

51

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. Andrzej Najda  
*Świat roślin w życiu i nauczaniu Jezusa*  
*The World of Plants in the Life and Teaching of Jesus*
- 18 Ks. Wojciech Wasiak  
*Cuda w Ewangelii Łukasza. Wprowadzenie do zagadnienia*  
*Miracles in the Gospel of Luke. Introduction to the Topic*
- 30 Przemysław Kubisiak  
*Gog i Magog w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*  
*Gog and Magog in Jewish and Christian traditions*
- 47 Mariola Trojanowska  
*Księga Estery w Dawnych dziejach Izraela Józefa Flawiusza na podstawie wybranych fragmentów*  
*The Book of Esther in Antiquities of the Jews of Flavius Josephus Based on Selected Passages*
- 60 Ks. Marcin Godawa  
*Apostolska idea życia ukrytego na podstawie dzieła O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego) bł. Honorata Koźmińskiego*  
*Apostolic Idea of the Hidden Life According to bl. Honorat Koźmiński's O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego) [On the Congregations Hidden from the World - the Catechism of the Hidden Life]*
- 71 S. Małgorzata Parcheniak  
*Modlitwa głębokiego przebłagania w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich*  
*The Prayer of Deep Propitiation in the Asceticism and Mysticism of Blessed Dorothy of Great Montau*

### NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 90 Ks. Adam Jeszka  
*Teoria „prawdy realnej” w filozofii Xaviera Zubiriego*  
*The Theory of “Real Truth” in the Philosophy of Xavier Zubiri*
- 101 Rafał Nakonieczny  
*Żydzi jako uchodźcy i przybysze w Egipcie. Kwestia resentymentów egipskich*  
*Jews as Refugees and Newcomers in Egypt. The Question of Egyptian Resentments*
- 112 Mateusz Ilnatowicz  
*Wybrane charakterystyki jezuitów z Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej z donosów informatorów aparatu bezpieczeństwa (1949-1978)*  
*Selected Characteristics of Jesuits from Greater Poland-Masovia Province from the Denunciations of the Informants of the Security Apparatus (1949-1978)*

## NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 124 Ivan Platovnjak, Erika Prijatelj  
*Lifelong Catechesis as a Response to People's Life Needs*
- 137 Agnieszka Regulska  
*Pieczka zastępcza a realizacja praw i dobra dziecka*  
*Foster Care and the Implementation of the Rights and Goods of a Child*
- 145 David Kraner  
*Moderate Media Use as a Source of Rest and Better Quality Interpersonal Relationships*

## RECENZJE / REVIEWS

- 156 Ks. Adam Jeszka  
*José Carlos Ruiz, Filosofía ante el desánimo: la necesidad de la reflexión en tiempos de crisis. Pensamiento crítico para construir una personalidad sólida, Barcelona: Planeta, 2021, s. 320.*
- 161 Ks. Adam Romejko  
*Ewa Godlewska, Polityka etniczna Republiki Austrii, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2021, s. 352.*

**ARTYKUŁY**  
nauki teologiczne

## Świat roślin w życiu i nauczaniu Jezusa

**Streszczenie:** Rośliny towarzyszą człowiekowi od początków jego istnienia. Bóg nakazuje ziemi, aby wydała „rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona” (Rdz 1,11). Rośliny mają służyć jako pokarm dla ludzi i zwierząt (Rdz 1,29). W nauczaniu Jezus często odwołuje się do świata roślin – przede wszystkim w przypowieściach. Do świata roślin nawiązuje również, gdy objawia, Kim jest i nazywa siebie „prawdziwym krzewem winnym” (J 15,1). Rośliny odgrywają też istotną rolę w Jego ziemskim życiu.

**Słowa kluczowe:** Jezus, rośliny, nauczanie, przypowieści

## The World of Plants in the Life and Teaching of Jesus

**Abstract:** Plants have accompanied man since the beginning of his existence. God commands the earth to bring forth “green plants: seed-bearing grasses, fruit trees on the earth bearing fruit with seed in it according to their kinds” (Gen 1,11). Plants are to be used as food for humans and animals (Gen 1,29). In his teaching, Jesus often refers to the world of plants, especially in the parables. Jesus refers to the world of plants when he reveals who he is and calls himself “the true vine” (J 15,1). Plants also play an important role in His earthly life.

**Keywords:** Jesus, plants, teaching, parables

## Wprowadzenie

Rośliny towarzyszyły człowiekowi właściwie od zawsze, od początków jego istnienia. Wykorzystywał je jako pokarm, lekarstwo, materiał do wyrobu ubioru, budowy domów, a także do przygotowania broni i narzędzi (Szczepanowicz 2003, 5). W tekstach biblijnych spotykamy około 110 rodzajów roślin nazwanych po imieniu. Już na pierwszych stronach Pisma Świętego, w pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1,1-2,4a) Bóg nakazuje ziemi, aby wydała „rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona” (Rdz 1,11). Rośliny mają służyć jako pokarm dla ludzi i zwierząt (Rdz 1,29). Natomiast w drugim opisie stworzenia (Rdz 2,4b-25)

ziemia ukazana jest jako ogród Boga z „wszelkimi drzewami miłymi z wyglądu i rodzącymi smaczny owoc” (Rdz 2,9), do którego zaprosił On człowieka, aby go uprawiał. Całe życie ludzkie na ziemi porównane jest do życia roślin. W Ps 92,14-15 czytamy: „Zasadzeni w domu Pańskim rozkwitną na dziedzińcach naszego Boga. Wydadzą owoc nawet i w starości, pełni soków i zawsze żywotni”.

Pan Jezus w trakcie swojej publicznej działalności wędruje „przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym” (Łk 8,1). Dokonuje przy tym spektakularnych cudów, które budzą zdumienie i podziw słuchających Go i obserwujących tłumów, że nawet pytają: „Skąd u Niego ta mądrość i cuda?” (Mt 13,54). Na pierwszym miejscu stawia jednak Jezus nauczanie (por. np. Mt 5,2; 9,35; 21,23; Mk 1,21; 2,13; 6,6; 10,1; Łk 4,15.31; 5,3; 6,6; J 7,14; 8,2). Strażnicy, którzy mieli Go pochwyć, lecz tego nie uczynili, wyznają wobec arcykapłanów i faryzeuszy: „nigdy jeszcze nikt tak nie przemawiał jak ten człowiek” (J 7,46). Odbiorcy nauczania Jezusa wysławiali Go (por. Łk 4,15): „On zaś nauczał w ich synagogach, wysławiany przez wszystkich”; por. też Mt 9,33), podziwiali (np. Mk 1,22), byli zdumieni (np. Mt 12,23; 15,31), zachwyceni (np. Mk 7,37), radowali się (np. Mt 13,44), przyjmowali wiarę (np. Mt 14,33; Łk 7,1-10) a nawet chcieli obwołać Go królem (J 6,15).

Jezus, wiedząc, że przemawia do zwykłych ludzi, dostosował do ich poziomu swoje nauczanie. Dlatego też chętnie i często posługiwał się metaforami, parabolami, symbolami i terminami wieloznacznymi oraz różnymi „polami obrazów”<sup>1</sup>, aby dotrzeć do swoich słuchaczy, być przez nich właściwie zrozumianym, a także w celu przekonania ich do swojej nauki i wywarcia na nich wrażenia (Najda 2009, 295). Nie dziwi więc fakt, że Jezus wielokrotnie odwoływał się do świata przyrody, do roślin i zwierząt, rzeczywistości tak dobrze znanych słuchaczom, aby przedstawiać niełatwe do wyrażenia w inny sposób prawdy o królestwie Bożym.

## 1. Rośliny w nauczaniu Jezusa

W nauczaniu Jezusa spotykamy liczne odwołania do świata roślin przede wszystkim w Jego przypowieściach<sup>2</sup>, czyli w opowiadaniach, w których „zestawia się, porównuje się ze sobą dwie rzeczywistości: religijną – »rzeczową«, i wziętą z życia człowieka – »obrazową«, przy czym część rzeczowa, właściwa wypowiedź przypowieści, pozostaje najczęściej nie wyrażona. Słuchacz albo czytelnik sam musi się jej domyślić z części obrazowej” (Baum

<sup>1</sup> Pod pojęciem „pola obrazu” należy rozumieć zgrupowania metafor, które występują często w grupach i w łączności z innymi metaforami (Müller 1995, 30). Tak jak pojedynczy wyraz w języku nie ma oddzielnej egzystencji, tak też pojedyncza metafora należy do pola obrazu; ona jest „miejszem w polu obrazu” (Weinrich 1976, 283). „Pole obrazu” rozumieć można jako strukturę, która składa się z różnych elementów obrazu i istniejących między nimi relacji. Zarówno elementy, jak i relacje mogą zmieniać się ze względu na ich liczbę i zabarwienie, tak że możliwe są różne warianty i odcienie obrazów. (Peil 1983, 24).

<sup>2</sup> Przypowieści są charakterystyczną formą nauczania Jezusa w ewangeliach synoptycznych, zaś w Ewangelii wg św. Jana występują mowy i dialogi objawieniowe (Mędała 2006, 53).



1994, 1092). Nie wdając się tu w dyskusje na temat przypowieści, ich podziałów, nazewnictwa i sposobów ich badania podamy przykłady przypowieści, w których Jezus jednoznacznie nawiązuje do roślin.

### **1.1. Przypowieść o ziarnku gorczycy (Mk 4,30-32; Mt 13,31n; Łk 13,18n)**

Jest to przypowieść właściwa, w której Jezus mówi o królestwie Bożym<sup>3</sup>. Po raz kolejny na kartach Markowej Ewangelii posługuje się On znanym wszystkim obrazem ze świata przyrody, aby przedstawić rzeczywistość tego królestwa. Ziarnko gorczycy, gdy wsiewa się je w ziemię, jest najmniejszym ze wszystkich nasion. Z tego ziarna wyrasta jednak krzew gorczycy, który jest większy od wszystkich innych roślin ogrodowych<sup>4</sup>. Krzew ten, który wyrasta w ciągu roku z ziarnka gorczycy, osiąga na Jeziorem Genezaret od trzech do czterech metrów wysokości i jest wyższy od wszystkich podobnych roślin. W jego gałęziach ptaki, głównie zięby, budują gniazda (Packer, Tenney 2007, 204). Należy zwrócić też uwagę na słowa: „tak, że ptaki podniebne gnieźdzą się w jego cieniu”, które przywołują starotestamentalny obraz potężnego królestwa, które daje swoim poddanym bezpieczeństwo i ojczyznę (por. Sdz 9,8-15; Ez 17,22-24; 31,1-9; Dn 4,10-12.17-23). To królestwo ogarnia całą ziemię, na co wskazuje zwrot „ptaki podniebne” (Pesch 1989, 252).

Jezus przy pomocy przykładu z zakresu świata roślin wskazuje na Boga. Jak zgodnie z Jego wolą z najmniejszego ziarnka gorczycy wzrasta największy krzew, tak niepozorne, historycznie mało znaczące działanie Jezusa utworzy królestwo Boże, które kiedyś obejmie cały świat (Keener 2000, 90). Jezus jest Bożym Posłańcem, którego zadaniem jest zrealizować Boży plan zbawienia wszystkich ludzi. Obraz zaś królestwa, które daje schronienie i ojczyznę, wskazuje na rzeczywistość, która objawi się historycznie i będzie przemieniała świat (Luz 1990, 321).

### **1.2. Przypowieść o chwacie (Mt 13,24-30)**

Jedynie ewangelista Mateusz przekazuje tę przypowieść, którą należy zaliczyć do paraboli, ponieważ w czasach Jezusa było powszechną praktyką pielenie chwastu przed żniwami; zakaz tego byłby czymś nienormalnym i niezrozumiałym (Luz 1990, 321-323). Jezus, wykorzystując obraz siewu i żniwa, mówi o losie dobrego ziarna, które ma wzrastać wśród chwastów aż do czasu żniwa. Dopiero wtedy okaże się, który zasiew zwycięży. Jezus

<sup>3</sup> Ewangelisci Mateusz i Łukasz, którzy przejmują tę przypowieść od Marka, wykorzystują też źródło Q, w którym ta przypowieść występuje razem z przypowieścią o zaczynie tworząc tzw. „podwójną przypowieść” (Pesch 1989, 260).

<sup>4</sup> Ewangelisci Mateusz i Łukasz określają ten krzew jako drzewo (Mt 13,32; Łk 13,19), aby jeszcze dobitniej podkreślić jego wielkość (Knoch 1985, 91).

odpowiada tu na pytanie uczniów, jak mają się zachować wobec chwastów do czasu nadejścia sądu ostatecznego, kiedy to objawi się w pełni królestwo Boże (Gnilka 1993, 489-490).

Występowanie chwastu wśród pszenicy nie jest niczym nadzwyczajnym. W przypowieści chodzi jednak o to, że tego chwastu było niesłychanie dużo. To, że służy gospodarza dostrzegli ten chwast tak późno, jest związane z tym, że był to trujący chwast w rodzaju perzu, życica roczna, który, gdy jest mały, wygląda bardzo podobnie jak pszenica (Szczepanowicz 2003, 236-237). Również złośliwe posianie nocą chwastu na polu sąsiada, którego się nienawidziło, nie należało w Palestynie i w Egipcie do rzadkości. Właściciel zachwaszczonego pola wiedział też od razu, że jest to sprawa jego wroga. Propozycja sług, aby wypielić chwast, jest jak najbardziej zrozumiała – tak czynili wszyscy. Odpowiedź gospodarza, który karze sługom czekać do żniwa, jest dla nich zupełnie niezrozumiała. Żniwo jest w przypowieści Jezusa, podobnie jak już w Starym Testamencie (np. Iz 17,5; Joel 4,13), metaforą sądu ostatecznego (por. też Mt 3,12; Mk 4,29; Ap 14,14-20). Do żniwa zatrudniano też dodatkowych pracowników (w. 30: qeristai. – „żeńcy”; nie tylko dou/loi – „słudzy” jak w w. 27 i 28), którzy oddzielali chwast od pszenicy kładąc go na ziemi. Po zebraniu i powiązaniu w snopki pszenicy, zbierano i wiązano również chwast, który służył w ubogiej w drzewa Palestynie jako materiał do spalenia (Luz 1990, 324-325).

Po odprawieniu tłumów Jezus na prośbę uczniów wyjaśnia im przypowieść o chwaście (Mt 13,36-43), tzn. odkrywa rzeczywistość rzeczową przypowieści. „Tym, który sieje dobre nasienie, jest Syn Człowieczy. Rolą jest świat, dobrym nasieniem są synowie królestwa, chwastem zaś synowie Złego. Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł; żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie” (w. 37-39). Jezus mówiąc o nagrodzie dla sprawiedliwych nawiązuje wyraźnie do Dn 12,3. Opisując sytuację swoich uczniów w świecie wzywa ich do zaufania Bogu i do cierpliwości oraz napomina ich, aby nie nadużywali pobłażliwości i cierpliwości Boga (Knoch 1985, 108-109).

### 1.3. Przypowieść o nieurodzajnym figowcu (Łk 13,6-9)

Przypowieść ta należąca do materiału własnego Łukasza jest parabolą, ponieważ prośba ogrodnika, aby przesunąć o rok decyzję o wycięciu nieurodzajnego figowca, jest czymś niezwykle. Wprawdzie obraz nieurodzajnego drzewa figowego jako metafora na określenie niewiernego Izraela występuje także u Marka (Mk 11,12-14.20-25) i u Mateusza (Mt 21,18-22), ale nie są to przypowieści. Łukasz opuszcza tamten opis znajdujący się u pozostałych synoptyków, ponieważ zamieszcza przypowieść o nieurodzajnym figowcu (Knoch 1985, 133).

