duszpasterskiej działalności zakonników. Misjonarze dość aktywnie wykorzystali czas i zaistniałe możliwości składając wiele wizyt mieszkańcom Reykjaviku i nawiązując z nimi dobre relacje, pełniąc posługę sakramentalną wśród przebywających tam obcokrajowców. Odprawiane nabożeństwa cieszyły się dużym zainteresowaniem ze strony mieszkańców stolicy Islandii. Trzymiesięczna obecność i działalność misjonarzy spotkały się z odczuwalną przychylnością ze strony luteranów. Ważnym środkiem ich oddziaływania misyjnego było piękno sprawowanej liturgii. Ojcowie jezuitów widzieli podatny grunt dla dalszej działalności ewangelizacyjnej na tym terenie, ale ich obecność na wyspie była przewidziana jako krótka posługa duszpasterska, a nie dłuższa obecność misyjna w tym kraju (Misja 1887, 26-28; Dubillot 1908, 321; Wiadomości 1896, 25).

7. Odnowienie misji islandzkiej w 1895 r.

Reaktywacja misji w Reykjaviku nastąpiła na życzenie papieża Leona XIII i została zlecona Kościołowi w Danii. Od 1892 r. Dania i Islandia stanowiły odrębny wikariat apostolski. Bazą dla działalności misyjnej na Islandii miała być, będąca ciągle w posiadaniu Kościoła katolickiego, placówka założona przez księży Bernarda i Baudoina. (Wiadomości bieżące z misji. Islandia 1895, 305-306; Kronika misyjna. Islandia 1924, 347; Wiadomości bieżące z misji. Islandia 1896, 25) W tym czasie na Islandii mieszkała zaledwie jedna katolicka rodzina (Gunar Einarson). Corocznie misja duńska starała się wysłać duchownego, który miał sprawować podstawową posługę duszpasterską, głównie wśród mieszkających tam cudzoziemców. W 1895 r. w takim celu udał się do Islandii o. Svensson, jezuita, jeden z pierwszych Islandczyków wyświęcony na kapłana. Odwiedził on przebywających tam marynarzy i rybaków francuskich. Z niepokojem odnotował także obecność trądu wśród mieszkańców Reykjaviku, co jeszcze bardziej domagało się posłania tam misjonarzy katolickich. Według jego relacji było ich w stolicy kraju około 400 (Wiadomości 1896, 194).

21 grudnia 1895 r. wikariusz apostolski Danii, bp Johannes von Euch donosił w swym liście, iż w pierwszą niedzielę adwentu tego roku po raz pierwszy po przerwie spowodowanej nieobecnością kapłana odprawiona została Msza św. Jako baza reaktywowanej placówki misyjnej służyła farma zakupiona przez francuskich misjonarzy, na której znajdowała uboga kapliczka służąca do sprawowania kultu. Hierarcha odnotowywał i podkreślał życzliwe przyjęcie, z jakim spotkali się misjonarze z Danii. Podzielając spostrzeżenia o. Svenssona,

widzieli oni ogromną potrzebę opieki nad trędowatymi, co miało stanowić jedną z form pracy misyjnej odradzającej się placówki. Już wtedy mówiło się o planach budowy szpitala. Propozycja opieki medycznej oferowanej przez misjonarzy miała między innymi służyć wyeliminowaniu uprzedzeń, z jakimi spotykał się katolicyzm. Biskup wskazywał także na obecność sióstr zakonnych, które gotowe były podjąć pracę wśród trędowatych z Islandii w ramach posługi misyjnej. Poważnym wyzwaniem dla realizacji planów misyjnych w Reykjavíku był brak środków finansowych. (Wiadomości bieżące z misji. Europa-Islandia 1896, 82) Mimo tych wyzwań i trudności praca misyjna na Islandii była realnie i poważnie podejmowanym kierunkiem działalności ewangelizacyjnej Kościoła katolickiego.

8. Postępy pracy misyjnej na Islandii w początkach XX wieku

Już po kilku latach widać było postępy i owoce misyjnego zaangażowania. W 1902 r. otworzono w Reykjavíku szpital posiadający 50 łóżek. Posługiwały w nim siostry św. Józefa z Chambery. Sprawowały one opiekę nad chorymi marynarzami i rybakami, ale planowały powiększyć placówkę i wyjść z pomocą medyczną do szerszego grona potrzebujących, obejmować troską chorych na tyfus. W 1906 r. w stolicy kraju funkcjonowała szkoła, w której nauki pobierało 62 uczniów. W dużej części były to dzieci z rodzin protestanckich. Zgłaszających się i potrzebujących edukacji było znacznie więcej, ale niedostateczna ilość miejsca nie pozwalała na wzrost liczby przyjmowanych uczniów (Wiadomości 1907, 169).

Znaczne ożywienie działalności misyjnej i kolejne jej owoce nastąpiły wraz z przybyciem na wyspę Martina Meulenberg, który został pierwszym administratorem apostolskim Islandii. M. Meulenberg urodził się w 1872 r. w Hillensbergu. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w zgromadzeniu marystów pracował najpierw w Schimmert. W 1901 r. wyjechał do pracy misyjnej w Danii, a w 1903 r. przybył na Islandię. Zastał tu wówczas jedynie czterech katolików. Po 20 latach pracy liczba ta zwiększyła się do około stu, z których większość mieszkała w stolicy kraju. 8 czerwca 1923 r., w trakcie podróży na Islandię kardynał Willem van Rossum ustanowił go prefektem apostolskim tego kraju. Swoim zaangażowaniem w pracy misyjnej oraz postawą w kontaktach z ludźmi M. Meulenberg zyskał sobie dość szybko wielki szacunek i powszechną sympatię mieszkańców Islandii. Pozwalało to na podejmowanie różnych inicjatyw i prac dla rozwoju Kościoła katolickiego w tym kraju (Kronika 1924, 347).

W tym czasie kładziono duży nacisk i przywiązywano dużą wagę do dwóch sfer ewangelizacyjnego oddziaływania misjonarzy katolickich na Islandii. Pierwszy to organizacja i prowadzenie szkół. W 1908 r. do misyjnej szkoły w Reykjavíku uczęszczało 60 uczniów. Były to w zdecydowanej większości dzieci z rodzin protestanckich. Zainteresowanie tą formą edukacji przewyższało ówczesne możliwości lokalowe i organizacyjne katolickich misjonarzy. W poszczególnych klasach uczono m. in. języków: francuskiego, duńskiego

i niemieckiego, a także sztuk pięknych i katechizmu. W teorii i praktyce misyjnej prowadzenie szkoły odgrywało bardzo ważną rolę w życiu misji islandzkiej. Misjonarze, zajmując się dziećmi, nawiązywali kontakt z rodzicami, ukazywali pozytywny obraz duchowieństwa katolickiego, niwelowali uprzedzenia wobec katolicyzmu, które były pokłosiem funkcjonujących stereotypów powielanych m. in. przez większość pastorów luteranckich. Istniejące uprzedzenia stanowiły często przeszkodę dla przyjmowania katolicyzmu (Dubillot 1908, 321).

Drugim filarem działalności misyjnej było organizowanie i świadczenie pomocy medycznej. W 1908 r. siostry św. Józefa z Chambéry prowadziły szpital dla 60 pacjentów. Mimo spotykanych trudności i krzywdzących uprzedzeń przyjmowały one do swej placówki wszystkich chorych, bez względu na ich przynależność wyznaniową. Byli to nie tylko obcokrajowcy, ale także Islandczycy (Dubillot 1908, 321).

Ostrożność w podejściu do katolicyzmu i ewentualnych konwersji wynikała nie tylko z negatywnej kampanii, której autorami byli biskupi i pastory luteranscy, ale także z innych przesłanek. Przyjęcie katolicyzmu łączyło się z porzuceniem własnej tradycji religijnej oraz całej kultury rozumianej jako jedność luteranizmu i patriotyzmu. Konwersja była więc aktem wielkiej odwagi i pociągała za sobą niekiedy bardzo bolesne konsekwencje. Tym niemniej w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku katolicyzm zdecydowało się przyjąć kilka islandzkich rodzin. Konwersje obejmowały najczęściej ludzi wykształconych i obytych w świecie. Argumentem dla przyjęcia katolicyzmu była dla nich m. in. starannie przygotowana liturgia. Z jednej strony prostota i skromność misyjnego zaplecza, a z drugiej wielkie zaangażowanie i budujący przykład misjonarzy przynosiły pozytywne, choć skromne w porównaniu z wieloma krajami misyjnymi, owoce (Dubillot 1908, 321-322).

W 1924 r. prowadzony przez misjonarzy szpital oferował już sto łóżek, a w szkole zdobywało gruntowną wiedzę 135 uczniów. Misja katolicka na Islandii posiadała wówczas jedną kaplicę domową i kilka nowych kościołów. Owocem pracy misjonarzy były też rodzące się miejscowe powołania kapłańskie i zakonne (Kronika 1924, 347).

Prefekt apostolski M. Meulenberg stał się w Islandii osobą ważną i wpływową. Pozwalało to także na coraz lepsze postrzeganie katolicyzmu w tym kraju i postępy działalności misyjnej. Coraz ważniejszą rolę i miejsce katolicyzmu w życiu społecznym Islandii dało się zauważyć np. podczas wizyty duńskiej pary królewskiej na wyspie w czerwcu 1926 r. Odnotowano wówczas duże zainteresowanie Islandczyków ofertą wychowawczą i edukacyjną proponowaną przez misyjną szkołę katolicką. Liczba zadeklarowanych katolików wynosiła wówczas 150 osób. Prowadzono także prace budowlane w odległym o 10 km miasteczku Hafnarfjörður, gdzie powstawał drugi w Islandii katolicki szpital. W planach była również budowa nowego, dużego kościoła w Reykjavíku, gdyż pierwotna kaplica nie mogła spełniać już swoich funkcji. (Przez pola misyjne. Europa. Islandia 1926, 521) Wynika z tego, że prace misjonarzy na Islandii przynosiły konkretne rezultaty i nastawione były na dalszą działalność.

Potwierdzeniem tego była druga wizyta kardynała W. van Rossuma na Islandii. Przybył on do Reykjavíku 21 lipca 1929 r., by dokonać konsekracji katedry pod wezwaniem Chrystusa Króla. W programie wizyty znalazły się również spotkania z władzami Islandii, co uwiarytelniało wobec nich Kościół katolicki i potwierdzało przyjazne relacje. 25 lipca miała też miejsce konsekracja biskupia M. Meulenbergera i ustanowienie go wikariuszem apostolskim dla Islandii (Przez pola 1929, 474).

28 sierpnia 1935 r. został otwarty w Reykjavíku nowy budynek szpitalny prowadzony przez siostry św. Józefa z Chambéry. Czteropiętrowy budynek nowego szpitala był okazały, nowoczesny i posiadał m. in. aparat rentgenowski. W tym samym czasie w Stykkisholmur budowę kolejnego szpitala na wyspie finalizowały siostry franciszkanki misjonarki Maryi. Była to dość licznie obsadzona placówka misyjna, w której pracowało osiem zakonnic i jeden kapłan (Przez pola 1936, 152). Informacje z 1935 r. są ostatnimi, jakie ukazały się na łamach „Misji Katolickich”.

Zakończenie

W latach 1886–1936 tematyka dotycząca Kościoła katolickiego na Islandii pojawiła się kilkanaście razy. Nie są to teksty naukowe, które w wyczerpujący i usystematyzowany sposób przybliżałyby historię katolicyzmu w tej części świata. Nie jest to również systematyczny wykład historii chrześcijaństwa w tym kraju. Drukowane w jezuickim czasopiśmie informacje dotyczące katolicyzmu na Islandii to raczej skrótowy, pobieżny choć wystarczający dla przeciętnego czytelnika kurs historii islandzkiego katolicyzmu. Autorzy tekstów starali się w sposób przystępny przybliżyć dzieje chrześcijaństwa w tym kraju. Trudno wskazać źródła ich wiedzy i jej weryfikację. Z pewnością te szczątkowe niekiedy informacje nie rościły sobie pretensji do uporządkowanego wykładu. Dostarczały one jednak podstawowych i mogących zainteresować polskiego czytelnika informacji z tego odległego zakątka świata. W przypadku wydarzeń relacjonowanych na bieżąco uderza ich lakoniczność i raczej chęć ich zasygnalizowania bez głębszego wyjaśnienia i analizy. Prezentowane teksty zwracały uwagę na misyjny charakter Kościoła na Islandii.

Zestawienie i wskazanie tekstów poświęconych na łamach „Misji Katolickich” historii i sytuacji katolicyzmu na tej północnoatlantyckiej wyspie pozwalają też na bardzo pobieżne, ale przydatne przedstawienie historii Kościoła katolickiego na Islandii. Prezentacja pozwala wskazać najistotniejsze jej punkty, wydarzenia, okresy i osoby. Stanowić może także podstawowy zasób informacji na temat historii tego Kościoła lokalnego i zachętę do dalszych poszukiwań i prezentacji opracowań poświęconych temu zagadnieniu.

Bibliografia

- Dubillot, A. M. 1908. Podróż do Islandii. *Misje Katolickie*, 27(12), 318-323.
- Kaleta, A. 2001. *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz: PW Wega.
- Kronika misyjna. Islandia. 1924. *Misje Katolickie* 43(11), 345-347.
- Misja północnych krajów biegunowych. 1886. *Misje Katolickie*, 5(7), 199-203.
- Misja północnych krajów biegunowych (ciąg dalszy). 1887. *Misje Katolickie*, 6(1), 23-28.
- Nekrologia. X. Bernard, były prefekt misji pod biegunem północnym. 1896. *Misje Katolickie*, 15(4), 112.
- Przez pola misyjne. Europa. Islandia. 1926. *Misje Katolickie* 45(11), 521.
- Przez pola misyjne. Europa. Islandia. 1929. *Misje Katolickie*, 48(10), 474.
- Przez pola misyjne. Islandia. 1936. *Misje Katolickie*, 55(5), 152.
- Svensson, J. 1914-1915. Zasypany w śnieżnej zamieci. *Misje Katolickie*, 32/33(10), 278-282.
- Svensson, J. 1914-1915. Zasypany w śnieżnej zamieci (ciąg dalszy). *Misje Katolickie*, 32/33(11), 308-309.
- Svensson, J. 1914-1915. Zasypany w śnieżnej zamieci (dokończenie). *Misje Katolickie*, 32/33(12), 327-330.
- Svensson, J. 1916. Nonni i Manni – dwaj islandzcy chłopcy. *Misje Katolickie*, 34(11), 217-223.
- Wiadomości bieżące z misji. Europa-Dania i Islandia. Postępy katolicyzmu. 1907. *Misje Katolickie*, 26(6), 169.
- Wiadomości bieżące z misji. Europa-Islandia. 1896. *Misje Katolickie* 15(3), 82.
- Wiadomości bieżące z misji. Islandia. 1895. *Misje Katolickie*, 14(11), 305-306.
- Wiadomości bieżące z misji. Islandia. 1896. *Misje Katolickie*, 15(1), 25. Wiadomości bieżące z misji. Misja w Islandii. 1896. *Misje Katolickie*, 15(7), 194.



Human and Divine Authority and Human Emotions in Hebrew Narrative and Greek Tragedy

Abstract: This article examines the narrative of the compassionate response of two Hebrew midwives and Pharaoh's daughter to Pharaoh's command that Hebrew boys be killed at birth (Ex 1:82:10), and of Medea's vengeful to her husband Jason's infidelity in Euripides' tragedy *Medea*. The paradox of Medea's character is reflected in her decision to murder her two sons, whom she loves immeasurably, because by this absurd act she hurts the traitorous Jason to the utmost humanly possible degree. The Hebrew midwives save Hebrew children because they "fear God," Pharaohs daughter saves a Hebrew child from her father's murderous plan without explaining the reasons, and Medea, in preparing and carrying out the murderous plan invokes the authority of the gods who mercilessly punish human transgressors. The aim of the article is to show how the Hebrew story, on the one hand, and the Greek drama, on the other hand, present, indicate or explicitly express the reasons for the behaviour of literary characters in relation to human and divine authority.

Keywords: fear of God, adoption of the Hebrew child, Medea and Jason, Medea's infanticide, punishment in the name of the gods

Władza ludzka i boska oraz ludzkie emocje w narracji hebrajskiej i tragedii greckiej

Streszczenie: Artykuł analizuje narrację o współczującej reakcji dwóch hebrajskich akuszek i córki faraona na polecenie faraona, by hebrajskich chłopców zabić przy narodzinach (Wj 1,82,10), oraz o mściwej reakcji Medei na niewierność jej męża Jasona w tragedii Eurypidesa *Medea*. Paradoks charakteru Medei przejawia się w jej decyzji zamordowania swoich dwóch synów, których kocha bezmiernie, ponieważ tym absurdalnym czynem krzywdzi zdradzieckiego Jasona w stopniu po ludzku najwyższym z możliwych. Hebrajskie akuszki ratują hebrajskie dzieci, bo "boją się Boga", córka faraona ratuje hebrajskie dziecko przed morderczym planem ojca, nie wyjaśniając przyczyn, a Medea, przygotowując i realizując morderczy plan, powołuje się na autorytet bogów, którzy bezlitośnie karzą ludzkich przestępców. Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób opowieść hebrajska z jednej strony i dramat grecki z drugiej przedstawiają, wskazują lub wprost wyrażają przyczyny zachowań bohaterów literackich w odniesieniu do autorytetu ludzkiego i boskiego.

Słowa kluczowe: strach przed Bogiem, adopcja dziecka hebrajskiego, Medea i Jason, dzieciobójstwo Medei, kara w imię bogów

Introduction

Exodus contains the narrative of two God fearing Hebrew midwives and of Pharaoh's compassionate daughter (Ex 1:82:10), which only takes on its full meaning in the narrower context of the first two chapters of the book, in wider context of the first 15 chapters of the book, and in the inter-textual relationships in the Old and New Testaments. The narrative of Exodus 1:1-14 speaks of the extraordinary fertility of the children of Israel in Egypt, of the fear of the new king, "who did not know Joseph" (1:8), that the children of Israel would outnumber the Egyptians, and consequently how he imposed hard works on them in order to prevent this. The passage Ex 1:15-21 reports Pharaoh's instruction to two Hebrew midwives Shiphrah and Puah who assisted in childbirth: "When you act as midwives to Hebrew women, and see them on the birthstool, if it is a boy kill him; but if it is a girl, she shall live." (Ex 1:16) But the Egyptian midwives, out of compassion for their children, did not carry out Pharaoh's order, "Then Pharaoh commanded all his people" to throw every boy that was born into the Nile (Ex 1:22). When Levi's daughter gave birth to a beautiful baby boy, she hid him for three months, then laid him in a papyrus basket in a pool on the banks of the Nile. Then it happened that the basket was discovered by Pharaoh's daughter while she was bathing in the Nile. She immediately thought: "This must be one of the Hebrews' children" (Ex 2:6), yet she did not hand him over to death to do her father's will, but she "drew him out of the water," took care of him, and finally adopted him. She gave him the name Moses.

The first two chapters of Exodus therefore contain poetic narratives of the clash between the formal power of the highest human authority and the power of compassion of the female characters in the story: the natural emotion of the status-weaker midwives who "feared God" (1:17), and the natural compassion of Pharaoh's daughter, who "took pity on" the crying child (2:6). A thematic and linguistic analysis of these passages in the context of Exodus 115 and in the broader inter-contextual relations of Scripture shows that the irony of this contrast is far more significant than the narrower context of Exodus 12 might suggest. It is obvious that the mild women, the Egyptian midwives and Pharaoh's daughter, played a tremendous role in God's plan to save the Hebrew people, without even realising it.

The passages in Exodus 12 express in a uniquely poetic way the use of irony, which is manifested in the contrast between the position of political power and the power of compassion of the female biblical characters, which in the Bible is the highest criterion of the attitude towards humankind and therefore also in human relations. The uniqueness of the biblical story is even more evident when we compare it with the character of Medea in Euripides' tragedy of the same name, who so intensifies her sense of justice that she ends up completely suppressing her motherly compassion and killing her own growing children. The character of Medea in Euripides does not play a role in a divine plan, as in the case of the Egyptian midwives and the Pharaoh's daughter, although Medea does appear in a mixed human-divine role. Medea does not seek her justice by trusting in a higher justice, but takes

justice into her own hands for vengeful purposes. In her unrelenting vengefulness, she goes so far as to murder her own two sons, whom she loves most, in order to hurt her unfaithful husband Jason to the extreme.¹

1. Contrasting Characters in the Narrative Exodus 12

The narrative of Exodus 12 is linked by the theme of the contrast between God's plan for the good of the Hebrew people and the wicked plan of the king of Egypt. With the rise of a new Egyptian king, the period of prosperity and happiness of Jacob's children in Egypt turns into oppression for their descendants. The crisis that is the theme of Exodus 1-2 begins with the rise of Pharaoh, "who did not know Joseph" (1:8): "Look, the Israelite people are more numerous and more powerful than we. Come, let us deal shrewdly with them, or they will increase and, in the event of war, join our enemies and fight against us and escape from the land." (Ex 1:9-10) The theme of the multiplication of the children of Israel recalls the priestly source of the emphasis on this theme already at the beginning of prehistory: in the account of the creation (Gen 1:7, 28) and in the account of the great flood (Gen 9:1, 7).

The passage in Exodus 1:15-21 reports Pharaoh's genocidal plan, which backfired because "the midwives feared God; they did not do as the king of Egypt commanded them, but they let the boys live" (Ex 1:17). Nahum M. Sarna sees in the midwives' response to Pharaoh's murderous order a "dictate of conscience":

Faced with a conflict between the laws of God and those of the pharaoh, the midwives followed the dictates of conscience. Their defiance of tyranny constitutes history's first recorded act of civil disobedience in defence of a moral imperative. It is stated that they were actuated by "fear of God," a phrase frequently associated with moral and ethical behavior. "Fear of God" connotes a conception of God as One who makes moral demand on humankind; it functions as the ultimate restraint on evil and the supreme stimulus for good. (Sarna 1991, 7).

The danger of the ruin of the tribe of Israel is reminiscent of such dangers already described in Genesis: the barrenness of Sarah (Gen 11:30), Rebekah (Gen 25:21) and Rachel (Gen 29:31). In such cases, God's saving hand is revealed. The opposite move of God in the face of Pharaoh's abuse of power is the murder of the Egyptian firstborn on the Passover night (Ex 11:4-8; 12:29-30). The disobedience of the two Egyptian midwives to the command of conscience results in the very opposite of Pharaoh's plan: "So God dealt well with the

¹ The article includes parts of the author's contribution in Slovenian language for the magazine *Edinost in dialog / Unity and Dialogue*, 75 (1), 2020, 1739: Sočutje faraonove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami / The Compassion of Pharaoh's Daughter in the Bible and the Vengeful Justice of Medea in Greek Drama. In this English version, the title and abstract have been changed because the focus is on the issue of divine and human authority. From a theological point of view, this is the most important content of the discussed texts in the Bible and in Greek tragedy.

midwives; and the people multiplied and became very strong. And because the midwives feared God, he gave them families.” (Ex 1:20-21)

Pharaoh received an explanation from the midwives as to why his first murderous plan had failed: “The Hebrew women are not like Egyptian women; for they are vigorous and give birth before the midwife comes to them.” (Ex 1:19) This is where first appears the title “Hebrew” in the feminine form *hā ‘ibriyyōt*, “the Hebrew women.” The midwives indulge in a lie of the simplest kind in order to save themselves from Pharaoh’s deadly arbitrariness.² Pharaoh then “commanded all his people” that at birth every boy should be thrown into the Nile, and every girl should be kept alive (Ex 1:22). The response to this second command of his is even more ironic: even Pharaoh’s daughter disobeyed her father’s command, but out of compassion rescued a Hebrew boy from the Nile, took care of him, adopted him, and gave him the meaningful name Moses; for she said, “I drew him out of the water.” (Ex 2:10) The miraculous rescue of the Hebrew boy from the water and the unexpected affection of Pharaoh’s daughter for him hint at the question that would later be asked at the birth of John the Baptist: “What then will this child become? For, indeed, the hand of the Lord was with him.” (Lk 1:66)

In the narrative of Exodus 1:12:10, two female figures are presented as saviours: the daughter of Pharaoh, who took pity on the weeping Hebrew boy in the basket on the Nile and therefore ensured his survival and development in the court, and the daughter of Levi, who was the mother of the beautiful boy and protected him from the threat of death. The account of Pharaoh’s daughter’s unexpected encounter with a Hebrew child in the Nile River (Ex 2:5-10) does not even indicate whether the princess knew of her father’s command that Hebrew boys should be killed at birth. She also does not mention what emotions she felt upon meeting the child. The reader understands from the context that she must have known about her father’s order, but compassion for the helpless child prevailed in her. With this, the narrator without explanation points out the complete contrast between the cruelty of the ruler and the compassion of his daughter. At the same time, he can conclude from the context that it is not a coincidence, but a paradoxical plan of God to save the endangered Hebrew people even with the help of the weakest members of the ruler’s family, who asserts his authority in opposition to the moral principles of God’s authority and therefore in opposition to God’s plan of salvation for the nations and the world.

Out of the ordered conflict between the Hebrews and the Egyptians arose the cooperation in the rescue of the child between Levi’s “daughter” and Pharaoh’s “daughter,” because both acted in accordance with the natural feminine compassion with the child as such, whatever its origin. Umberto Cassuto says of the reaction of Pharaoh’s daughter to the child’s fate: “The thing that immediately attracted her attention was his weeping. He is crying, therefore

² “The Old Testament shows beyond doubt that the measure of righteousness and truth is not the powerful, but the poor. The pagan gods are on the side of the powerful, but the God of the Bible is on the side of the poor.” (Petkovšek 2018, 252).

he is not dead, but is suffering and arouses compassion.” (Cassuto 1983, 19) Cornelis Houtman, on the other hand, sees a dilemma in the surprisingly positive reaction of the Pharaoh’s daughter when she meets the helpless child, which is logical: “Knowing what is in the basket, the reader’s absorbing interest is what Pharaoh’s daughter will do once will do when she discovers the child. There is no reason not to think that she, the daughter of the Pharaoh who issued the order, will right away carry out that order. It is a highly critical moment. The reader holds her breath, but then breathes more easily when Pharaoh’s daughter does not immediately do the expected thing. An inner struggle, not wanting to do what she knows is expected of her, seems to momentarily paralyze the princess. She pities the child in the basket, but also knows that he is a Hebrew boy who is not allowed to live.” (Houtman 1993, 268)

And a third compassionate female figure played an important role in solving predicament of Pharaoh’s daughter: the sister of Moses. When she secretly followed the basket out of the separation and perceived from afar the compassion of Pharaoh’s daughter for the crying Hebrew child (Ex 2:6), she ran to her and addressed her, “Shall I go and get you a nurse from the Hebrew women to nurse child for you?” (Ex 2:7) Surprisingly, Pharaoh’s daughter agreed. Moses’ sister then called her and the child’s mother to nurse. John I. Durham describes the moment of resolution of the inner tension in the mind of Pharaoh’s daughter as follows: “The implication is that discovery was not a part of the plan, for an Egyptian discovery certainly put the baby in harm’s way. The suspense of the discovery is that it was unintended and dangerous. The delight of the discovery is the totally unexpected way it turned out. The climax of the discovery is the quick and bold action of the little boy’s sister, who comes forward (with a convenient offer to find a wet nurse) when she sees the princess’s reaction to her brother’s tears.” (Durham 1987, 16)

The role of Pharaoh’s daughter, who seemingly accidentally stumbled upon the child in the basket while bathing in the Nile, plays a remarkable role in the immediate context of Exodus 12, even extending to the whole message of God saving his people in dire need. The role of irony is evident, and Umberto Cassuto recognises “the poetic character and the simplicity” of the presentation of the tale (Cassuto 1983, 13). William H. C. Propp observes: “There are also grimmer ironies, and significant connections with the Exodus tradition. The encounter between Moses’ sister and Pharaoh’s daughter at the Nile foreshadows, at least in the composite text, the riverside meetings of Pharaoh and Moses (7:14; 8:16 [E]) (Propp 1999, 154). This typological role of the text is echoed, among other places, in the Book of Wisdom (18:5):

When they had resolved to kill the infants of your holy ones,
and one child had been abandoned and rescued,
You in punishment took away a multitude of their children;
and you destroyed them all together by a mighty flood.