Figowce, które przy dobrej wilgotności rosły także na podłożu skalistym, sadzono często w Palestynie także w winnicach. W gorące letnie popołudnia szukano chętnie schronienia w cieniu figowca (por. 1Krl 5,5; Mi 4,4; J 1,48). Miejsce w winnicy o urodzajnej glebie było dla figowca faworyzowaniem. Wg starotestamentalnych przepisów (Kpł 19,23) dopiero

od czwartego roku zrywano z młodego figowca owoce (Lurker 1989, 55-56). W związku z tym, że właściciel winnicy już trzy lata przychodzi i na próżno szuka na figowcu owoców, oznacza to, że minęło już sześć lat od zasadzenia drzewa. Figowiec w Palestynie dwa razy w roku rodził owoce, w czerwcu soczyste, zielone wczesne figi oraz w sierpniu niebieskie, słodkie figi letnie. Figi stanowiły wówczas jeden z głównych składników pożywienia ludzi. Winnice były wtedy rzadko nawożone, a figowce w ogóle. Stąd propozycja ogrodnika, że okopie i obłoży nawozem drzewo figowe brzmi niebywale (Keener 2000, 156).

Figowiec, o którym mówi Jezus w przypowieści, jest zupełnie nieurodzajnym drzewem. Próby ogrodnika, aby mimo trzy- czy czteroletniego braku owoców, drzewo rodziło owoc, są czymś wyjątkowym i pokazują, że dla drzewa i jego przyszłości zrobiono wszystko. Na uwagę zasługuje też niestychanie cierpliwy właściciel winnicy, który mimo zwątpienia pozwala zostawić drzewo jeszcze na rok. Jeżeli nie przyniesie owocu, wtedy będzie wycięte.

Przy pomocy ekologicznego obrazu Jezus przestrzega przed niebezpieczeństwem braku duchowych owoców i poucza, że rozpoczęty wraz z Jego działalnością na ziemi czas łaski jeszcze trwa (Knoch 1985, 134). Boża propozycja zbawienia jest wciąż aktualna, choć naród wybrany, reprezentowany poprzez swoich przywódców, jeszcze jej nie przyjął. Owoce nawrócenia, wiary w posłannictwo Jezusa i przyjęcie darów zbawczych jeszcze nastąpi. Na prośbę Jezusa Bóg przedłuża czas łaski, aby dać Izraelowi ostatnią szansę do nawrócenia.

#### **1.4. Przypowieść o figowcu (Mk 13,28-29; Mt 24,32-33; Łk 21,29-31)**

Przypowieść ta, odnotowana przez wszystkich synoptyków, jest przypowieścią właściwą. Jezus naucza o królestwie Bożym biorąc za przykład drzewo figowe. W odróżnieniu od innych drzew Palestyny figowiec traci jesienią liście i wygląda jak uschły. Gdy rozpoczyna się ciepła i sucha pora roku, figowiec nabrzmiewa i wypuszcza liście oznaczając początek lata. Już u proroka Joela (2,22) czas zbawienia opisany jest słowami: „drzewo figowe i krzew winny plon przynoszą” (por. Jr 8,13). Jezus, wykorzystując obraz figowca, mówi o rozpoczętym poprzez swoją działalność czasie zbawienia. Jak liście i gałązki figowca wskazują na początek lata, tak Jego działanie wskazuje na bliski początek Bożego panowania (por. Łk 12,54-57) (Pesch 1991, 307-308).

## **2. Rośliny w objawieniu Jezusa**

Ewangelista Jan pogłębia i ubogaca obraz Jezusa nakreślony w ewangeliach synoptycznych. Prezentuje on niejako duchowy portret Jezusa Chrystusa, który „jest objawicielem, ostatnim i definitywnym słowem Boga skierowanym do ludzkości” (Bednarz 2000, 98). W pierwszej części Ewangelii objawia się Jezus światu poprzez swoje mesjańskie znaki i mowy (J 1-12), a potem objawia się swoim uczniom w tzw. „mowach pożegnalnych” (J 13-17) oraz poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie (J 18-20).

W całej Ewangelii Janowej przewijają się wypowiedzi Jezusa, w których mówi On o swojej relacji do Boga Ojca, wskazując przy tym nie tylko na swoje synostwo, lecz także na swoją jedność i równość z Ojcem, którą określić można jako osobową wspólnotę życia i miłości z Ojcem. Wystarczy tu przypomnieć chociażby takie słowa Jezusa, jak: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10,30), czy też prośby kierowane do Ojca w modlitwie arcykapłańskiej (J 17): „Ojczy Świąty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno” (17,11), „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (17,21), „także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (J 17,22). Do słuchających Go ludzi powie Jezus: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (4,34), a w mowie eucharystycznej: „z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (6,38). Proszącemu o pokazanie uczniom Ojca Filipowi odpowie: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Nikodem pozdrowi zaś Jezusa słowami: „Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim” (3,2), a Piotr wyzna: „myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (6,69) (Drgas 1999, 116). Oprócz tego Jezus określany jest w Ewangelii takimi tytułami, jak: Logos (1,1.14), Syn Boży (3,18; 5,25; 11,4.27), Syn Człowieczy (1,51; 3,13; 6,27.62; 8,28; 12,23.34), Mesjasz (1,41; 7,27.31.41; 9,22; 11,27; 12,34), Baranek Boży (1,29.36).

Na szczególną uwagę zasługuje jednak formuła objawieniowa *evgw, eivmi* – „Ja jestem”, którą często posługuje się Jezus<sup>5</sup>. Słowa *evgw, eivmi* użyte w formie absolutnej, tzn. bez żadnych dodatków, przypominają teksty Starego Testamentu, w których Bóg objawia się człowiekowi. W Rdz 28,13 przemawia Bóg do Jakuba we śnie: „Ja jestem Pan, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka”, a przebywający w Egipcie Mojżesz, który pyta Boga, jakie jest Jego imię, usłyszy: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14). W Starym Testamencie Bóg mówiąc „Ja jestem” nie tylko objawia człowiekowi swoją istotę (Rdz 28,13; Wj 3,14; 6,2.29; Ez 20,5; Ps 81,11 i in.), lecz także uzasadnia i potwierdza swoje słowa (Wj 20,1.5; Kpł 17-26), przekazuje treść objawienia oraz podkreśla, że jest On Bogiem Jednym i Jedynym. W powołaniach zaś starotestamentalnych proroków imię Boga Jahwe wskazywało również na Jego obecność, opiekę i troskę o powołanego (por. Jr 1,8.19; 15,20; 30,11) (Najda 2004, 74-76).

Jezus wypowiadając słowa *evgw, eivmi* objawia swoją godność Syna Bożego i daje wszystkim do zrozumienia, „że Bóg poprzez Niego jest obecny wśród ludzi” (Langkammer 1992, 402). Czas terażniejszy tych słów (por. J 8,58: „Zanim Abraham stał się, Ja Jestem”) ujawnia także preegzystencję Jezusa oraz ponadczasowość i trwałość Jego czasów. Jezus posługując się formułą objawieniową *evgw, eivmi* określa siebie także za pomocą

<sup>5</sup> W Ewangelii Janowej *evgw, eivmi* występuje 29 razy (u Mt 5 razy, u Mk 3 razy, u Łk 4 razy), a w ustach Jezusa 26 razy (u Mt 1 raz, u Mk 2 razy, u Łk 2 razy), (Schnackenburg 1990, 59-70).

obrazów. Mówi bowiem o sobie, że jest „chlebem życia” (6,35.48; por. 6,51: „chleb żywy”; 6,41: „chleb, który z nieba zstąpił”), „światłością świata” (8,12; por. 9,5), „bramą owiec” (10,7.9), „dobrym pasterzem” (10,11.14), „zmartwychwstaniem i życiem” (11,25), „drogą, prawdą i życiem” (14,6) i „prawdziwym krzewem winnym” (15,1.5). Obrazy te, występujące już w Starym Testamencie i w literaturze judaistycznej, posiadały utrwalone znaczenie symboliczne i teologiczne (Schnackenburg 1990, 60-61).

## 2.1. Jezus prawdziwym krzewem winnym

Po wezwaniu do wyjścia (J 14,31) kończącym pierwszą mowę pożegnalną (J 13,13-14,31) Jezus rozpoczyna swoją drugą mowę pożegnalną (J 15-16). Wykorzystując motywy z pierwszej mowy pożegnalnej, w świetle zmienionej sytuacji, Zmartwychwstały i Uwielbiony Jezus dokonuje w drugiej mowie pożegnalnej aktualizacji i pogłębienia treści pierwszej mowy (Dettwiler 1995, 44-52)<sup>6</sup>. Chrystus podejmuje tu takie tematy, jak: zjednoczenie z Nim i jego owoce (15,1-17), nienawiść świata i świadectwo Ducha (15,18-16,15), powrót Jezusa, radość i wiara uczniów (16, 16-33).

Jezus zaczyna jednak od mowy o winnym krzewie (J 15,1-8), w której dwa razy użyje słów *evgw, eivmi*, nazywając siebie „prawdziwym krzewem winnym” (15,1) oraz „krzewem winnym” (15,5). Posługuje się tu „polami obrazów” winnego krzewu z przynoszącymi owoce lub nie przynoszącymi owoców latoroślami oraz uprawiającego winnicę, który latorośle oczyszcza lub odcina i wrzuca w ogień. Obrazy te nawiązują od starotestamentalnych metaforycznych przedstawień Izraela jako winnicy Jahwe (Iz 5) lub krzewu winnego, zasadzonego i pielęgnowanego przez samego Boga, który daremnie oczekiwał na nim owoców (por. Jr 2,21; Ez 15; 17,1-10; 19,10-14; Mi 7,1; Oz 10,1; Ps 80, 9-17). Krzew nie przynosząc spodziewanych owoców, otrzymywał od uprawiającego winnicę nagany i zapowiedzi zniszczenia bądź sądu (por. Iz 5,5-30; 27,2-4; Jr 6,9; Ez 15,1-8) (von Gemünden 1993, 166). Były również pozytywne obrazy winnicy, zapowiadające odnowę Izraela i opiekę Boga, przede wszystkim w tzw. „Apokalipsie Izajasza” w Iz 2,2-4: „W ów dzień powiedzą: Winnica uroczą! Śpiewajcie o niej! Ja, Pan, jestem jej stróżem; podlewam ją co chwila, by jej co złego nie spotkało, strzegę jej w dzień i w nocy. Nie czuję gniewu. Niech Mi kto sprawi w niej ciemnie i głogi! Wypowiem mu wojnę, spalę je wszystkie razem!” (por. Oz 14,7; Jl 2,22). Zaś w Syr 24,17 upersonifikowana, postawiona na równi z Torą, mądrość sama porównuje się do winnego krzewu.

Jezus rozpoczyna swoją mowę od stwierdzenia, że jest On „prawdziwym winnym krzewem” (gr. *VEgw, eivmi h` a;mpeloy h` avlhqinh.*), a Ojciec jest tym, który go uprawia (15,1). Wskazując na Ojca, który w ziemie odcina uschłe gałązki, a wiosną oczyszcza latorośl,

<sup>6</sup> Drugą mowę pożegnalną, którą kończy modlitwa arcykapłańska Jezusa (J 17), traktuje się jako późniejszy dodatek redaktora ewangelii. Nie umniejsza to w żadnym stopniu jej znaczenia. Mowę tę należy rozumieć jako „relekturę” pierwszej (Dettwiler 1995, 44-52).

aby przynosiła owoc obfitszy, Jezus przedstawia się jako Syn, który „urzeczywistnia to, co wyrażał obraz winnicy” (Paciorek 2000, 172). Wspomnianymi latoroślami są uczniowie Jezusa. Precyzyjne samookreślenie Jezusa „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” jest skierowane właśnie do uczniów, aby mieli świadomość, że oni – jako wierzący w Chrystusa – nie są winnym krzewem, lecz jedynie latoroślami. Zadaniem uczniów jest ciągle stawianie sobie pytania, co mają czynić, aby nie zostać odciętymi od winnego krzewu? W kolejnym wersecie Jezus sam odpowiada na to pytanie opuszczając język metaforyczny i zwracając się do swoich uczniów: „Wy już jesteście czyści dzięki słowu, które wypowiedziałem do was. Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was” (15,3-4a). Chrystus przypomina tu swoim uczniom o otrzymanym już darze zbawienia oraz wzywa ich do trwania w stałej komunii z Nim (Schnackenburg 1992, 111-112). Wezwanie to ilustruje znów ekologicznym obrazem winnego krzewu: „Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – o ile nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie” (15,4bc).

W kolejnym zdaniu Jezus znów powie o sobie, że jest „winnym krzewem”, a swoich uczniów nazwie wprost latoroślami (15,5). Rozwijając swoją myśl wyjaśni, że uczniowie wydadzą owoc tylko wtedy, gdy będą w Nim trwali, a On w nich. Bez Niego uczniowie nic nie mogą uczynić, to znaczy nie przyniosą żadnych owoców. Każda latorośl, która nie trwa w winnym krzewie, usycha i zostaje spalona (15,6). Dalej Jezus wzywając do wiary obiecuje, że kto będzie w Nim trwał, jak latorośl w winnym krzewie, ten otrzyma wszystko, o co będzie prosił. W ostatnim zaś wersecie Chrystus podsumowując swoją mowę zaznaczy, że poprzez przynoszenie owoców, które świadczy o byciu Jego prawdziwym uczniem, dokonuje się uwielbienie Ojca. Działanie Ojca – uprawiającego krzew winny i uczniów – latorośli „spotyka się” w zbieraniu owoców, a Jezus – winny krzew jest tym, który to umożliwia i pośredniczy.

Podobnie jak we wcześniejszych tekstach, tak również tutaj Jezus objawia siebie i tłumaczy trudne prawdy o zbawieniu przy pomocy ekologicznych „pól obrazów”. Ojciec czyni wszystko, aby zebrać jak największy owoc, uczniowie trwający w Jezusie przynoszą dobre owoce, Ojciec natomiast wysłuchuje ich modlitw, aby zabezpieczyć i zwiększyć owoce (Schnackenburg 1992, 115-116).

### 3. Rośliny w życiu codziennym Jezusa

Podobnie jak w życiu każdego człowieka, również w życiu ziemskim Jezusa rośliny odgrywały istotne znaczenie. Wystarczy przypomnieć, że wedle relacji ewangelicznych już w pierwszych dniach Jego życia mędrcy ze Wschodu przybywają, aby oddać Mu pokłon. Otwierają swoje skrzynie i ofiarują Dzieciątku Jezus oprócz złota, które ze względu na jego wartość, trwałość i wytrzymałość było bardzo cennym surowcem, a ofiarowanie go Jezusowi przez mędrców złoto oznaczało uznanie Go za Króla (Rycken, Wilhoit, Longmann III, 2003, 1184), także – kadzidło i mirrę.

Kadzidło, to jest żywica z drzew balsamowych, które rosły w Arabii, Indiach i Somalii, stanowiła element kultu, symbol uwielbienia, hołdu i przebłagania Boga (por. Lb 17,12) oraz wyobrażała rzeczywistość niebiańską. Arcykapłan, wchodząc do przybytku, trzymał w jednej ręce naczynie z żarzącymi się węgielkami wziętymi z ołtarza, a w drugiej garstkę kadzidła. Gdy przechodził za zasłonę przybytku, do miejsca najświętszego, nakładał kadzidło na rozżarzone węgielki, aby obłok o wonnym zapachu unosił się nad Arką Przymierza, która była podnóżkiem Jahwe. Wonny dym wypełniał wówczas miejsce obecności Bożej, aby kapłan nie mógł zobaczyć zakazanego dla ludzkich oczu tronu Bożego (por. Iz 6,1.4; Ap 5,8; Ps 141,2).

Prawo Mojżeszowe zawierało wiele wskazań dotyczących oddawania chwały Bogu. Wśród nich są przepisy dotyczące używania kadzidła. Prawo nakazywało kapłanowi: „Ustawisz również złoty ołtarz do spalania kadzidła przed Arką Świadcstwa i zawieszisz zasłonę przy wejściu do przybytku” (Wj 40,5). Arcykapłan zaś miał spalać każdego rana i wieczora „wonne kadzidło..., które będzie spalane ustawicznie przed Panem poprzez wszystkie wasze pokolenia” (Wj 30,7-8). Wznoszący się z ołtarza dym kadzidła miał przypominać obłok chwały Bożej, który ukazał się nad górą Synaj. Mędrcy, składając Jezusowi w darze kadzidło, uznają w Nim Zbawiciela świata, Najwyższego Kapłana, łączą dwie epoki: Stary i Nowy Testament, spełniają się bowiem zapowiedzi proroka Izajasza o narodach przybywających do Mesjasza, któremu „zaofiarują złoto i kadzidło, nucąc radośnie hymny na cześć Pana” (Iz 60,6) (Rycken, Wilhoit, Longmann III, 2003, 291).