The use of symbolism to suggest the contrasting events at the Nile River leads Propp to reflect, “Indeed, one might regard Pharaoh’s daughter as symbolizing God himself,

who rescues Israel from the waters and claims him as a son; her servant, then, represents Moses.” (Propp 1999, 154)

The extraordinary symbolic significance of Moses' rescue from Pharaoh's genocidal hand by the irresistible power of his daughter's compassion leads to the logical conclusion of the primary significance of Exodus 2:1-10 in the context of Exodus 12: “Ch. 2 provided the primary tradition to which ch. 1 was secondarily joined.” (Childs 1974, 11) Brevard S. Childs relates the symbolic significance of the typology of characters in the narrative of both chapters to the biblical wisdom tradition: the Pharaoh represents the typical figure of the autocrat, the piety of the two midwives reflects the religious ideal of the wisdom circles, and the Pharaoh's daughter is presented in a wholly positive way in relation to the Hebrew child: “It is not because of ignorance or deception that she adopts the child. Rather, the narrator discloses her spontaneous pity for the child, as well as her awareness that he is “one of the Hebrew children” (Gen 2:6). This positive attitude toward the foreigner is characteristic of the international favour of wisdom circles.” (Childs 1974, 13) The noble humanity of Pharaoh's daughter presents a diametrical contrast to the cruelty of her father, who chose to take genocidal measures against the enslaved Hebrews. The contrast, however, is so complete and unexpected that it creates multiple facets of irony in the narrative, as Carol Meyers notes:

Ironies abound in this episode. The Nile, for example, is meant to be the pharaoh's instrument for killing male children; and instead it becomes the vehicle for saving Moses. And a member of the powerful pharaonic household agrees to the suggestions of a lowly member of society, a foreigner whose people are in bondage to the royal administration: Indeed, the ability of the powerless (including the midwives) to achieve their goals and disrupt political hierarchies through cleverness is a strong message of this segment of the exodus tale and the diplomacy of their leaders. (Meyers 2005, 4243)

These aspects of irony suggest that in the narratives of Exodus 12 God does not intervene directly, but indirectly, and this does not fit well with the tradition of Exodus. The way in which the course of events is narrated is more reminiscent of the narrative of the Egyptian Joseph in Genesis (chaps. 37-50): “Nowhere does God appear to rescue the child; rather, everything everything has a ‘natural’ cause. Yet it is clear that the writer sees the mystery of God's providence through the actions of the humans involved.” (Childs 1974, 13) Werner H. Schmidt reflects:

God does not intervene in the action, either by word or deed, but guides it in secret. As in the immediately preceding narrative of the disobedience of the midwives, the preservation of life is done by human agency: there the midwives oppose Pharaoh out of fear of God, here the daughter, probably out of compassion, responds differently than her father's command requires. Thus, in both narratives, in a strict sense, no miracle happens. The events—the rescue of the child, the return to the mother, and the adoption by Pharaoh's daughter—are indeed unforeseen,

unexpected, and in this respect wonderful, but not miraculous; for they take place within the range of what is humanly possible. (Schmidt 1988, 75).

The story of the rescue of the saviour of the oppressed Hebrew people in Egypt is linked to the New Testament story of the birth of Jesus in Bethlehem, which causes King Herod to fear being threatened. An important aspect of the narrative in Matthew's Gospel is the command of the angel of the Lord, given to Joseph in a dream, to flee to Egypt with Mary and Jesus in the face of Herod's murderous threat. The return of the Holy Family from Egypt after Herod's death is reminiscent of the statement of the prophet Hosea (11:1), "Out of Egypt I called my son." The juxtaposition of the narratives in Exodus 12 and Matthew 2 highlights the distinctive biblical truth that God's plan of salvation for the covenant people gets off to a shaky start in circumstances where the powers of the world seem to be invincible. In both cases, the power of God's redemptive plan intervenes unexpectedly in a situation that is hopeless in human eyes; in both cases, the condition of the weak people is linked to suffering. The link between the Old Testament and the New Testament story of the birth of a saviour according to God's plan finally highlights the multiple meanings of the role of Egypt: "The deliverance from Egypt had not brought true freedom, but Israel still awaited her true redemption. The Messiah identifies himself with the history of his people, descending into Egypt, and coming out as a true son." (Childs 1974, 25) It is in this range of typological and symbolic interpretation that we finally see the key to the Church's belief that the power of God's grace has at all times rescued a weak people from the forces of evil.

2. Medea's Internal Conflicts and Directions of Interpretation

Euripides' tragedy *Medea* is notable for the simplicity of its dialogue, its tendency to approximate as closely as possible to the ordinary human way of speaking, its rich use of images, wordplay, paradox and backstage action.³ The heroine is considered a very unusual human being, full of anger and vindictiveness. She is unpredictable, and the reason for her unpredictability is the fierce inner struggle between her natural sense of love and motherhood and the consequences of her frustration with male domination in a society that degrades women. From the very beginning of the play, Medea presents herself as a warrior for women's rights (214-266).

In his *Poetics*, Aristotle singles out Euripides as "the most tragic of the poets." In Chapter 13, when discussing the structure of action in an artistically accomplished tragedy, he points out that the main characteristic of tragedy is that it is about a human person who goes from happiness to unhappiness because of some fatal mistake, and he says:

³ For the text of the play *Medea* see especially Euripides 1980; Euripides 2006.

Originally, the poets recounted any and every story, but nowadays the finest tragedies are composed about only a few families, such as Alcmaeon, Oedipus, Orestes, Meleager, Thyestes, Telephus, and as many others as have suffered or perpetrated terrible things. So the finest tragedy of which the art permits follows this structure. Which is why the same mistake is made by those who complain that Euripides does this in his plays, and that most end in adversity. For this, as explained, is the right way. And the greatest indication of this is that in theatrical contests such plays are found the most tragic, if successfully managed; and Euripides, even if he does not arrange other details well, is at least found the most tragic of the poets. (1453a: 17-31; Aristotle 2005, 71–73).

In chapter 14 of *Poetics*, Aristotle explains that tragedy evokes “horror and pity at what comes about.” Then he explains what he means with this experience.

Let us, then, take up the question of what sorts of incidents strike us as terrible or pitiable. Now, such actions must occur between friends, enemies, or neutrals. Well, if enemy acts towards enemy, there is nothing pitiable in either the deed or the prospect of it, except for the suffering as such; nor if the parties are neutrals. What tragedy must seek are cases where the sufferings occur within relationships, such as brother and brother, son and father, mother and son, son and mother when the one kills (or is about to kill) the other, or commits some other such deed. (1453b: 1-23; Aristotle 2005, 7375).

The starting point of Euripides’ tragedy is the decision of Medea’s husband Jason, with whom Medea had been living in Corinth after fleeing her homeland of Colchis, to leave her and her children and accept the offer of the Corinthian king Creon to marry his daughter, Glauce. The narrative describes Medea’s great anguish and pain at betraying her home, her native land and her father for the man who finally took her honour from her. Shocked by Jason’s betrayal, the unhappy Medea refuses food and wishes to die; is experiencing the fate of homelessness, now destitute after a long journey to Corinth.

In Scene 9, Jason comes to Medea after the nurse’s intervention. Medea pretends to him that she is still devoted to him. She assures her husband that she knows how he only wants what is good for her and the child with a prudent plan. She regrets, in her words, that she was so foolish as to be angry with him and not act in the best interests of his new marriage. Jason assures her that he understands her earlier anger and does not hold anything against her. After it is obvious that the king is expelling her, Medea accepts his command and assures Jason that she will not be a nuisance to him or the ruler. She asks him, however, to beg of Creon not to send the children into exile (918). Since Jason does not know whether he will be able to convince the ruler, Medea suggests that he ask his new bride to convince her father.

In scene 13, Jason appears looking for Medea. He is worried about the child (1293-1305) and explains the reason for his arrival on the scene to save the children. But the chorus tells him the terrible news: “With her own hands Medea killed your sons” (1283) Jason feels

that Medea has destroyed him and wants to see the dead children, but from inside the house Medea replies that they are destroyed because of his ingratitude and betrayal. Medea also refuses his request: “Let me bury our sons Let me mourn them properly” (1352).

In conclusion, Jason laments his fate and calls on the gods to witness this terrible development in his own family. He regrets ever having conceived a child and seen them die at Medea’s hand. Finally, the chorus tells us that the story has unfolded in an unexpected way:

The gods love surprise, so what men want
is often denied, and yet the gods prevail
for us. Think of the story we’ve just listened to:
Who won? Who lost?
Zeus stores our destinies in his great house,
some glitter brightly, but most are hidden.
(1392-1397; Euripides 2007, 82)

Euripides’ tragedy *Medea* touches on fundamental ethical issues. The starting point of Euripides’ view is that every human action, done whether consciously or unconsciously, has consequences which humans must face and seek a way out. Everything revolves around Medea and her husband Jason, who are the main subjects of the tragedy and who are in conflict from beginning to end over Jason’s guilt. The consequences of the rift between Medea and Jason escalate as Jason never admits his responsibility for the suffering that his infidelity has caused to the whole family. His performance is characterised by a constant denial of his own guilt, while Medea is characterised by falling victim to her extreme sensitivity to her honour and her consequent passionate zeal for revenge. The main victims of the confrontation between Medea and Jason are their two immature children, who are not yet fully aware of the origins or the consequences of the tragedy caused by the rift between their parents. The nurse cannot understand why Medea will “make the children pay for their father’s treachery” (110-111). Medea’s insistence that there is neither excuse nor forgiveness for Jason’s betrayal suggests that her response transcends her own weaknesses and strengths, and symbolically represents the law of cosmic order or the will of the gods, who will in no way forgive a promise made in the face of their supreme authority.

The chorus of Corinthian wives, which appears in the denouement of the tragedy, plays an important role in the whole play. Sometimes they are mere observers and interpreters of events, in which they express sympathy for the suffering Medea and condemn the culprit of the accident, a few times but they only express speculation and anticipation about what will happen. Their main task is to give their judgement of the rightness of humankind’s actions. They therefore represent a normative perspective on the assessment of human responsibility and duty. Their sympathy for the suffering Medea is mixed with the fear that Medea, in her unpredictability, will do something reckless and thus transgress the normative order. Medea surprises and embarrasses all in turn, because she persistently stands for a higher moral order and therefore for the fulfilment of the law of justice, which in her emotion is the same as

unrequited vengeance. Medea carries a firm conclusion of vengeance, while the nurse and the chorus of women express above all the fear of the consequences of her decision.

In Scene 6, Jason justifies his act of infidelity with supposed higher goals, which are also good for Medea and the child, and identifies himself with conventional authority, which cannot stand criticism (458-466). Medea, however, gives nothing away about the pride of the Greeks, who glorify their own culture and regard all others as “barbarians.” The culmination of the act of betrayal is Medea’s persecution. When Jason visits her to ease her path of exile so that she and her children will not suffer poverty and deprivation, Medea replies using the form of irony that she has “faithful honest husband” who sends her in exile together with their sons (518-519). She reproaches her husband with perversity and shamelessness, and reminds him of the past, when she herself rescued him, even committed murderous acts for him, and helped him to great achievements, and then, unreasonably devoted, followed him and betrayed her father and home for his sake. Despite admitting that Medea did help him, Jason insists that she gained more by saving him than she gave him (529-557).

Medea expected loyalty and justice thus showing the character of a heroine, while Jason’s qualities as a pragmatist reflect those of a celebrity. As a man who closes his eyes to the truth, he is a typical representative and spokesman for his place and time: an outwardly orderly but in reality deceitful Greek society, built on false pride rather than on the strength of the human spirit and dignity. The clash with pride finally seals the fate of the heroine of the tragedy. In that moment, her decision is final. To the end, she has remained faithful to the force of anger to satisfy the demand for justice. At the end of Euripides’ tragedy, Medea assumes the role of the cruel gods. But her character is deeply tragic, for the fact that she is transformed into a victorious creature on a flying chariot does not absolve her of guilt. She lacks the tragic catharsis of ascending to apotheosis purified.

Interpreters have seen Medea’s character primarily as a crime of passion. They were particularly disturbed by the inner struggle that Medea fights when she decides to murder her own children. We can trace a psychological development in which jealousy and vengeful passion gradually overwhelm her motherly sense of love. The “passion of a proud heart” (*thymós*) is stronger than its rational judgement (*bouleúmata*). Jason, on the other hand, is shown in his belief in humankind as a being who can reach happiness and success in a rational way, with his rational faculties and without fear of the gods. He represents a sophistic, non-tragic understanding of the world, which contradicts the tragic nature of human existence, which is the fundamental task of tragedy, and excludes the elements of the irrational.

In this Greek tragedy, the heroine seems to be playing with human destinies, as is typical of the Greek gods, but the irony is that by committing infanticide she also commits the worst sin against the gods, as she sins against the blood of her own grandfather Helios. In the introduction to *Medea*, translators of the play, Michael Collier and Georgia Machermer, note:

Up until Jason’s betrayal and her unjust abasement, she had managed to conceal her true nature behind a facade of restrained solicitousness, obliging her husband and his friends when necessary (9–12/11–15) and like a true lady, showing just the

right amount of reserve and dignity to make others, like the Corinthian women who have extended their friendship to her (131/138; 177–80/178–79, 181), think that she is a perfect wife –modest, chaste, and temperate (sophrosyne, or “soundness of mind/integrity of heart,” includes all these attributes of a woman capable of controlling her passions, cf. line 636). But as soon as her anger is unleashed by Jason’s betrayal, she starts to behave differently. Instead of passively enduring her fate, or in shame committing suicide like some wilting Madame Butterfly, she becomes totally resistant to moderation, indifferent to the propriety of her actions, incapable of bowing to the will of her betters, much less of her equals. (Collier and Machemer in Euripides 2006, 15)

The background is said to be the question of honour, which was considered the highest good in Greek culture. However, a comparison of the various stories depicting the reactions of those who have been wronged, dishonoured and humiliated, shows that revenge, especially unrestrained revenge, cannot adequately satisfy the natural demand of justice:

While the compensation demanded by the gods for the violation of a powerful, sacred oath might explain the bloody outcome of the plot, it does not explain how Medea, who knew what she was doing she was not a “frightened housewife” was able to bring herself to commit an act that amounted to suicide, to shed her own blood. From the first, demonic perspective, she was justified in doing so; from the second, ethical perspective, she was not: hence the play’s emphasis on her corrosive anger and how deeply she felt the insult of the blow Jason had dealt her (Collier and Machemer in Euripides 2006, 30).

When Medea killed her own sons, she broke the unwritten law of nature the bond between mother and child:

Beyond the wildest imaginings of even the most callous Athenian, Medea had succeeded in wreaking total vengeance on her betrayer, but in so doing she had betrayed herself. In the grip of this palpable paradox, chances are that the audience, as they marveled at Medea rising in her chariot with the sun, sat in dumb silence, afraid not just for themselves and their own precarious honor what man in that audience did not fear the power of women, especially able women they could not control, to undo them behind their backs but for mankind’s inability to fathom the Underworld’s and Zeus’s inexorable logic. (Collier and Machemer in Euripides 2006, 31)

After analyzing the emotional state that is manifested in the unfolding of Euripides’ play *Medea*, it is useful to conclude by looking at the characteristics of the emotions expressed by ancient Greek myths and dramas. David Konstan notes that in the ancient Greek world, our concept of “emotion” best corresponds to the word *pathos*. Here we note that this word does not express a person’s internal emotional state so much as the external circumstances that cause emotional changes in a person: “In classical Greek, *pathos* may refer more generally to what befalls a person, often in the negative sense of an accident or misfortune, although it

may also bear the neutral significance of a condition or state of affairs. ... insofar as a *pathos* is a reaction to an impinging event or circumstance, it looks to the outside stimulus to which it responds.” (Konstan 2006, 34)

Euripides' drama *Medea* shows precisely that Medea's anger and hatred towards her husband Jason was caused by a radical change in his attitude towards her. Instead of loyalty and gratitude, she experienced him discarding her and sending her and her children into exile because he chose Creon's daughter as his wife. Due to an unexpected difficult new life situation, an emotionally affected person narrows his view of the new position to the extent that he can make big mistakes, even a crime, as actually happened to Medea (Sissa 2006).

Conclusion

A comparison of the behaviour of the two midwives and Pharaoh's daughter in the narrative of Exodus 12 and Medea in Euripides' play of the same name led us to the conclusion that the key to understanding one side and the other is the question of authority. The Egyptian midwives, by a natural sense of acknowledging their responsibility before God, do what they feel is right and therefore cannot follow the orders of Pharaoh, who claims divine authority. It is worth bearing in mind that the midwives did not have to defend their faith in God in the face of a severe test such as that experienced by Medea. The Pharaoh's daughter, on the other hand, clearly had enough freedom at court to make decisions in accordance with her compassionate nature without coming into conflict with her father's authority.

The biblical story is set in the intertextual and theological context of the Hebrew Bible. It sees and acknowledges in God an absolute authority that demands obedience, even if this means disobedience to human authority in cases where it demands a violation of God's law. The compassion of Pharaoh's daughter points to an action that is consistent with "natural" law when, in the biblical context, it presupposes faith in God's supreme authority. Medea's life story, however, is set in the context of the Greek pantheon, which did not recognise God's absolute authority. Therefore, Medea could express herself and act as an autonomous human person, or sometimes as a goddess who invokes God's supreme authority in manipulative rationalizations to justify her misguided actions. She expected loyalty from her husband Jason on the basis of an agreement and favours she herself had shown to him. At the same time, the taken-for-granted expectation of loyalty out of gratitude reflects Medea's extreme sensitivity to a sense of honour which, given the common experience of human weakness, is a pure construct, already predestined to disappointment.

When Medea experienced Jason's betrayal, she could only formally invoke the honour that underpins human pride. When she was humiliated, she saw no alternative but to avenge Jason to the extreme, even to the point of killing her own children. She justified this act by appealing to divine justice, which, she believed, knew absolutely no mercy for those who violated the demand for honourable deeds. At this point, there is not even a hint of Medea's

ability to recognise the pre-condition of acting out of compassion and leniency towards weak partners, and in particular of transferring justice from her own domain into God's hands. If, like the Egyptian midwives, she had seen the possibility of the "fear of God," her anger would have stopped at least at her children and she would have provided for their future with even greater zeal than she moved Pharaoh's daughter when she provided for the strange "Hebrew" the boy Moses. In that case, her concern for the future would have not only a human basis, but above all a basis of hope in faith in God's providence, which in the Bible is the pillar of faith in the history of salvation.

Bibliography

- Allan, W. 2008. *Euripides: Medea* (Duckworth Companions to Greek and Roman Tragedy). London: Duckworth.
- Aristotle. 2005. *Poetics*. Edited and translated by Stephen Halliwell (Aristotle XXIII, The Loeb Classical Library; 199). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. 1–141.
- Avsenik Nabergoj, I. 2020. Sočutje faraonove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami / The Compassion of Pharaoh's Daughter in the Bible and the Vengeful Justice of Medea in Greek Drama, *Edinost in dialog / Unity and Dialogue*, 75 (1), 17–39.
- Cassuto, U. 1983. *A Commentary on the Book of Exodus*. From the Hebrew translated Israel Abrahams. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Childs, B.S. 1974. *Exodus: A Commentary* (Old Testament Library). London: SCM Press.
- Collier, M., Machemer, G. 2006. Introduction. In: Euripides, *Medea*. Oxford: Oxford University Press. 3–31.
- Durham, J.I. 1987. *Exodus* (Word Biblical Commentary; 8). Waco, TX: Word Books.
- Euripides. 1980. *Medea*. Translated by Arthur S. Way (The Loeb Classical Library; 12). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. 279–397.
- Euripides. 2006. *Medea*. Translated by Michael Collier and Georgia Machemer. Oxford: Oxford University Press.
- Houtman, C. 1993. *Exodus* (Historical Commentary on the Old Testament). Vol. 1. Kampen: KOK Publishing House.
- Konstan, D. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto / Buffalo / London: University of Toronto Press.
- Kowalewski, C. 2011. Faith and Authority in Euripides' Medea and the Bible. *Proceedings of Great Day*. Vol. 2011, Article 15. 148–150. Available at: <https://knightscho-lar.geneseo.edu/proceedings-of-great-day/vol2011/iss1/15> (20. 6. 2020).
- Meyers, C. 2005. *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary). Cambridge: Cambridge University Press.
- Propp, W.H.C. 1999. *Exodus 1–18*. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible; 2). New York / London / Toronto / Sydney / Auckland: Doubleday.
- Petkovšek, Robert. 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem / The Joy of Truth and Biblical Monotheism. *Edinost in dialog*, 73 (1–2), 235–258.

- Sarna, N.M. 1991. *Exodus*. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. The JPS Torah Commentary. Philadelphia / New York: The Jewish Publication Society.
- Schmidt, W.H. 1988. *Exodus*. 1. Teilband: *Exodus 1–6* (Biblischer Kommentar: Altes Testament; II/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Sissa, G. 2006. A Theatrical Poetics: Recognition and the Structural Emotions of Tragedy. *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*, third series, 14 (1), 35–90.

Sztuka w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI na przykładzie krytyki sztuki współczesnej

Streszczenie: Przedmiot niniejszego artykułu stanowi rozumienie sztuki oraz piękna w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI oraz ich znaczenia dla kultury z perspektywy kulturoznawczej. Sztukę współczesną Ratzinger diagnozuje jako pełną: nihilizmu, pluralizmu, uniwersalizmu, banalności oraz braku odwołania do sfery duchowej i wartości. Z pewnością historycy sztuki, krytycy i sami artyści mogliby polemizować z tą opinią. Jednak wnioski teologa są logiczną konsekwencją jego pojmowania sztuki oraz roli artysty w kulturze. Ponieważ dla Benedykta XVI musi ona wynikać z tradycji, być przemyślana i związana z pięknem. Wartości te mają za zadanie nie tylko dostarczać estetycznych i pozytywnych wrażeń, ale także odsyłać do prawdy – czyli do Boga – oraz refleksji nad rzeczywistością. Sztuka jest ściśle związana z rozwojem człowieka oraz wspólnoty, dlatego ma tak istotne znaczenie dla całej kultury. Podstawę do analizy myśli Ratzingera nad sztuką stanowią jego dzieła: *Sakrament i misterium*, *Teologia liturgii* oraz *Duch liturgii*.

Słowa kluczowe: piękno, sztuka, Benedykt XVI, Ratzinger, artysta

Art as Understood by Joseph Ratzinger - Benedict XVI: the Example of Contemporary Art Criticism

Abstract: The subject of this article is art and beauty as understood by Joseph Ratzinger - Benedict XVI. The idea is to describe how a theologian understands art and what it means for culture from the standpoint of cultural studies. Ratzinger's diagnosis of contemporary art points to its nihilism, pluralism, universalism, banality and lack of reference to the spiritual sphere and to values. Certainly, art historians, critics, and artists themselves could argue with this opinion. However, the conclusion of Benedict XVI is a logical consequence of his understanding of art and the role of the artist in culture, because for him this must be the outcome of tradition, thoroughly thought-out and related to beauty. The task of these two values is not only to provide aesthetic and positive impressions, but also to refer to truth - that is to God - and to reflection on reality. Art is closely related to human and community development, which is why it is so important for the entire culture. This analysis of Ratzinger's thought on art is based on the following of his works: *The Theology of the Liturgy*, *Sacrament and Mystery*, and *The Spirit of the Liturgy*.

Keywords: beauty, art, Ratzinger, Benedict XVI, artist

Wprowadzenie

Sztuka już od czasów prehistorycznych budziła emocje i silnie wiązała się z wierzeniami. W starożytnej Grecji filozofowie spierali się o to, czym jest, jakie są jej funkcje i w jaki sposób odnosi się do piękna. Platon istotę piękna dostrzegał w harmonii i proporcji. W *Timajosie* zauważył: „Najpiękniejszy łącznik [z Bogiem –MZ] to taki, który najbardziej jedność stanowi wraz ze składnikami. Najpiękniej potrafi tego dokonać proporcja” (Platon 1986, 37). Warto dodać, że filozof to w geometrii widział narzędzie pozwalające na wyznaczanie harmonii i miary. Co więcej, piękno według jego koncepcji istnieje jedynie w świecie idei, dlatego nie jest ono związane z przedmiotami fizycznymi (one mogą wyrażać je przygodnie, w sposób niedoskonały). Dlatego sztuka nie ukazuje prawdziwego piękna, lecz jedynie jego fałszywą kopię (Eco 2005, 50). Z kolei Pindar z Teb stwierdził, że „sztuka jest rzeczą trudną” (Kiereś 1994, 51). Władysław Tatarkiewicz wskazywał, że sztuką według Greków było: „to, czego można się nauczyć, a poezją - czego nie można. Poezja dzięki boskiej interwencji daje wiedzę najwyższego rodzaju; kieruje duszami; wychowuje ludzi; czyni, a przynajmniej może czynić ich lepszymi. Sztuka robi coś zupełnie innego: produkuje przedmioty potrzebne, niekiedy doskonałe” (Tatarkiewicz 1960, 39). Rozterki te nigdy nie znalazły zadawalającego wyjaśnienia, w każdej epoce bowiem pojawiają się różne teorie na temat tego, czym jest i czym być powinna sztuka. W średniowieczu Boecjusz piękno (związane ze sztuką) widział w liczbie i proporcji jako zewnętrzną właściwość rzeczy (Eco 2005, 60). Sztuka do wieku XIX była łączona z pojęciem piękna oraz nierzadko proporcji. Dopiero od czasu rewolucji przemysłowej (oraz odkrycia sposobu utrwalania obrazu za pomocą procesu fotograficznego) ten pogląd stopniowo uległ przemianie, poczynając od realistów, impresjonistów, dadaistów, conceptualistów kończąc na czasach współczesnych. To właśnie u progu XXI wieku pojawił się między innymi termin „antysztuka”, który nie tylko dla wielu estetyków, historyków sztuki, ale i samych artystów sprawia wrażenie pojęcia wyczerpanego, u którego podstaw zagnieżdżony jest nihilizm (Kiereś 2008, 142). Ten pesymistyczny obraz współczesnego stanu sztuki jest przejawem kryzysu, który dotknął nie tylko omawiany obszar, lecz całą kulturę.

Odpowiedź na kryzys sztuki można znaleźć u Josepha Ratzingera, którego sztuki piękne fascynowały od wczesnych lat młodości. Artykuł ten nie rości sobie prawa do wyczerpania omawianego tematu; sztuka rozumiana przez Ratzingera była bowiem poruszana wielokrotnie, ale głównie z perspektywy teologicznej. Natomiast ta krótka rozprawa ma na celu przedstawienie sztuki w rozumieniu Benedykta XVI od strony kulturoznawczej. W artykule zostanie zaprezentowana diagnoza sztuki we współczesnej kulturze, jej rozumienie przez

teologa, czyhające na nią zagrożenia oraz kroki, jakie należy podjąć, by przeciwstawić się tendencjom nihilistycznym¹.

Na wstępie warto przypomnieć, że od czasów starożytnych aż po renesans sztukę rozumiano jako umiejętność wykonywania rzeczy według reguł (Tatarkiewicz 1982, 9). W kolejnych epokach próbowano tworzyć takie definicje sztuki, by odpowiadały temu, czym rzeczywiście była – przykładowo w 1747 roku Charles Batteaut wyróżnił tak zwane sztuki piękne. Ich własnością miało być to, że naśladowały naturę przy jednoczesnym wydobyciu z natury tego, co piękne (Tatarkiewicz 1982, 12). Do XIX wieku sztuka była związana z wytwarzaniem tego, co zawiera w sobie piękno. Natomiast wraz z nadejściem awangardy pojęcia sztuki i piękna uległy przedefiniowaniu i to wtedy zapanował relatywizm wspomnianych terminów. Władysław Tatarkiewicz na podstawie swoich badań i przemyśleń sformułował dobrze znaną definicję, którą jednak warto przytoczyć: „Sztuka jest odtwarzaniem rzeczy bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać bądź wzruszać, bądź wstrząsać” (Tatarkiewicz 1982, 30).

Sztuka współczesna w swoim programie silnie podkreśla oderwanie od tradycji i twórczości artystycznej ubiegłych wieków, stąd zwana jest również antysztuką. Tu zanika kategoria piękna – zamiast tego zostaje ono ujęte w relatywny sposób, gdzie nie obowiązuje żaden kanon piękna. Interesujące jest także to, że antyartyści silnie podkreślają związki swojej twórczości z prawdą. Uważają, że rezygnacja z tradycji i tendencji obowiązujących w sztuce pozwala na ujawnienie głębokiej prawdy, na przykład egzystencjonalnej (Kiereś 1994, 65). Jak zauważa Henryk Kiereś, dla twórców sztuki współczesnej ich działalność stanowi formę poznania jakości obiektywnych istniejących poza czasem i przestrzenią. Rozumienie to jest bliskie platonikom (Kiereś 1994, 61-62).

„W literaturze współczesnej, w sztukach plastycznych, filmie i teatrze w dużej mierze dominuje posępny obraz człowieka. (...) Moralność postrzega się jako obłudę, szczęście jako samooszustwo. Ten, kto po prostu ufa pięknu i dobru, ten albo prezentuje karygodną nieświadomość, albo żywi jakieś złe zamiary. (...) Krytyka społeczeństwa jest obowiązkiem” (Ratzinger 2005a, 11). Zatem można stwierdzić, że obecna epoka to czas pesymizmu. Benedykt XVI zauważa duże zwątpienie w wartości dobra, piękna i prawdy. Przejawia się to na wielu płaszczyznach – i jak stwierdza – również w sztuce. Oczywiście teolog nie oczekuje, by każdy wyraz ludzkiej twórczości miał być piękny w jednym konkretnym kanonie. Zakłada on dowolność sztuki, jednak główny problem stanowi dysproporcja w przedstawianiu tego,

¹ W tym miejscu należy zaznaczyć, że jest to zarys problematyki, który nie uwzględnia literatury *stricte* związanej z teologią piękna, w której pojawia się opis rozumienia sztuki przez Ratzingera, jednak jest on ujęty w dyscyplinie teologicznej. Na ten temat powstały między innymi: J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, D. Brzeziński, „Szczególnie piękna możliwość”: w poszukiwaniu liturgicznych korzeni Benedykta XVI, A. Michalik, *Zraniony strzałą piękna. Piękno i misja Kościoła według Josepha Ratzingera* oraz J. Waloszek J., *Poglądy J. Ratzingera – Benedykta XVI na muzykę kościelną*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Wykłady otwarte w zamiejscowym ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2006/2007)*.

co pozytywne. Sztuka zarówno XX, jak i XXI wieku oparta jest na absurdzie, bezsensie, kontrowersji i niejednokrotnie – brzydocie. To, według Ratzingera, nie sprzyja poprawnemu rozwojowi człowieka.

Każda sztuka jest uwarunkowana i osadzona w konkretnej kulturze przy jednoczesnym jej współtworzeniu. Dodatkowo według Ratzingera stanowi odzwierciedlenie stanu człowieczeństwa (stanu moralnego społeczeństwa)² oraz stanu kultury³. Stąd na początku warto przedstawić, czym jest sama kultura dla teologa. W książce *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* definiuje ją w ten sposób: „Kultura jest wyrosłą w procesie historycznego rozwoju wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty” (Ratzinger 2005c, 50). Charakterystyczny jest tu nacisk na zadania wspólnoty względem tworzenia własnej kultury – świadomość wspólnotowości i współpracy powinna funkcjonować w każdym człowieku. Z kolei poznanie wyraża się między innymi przez wartości, które nadają grupie sens i cel. Dlatego dobór odpowiednich wartości jest bardzo istotny. Oczywiście nie dzieje się to mechanicznie, zazwyczaj jest to efekt konkretnych tendencji panujących na przykład w filozofii czy nauce⁴. Jedną z form wyrazu, ale i poznania jest właśnie sztuka.

Benedykt XVI podkreśla, że obecnie ludzie żyją w czasie kryzysu kultury, często nazywanym przez niego kulturą relatywizmu⁵. Porównuje obecny okres do schyłku starożytności, czyli wieku, w którym żył św. Augustyn. Symptomami charakterystycznymi dla tego szczególnego czasu były: nihilizm, dekadentyzm, relatywizm, zatracenie istoty człowieczeństwa oraz kryzys wiary. Obecnie do tych objawów dochodzi „w wymiarze wcześniej nie znanym kryzys sztuki w ogóle” (Ratzinger 2002, 118). Ten stan mocno wiąże się ze wspomnianym kryzysem człowieczeństwa. Dla sztuki współczesnej jest to skutek i jednocześnie przyczyna, ponieważ sztuka oddziałuje na człowieka, więc skoro nie odnosi się do sfery duchowej, lecz kreuje nihilizm, tym samym pogłębia bardziej wspomniany kryzys. W świecie nastawionym na materializm i dominację poznania naukowego sztuka również została zepchnięta do roli obrazu, który „nie przekracza tego, co ujawnia się zmysłowo, a natłok obrazów, które nas otaczają, oznacza równocześnie koniec obrazu” (Ratzinger 2002, 118).

² Podobne spostrzeżenia wyraża Kierś: „One także, chociaż w inny sposób, bardziej niepostrzeżenie mogą nas wręcz odczłowieczać, swym syrenim śpiewem, tym, że są modne, nowatorskie wzbudzać w nas najwznioślejsze uczucia i myśli po to, aby nas przekształcić na czyjś użytek” (Kierś 1994, 66).

³ To znaczy, jeśli kultura (tu Benedykt XVI ma na myśli kulturę zachodnioeuropejską) znajduje się w kryzysie, to sztuka również się w nim znajdzie, ponieważ jest ona wyrazem tendencji i myśli, jakie towarzyszą twórcom w konkretnym miejscu i czasie.

⁴ Przykładem, jaki podaje Ratzinger, są przemiany światopoglądowe w oświeceniu oraz dominacja naukowo-techniczna, które odrzucają istnienie Boga i duszy, a skupiają się wyłącznie na człowieku, wynosząc go na miejsce Stwórcy, a jednocześnie go uprzedmiotawiają (traktując go jako element taśmy produkcyjnej). W ten sposób wartości również ulegną przemianie - dobro i piękno zostaną zastąpione przez utylitaryzm i funkcjonalizm, podporządkowane prawom rynku.

⁵ Odnosi się ona do relatywizmu obecnego w zachodnim kręgu kulturowym.

Ratzinger wskazuje też tendencję wzrokocentryczną jako cechę charakterystyczną dla obecnej kultury⁶. Polega to na tym, że obrazy są nośnikiem wszelkich informacji, więc to, czego nie widać, nie ma znaczenia i nie jest brane pod uwagę. Człowiek nie może funkcjonować bez środka ekspresji, jakim jest sztuka, lecz nie może być ona „pustą kreatywnością” (Ratzinger 2002, 119), która opiera się wyłącznie na tworzeniu szoku, kontrowersji czy oscylowania wokół prostej rozrywki⁷. Dla Ratzingera sztuka powinna być związana przede wszystkim z pięknem⁸ i dobrem, podobnie jak uważał Platon (Ratzinger 2002, 115). Jednak dla Benedykta XVI istotne jest to, że sztuka nie powinna poprzestać na tych dwóch wartościach. Wspomniane transcendentalia powinny odnosić się do sfery ducha. Teolog stwierdza, że poważny kryzys sztuki następuje w renesansie, kiedy to „rodzi się to, co estetyczne, w znaczeniu nowoczesnym – ogląd piękna, które nie chce już wskazywać poza siebie (...), ostatecznie wystarcza samo sobie” (Ratzinger 2002, 117). Mimo iż jest to cytat dotyczący głównie sztuki sakralnej, dla Ratzingera głębszy wymiar odnoszący się do wartości stojących na przykład poza obrazem jest niezwykle istotny. Równie ważnym elementem jest fakt, że sztuka nie może podlegać produkcji jak przedmioty z fabryk. Wytwory tego typu muszą być powiązane z talentem oraz umiejętnościami. (Ratzinger 2002, 122) Ma to być dzieło natchnione, które będzie pozwalało swojemu odbiorcy na refleksję. Dodatkowo Ratzinger dość odmiennie od współczesnych koncepcji sztuki rozumie jej przeznaczenie. Powinna być związana z wolnością⁹, dobrem i pięknem, a także posiadać ciągłość z tradycją. To, co niepokoi teologa, to przepełnienie sztuki współczesnej nihilizmem i rezygnacją (Ratzinger 2002, 151).

⁶ Ratzinger ma na myśli głównie kulturę zachodnią.

⁷ Ten stan sztuki przywodzi na myśl opisany w dystopii Aldousa Huxleya „Nowy wspaniały świat”: „Poświęciliśmy sztukę. Mamy w zamian czuciofilmy i organy węchowe. Ale one nic nie znaczą! Znaczą same w sobie; znaczą obfitość miłych doznań u publiczności” (Aldous 2022, 145). Sztukę zastąpiła quasi-sztuką, która dostarczać ma jedynie miłych wrażeń, jednak, poza tym nie niesie ze sobą nic innego.

⁸ Piękno dla Ratzingera posiada kilka znaczeń. Przede wszystkim odnosi się do samego Boga (jest związane z porządkiem stwórczym), a zatem bezpośrednio wiąże się z dobrem. Piękno to coś stałego i niezmiennego. Łączy się z kategorią duchową, która stanowi potrzebę człowieka. Jednocześnie nie jest czymś statycznym, wciąż na nowo się aktualizuje i oddziałuje na ludzi. Dodatkowo należy wspomnieć, że piękno nie odnosi się wyłącznie do sztuki, ale również do innych działalności – w przypadku J. Ratzingera będzie to teologia. O sposobie jej uprawiania przez teologa pisze Jerzy Szymik: „Piękno nie jest tu jedynie sztuczną zbudną» nadwyżką«, bez której prawda treści by się ostała, ale językiem duszy, wysiłkiem sprostania człowieczej wrażliwości i – ośmielę się powiedzieć – królewską drogą, uprzywilejowanym traktatem, którym Bóg stara się dotrzeć do nas ze słowem” (Szymik 2010, 243).

⁹ Warto wspomnieć, jak wolność rozumiana jest z perspektywy Ratzingera. Otóż wolność nie oznacza samowoli. Jej istotą ma być oparcie w konkretnych treściach, czyli w prawie naturalnym człowieka. Z kolei z prawem naturalnym związane są idee prawa i dobra. „Prawa człowieka nie podlegają nakazowi pluralizmu i tolerancji, lecz stanowią treść tolerancji i wolności” (Benedykt XVI 2018a, 113). Ideę wolności można streścić w tym, że druga osoba nigdy nie może stać się środkiem do celu. W kwestii sztuki wolność również nie może być powiązana z samowolą artysty. Dzieło sztuki musi odwoływać do dobra i piękna i przez to staje się jednocześnie wolne.

1. Problem sztuki we współczesności

Na podstawie publikacji, w których poruszany jest wątek sztuki, można wyróżnić problemy, jakie Ratzinger obecnie zauważa w sztuce. Są to: nihilizm, pluralizm i uniwersalizm, banalność oraz brak odwołania do sfery duchowej (a co za tym idzie – również i do wartości).

1.1. Nihilizm

„Spora część dorobku artystycznego ostatnich dziesięcioleci może być w zasadzie zrozumiana tylko jako zamierzona drwina z tego, co dotąd określano artystycznym kunsztem. Poprzez kpinę i szyderstwo współcześni artyści próbują uwolnić się spod wielkości prawdziwej sztuki, przekroczyć ją i odnieść nad nią zwycięstwo, niwelując artystyczny poziom, do którego nie potrafią dorosnąć” (Ratzinger 2011, 163). Ratzinger dość krytycznie rozprawia się z dominującymi trendami w sztuce. Dla niego taka postawa nie jest próbą odkrycia prawdy, tak jak chcieliby tego antyartyści, lecz wynika z braku chęci i umiejętności do stawienia czoła prawdziwej sztuce. Podobnie jak ma to miejsce przy innych rozważaniach Ratzingera na temat kultury, tu również odcięcie się od korzeni historii i tradycji staje się zgubną drogą, ucieczką przed przeszłością. Porzucenie tradycji i wartości w sztuce prowadzi do ślepej uliczki, która wiedzie donikąd. Nie rozwija ani twórcy, ani odbiorcy, gdyż nie zawiera treści. Często sztuka taka nastawiona jest na efekt wizualny, jednak on nie pozwala na wyjście poza to, co przedstawia. Z drugiej strony zagrożenie nihilizmem powoduje też odrzucenie innych wartości i pozostawianie wyłącznie piękna w estetycznej kategorii. Ratzinger pisze: „Ta zarozumiała postawa, gdziekolwiek jest konsekwentnie wprowadzana w czyn, prowadzi w sposób nieunikniony do nihilistycznego odrzucenia wszelkich kryteriów i dlatego rodzi nihilistyczne parodie sztuki. Filozofia, która leży u jej podłoża, neguje zdeterminowanie człowieka jako istoty stworzonej i pragnie go podnieść na piedestał absolutnego stwórcy” (Ratzinger 2005b, 168). Zatem opisany proces powoduje, że to człowiek (artysta) sam może zdecydować, co będzie piękne, a co nie. Dodatkowo, by spełnić swoje założenie i zyskać przy tym rozgłos, jest w stanie przełamać każdą normę oraz znieważać sacrum.

1.2. Pluralizm i uniwersalizm

Proces uniwersalizacji dotyka wielu sfer życia: nauki, techniki, ale również i obszaru sztuki. W obecnym świecie mass media kreują styl życia, który w założeniu producentów powinien przyswoić sobie każdy człowiek i go powielać. W tym nurcie płynie też sztuka, która oderwana od tradycji i wolności staje się nijaka. Jednocześnie uniwersalna, „została podporządkowana fenomenowi masy” (Ratzinger 2002, 133). Tę tendencję Ratzinger dostrzega głównie w muzyce popularnej, która jego zdaniem nie posiada żadnej funkcji i nie

ubogaca ducha. Muzyka „jest produkowana na skalę przemysłową i określić ją trzeba mianem kultu banału” (Ratzinger 2002, 133). Jako przykład takiej twórczości wskazuje rock – rodzaj muzyki, który hałasem, dźwiękiem i światłem na przykład na festiwalach lub koncertach w uczestnikach powoduje quasi-doświadczenie religijne – ekstazę (niejednokrotnie wspomagane środkami psychoaktywnymi). Oczywiście dużym problemem dla Ratzingera w tym przypadku jest również przenoszenie muzyki pop do sfery kościelnej, co może banalizować istotę liturgii.

Kolejny problem, jaki zauważa teolog, to materialność sztuki i wymierność przynoszonych przez nią korzyści. „W tak zuniformizowanej kulturze nie ma miejsca na unikatowość sztuki, która musi zostać zastąpiona przez przewidywalność i obliczalność. Sztuka – poddana prawom rynku – przestaje być sztuką” (Ratzinger 2011, 163). Sztuka, zdaniem Ratzingera, powinna być wolna od praw rynku. Nie może być produktem wytwarzanym na zamówienie, gdyż rodzi to przede wszystkim nijakość i banalność takiego wytworu „artystycznego”. Oczywiście warto tu zaznaczyć, że krytyka nie jest związana z mecenatem czy opieką na artystą, które były roztaczane w wiekach minionych. Przez prawo rynku i wymierność trzeba tu rozumieć, że tak stworzone dzieło sztuki powinno stać się produktem masowym, którego przeznaczeniem będzie wyłącznie być.

Uniwersalizację sztuki Ratzinger wywodzi z tendencji kulturowych. Obecnie dominuje pogląd o opłacalności każdego przedsięwzięcia, stąd uniformizacja ma pozwolić na zdobycie większej rzeszy odbiorców, a przez to i zwiększenie korzyści ekonomicznych¹⁰. Jako przykład Benedykt XVI wskazuje na wspomnianą już muzykę popularną, która według niego odwołuje się w swojej istocie do stania się muzyką popularną w rozumieniu ludowym. Jak zauważa, nie jest to możliwe, ponieważ lud, do którego się odwołuje, nie stanowi wspólnoty połączonej językiem, historią i kulturą, ale masę (społeczeństwo masowe). Nie są to ludzie, którzy by bezpośrednio doświadczyli twórczości, czyli – jak to było w tradycyjnych wspólnotach – na przykład przez wspólny śpiew. Społeczeństwo masowe odbiera produkty już reprodukowane i zuniformizowane (czyli nie może nikogo odrzucać czy drażnić i jednocześnie nie może zawierać w sobie głębi) wedle zasad globalizacji. Standaryzacja ma być gwarancją korzyści ekonomicznych. Zatem jakość muzyki mierzona jest przez pryzmat zysku.

1.3. Banalność

Ratzinger zauważa, że duża część dorobku artystycznego z XX i XXI wieku „może być w zasadzie rozumiana tylko jako zamierzona drwina z tego, co dotąd określano artystycznym kunsztem” (Ratzinger 2011, 163). Jak dalej stwierdza, kpina i szyderstwo

¹⁰ Doskonałym przykładem jest tu konwergencja kultury i transmedialność – obecnie filmy czy gry nie są związane jedynie z nośnikiem, ale zostają rozciągnięte na inne media, jak książki, zabawki czy komiksy. Stąd uniwersalność jest istotnym elementem produktów kulturowych.

są środkiem do tego, by zerwać z tradycjami artystycznymi minionych wieków (Ratzinger 2011, 163). Benedykt XVI uważa, że obecnie brakuje „prawdziwej sztuki” (Ratzinger 2011, 164) – opartej na tradycjach, prawdzie, wolności i pięknie. Warto nadmienić, że przez świadomość historyczną Ratzinger nie rozumie niewolniczego trzymania się konkretnych kanonów sztuki, ale świadomości ich istnienia i czerpania z nich. Sztuka powinna ubogacać życie duchowe człowieka, a nie sprowadzać do wyłącznie do sfery materialnej. Wydawać się może, że Ratzinger chciałby wrócić do przeszłości, gdzie istniał wyraźny podział na sztukę wysoką i niską. Nie jest to jednak słuszne stwierdzenie, ponieważ dawna sztuka nie była bardziej wartościowa ze względu na to, że pochodziła z przeszłości, ale dlatego, że stanowiła nośnik konkretnych wartości, choć często tworzono ją na zamówienie i nie zawsze wynikała z „boskiego natchnienia”. To wykształcenie artysty i jego talent powodowały, że jego dzieło w głęboki i pełny sposób potrafiło opowiadać o tym, czego dotyczyło.

Ratzinger uważa, że sztuka nie powinna być łatwa do zrozumienia, a wiązać się z trudem i wysiłkiem intelektualnym. W kontekście muzyki zawiera to w formule „pioseneczki łatwe i modne” (Messori i Ratzinger 1986, 110) – czyli coś banalnego, co zawiera w sobie elementy kiczu zarówno dla twórców, jak i odbiorców. Oczywiście nie chodzi tu o samą formę, gdyż ta może być prosta, ale warunkiem jest tu możliwość odesłania do czegoś, co znajduje się poza dziełem sztuki. Piękno prostoty nie może być utożsamiane z banałem. Kicz prowadzi do zaniku wrażliwości na wspomniane piękno. Ta wartość ma podnosić duchowo człowieka, odrywać go od ziemskich spraw i zamknięcia. Warto tu znów posłużyć się cytatem: „Wie o tym ten, kto doświadczył przemieniającej mocy wielkiej literatury, wielkiej sztuki i wielkiej liturgii” (Ratzinger 2006, 112). Stąd tylko prawda w sztuce jest w stanie otworzyć człowieka na sferę sacrum.

1.4. Brak odwołania do sfery duchowej oraz do wartości

Szczególnie istotną wartość dla Ratzingera stanowi kwestia piękna. Nie jest ono utożsamiane wyłącznie z tym, co ma się podobać, lecz ma odnosić do czegoś głębszego – w tym przypadku do prawdy. Dla Benedykta XVI prawdą będzie sam Bóg, a sztuka ma być jednym z łączników ze światem duchowym, ma odnosić odbiorcę do sfery ponadmaterialnej właśnie przez swoje piękno. Warto też podkreślić, że piękno nie jest tu czymś fałszywym, co zakłamuje rzeczywistość (tak jak tego chcieli starożytni Grecy, wątek jednoczesności sztuki i prawdy był często poruszany w ich dyskusjach). Ratzinger rozróżnia autentyczne – prawdziwe piękno od ulotnego i powierzchownego wrażenia, że coś tylko wydaje się piękne. Wartość ta ma być odniesieniem do życia codziennego, które warto „uczynić (...) pięknym” (Benedykt XVI 2016, 224). Teolog zwraca uwagę, że piękno obecnie zarówno przez sztukę, jak i kulturę popularną ukazywane jest jako coś fałszywego i banalnego, co może powiązane być jedynie ze światem materialnym.

„Piękno fascynuje” – powiedział Benedykt XVI. Taka powinna być też funkcja sztuki: musi poprzez prawdziwe piękno budować w odbiorcy pozytywne odczucia, jak chęć poznania na poziomie duchowym oraz otwarcie się na drugą osobę. (Benedykt XVI 2016, 224). Ważne jest to, że kwestię piękna Benedykt XVI wiąże bezpośrednio z prawdą. Jak pisze: „Piękno jest odbiciem prawdy” (Ratzinger 2018b, 1097). Stąd nasuwa się wniosek, że skoro sztuka powinna odsyłać do piękna, to jednocześnie – do prawdy. Oczywiście Ratzinger rozważania te prowadzi na poziomie teologicznym, dlatego pod słowem „prawda” kryją się Bóg oraz stworzenie. Jest to ujęcie tradycyjne i stawiające przed sztuką bardzo wysokie wymagania. Jednak wydaje się to zbieżne z tym, o czym pisał Kiereś – że artyści antyszuki również chcą odkryć prawdę, posługując się przeróżnymi środkami sztuki. Ratzinger nie określa wprost, jak piękno ma wyglądać czy jaki kanon posiadać. Istotą jest możliwość oddziaływania na człowieka w taki sposób, by mogła w nim zaistnieć duchowa przemiana. Dlatego dla Ratzingera artysta, który usuwa kategorię piękna ze swoich dzieł, nigdy nie odnajdzie prawdy.

2. Zadania stojące przed artystami i sztuką

Zdaniem Ratzingera sztuka „musi się dzisiaj (a może było tak zawsze) przeciwstawić dwóm wyzwaniom: kultowi brzydoty, który mówi nam, że wszystko inne, wszelkie piękno jest oszustwem, a tylko przedstawienie okrucieństwa, podłości, nikczemności wyraża prawdę i jest autentycznym oświeceniem. Musi się ona również przeciwstawić zakłamanemu pięknu, które pomniejsza człowieka, zamiast ukazywać mu jego wielkość i właśnie dlatego jest kłamstwem” (Ratzinger 2004, 42). Ratzinger stawia więc przed sztuką wysokie wymagania. Nie może istnieć wyłącznie dla piękna czy być sztuką dla sztuki, również nie może być jej negacją czy zaprzeczeniem. Sztuka ma działać na wielu płaszczyznach, znajdować się na poziomie materialnym i duchowym. Jej dwoma podstawowymi funkcjami powinno być piękno oraz świadomość tradycji, rozumianymi przez Ratzingera bardzo szeroko.

Piękno jest związane z prawdą i dobrem (Bóg jest najdoskonalszym pięknem, które zawiera wspomnianą prawdę i dobro). To z kolei winno otwierać osobę doświadczającą piękna na drugiego człowieka, wzbudzać pozytywne emocje oraz kierować uwagę na inne wartości, które będą prowadziły do dobra i prawdy. Wartości te również oddziałują na siebie wzajemnie, więc każda z nich może doprowadzić do dwóch pozostałych. Ratzinger zaznacza, że piękno nie jest wyłącznie oparte o kategorię estetyczną, może być to jedna z jego cech, ale niekoniecznie dominująca¹¹. Dodatkowo Benedykt XVI podkreślał, że teolog również powinien kochać piękno, ponieważ gdy tego zabraknie, jego praca naukowa stanie się pozbawiona ludzkiego pierwiastka.

¹¹ Warto wspomnieć, że dość podobnie wyrażał to Witold Kawecki: „Falszywe ujęcia piękna posiadają różne oblicza, ale wszystkie potykają się o ten sam błąd, a mianowicie utrzymując, że piękno jest w swej istocie przede wszystkim kategorią estetyczną, a nie – jak jest naprawdę – kategorią metafizyczną” (Kawecki 2013, 27).

Odwołanie do tradycji w rozumieniu Ratzingera polega na wiedzy i świadomości artysty na temat dokonań jego poprzedników, czyli obeznanie z historią sztuki. Zdaniem teologa może to pomóc w tworzeniu wartościowych dzieł sztuki oraz inspirować współczesnych artystów. Warto zwrócić uwagę, że odniesienie do tradycji nie oznacza jej bezkrytycznego podporządkowania się, lecz określa podejście w sposób refleksyjny. Dlatego dzisiejsi twórcy powinni być w dialogu z tradycją, a nie próbować ją przekraczać i bagatelizować. (Ratzinger 2011, 163).

Ratzinger zauważa, że sztuka nie może służyć, czy istnieć wyłącznie dla siebie samej. Tworzenie tego typu sztuki jest oparte o samowolę i wiarę w moc kreacyjną człowieka – to estetyczny elitaryzm. Nie opiera się ona o zasady, odrzuca kryteria i wartości, jej podstawą staje się nihilizm. Sztuka w ogóle powinna służyć człowiekowi – jak już zostało wspomniane – przez jej właściwości wskazywania poza nią samą. Z kolei sztuka sakralna ma służyć Bogu. Znowu należy podkreślić, że jest to jedna z wielu funkcji sztuki i nie można jej wyłącznie do tego sprowadzać.

Według Ratzingera związek sztuki z prawdą jest oczywisty. Bez wątpienia sztuka oddziałuje na życie duchowe człowieka. Już starożytni greccy myśliciele uważali, że sztuka wpływa na duchowość człowieka i nigdy nie pozostaje obojętna dla odbiorcy, lecz zawsze wyzwała w nim emocje, uczucia i opinie¹². Wnioski te są niemal identyczne z przemyśleniami Ratzingera. Oczywiście kontekst jest inny, lecz istota sztuki i jej siła perswazji są dla teologa czymś pewnym, a skoro ten rodzaj twórczości tak silnie oddziałuje na człowieka, to nie może mu zostać obojętny. Odmienne opinie na temat prawdy w sztuce podzielali na przykład Tukidydes czy Heraklit: „W tragedii i malarstwie najwyżej ceni się tego artystę, który najlepiej w błąd wprowadza” (Tatarkiewicz 1972, 103). Spory toczyły się przez wieki. Przywołanie wspomnianych greckich myślicieli służy jedynie zasygnalizowaniu problemu, ale i pokazaniu różnic w podejściu do tego zagadnienia. Na zakończenie tej krótkiej dygresji warto znowu sięgnąć po Tatarkiewicza, który pisze: „Zagadnienie prawdy w sztuce nie jest jedno, jest takich zagadnień wiele, bo wyraz »prawda« ma wiele znaczeń, a wraz ze zmienionym znaczeniem zmienia się też zagadnienie” (Tatarkiewicz 1972, 101). Dla Ratzingera prawda w sztuce nie wiąże się ani w sensie logicznym, ani w artystycznym. Prawda wypływa z dobra i piękna, jest tym, co pozwala człowiekowi dostrzec drugą osobę, skłania go do refleksji i otwiera na Boga¹³.