Trzeci dar złożony przez mędrców Jezusowi, mirra to również żywica, charakteryzująca się miłym zapachem i gorzkim smakiem, wytwarzana z pewnego gatunku drzewa balsamowego, wykorzystywana przez Egipcjan do balsamowania ciał zmarłych, a przez Greków i Rzymian jako środek kosmetyczny. U Żydów mirra dodawana była do świętego oleju namaszczeń (Wj 30,23). Buteleczki z mirrą nosiły również kobiety między piersiami, pragnąc by wokół nich unosiła się przyjemna woń. Woń mirry i kadzidła (Pnp 3,6) otaczała też narzeczonego, kroczącego w orszaku weselnym (Lurker 1989, 124). Mirra ofiarowana Jezusowi była zapowiedzią Jego cierpienia<sup>7</sup> i pogrzebu. Trzy drogocenne dary stały się później podstawą do powstania tradycji o trzech mędrcach.

O roślinach czytamy także w innych momentach życia Jezusa. I tak np. gałązki palmowe, z którymi wielki tłum wybiega naprzeciw przybywającemu do Jerozolimy Jezusowi stanowią symbol zwycięstwa i radości (J 12,12-13; por. 1Mch 13,51). Tuż przed ukrzyżowaniem żołnierze dawali Jezusowi „wino zaprawione mirrą, lecz On nie przyjął” (Mk 15,23). Podczas ukrzyżowania żołnierze włożyli na głowę Jezusa upleciony wieniec z ciernia, „a do prawej ręki dali Mu trzcinę” (Mt 27,29). Również wcześniejsze namaszczenie Jezusa w Betanii, kiedy kobieta rozbiła flakonik prawdziwego olejku narodowego „i wylała Mu olejek na głowę” (Mk 14,3) wskazuje na godność królewską Jezusa i jest znakiem życia i zmartwychwstania (J 12,3) (Riede 2009, 52). Wreszcie Józef z Arymatei i Nikodem zabrali

<sup>7</sup> Wino zmieszane z mirrą podawano umierającemu Jezusowi jako środek odurzający (Mk 15,23).

ciało Jezusa, obwiązali je w płótna razem z wonnościami – to jest mieszaniną mirry i aloesu – i złożyli je do grobu (J 19,38-43).

Flora to rzeczywistość, do której często nawiązuje Jezus w nauczaniu o zapoczątkowanym wraz z Jego przyjściem królestwie Bożym. Obecne na kartach Ewangelii obrazy ze świata roślin występują przede wszystkim w przypowieściach, które ukazują nową sytuację człowieka i narodu wybranego wobec objawiającego się Boga. Jezus pragnie bowiem obdarzyć wszystkich ludzi swoim miłosierdziem i dać im swoje zbawienie. Do świata roślin odwołuje się też Jezus, gdy objawia Kim jest i nazywa siebie „prawdziwym krzewem winnym” (J 15,1). W ten sposób wzywa wszystkich ludzi do wiary w Niego jako Syna Bożego i zapowiadanego przez proroków Mesjasza. Wiara ta daje życie wieczne, bo Jezus przyszedł na świat „po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10). Świat roślin obecny jest też realnie w ziemskim życiu Jezusa.

## Bibliografia

- Baum, A., 1994, *Przypowieści*, w: Grabner-Haider, A. (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Pallotynów, k. 1092-1093.
- Bednarz, M., <sup>4</sup>2000, *Pisma św. Jana* (Academica 18), Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Dettwiler, A., 1995, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 168), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
- Drgas, J., 1999, „*Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca*” (J 14,9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: Mickiewicz, F., Warzecha, J., (red.), *Ty, Panie jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu* (Rozprawy i Studia Biblijne 5), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, s. 114-124.
- Gemünden, P. von, 1993, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 18), Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
- Gnilka, J., <sup>3</sup>1993, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1 – 13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg – Basel – Wien: Herders Verlag.
- Keener, C. S., <sup>2</sup>2000, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Knoch, O., <sup>2</sup>1985, *Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Ein Werkbuch zur Bibel*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Langkammer, H., 1992, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Lurker, M., 1989, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań: Pallotinum.
- Luz, U., 1990, *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband. Mt 8 – 17* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/2), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag, Neukirchener Verlag.
- Mędała, S., 2006, *Ewangelie synoptyczne* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 8), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.



- Müller, C. G., 1995, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1Kor 3,5-17* (Fuldaer Studien 5), Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht.
- Najda, A. J., 2004, *Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats* (Europäische Hochschulschriften XXIII/784), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang Verlag.
- Najda, A. J., 2009, *Nowe perspektywy w badaniach nad przypowieściami Jezusa, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich*, z. 6, s. 291-310.
- Paciorek, A., 2000, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Packer, J.I., Tenney, M.C., 2007, *Słownik tła Biblii*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Peil, D., 1983, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Verlag Wilhelm Fink.
- Pesch, R., <sup>4</sup>1991, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 8,27 – 16,20* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1), Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag.
- Pesch, R., <sup>5</sup>1989, *Das Markusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1 – 8,26* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1), Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag.
- Riede P., 2009, *Schöpfung und Lebenswelt. Studien zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* (Münchener Theologische Studien 106), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Rycken, L., Wilhoit, J.C., Longmann III, T., 2003, *Słownik symboliki biblijnej: obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Schnackenburg, R., <sup>1</sup>1990, *Das Johannesevangelium. Zweiter Teil: Kommentar zu Kapitel 5 – 12* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2), Freiburg – Basel – Wien: Herders Verlag.
- Schnackenburg, R., <sup>6</sup>1992, *Das Johannesevangelium. Dritter Teil: Kommentar zu Kapitel 13 – 21* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/3), Freiburg – Basel – Wien: Herders Verlag.
- Szczepanowicz, B., 2003, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Weinrich, H., *Sprache in Texten*, Stuttgart: Verlag Klett.
- Zimmermann, R., 2007, *Die Gleichnisse Jesu*, w: Tenże (red.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag.

## Cuda w Ewangelii Łukasza. Wprowadzenie do zagadnienia

**Streszczenie:** Artykuł traktuje o kwestiach wstępnych związanych z zagadnieniem cudów w Ewangelii Łukasza. Pierwsza część artykułu dotyczy tematów apologetycznych związanych z cudownymi wydarzeniami: ich historyczności oraz wiarygodności. W tym fragmencie, pokrótce jest przedstawiona historia kontestowania historyczności cudów w egzegezie oraz opinie współczesnych badaczy, którzy prezentują odmienne stanowisko. W dalszej części analiza cudów w Ewangelii Łukasza pokazuje, jak ważnym elementem działalności Jezusa były Jego cuda, mimo że były i raczej wciąż pozostają zaniedbanym zagadnieniem w studiach nad trzecią Ewangelią.

**Słowa kluczowe:** cuda Jezusa, Ewangelia Łukasza, działalność publiczna Jezusa

## Miracles in the Gospel of Luke. Introduction to the Topic

**Summary:** The article deals with preliminary issues related to the topic of miracles in the Gospel of Luke. The first part of the paper deals with apologetic questions related to miraculous events: their historicity and credibility. This part briefly presents the history of contestation of the historicity of miracles in exegesis and the opinions of contemporary researchers who take a different position. The rest of the article contains an analysis of the miracles in Luke and shows how important element of Jesus' ministry was the miraculous activity, even though this topic was and still is neglected in the studies of the Third Gospel.

**Key words:** Miracles of Jesus, The Gospel of Luke, Jesus' Public Ministry

*"Truth is stranger than fiction, but it is because Fiction is obliged to stick to possibilities;  
Truth isn't."*

*"Why shouldn't truth be stranger than fiction? Fiction, after all, has to make sense."*

Mark Twain

## Wprowadzenie

Bardzo intrygujące i rzucające się w oczy zagadnienie, które można by określić wspólnym mianem „cuda w Nowym Testamencie”, nie doczekało jeszcze we współczesnej egzegezie uwagi, na jaką zasługuje. Jednym z powodów jest to, że kwestia historyczności cudów musiała „pasować” do prawideł wyznaczonych przez nauki empiryczne. Niemiecki teolog systematyczny Reinhold Seeberg ponad sto lat temu poczynił trafną i wciąż aktualną obserwację: *“miracle was once the foundation of all apologetics, then it became an apologetic crutch, and today it can be characterized, not infrequently, as a cross for apologetics to bear”* (Seeberg 1908, 562)<sup>1</sup>. W wieku dwudziestym sytuacja nie zmieniła się znacznie. Barry L. Blackburn, naukowiec zajmujący się zagadnieniem cudów w Biblii, podsumowuje zagadnienie w następujący sposób: *“it is all the more surprising that the miracles of Jesus play such a meagre role in the work of major Catholic and Protestant systematic theologians of the past [20<sup>th</sup>] century. Minimal attention to Jesus’ miracles also characterizes the principal systematic presentations of Robert Jenson, Wolfhart Pannenberg, and Hans Urs von Balthasar”*.<sup>2</sup> (Blackburn 2012, 63-64). Należy przypuszczać, że wyżej scharakteryzowany ogólny trend w teologii systematycznej wpłynął także na egzegezę i uczynił zagadnienie cudowności marginalnym. Celem niniejszego artykułu jest wprowadzenie do zagadnienia, określenie ram, dzięki którym możliwa będzie dalsza analiza zagadnienia cudów w Ewangelii Łukasza. Pierwszy, niniejszy artykuł na ten temat, miałby w ten sposób dać podwaliny pod następne.

### 1. Cuda Jezusa w tradycji pierwotnej

W obrębie egzegezy zagadnienie cudowności poddawano analizie głównie pod kątem jej historyczności. Wielu egzegetów krytycznie odnosiło się do tego, czy rzeczywiście cudowne czyny wydarzyły się w taki sposób, w jaki zostały zapisane w Ewangeliach. Na przykład David F. Strauss twierdził, że są one nie do pomyślenia jako historia (Strauss 1892, 415). Wiele cudów Jezusa, a zwłaszcza „cuda natury” (*nature miracles*), były postrzegane jako „teologiczna” inwencja, co wynikało z podobieństwa do analogicznych wydarzeń ze Starego Testamentu oraz do grecko-rzymskiej oraz żydowskiej literatury. Inni dostrzegali w nich elementy „folklorystyczne” (Harrison 2013, 92).

<sup>1</sup> „Cud był kiedyś podstawą wszelkiej apologetyki, potem stał się apologetyczną podporą, a dziś nierzadko można go scharakteryzować jako krzyż do dźwigania przez apologetykę. [tłum. – WW]”

<sup>2</sup> „Tym bardziej zaskakujące jest to, że cuda Jezusa odgrywają tak skromną rolę w pracach głównych katolickich i protestanckich teologów systematycznych minionego [XX] wieku. Minimalna uwaga poświęcona cudom Jezusa charakteryzuje również główne systematyczne prezentacje Roberta Jensona, Wolfharta Pannenberg’a i Hansa Ursa von Balthasara. [tłum. – WW]”

Jednakże ta sceptyczna percepcja Jezusowych cudów nie była jedynym ani ostatnim słowem na temat tego ważnego elementu Jego misji. Cześć badaczy odnosiła się do podważania historyczności cudów polemicznie, obnażając zbyt powierzchowne podejście do zagadnienia. W tym kontekście warta jest przytoczenia obserwacja Hendrika van der Loosa: *“It is without doubt a fascinating business to investigate how human ingenuity reaches new heights in its efforts to eliminate the supernatural from the story of the feeding”*<sup>3</sup> (van der Loos 1965, 630). Darrell L. Bock czyni podobną obserwację: *“the story [id est miracle story] may reveal more about the interpreter’s view of how God works than the interpreter reveals about what really happened”*<sup>4</sup> (Bock 2009, 85).

Współcześnie coraz większe grono uczonych wykazuje powierzchowność poprzednich analiz. Niektórzy, jak Eric Eve, uważają nawet, że cuda należą do przedewangelicznej tradycji, zwłaszcza w przypadku zastosowania kryterium wielokrotnego występowania (*multiple attestation*): *“The fact that something turns up in a number of sources shows only that it must be older than the sources in which it turns up, not that it goes back to the historical Jesus, and the frequency with which something is narrated may be as much an index of its popularity as its truth”*.<sup>5</sup> (Eve 2009, 85). Istotnie, mnogość cudów występujących w wielu źródłach jest mocnym argumentem na rzecz ich historyczności, ponieważ trudno sobie wyobrazić, by tak duża cześć ewangelicznego przekazu została „wymyślona” i mogła być swobodnie przekazywana bez sprzeciwu co do jej wiarygodności. Inni naukowcy zauważają, że tradycja biblijna traktująca o cudach różni się od tła grecko-rzymskiego oraz żydowskiego, co jest kolejnym argumentem za jej wiarygodnością (Harrison 2013, 90). Ponadto istnieją także cuda, które nie występują w ewangelii Marka, a są obecne w innych Ewangeliach i innych źródłach. Dotyczy to również najbardziej „kontrowersyjnych” cudów natury. Ten fakt pokazuje, że nie tylko Marek, ale także inni ewangelisci mieli dostęp do pierwotnych opowiadań o cudach Jezusa.

Wydaje się, że to Paul J. Achtemeier najdobitniej wyraził następujący argument na rzecz wiarygodności opowiadań o cudach: *“Remarkably, while miracles reported of Jesus’ followers proliferated, miracles told of Jesus did not. If miracles of Jesus did not proliferate in the post-canonical tradition, and if the later canonical Gospels have proportionately less space devoted to such miracle stories than do the earlier ones, one must reckon an early entry*

<sup>3</sup> „Bez wątpliwości fascynującym zajęciem jest badanie, w jaki sposób ludzka pomysłowość osiąga nowe wyżyny w wysiłkach zmierzających do wyeliminowania zjawisk nadprzyrodzonych ze sceny rozmnożenia chlebow.” [tłum. – WW]”

<sup>4</sup> „Opowiadanie [id est opowiadanie o cudzie] może ujawnić więcej na temat poglądu tłumacza na to, jak Bóg działał, niż tłumacz ujawnia, co naprawdę się wydarzyło. [tłum. – WW]”

<sup>5</sup> „Fakt, że coś pojawia się w wielu źródłach, świadczy tylko o tym, że to musi być starsze niż źródła, w których się pojawia, a nie że sięga wstecz do historycznego Jezusa, a częstotliwość, z jaką coś jest opowiadane, może być w równym stopniu wskaźnik jego popularności jako jego prawdziwość. [tłum. – WW]”

*into the tradition*".<sup>6</sup> (Achtmeier 2008, xiii). Najwięcej cudów Jezusa zostało utrwalonych w najwcześniejszych opisach Jego życia – w Ewangeliach kanonicznych. W późniejszych dziełach nie występuje wzmożona inwencja cudownych wydarzeń i w ogóle te opowiadania nie posiadają takowej tendencji, by dodawać „cudowności” biografii Jezusa. Achtmeier stwierdza, że późniejsza apokryficzna tradycja od drugiego wieku nie dodaje żadnych nowych cudów, a wręcz przeciwnie, opowiadania o cudach zostają rzadziej umieszczane w narracji: „*It is likely that the reputation of Jesus as miracle-worker, evident in the gospels, is rooted in the acts of Jesus himself*”<sup>7</sup> (Achtmeier 2008, 215). W tej perspektywie należy uznać za wysoce prawdopodobne, że opowiadania o cudach należą do najwcześniejszej warstwy tradycji o Jezusie i są zakorzenione w życiu historycznego Jezusa (Achtmeier 2008, 217). Nie powinno być wątpliwości, że Jezus uważał siebie za cudotwórcę (Łuke 4,19; 7,19 oraz 11,20), ponadto bezpośrednim rezultatem czynionych przez Niego cudów był konflikt z władzami, który zakończył się śmiercią na krzyżu, co jest dziś często podkreślane w opracowaniach.<sup>8</sup> Cuda Jezusa nie tylko nie są negowane w późniejszej tradycji, ale są powszechnie przyjmowane, tworząc wizerunek Chrystusa głównie jako cudotwórcy: “*in some traditions Jesus was remembered as primarily a miracle worker. Also, the memory of Jesus as a miracle worker underlies almost all attacks on Jesus in the rabbinic traditions*”.<sup>9</sup> (Twelftree, 2011b, 2500-2501)<sup>10</sup>. W tradycji rabinicznej nie cuda, ale źródło siły, dzięki której Jezusa je czynił, jest kontestowane. Jezus przedstawiany jest w Talmudzie oraz w ewangeliach (Łk 11,17) jako działający mocą Belzebuba.

## 2. Cuda w Ewangelii Łukasza

W tradycji synoptycznej opowiadania o cudach zajmują prominentne miejsce: 17 uzdrowień, 6 egzorcyzmów i 8 cudów natury. Ewangelia Marka posiada proporcjonalnie największy odsetek opowiadań o cudach - 25 procent, Ewangelia Łukasza, jak i Mateusza -

<sup>6</sup> „Co ciekawe, podczas gdy cuda odnoszące się do uczniów Jezusa, mnożyły się, cuda o Jezusie nie. Jeśli cuda Jezusa nie rozmnażały się w tradycji postkanonicznej i jeśli późniejsze Ewangelie kanoniczne poświęcają takim opowieściom o cudach proporcjonalnie mniej miejsca niż wcześniejsze, to należy liczyć się z wczesnym wejściem do tradycji. [tłum. – WW]”

<sup>7</sup> „Prawdopodobne jest, że reputacja Jezusa jako cudotwórcy, widoczna w Ewangeliach, jest zakorzeniona w czynach samego Jezusa. [tłum. – WW]”

<sup>8</sup> Twelftree, 2011b, 2523; Evans, 1995, 222: “Smith and Sanders believe, and I think rightly, that it was Jesus’ miracles that attracted the crowds (and not his teaching, at least not initially). As Sanders puts it: “But if it is true that large crowds surrounded him in Galilee, it was probably more because of his ability to heal and exorcize than anything else.” („Smith i Sanders wierzą, i myślę słusznie, że to cuda Jezusa przyciągały tłumy – a nie jego nauczanie, przynajmniej nie na początku. Jak to ujął Sanders: ‘Ale jeśli to prawda, że w Galilei otaczały go wielkie tłumy, to prawdopodobnie bardziej wynikało to z jego zdolności uzdrawiania i egzorcyzmowania niż z czegokolwiek innego.’ [tłum. – WW]”

<sup>9</sup> „W niektórych tradycjach Jezus był pamiętany przede wszystkim jako cudotwórca. Także pamięć o Jezusie jako cudotwórcy leży u podstaw niemal wszystkich ataków na Jezusa w tradycjach rabinicznych. [tłum. – WW]”

<sup>10</sup> Podobnie ujmuje to również: Harvey 1982, 98.

ok. 11 procent. Cuda mają swoje źródło nie tylko w pierwszej Ewangelii Markowej, ale także w Q oraz w *Sondergut* Łukasowym i Mateuszowym.<sup>11</sup>

Łukasz opuścił 6 opowiadań o cudach, które występują w Ewangelii Marka, licząc również perykopę o przekłęciu drzewa figowego (Mk 6,45-52; 7,24-30; 7,31-37; 8,1-10; 8,22-26; 11,12-14.20) oraz dodał 6 opowiadań ze swego źródła (5,1-11; 7,1-10; 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19). Łukasowe „*great omission*” (czyli niezamieszczenie w swej narracji żadnej perykopy z Mk 6,45-8,26) poskutkowało opuszczeniem pięciu z sześciu cudów. Łukasz jest jednak wierny swojemu źródłu: kolejność cudów nie jest zmodyfikowana.<sup>12</sup> Jeden z dodanych cudów występuje także u Mateusza – Łk 7,1-10. Łącznie w Ewangelii Łukasza występuje 18 opowiadań o cudach: 10 uzdrowień, 3 egzorcyzmy, 2 wskrzeszenia oraz 3 cuda natury. Występowanie cudów jest znaczącym elementem podczas publicznej działalności Jezusa aż do momentu wejścia do Jerozolimy. Ten temat jest „wprowadzony” do narracji przez samego Jezusa (patrz „programowa” scena w Nazarecie 4,16-30) i występuje 14 razy w sekcji zwanej „działalność w Galilei” (4,16-9,50), nie licząc perykop, które nawiązują do tematu cudów (np. 7,17 albo 8,1-2). Podczas tzw. „drogi do Jerozolimy” (9,51-19,28) opowiadania o cudach występują 4 razy, a tylko ostatnie z nich nie pochodzi ze specjalnego źródła Łukasowego. W tej sekcji występuje także krótki opis egzorcyzmu w 11,14, który pochodzi z *Sondergut*. W całej narracji Łukasowej zamieszczone są 3 podsumowania z cudami (4,40-41; 6,17-19; 8,1-2) oraz perykopy nawiązujące do tematyki cudów (4,16-30; 7,18-23; 9,1-6.10-11.49-50; 10,1-2.13-16.17-20; 11,14-26.29-32; 13,31-33; 24,19).

Dla zobrazowania zagadnienia nadprzyrodzoności w Ewangelii Łukasza, wprowadzić należy cztery kategorie, w których ta tematyka występuje: a) cuda, które pojawiają się w opowiadaniach o cudach; b) cuda, które pojawiają się w innych perykopach niż opowiadania o cudach; c) cuda, które występują w *internal* lub *external analepsis/prolepsis*<sup>13</sup>; d) cuda, które nie występują w narracji, ale są przedmiotem woli, rozkazu, pogłosek, chcenia itp.

- a) 4,33-37 - egzorcyzm  
 4,38-39 - uzdrowienie  
 5,1-11 - cudowny połów ryb  
 5,12-16 - uzdrowienie  
 5,17-26 - uzdrowienie  
 6,6-11 - uzdrowienie  
 7,1-10 - uzdrowienie  
 7,11-17 - wskrzeszenie  
 8,22-25 - uciszenie burzy  
 8,26-38 - egzorcyzm

<sup>11</sup> Także Ewangelia Jana posiada cuda, które nie występują nigdzie indziej.

<sup>12</sup> Zobacz dokładną analizę w Zimmermann 2013, 514.

<sup>13</sup> *Analepsis* oznacza: „*the telling of events after the moment in which, chronologically, they took place*”. *Prolepsis* oznacza opowiedzenie wydarzeń przed momentem, w którym się wydarzyły. Oba fenomeny mogą być *external* lub *internal*, co oznacza „*evocation [analepsis or prolepsis] of an event, may be internal (within the main narrative), external (pre-narrative) [or post-narrative]*”; D. Herman i M. Jahn i M.-L. Ryan 2005, 591.

- 8,40-56 - uzdrowienie
- 8,43-48 - wskrzeszenie
- 9,12-17 - rozmnożenie chleba
- 9,37-43 - egzorcyzm
- 13,10-17 - uzdrowienie
- 14,1-6 - uzdrowienie
- 17,11-19 - uzdrowienie
- 18,35-43 - uzdrowienie
  
- b) 1,5-20 - angelofania
- 1,24 - cudowne poczęcie
- 1,26-37 - angelofania
- 1,64 - mowa Zachariasza
- 2,9.13 - angelofania
- 3,22 - głos z nieba
- 4,40-41 - podsumowanie uzdrowień, egzorcyzmów
- 6,18 - opis egzorcyzmu
- 6,19 - opis uzdrowienia
- 7,21-22 - opis uzdrowienia, egzorcyzmu oraz komentarz Jezusa
- 9,6 - opis uzdrowienia dokonanego przez uczniów
- 9,11 - opis uzdrowienia dokonanego przez Jezusa
- 9,28-36 - transfiguracja
- 11,14 - opis egzorcyzmu i dyskusja na jego temat
- 22,43 - angelofania
- 22,51 - uzdrowienie
- 24,1-11 - angelofania
- 24,13-31 - Chrystofania
- 24,36-53 - Chrystofania
- 24,51 - Wniebowstąpienie
  
- c) 1,13 - cudowne poczęcie Jana, PE<sup>14</sup>
- 1,35 - cudowne poczęcie zapowiedziane Marii, PI
- 1,36 - cudowne poczęcie Jana, AE
- 1,43 - cudowne narodziny Mesjasza, AE
- 2,11 - narodziny Mesjasza, AI
- 2,17 - objawienie, kim jest Mesjasz, AI
- 4,23 - cuda w Kafarnaum, PI
- 4,26 - cuda Eliasza, AE
- 4,27 - cuda Elizeusza, AE

---

<sup>14</sup> objaśnienie akronimów użytych poniżej: A- analepsis, P- prolepsis, E- external, I- internal.

- 8,2 - podsumowanie egzorcyzmów i uzdrowień, AE
  - 9,10 - apostołowie opowiadają o uzdrowieniach własnych, AE
  - 9,49 - apostołowie opowiadają o egzorcyzmach cudzych, AE
  - 10,13 - cuda w Tyrze i Sydonie, AE
  - 10,17 - apostołowie opowiadają o egzorcyzmach oraz komentarz Jezusa, AE
  - 11,30-32 - Jezus mówi o znaku Jonasza, AE
  - 13,32 - Jezus mówi, że czyni uzdrowienia i egzorcyzmy, AI
  - 19,37 - uczniowie uwielbiają Jezusa za wszystkie znaki i cuda, AI
  - 24,6.9 - aniołowie i kobiety informują o zmartwychwstaniu, AI, AE
  - 24,23 - wspomnienie o angelofanii oraz zmartwychwstaniu, AI
  - 24,34-35 - wspomnienie o Chrystofanii i Zmartwychwstaniu, AI, AE
- d)
- 4,3 - kamienie mają zamienić się w chleb
  - 4,10 - cudowna opieka aniołów
  - 5,15 - ludzie szukają uzdrowień
  - 6,18 - ludzie szukają uzdrowień
  - 9,1-2 - władza dana uczniom and duchami i zdolność uzdrowień  
nakreślony cel działalności uczniów- uzdrawianie (opisane w 9,6)
  - 9,7-8 - pogłoski, że Jan, Eliasz albo inny prorok powstał z martwych
  - 10,9 - nakaz uzdrawiania
  - 11,29 - ludzie oczekują znaku
  - 23,8 - Herod oczekuje znaku.

Marek i Mateusz są postrzegani jako autorzy, którzy poprzez opowiadania o cudach podkreślają autorytet Jezusa, a także aspekt, że są one inauguracją Królestwo Bożego na ziemi. Łukasze cuda odróżniają się tym, że widać w nich aspekt zbawczy cudów dzięki podkreśleniu ich związku ze Starym Testamentem (4,16-30; 7,19), a także tym, że regularnie występuje w nich motyw oddawania chwały Bogu przez świadków cudownych wydarzeń (5,26; 7,16; 13,14.17; 17,15; 18,43). Tylko ta Ewangelia umieszcza opis pierwszego powołania uczniów w kontekście cudu natury, jakim jest nadzwyczajny połów ryb.

Cuda w Ewangelii Łukasza najczęściej powodują pozytywne reakcje świadków, takie jak: podziw (4,36-37; 8,25; 9,43; 11,14), strach (5,26; 7,16; 8,35.37; 24,5) albo chwała; ponadto, pozytywna wieść o cudach jest odnotowywana przez Ewangelistę w pierwszej części Ewangelii (4,37; 5,39; 7,17). Rzadziej cuda skutkują negatywną reakcją (6,11; 8,37; 13,16). Inną podkreślaną w egzegezie cechą Łukaszkowych opisów cudów jest precyzja i „intensyfikacja” przedstawiania choroby.<sup>15</sup> Przede wszystkim jednak, opowiadania o cudach pełnią strukturalną rolę w Ewangelii Łukasza nie tylko przez ich liczbę, ale głównie dzięki ich powiązaniu z ważną charakterystyką Jezusa przedstawioną przez Niego samego w przemowie w Nazarecie.

<sup>15</sup> Szczegółowa analiza w: Zimmermann 2013, 514-515.



### 3. Egzegeza wobec kwestii cudów w Ewangelii Łukasza

“*The problem of the way Luke viewed and used the miracles of Jesus is a subject that has remained remarkably innocent of systematic treatment in recent biblical scholarship.*”<sup>16</sup> Od roku 1975, kiedy to Paul J. Achtemeier (Achtemeier 1975, 547). zamieścił powyższą uwagę na początku swojego eseju, sytuacja w biblijnej egzegezie zmieniała się raczej nieznacznie. F. Bovon (Bovon 2005, 474). uznał monografię U. Bussego<sup>17</sup> z roku 1979 jako pierwszą podejmującą zagadnienie, nie licząc nieopublikowanej rozprawy M.H. Millera.<sup>18</sup> Te dwa dzieła są do tej pory jedynymi dysertacjami poświęconymi w całości kwestii cudów w trzeciej Ewangelii.<sup>19</sup> Wspomniane dzieło Bovona również nie ma nawet jednego paragrafu poświęconemu cudom. Joachim Gnilka potwierdza ten pogląd.<sup>20</sup> W swojej analizie, również J.B. Green stwierdza: “*the place of Jesus’ miracles in Lucan thought remains an interesting lacuna in redactional-critical and literary-theological study of Luke-Acts*”.<sup>21</sup> (Green 1989, 643). W niedawno wydanej monografii na temat reakcji na cuda („*responses*”) u Łukasza, autor stwierdza, że nie ma żadnej monografii na ten temat w egzegezie. (Kiffiak 2017, 4). W 2014 roku, egzegeta zajmujący się zagadnieniem cudów, G.H. Twelftree, zauważa, że można znaleźć prace na temat cudów, które traktują razem trzecią Ewangelię oraz Dzieje, natomiast, “*yet, for each of these writings, the function of the miracle stories remains less explored than could be expected, generally limited to essays and chapters in larger projects*”.<sup>22</sup> (Twelftree 2014, 335)<sup>23</sup>. Jedyne tradycja Markowa otrzymała pewną uwagę biblistów. M. Myllykoski podjął refleksję na temat tego braku, rozważając zagadnienie tego, co ponadnaturalne w Dziejach. Możliwe wyjaśnienie jest następujące: “*miracle stories gnawed at the historical reliability of Acts*” (and Luke).” (Myllykoski 2006, 147). Autor trzeciej Ewangelii jest powszechnie uznawany jako historyk w starożytnym sensie tego słowa i wciąż pokutuje przeświadczenie, że to, co ponadnaturalne narusza wiarygodność przekazu historycznego.

<sup>16</sup> „Problem sposobu, w jaki Łukasz postrzegał i wykorzystywał cuda Jezusa, jest tematem, który w ostatnich badaniach biblijnych pozostał wyjątkowo nieporuszony w systematycznym traktowaniu. [tłum. – WW]”

<sup>17</sup> U. Busse, 1979 *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*. Stuttgart.

<sup>18</sup> M.H. Miller, 1971. *The Character of Miracles in Luke-Acts*. Th.D. diss., Berkeley.

<sup>19</sup> Nie zaliczam do tej kategorii następującej publikacji: J.J. Harrelson, 2002. *The Miracle Narratives in Luke: Allusions to Classical Mythology?* Denver. Ta dysertacja więcej miejsca poświęca koncepcji mitu niż cudom Jezusa. Poza tym, tylko niektóre z nich zostały wybrane do analizy, co czyni zakres pracy ograniczonym.

<sup>20</sup> „In numerous books on Jesus this element is omitted”- Gnilka, 1997, 112. Nie ma osobnych esejów z opracowaniem zagadnienia cudów w: Dunn i McKnight (red.) 2005. Mało miejsca jest poświęcone opisywanej kwestii w: Chilton 2002; Dunn 2003; Hengel i Schwemer 2007; Allison 2010.