Sztuka musi być piękna, ponieważ dostarcza człowiekowi silnych emocji „wzruszenia” (Benedykt XVI 2016, 224); dzięki temu otwiera się na coś nowego, na to, co popycha go do życia i działania. Interesująca jest myśl Ratzingera, że piękno może wyrwać „ze stanu zniechęcenia” (Benedykt XVI 2016, 224), wzruszyć, ale też zadać ból „niczym raniąca strzała” (Benedykt XVI 2016, 224). Zatem doświadczenie piękna poprzez sztukę nie musi

¹² Warto zaznaczyć, że jest to oczywiście tylko jedna z opinii na temat związku sztuki i prawdy w świecie starożytnej Grecji.

¹³ Warto nadmienić, że jest to bardzo istotne zwłaszcza w sztuce sakralnej, która musi tworzyć jedność z liturgią i wskazywać przed wszystkim na Boga.

wiązać się zawsze z przyjemnością – istotne jest to, by zmuszało człowieka do wyjścia z własnego ja i otworzyło go na świat, na drugą osobę i wreszcie na Boga. „Sztuka we wszystkich swoich formach wyrazu, z chwilą, gdy mierzy się z wielkimi egzystencjonalnymi pytaniami, z fundamentalnymi tematami dotyczącymi sensu życia, może zyskać wartość religijną i przekształcić się w drogę głębokiej refleksji wewnętrznej i duchowości” (Benedykt XVI 2016, 225).

Sztuka¹⁴ nie powinna funkcjonować w świecie zamkniętym. Winna być udziałem wspólnoty, sztuka jest dla ludzi, nie może istnieć dla samej siebie, ponieważ przez swój przekaz ma otwierać serce i duszę na drugiego, co istotne. Jak zaznacza Ratzinger: „Muzyk kościelny potrzebuje autentycznej artystycznej klasy, zwłaszcza we wspólnotach mało zamożnych, aby w nich właśnie rozpoznać i urzeczywistnić to, co możliwe i godne, także godne muzycznie. Muzyk staje tu przed zadaniem wychowania wiernych, które służy ostatecznie samej muzyce, jak i budowaniu wspólnoty” Ratzinger 2011, 181). Cytat ten odnosi się do muzyki kościelnej, ale pasuje również do ogólnego rozumienia sztuki (tu: muzyki) przez Ratzingera. Ważne są tu właśnie charakter wychowania i budowania wspólnoty.¹⁵

Zakończenie

Ratzinger o sztuce XX i XXI wieku wydaje surowy osąd. W twórczości artystycznej tego czasu w większości zauważa: nihilizm, pluralizm i uniwersalizm, banalność oraz brak odwołania do sfery duchowej i wartości. Z pewnością historycy sztuki lub krytycy, jak i sami artyści mogliby polemizować z tą oceną. Jednak wnioski Benedykta XVI w tym przypadku są logiczną konsekwencją jego pojmowania sztuki oraz roli artysty. Taki sposób postrzegania, który oparty jest o piękno¹⁶ i dobro, wskazuje na silne zakorzenie w sztuce dawnej. Te dwie wartości mają za zadanie nie tylko dostarczać estetycznych i pozytywnych wrażeń, lecz odsyłać do prawdy - Boga - oraz skłaniać do refleksji nad rzeczywistością. Surowość, z jaką Ratzinger podchodzi do tematu sztuki, świadczy o tym, że uważa ją za istotny element kultury, którego nie można bagatelizować czy zaniedbywać, ponieważ jest ona związana z rozwojem człowieka oraz wspólnoty. Stąd każde odstępstwo w stronę powyżej omówionych negatywnych tendencji może być zagrożeniem dla prawidłowego funkcjonowania kultury. Co więcej, stanowi też odzwierciedlenie kondycji duchowej człowieka. Dlatego dla Benedykta XVI tak ważne jest, by sztuka skoncentrowana była na pięknu i dobru, aby oddziaływać pozytywnie na kulturę, a co za tym idzie – i człowieka.


¹⁴ Ratzinger mówi to w kontekście sztuki sakralnej, jednak spostrzeżenia te można odnieść także do sztuki w ogóle.

¹⁵ Wspólnota jest bardzo istotnym zagadnieniem dla Ratzingera; z niej wywodzi istnienie całej kultury, która ma charakter wspólnotowy. Wspólnota buduje kulturę, a kultura tworzy wspólnotę. Stąd sztuka jest ważną gałęzią kultury. Dlatego w ujęciu Ratzingera sztuka też musi oddziaływać na wspólnotę.

¹⁶ Piękno jest co prawda rozumiane przez Benedykta XVI w sposób klasyczny, jednak nie oznacza to, że musi być ono oczywiste i związane z konkretnym kanonem piękna. Powinno ono przede wszystkim zmuszać do refleksji nad rzeczywistością.

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2016. Istota prawdziwego piękna – przemówienie podczas spotkania z artystami (21.11.2009). W: Laskowska M. Marcyński K. SAC (red.). *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*. Kraków: Petrus, 223-225.
- Benedykt XVI. 2018. Relatywizm warunkiem demokracji? Przełożył: Biel R. Górecka M. W: Azzaro P. Granados C. (red). *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*. Teksty wybrane, t. 5. Lublin: Fundacja Rozwoju KUL, 111-126.
- Bramorski J. 2012. *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku.
- Brzeziński D. 2006. „Szczególnie piękna możliwość”: w poszukiwaniu liturgicznych korzeni Benedykta XVI. *Studia Płockie*, 32, s. 45-56.
- Eco U. 2005. *Historia piękna*. Przełożył: Kuciak A. Poznań: Rebis.
- Huxley, A. 2022. *Nowy wspaniały świat*, przełożył: Baran B. Warszawa: Muza.
- Kawecki, W. CSsR. 2013. *Teologia piękna: poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*. Poznań: Flos Carmeli.
- Kiereś, H. 1994. Sztuka a prawda. *Człowiek w kulturze*, 2, 51-69.
- Kiereś, H. 2008. Realistyczna koncepcja sztuki. *Roczniki Filozoficzne*, 1, 141-151.
- Messori, V. Ratzinger, J. 1986. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przełożył: Orszyn Z. Marki: Michalineum.
- Michalik A. 2014. Zraniony strzałą piękna. Piękno i misja Kościoła według Josepha Ratzingera. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 33,2, s. 79-90.
- Platon. 1986. *Timajos. Kritias albo Atlantyki*. przełożył: Siwek P. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ratzinger, J. 2002. *Duch liturgii*, przełożył: Pieciul E. Poznań: Christianitas.
- Ratzinger, J. 2004. *W drodze do Jezusa Chrystusa*. przełożył: Merecki J. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. 2005a. *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*. przełożył: Mijalska M. Kraków: Wydawnictwo M.
- Ratzinger, J. 2005b. *Nowa pieśń dla Pana*. przełożył: Zychowicz J. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. 2005c. *Wiara, prawda, tolerancja – Chrześcijaństwo a religie świata*. przełożył: Zajączkowski R. Kielce: Jedność.
- Ratzinger, J. 2006. *Święto wiary*. przełożył: Merecki J. Kraków: Salwator.
- Ratzinger, J. 2011. *Sakrament i misterium*. przełożył: Głos A. Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny.
- Ratzinger, J. 2018. Dlaczego jeszcze jestem w kościele. W: Gózdź K. Górecka M. (red.). *Opera Omnia T. VIII/2 – Kościół – znak wśród narodów Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, przełożył: Szymon W. OP. Lublin: Wydawnictwo KUL. 1084-1098.
- Szymik, J. 2010. *Theologia benedicta* t. 1. Katowice: WAM.
- Tatarkiewicz, W. 1972. *Droga przez estetykę*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz, W. 1982. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz, W. 1960. *Historia estetyki, 1.1, Estetyka starożytna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waloszek J. 2008. Poglądy J. Ratzingera – Benedykta XVI na muzykę kościelną. W: Wolsza K. (red.). *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Wykłady otwarte w zamiejscowym ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2006/2007)*, Opole, s. 189-202.

 **Dwie zachowane msze
ks. Jana Żukowskiego (1870–1911)
w kontekście wybranych zagadnień
muzycznych i semantycznych**

Streszczenie: Niniejszy artykuł jest pierwszą próbą opisanego fragmentu twórczości muzycznej wciąż pozostającego w cieniu zapomnienia polskiego kompozytora ks. Jana Żukowskiego (1870–1911). Po przyjęciu święceń kapłańskich ks. Jan pracował w duszpasterstwie, w kurii biskupiej oraz wykładał na Uniwersytecie Lwowskim. Jednocześnie był kompozytorem. Zachowała się po nim niewielka spuścizna muzyczna, którą tworzą dwie msze oraz cztery pieśni religijne. W niniejszym artykule autor opisuje msze. Jedna z nich powstała do liturgicznego tekstu łacińskiego, zaś druga do tekstu w języku polskim, której autorem jest również ks. Jan. Te niewielkie w swych rozmiarach kompozycje są świadectwem niezwykłego talentu muzycznego ks. Jana oraz wyniesionego z domu rodzinnego patriotyzmu, aby w trudnych czasach zaboru austriackiego i wszechobecnej germanizacji tworzyć pieśni religijne w języku polskim i w ten sposób umacniać wśród innych poczucie tożsamości narodowej.

Słowa kluczowe: Jan Żukowski, msza, msza polska, patriotyzm, Otton Mieczysław Żukowski.

Two Preserved Masses of Fr. Jan Żukowski (1870–1911) in the Context of Selected Musical and Semantic Issues

Abstract: This article is the first attempt to describe a fragment of a musical work by the Polish composer Fr. Jan Żukowski (1870–1911) that remains in the shadow of oblivion. After he was ordained priest, Fr. Jan worked in the pastoral ministry, in the bishop's curia and lectured at the University of Lviv. At the same time, he was a composer. A small musical legacy has been preserved, consisting of two masses and four religious hymns. In this article, the author describes the masses. One of them was created for the liturgical Latin text, and the other for the text in Polish, the author of which is also Fr. Jan.

These compositions, small in size, testify to the extraordinary musical talent of Fr. Jan and the patriotism he learned in the family home, enabling him to compose hymns in Polish in the difficult times of the Austrian partition and ubiquitous Germanization, and thus strengthen the sense of national identity among others.

Keywords: Jan Żukowski, mass, Polish mass, patriotism, Otton Mieczysław Żukowski.

Wstęp

Od kilkunastu już lat nazwisko *Żukowski* jest obecne w polskim piśmiennictwie (Kaczorowski 2011; 2014, 59–73; 2016, 101–121; 2017, 259–274) oraz fonografii¹ za sprawą kompozytora Ottona Mieczysława (1867–1942), który był nauczycielem języka polskiego, a poprzez swą rozległą twórczość religijną i świecką – piewą polskości w Czerniowach (północna Bukowina) oraz we Lwowie w czasach, gdy Polska rozdarta była między trzech zaborców.

Otton Mieczysław był najstarszym z jedenaściorga dzieci Józefa (1842–1910) i Teresy z domu Kozłowskiej (1844–1904). Drugim z kolei dzieckiem był ksiądz Jan (1870–1911), który podobnie jak jego starszy brat, realizował wyniesione z domu rodzinnego zamiłowanie do muzyki poprzez twórczość kompozytorską (Kaczorowski 2011, 7).

W takim kontekście mieści się problem niniejszego artykułu, którego celem jest przybliżenie i omówienie dwóch mszy z zachowanej spuścizny muzycznej Jana Żukowskiego, powstałej niejako na marginesie głównego nurtu jego aktywności, jaką było realizowanie powołania kapłańskiego, wykłady na Uniwersytecie Lwowskim oraz praca w Metropolitalnej Kurii Lwowskiej.

Aby zamierzony cel zrealizować, na początku artykułu przywołane zostaną najważniejsze fakty z życia ks. Jana Żukowskiego. Następnie omówione zostaną dwie msze (jedna do tekstu łacińskiego, druga do tekstu w języku polskim). Przy omawianiu poszczególnych kompozycji uwaga zostanie zwrócona na źródła inspiracji, podstawowe informacje dotyczące każdego utworu (m.in. określenie tonacji, metrum, ambitus) oraz miejsce ich publikacji. Ze względu na fakt, że pierwsza msza napisana została do łacińskiego tekstu liturgicznego, nie będzie omówiona jej warstwa semantyczna. Zostanie za to przybliżony tekst mszy polskiej, której autorem jest także ks. Jan Żukowski. W zakończeniu sformułowane zostaną najważniejsze wnioski wynikające z oglądu dwóch kompozycji polskiego kapłana-muzyka.

¹ Wszystkie zachowane utwory Ottona Mieczysława Żukowskiego opublikowano w firmie fonograficznej Acte Préalable. W ramach cyklu *Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa* ukazało się osiem płyt CD: AP0288 (2013); AP0343 (2015); AP0347 (2015); AP0354 (2015); AP0368 (2016); AP0369 (2016); AP0391 (2017); AP092 (2017). W ramach cyklu *Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia saecularia* wydano trzy płyty CD: AP0441 (2018); AP0442 (2018); AP0443 (2019).

1. Biogram ks. Jana Żukowskiego



Fot. 1. Ksiądz Jan Żukowski

Źródło: archiwum autora

Ksiądz Jan Żukowski urodził się 27 maja 1870 roku w Gródku Jagiellońskim². W 1889 roku w Czerniowcach ukończył szkołę średnią. W tym samym roku wstąpił do seminarium duchownego we Lwowie. Po pierwszym roku studiów został skierowany do Innsbrucka celem kontynuowania nauki. W 1893 roku przyjął święcenia kapłańskie dla archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego i jeszcze przez dwa lata pozostał w Austrii. Następnie powrócił do macierzystej diecezji, gdzie pełnił obowiązki wikariusza na Bukowinie, aby po kilku miesiącach zostać prefektem studiów w lwowskim seminarium duchownym. W 1896 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku uzyskał stopień doktora teologii. Rok później został powołany na stanowisko adiunkta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego. W 1899 roku, po uzyskanej habilitacji został profesorem nadzwyczajnym. W latach 1904–1909 był profesorem zwyczajnym, zaś od 1909 roku – profesorem dogmatyki. W roku akademickim 1905/1906 sprawował urząd dziekana, zaś w kolejnym roku akademickim – prodziekana Wydziału Teologicznego.

Jednocześnie w Metropolitalnej Kurii Lwowskiej pełnił funkcję radcy sądowego do spraw małżeńskich, a następnie referenta i członka rady nadzorczej „Consilium a vigilantia”.

² Taka nazwa miasta obowiązywała w I połowie XX wieku (dokładnie do 1945 roku). Obecna nazwa tego ukraińskiego, leżącego w obwodzie lwowskim miasta to Gródek. Zob. *Gmina i Miasto Nisko. Miasta Partnerskie. Gródek*. Wersja elektroniczna: <https://www.nisko.pl/samorzad/miasta-partnerskie/grodek> (dostęp: 25.07.2022).

Zmarł 12 maja 1911 roku we Lwowie (Gabryel 1983, 557–558). 15 maja miała miejsce eksport trumny z ciałem zmarłego na dworzec główny we Lwowie, którą poprowadził biskup Władysław Bandurski. Następnego dnia, 16 maja, odbył się pogrzeb w Czerniowcach. Doczesne szczątki ks. Jana złożono w rodzinnym grobowcu (Wołczański 2001, 389).

Nie zachowały się żadne informacje świadczące o muzycznym wykształceniu ks. Jana Żukowskiego. W tym względzie również biogram autorstwa K. Gabryela nie dostarcza jakichś odkrywczych informacji. Na temat zainteresowań Jana Żukowskiego muzyką znalazły się w nim zaledwie dwa zdania: „Zajmował się także muzyką kościelną. Utwory z tego zakresu drukował w wydawnictwie *Śpiewy Kościelne*, ukazującym się we Lwowie” (Gabryel 1983, 557).

Podstawowe wykształcenie muzyczne Jan Żukowski najpewniej otrzymał od swego ojca, który był organistą kościelnym w Bełzie, w Gródku Jagiellońskim, a przez ostatnie 40 lat życia w kościele w Czerniowcach (Kaczorowski 2011, 8). Wydaje się, że właśnie ze względu na profesję Józefa – seniora rodziny, dom państwa Żukowskich przepełniony był muzyką. Być może to właśnie ojciec, widząc zdolności muzyczne swych dzieci, uczył je zasad muzyki i gry na instrumencie klawiszowym, aby w ten sposób – z jednej strony – wprowadzić je w świat pieśni religijnej i patriotycznej, z drugiej zaś – dać fach, który mógłby przydać się im w przyszłości.

Po Janie Żukowskim zachowało się zaledwie sześć utworów. Są to dwie msze: *Missa in honorem Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis* (msza łacińska) oraz *Msza* op. 22 (msza polska), będące przedmiotem niniejszego artykułu, oraz cztery niewielkich rozmiarów pieśni religijne (*Adoro Te devote*, *Matko pomocy nieustającej*, *Modlitwa do Boga-Rodzicy* op. 5 oraz *O Chryste* op. 14). Spośród tych sześciu utworów tylko trzy są opusowane. Najwyższy opus, jaki się pojawia to 22. Oznacza to, że przynajmniej tyle utworów skomponował ks. Jan Żukowski.

2. Msze

W liturgii trydenckiej, która obowiązywała do Soboru Watykańskiego II wyróżnić można stałe i zmienne części mszalne. Stałe części mszalne (*ordinarium missae*) to: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus* i *Agnus Dei*. Z kolei części zmienne (*proprium missae*) to: *Introit*, *Graduał*, *Offertorium*, śpiew na Komunię św. oraz *Benedictio*.

Poniższa tabela przedstawia części mszalne obu utworów, do których ks. Jan Żukowski skomponował muzykę.

Tabela 1. Części mszalne w obu dziełach ks. Jana Żukowskiego

Stale i zmienne elementy mszy trydenckiej	msza łacińska	msza polska
Introit		
Kyrie	+	+
Gloria	+	+
Graduał		+
Credo	+	+
Offertorium	+	+
Sanctus	+	+
Benedictus	+	+
Agnus Dei	+	+
Komunia św.		
Benedictio		+

Źródło: badania własne

Na podstawie powyższej tabeli widać, że *Missa in honorem ICBMV* (msza łacińska) zbudowana jest z siedmiu części. Utwór zawiera wszystkie stałe części, czyli: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus* i *Agnus Dei* oraz jedną część zmienną: *Offertorium*. Z kolei *Msza op. 22* (msza polska) jest dziełem dziewięcioczęściowym. Utwór ten również zawiera wszystkie części stałe, zaś spośród części zmiennych pojawiają się: *Graduał*, *Offertorium* i *Benedictio*.

A. Msza łacińska

Pełny tytuł mszy łacińskiej, zawarty na pierwszej stronie partytury brzmi: „*Missa in honorem Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis tonis concentuum religiosorum Hebraeorum in libro Recueil de chants religieux et populaires des Israélites* par S. Naumbourg collectorem opportune adhibitis duabus vocibus cum organo vel harmonio Concinnavit Dr. Joannes Żukowski, Facultatis theologiae in c.r. Universitate Leopoliensi p.o. professor”.

Łaciński tytuł można przetłumaczyć następująco: „Msza ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny [według] wybranych religijnych tonów żydowskich [pochodzących] z dzieła *Zbiór religijnych i popularnych pieśni Izraelitów* Samuela Naumbourga [S. Naumbourg (1817–1880) to francuski kompozytor] do użytku na dwa głosy z organami lub harmonium ułożona przez dr. Jana Żukowskiego, Wydział Teologiczny w cesarsko-królewskim Uniwersytecie Lwowskim, p.o. profesor”³.

³ Tłumaczenie własne.

Omawiana msza została wydana jako druk samodzielny. Na pierwszej stronie partytury, u dołu, podano miejsce wydania: „Kraków A. Piwarski, Czerniowce H. Pardini, Poznań A. Cybulski”. Nie podano natomiast roku wydania.

W kontekście warstwy semantycznej kompozytor wykorzystał w utworze łaciński tekst części stałych, nie dokonując w nich żadnych zmian. Z kolei w części *Offertorium* Żukowski posłużył się pierwszą częścią modlitwy *Ave Maria*, w ten sposób podkreślając maryjny charakter całego utworu.

Poniższa tabela zawiera podstawowe informacje o poszczególnych częściach mszalnych (numer strony w partyturze, liczbę taktów, tonację i metrum).

Tabela 2. Podstawowe informacje o mszy łacińskiej

L.p.	Część mszalna	Strony	Liczba taktów	Tonacja	Metrum
1	<i>Kyrie</i>	2	36	F-dur	∅
2	<i>Gloria</i>	3–5	51	F-dur	C
3	<i>Credo</i>	6–10	104	F-dur, c-moll, F-dur	3/4, C, 3/4
4	<i>Offertorium</i>	10–12	42	d-moll → F-dur	2/4, 3/4
5	<i>Sanctus</i>	12–13	20	d-moll → D-dur	C
6	<i>Benedictus</i>	13–14	24	F-dur → D-dur	2/4
7	<i>Agnus Dei</i>	14–15	30	d-moll → F-dur	C

Źródło: badania własne

Główną tonacją, w jakiej została skomponowana msza, jest tonacja F-dur. W *Credo* pojawia się część w tonacji c-moll (jako molowa dominanta tonacji głównej). Z kolei w *Offertorium*, między innymi ze względu na zmiany tonacyjne, wyróżnia się trzy części. Każda z nich rozpoczyna się w tonacji d-moll (jest to tonacja molowa równoległa względem F-dur), natomiast kończy się w tonacji głównej F-dur. Podobnie część *Sanctus* rozpoczyna się w tonacji d-moll, kończy zaś w F-dur. Część *Benedictus* rozpoczyna się z kolei w tonacji głównej, aby następnie modulować do tonacji D-dur. Ostatnia część, *Agnus Dei*, rozpoczyna się w tonacji d-moll i zmierza do tonacji głównej F-dur.

We wszystkich częściach mszy dominuje metrum dwudzielne. Jest to 2/4, C oraz *alla breve*. Jedynie dwie części *Credo* oraz jedna część *Offertorium* zostaną napisane w metrum 3/4.

Tabela 3. Budowa mszy łacińskiej

L.p.	Część mszalna	Budowa utworu
1	<i>Kyrie</i>	Część A, takty 1–12 Część B, takty 13–24 Część A', takty 25–36
2	<i>Gloria</i>	Część A, <i>Allegretto</i> , takty 1–28 Część B, <i>Lento</i> , takty 29–42 Część C, <i>Tempo I</i> , takty 42–51
3	<i>Credo</i>	Część A, <i>Moderato</i> , takty 1–34. Metrum 3/4, tonacja F-dur Część B, takty 35–53. Metrum C, tonacja c-moll, <i>Lento</i> Część C, <i>Tempo I</i> , takty 54–68 Część D, takty 69–104. Metrum 3/4, tonacja F-dur
4	<i>Offertorium</i>	Część A, takty 1–16. Metrum 2/4. Tonacja: d-moll → F-dur Część B, takty 17–32. Metrum 2/4. Tonacja: d-moll → F-dur Część C, takty 33–42. Metrum 3/4. Tonacja: d-moll → F-dur
5	<i>Sanctus</i>	Część A, takty 1–12 Część B, <i>Più mosso</i> , takty 13–20
6	<i>Benedictus</i>	Część A, takty 1–16 Część B, <i>Più mosso</i> , takty 17–24
7	<i>Agnus Dei</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–14 Część C, takty 15–30

Źródło: badania własne

Powyższa tabela przedstawia budowę poszczególnych części mszy łacińskiej. W *Kyrie* i *Agnus Dei* wyróżniono trzy części ze względu na warstwę semantyczną. W *Glorii* dokonano podziału na części ze względu na zmiany proponowanych przez kompozytora temp. W *Credo* czynnikami pozwalającymi wyodrębnić kolejne części są zmiany tempa, zmiany tonacyjne oraz towarzyszące im zmiany metrum utworu. W *Offertorium* kryterium wyodrębnienia części stały się zmiany tonacyjne i zmiany metrum. Z kolei w częściach *Sanctus* i *Benedictus* takimi kryteriami stały się zmiany tempa (*più mosso*).

Na uwagę zasługuje także opisanie ambitusu partii wokalne, realizowanej przez dwa głosy. Kompozytor nie zaznacza w partyturze, czy utwór ma być wykonywany przez dwa głosy solowe czy przez dwa głosy chóralne (jednorodne bądź mieszane). Taka swoboda niewątpliwie miała wpływ na ambitus zarówno wyższego, jak i niższego głosu. Poniższa tabela szczegółowo ukazuje ambitus głosów wokalnych w każdej części mszy. Widać, że kompozytor nie przekracza w nich skali głosów. Oba zostały napisane w tzw. średnicy, co dodatkowo umożliwia wykonanie utworu przez różnej klasy śpiewaków.

Tabela 4. Określenie ambitusu partii wokalne w mszy łacińskiej

L.p.	Część mszalna	Ambitus partii wokalne
1	<i>Kyrie</i>	d ¹ –d ² c ¹ –b ¹
2	<i>Gloria</i>	c ¹ –f ² as–c ²
3	<i>Credo</i>	c ¹ –f ² a–c ²
4	<i>Offertorium</i>	d ¹ –f ² a–b ¹
5	<i>Sanctus</i>	d ¹ –f ² c ¹ –d ²
6	<i>Benedictus</i>	d ¹ –f ² a–d ²
7	<i>Agnus Dei</i>	d ¹ –e ² a–d ²

Źródło: badania własne

W kontekście towarzyszącego akompaniamentu należy stwierdzić, że partia organów w górnych głosach, zapisanych w kluczu wiolinowym, najczęściej jest tożsama z głosami wokalnymi. Z kolei w głosie basowym pojawiają się dźwięki będące wypełnieniem harmonicznym i podstawą harmoniczną akordu⁴.

Przykład nutowy 1. *Offertorium*, takty 1–4

Adagio. Offertorium.

The image shows a musical score for the Offertorium, measures 1-4. It consists of two staves: a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment (grand staff). The tempo is marked 'Adagio.' and the dynamics are 'p' (piano). The vocal line begins with the lyrics 'A - ve Ma - ri - a, A - - - ve,'. The piano accompaniment features chords and moving lines in both hands.

Źródło: archiwum autora

⁴ Msza łacińska została zarejestrowana na płycie CD wydanej w firmie fonograficznej Acte Préalable w ramach serii *Opera omnia religiosa 8. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers* (rok wydania: 2017, numer katalogowy: AP0392). Wykonawcy: Marta Wróblewska – sopran, Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy.

B. Msza polska

Dwugłosową mszę do tekstu w języku polskim ks. Jan Żukowski opublikował w drugim zeszycie „Śpiewów kościelnych”, którego pełny tytuł brzmi: „Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium”. Wydawcą tego, jak i pozostałych dziewięciu zeszytów był brat ks. Jana, Otton Mieczysław Żukowski.

Na stronie tytułowej znajduje się ponadto następująca informacja: „Nakład i własność autora. Skład główny w księgarni T. Gieszczykiewicza, dawniej A. Piwarski i Ska, Kraków, św. Jana 3”. Niestety, nie podano roku publikacji zeszytu drugiego.