<sup>21</sup> „Miejsce cudów Jezusa w myśli Łukasza pozostaje interesującą luką w redakcyjno-krytycznym i literacko-teologicznym studium Dziejów i Ewangelii Łukasza. [tłum. – WW]”

<sup>22</sup> „Jednak dla każdego z tych pism funkcja opowieści o cudach pozostaje mniej zbadana, niż można by się spodziewać, generalnie ogranicza się do esejów i rozdziałów w większych projektach. [tłum. – WW]”

<sup>23</sup> Przykłady takich dzieł: Achtemeier 2008; Dawson, 2008; Pilch, 2000; Twelftree 2011a.

A.J. Kelley wymienia wiele historycznych prac, które podważają kwestię „cudowności” w życiu Jezusa, jak na przykład książki N.T. Wrighta i D.C. Allisona.<sup>24</sup> Nawet w prominentnych biografiach, w których podejmuje się próbę uchwycenia najważniejszych elementów Łukasowego dzieła, cuda Jezusa nie są poddane szczegółowej analizie u tak ważnych autorów, jak: Bovon, Tannehill czy Talbert. (Tannehill 1986, 75-99; Talbert, 1982, 58-60, 241-246; Bovon 2005). Zjawisko nadprzyrodzoneści w Ewangelii Łukasza nie jest opracowane jako całość i nie zostało osadzone w teologicznej myśli, którą wyraził autor trzeciej Ewangelii. Zamiast tego wiele egzegetycznego atramentu zostało wylane, by rozważyć historyczność cudów (u Łukasza oraz w całym NT) i tematy z nią związane, które charakteryzują takie metody jak: historia form, krytyka źródeł, a także *Religionsgeschichte*. Pięćset stron dedykowanych cudom znanego dzieła C. Keenera zostało opatrzonych podtytułem: *Miracles. The credibility of the New Testament Accounts*. (Keener 2011). Podważanie wiarygodności podań o cudach oraz ich apologetyczna obrona mają długą historię, tak długą jak sama teologia. Jak to stwierdza R.E. Brown, już *Apology to Hadrian Quadratus* umieszczała tematykę cudów w apologetycznym dyskursie. (Brown 1962, 184). Jednakże biorąc pod uwagę rozróżnienie (obecne już w dziełach posługujących się krytyką form) między cudem a narracją o cudzie, jest zaskakujące, jak mało uwagi poświęcono literackiemu i narracyjnemu aspektowi tekstu. Parafrazując aforyzm Marka Twaina, stwierdzić należy: *“the use of this literary genre, after all, has to make sense”*.

Prymat pytania o historyczność może wyjaśnić, dlaczego nie ma zbyt wielu monografi na temat cudów u Łukasza. Wszystkie metody, które chcą uchwycić bardziej lub mniej bezpośrednio „historycznego Jezusa”, są zainteresowane ustaleniem przedewangelicznego przekazu o cudach. Najważniejszą w tym względzie była analiza ewangelii Marka, której pierwszeństwo praktycznie nie jest kwestionowane; Ewangelia Łukasza nie musiała być badana w ten sposób. Niemniej jednak kwestia historyczności zepchnęła na margines zainteresowań biblistów kwestię cudów:

*„Nevertheless, although it is generally, and perhaps increasingly, agreed that Jesus was considered a healer and exorcist (e.g. Allison 2009), it may be reasonable for an observer of New Testament scholarship to be surprised how little space critical ‘lives’ of the historical Jesus give to his reported involvement in miracles and the miraculous. Perhaps still under the spell of the view that the kerygma was the essence of the Gospel, recent ‘lives’ of Jesus continue to spend little time discussing miracles in the ministry of Jesus.”*<sup>25</sup> (Twelftree 2014, 329).

<sup>24</sup> Kelley 2014, 87 - autor odnosi się do: Wrigh, 1996, oraz do trzech dzieł następującego autora: Allison 1998; 2009; 2010.

<sup>25</sup> „Niemniej jednak, chociaż ogólnie i być może coraz częściej panuje zgoda, że Jezus był uważany za uzdrowiciela i egzorcystę (np. Allison 2009), może być uzasadnionym, że obserwator badań Nowego Testamentu był zaskoczony, jak mało miejsca krytyczne „życia” historycznego Jezusa poświęcają jego zaangażowaniu w cuda. Być może wciąż pod przekleństwem poglądu, że kerygmat był istotą Ewangelii, ostatnie „życiorysy” Jezusa wciąż niewiele czasu poświęcają omawianiu cudów w posłudze Jezusa. [tłum. – WW]”

Wydaje się to słuszną obserwacją, skoro kerygmat<sup>26</sup> zyskał pierwszeństwo, inne wymiary narracji zostały zaniedbane lub podporządkowane tej pierwszej.<sup>27</sup> Werner Kahl, inny badacz zagadnienia nadprzyrodzoności w NT, stwierdził, że debata w XX wieku została zdominowana przez naukowców, którzy nie wierzyli w cuda. (Kahl 2015, 14). Znany cytat z książki Rudolfa Bultmanna o symptomatycznym tytule *Kerygma and Myth* dobrze obrazuje przesłanki działania autora: *“It is impossible to use the electric light and the wireless and to avail ourselves of modern medical and surgical discoveries, and at the same time to believe in the New Testament world of spirits and miracles”*.<sup>28</sup> (Bultmann 1961, 5). Ta niewiara może być kolejną przyczyną zaniedbania kwestii nadprzyrodzoności w trzeciej Ewangelii.

## Zakończenie

Zważywszy na prominentną obecność cudów, należy podkreślić rangę i miejsce, jakie zajmują cudowne wydarzenia w Ewangelii Łukasza, zgodnie ze spostrzeżeniem G.H. Twelftree: *“Was the miraculous of minor importance in how he was understood, or was it more significant, perhaps to the point of being a (or the) key to how he was understood?”*<sup>29</sup> Szczególnie, że w starożytnych biografiach (a Łukasz jest postrzegany coraz częściej jako historyk i biograf<sup>30</sup>), ważnym było, by opowiedzieć dokładnie o tych czynach, które były przydatne do charakteryzacji protagonisty. W roku 2008 P.J. Achtemeier opublikował zbiór esejów dotyczących kwestii tradycji o cudach i tego, jak mogły być one rozumiane we wczesnym Kościele i przez pierwszych czytelników Ewangelii. We wstępie do swego dzieła autor zamieszcza ogólną charakterystykę zjawiska: *“The Jesus of the earliest tradition was clearly much more than simply inspired storyteller and inspiring teacher. What he did may have been as important to the early tradition as what he said for understanding the theological meaning of his career”*<sup>31</sup> (Achtemeier 2008, xiii). Zatem, aby zrozumieć w pełni misję Jezusa, wydaje się być koniecznym nie tylko wzięcie pod uwagę Jego nauczania, prozaicznych aktywności i pasji, ale także uwzględnienie Jego cudownych i niezwykłych czynów.

<sup>26</sup> “There can be no doubt: it is only because there was a Kerygma proclaiming that a man who lives “in the flesh” is the “Lord” - only for this reason is it possible to understand the origin of our Gospels, including any forms of (sc. Christian) literature that preceded them.” (Bornkamm 1958, 750).

<sup>27</sup> von Harnack 1900; Bultmann 1958, 124; Brown 1988, xxii; Robinson 1959, 59; Headlam 1923.

<sup>28</sup> „Nie można korzystać ze światła elektrycznego i bezprzewodowego, korzystać ze współczesnych odkryć medycznych i chirurgicznych, a jednocześnie wierzyć w nowotestamentowy świat duchów i cudów. [tłum. – WW]”

<sup>29</sup> „Czy cud miał mniejsze znaczenie dla tego, jak go [Jezusa] rozumiano, czy też był bardziej znaczący, być może do tego stopnia, że był (lub) kluczem do tego, jak go rozumiano? [tłum. – WW]” Twelftree 2010, 329.

<sup>30</sup> ALETTI, 2017, 10, stwierdza, że najdłuższa, trzecia część starożytnych biografii *praxeis* zawierała “words and deeds wanted by the protagonist; deeds sustained by him”.

<sup>31</sup> „Jezus z najwcześniejszej tradycji był wyraźnie kimś więcej niż tylko natchnionym gawędziarzem i inspirującym nauczycielem. To, co zrobił, mogło być równie ważne dla wczesnej tradycji, jak to, co powiedział, dla zrozumienia teologicznego znaczenia jego kariery. [tłum. – WW]”

## Bibliografia

- Achtemeier, P.J. 2008. *Jesus and the Miracle Tradition*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Achtemeier, P.J. 1975. The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch. *Journal of Biblical Literature*, 94, 547-562.
- Aletti, J.-N. 2017, *The Birth of the Gospels as Biographies*. Roma: G&B Press.
- Allison, D.C. 2010, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids: Baker.
- Allison, D.C. 1998. *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress Press.
- Allison, D.C. 2009. *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Grand Rapids: Baker.
- Blackburn, B.L. 2012, The Miracles of Jesus Viewed from Above. *Sixteenth Century Journal*, 15 (Spring), 63-74.
- Bock, D.L. 1994, *Luke Volume 1: 1:1-9:50*. BECNT; Grand Rapids: Baker.
- Bornkamm, G. 1958, Evangelien, formgeschichtlich. W: H. von Campenhausen, K. Galling, (red.) *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 52-57.
- Bovon, F. 2005, *Luke the Theologian. Fifty-five Years of Research (1950–2005)*. Waco: Baylor University Press.
- Brown, C. 1998, *Jesus in European Protestant Thought, 1778-1860*. Grand Rapids: Baker.
- Brown, R.E. 1962, The Gospel Miracles. W: J.L. McKenzie (red.). *The Bible in Current Catholic Thought*. New York.
- Bultmann, R. 1958, *Jesus and the Word*. London.
- Bultmann, R. 1979, The New Testament and mythology. W: R. Bultmann. *Kerygma and Myth*. New York.
- Busse, U. 1979, *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*. (Forschung zur Bibel 24). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Chilton, B.D. 2002, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. New York.
- Dawson, A. 2008, *Healing, Weakness and Power: Perspectives on Healing in the Writings of Mark, Luke and Paul*. Paternoster.
- Dunn, J.D.G. 2003, *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Baker.
- Dunn, J.D.G., McKnight, S. (red.) 2005, *The Historical Jesus in Recent Research*. Winona Lake.
- Evans, C. 1995. *Jesus and His Contemporaries*. Brill: Leiden.
- Eve, E. 2009. *The Healer from Nazareth. Jesus' Miracles in Historical Context*. London.
- Gnilka, J. 1997, *Jesus of Nazareth*. Peabody.
- Green, J.B. 1989, Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13:10-17): Test Case for a Lucan Perspective on Jesus' Miracles. W: Catholic Biblical Quarterly 51, 643-654.
- Harrelson, J.J. 2002, *The Miracle Narratives in Luke: Allusions to Classical Mythology?* Th.D., Denver Seminary.
- Harrison, J. 2013. Modern Scholarship and the 'Nature' Miracles: A Defence of Their Historicity and Affirmation of Jesus' Deity. *Reformed Theological Review*, 72/2. 86-102.
- Harvey, A.E. 1982. *Jesus and the Constraints of History*. London: Duckworth.
- Headlam, A.C. 1923, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*. London.

- Hengel, M., Schwemer, A.M. 2007, *Jesus und das Judentum*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Herman, D., Jahn, M., Ryan, M.-L. (red.) 2005. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. New York: Routledge.
- Kahl, W. 2015. Resetting the academic discourse on New Testament miracle traditions. *Reflexus* IX 13 (2015/1) 13-46.
- Kelley A.J. 2014, Miracles, Jesus, and Identity: A History of Research regarding Jesus and Miracles with Special Attention to the Gospel of Mark, *Catholic Biblical Review* 13.1, 82-106.
- Keener, C. 2011, *Miracles. The credibility of the New Testament Accounts*. Grand Rapids: Baker.
- Kiffiak, J. 2017, *Responses in the Miracle Stories of the Gospels*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Miller, M.H. 1971. *The Character of Miracles in Luke-Acts*. Th.D. diss., Berkeley, Union Theological Seminary.
- Myllykoski, M. 2006, Being There: The Function of the Supernatural in Acts 1-12. W: B.J. Lietaert Peerbolte, M. Labahn (red.) *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*. London: T&T Clark, 146-179.
- Pilch, J.J. 2000, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Robinson, J.M. 1959, *A New Quest of the Historical Jesus*. London.
- Seeberg, R. 1908. Wunder. W: A. Hauck (red.), *Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*. Leipzig: Hinrichs, 558-567.
- Strauss, D.F. 1892. *The Life of Jesus*. New York: Macmillan.
- Talbert, C.H. 1982, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York.
- Tannehill, R.C. 1986, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. I: The Gospel according to Luke*. Foundations and Facets; Philadelphia.
- Twelftree, G.H. (red.) 2011a, *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge.
- Twelftree, G.H. 2011b. The Message of Jesus I: Miracles, Continuing Controversies. W: T. Holmén, S.E. Porter (red.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 3 The Historical Jesus*. Leiden: Brill, 2500-2531.
- Twelftree, G. H. 2014, The Miraculous in the New Testament: Current Research and Issues. *Catholic Biblical Review*, 12/3.
- Wright, N.T. 1996, *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- van der Loos, H. 1965. *The Miracles of Jesus*. Leiden: Brill.
- von Harnack, A. 1900, *What Is Christianity?* London.
- Zimmermann, R. (red.), 2013. *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*. Gütersloh: Verlagshaus.

## Gog i Magog w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej<sup>1</sup>

**Streszczenie:** Gog i Magog to postacie, które na kartach Pisma Świętego kojarzone są ze zwiastunem dnia ostatecznego. Niszczycielska siła, która staje naprzeciw Boga i Jego ludowi, zdaje się przewyciężyć wyznawców jedyne go i właściwego Pana. Najwięcej wzmianek na temat mitologicznych postaci Goga i Magoga można odnaleźć w Ez 38-39 oraz w Ap 20,8. W obu przypadkach są oni utożsamiani z narodami, które przyjdą niczym *armagedon*, aby zniszczyć Boga i Jego lud. Ciekawe, że w świadomości pisarzy biblijnych jak i wczesnych komentatorów Pisma Świętego Gog i Magog zaczęli być utożsamiani z konkretnymi ludami a nawet władcami z dalekiej północy, którzy w świadomości wielu starszych ludów siali postrach i przerażenie. Co na ten temat mówi Księga Ezechiela i Apokalipsa? Czy Gog i Magog to rzeczywiście postacie, które można utożsamiać z kimś konkretnym? Jakie jest przesłanie biblijne w tym temacie?

**Słowa kluczowe:** Gog, Magog, terminologia, historia

## Gog and Magog in Jewish and Christian traditions

**Abstract:** Gog and Magog are characters who are associated in the pages of Scripture with the harbinger of the Last Day. The destructive force that confronts God and His people seems to possess extraordinary power worthy of overcoming the followers of the one and only proper Lord. The most references to the mythological figures of Gog and Magog can be found in Ez 38-39 and Rev 20:8. In both cases they are identified with the nations that will come like *armageddon* to destroy God and His people. It is interesting that in the minds of biblical writers as well as early commentators on the Scriptures, Gog and Magog began to be identified with specific peoples and even rulers from the far north, who sowed fear and terror in the minds of many weaker peoples. What does the Book of Ezekiel and Revelation say about this? Are Gog and Magog really characters that can be identified with anyone in particular? What is the biblical message on this subject?

**Keywords:** Gog, Magog, terminology, history

---

<sup>1</sup> Artykuł jest owocem realizacji projektu badawczego finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2022 (Nr 028/RID/2018/19).

## Wprowadzenie

Postacie Goga i Magoga są na kartach Pisma Świętego niezwykle tajemnicze. Nie da się znaleźć konkretnych informacji, które mogłyby naprowadzić czytelnika na trop pozwalający zrozumieć, a tym bardziej zidentyfikować tych, którzy mają przynieść zgubę i zniszczenie mieszkańcom biblijnego Izraela. Egzegeci oraz historycy próbują wysuwać różne hipotezy, które pozwoliłyby dostrzec w Gogu z krainy Magog historycznego wodza, księcia czy wojownika z północy, którego sylwetka odpowiadałaby prawdziwemu wojownikowi ukrywającemu się w symbolu biblijnego pogromcy oraz symbolu nieszczęścia i zguby.

Literatura tego tematu jest dość obfita. W sposób szczególny warto zwrócić uwagę na opracowania anglojęzycznych egzegetów, wśród których należy wymienić monografię Bøe traktującą omawiane zagadnienie dość wyczerpująco. Poza tym wśród badaczy zajmujących znaczące stanowisko w omawianym temacie należy wymienić A.A. Seyed-Gohraba, D.I. Blocka, S.L. Cooka oraz wielu innych. Jeśli chodzi o literaturę polską, to godnym polecenia opracowaniem jest krótki artykuł R. Rumianka, pastoralny wstęp do Księgi Ezechiela A.S. Jasińskiego, komentarz J. Homerskiego oraz monografia J. Strzelczyka na temat legend krążących wśród ludzi w epoce średniowiecza.

Badania zawarte w niniejszym artykule poświęcają uwagę postaciom Goga i Magoga. W pierwszej kolejności zostało poruszone zagadnienie historii i mitologii, która skupia się wokół próby identyfikacji tajemniczych biblijnych bohaterów. Następnie porównano teksty LXX oraz literaturę żydowską, która dość bogato i ciekawie traktuje to zagadnienie. Na koniec skupiono się na obecności Goga i Magoga w Księdze Ezechiela 38-39 oraz w Apokalipsie św. Jana.

## 1. Terminologia i archeologia

Na kartach Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu postać Goga (hebr. גֹּג) zostaje przywołana 13 razy w trzech niezależnych od siebie księgach. Jeden raz w Pierwszej Księdze Kronik, jedenaście razy w Księdze Ezechiela oraz jeden raz w Apokalipsie św. Jana<sup>2</sup>. Pierwsza Księga Kronik jest jedyną, która wymienia Goga w gronie synów Joela w ten sposób umieszczając go w drzewie genealogicznym. Jeśli chodzi o Księgę Ezechiela, to w niemal każdym przypadku Gog jest utożsamiany z wielkim księciem władającym krajami Meszek (hebr. מֶשֶׁק) i Tubal (hebr. תּוּבַל), który w czasach ostatecznych pozyska narody przybywające z czterech stron świata i zgromadzi je na wielki bój (Ap 20,8).

Bardzo trudno jest zinterpretować, kim był biblijny Gog, ponieważ nawet wśród egzegetów nie sposób doszukać się jednego wspólnego stanowiska. Wśród wielu prób

<sup>2</sup> Postać Goga odmieniona przez wszystkie przypadki występuje w: 1Krn 5:4; Ez.38,2.3.14.16.18; 39,1(2x).11.15; Ap.20,8.

identyfikacji biblijnego Goga przytacza się postać *Gāgi*, którego imię pojawia się w kronikach Asurbanipala (*Cylinder B IV 2*), jako znaczącego i walecznego wodza plemienia górskiego mającego swoje terytoria na północ od Asyrii. Dość częstą interpretacją jest również postać niejakiego *Gygesa*, który miałby piastować funkcję króla Lidii. Trzeba jednak zauważyć, że Gog z Księgi Ezechiela jest w przyjaznych stosunkach z Gomerem (Ez 38,6), podczas gdy, zgodnie z wydarzeniami historycznymi, to właśnie wojska Gomera pokonały Gygesa z Lidii. W związku z tym Gyges w żaden sposób nie może być utożsamiony z biblijnym Gogiem. Dość często mówi się o tym, że Gog jest pierwotną nazwą jakiegoś kraju. Wspominają o tym Listy z Amarna wymieniając imię *Goga* lub *Gagaia*. Okazuje się jednak, że przy bliższej interpretacji tekstu oryginalnego termin *ištēn<sup>kur</sup>Gaga-ya* został błędnie zinterpretowany w stosunku do *ištēn<sup>kur</sup>Ga-<aš>gaya*, co spowodowało, że to stanowisko musiało zostać odrzucone (van der Torn 1999, 373-375), ponieważ kontekst podpowiada, że chodzi tu o północną część Syrii lub być może o tereny znajdujące się wokół Karkemisz. Nie brak też interpretacji, które utożsamiają Goga z szarańczą stanowiącą odpowiednik ludzi skorpionów, o którym wspomina mezopotamski epos o Gilgameszu (Stiller 1967, 80).

W Księdze Rodzaju 10,2 zostają wymienione imiona siedmiu synów Jafeta. Na pierwszym miejscu znajduje się Gomer, którego imię pojawia się paralelnie również w Ez 38,6 i zostaje wymienione jako nazwa ludu, który stał się sprzymierzeńcem Goga. Nazwa ta znajduje też potwierdzenie w formie *gimirraja* w dokumentach asyryjskich. Poza tym historycy greccy utożsamiają ją z *Kimmerioi*, czyli ludem Kimmerów (Smirnow 1947, 31-39)<sup>3</sup>, którzy byli koczownikami zamieszkującymi rosyjskie stepy aż do VIII w. przed Chr (Tronina 2005,677-684).

W związku z tym, że rozdziały 38 i 39 Księgi Ezechiela pochodzą od późniejszego redaktora, postać Goga doczekała się wielu dość ciekawych identyfikacji. Jedną z nich jest przypuszczenie, że był on znany jako jeden z młodszych oficerów pełniących służbę przy Cyrusie, królu imperium perskiego. Nie brak też stanowisk, które widzą w Gogu synonimiczne przedstawienie Aleksandra Wielkiego. Być może imię omawianej postaci zostało zaczerpnięte z sumeryjskiego słowa *gug*, które oznacza ciemność. Mogłoby to współgrać z dość często pojawiającą się przy Gogu formą *Magog*, która w tym kluczu oznaczałaby krainę ciemności, zaś Gog byłby personifikacją tej ciemności (Rumianek 1998, 19-24).

Próbując zinterpretować tajemniczą postać biblijnego Goga nie sposób pominąć ciekawego i rozbudowanego stanowiska zaproponowanego przez Willema Garritsena. Swoje badania opiera on na opublikowanej w 1596 r. mapie świata przypisywanej Gerardowi Mercatorowi, która w świecie kartografii stanowiła ogromny przełom. Mapa składała się z osiemnastu ogromnych arkuszy, które łączyły się ze sobą tworząc spójną całość. Cechą

<sup>3</sup> Pierwszy raz na kartach historii można usłyszeć o Kimmerach w 714 roku przed Chr., podczas oblężenia Urartu. Kiedy wieści o tym docierają do Sargona II, postanawia on dołączyć się do walk na pograniczu asyryjskiej prowincji Tabal. Sargon ginie w starciu z Kimmerami, którym udaje się zdobyć centralną Anatolię. Kolejnym ich krokiem jest kampania przeciwko Lidii, jednak król Gyges (akadyjski Gog) stawia im opór. Okazuje się, że kolejna kampania Kimmerów jest o wiele silniejsza. W wyniku krwawych walk w 652 r. ginie Gyges.



charakterystyczną było to, że kartograf naniósł na jeden z arkuszy część świata, o której wówczas nie posiadano jeszcze żadnych informacji. Ciekawą kwestią są naniesione na mapie wzgórza, które zostały ulokowane we wschodniej części Azji. Jedno z pasm biegnie równo z linią wybrzeża i zostaje przecięte przez inne pasmo, które zostało ulokowane ze wschodu na zachód. To właśnie tutaj zamieszczona na mapie legenda informuje, że północno-zachodnia ćwiartka łańcucha górskiego nazywa się *Mongul, który nazywamy Magog* (łac. *Mongul quae a nostris Magog dicitur*), zaś kraj, który znajduje się po przeciwnej stronie tych wzgórz nazywa się *Ung, który nazywamy Gogiem* (łac. *Ung quae a nostris Gog dicitur*) (Gerritsen 2007, 9-23).



4

Skąd jednak identyfikacja *Mongul* i *Ung* jako *Magog* i *Gog*? Powszechnie wiadomo, że Gerardus Mercator zajął tego typu stanowisko w odniesieniu do relacji o podróżach Marco Polo. Popularny podróżnik odchodzi w ten sposób od dawnej tradycji głoszącej, że Aleksander Wielki miał zbudować wielki mur na Kaukazie, aby oddzielić plemiona barbarzyńskie od centralnej części Azji (van Donzel 2009, 16)<sup>5</sup>. Dawne podania głosiły,

<sup>4</sup> <https://docplayer.org/190913694-450-jahre-ad-usum-navigantium.html>, strona dostępna na dzień 24.06.2022 r. W publikacji von Pöhlunga kolor niebieski naniesiono celowo, aby odróżnienie wód od lądów stało się bardziej obrazowe. W oryginalnej wersji mapa Gerardusa Mercatora była czarno-biała.

<sup>5</sup> W latach 395-396 po Chr. barbarzyńskie plemię Hunów zaatakowało Mezopotamię i Syrię. Spowodowali oni ogromne zniszczenia, a ponieważ przybyli z północy, upatrywano w nich apokaliptycznych jeźdźców, kojarzonych z postaciami Goga i Magoga. Wnikąło to z tego, że wschodnia część Cesarstwa Rzymskiego z powodu wielu wstrząsów militarnych łączyła wydarzenia i zapowiedzi biblijne z rzeczywistością. W ten sposób złowieszcze postaci z Księgi Daniela i Apokalipsy Janowej były wciąż obecne wśród wspólnot chrześcijańskich.

że Gog i Magog byli utożsamiani z tymi właśnie plemionami (Polo 1958, 49). Legenda ta sprawiła, że Aleksander stał się niczym mitologiczny pogromca, zaś apokaliptyczne oczekiwanie i biblijne motywy połączyły się ze sobą stawiając wielkiego wojownika z Macedonii w centrum (Schmidt 2009, 20)<sup>6</sup>. Potwierdza to twórczość Pseudo-Kallistenesa (+328 przed Chr.), który w swoim dziele pt. *Romans o Aleksandrze* przedstawia tytułowego bohatera jako herosa, którego niezwykle dokonania zawiodły niemal na koniec świata. Taki właśnie wizerunek Aleksandra oraz biblijny motyw Goga i Magoga zaczęto łączyć najprawdopodobniej wśród syryjskich chrześcijan z rejonów północnej Mezopotamii żywo oczekujących wydarzeń apokaliptycznych pod koniec IV lub na początku V wieku (Schmidt 2009, 16). Tekst ten jest najprawdopodobniej najstarszą wersją syryjskiej legendy mówiącej o zamknięciu ludów Goga i Magoga za żelazną bramą. Tradycja ta była bardzo ważna dla apokaliptycznych pism syryjskich<sup>7</sup> od początku VII w. i z czasem stała się bardziej znacząca niż przywołany wyżej *Romans o Aleksandrze* (Witakowski 1987, 128). Na koniec warto przedstawić jeszcze stanowisko zaproponowane przez Ryszarda Rumianka, który w imieniu Gog widzi zapożyczenie z wyroczni Balaama wspominającej o wielkim królu Agagu (Lb 24,7). Biblijny Agag był królem Amalekitów, którego pokonał król Saul podczas potyczki *od Chawila w stronę Szur* znajdującego się naprzeciw Egiptu (1Sm 15,7-9). Wydaje się jednak, że imię Agag pod względem znaczeniowym jest niepewne (Scherman, Zlotowitz 1997, 305-306)<sup>8</sup>. Wskazuje się, że jego pierwotną formą mogło być imię Og, utożsamiane z osobą króla Baszanu pochodzącego z rodu Refaitów. Zgodzie z tradycją miał być on bardzo wysokiego wzrostu (Pwt 3,11) (Rumianek 1998, 20). Teoria ta nie znajduje potwierdzenia wśród odnalezionych w 1967 roku gipsowych inskrypcji, na które natrafiono w Deer Alla w Jordanii. Tabliczki przywołują postać Balaama syna Beora oraz wszystkie rasy wymienione w Lb 22-24. Odnalezioną inskrypcję datuje się na 800-760 r. przed Chr. Balaam głosi przepowiednię zagłady, która ma spotkać jego lud. Okazuje się, że w tekście tym brak jest jakiegokolwiek odniesienia do Agaga, Goga, czy też innej podobnej im postaci. Brak jest również zależności między kanonicznym tekstem Lb 22-24 a inskrypcjami odnalezionymi w Deer Alla (Bøe 2001, 53).

<sup>6</sup> Po zwycięskiej walce z Hunami Aleksander każe wybudować ogromną bramę, na której zapisuje ważną przepowiednię. Mówi ona, że Hunowie po raz kolejny przedrą się przez tę bramę za 826 lat, zaś Gog i Magog, którzy są potężnymi przywódcami 24 krajów, zniewolą i podporządkują sobie Persję, Cesarstwo Rzymskie oraz resztę świata. Będą oni blokować wszystkie drogi, zaś świat zadrży od głosu ich marszu.

<sup>7</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita w swojej kronice nie wspomina o elementach apokaliptycznych w legendzie o Aleksandrze. Również żelazna brama nie ma tutaj żadnych konotacji eschatologicznych.

<sup>8</sup> Raszi w swoim komentarzu do Księgi Liczb zauważa, że Agag, król Amalekitów urodził się o wiele później niż Balaam syn Beora wygłaszał swoją przepowiednię. Wskazuje jednak, że w Piśmie Świętym zdarzały się przypadki, gdy tekst odnosił się do osoby jeszcze przed jej narodzinami. Jako przykład podaje werset Rdz 16,11, w którym opisana jest zapowiedź Izmaela, który, pomimo iż jeszcze się nie narodził, to już zostało oznajmione jego matce Hagar, że będzie on człowiekiem walecznym i dzikim. Raszi uważa również, że Agag nie jest imieniem konkretnego króla, lecz rodzajem tytułu, który przysługiwał królom Amalekitów. Podobny zwyczaj panował w Egipcie, gdzie „faraon” był tytułem każdego władcy.

Magog (hebr. מגוג) jest nazwą własną bądź imieniem. Po raz pierwszy pojawia się w Rdz 10,2 w charakterze imienia jednego z synów Jefeta (hebr. בְּנֵי יֶפֶת) i jest wymieniony obok Gomera (גֹּמֶר), Madaja (מַדַּי), Jawana (יָוָן), Tubala (תּוּבַל), Meszeka (מֶשֶׁכַּךְ) oraz Tirasa (תִּרְסַס). W analogiczny sposób imię Magog zostaje wymienione wśród synów Jafeta również w 1 Krn 1,5. Co ciekawe Magog pełni zupełnie inną funkcję w Księdze Ezechiela, gdzie pojawia się dwa razy w charakterze nazwy kraju. Po raz pierwszy w kontekście mowy o Synu człowieczym, który ma się zwrócić ku Gogowi, *ku krajowi Magog* (hebr. אֶרֶץ מַגּוּג)<sup>9</sup> (Ez 38,2). W tym wierszu zostają wymienione również księstwa Meszek i Tubal, które w Księdze Rodzaju pełniły funkcję imion wraz z Magogiem. Kolejny raz omawiana nazwa pojawia się w Ez 39,6 w kontekście ognia, który zostanie zesłany na Magog oraz na mieszkańców okolicznych wysp, aby poznały karcące działanie Pana. Co prawda nie pojawia się tu rzeczownik określający Magog jako ziemię, lecz informacja o okolicznych wyspach pozwala dopatrzeć się w kontekście, że Magog jest również krainą, wyspą lub po prostu skrawkiem jakiejś ziemi. Po raz ostatni można napotkać termin Magog w Ap 20,8, który zostaje wymieniony wraz z Gogiem jako dwie wrogie siły, które mają być zagrożeniem dla Kościoła. Omawiane terminy zostają tu zapożyczone z Księgi Ezechiela, gdzie pełniły rolę wrogich mocarstw, mających w czasach ostatecznych zniszczyć ziemię obiecaną.

Wszystko wskazuje na to, że słowo *magog* jest sztucznie stworzonym toponimem. Antoni Tronina zauważa, że przedrostek *ma-* jest zbliżony znaczeniowo do akadyskiego *mat*, czyli „ziemia”. W takim znaczeniu Magog jest więc toponimem nazwy królestwa Goga zlokalizowanym w południowej Anatolii. Co ciekawe Józef Flawiusz upatruje w krainie Magog określenie odnoszące się do Scytów, co powoduje, że wielu egzegetów utrzymuje taki pogląd do dnia dzisiejszego (Tronina 2005, 680).