Na stronie tytułowej, zawierającej zawartość wszystkich dziesięciu zeszytów „Śpiewów kościelnych” napisano, że zeszyt drugi zawiera „Mszę na 2 głosy lub chór mieszany z tow. org.”. Z kolei na stronie 3, będącej pierwszą stroną partytury, znajduje się tytuł utworu: „Msza”.

Poniżej, przed pięcioliniami kompozytor umieścił także sugestie wykonawcze. Na pierwszej pięciolinii, z podpisanym tekstem utworu, znajduje się informacja: „Głos I”, „Głos II”. Natomiast przy akoladzie spinającej kolejne dwie pięciolinie dodano zapis: „Chór mieszany lub organy”.

Takie sugestie, pochodzące najpewniej od samego kompozytora, sprawiają, że omawianą mszę można wykonywać na cztery różne sposoby:

- Głos I i Głos II to głosy solowe, którym towarzyszą organy,
- Głos I i Głos II to głosy solowe, którym towarzyszy 4-głosowy chór mieszany,
- Głos I i Głos II to głosy wykonywane przez chór (jednorodny), któremu towarzyszą organy,
- Głos I i Głos II to głosy wykonywane przez chór (jednorodny), któremu towarzyszy 4-głosowy chór mieszany.

Ks. Jan Żukowski jest nie tylko kompozytorem omawianej mszy, lecz również autorem tekstów. W ten sposób wpisuje się on w popularny w dobie potrydenckiej i obecny na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku trend tworzenia tzw. *mszy polskich*. Ich istota polegała na zastępowaniu często niezrozumiałych łacińskich tekstów mszy poetyckimi tekstami pisanymi w języku narodowym, polskim (Kaczorowski 2006, 341–365; 2007a, 148–175; 2007b, 183–201; 2016, 117–131).

W takim też duchu powstał tekst mszalny autorstwa ks. Jana. W *Kyrie* autor nazywa Boga „Stwórcą i Panem”. Prosi Go, aby wejrzał na składaną na ołtarzu ofiarę i usłyszał błagalne modły ludu. W *Glorii* podmiot liryczny „wielbi i błogosławi” Boga oraz „złączonymi głosami” oddaje Mu cześć. Podczas śpiewanego *Graduału* zanoszona jest prośba do Jezusa o „zmiłowanie” dla zebranego w świątyni ludu, który wyznaje swą wiarę i bezgraniczną ufność Bogu. Również w *Credo* podmiot liryczny wierzy we wszystko, co Bóg „objawił” i co Kościół do wierzenia „przedstawił”. Wymienione są tu dwie prawdy: o stworzeniu świata *ex nihilo* oraz ofierze krzyżowej Jezusa Chrystusa. W *Offertorium* Bóg nazwany jest „wielkim” i „mocnym”. Przed Nim „korzy się” cały świat. Również człowiek, który

uczestniczy w liturgii, w Nim, w Bogu „szuka schronienia” i przed Nim składa na ołtarzu swojej cierpienie i łzy. Prosi, aby wszechmocny Bóg usłyszał to wołanie i okazał człowiekowi swą litość. Podmiot liryczny ma jednocześnie świadomość, że jego moc pochodzi od Boga. On jest „źródłem pokoju” i to w Nim człowiek „szuka wytchnienia”. W *Sanctus* podkreślona zostaje prawda, że w niebie Bóg jest adorowany przez świętych i aniołów, zaś na ziemi przez tych, którzy Boga noszą w swoim sercu. Całe niebo jest „pełne” Bożej chwały. Chwałę tę głosi także cały świat. Bo wszystko jest „dziełem” Bożej „ręki”. W *Benedictus* człowiek pragnie jak najgodniej uczcić Najświętszy Sakrament. Dlatego Bogu Najwyższemu chce śpiewać „hosanna”. W *Agnus Dei* człowiek wyraża swą wiarę w Jezusa, który jest „jedynym pośrednikiem” między nim i Bogiem. Prosi Bożego Baranka o litość, o oddalenie kary za grzechy i o „błogi pokój”. W *Benedictio* wyrażona jest prośba, aby Bóg błogosławił swojemu ludowi i przyjął złożoną ofiarę. Lud modli się również, aby Boża łaska „odnowiła ich ducha”.

Poniższa tabela przedstawia podstawowe informacje o omawianej mszy (numer strony partytury, liczbę taktów i zwrotek, tonację, metrum oraz tempo).

Tabela 5. Podstawowe informacje o mszy polskiej

L.p.	Część mszalna	Strony	Liczba taktów	Liczba zwrotek	Tonacja	Metrum	Tempo
1	Kyrie	3	24	2	F-dur	C	Andante
2	Gloria	4	24	1	F-dur	2/4	Con moto
3	Graduale	5	24	1	Es-dur	C	Largo
4	Credo	6	24	1	F-dur	∅	Andante
5	Offertorium	6–7	36	3	F-dur	C	Andantino
6	Sanctus	8	16	2	f-moll	C	Grave
7	Benedictus	9	24	2	d-moll	C	Adagio
8	Agnus Dei	10–11	24	3	As-dur	C	Andante
9	Benedictio	11	24	1	F-dur	∅	Larghetto

Źródło: badania własne

Powyzsza tabela dowodzi, że każda część mszy polskiej jest niewielkich rozmiarów, najdluzsza z nich liczy zaledwie 36 taktów. Utwór został napisany w tonacji F-dur. W tej też tonacji skomponowanych jest najwiecej części mszy. W *Graduale* pojawia się jednak tonacja Es-dur – pozostajaca wobec tonacji glownej w stosunku sekundy wielkiej. *Sanctus* zostało napisane w tonacji f-moll – zachodzi tu stosunek równoimienności (w kontekście tonacji glownej). Z kolei *Benedictus* skomponowane jest w tonacji d-moll – jest tu obecny stosunek submediantowy (akord d-moll to również T_{VI} w tonacji F-dur). *Agnus Dei* jest zaś napisane w tonacji As-dur – jest to stosunek mediantowy wobec tonacji F-dur (akord As-dur to ${}^{\circ}T_{III}^5$ w tonacji glownej).

Każda część mszy została napisana w metrum dwudzielnym. Najczęstsza postać to C; dwa razy występuje *alla breve*, zaś raz metrum 2/4.

Jeśli chodzi o proponowane tempa mszy, to kształtują się one następująco (od najwolniejszego do najszybszego): *grave*, *largo*, *largetto*, *adagio*, *andante* oraz *andantino*.

Tabela 6. Budowa mszy polskiej

L.p.	Część mszalna	Budowa utworu
1	<i>Kyrie</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16, 17–24 (repetycja)
2	<i>Gloria</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16 Część C, takty 17–24
3	<i>Graduale</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16, 17–24 (repetycja)
4	<i>Credo</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16, 17–24 (repetycja)
5	<i>Offertorium</i>	Część A, takty 1–12 Część B, takty 13–24 Część A', takty 25–36
6	<i>Sanctus</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16
7	<i>Benedictus</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16, 17–24 (repetycja)
8	<i>Agnus Dei</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16 Część C, takty 17–24
9	<i>Benedictio</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–16, 17–24

Źródło: badania własne

Powyższa tabela przedstawia budowę poszczególnych części mszy polskiej. Kryteria do ich wyodrębnienia ogniskują się wobec podziału tekstu literackiego oraz zmian harmoniczných. I tak na przykład część *Agnus Dei* zbudowana jest z trzech zwrotek. O ich wewnętrznej spójności świadczy pierwszy werset każdej z nich, rozpoczynający się słowami „Baranku Boży”. Każda zwrotka kończy się zaś prośbą. W zwrotkach pierwszej i drugiej jest to wezwanie: „ukaz Twą litość nad nami!”, zaś w zwrotce ostatniej: „obdarz nas błogim pokojem!”.

Pod względem muzycznym każda część *Agnus Dei* rozpoczyna się przedtaktem. Części A i B kończą się akordem f-moll (jest to T_{VI} w tonacji głównej, czyli As-dur) oraz fermatą. Część C kończy się akordem tonacji głównej, As-dur, w pozycji prymy.

Tabela 7. Ambitus głosów solowych

L.p.	Część mszalna	Ambitus partii wokalne
1	<i>Kyrie</i>	d ¹ –f ² a–b ¹
2	<i>Gloria</i>	e ¹ –f ² a–d ²
3	<i>Graduale</i>	es ¹ –es ² as–as ¹
4	<i>Credo</i>	e ¹ –d ² a–b ¹
5	<i>Offertorium</i>	c ¹ –f ² a–c ²
6	<i>Sanctus</i>	c ¹ –es ² c ¹ –c ²
7	<i>Benedictus</i>	d ¹ –d ² a–a ¹
8	<i>Agnus Dei</i>	es ¹ –f ² b–c ²
9	<i>Benedictio</i>	f ¹ –f ² cis ¹ –d ²

Źródło: badania własne

W kontekście ambitusu głosów solowych trzeba stwierdzić, że podobnie jak w mszy łacińskiej, również tu, w mszy polskiej, skala zarówno głosu wyższego, jak i niższego pozostaje w tzw. średnicy. Niewątpliwie takie ich skonstruowanie umożliwiało, zarówno w czasach Żukowskiego, jak i obecnie, wykonywanie utworu przez solistów bądź zespoły pozostające na różnym stopniu zaawansowania artystycznego.

Również partia organów została zbudowana podobnie jak w mszy łacińskiej. Oznacza to, że głosy organowe powielają głosy wokalne, wzmacniając je harmonicznymi i dając często podstawę tonalną w głosie najniższym (w basie)⁵.

⁵ Msza polska została zarejestrowana na płycie CD wydanej w firmie fonograficznej Acte Préalable w ramach serii *Opera omnia religiosa 8. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers* (rok wydania: 2017, numer katalogowy: AP0392). Wykonawcy: Kameralny Chór Mieszany *Duc in altum*, Beata Śnieg – dyrygent, Ewa Rytel – organy.

Przykład nutowy 2. *Kyrie*, takty 1–4

Kyrie. Słowa i muzyka
Ks. Dł. Jana Żukowskiego, Op. 22.

Andante.

Głos { I. II. *mf*

Bo - że! nasz Stwór-co i Pa - nie, przed To - bą pa - da - my,

Chór mieszany lub organy. *mf*

Źródło: archiwum autora

Zakończenie

W polskim piśmiennictwie niniejszy artykuł wydaje się być pierwszą próbą zaprezentowania i omówienia kompozycji mszalnych ks. Jana Żukowskiego. Utwory te, łącznie z innymi czterema pieśniami, to niewielka część spuścizny po kapłanie-muzyku, która zachowała się do naszych czasów. Wypada jedynie żywić nadzieję, że dalsza kwerenda przyczyni się do odkrycia kolejnych dzieł Żukowskiego, aby w sposób całościowy spojrzeć na jego twórczość i odczytać ją w szerszym kontekście muzycznym oraz społeczno-politycznym. Niewątpliwie jednak już na podstawie dwóch mszy, które były przedmiotem niniejszego artykułu, można sformułować kilka wniosków.

Ks. Jan Żukowski pochodził z polskiej, katolickiej rodziny, w której z całą świadomością pielęgnowano wartości chrześcijańskie. Taki klimat domu rodzinnego przyczynił się do tego, że młody Jan odkrył w sobie powołanie do kapłaństwa (w rodzinie Żukowskich księdzem był jeszcze Stanisław [1881–1935], zaś siostrą zakonną Amalia [1886–1957]) (Kaczorowski 2011, 7).

Zachowane msze ks. Jana Żukowskiego są – z jednej strony – owocem fascynacji osobą francuskiego kompozytora Samuela Naumbourga, który opisał i zestawiał hebrajskie tony i melodie wykonywane przez Izraelitów. To z tego dzieła Żukowski czerpał muzyczne inspiracje do skomponowania mszy łacińskiej. Z drugiej zaś strony, tworząc mszę w języku polskim ks. Jan, wychowany w domu o silnych polskich tradycjach narodowych, podjął uprawianą tak przez ojca, jak i starszego brata Ottona Mieczysława sztukę, aby poprzez komponowaną muzykę do tekstów w języku ojczystym umacniać polskość w czasach narzuconej przez zaborców austriackich germanizacji.

W taki sposób te niewielkie w rozmiarach kompozycje świadczą o wyjątkowej wyobraźni muzycznej Jana Żukowskiego oraz umiłowaniu Kościoła poprzez ciągłe odkrywanie bogactwa żywej Tradycji i Pisma Świętego; stają się także świadectwem postawy człowieka, któremu w krótkim życiu nieustannie towarzyszyły słowa: „Bóg – Honor – Ojczyzna”.

Bibliografia

- Gabryel, K. 1983. *Żukowski Jan*. W: L. Grzebień SJ, H.E. Wyczawski OFM (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, S-Ż, Warszawa, 557–558. *Gmina i Miasto Nisko. Miasta Partnerskie. Gródek*. Wersja elektroniczna: <https://www.nisko.pl/samorząd/miasta-partnerskie/gródek> (dostęp: 25.07.2022).
- Kaczorowski, R. 2006. Msze na Wielki Post i okres wielkanocny ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” z 1871 roku. *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*, 12 (2), 341–365.
- Kaczorowski, R. 2007a. Msze z okazji wybranych uroczystości ze śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku. W: Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz (red.), *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*. Kraków: Musica Iagellonica, 148–175.
- Kaczorowski, R. 2007b. Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku. *Studia Pelplińskie*, 38, 183–201.
- Kaczorowski, R. 2011. *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”.
- Kaczorowski, R. 2014. Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne. W: R. Minkiewicz (red.), *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, 59–73.
- Kaczorowski, R. 2016. Tak zwane „msze polskie” opublikowane w „Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego oraz w Melodyach do zbioru pieśni nabożnych (...) do grania na organach i śpiewania na cztery głosy” w Pelplinie w 1871 roku. *Konkluzja. Studia Pelplińskie*, 49, 117–131.
- Kaczorowski, R. 2016. Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne. *Studia Gdańskie*, 38, 101–121.
- Kaczorowski, R. 2017. Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 31, 259–274.
- Wółczański, J. 2001. Katalog grobów duchowieństwa rzymskokatolickiego, ormiańskokatolickiego i greckokatolickiego oraz sióstr zakonnych na cmentarzach w Żytomierzu, Czerniowcach i Odessie. *Nasza Przeszłość*, 95, 357–399.

Aneks

Msza op. 22, sł. i muz. Jan Żukowski

Kyrie

Boże! nasz Stwórco i Panie,
przed Tobą padamy,
usłysz nasze wołanie,
pokornie błagamy.

Ofiarę przynosimy
Nowego Zakonu,
stając obok kapłana
u Twojego tronu.

Gloria

Chwała Ci, Boże! na wysokim niebie,
a pokój ludziom, pielgrzymom tej ziemi.
Ciebie my wielbim, błogosławim Ciebie,
Tobie cześć niesiem głosy złączonymi.

Graduale

Twoje zmiłowanie, Jezu Chryste, Panie!
Daj ludowi Twemu tu dziś zebranemu.
Wszakżeż w Ciebie wierzym, w Tobie my ufamy,
Ciebie i wszystko w Tobie z głębi serc kochamy.

Credo

Wierzym, o Panie, wszystko coś objawił,
przez Kościół święty wierzyć nam przedstawił,
żeś ziemię stworzył i niebo z niczego,
żeś Syna wydał dla szczęścia naszego.

Offertorium

Wielki Ty, mocny nasz Boże,
świat przed Tobą się korzy
i biedni my.
W Tobie szukamy schronienia,
przed Twym ołtarzem cierpienia
składamy i łzy.

Usłysz stworzenia wołanie,
na łaski Twojej zebranie
litościw bądź!
Twoją miłością, o Święty,
Boże nasz niepojęty,
Na ziemi rządz.

Moc nasza w Tobie jest Boże,
wszystka ziemia i morze,
Twej ręki cud.
W Tobie zaś, źródła pokoju,
szuka wytchnienia i znoju
wierny Twój lud.

Sanctus

Święci i anioły w niebie,
my na ziemi wielbim Ciebie.
Boże dla nas niepojęty,
bądź pochwalon, Święty, Święty!

Pełne niebo Twojej chwały,
ziemia głosi ją, świat cały;
Wszystko dziełem Twojej ręki,
wszystko hołd Ci niesie dzięki.

Benedictus

O Jezu utajony
w świętym Sakramencie,
bądź od nas uczczony
coraz to goręcej.

Hosanna Ci śpiewamy,
pełni czci, radości,
bo pamięć rozważamy
Twej ku nam miłości.

Agnus Dei

Baranku Boży, co winy nam gładzisz,
Tyś jedyny

pośrednik za grzesznikami,
ukaż Twą litość nad nami!

Baranku Boży, nasz Panie,
co Twemi zasługami,
za grzech oddałeś karanie,
ukaż Twą litość nad nami!

Baranku Boży, nim Ciebie ujrzymy
godni w niebie,
zasilaj tu Ciałem Twojem,
obdarz nas błogim pokojem!

Benedictio

Błogosław Boże, Twojemu ludowi,
przyjm tę ofiarę czci i dziękczynienia;
niech łaska Twoja w nas ducha odnowi
i utoruje drogę do zbawienia.

ARTYKUŁY

nauki społeczne

The Impact of Sleep on the Effectiveness of Meditation and Contemplative Prayer

Abstract: Meditation and contemplative prayer have been shown to calm the brain, improve health and relaxation, increase cognitive ability and concentration, etc. In this article we shall present the reverse process, namely the effects of a rested brain on the practice of meditation and contemplative prayer. Based on a survey (interviews) of people who regularly meditate and practise contemplative prayer, we will show whether rest, sleep quality, and time spent practising contemplative prayer or meditation have an impact on the results that these two activities bring. Finally, we will show whether the relationship between rest and contemplative prayer or meditation is a one-way or two-way process.

Keywords: meditation, Christian contemplation, impact of sleep

Wpływ snu na skuteczność medytacji i modlitwy kontemplacyjnej

Streszczenie: Wykazano, że medytacja i modlitwa kontemplacyjna uspokajają mózg, poprawiają zdrowie i relaks, zwiększają zdolności poznawcze i koncentrację itp. W niniejszym artykule chcielibyśmy przedstawić proces odwrotny, czyli wpływ wypoczętego mózgu na praktykę medytacji i modlitwy kontemplacyjnej. Na podstawie badania (wywiadów) osób regularnie medytujących i praktykujących modlitwę kontemplacyjną pokażemy, czy odpoczynek, jakość snu i czas poświęcony na praktykowanie modlitwy kontemplacyjnej lub medytacji mają wpływ na rezultaty, jakie przynoszą te dwie aktywności. Wreszcie pokażemy, czy związek między odpoczynkiem a modlitwą kontemplacyjną lub medytacją jest procesem jedno- czy dwukierunkowym.

Słowa kluczowe: medytacja, kontemplacja chrześcijańska, wpływ snu

Introduction

Sleep is a biological necessity that humans (like all animals) have retained throughout evolution. With the development of the industrial age, artificial lighting and the fast pace of life, man has put sleep on the back burner, seriously endangering his health. Too little sleep (less than seven hours per night) prevents the complete breakdown of adenosine and consequently increases the risk of developing cancer, dementia, cardiological diseases, etc. One of the visible signs of sleep deprivation is fatigue and, as a result, a lower ability to concentrate. People who sleep too little are less efficient at work, make more mistakes, forget what they wanted to do and take longer to complete tasks.

The phenomenon of sleep has not yet been conclusively researched. However, scientists have managed to find out how to increase the quality of sleep and what methods help to overcome insomnia. Sleep quality is largely influenced by “sleep hygiene,” in which calming down before falling asleep plays an essential role. It is important to lower cortisol levels before going to bed, to leave worries behind and also to calm down physically. It is advisable to end the day with positive affirmations, gratitude, prayer and meditation. In particular, contemplative prayer and meditation are thought to help one calm down and achieve theta brain waves, which allows one to achieve the neurological processes characteristic of sleep even while awake.

However, in investigating the positive effects of meditation and contemplative prayer on sleep, we questioned whether this is a one-way process or a two-way process. Can a person reap the full benefits of meditation and contemplative prayer if he or she is tired during the practice and therefore less able to concentrate? Or is there more to contemplative prayer and meditation, and does one feel more rested after meditation and contemplative prayer despite being tired?

In this post we will try to answer these questions using the results of a survey we conducted for this purpose. We would like to point out that we included only 15 respondents in our study. Therefore, our results are not fully representative. Nevertheless, they indicate the direction in which we are moving in studying the influence of sleep on the quality of contemplative prayer and meditation. At the same time, the research conducted encourages further research on this problem.

1. Meditation

The word meditation encompasses a wide variety of practices and techniques. Various etymological interpretations already indicate a broad understanding of the term. The most common etymological explanation is that the word meditation derives from the Latin word *meditatio*, meaning meditation, which is thought to have evolved from the Latin root *matum*, “to think” (Ludden 2012). This also denies a relationship with the Latin word *mederi*

‘to heal’, which has been argued by some other authors (Koopsen and Young 2009). At the same time, it is related to the Greek word *medomai* meaning ‘to care for’. Leddy (2012), on the other hand, argues that the word meditation evolved from the Sanskrit word *medha*, ‘wisdom’.

Just as there are different etymological interpretations, there are also different types of meditation. Meditation is a characteristic religious practice of various religions and philosophical views. In Indian religions it is given special importance, and with the spread of Buddhism it has also influenced the religious practice of Chinese religions (Confucianism and Taoism). When we talk about meditation, we too often forget that it is also part of Jewish, Christian, and Islamic religious practice (cf. Sufis). In Gen 24:63, we are told that Isaac took a walk. The word “walk” is written in Greek as *blebetat* and means to meditate in Latin. But in Jewish mysticism, meditation is given a much greater role. Kabbalah itself studies the field of meditation, but for Kabbalists the main goal of this study is to understand the Divine and come closer to God. Jewish mysticism is primarily concerned with the practice of “*hitbodedut*,” an unstructured, spontaneous, and individual form of prayer and meditation through which one can establish a close, personal relationship with God and ultimately realize the inherent divinity of all beings.

Different types of meditation have developed in different traditions, with different techniques of practice and effects on the individual. However, the goal of all meditations is to calm the mind and focus on the breath. In most cases, the meditations are also intended to reflect on fundamental spiritual questions, often accompanied by spiritual insight.

2. Contemplative prayer

Contemplatio (looking, contemplating) is an inner prayer in which the person praying spontaneously focuses on the things of God. In Catholicism, the best known prayers are the Examen, Ignatian contemplative prayer, and *lectio divina*. Some people also find praying the rosary, reading the litanies, and adoring the Blessed Sacrament to be contemplation. The purpose of contemplative prayer is to deepen our gratitude to God, to read God’s Word, and to let God’s Word speak to us. Ignatius of Loyola, who gave great importance to contemplative prayer, said that prayer should not be hurried and that it is necessary to take time for God.

Contemplative prayer and meditation are not exactly the same, of course. Different types of meditation have different goals, but none of the Eastern meditations is directed toward God. The goal of the meditator is to gain knowledge, enlightenment, insight, etc. The goal of contemplative prayer is primarily to listen to God’s word, to discern God’s will, and to integrate it into one’s life.

What connects contemplative prayer and meditation, and why can we compare them at all? Both are characterised by preparation. It is necessary to find a quiet place, get comfortable

and relax. Many meditators and contemplative practitioners use breathing exercises. Both, when practised regularly, are believed to reduce stress, have a positive impact on daily life, benefit health, and positively influence relationships. Previous research has also found that meditation and contemplation affect brain waves that are otherwise unavailable or rarely reached during waking hours.

3. The benefits of contemplative prayer and meditation

Over the past several decades, some 40,000 studies have been conducted demonstrating the benefits of meditation for human physical, mental, and spiritual health. Significantly fewer scientific studies have addressed the positive effects of contemplative prayer on humans. These are the subject of various testimonies from believers. Considering that contemplation is an extension of meditation, and that even Buddhist monks find it more appropriate to use the term contemplation instead of meditation, it is safe to say that both contemplation and meditation have similar, if not identical, effects on humans.

Research shows that meditation (and by extension contemplation) has a positive effect on lowering cortisol levels (Davidson et al. 2003; Pace et al. 2009; Bergland 2013) and serotonin production, slowing cellular ageing (Epel et al. 2009) while increasing the concentration of brain grey matter (Hoelzel et al. 2011). Because of their positive effect on hormone balance, meditation and contemplation prevent or counteract the onset of many other new-age diseases. The list of benefits of meditation and contemplation is not yet complete. Numerous studies have shown the positive effects of meditation on human mental and emotional health. For example, meditation has been shown to help treat depression (Vieten 2011), improve concentration (Davidson et al. 2008; Pettersen 2015; Levy et al. 2011), panic disorders (Kabat-Zinn et al. 1992), and have positive effects on our emotional responses.

Survey also shows that meditation and contemplation reduce insomnia (Brooks et al. 1985) and can acutely improve psychomotor alertness and reduce the need for sleep (Kaul et al. 2010).

Lagopoulos (et al. 2009) and colleagues studied the relationship between brainwaves and meditation »Previous studies have shown that theta waves indicate deep relaxation and occur more frequently in highly experienced meditation practitioners. The source is probably frontal parts of the brain, which are associated with monitoring of other mental processes.« He also said: »When we measure mental calm, these regions signal to lower parts of the brain, inducing the physical relaxation response that occurs during meditation.«

Different types of meditation have different effects on the brain. Meditations that focus on concentration release fast beta and delta waves. Theta waves are characteristic of meditations based on open observation (e.g., Zen meditation, Vipassana, mindfulness, guided meditations). Alpha waves are released most strongly during transcendental meditation.

Contemplative prayer has a similar effect on the brain. “Praying involves the deeper parts of the brain: the medial prefrontal cortex and the posterior cingulate cortex — the mid-front and back portions,” says Spiegel (2006), adding that this can be seen through magnetic image resonance (MRI), which render detailed anatomical pictures. “These parts of the brain are involved in self-reflection and self-soothing.” (Spector 2016) Studies show that prayer helps in overcoming addiction, mainly due to its positive effect on the prefrontal cortex, which is responsible for controlling emotions. Platovnjak adds that rest, including spiritual rest, is also important for human health. Christians can find this rest on Sunday. »Sunday can help the person to pause momentarily and become aware of everything good that happened to him in spite of his circumstances. This will help him become more attentive to what is good and beautiful as well as to the things that are not so good and that he is lacking. The person is also invited to attend Sunday services as a form of shared offering of praise for everything he and his neighbors receive as a gift. The thanksgiving dimension of the Sunday service can be an encouragement for the person to, together with Jesus, thank the Father for everything good and beautiful he receives in spite of the difficult circumstances of his illness. The giving dimension of the services stimulates the person to accept the giving love of Jesus Christ and to unite himself with Jesus so that he himself can give this love to others and can thus become like Jesus.« (Platovnjak 2020, 269–270).

4. Brainwaves

Existing research shows that the benefits of meditation and contemplative prayer are associated with changes in brain waves. To understand the relationship between rest, meditation, or contemplation and brain function, it is necessary to say a few words about brain waves. Our mood and response to the environment depend on the speed of our brain activity. The faster the brain waves, the faster the flow of our thoughts.

There are alpha, beta, delta, theta and gamma waves. Delta waves (0.1-3.9 Hz) are most beneficial to our health and are achieved in deep sleep when the brain relaxes and our cells regenerate. Delta brain waves are also reached in the deepest state of meditation, which is why meditation has a positive effect on human health and functioning. During meditation, two other states of brain activity are reached: theta waves and alpha waves. Theta waves usually lead to sleep, but also enable extremely intense visualisations through pictorial imaginations. In the theta state, one can experience time and space travel without limitations. At the same time, one can enter a state of conscious manifestation that one’s ego cannot penetrate. As a result, in this state, one can become aware of one’s traumas, improve self-awareness, solve problems more quickly, and be more motivated to complete tasks (Yi-Yuang et al. 2019).