Niezwykle ciekawa jest propozycja Williama Albrighta, który dochodzi do wniosku, że *Gog* i *Magog* są owocem pewnego rodzaju mieszania się i formowania rymów, które podobnie jak w języku arabskim i językach indoeuropejskich są naturalnie obecne również w języku hebrajskim. Zdaniem Albrighta tego typu zabieg doprowadził również do powstania rymu *tōhu wa-bōhu* (תהו ובהו) (Rdz 1,2) (Albright 1924, 363-385).

## 2. Tradycja żydowska

Wśród wielu dzieł literatury żydowskiej na szczególną uwagę zasługuje Midrasz Rabba do Księgi Rodzaju oraz monumentalne dzieło Księgi Błasku, znanej również jako Zohar. Te dwa dzieła poświęcają sporo uwagi postaciom Goga i Magoga omawiając ich pochodzenie oraz apokaliptyczny wydźwięk zapowiadający przybycie Mesjasza i ostateczne zniszczenie.

<sup>9</sup> Dość trudno jest wytłumaczyć obecność rodzajnika określającego termin Magog. Skoro była to kraina czy ogólnie jakaś ziemia, wówczas powinna zostać potraktowana jako nazwa własna, która nie potrzebuje dodatkowego, określającego ją rodzajnika. Podobny zabieg można zauważyć w Rdz 22,2, gdzie kraj/ziemia Moria, do której udaje się Abraham, aby na życzenie Boga złożyć w ofierze swego syna Izaaka, również zostaje dodatkowo dookreślony rodzajnikiem אֶרֶץ הַמֶּלֶךְ.

Midrasz Rabba (*MR*) to jeden z najstarszych i najobszerniejszych midraszów żydowskich. Pod względem redakcyjnym dzieło to pochodzi z ok. III w. po Chr. i zdecydowana jego większość przypisywana jest rabinowi Hoszaji, który należał do grona pierwszych przedstawicieli reprezentujących pokolenie amoraitów palestyńskich. Poszczególne rozdziały omawiają werset po wersecie treść Pięcioksięgu ubogacając go obszernymi komentarzami anonimowych rabinów oraz wielu innych znanych komentatorów biblijnych świata żydowskiego. *MR* bardzo często odnosi się do innych tekstów natchnionych spoza kanonu Pięcioksięgu (Freedman, Simon 1961, XXVII-XXIX).

Omawiając kwestię genealogii zamieszczonej w Rdz 10,2-4 *MR* wymienia Gomera i Magoga, których imiona otwierają początek wiersza 10,2. Zgodnie z midraszowym przekazem wszystkie imiona wymienione w tym fragmencie są imionami reprezentującymi siedemdziesięciu przodków wszystkich narodów świata. W rozdziale poświęconym temu zagadnieniu *MR* utożsamia te imiona z miejscami geograficznymi, w których osiedlili się poszczególni reprezentanci każdego z narodów, poczynając od potomków biblijnego Jafeta. I tak synowie Jafeta: *Gomer i Magog* (בְּנֵי יַפֶּת גֹּמֶר וּמָגוֹג) są zdaniem rabiego Szmuela syna Amiego przedstawicielami Afryki (Gomer) oraz Germanii (Magog). Tak śmiała hipoteza nie znajduje jednak potwierdzenia w rzeczywistości, o czym wspomina sam midrasz w towarzyszących tej frazie przypisach. Mianowicie wymienione lokalizacje niemal od zawsze nosiły inne nazwy, co spowodowało wiele sporów w zaproponowanych przez rabiego Szmuela miejscach. Zgodnie z tradycją Afryka była bowiem zamieszkała przez synów Chama (Rdz 10,6)<sup>10</sup>. W związku z tym wydaje się, że właściwą lokalizacją powinna być Frygia, starożytny kraj w dzisiejszej Turcji. Jeśli zaś chodzi o Magoga, to *MR* doprecyzowuje jedynie, że Germania odnosi się oczywiście do dzisiejszych Niemiec (*MR* 37 §1).

Księga Zohar (*KZoh*), zwana również Księgą Blasku (ספר הזוהר), jest mistycznym dziełem żydowskim służącym interpretacji Tory. Jest obszernym dziełem obejmującym dwadzieścia trzy tomy, które wyszczególnia sekcje przeznaczone do cotygodniowego rozważania i czytania. Zohar jest gałęzią kabały żydowskiej, która stanowi ogromny fundament mistycyzmu religii Mojżeszowej (Kubisiak 2021, 61-75).

Po raz pierwszy zagadnienie Goga i Magoga można napotkać w traktacie *Yitro*, który mieści się w dziesiątym tomie *KZoh*. Wspomina on o posiłku, który z jednej strony staje się elementem wyróżniającym Izraelitów spośród wszystkich narodów czyniąc ich *dziećmi Króla, które należą do pałacu Króla jako ludzie wiary*. Z drugiej jednak strony każdy, kto spożyje choć jeden tego typu posiłek, staje się splamiony i przestaje należeć do królewskiego pałacu oraz nie może szczyć się uczestnictwem w nasieniu Izraela. Spożywając ten posiłek będzie wystawiony na potrójną próbę: *karę Gehenny, karę wojny Goga i Magoga oraz trybunał*, który będzie go sądził zanim przyjdzie Mesjasz (*KZoh, Yitro* 458) (Yochai 2003, 217). Dodatkowym elementem, mającym oddać skalę zniszczenia spowodowaną wojną, jest termin *armagedon* umieszczony w nawiasie zaraz po imionach Goga i Magoga.

<sup>10</sup> Midrasz wymienia, że Etiopia została zasiedlona przez Kusza, zaś Egipt przez Micraima.

Kolejną wzmiankę w omawianym temacie można znaleźć w traktacie *Vaetchanan* mieszczącym się w dwudziestym drugim tomie mistycznej kabały żydowskiej. Mowa jest tu o *owym dniu*, w którym da się słyszeć *wielki szofar* wzywający tych, którzy zostali zgubieni w ziemi asyryjskiej i ziemi egipskiej. Wszystko to będzie miało miejsce w *owym dniu*. Na pytanie, kiedy nastanie ten dzień, kabała odpowiada, że jest on znany jedynie Świętemu i Błogosławionemu. Jest to szczególny czas dla *Haszem*. Będzie to miało miejsce w dniu, *kiedy Gog wystąpi przeciw ziemi Izraela (KZoh, Vaetchanan 127)* (Yochai 2003, 78).

*Bashalach* to dziewiąty w kolejności tom Zoharu, który aż trzy razy przywołuje zagadnienia związane z Gogiem i Magogiem. Po raz pierwszy pojawiają się one w odniesieniu do siły Boga, a konkretnie do Jego prawicy. Punkt 290 wymienia, że jest ona *chwalebna w mocy, rozbije wroga na kawałki* oraz obali wspaniałości tych, którzy powstałi przeciwko Niemu. Wszystkie te elementy nawiązują do kontekstu ostatecznego *nadejścia Goga i Magoga*. Siła oraz moc, która wychodzi z Bożej prawicy jest potężna i niszcząca. Pochłonie wszystkich *jak ściernisko*. Punkt ten, podobnie jak w przypadku traktatu *Yitro*, również używa terminu *armagedon* umieszczając go w nawiasie zaraz po imionach Goga i Magoga (*KZoh, Beshalach 290*) (Yochai 2003, 275).

W kolejnym punkcie omawiana kwestia pojawia się w kontekście gniewu Bożego oraz towarzyszącego mu dnia ostatecznego. Moc Boża wyrażona jest za pomocą ogromnego *podmuchu, który spiętrza wody*. Wszystko to ma mieć miejsce w ostatecznych czasach *króla Mesjasza* oraz w *czasach Goga i Magoga*. Spiętrzone wody potopu *staną pionowo jak sterta*. Jest to odniesienie do *przyszłego świata*, który ma być miejscem radości. Podobnie jak w poprzednim punkcie tutaj również pojawia się *armagedon*, który ma oddać wymiar totalnego spustoszenia i zniszczenia (*KZoh, Beshalach 312*).

Ostatnią wzmianką o Gogu i Magogu jest pytanie, które zadaje rabbi Szymon: *Czy ta wojna Ameleku jest w twoich oczach mało znacząca?* Od dnia stworzenia aż do teraz nie było widać takiej siły i spustoszenia. Również od czasów współczesnych aż do przyjścia *króla Mesjasza*, a nawet w dniach *Goga i Magoga (Armagedon)* nie zdarzy się nic podobnego. Kabała wyjaśnia jednak, że wielkość, moc i siła tej wojny nie była i nigdy nie będzie ponad działanie Boże i to we wszystkich aspektach Jego *działania Świętego (KZoh, Beshalach 459)*.

### 3. Stary Testament – Księga Ezechiela

Ezechiel jest prorokiem, którego działalność przypada na czasy uprowadzenia Izraelitów do „niewoli” babilońskiej. Jego status społeczny jako proroka musiał być dość wysoki, na co może wskazywać fakt, że znalazł się w pierwszej grupie wygnańców z 597 r. przed Chr., wraz z panującym wówczas królem Jojakimem. Prorok należał do kasty kapłańskiej, zatem jego wysokie wykształcenie sprzyjało rozwojowi w zaawansowanej kulturze babilońskiej. Wydaje się, że najwcześniejszy rdzeń Ez 38-39 zbiegł się z czasem obfitego rozrostu kręgu Ezechiela i ubogacania tekstu nową warstwą widoczną w Ez 38,18-23 oraz 39,11-16.

Dodatek o Gogu może być związany z pewnego rodzaju radykalizacją, która przejawiała się w kręgu proroka. Mogło to mieć miejsce wówczas, kiedy wypełniona stagnacją sytuacja na wygnaniu szybko się zmieniała umożliwiając powrót do Judy przypadający na czasy księcia tego regionu Szeszbassara (שֶׁשְׁבַסָּרָא, שְׁבַסָּרָא) ok. 538 r. przed Chr. Po powrocie do ojczyzny grupa Ezechiela pojęła swój nowy status, moc i autorytet. Co do materiału składającego się na Ez 39,25-29 to jest on ostatnim etapem kompozycji. Wskazuje się, że może on pochodzić z czasów bliskich redakcji Za 2,6 (520-515 przed Chr.), jednak bardziej prawdopodobnym wydaje się być okres tysiącletniego uniesienia wokół odbudowy świątyni jerozolimskiej. Właśnie wtedy redaktorzy Księgi mogli włączyć teści o Gogu do proroctw Ezechiela (Cook 2018, 12-13).

Narracja o Gogu (Kuhn 1960, 42.114)<sup>11</sup> w Księdze Ezechiela rozwinęła się na etapie kolejnych zabiegów redakcyjnych. Joseph Blenkinsopp wskazuje tu na siedem elementów, które wprowadzają charakterystyczne formuły: *To mówi Pan* (כֹּה אָמַר יְהוָה)<sup>12</sup>. Tego typu powtórzenia sugerują pewnego rodzaju seryjną i schematyczną kompozycję. Poza tym odwołanie się do proroków Izraela z *dawniejszych czasów* (Ez 38,17) wyraźnie wprowadza część, która mogła powstać znacznie później. Robert Jenson wysuwa hipotezę, że fragmenty odnoszące się do Goga powinny być datowane razem z Ez 36-37, a więc niebawem po zniszczeniu Jerozolimy. Egzegeta uważa również, że Ez 38-39 nosi ślady późniejszych uzupełnień tekstu (Jenson 2009, 290). Co ciekawe często wspomina się też o tym, że narracja o Gogu jest przykładem najwcześniejszej apokalipsy w pismach biblijnych (Blankinsopp 1990, 180-181).

Rozdział 38 Księgi Ezechiela rozpoczyna się od polecenia, które JHWH kieruje do swojego proroka, aby głosił on proroctwo przeciwko *Gogowi i ku krajowi Magog* (Vivian 1977, 389-421)<sup>13</sup>. Pan zaznacza, że Jego Słowo jest skierowane wyraźnie przeciwko temu, który jest księciem wielkiego kraju Meszek i Tubal (Ez 38,3). Wyrocznie Boże są zazwyczaj kierowane do konkretnych odbiorców, np. do Izraela, królów czy egipskiego faraona, zaś w przypadku Księgi Ezechiela czytelnik nie jest w stanie zidentyfikować, kim jest Gog z krainy Magog. Jak zaznaczono wyżej, próby identyfikacji tajemniczego księcia do dziś nie zostały rozstrzygnięte. Wydaje się, że autor księgi może bazować na tej nieświadomości. Przywołanie nieznanego Goga wzbudza bowiem nieco więcej niepokoju w czytelniku, który nie wie, czego się spodziewać po owym przybyszu ani skąd może on przybyć. Ezechiel wykorzystuje postać Goga z krainy Magog do głoszenia swojej wiary w jedynego i prawdziwego Boga JHWH. Chce przez to pokazać, że Bóg sprawuje kontrolę nad każdym narodem i człowiekiem, i pewnego dnia zwycięży również tych, którzy nie są mu posłuszni.

<sup>11</sup> Postacie Goga i Magoga zostają również wymienione trzy razy w tekstach z Qumran. Jeden raz Gog w 1QM XI,16) oraz dwa razy Magog w 4QpIs 8.9.10,24 i ApocGn XVII,16.

<sup>12</sup> Ez 38,1-9; 10-13; 14-16; 17-23; Ez 39,1-16; 17-24; 25-29).

<sup>13</sup> W Księdze Wojny z Qumran (XI,16) Gog jest przedstawiony jako ten, który *całym swoim wyglądem* będzie walczył z Bogiem, zaś Bóg będzie walczył z nim z nieba (XI,17). Warto zauważyć, że nadejście pokoju jest poprzedzone przyjściem Goga, który wprowadzi chaos oraz spustoszenie.

Wiersz 5, który wydaje się być późniejszym dodatkiem, wspomina, że księżę Meszek i Tubal nie jest sam, bowiem towarzyszą mu również inne narody (Persowie, Kuszyty, Libijczycy) uzbrojone w tarczę i hełmy. Warto zauważyć, że wymienieni tu sojusznicy Goga dość często utożsamiani są z ludami afrykańskimi (Etiopia, Libia) oraz z mieszkańcami Anatolii. Obecność Persów zdradza późniejszy dodatek redakcyjny, przypadający na czasy po Ezechielu jak również poddaje w wątpliwość przyłączenie się ogromnej i niezależnej armii perskiej do innych niezidentyfikowanych koalicjantów. To powoduje, że dodatek z tzw. triadą narodów często się usuwa, bowiem jest on nierealistycznym elementem późniejszego redaktora (Block 1998, 439). Bruce Vawter i Leslie Hoppe zauważają również, że mieszkańcy Togarmy<sup>14</sup> (w.6), których wymienia się również w Ez 27,14 jako Bet-Togarma, byli raczej partnerem handlowym niż sprzymierzeńcem krajów północy, z których mogłyby pochodzić domniemany Gog (Ez 38,15). Tekst Księgi Ezechiela 38 zdaje się też ukazywać, że Bóg nie chce użyć księcia Meszek i Tubal jako narzędzia karzącego Izraela, dlatego w świetle wydarzeń historycznych Gog nie może być utożsamiany z imperium babilońskim (Vawter 1991, 175-177), które pod wodzą Nabuchodonozora zniszczyło Jerozolimę i świątynię uprowadzając Izraelitów do niewoli.

Księga Ezechiela wyraźnie przedstawia cel, jaki ma osiągnąć Gog. Oprócz narodu, który *został zabrany spośród wielu narodów na góry Izraela* (Ez 38,8), dość wyraźnie jest również identyfikowana grupa określana jako *mój lud izraelski* (Ez 38,14.16). Co więcej, naród, do którego ma być posłana niszczycielska siła Goga, nazwany jest w tym fragmencie jako *moja ziemia*, mój kraj (Ez 38,16). Wydaje się zatem, że potencjalny atak Goga na ten lud oraz tę ziemię jest zarazem wypowiedzeniem wojny Bogu, patronowi tego miejsca. Zdaniem Daniela Blocka wiersze 14b-16a pokazują ogromną chęć zniszczenia mającego się dokonać pod wpływem najeźdźcy. Ma to nastąpić właśnie wtedy, gdy wyznawcy JHWH cieszą się swobodą i bezpieczeństwem oraz nie podejrzewają niczego, co mogłoby zakłócić ich sielankę. Przebieg zniszczenia dokonanego przez Goga podsumowują ww. 4-9. Ogromne zastępy z dalekich krańców północy rzucą się na lud JHWH i okryją cały kraj jak chmura (Block 1998, 450).