Alpha waves are most commonly achieved during transcendental meditation. It is a state of relaxation and high concentration. Relaxed attention enables inspiration, rapid recall, and connection to the subconscious mind. (Ibid.) At the same time, the alpha state is the only way to reach the “ego”, which is one of the goals of meditation.

5. The effect of sleep on the brain

Sleep is food for the brain, because while we sleep, our brain renews itself. The glymphatic system, which protects the brain, is ten times more active during sleep than during wakefulness. During sleep, brain cells shrink, allowing cerebrospinal fluid to flush the brain and rid it of waste. Therefore, the restorative role of sleep is thought to be primarily to put the brain in a functional state that facilitates the removal of waste products from neuronal activity during wakefulness (Xia et al. 2014). During sleep, amyloid-beta, which causes Alzheimer's disease in large amounts, is also removed from our brains (Walker 2020). The hypothalamus plays a key role in sleep, through which certain nuclei in the diencephalon are activated at different stages of sleep. Different neurotransmitters are responsible for the different stages of sleep. The most important neurotransmitter in sleep is GABA.

There are 4 phases of sleep. The first three belong to the NREM phase, one to REM (Rapid Eyes Movement). N1 is characterised by shallow sleep that occurs after falling asleep. In this sleep stage, brain waves change from alpha waves to theta waves. Sleep spindle graphs are characteristic of N2, in which a person is 50% asleep. This is deep sleep, and it is good to have as much of it as possible. N3 and REM are classified as deep sleep. REM is characterised by rapid eye movements, altered breathing, rapid heartbeat, and interrupted thermoregulation. The pattern of brain activity in REM sleep is similar to that of an awake person. (Arthur et al. 2006) Cycles are between 90 and 120 minutes long. How many cycles we go through per night depends on the length and quality of sleep. Deep sleep gets shorter with each cycle and REM sleep gets longer.

Sleep deprivation can have serious consequences for a person who can go longer without food than without sleep. The first visible indicator of our body's need for sleep is fatigue. When a person is tired for a long period of time or suffers from chronic fatigue, he or she usually has other symptoms such as headaches, concentration problems, poorer memory, frequent mood swings, slow metabolic and physical reaction times, irritability, etc. Lack of sleep disrupts hormone balance, which can lead to other diseases such as diabetes, weight problems, high blood pressure, heart disease and dementia.

6. The influence of sleep on contemplative prayer and meditation

This article attempts to answer a research question, namely, what is the impact of sleep on contemplative prayer and meditation. Are contemplative prayer and meditation more effective when one is tired? Does it matter what time one practises contemplative prayer and meditation? Does fatigue affect only one of the practises discussed, and what are the consequences of praying or meditating while tired? We will answer these questions below, but before we do, let us look at the sample of our study.

Sample

15 volunteers participated in the study; 7 of them are regular meditators, 8 are contemplative practitioners. 45% of the respondents were women and 55% were men. The research method used was interview. Interviews were conducted in person, by Zoom, and by email between September and October 2021. The average age of the interviewees was 33 years. The oldest respondent was 89 years old and the youngest was 18. Experts say that an adult should sleep at least 7 hours per night.

Results of the survey

With the survey we wanted to find out how important rest is for the practise of contemplative prayer or meditation. Our thought processes and concentration, which are important for both meditation and contemplation, depend on the rest of our brain. It is well known that sleep deprivation affects concentration, thought focus, and most importantly, stress. We hypothesised that fatigue can also affect the ability to concentrate in meditation and contemplative prayer. Let us take the example of contemplative prayer according to the principle of *lectio divina*. When the person praying is tired, it is difficult for him to concentrate on the chosen passage. It may happen that the praying person has to read the chosen passage several times because his thoughts digress during the reading and he cannot concentrate on the content of the text itself. The *lectio divina* method also invites reflection (meditation) on the subject of the selected passage. Several respondents said that if they were too tired, they might fall asleep and find it harder to gather their thoughts. Sleep can also interfere with other forms of meditation, where the person remains in a static position, and with other forms of prayer (cf. praying the rosary).

Wandering thoughts and the imposition of other thoughts during meditation and contemplative prayer (e.g., what else I need to do for work, who I need to call, what I need to buy at the supermarket, etc.) are also associated with fatigue, which diverts our attention to other things. Constantly consciously focusing the mind on meditating on a Bible passage or concentrating on a thought while meditating can become fatiguing. Hypothetically, after such a prayer, the praying person might feel disappointed because it seems at first glance that he did not get what he expected from the prayer and meditation. We will see below that this is not entirely true.

Respondents told us that their meditation or contemplation is more effective when they meditate or pray in a quiet way. One respondent (I 7) said, "I never meditate if I do not feel rested enough. When I realise I am too tired, I stop meditating and go to sleep. You can not meditate sitting down if you are tired." Most of the other respondents also mentioned that contemplation is less effective if they pray when they are tired. They note that their

concentration is lower, they are less absorbed in God's Word, and they take less time for contemplation.

One-third of our respondents feel that meditation can be different, but no less effective, when they are tired. The latter depends on the type of meditation one practises, as well as other factors. The quality of meditation (and contemplative prayer) is affected not only by fatigue, but also by the stage of life one is in, physical and mental health, relationships, contentment, etc. Roberto R. Pango (et al. 1976) and his colleagues found that meditation affects people's sleep in very different ways. It is reasonable to assume that whether or not a person can meditate and pray in a state of fatigue varies from person to person. In fact, some of our interviewees said that the effect of meditation is even more pronounced when they are tired because it is easier to calm down and focus on oneself when one is tired than when one is under adrenaline. Often, meditative music, breathing exercises and repetition of mothers also contribute to calmness and serenity. All of these relax people and influence the transition from beta brain waves to alpha, delta, and theta brain waves.

During the interview, respondents were asked to choose the statement they thought was more true. They could choose between the following two statements:

- a) The more rested I am, the more effective the contemplative prayer and meditation I do.
- b) The effectiveness of the contemplative prayer or meditation depends on how rested I feel.

Respondents felt that each of the statements was true to some extent. However, the majority were in favour of statement b. Thus, we find that contemplation and meditation have a positive effect on human fatigue. Most respondents meditate or pray even when they are tired because prayer and meditation calm them down, cheer them up, and have an effect on their general well-being. Those who meditate or practise contemplative prayer during the day even find that they are fresher and more focused after prayer or meditation and find it easier to complete other tasks.

It can be argued that both contemplative prayer and meditation are excellent skills for reducing fatigue, stress, overwork, and exhaustion. The latter can be related to the results of previous research that have shown that prayer and meditation have an impact on reducing stress, which consumes a lot of energy and, as a result, exhausts a person physically and mentally. During contemplation and meditation, people come to rest. Respondents who practise contemplation and meditation in the morning or during the day find that they are calmer, more focused, and better able to handle stressful situations during the day. Meditation and contemplation have a positive effect on the quality of sleep and thus on the ability to recover. One respondent who practises contemplative prayer before bed said that his well-being the next day depends on contemplative prayer. He said that he wakes up more rested in the morning if he says contemplative prayer before going to bed.

Discussion

Based on our study and previous research, we hypothesise that contemplation and meditation have a positive effect on modern man, mainly because they calm him down. Respondents seem to prefer mental rest to physical rest. Past research has investigated whether it is possible for meditation and contemplation to replace sleep. They have found that people who meditate are able to sleep more deeply and that, as a result, their sleep is of higher quality and more effective. No exercise can replace sleep, but it can reduce the need for sleep by improving psychomotor wakefulness (Prashant et al. 2010). Just as meditation and contemplation cannot replace sleep, neither can sleep replace the benefits of meditation and contemplation.

At this point, it is necessary to mention the difference between Christian contemplation and certain Eastern (Buddhist, Hindu) meditations. Prayer is a conversation with God. In prayer, one devotes one's time to the Creator, opens one's heart to Him, and invites God to speak to one. During prayer, one becomes aware of God's presence, which in most cases calms one, fills one with renewed strength, and enriches one with hope. For Jesus says (Mt. 11:28-30), "Come to me, all of you who are tired from carrying heavy loads, and I will give you rest. Take my yoke and put it on you, and learn from me, because I am gentle and humble in spirit; and you will find rest. For the yoke I will give you is easy, and the load I will put on you is light."

Prayer gives us the spiritual rest that man so desperately needs. "For those who receive that rest which God promised will rest from their own work, just as God rested from his. Let us, then, do our best to receive that rest, so that no one of us will fail as they did because of their lack of faith." (He 4:10-11)

Through prayer, man connects with God and establishes a relationship with Him, the Other, the Transcendent. Eastern forms of meditation, on the other hand, focus on the relationship with oneself. If Christian meditation is about the relationship between man and God, meditation is about the relationship between man and self (ego). At this point it is necessary to point out that there are many forms of meditation that differ greatly from each other. Even Eastern forms of meditation are not always directed inward. After all, Hinduism is also a religion with a multitude of deities to whom believers turn precisely through meditation and yoga. On the other hand, forms of meditation have also developed throughout history that are not deity-centred but self-centred, where the believer also has the opportunity to connect with the universe or the One. The two best known forms of this type of meditation are Vipassana Meditation and Transcendental Meditation. "Vipassana seeks self transformation through self observation, where the meditator pays disciplined attention to the physical sensations that continuously interact with and condition the mind" (Srinivasan 1992).

Transcendental Meditation is also purely focused on the human being. "The technique which originated in the Vedic tradition in India uses a mantra (a word, sound, or phrase repeated silently) to prevent distracting thoughts from entering the mind. The intent of transcendental meditation is to allow the mind to settle into a quieter state and the body into a state of deep rest. This is seen as ultimately leading to a state of relaxed alertness." (Kenneth et. al 1989). Concentration and a relaxed mind are even more important in this type of meditation. We have seen that some meditators believe that one's own calmness is essential for meditation, while others argue that one can also become calm through breathing exercises and concentration of the mind, and that meditation can be effective even when one is tired.

Nonetheless, fatigue can make one unable to meditate. One is empty because one cannot achieve what one wanted. In researching the effectiveness of contemplative prayer and meditation, it is necessary to find answers to the questions: Why does someone meditate or pray? What does he or she want to achieve? Does one meditate and pray to calm down and feel more rested, or is the main purpose of meditation and contemplative prayer different? An affirmative answer to the last question is acceptable for meditation, while the intention of the person praying in this case is wrong. The first reason for our prayer should be our relationship with God. Man's relationship with God is comparable to interpersonal relationships. Prayer is not always of the same intensity, and the gifts of grace that we receive or that we can recognise in our daily life are also different. All the positive effects of prayer are a gift from God and cannot be forced. Praying to rest will not bring any benefit. Prayer is not a mental or physical exercise. It is a living relationship and we always get something out of it, even if we are very tired when we pray. Therefore, it is important to place prayer in the hands of the Holy Spirit at the beginning and ask for the gifts of grace, including the ability to calm down and clear our minds. "Ask and you will receive, so that your happiness may be complete." (John 16:24)

Because of the size of our sample, we cannot draw general conclusions. It seems that it is better to make time for contemplative prayer and meditation despite fatigue, which in this case should be done shortly and in time for bedtime. Five minutes more sleep will not make a significant difference to our health, but five minutes of prayer can have many benefits; one is calmer, more content, more emotionally rested. God instructed man at creation to take care of himself and take time for mental and physical rest. In all monotheistic religions, there is one day a week to participate in corporate worship and spend time with family. We have noticed that the amount of sleep has decreased by one to two hours per night over the last hundred years. People in the developed world focus primarily on their efficiency and success, even at the expense of sleep. When a person pushes God out of his life, he quickly puts himself in the position - I can do whatever I want, I do not have to obey the laws of nature. But doctors warn that this is not the case. Man is not God and the human body is not a robot. Therefore, it is necessary to stop and take time to sleep. Let us conclude with the words of our interlocutor: "A man who does not sleep enough violates the laws of God."

Bibliography

- Bergland, C. 2013. Cortisol: Why the “Stress Hormone” Is Public Enemy <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-athletes-way/201301/cortisol-why-the-stress-hormone-is-public-enemy-no-1> (access 15/11/2021)
- Bible. 2021. <https://www.catholic.org/bible/> (access 19/08/2022)
- Brooks, J.S., Scarano T. 1985. Transcendental Meditation in the Treatment of Post-Vietnam Adjustment, *Journal of Counseling & Development*, 64 (3), 212–215.
- Davidson R.J., Kabat Zinn J., Schumacher J., Rosenkranz M., Muller D., Santorelli S.F., Urbanowski F., Harrington A., Bonus K., Sheriden J.F. 2003. Alterations in Brain and Immune Function Product by Mindfulness Meditation. *Psychosomatic Medicine*, 65 (4), 564–570.
- Davidson R.J., Lutz A. 2008. Buddhas Brain: Neuroplasticity and Meditation. *IEEE Signal Processing Magazine*, 25 (1), 176–184.
- Epel E., Daubenmier J., Moskowitz J.T., Folkman S., Blackburn E. 2009. Can Meditation Slow Rate of Cellular Aging? Cognitive Stress, Mindfulness, and Telomeres. *Annals of the New York Academy of Science*, 1172 (1), 34–53.
- Guyton A., Hall J.E. 2012. States of Brain Activity—Sleep, Brain Waves, Epilepsy, Psychoses. In: *Textbook of medical physiology (12th ed.)*. Philadelphia: Saunders Elsevier.
- Hölzel B.K., Carmody J., Vangel M., Congleton C., Yerramsetti S.M., Gard T., Lazar S.W. 2011. Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 191 (1), 36–43.
- Kabat-Zinn J., Massion A.O., Kristeller J., Peterson L.G., Fletcher K.E., Pbert L., Lenderking W.R., Santorelli, S.F. 1992. Effectiveness of a meditation-based stress reduction program in the treatment of anxiety disorders. *The American Journal of Psychiatry*, 149 (7), 936–943.
- Kaul P., Passafiume J., Sargent R.C., O’Hara B.F. *Meditation acutely improves psychomotor vigilance, and may decrease sleep need*. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/20670413/> (access 15/11/2021).
- Kenneth R.E, Abrams A.I., Shear J. 1989. Differential effects of relaxation techniques on trait anxiety: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 45 (6), 957–974.
- Koopsen C. and Young C. 2009. *Integrative Health: a holistic approach for health professionals*, red. Sudbury, MA: Jones and Bartlett.
- Leddy S. 2006. *Integrative health promotion: conceptual bases for nursing practice*, red. Sudbury, MA: Jones and Bartlett.
- Levy D.M., Wobbrock J.O., Kaszniak A.W., Ostergen M. 2011. *Initial results from a study of the effects of meditation on multitasking performance, Proceeding of the 2011 annual conference extended abstracts on Human factors in computing systems – CHI EA 11*, <https://doi.org/10.1145/1979742.1979862> (access 15/11/2021)
- Lush P., Naish P., Dienes Z. 2016. Metacognition of intentions in mindfulness and hypnosis. *Neuroscience of Consciousness*, 1, 1–10.
- Pace T.W., Negi L.T., Adame D.D., Cole S.P., Sivilli T.I., Brown, T.D., Issa M.J., Raison C.L. 2009. Effect of compassion meditation on neuroendocrine, innate immune and behavioral responses to psychosocial stress, *Psychoneuroendocrinology*, 34 (1), 87–98.
- Pagano R.R., Rose R.M., Stivers R.M., Warremburg S. 1976. Sleep During Transcendental Meditation. *Science*, 23 (jan), 308–310.
- Pedersen T., Meditation’s Effects on Emotion Shown to Persist. <https://psychcentral.com/news/2013/06/23/meditations-effects-on-emotion-shown-to-persist#1> (access 15/11/2021)

- Platovnjak, I. 2020. Spiritual Help for Persons Suffering from Depression. <https://hrcak.srce.hr/file/350358> (access 19/08/2022).
- Prashant K., Passafiume J., Sargent C.R., O'Hara B.F. 2010. Meditation acutely improves psychomotor vigilance, and may decrease sleep need, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2919439/> (access 15/11/2021)
- Srinivasan S. 1992. Understanding the process of Vipassana meditation. *Int J Psychol*, 27, 447.
- Spector N. 2017. This is your brain on prayer and meditation. <https://www.nbcnews.com/better/health/your-brain-prayer-meditation-ncna812376> (access 13/11/2021)
- Tang Y.Y., Tang, R., Rothbart M.K., Posner M.I. 2019. Frontal theta activity and white matter plasticity following mindfulness meditation. *Current Opinion in Psychology*, 28 (august), 294–297.
- Vieten C. 2011. Mindfulness for Moms: The Basics, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/consciousness-matters/201105/mindfulness-moms-the-basics> (access 15/11/2021)
- Walker M. 2020. *Why we sleep: Unlocking the Power of Sleep and Dreams*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Xia L., Kang H., Xu Q., Chen M.J., Liao Y., Thiyagarajan M., O'Donnell J., Christensen J.D., Nicholson C., Iliff J.J., Takano T., Deane R., Nedergaar M. 2014. Sleep drives metabolite clearance from the adult brain. *Science* 342 (october), 373–377.

Skrupuły i nerwica eklezjogenna jako podtyp zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych - dynamika i problemy terapeutyczne

Streszczenie: W artykule omówiono chorobę skrupułów i nerwicę eklezjogenną oraz przedstawiono ich podobieństwo do zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych opisanych w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób ICD-11. Jednocześnie ukazano najważniejsze różnice między chorobą skrupułów i nerwicą eklezjogenną a zaburzeniami obsesyjno-kompulsyjnymi, z których to różnic wynikają znaczące trudności, zarówno w terapii jak i z punktu widzenia chorego. We wstępie artykułu przedstawiony został opis zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych oraz zaproponowano autorski schemat dynamiki przebiegu objawów tego zaburzenia. W dalszej części w ten schemat zostają wpisane objawy typowe dla choroby skrupułów i nerwicy eklezjogennej oraz zostają omówione największe trudności w ich leczeniu.

Słowa kluczowe: Choroba skrupułów, nerwica eklezjogenna, zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne

Scrupulosity Disorder and Ecclesiogenic Neurosis as a Subtype of Obsessive-Compulsive Disorder - Dynamics and Difficulties in Therapy

Abstract: This article discusses scrupulosity disorder and ecclesiogenic neurosis and shows their similarity to obsessive-compulsive disorder as described in the International Statistical Classification of Diseases ICD-11. It shows the most important differences between scrupulosity disorder, ecclesiogenic neurosis and obsessive-compulsive disorder, differences which result in difficulties in therapy and from the perspective of the patient. At the beginning, the article presents a description of obsessive-compulsive disorder and proposes a diagram of the dynamics of the symptoms of this disorder. Later, the symptoms typical of scrupulosity disorder and ecclesiogenic neurosis are included in this diagram, and the difficulties in their therapy are discussed.

Keywords: scrupulosity disorder, ecclesiogenic neurosis, obsessive-compulsive disorder

Wprowadzenie

Obiektem analiz przeprowadzonych w artykule jest tzw. choroba skrupułu, która znana była od średniowiecza (Delumeau 1994, 451). Doświadczali jej liczni święci i ludzie związani z Kościołem, tacy jak: Henryk Suzo, św. Ignacy Loyola, czy doktorzy Kościoła: św. Alfons Liguori i św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Termin nerwica eklezjogenna pochodzi od żyjącego w połowie XX w. niemieckiego ginekologa Eberharda Schaetzinga, który wiązał go z zaburzeniami o charakterze seksualnym. W późniejszym czasie Klaus Thomas zauważył, że nerwica ta może przybierać też wiele innych postaci (Molenda 2015, 190).

W Polsce tematami związanymi z chorobą skrupułów i nerwicą eklezjogenną zajmuje się stosunkowo niewiele osób. Na rynku, obok podręczników do psychologii religii, takich jak przełożony na język polski podręcznik Bernharda Groma, znajduje się niewiele publikacji i artykułów (Grom 2019). Do ważniejszych postaci zajmujących się tą problematyką w Polsce należy z pewnością Andrzej Molenda, do którego dorobku naukowego należy książka *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej* oraz artykuły naukowe (Molenda 2013; Molenda 2015). Innymi ważnymi postaciami z polskiej nauki podejmujących zagadnienia związane z tą tematyką są Zdzisław Chlewiński, Damian Janus, Jacek Prusak czy Marek Jarosz.

1. Charakterystyka i typy zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych

Zgodnie z Międzynarodową Statystyczną Klasyfikacją Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-11, która weszła w życie 1 stycznia 2022 roku, zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne mieszczą się pod kodem 6B20. W jego ramach wyróżnia się podtypy zaburzeń, które można określić jako: (1) zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne z dobrym wglądem (6B20.0) oraz (2) zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne ze słabym lub brakiem wglądu (6B20.1). Wcześniej, w ramach klasyfikacji ICD-10 wyróżniano: (1) zaburzenie z przewagą myśli czy ruminacji natrętnych (F42.0) oraz (2) zaburzenie z przewagą czynności natrętnych [rytuały obsesyjne] (F42.1). Zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne charakteryzują się nawracającymi, przykrymi myślami, impulsami czy wyobrażeniami oraz przymusem wykonywania rytualnych czynności, takich jak wielokrotne mycie rąk, sprawdzanie wyłączenia żelazka, zamknięcia drzwi. Kliniczna postać tych zaburzeń uniemożliwia osobom ich doświadczającym normalnego funkcjonowania przez przymus skupienia na danej myśli, czy rytuale, które może trwać nawet wiele godzin.

Nerwice eklezjogenne oraz choroba skrupułów, zgodnie z kategoriami z klasyfikacji ICD-11, będą się charakteryzować, co do zasady, słabszym wglądem, ze względu na ich powiązany z religijnością charakter. Zostanie to bardziej omówione w dalszej części

artykułu. Jako, że podtypy zaburzeń opisane w ICD-11 mają charakter bardziej podmiotowy, a opisane w ICD-10 bardziej przedmiotowy, w poniższych podrozdziałach skupiono się na przedstawieniu obrazu tych zaburzeń w oparciu o kryteria przedmiotowe (przewaga myśli czy ruminacji natrętnych oraz przewaga czynności natrętnych) w celu lepszego ich porównania z chorobą skrupułów i nerwicą eklezyjogenną. W dalszych częściach zostaną uwzględnione również kryteria bardziej podmiotowe, czyli wgląd danej osoby w zaburzenie.

1.1. Zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne z przewagą myśli czy ruminacji natrętnych

Zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne z przewagą myśli czy ruminacji natrętnych charakteryzują się doświadczaniem obsesji, czyli uporczywymi, natrętными myślami, wyobrażeniami czy impulsami, przykrymi dla osoby, która ich doświadcza. Obsesje te są niezgodne z systemem wartości przyjętym przez daną osobę, ale jednocześnie są odbierane jako myśli należące do tej osoby, czyli powstające w jej umyśle, a nie jako słyszane przez nią (Cierpiałkowska 2019, 355). Osoba doświadczająca tych myśli podejmuje liczne próby obrony, jednak mimo to doświadcza ona silnego niepokoju i często próby obrony nie osiągają zamierzonego rezultatu. Przykładem takich zaburzeń jest matka trzymająca niemowlę na ręku, która może doświadczać uporczywych myśli o rzuceniu nim na ziemię. Innym przykładami są:

- a) profesor prowadzący wykład, który może doświadczyć myśli, że zaraz zacznie przeklinać czy obnaży się przed wszystkimi;
- b) chłopak idący z dziewczyną może doświadczać impulsów o charakterze homoseksualnym;
- c) księdza odprawiającego mszę świętą mogą nachodzić myśli o profanacji hostii.

Najczęściej wszystkie te myśli, wyobrażenia i impulsy, jak pokazano na przykładach, są w całkowitej opozycji do tego co doświadczająca ich osoba myśli o sobie, jaki przyjmuje system wartości i jakim chciałaby być człowiekiem. Sprawia to, że powodują one bardzo silny niepokój i chęć zwalczania ich lub udowodnienia ich nieprawdziwości. Dzieje się to przez nadmierną samokontrolę, zachowania stanowiące opozycję tych myśli, czy zwalczanie ich przez np. wielokrotne powtarzanie w myślach danego słowa.

Anita Bryńska w monografii omawiającej zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne wyróżnia cztery cechy obsesji charakterystycznych dla tych zaburzeń (Bryńska 2007, 9-10):

- a) intruzywność, czyli wdarcie się obsesji bez zgody i wbrew woli osoby;
- b) nieakceptowalność, związana z wystąpieniem silnego niepokoju i braku zgody na dane myśli, impulsy, czy wyobrażenia;
- c) subiektywny opór, czyli przymus do opierania się obsesjom przez poszukiwanie różnych metod takich jak unikanie, czy różne metody kontroli;
- d) egodystoniczność, czyli silna opozycja w jakiej doświadczane obsesje pozostają w stosunku do osoby, która ich doświadcza i wyznawanych przez nią wartości.

1.2. Zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne z przewagą czynności natrętnych

Zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne z przewagą czynności natrętnych charakteryzują się występowaniem licznych kompulsji, czyli powtarzających się zachowań czy aktów psychicznych czynionych w celu redukcji niepokoju (Bryńska 2007, 11). Często występują one w postaci bardzo skomplikowanych rytuałów, ciągłego sprawdzania, mycia rąk, powtarzania danej czynności. Mają one za zadanie ochronić osobę przed niebezpieczeństwem i rozładować narastający niepokój. Dana osoba może doświadczać silnego lęku przed brudem i za każdym razem gdy dotknie czegoś nieczystego będzie zmuszona umyć ręce. Osoba bojąca się włamywaczy będzie musiała za każdym razem przed snem sprawdzać kilkakrotnie wszystkie zakamarki swojego domu.

Często jednak osoba doświadczająca zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych nie wykazuje czystego typu z przewagą samych tylko myśli natrętnych albo czynności rytualnych. Najczęściej są to typy mieszane z dominacją obsesji albo kompulsji.

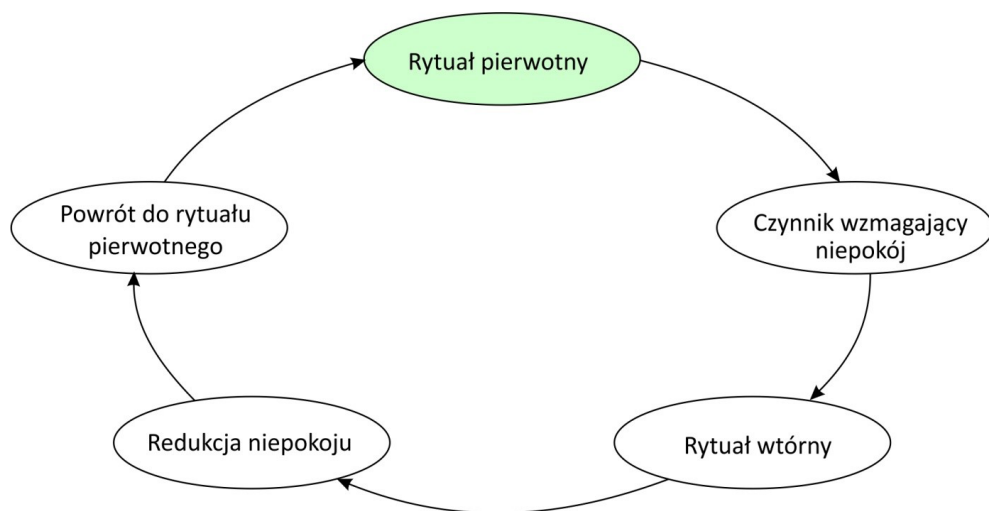
2. Schemat dynamiki zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych

Przeprowadzona analiza podobieństw między zaburzeniami obsesyjno-kompulsywnymi, a tak zwanymi skrupułami religijnymi, czy chorobą skrupułu, doświadczaną już m.in. przez św. Ignacego Loyolę, czy św. Teresę od Dzieciątka Jezus oraz tak zwaną nerwicę eklezjogenną, pozwoliła zaobserwować występowanie wspólnych cech. Na tej podstawie zaproponowano autorski schemat przebiegu dynamiki zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych.

Próba odtworzenia typowego schematu dynamiki wspomnianych zaburzeń może być przeprowadzona w oparciu o lekturę literatury (Bryńska 2007; Działa 2019; Janus 2004; Molenda 2015; Prusak 2016). Może być również przeprowadzona w oparciu o opisy przypadków osób doświadczających skrupułów i nerwicy eklezjogennej (Bryńska 2007; Działa 2019; Grzywocz 2020; Loyola 2018, 58-61; Janus 2004; Teresa od Dzieciątka Jezus 2013, 99). Zaproponowany uproszczony schemat przebiegu wystąpienia objawów zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych można opisać następująco. Dana osoba wykazuje obawę przed konkretnym zjawiskiem, np. obawia się dotknięcia zabrudzonej ściany ponieważ boi się zarażenia chorobą. Po dotknięciu ściany następuje znaczne nasilenie lęku, który przybiera coraz bardziej na sile i musi zostać zredukowany przez podjęcie czynności kompulsyjnej, w tym przypadku może to być siedmiokrotne umycie rąk i odkażenie ich płynem antybakteryjnym. Niedopełnienie rytuału będzie powodować znaczne nasilenie lęku, jak dotknięcie ściany w poprzednim przykładzie, i ten lęk będzie musiał zostać zredukowany przez prawidłowe dopełnienie rytuału. Kolejnym przykładem będzie przypadek zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych z przewagą ruminacji i myśli natrętnych. Osoba taka z obawy przed doświadczeniem obsesji, czyli natrętniej, niechcianej myśli, impulsu lub wyobrażenia,

będzie za wszelką cenę unikać sytuacji, w której one mogą wystąpić albo będzie podejmować swojego rodzaju wewnętrzny rytuał, który ma na celu niedopuszczenie do pomyślenia niechcianej myśli czy nadejścia wyobrażenia. W przypadku wystąpienia obsesji osoba ta będzie podejmować próby zredukowania związanego z jej wystąpieniem silnego lęku przez odczynianie w postaci rytuału powtórzenia danej sytuacji albo szybkiego pomyślenia myśli przeciwnej, czy też podjęcia czynności opozycyjnej do obsesji. Na przykład w przypadku myśli bluźnierczej będą to afirmacje czy akty strzeliste skierowane w stronę Boga.

W rozważanym schemacie można zatem wyróżnić (1) rytuał pierwotny; (2) czynnik wzmagający niepokój; (3) rytuał wtórny; (4) redukcję niepokoju; (5) powrót do rytuału pierwotnego (Rys. 1). Ponadto zarówno rytuał pierwotny jak i wtórny można podzielić na rytuał pozytywny i negatywny.



Rys. 1. Autorski schemat przedstawiający dynamikę zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych.

Rytuał pierwotny jest zespołem czynności czy też jedną konkretną czynnością podejmowaną w celu niedopuszczenia do powstania czynnika wzmagającego niepokój. Jak wspomniano, może on wystąpić w postaci negatywnej i pozytywnej. Przypadkiem rytuału pierwotnego pozytywnego będzie np. wielokrotne sprawdzanie wszelkich zakamarków domu, czy też dokładne sprawdzanie zamknięcia drzwi, aby nie dopuścić do wyzwolenia czynnika wzmagającego niepokój, jakim może być możliwość niezamknięcia drzwi albo ukrywania się zabójcy w mieszkaniu. Przykładem rytuału pierwotnego negatywnego będzie wszystko to, co ma na celu niedopuszczenie do wystąpienia czynnika wzmagającego niepokój przez unikanie, np. niewychodzenie z domu, aby nie narazić się na zakażenie; unikanie kobiet, aby nie dopuścić do impulsów i wyobrażeń, które wyzwalająby lęk przed tym, że jest się

grzesznym i niemoralnym; unikanie mężczyzn, aby nie dopuścić do niechcianych impulsów homoseksualnych itp.

Rytuał wtórny jest czynnością podejmowaną w celu zredukowania zaistniałego już niepokoju spowodowanego przez niepowodzenie rytuału pierwotnego. W przypadkach zaburzeń z dominacją czynności natrętnych często będzie on tożsamy z rytuałem pierwotnym i będzie polegał na powtórzeniu go w bardziej dokładny sposób, zgodny z przyjętym schematem rytuału (np. siedmiokrotne umycie rąk i odkażenie ich płynem antybakteryjnym w przypadku tylko sześciokrotnego umycia rąk). W przypadku zaburzeń z dominacją ruminacji i myśli natrętnych będzie się on już różnił od rytuału pierwotnego i polegać będzie na odczynieniu myśli, impulsu, czy wyobrażenia. Częstym schematem w tym przypadku będzie: (1) rytuał pierwotny negatywny - polegający na unikaniu sytuacji, w których nadejść może niechciana myśl, wyobrażenie, czy impuls; (2) pojawienie się czynnika wzmagającego niepokój - nadejście danej myśli, wyobrażenia, czy impulsu; (3) rytuał wtórny pozytywny - polegający na odczynieniu tej myśli, wyobrażenia, czy impulsu przez podjęcie określonych zachowań, opozycyjnych do zaistniałej obsesji, czy pomyślenie o czymś przeciwnym; (4) redukcja niepokoju przez wykonanie rytuału wtórnego; (5) powrót do rytuału pierwotnego negatywnego, czyli unikania sytuacji zagrożenia niechcianą obsesją.

Terapia ekspozycyjna omawiana przez Anitę Bryńską w jej monografii poświęconej zaburzeniom obsesyjno-kompulsywnym polega na przerwaniu schematu w miejscu wystąpienia czynnika wzmagającego niepokój przez niedopuszczenie do rytuału wtórnego (Bryńska 2007, 54-123). Spowoduje to duże narastanie niepokoju, które jednak nie będzie trwać wiecznie i zacznie się stopniowo obniżać, jeżeli przez określony czas nie zostanie podjęty rytuał wtórny.

3. Skrupuły religijne jako podtyp zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych

Różni autorzy zwracają uwagę na to, że nie każde skrupuły religijne są podtypem zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych (Chlewiński 1989-1990; Chlewiński 1997). Zdzisław Chlewiński wyróżnia w swoim artykule skrupuły (Chlewiński 1989-1990):

- a) przejściowe;
- b) z dominującymi objawami lęku;
- c) z dominującymi objawami nerwicy natręctw;
- d) z dominującym poczuciem winy;
- e) „zależności”;
- f) kompensacyjne;
- g) „identyfikacyjne”.

Jako najbardziej charakterystyczne dla typów choroby skrupułów będącej podtypem zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych omówione zostaną skrupuły z dominującymi objawami

lęku oraz skrupuły z dominującymi objawami nerwicy natręctw. Przy czym podjęto próbę wpisania dynamiki przebiegu reakcji lękowej charakterystycznej dla tej dolegliwości do zaproponowanego wcześniej schematu zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych i omówienia związanych z nimi trudności w przypadku próby pomocy technikami terapii ekspozycyjnej.

Zdzisław Chlewiński charakteryzuje skrupuły z dominującymi objawami lęku jako zdominowane przez lęk, który powiązany jest z konkretnym obszarem np. seksualnością, sprawiedliwością, odpowiedzialnością za innych (Chlewiński 1989-1990, 36). Osoby doświadczające tego typu dolegliwości w celu uniknięcia lęku mogą zacząć podejmować różne strategie unikania. Może to być unikanie sytuacji, w których należy podjąć określony rodzaj decyzji moralnej np. prośba o pieniądze, aż do unikania związanych z budzącymi lęk (przez np. wystąpienie niechcianych myśli bluźnierczych czy obaw w stosunku do poprawności wykonania praktyki religijnej) sytuacjami czy miejscami kultu religijnego albo świętymi obrazami (Chlewiński 1989-1990, 37).

Skrupuły z dominującymi objawami nerwicy natręctw mają podobne objawy do zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych. Pojawiają się w nich natrętne myśli i wyobrażenia oraz przymus wykonywania natrętnych czynności. Czynność natrętna ma za zadanie zredukować powstały wcześniej lęk. Obsesje dotyczą tu często wątpliwości o charakterze moralnym i muszą zostać rozładowane przez kompulsywną spowiedź, modlitwę, praktykę religijną itp. (Chlewiński 1989-1990, 39). Często sam skrupulat zdaje sobie sprawę z absurdalności swojego zachowania: „Osoba przeżywająca natręctwa najczęściej zdaje sobie sprawę z tego, że te obsesyjne myśli o treści bluźnierczej lub seksualnej, a także kompulsywne powtarzanie modlitw, spowiedzi czy innych praktyk religijnych nie ma żadnego sensu. Odczuwa wobec nich obrzydzenie i wysiłkiem woli stara się im przeciwdziałać myśląc o czymś innym, ale bez powodzenia, gdyż nie jest w stanie zahamować ich powstawania” (Chlewiński 1989-1990, 39).

Widać w tym przypadku podobieństwo do zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych z przewagą ruminacji i myśli natrętnych. Osoba doświadczająca skrupułów, tak jak osoba doświadczająca zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych z przewagą ruminacji i myśli natrętnych, boi się nadejścia niechcianych myśli, impulsów, wyobrażeń związanych z kontaktem z miejscami kultu, lub też obawia się lęku związanego z nadejściem myśli o niepoprawnym wykonaniu praktyki religijnej lub przystąpieniem do sakramentu i przez to zaczyna unikać tego rodzaju sytuacji. Można to wpisać w wyżej zaproponowany schemat zaburzeń z przewagą ruminacji i myśli natrętnych, co można przedstawić w następujący sposób: (1) rytuał pierwotny negatywny - unikanie sytuacji gdzie mogą wystąpić niechciane myśli bluźniercze, impulsy seksualne, myśli o popełnieniu grzechu, aż do izolacji od wszelkich ludzi i sytuacji mogących wystawić na zagrożenie grzechem; (2) pojawienie się czynnika wzmagającego niepokój - nadejście danej myśli, wyobrażenia, czy impulsu, sytuacji dwuznacznej moralnie, konieczności podjęcia decyzji o konsekwencji moralnej; (3) rytuał wtórny pozytywny - polegający na odczynieniu tej myśli, wyobrażenia, impulsu, tego co osoba doświadczająca tego typu skrupułów uważa za grzech. Bardzo często rytuałem wtórnym pozytywnym będzie

tu spowiedź, która odczynia lęk przez odpuszczenie winy związanej z daną sytuacją, może to być również odprawienie określonych praktyk religijnych, odmówienie modlitwy, spełnienie uczynków miłosierdzia itp.; (4) redukcja niepokoju przez wykonanie rytuału wtórnego; (5) powrót do rytuału pierwotnego negatywnego, czyli unikania sytuacji zagrożenia.

4. Różnice między skrupułami religijnymi a zaburzeniami obsesyjno-kompulsyjnymi i wynikające z tego trudności terapeutyczne

Analiza przeprowadzona w poprzednim rozdziale wyraźnie pokazuje różnicę między chorobą skrupułów a innymi rodzajami zaburzeń obsesyjno-kompulsywnych. Różnica ta przejawia się w charakterze rytuału wtórnego. W innych rodzajach zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych będzie to rytuał nieracjonalny, wyglądający dziwnie z perspektywy obserwatora. Często sama osoba go odprawiająca będzie zdawać sobie sprawę z jego nieracjonalności i dziwności. W przypadku choroby skrupułów rytuał wtórny nie jest na pierwszy rzut oka niczym dziwnym, a jest wręcz czymś dobrym i może z punktu widzenia osób trzecich wyglądać na przejawy głębokiej wiary (częsta spowiedź, długie modlitwy, silny żal za grzechy, liczne praktyki religijne). Dopiero przy bliższym przyjrzeniu się można dostrzec wewnętrzne cierpienie osoby i brak radości charakterystycznej dla prawdziwie pogłębionego życia duchowego. Również z punktu widzenia samej osoby doświadczającej skrupułów rytuał wtórny będzie wydawał się w pełni usankcjonowany przez naukę Kościoła, kazania księży, niektóre lektury duchowe. Podjęcie terapii, która może wymagać zaprzestania praktykowania neurotycznych modlitw czy praktyk religijnych oraz stosowanie się do rad spowiedników, którzy będą nakazywali rzadsze spowiadanie się, może w oczach chorego uchodzić za zdradę Boga.

Przytoczona wcześniej technika terapii ekspozycyjnej, która polega, jak to opisano, na powstrzymaniu się od rytuału wtórnego, będzie w tym wypadku wymagała powstrzymania się od neurotycznej spowiedzi czy kompulsywnej praktyki religijnej, co samo w sobie może stanowić bardzo dużą trudność, choćby ze względu na słabszy wgląd w zaburzenie. Dlatego tak ważne jest usankcjonowanie tego przez doświadczonego spowiednika. Zwraca na to uwagę Zdzisław Chlewiński w swoim artykule omawiając przywileje skrupulata: „Niekiedy w takiej sytuacji należy w ogóle zakazać badania sumienia, bo życie takiej osoby jest ustawicznym, męczącym ją <<rachunkiem sumienia>>. (...) Skrupulat może być również zwolniony, jeśli spowiednik uzna to za konieczne, od tzw. integralności spowiedzi; może również zapewnić skrupulata, że bierze na siebie odpowiedzialność za niego, aby ten w początkowej fazie terapii miał większe poczucie bezpieczeństwa” (Chlewiński 1997, 150-151).

5. Nerwica eklezjogenna jako podtyp zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych

Termin nerwica eklezjogenna został po raz pierwszy sformułowany przez niemieckiego ginekologa Eberharda Schaetzlinga, który odnosił go do zaburzeń na tle seksualnym. Dopiero Klaus Thomas zauważył, że nerwica ta może mieć wiele różnych postaci (Molenda 2015, 190). Charakterystyczny dla niej jest konflikt nerwicowy, który jednocześnie jest konfliktem religijnym (Molenda 2015, 191). Osoba cierpiąca na tę dolegliwość może kompulsywnie uczestniczyć w praktykach religijnych, modlić się wiele godzin, odczuwać przymus składania rąk, wykonywania znaku krzyża na widok świętych obrazów. Andrzej Molenda w swoim artykule przytacza przykład kobiety spędzającej dziennie od 3 do 4 godzin na modlitwie, której myśli praktycznie bez przerwy dotyczyły tematów religijnych (Molenda 2015, 193). Damian Janus, krakowski psycholog, w swojej publikacji opisuje przykład mężczyzny, który na widok krzyża odczuwał wewnętrzny przymus składania rąk jak do modlitwy (Janus 2004, 83). Często tym przymusowym czynnościom towarzyszy ogromny lęk przed tym, że stanie się coś złego, jeżeli nie zostaną należycie wykonane.

Pokazuje to podobieństwo nerwicy eklezjogennej do zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych z przewagą czynności natrętnych. Również w tym przypadku zaproponowany i omówiony wcześniej schemat może przyjąć postać: (1) rytuał pierwotny pozytywny - polegający na odprawieniu określonej praktyki, modlitwie z uświadomieniem sobie każdego słowa, składaniu rąk na widok krzyża itp., która ma na celu ochronę przed, często bliżej nieokreślonym, niebezpieczeństwem albo przed potępieniem czy zdradą Boga; (2) czynnik wzmagający niepokój - niepokój związany z niedoskonałym wykonaniem rytuału pierwotnego; (3) rytuał wtórny - który w tym przypadku często będzie dokładnym powtórzeniem rytuału pierwotnego, bez wcześniejszej niedoskonałości, lub też innym rytuałem, często związanym ze spowiedzią z niedoskonałego wykonania wcześniejszego rytuału; (4) redukcja niepokoju przez wykonanie rytuału wtórnego; (5) powrót do rytuału pierwotnego, który bronić ma przed gniewem Bożym czy innym niebezpieczeństwem.

Przyporządkowanie to jest oczywiście uproszczeniem. Jednak pamiętać należy, że również nerwica eklezjogenna może przybierać postać zbliżoną do zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych z przewagą ruminacji i myśli natrętnych, nie będąc jednocześnie chorobą skrupułów. Również nerwica eklezjogenna i skrupuły religijne bardzo często mogą się przeplatać i przenikać.

6. Różnice między nerwicą eklezjogenną a zaburzeniami obsesyjno-kompulsyjnymi i wynikające z tego trudności terapeutyczne

Analiza nerwic eklezjogennych i zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych wskazuje na podobne różnice, jakie występują między skrupułami religijnymi a zaburzeniami obsesyjno-kompulsyjnymi. Różnice te powiązane są z charakterem rytuału, który ma usankcjonowanie religijne i nie jest całkowicie niedorzeczny i absurdalny na pierwszy rzut oka, jak typowe rytuały towarzyszące innym typom zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnym. Rytuał ten związany jest z długimi modlitwami, składaniem rąk, wykonywaniem znaku krzyża, powtarzaniem w myślach słów afirmacji czy aktów strzelistych w stronę Boga. Czynności te mają jednak inny charakter niż typowe rytuały nerwicowe, którymi mogą być wielokrotne mycie rąk, sprawdzanie określonej ilości razy wyłączenia świateł, czy żelazka.

Trudności, jakie wynikają z leczenia nerwicy eklezjogennej, są zatem podobne do trudności spotykanych przy skrupułach religijnych. Stosowana w terapii ekspozycyjnej technika polegająca na niedopuszczeniu do wykonania rytuału wtórnego, po wystąpieniu czynnika wzmagającego niepokój, jest w tym wypadku niedopuszczeniem do wykonania określonej praktyki religijnej, co może być trudne do przyjęcia. Na szczęście ludzie doświadczający tego rodzaju nerwicy często zdają sobie sprawę z niezdrowego charakteru wykonywanych przez nich czynności. Wspomniany wcześniej mężczyzna, opisany przez Damiana Janusa, czuł silną awersję do krzyża ze względu na przymus ciągłego składania do niego rąk (Janus 2004, 83). Jednak również sama awersja odczuwana do krzyża czy innego przedmiotu kultu, jak na przykład świętego obrazu, może być przyczyną lęku i może również powodować przymus wykonania czynności mającej na celu zredukowanie go i przebłaganie Boga przez np. udanie się do spowiedzi.

Rozwiązaniem może być tutaj znowu pomoc doświadczonego duszpasterza, który na mocy swojego autorytetu usankcjonuje rezygnację danej osoby z określonych praktyk religijnych, zapewniając ją o tym, że nie popełnia przez to grzechu i nie naraża się Bogu. Jednak powinno być to obecne tylko we wstępnej fazie terapii, gdyż jej ostatecznym celem powinna być samodzielność chorego i jego zdolność do autonomicznego podejmowania decyzji. Najważniejsza w tym przypadku wydaje się być praca nad obrazem Boga, który w umyśle osób cierpiących na tego rodzaju zaburzenie często przybiera postać surowego, czy wręcz okrutnego sędziego (Molenda 2005).

Można w tym miejscu zadać pytanie, kto i w jaki sposób powinien przede wszystkim udzielać pomocy oraz czy położyć silniejszy nacisk na aspekty duszpasterskie (takie jak praca nad obrazem Boga, właściwa edukacja religijna), czy też psychoterapeutyczne (określone techniki terapeutyczne, psychoedukacja). Trudności doświadczane w skrupułach religijnych i nerwicy eklezjogennej są silnie powiązane z sferą życia danej osoby obejmującą jej religijność i duchowość. Jednak są one również związane ze specyficzną osobowością

cierpiącego. Zdzisław Chlewiński w swoim artykule stwierdza, że psychoterapeuta powinien wyjaśnić danej osobie przyczyny jej zaburzeń. Jednocześnie stwierdza, że właściwą psychoterapię powinien prowadzić właśnie psychoterapeuta, przy czym możliwa jest tu współpraca psychoterapeuty z kapłanem (Chlewiński 1997, 141). Twierdzenie to zasługuje na aprobatę. Specyfika tak skrupułów religijnych, jak i nerwicy eklezjogennej, wymaga profesjonalnej pomocy psychologicznej i psychoterapeutycznej, a być może w przypadku silniejszych objawów nawet psychiatrycznej. Dzięki temu możliwe będzie dokonanie prawidłowej diagnozy, która w tym przypadku jest szczególnie ważna, gdyż dotyczy sfery tak delikatnej, jak religijność. Osoby profesjonalnie zajmujące się pomocą osobom zmagającym się z trudnościami tego rodzaju, dzięki profesjonalnym narzędziom diagnostycznym, w szczególności prawidłowo przeprowadzonej diagnozie różnicowej, są w stanie, z pewnym prawdopodobieństwem, określić rodzaj danego zaburzenia i dzięki temu zaplanować dalszą terapię lub leczenie. Mogą również dzięki temu zdecydować o pomocy duchownego i współpracy z nim, kiedy taka pomoc okaże się niezbędna, ze względu na trudności lub też niechęć do leczenia ze strony pacjenta.

Podsumowanie


Choroba skrupułów religijnych jak i nerwica eklezjogenna wciąż pozostają zjawiskiem mało znanym szerszemu gronu ludzi. Są też zjawiskiem nietypowym, różniącym się od zazwyczaj występujących zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych powiązanych z czystością, sprzątaniami, myciem rąk, czy wielokrotnym powtarzaniem określonych czynności. Te różnice jak i bliski związek ze sferą wiary doświadczającej jej osoby, powodują znaczące trudności w leczeniu i pomocy. Powodują również mniejszą chęć podjęcia terapii, co spowodowane może być słabym wglądem w zaburzenie.

Nie jest to jednak zjawisko ze swojej istoty skazane na porażkę terapeutyczną. Jest niewątpliwie trudniejsze w leczeniu, jak i w samej decyzji o podjęciu terapii, co często może być odczuwane jako zdrada Boga. Jednak mimo to możliwa jest pomoc osobom, które doświadczają tego rodzaju dolegliwości. Jak wskazane zostało powyżej i jak wskazują również inni autorzy, często niezbędna jest tutaj współpraca doświadczonego terapeuty ze spowiednikiem czy przewodnikiem duchowym, który udzieli pomocy i niezbędnego wsparcia polegającego na potwierdzeniu chorobowego stanu tej dolegliwości i udzieli osobie jej doświadczającej wsparcia duchowego (Chlewiński 1997).

Bibliografia

- Bryńska A. 2007. *Zaburzenia obsesyjno-kompulsyjne Rozpoznanie, etiologia, terapia poznawczo-behawioralna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chlewiński Z. 1989-1990. Psychologiczna analiza sumienia skrupulatnego próba typologii. *Roczniki Filozoficzne* XXXVII-XXXVIII (4), 29-58. <https://ojs.tnku.pl/index.php/rf/article/download/14314/13670>
- Chlewiński Z. 1997. Terapia sumienia skrupulatnego. *Roczniki Filozoficzne* XLV (4), 133-159. <https://ojs.tnku.pl/index.php/rf/article/download/14181/15237/>
- Cierpiąłkowska L. 2019. *Psychopatologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Delumeau J. 1994. *Grzech i strach*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Działo E. 2019. *Skrupulatam na ratunek*. Poznań: Wydawnictwo w drodze.
- Grom B. 2019. *Psychologia religii*. Warszawa: PWN.
- Grzywoz K. 2020. *Patologia Duchowości*. Kraków: WAM.
- Ignacy Loyola. 2018. *Opowieść Pielgrzyma*. Kraków: WAM.
- Janus D. 2004. *Psychopatologia a religia*. Warszawa: Eneteia.
- Jarosz M. 1999. Skrupuły: typologia i objawy. *Studia Płockie* XXVII, 137-145.
- Molenda A. 2005. *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*. Kraków: Nomos.
- Molenda A. 2013. Obraz wymagań Boga w nerwicy eklezjogennej. *Przegląd religioznawczy* 1 (247), 177-195. https://www.ptr.edu.pl/images/Przegląd_Religioznawczy/PR_2013/Przegląd%20Religioznawczy%201_2013.pdf#page=177
- Molenda A. 2015. Wybrane aspekty nerwicy eklezjogennej. Perspektywa psychoterapeuty. W: Grzymała-Moszczyńska H., Motak D. (red.), *Religia, religijność, duchowość: w poszukiwaniu nowych perspektyw: księga jubileuszowa dla Pawła M. Sochy od przyjaciół i uczniów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 189-199. https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/20287/molenda_wybrane_aspekty_nerwicy_eklezjogennej_2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Prusak J. 2016. Rozróżnienie sumienia od superego u osób religijnych w kontekście pracy z nerwicą eklezjogenną. *Psychoterapia* 4 (179), 33-44. http://psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_4_2016/33Prusak_Psychoterapia_4_2016.pdf
- Teresa od Dzieciątka Jezus. 2013. *Dzieje Duszy*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

RECENZJE

 **Hubert Czyżewski,**
Kołakowski i poszukiwanie prawdy,
Kraków: Znak, 2022, s. 304.

Leszek Kołakowski (1927-2009) na trwałe zapisał się w polskiej myśli filozoficznej jako najpierw sympatyk, a potem metodologiczny krytyk myśli marksistowskiej oraz w ostatnich dekadach swojego życia odnoszący się do wartości chrześcijańskich oraz baczny komentator dokumentów Kościoła. Niezapomniane pozostają również jego audycje radiowe i telewizyjne „O co nas pytają wielcy filozofowie?” przybliżające sylwetki oraz najważniejsze idee europejskich myślicieli. Można śmiało sklasyfikować Kołakowskiego jako filozofa religii, który poddaje metodologicznej krytyce treść myśli chrześcijańskiej i jej oddziaływanie na życie jednostki i społeczeństwa.

Wydana nakładem wydawnictwa Znak książka Huberta Czyżewskiego „Kołakowski i szukanie pewności” jest interesującym przedstawieniem dynamicznego rozwoju myśli prezentowanego filozofa z ukazaniem okoliczności, które wpłynęły na jej ostateczny kształt, jednak bez pokusy szczegółowego wdawania się w wątki biograficzne. Autor wnikliwie, przywołując konkretne fragmenty z publikacji Kołakowskiego, przedstawia formującą się w poszczególnych dekadach życia polskiego filozofa wyrafinowaną strukturę myśli, która nie opierała się na gotowych rozwiązaniach, ale będąc niezależną od zewnętrznych nacisków wyznaczała własną drogę ku osiągnięciu „ostatecznej pewności” istnienia, która jednak - jak okazało się pod koniec życia filozofa - była intelektualnym programem niemożliwym do zrealizowania w granicach tego świata.

Hubert Czyżewski syntetycznie i przy zachowaniu porządku chronologicznego, a nie tematycznego, przywoływanych tekstów, śledzi intelektualne itinerarium Kołakowskiego od żarliwych filipik antyklerykalnych z lat pięćdziesiątych XX wieku, przez budzenie się „świadomości religijnej” w latach 60-70 po początek XXI wieku, gdy filozof deklarował już osobistą więź z chrześcijaństwem.

W swojej książce o Kołakowskim ukazuje on filozofa jako myśliciela zajmującego się systematyczną refleksją religijną, skoncentrowaną przede wszystkim na analitycznym wchodzeniu w głąb panteistycznej filozofii Barucha Spinozy oraz XVII-wiecznych mistyków. Religia stanowiła punkt wyjścia zainteresowań Kołakowskiego od krytyki odniesień religijnych po dowartościowanie jej znaczenia w życiu jednostki i społeczeństwa.

Dla polskiego filozofa religia jest więc głównym źródłem myślenia i ludzkiego zaangażowania w poznawanie sensu życia. Czyżewski uważa, że duchowa ojczyzna Kołakowskiego to świat siedemnastowiecznych mistyków, a nie dwudziestowiecznych rewolucjonistów czy liberalnych demokratów, a osobista historia Kołakowskiego to przede wszystkim badanie „historii idei”, które przetykał nicią swoich własnych spostrzeżeń.

Według Huberta Czyżewskiego Leszek Kołakowski nie stworzył jednak własnego systemu filozoficznego, który inspirowałby do samodzielnej refleksji nad zjawiskami życia społecznego, religijnego czy kulturowego. Pozostaje on w Polsce autorem bardziej znanym niż czytany, cytowanym, ale nie wpływającym realnie na tworzenie nowej myśli filozoficznej. Autor książki twierdzi, że filozofia Kołakowskiego ewoluowała w procesie dialektycznym - jego wczesne rozumienie religii, ukształtowane przez prymitywną marksistowską argumentację, zostało zanegowane przez wnikliwe badania historyczne (w tym wnikliwą lekturę Luciena Goldmanna oraz Mircei Eliadego) i analizę współczesnych prądów sekularyzacyjnych, co po czasie wzniosło jego myśl na poziom teistycznej refleksji.

Czyżewski na pierwszych stronach swojego opracowania struktury filozoficznej Kołakowskiego przywołuje i analizuje teksty negatywnie odnoszące się do religii oraz wskazujące na zagrożenie płynące ze strony „filozofii kościelnej” - tomizmu. Ciekawym wydaje się opis zanurzenia się w filozofii materialistycznej młodego myśliciela, który w roku 1958 przebywał na stypendium naukowym w Holandii i we Francji, pracując nad materiałem, który stał się trzonem dla książki „Świadomość religijna i więź kościelna”. Rok później omawiany filozof opublikował trzy eseje, które jak w soczewce ukazują strukturę jego refleksji w tamtym okresie. Pierwszy z tych esejów, „Karol Marks i klasyczna definicja prawdy” wnikliwie przedstawia teorię marksistowską w kontekście teorii poznania i jej wpływu na ocenę moralną konkretnych czynów. Drugi z esejów z 1959 roku to „Nieracjonalność racjonalizmu” i czerpie z inspiracji płynących od francuskich egzystencjalistów. Rozczarowany oficjalną wersją marksizmu od 1955 roku Kołakowski szukał nowego ożywczego impulsu dla swojego myślenia. W eseju tym wprowadza dla opisanego stosowanej metody uprawiania filozofii termin „radyczny racjonalizm”, który odnosi się do podejścia metodologicznego w filozofii, jak i pewien światopogląd moralny, któremu najbliższym do propozycji Kanta, czyli budowania założeń i struktur poznawczych w epistemologii oraz moralności opartych wyłącznie na rozumie.

W tym czasie Kołakowski wciąż jest na etapie, w którym uważa, że religia stanowi największe zagrożenie dla radykalnego racjonalizmu i wyzwolenia człowieka od niewydolnego oraz paraliżującego autorytetu Absolutu. Dla myśliciela racjonalizm jest szansą na to, aby wykuwać przyszłość w kategoriach „nowych możliwości” bez odniesienia do ograniczającej idei bóstwa. W innym tekście, cytowanym przez Czyżewskiego, autor wyraża to dobitniej: „Śmierć bogów jest wyzwoleniem człowieka - zawsze częściowym. Zawsze niedoskonałym, często odczuwanym boleśnie, często brutalnym i dramatycznym, jak męczeństwo narodzin, ale jednak zawsze godnym powitania. I w ten sposób powróciliśmy

do punktu wyjścia. Do sytuacji, w której praca teoretyczna i polityczna nad odrodzeniem ruchu robotniczego zdolnego do życia i rozwoju musi się zacząć od nowa” (L. Kołakowski, „Śmierć bogów” [w:] „Kołakowski i poszukiwanie pewności”, s. 62).

Ostatni z trzech ważnych esejów z 1959 roku to „Kapłan i błazen”, który ukazuje związek między socjalistyczną etyką Kołakowskiego a myślą religijną. Kołakowski przyznaje, że filozofia jest dłużnikiem teologii; pytania, jakie stawiali sobie teologowie, były po prostu niezgrabnym sformułowaniem zagadnień istotnych, od których człowiek nie mógł się uwolnić, a sama teologia nie była nigdy czym innym niż projekcją antropologii na rzeczywistość pozaludzką. Wybrzmiewa tu wyraźne echo wpływu myśli Ludwiga Feuerbacha z „O istocie chrześcijaństwa”, gdzie niemiecki filozof redukuje teologię do antropologii.


W książce „Kołakowski i poszukiwanie pewności” obserwujemy jak autor precyzyjnie maluje duchowy portret polskiego filozofa, zaczynając najpierw od ogólnego szkicu, który z lekturą kolejnych stron nabiera wyraźnego światopoglądowego konturu, aby ukazać na koniec sylwetkę samodzielnego filozofa, ukształtowaną przez barwę myśli panteizmu Spinozy, mistycyzmu Mistrza Eckharta oraz fideizmu Pascala. Można zaryzykować twierdzenie, że w świetle analiz Huberta Czyżewskiego Kołakowski nie tyle poszukuje pewności, ile ją obala i przez całe życie poszukuje Absolutu, który nie będzie ludzkim konstruktem, ale będzie jakimś metafizycznym elementem o irracjonalnym charakterze w życiu człowieka, jednak najważniejszym, ponieważ gwarantującym moralne postępowanie. Co więcej, zauważa Kołakowski, człowiek nie może być twórcą wartości moralnych, nie może ustanawiać rzeczy naprawdę, w sposób konieczny, a nie przygodny, bo jego istnienie jest przygodne i niekonieczne. Polski filozof odcina się radykalnie od szukania Absolutu w ziemskich granicach. Istota Najwyższa musi być pozaczasowym bytem, który nigdy nie przemienie. Dla niego Bóg jest więc tym problemem, który nie uchodzi uwadze nawet ateistów.

Kołakowski swoje myślenie religijne osadza bardzo mocno na koncepcie Błażeja Pascala, na tak zwanym „zakładzie Pascala”. Bóg Pascala to „Bóg praktyczny”, a nie „teoretyczny”, a założenie istnienia lub odrzucenia Boga osnute na idei prawdopodobieństwa, czyni z francuskiego filozofa teologicznego hazardzistę, a jego myślenie pełne irracjonalnego napięcia. Czyżewski interesująco odnosi to zawieszenia pomiędzy przegraną a wygraną wieczności do postawy religijnej Kołakowskiego, stwierdzając jednak gorzko, że myśl religijna polskiego filozofa nie doprowadziła go ostatecznie do pewności niezbędnej do odnalezienia w sobie błogosławionego Królestwa, co bez wątpienia było dla niego źródłem smutku, niepewności oraz strachu przed upadkiem w przepaść bezsensu życia (por. tamże, ss. 260-261).

Książka Huberta Czyżewskiego jest bez wątpienia interesującym religijnym portretem Leszka Kołakowskiego, prezentującym przykład intelektualisty, który uczciwie szukał prawdy o świecie i sobie samym w kontyngentnych granicach świata. Zwrot teistyczny Kołakowskiego, czyli odwrót od ateizmu, to leitmotiv książki, a wędrowka od Spinozy

do Pascala to dynamiczna wewnętrzna droga od poczucia wszechmocy do doświadczenia egzystencjalnej niepewności i kruchości.

Czyżewski znakomicie ukazał Kołakowskiego jako polifacetycznego myśliciela, który rozdarty był między rolą kapłana i sceptyka, błazna i mistyka, szukającego ostatecznej pewności istnienia. Żaden człowiek nie może jej jednak odnaleźć w ziemskiej rzeczywistości i dlatego jest ona największym wyzwaniem, jakie stoi przed człowiekiem. Zagadnienie „sensu ostatecznego” ludzkiej egzystencji i jej odniesienie do Absolutu stanowi główny rys filozoficznej refleksji niezapomnianego polskiego filozofa, który nie daje gotowych rozwiązań, ale przypomina, że poszukiwanie Sensu jest skarbem, który nie czeka na odkrywcę, ale który rodzi się i rozwija w samym procesie jego odkrywania (por. tamże, s. 277).

 **Mirostaw Gawron,**
Sopot. Parafie rzymskokatolickie, t. 1,
Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa,
Sopot: nakład własny Autora, 2021, s. 335.

Współcześnie główną przestrzenią komunikowania jest Internet. Jest w nim obecny także Kościół katolicki, m.in. za pośrednictwem stron internetowych, w tym tych prowadzonych przez wspólnoty parafialne. Na stronie parafii NSPJ w Sopocie (www.nspjsopot.pl/duszpasterze) jej proboszcz ks. dr Mirostaw Gawron zamieścił na swój temat następującą informację: „Głównym polem zainteresowań jest posługa duszpasterska i katechetyczna. Oprócz tego bada problemy przemian tożsamości społeczności lokalnej, w tym roli jednostki oraz rodzin w kształtowaniu obrazu życia społeczno-politycznego, a przede wszystkim religijności. Rezultatem badań są liczne publikacje książkowe i artykuły naukowe”.

Wśród wspomnianych wyżej „licznych publikacji” znajduje się wydane w 2021 r. opracowanie książkowe pt. *Sopot. Parafie rzymskokatolickie, t. 1, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa*. Autor dedykował je duchownym, którzy odegrali ważną rolę w życiu duszpasterskim parafii NSPJ w Sopocie w pierwszych czterech dekadach jej funkcjonowania; to: ks. Władysław Łęga (1889-1960), o. Jerzy Machoń OMI (1911-1994) i ks. Franciszek Gruzca (1911-1993). Na opracowanie składa się siedem nierównych pod względem objętości rozdziałów: 1. *Ogniwa z dziejów Sopotu* (s. 11-119); 2. *Ład wyznaniowy w Sopocie* (s. 121-174); 3. *Sytuacja społeczno-polityczna po 1945 r.* (s. 175-189); 4. *Powstanie parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sopocie* (s. 191-217); 5. *Obraz życia religijnego parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa* (s. 219-308); 6. *Duszpasterze parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa* (s. 309-313); 7. *Dzieje Szkoły Podstawowej nr 3* (s. 315-324). Poprzedza je *Wstęp* (s. 7-10) a zamyka *Zakończenie* (s. 325-327) i *Bibliografia* (s. 329-335).

We *Wstępie* Autor powołuje się na autorytet wybijających się duchownych i uczonych, w tym zamieszkujących w Sopocie: „Dziękuję ks. infułatowi dr. Wiesławowi Lauerowi, ks. prałatowi prof. dr. hab. Antoniemu Misiaszkowi, o. dr. Józefowi Niesionemu, ks. proboszczowi Kazimierzowi Czerlonkowi, ks. dr. Leszkowi Jażdżewskiemu, ks. Gerardowi Kleinowi, ks. Władysławowi Szulistowi, ks. bp. dr. hab. Marcinowi Ryszardowi Hintzowi, prof. dr. hab. Piotrowi Semkowowi, prof. dr. hab. Grzegorzowi Berendtowi, za okazaną pomoc w kształtowaniu formalnego oblicza studium”.

Lektura *Spisu treści* uzasadnia opinię, że korzystne byłoby uporządkowanie rozdziałów w ramach dwóch części – w pierwszej, którą należałoby odchudzić, zaprezentowany zostałby Sopot, w drugiej – parafia Najświętszego Serca Pana Jezusa (NSPJ). W tytule opracowania znalazła się informacja, że jest to tom pierwszy. Sugeruje to, że w ramach kolejnych tomów zostaną opracowane pozostałe parafie katolickie, których wszystkich w Sopocie jest siedem. Autor zdaje się dostrzegać ten problem, ale nie do końca, gdy stwierdza: „Studium składa się z dwóch części. Pierwsza część opisująca historię Sopotu i parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa (do 1983 r.) podzielona została na siedem rozdziałów” (s. 9). Brakuje odniesienia do tego, co będzie się znajdowało w drugiej części (tomie?). Można przypuszczać, że prezentacja dziejów parafii od 1983 r., gdy ks. Franciszek Grucza, został zastąpiony na stanowisku proboszcza przez dotychczasowego wikariusza, ks. Pawła Pierzchałę (1937-2015). Kolejną kwestią jest pytanie o sensowność rozpoczynania prezentacji wspólnot katolickich w Sopocie od parafii NSPJ w sytuacji, gdy najstarszą jest parafia NMP Wniebowziętej, popularnie określana parafią Gwiazdy Morza.

Atutem opracowania ks. Gawrona jest obfitość cytowanych źródeł i opracowań. Dzięki temu osoby studiujące dzieje Sopotu, w tym jego życie religijne, będą miały ułatwione zadanie. Obok pozytywów ujawniają się różnej natury mankamenty. Poniżej wskazano na bardziej charakterystyczne przykłady. Autor w niektórych miejscach posługuje się „kwiecistym” a niekiedy zawilim językiem (por. s. 7). W odniesieniu do społeczności luterańskiej unika określenia Kościół (*passim*), a w odniesieniu do społeczności żydowskiej używa niejednoznacznego określenia mozaiści (s. 166, 168, 178, 228). Można by z niego zrezygnować, gdyż pod tym pojęciem rozumie się nierzadko Żydów z czasów przedtalmudycznych albo tych, którzy posługują się hebrajską Biblią, a nie uznają Talmudu.


Pojawiają się niedoskonałości w przywoływaniu źródeł i opracowań niemieckojęzycznych. Np. na s. 16 mowa jest o gajach oliwnych – należy przypuszczać, że chodzi o lasy oliwskie; na s. 23 zamiast Fohstehrer, powinno być Vorsteher; na s. 34 zamiast Danzinger Höhe, powinno być Danziger Höhe, a zamiast Danzinger Niederung – Danziger Niederung; na s. 85 zamiast Kópke, powinno być Köpke; na s. 179 zamiast Johna Paulusa, powinno być Johanna Paulusa. Na s. 172 pod ilustracją przedstawiającą jeden ze sklepów zamieszczono informację: „Sklep Motitz und Sohn. Juweliere, 1938 r.” W nazwisku Moritz jest błąd literowy, brakuje też informacji, że to sklep jubilera. Można wskazać na inne niedociągnięcia, niedoskonałości i niekonsekwencje.

W niezręczny sposób zaprezentowano pochodzących z Sopotu, którzy zginęli w czasie I wojny światowej, a którą Autor – w różnych miejscach – niepotrzebnie nazywa Wielką Wojną (s. 5, 28, 30, 32, 165). Wyliczenie poległych mieszkańców Sopotu rozpoczyna wprowadzeniem: „W okresie zmagających zbrojnych w latach 1914-1918 zmniejszyła się populacja sopocian. Wśród ofiar, które poniosły śmierć za ojczyznę, są...”. Po wymienieniu wszystkich imion i nazwisk pada stwierdzenie: „Fakt wybuchu konfliktu zbrojnego nie oznaczał odzyskania przez Polskę niepodległości. Wolność trzeba było wywalczyć”. Można odnieść mylne wrażenie, że mieszkańcy Sopotu walczyli o niepodległość Polski.

Przywołana tablica z nazwiskami poległych, która znajdowała się w kościele Gwiazdy Morza, nie była czymś oryginalnym. Do dzisiaj w Niemczech i Austrii, najczęściej na zewnętrznych ścianach kościołów, można w odniesieniu do I i II wojny światowej spotkać tablice z następującymi lub podobnymi napisami: „Unseren tapferen Helden/ Söhnen”, tj. „Naszym dzielnym bohaterom/ synom” (s. 29-30). W opracowaniu, w odniesieniu do czasów II wojny światowej brakuje właściwego rozróżnienia pojęć sopocianie i Polacy. Sugeruje się, że są one tożsame i w konsekwencji Niemców w Sopocie traktuje się jako element obcy (por. s. 109). Pewnie dlatego czas II wojny światowej w Sopocie jest przez Autora określany mianem okupacji.

Wiele podjętych kwestii nie koresponduje z tym, co zawarto w tytule. Można by z nich zrezygnować. Odnosi się to np. do referowania danych dotyczących odzyskania przez Polskę niepodległości (s. 30-31); obrony Westerplatte (s. 55); historii Gdańska-Oliwy, ze szczególnym uwzględnieniem życia religijnego (s. 125-131); okoliczności śmierci Jana XXIII i wyboru Pawła VI (s. 301). Na s. 60-70 podano zestawienie mieszkańców Sopotu w latach 1940-1941. Jest ono zbędne. Wystarczyłoby ograniczyć się do podania ilości mieszkańców i ogólnego zaprezentowania ich sytuacji zawodowej, społecznej itd. Tytuł opracowania nie uzasadnia zamieszczenia w nim siódmego rozdziału, dotyczącego dziejów Szkoły Podstawowej nr 3 (s. 315-324).

Cenną rzeczą jest przywoływanie w opracowaniu nazw instytucji i topograficznych w języku polskim i niemieckim. Innym walorem opracowania *Sopot. Parafie rzymsko-katolickie*, t. 1, *Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa* jest jego kronikarskie zacięcie. Autor wydobywa i upamiętnia osoby i wydarzenia, które powoli ulegają zapomnieniu, albo których nie upamiętniło się w dostateczny sposób, np. w kościelnych dokumentach. Wielce interesującym jest sprawa o. Jerzego Machonia OMI, którego imię i nazwisko ks. Franciszek Grucza błędnie zapisał w kronice parafialnej i w ten sposób „skazał” na zapomnienie (s. 197). Autor przywrócił mu należne miejsce w dziejach parafii NSPJ. Należy także pochwalić Autora, który sam przygotował opracowanie do druku (skład i łamanie z układem typograficznym), za estetyczne wydanie książki. Zamieszczone w niej fotografie wpływają na jej atrakcyjność oraz wzbogacają zaprezentowane w niej treści. Można mieć nadzieję, że pomimo wskazanych niedociągnięć, spotka się ona z pozytywnym odbiorem czytelników, przede wszystkim tych związanych z Sopotem.

 **Antón M. Pazos, *Las reliquias de Santiago. Documentos fundamentales de la reinventio de 1879, Santiago de Compostela: Censejo Superior de Investigaciones Científicas. Xunta de Galicia, 2021, s. 413.***

Popularność pielgrzymowania drogą św. Jakuba (*Camino de Santiago*) przyczyniła się do odrodzenia studiów nad historią wypraw do Composteli, badań nad motywacją pielgrzymów, antropologią, historią sztuki oraz teologicznym sensem pielgrzymowania. Najaktywniejsze zdają się być obecnie badania socjologiczne, które analizują postawy i zwyczaje pielgrzymów (G. Greenia), geograficzne (F. Mróz) oraz historyczne, które analizują opisy wypraw (*itineraria*). Wśród tych ostatnich badań na uwagę zasługują prace P. Caucci, A. Rucquoi, K. Herbera, a na polskim gruncie m.in. W. Mruka czy W. Rozyrkowskiego.

Jednak dla pełnego ujęcia kultu św. Jakuba istotne jest zrozumienie wydarzeń, które przywracają pamięć o relikwiach św. Jakuba zdeponowanych w Composteli. Pielgrzymi kolejnych stuleci, od pierwszych wieków, gdy wyprawy miały charakter lokalny po w pełni międzynarodowy charakter od czasów karolińskich (VIII w.), udawali się do grobu Apostoła. Powoli dzięki staraniom wielu naukowców udaje się odsłonić prawdziwy sens wydarzeń nazywanych w historii *inventio S. Iacobi* ok. 832 roku, która wbrew polskim konotacjom językowym nie jest „inwencją” w znaczeniu wymyślenia czegoś nieistniejącego, ale zgodnie z łacińską etymologią - odnalezieniem. Te odnalezione relikwie przechowywane w katedrze w Santiago, z racji zagrożenia były chronione i chowane w świątyni, przez co od czasów Gelmireza i późniejszych najazdów (m.in. spodziewanego ataku Drake’a) nie były już dostępne dla pielgrzymów. Dopiero pod koniec XIX wieku podjęte zostaną próby potwierdzenia autentyczności relikwii i ponownego ich eksponowania, które zyskały miano *reinventio* i wiążą się z bullą papieża Leona XIII *Deus omnipotens*.

To właśnie tym wydarzeniom z XIX wieku poświęcona jest najnowsza książka ks. Antona Pazos z Instytutu Studiów Galicyjskich, znanego badacza historii pielgrzymek compostelańskich, redaktora znanej serii wydawniczej w Routledge poświęconej pielgrzymkom w XIX i XX wieku. Publikacja jest owocem jego pracy w archiwach watykańskich, prowadzonych niestrudzenie od wielu lat, a jej rezultatem jest udostępnienie pełnego brzmienia dokumentów, które zostały przygotowane przez Kurię Rzymską

w związku z inicjatywą abpa Miguela Paya, aby odnaleźć relikwie św. Jakuba i przywrócić je do kultu publicznego.

Książka składa się zasadniczo z dwóch głównych części. Pierwsza to fascynujący i pełen zwrotów akcji opis zdarzeń, jakie miały miejsce w związku z procesem wszczętym przez abpa Miguela Paya. Ks. Pazos stara się wytłumaczyć, jak doszło do tego przedsięwzięcia, dzięki czemu było ono możliwe i na czym polegały prawne korekty ze strony Rzymu, któremu zależało, aby kwestia autentyczności relikwii była wolna od cienia wątpliwości. Od znalezienia pod posadzką katedry ossarium z kośćmi Apostoła w styczniu 1879 roku, ogłoszonego formalnie w liście do wiernych swej archidiecezji z 6 lutego tego roku, do listu apostolskiego z listopada 1884 minęło blisko 5 lat. Był to czas wnikliwego sprawdzenia pod względem formalno-prawnym oraz merytorycznym, w formie m.in. konsultacji naukowych prowadzonych przez delegata watykańskiego wraz z profesorami z Santiago i Madrytu.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego przybyły z diecezji Cuenca, nowy arcybiskup, o szerokich kontaktach z Kurią rzymską i dworem królewskim, podjął się tego wyzwania, trzeba stwierdzić, że odpowiedzi jest wiele. Pazos zwraca uwagę na okoliczności kulturowe – wielkie odkrycia archeologiczne tamtego czasu, wręcz pasję poszukiwania utraconych relikwii, czego innym przykładem z tamtego czasu może być – bardzo podobna do inicjatywy z Santiago – sprawa odnalezienia relikwii św. Tomasza Becketa w Canterbury w 1888 roku. Był to także czas pielgrzymek i organizowanych w nowy sposób podróży większych grup pątników, przy wykorzystaniu najnowszych możliwości transportu, które stwarzała choćby kolej. Warto pamiętać, że czasy *reinventio* zbiegają się z wielką popularnością pielgrzymek np. do Lourdes. Arcybiskup Paya chciał przywrócić dawną świetność średniowiecznych pielgrzymek do Santiago, a kluczem do tego musiało być przypomnienie o grobie apostolskim syna Zebedeusza w compostelańskiej katedrze. Nie wystarczyło po prostu odnowienie katedry z zewnątrz czy przywrócenie do życia jednej, czy drugiej kaplicy, aby w ten sposób obudzić – jak mówiono o Composteli w XIX wieku – to uśpione miasto z wielką tradycją. Potrzebne było ożywienie – rewitalizacja tradycji apostolskiej. Doskonale to zrozumiał człowiek „z zewnątrz”, który energicznie przystąpił do działania po objęciu stolicy compostelańskiej, nie zrażając się krytyką „z wewnątrz”.

Pazos stara się oddać pełne napięcia realia sporu kapituły compostelańskiej z Arcybiskupem, którego oskarżano o „manię budowlaną” i starano się na różne sposoby blokować te zapędy. Próbowano nawet interweniować w Rzymie, gdzie pojawili się dwaj kanonicy-archeologowie (wśród nich słynny A. López Ferreiro), ale ich misja okazała się bezskuteczna. Ostatecznie postanowiono współpracować z Arcybiskupem, aby nie pozwolić na samodzielne interwencje hierarchy w strukturę katedry (mając zapewne w pamięci działania Gelmireza z średniowiecza). Praca archeologiczne trwały nocami i znamy ich opis dość dobrze z publikacji, które wówczas powstały. Z odkrycia, do jakiego doszło po sześciu wykopach, ucieszyli się przedstawiciele władz cywilnych Santiago, zaś opozycja przyszła ze strony kapituły katedralnej oraz części prasy. Krytykowano sposób działania Arcybiskupa,

a także pochopność w jego przyzwoleniu na kult publiczny. Zarzuty, sformułowane zresztą wprost do Rzymu, okazały się na tyle istotne, że nakazano nuncjuszowi w Hiszpanii, aby podjął działania zmierzające do wyjaśnienia sytuacji. Jednocześnie Kongregacja ds. Rytów, by ocalić przedsięwzięcie, sama zaaranżowała wizję lokalną w Composteli. Wielu wówczas wydawało się, że sprawa nie zyska oficjalnego uznania ze strony Kurii Rzymskiej i tym samym zamiśl Arcybiskupa się nie powiedzie. Książka wyjaśnia wszystkie szczegóły tej historii, zarówno jako sporu prawnego oraz procesów kanonicznych, jakie zostały podjęte po 1879 i zaowocowały *Deus Omnipotens* z 1884 roku, jak i społecznych napięć.

W celu zilustrowania tego procesu, zarówno samych wykopalisk, ich przebiegu i głównych postaci biorących w nich udział, jak i procesu rzymskiego, który rozpoczął się po 1879 w celu potwierdzenia przez papieża autentyczności grobu św. Jakuba, Anton Pazos spędził wiele czasu w archiwach watykańskich. Jak sam przyznaje pracując i poszukując dokumentów kluczowych dla tej historii. Brakowało bowiem w dotychczasowych publikacjach szczegółów związanych z *positio*, jaką przygotowano w Rzymie na bazie dostarczanych z Santiago de Compostela dokumentów. Zrekonstruowanie wydarzeń na linii Rzym-Santiago, reakcja poszczególnych stron sporu - wszystko to wnosi wiele światła w zrozumienie postaw wielu osób oraz znaczenia prowadzonych wówczas wykopalisk.

Wyjaśnia to także, dlaczego druga część książki to przedruk dokumentów znalezionych w archiwach rzymskich, zarówno pierwotnego procesu z 1883 jak i tzw. *nova positio* z 1884, w wersji hiszpańskiej oraz w tłumaczeniu na język włoski. Czytelnik ma bezpośredni dostęp do opisu czynności podejmowanych w czasie poszukiwań relikwii Apostoła Jakuba, konsultowanych ekspertów oraz interpretacji, jakie się pojawiały. Wszystko to w oryginalnym przekazie świadków i protagonistów tamtych wydarzeń. W celu ułatwienia cytowania tych dokumentów Anton Pazos, jako edytor pozostawił źródłową numerację foliów archiwalnych oraz zamieścił wszystkie kluczowe dokumenty dla wydarzeń z 1879 roku, od dekretów Arcybiskupa po relacje z badań.

W książce Antona Pazosa czytelnik odnajduje pełną relację zdarzeń określanych jako *reinventio*, które ucinają niesprawdzone oskarżenia dotyczące rzetelności badań wówczas prowadzonych. Tak było z pierwotną *inventio* z IX wieku, którą postrzega się jako „wymysł” Teodomira, biskupa Iria Flavia i, jak się wydaje, próbuje się czasem tak traktować również *reinventio*. Zebrane dokumenty przez A. Pazosa zdecydowanie temu przeczą i dlatego otwierają nowe możliwości dla badań nad kultem św. Jakuba, a przy okazji, relacjonując napięcia między bohaterami tych wydarzeń, skłaniają do szerszych refleksji na temat osób, którym camino de Santiago wiele zawdzięcza, choć ich współcześni nie zawsze to widzieli.