Zapowiedź nieuchronnego zniszczenia dokonuje się za pomocą proroków. Bóg nazywa poprzedników Ezechiela *moimi sługami* (Ez 38,17), co nadaje temu wierszowi ducha deuteronomistycznego lub Jeremiaszowego. Dość wyraźnie można to dostrzec w odniesieniu do proctw o wrogu z północy (w.15), które mogą nawiązywać do tekstów proroka Jeremiasza (1,14-16; 4,6-7; 6,22). Określenie to wyraźnie oddziela prawdziwych proroków od tych fałszywych, którzy błędnie twierdzili, że przemawiają w imię Pana, lecz sam Bóg wyparł się ich słów i działania (Ez 12,21-13,23). Zatem Bóg potwierdza, że głoszone przez proroków nieuchronne nadejście „Goga” było w istocie Jego zapowiedzią, która dokonała

<sup>14</sup> Zgodnie ze stanowiskiem współczesnych badaczy można dojść do wniosku, że Togarma to dzisiejsza Armenia, zaś jej pierwotnymi mieszkańcami mogli być Cymeryjczycy, którzy zasiedlili Armenię po upadku Urartu w VIII wieku po Chr.

się przez sługi słowa. Poza tym warto również zauważyć, że określenie *proroków Izraela* (hebr. לְאֲרֻשֵׁי יִשְׂרָאֵל) identyfikuje ich jako rodowitych Izraelitów. Władcy świata starożytnego powszechnie zwracali się do swoich proroków lub wróżbitów prosząc o przepowiednię odnośnie czekającej ich bitwy. Jednak w tym przypadku stwierdzenie „prorocy Izraela” wyklucza prorocstwo, które mogłoby pochodzić od Goga lub innej nie związanej z JHWH wyroczni. Zatem słowa te są pochodzącym bezpośrednio od Pana apelem (Block 1998, 453-454). LXX zdaje się dostrzegać we wcześniejszych przepowiedniach zagrożenia, które należy identyfikować właśnie z postacią Goga. Wskazują na to teksty Lb 24,7 oraz Am 7,1 w których LXX odnosi się wyraźnie do omawianego wroga z północy (Olley 2009, 500-501).

Rozdział Ez 39 brzmi bardzo podobnie, jak omawiany wcześniej rozdział 38. Wydaje się, że Bóg kolejny raz chce wezwać Goga na wojnę, podobnie jak czyni to w Ez 38,3. Po kilku wierszach wstępnych pojawia się opis (Ez 39,3) kulminacyjnej walki. Siła Boga jest tak wielka, że nie dochodzi do żadnego starcia. Gog ściera się z nokautującą mocą Pana, który od razu łamie łuk oraz wytrąca strzały z ręki wroga (Ez 39,3). Książę z kraju Magog wraz z towarzyszącymi mu ludami ginie w bitwie na górach Izraela, zaś polne zwierzęta będą żywiciem jego truchłem (Ez 39,4). Tekst bardzo wyraźnie opisuje proces uczynienia z Goga wroga Izraela, potem zaś jego całkowite zniszczenie. Początkowo Bóg zdaje się dowodzić zaciętym atakiem najeźdźcy z północy tylko po to, by w kulminacyjnym momencie stanąć po stronie Izraela. Podobną dynamikę podejmuje Księża Joela wspominając o wrogu z północy, którego moc Pana oddali od Izraela (Jl 2,20). Stephen Cook wskazuje, że tego typu Boska interwencja ma na celu ukazanie ożywczej świętości Boga oraz rozprzestrzenienie się „poznania” Pana. Człowiek nie jest w stanie osiągnąć niczego bez planu Bożego i Jego interwencji w ludzki los. Jest to zatem nieodparta suwerenność, która stanowi klucz do człowieczego losu (Cook 2018, 97). Ciekawe, że pomimo grzeszności Izraela JHWH pozostaje nadal ze swoim ludem i staje w jego obronie. Troska ta przybiera akcent eschatologiczny, który ma eksponować zawartą u Ezechiela myśl mesjańską (Stachowiak 1990, 306).

Przyjmuje się, że rozdziały Ez 38-39 są zaliczane do grupy tzw. świadectw-wyroczni. Istotą tej grupy jest świadomość ukazania sprawiedliwości Boga, która ma doprowadzić do Jego samoobjawienia. Pomimo że naród izraelski przebywa w niewoli, to prorok Ezechiel ma świadomość i wiarę w nieuchronny powrót do Ojczyzny. Wie również o tym, że w przyszłości nadciągną kolejne wrogi wojska z północy, które przytłoczą Izrael swoją potęgą i mocą. Postać Goga z krainy Magog jest w opowiadaniu Ezechiela symbolem zła (Farmer 2001, 961-962), zaś Izrael ucieleśnieniem dobra. Miażdżące zwycięstwo Boga nad Gogiem jest potwierdzeniem dawnych przepowiedni, które mają ukazać prawdę o tym, że każdy kto jest wierny Bogu i ufa Jego imieniu nie dozna zawodu (Rumianek 1998, 6).



## 4. Gog i Magog w LXX i w targumach

Prowadząc badania w omawianym temacie można zauważyć, że w porównaniu z tekstem masoreckim (TM) LXX zawiera dodatkowe wzmianki o Gogu<sup>15</sup>. Istnieją też manuskrypty, które używają imienia „Gog”, podczas gdy w LXX można spotkać w tych miejscach inne imiona lub zastępujące je słowa. Jeśli chodzi o Rdz 10,2 oraz 1 Krn 1,5, nie wprowadzono żadnych zmian, zatem w tym przypadku teksty pokrywają się ze sobą. Zdaniem Sverre Bøe miejsca w tekście, gdzie występuje „Gog”, są starsze, co powoduje, że mogłyby być pozostałościami tekstu oryginalnego (Bøe 2001, 50). Wśród fragmentów, na które należy zwrócić uwagę, są Lb 24,7 oraz Am 7,1.

Opowiadanie o czterech wyroczniach Balaama syna Beora w Lb 22-24 mówi o wezwaniu Balaka i Amorytów, aby przekląć naród izraelski. Okazuje się jednak, że przekleństwa Balaama stają się błogosławieństwem. Wyrocznie te można odnaleźć w Lb 15-24; 18-24; 23,7-10 oraz 24,3-9. Ciekawe jednak, że tekst LXX odbiega nieco od TM oraz innych tekstów literatury międzytestamentalnej.

Kiedy Balaam zauważa, że przekleństwo wobec Izraela w rzeczywistości staje się błogosławieństwem, wtedy zaczyna głosić pouczenie. Wspominając o namiotach Jakuba (Lb 24,5) oraz mieszkaniach Izraela (Lb 24,5b) wieszcz opisuje ogromne potoki, które dają życie ogrodowi, roślinom i drzewom bogato wyrastającym na ziemi Pana. Jego król jest *mocniejszy niż Agag*, zaś królestwo jego wznosi się ku górze (יְהוָה מֶלֶךְ אֱגָג וְיָבֹרֵךְ אֶת-יְהוָה) (Lb 24,7b). Tekst ten przedstawia się nieco inaczej w LXX. Imię *Agag* zostaje zastąpione przez *Gog*. Zatem fragment ten brzmi: *I wywyższy Goga króla jego i rozrośnie się jego królestwo* (και ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ, καὶ αὐξήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ). Aparat krytyczny Biblii Hebrajskiej (BH) podpowiada, że w pierwotnej wersji tego tekstu istniała forma nieco podobna do tej z LXX. Wersje tekstu Pięcioksięgu, Akwilli, Symacha i Teodocjona zawierały bowiem formę *miggog* (מִיגֹג). Analiza ta wskazuje, że najbliższą oryginałowi formą jest ta, którą można znaleźć w LXX, zaś BH posiada młodszą warstwę z naniesioną przez autora korektą.

Jeśli chodzi o dzieła targumiczne, to w sposób szczególny należy zwrócić uwagę na jeden z aramejskich Targumów do Pięcioksięgu. Targum Fragmentaryczny swoją wersję tekstu wzoruje bowiem na LXX. Podobnie jak w omawianym wyżej przypadku, również tutaj imię *Agag* (BH) zostaje zastąpione przez pierwotną formę *Gog*.

Tekst hebrajski odnoszący się do trzeciej wyroczni Balaama mówi o Izraelu, z którego wiader popłyną wody mające duży zasięg oddziaływania i obfitujące w wilgoć. Jego wywyższonym królem jest Agag, zaś jego królestwo będzie wywyższone ponad góry (Lb 24,7). Tekst Targumu Fragmentarycznego brzmi nieco inaczej: *Z jego nasienia wyjdzie człowiek, który będzie sprawował władzę nad wieloma narodami; a jego królestwo będzie*

<sup>15</sup> Lb 24,7; Am 7,1; Ez 38,17; 39,6.

wywyższone wyżej niż Gog, a jego królestwo będzie powiększone (TgF 27,7) (Hauward 2010, 48). Z kolei teksty Targumu Onkelosa oraz Targumu Pseudo-Jonatana pokrywają się w pełni z tekstem masoreckim BH.

Drugim fragmentem jest Am 7,1, który pod względem morfologicznym i składniowym wydaje się dość trudny. Tekst ten wspomina o prorockiej wizji szarańczy, która pojawi się z polecenia Pana w dniu *odrastania potrawu*<sup>16</sup> zaraz po sianokosach królewskich. W BH mówi się zaś o zbożu, które zostało późno posiane po żniwach królewskich (רָבִי הַמִּלְחָמָה לְקֹדֶשׁ הַמִּלְחָמָה). Jeśli chodzi o tekst LXX, to 7,1b wyraźnie wspomina o szarańczy Goga, króla (καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἰς Γῶγ ὁ βασιλεὺς). Zarówno aparat krytyczny BH jak i LXX nic nie wspominają o tym, żeby w którejkolwiek z innych rewizji tekstów pojawiła się wersja wymieniająca Goga. Wszystko wskazuje na to, że Gog, który od samego początku kojarzony jest z niszczycielską siłą, został utożsamiony z szarańczą, która jest w stanie zniszczyć plony i inne dobrodziejstwa przeznaczone dla człowieka.

Na koniec warto wspomnieć o teologii, którą w omawianym temacie porusza Targum do Pieśni nad Pieśniami. Dzieło to jako dokument intensywnie mesjanistyczny wspomina o odrodzeniu judaizmu przypadającego na czasy apokaliptyczne. Wśród wydarzeń towarzyszących temu procesowi będzie przyjsie dwóch Mesjaszy. Jeden będzie synem Efraima, zaś drugi synem Dawida. Objawienie się nowego porządku i nowego królestwa będzie miało miejsce w Jerozolimie. Jednak wszystko to nastąpi dopiero wówczas, gdy Gog i Magog zostaną ostatecznie pokonani (Wróbel 2017, 162). Jeden z Mesjaszy, który jest określany jako Mesjasz Król, mówi: *Zaklinam was, o mój ludu domu Izraela, abyście nie byli podburzani przeciwko narodom świata, aby uciec z wygnania, ani nie buntowali się przeciwko zastępom Goga i Magoga* (Tg Pnp 8,4) (McNamara 2010, 326).

Wszystko wskazuje na to, że teksty targumiczne opierały się na dwóch źródłach, co spowodowało, że ich treść nie jest ze sobą tożsama. TgF oraz TgPnp w przytoczonych fragmentach wspominają o Gogu, co może świadczyć, że tekstem źródłowym było dla nich opracowanie LXX, zaś w pozostałych przypadkach (TgO, TgPsJ, TgN) tekstem źródłowym była Biblia Hebrajska.

## 5. Tradycja chrześcijańska - Apokalipsa

Imiona Goga i Magoga pojawiają się również w Nowym Testamencie. Apokalipsa św. Jana przywołuje je w kontekście opowiadania o uwolnieniu Szatana, który po tysiącu lat *wyjdzie, by mieć narody* (Ap 20,8). W tym samym wierszu tekst informuje, że ze wszystkich naroźników ziemi *Goga i Magoga* zgromadzeni zostaną wszyscy na bój. Bez wątplenia imiona Goga i Magoga zostały zaczerpnięte z Ez 38-39 i wydają się

<sup>16</sup> Biblia Tysiąclecia tłumaczy, że *potraw* to drugi zbiór traw w tym samym roku. Pierwotnie określano go mianem *otawy*. Pierwszy zbiór traw nosił miano królewskiego bowiem w całości lub w znacznej części był przeznaczony dla króla.

symbolizować narody pogańskie, czyli wszystkich tych, którzy w pierwszej kolejności są przeciwnikami Boga, w drugiej zaś wrogami Jego ludu. To oni stanowią armię Szatana i rozpoczynają atak na chrześcijan, których Apokalipsa nazywa *obozem świętych i miastem umiłowanym* (Ap 20,9) (Kotecki 2021, 252).

Bitwa, o której wspomina Apokalipsa, nie jest ostatecznym starciem ze złem, lecz mimo to jej konsekwencje będą straszne. Po upływie tysiąca lat nastąpi decydujące starcie, które rozpocznie się uwolnieniem szatana z więzienia (Ap 20,7). W apokaliptycznym rozumieniu tego fragmentu trzeba dostrzec celowość, z jaką Jan uwydatnia, że wszystko, cokolwiek dzieje się na świecie, jest tylko i wyłącznie wolą i bezpośrednią interwencją Boga. Nawet uwolnienie szatana jest częścią Bożego planu. Wydaje się, że w ten sposób Jan chce podkreślić, że zło jest nadal obecne w życiu człowieka i posiada niesamowitą moc. Innym wytłumaczeniem tego symbolu może być potrzeba wprowadzenia apokaliptycznego obrazu zła, którym w tym przypadku są Gog i Magog (Reddish 2001, 385). Po uwolnieniu szatana Gog i Magog mają podjąć ostateczną walkę. Apokalipsa dzieli wspomnianą walkę na dwie części. Pierwsza nastąpi przez upływem tysiąca lat, kiedy to do boju stanie Gog, książę Magog (Tomlinson 1963, 343). Bez wątpliwości postać ta została zapożyczona z Ez 37,38 i 39 (Tomlinson 1963, 343)<sup>17</sup>.

Tekst Apokalipsy jasno sugeruje, że nie można upatrywać omawianych postaci jako reprezentantów tylko dwóch narodów, ludów czy nawet regionów. Jan wyraźnie zaznacza, że pochodzą oni z *czterech narożników ziemi* oraz są liczni jak *piasek morski* (Ap 20,8) (Reddish 2001, 386).

Interesujące jest to, że Księga Ezechiela wspomina o Gogu, który jest księciem z krainy Magog mającym dopuścić się ataku na Izrael w czasach ostatecznych (Ez 38,2-3.8), podczas gdy Apokalipsa przekształca ten fragment i interpretuje go zupełnie inaczej. Zauważalną zmianą jest to, że Gog nie jest księciem krainy, zaś Magog nie jest krajem czy jakimkolwiek innym miejscem. Obie nazwy stanowią tutaj określenie dla wrogich narodów. Craig Koester zauważa podobieństwo w przedstawieniu Goga i Magoga jako wrogich Izraelowi narodów do siedmiogłowej bestii pokonanej przez *gwar wielkich słów* w Dn 7,1-8. Kolejnym spójnym elementem jest też fakt, że Gog i Magog, podobnie jak siedmiogłowa bestia u Daniela, działają pod wpływem szatana (Koester 2014, 777-778; Grabner-Haidera 1994, 391).

Nie ulega wątpliwości, że w Apokalipsie św. Jana Gog i Magog są identyfikowani z narodami świata, które łączą swoje siły w celu ostatecznego ataku na Pana oraz na Jego lud. Wszystko wskazuje na to, że - jak wspomniano wyżej - nie może być mowy o lokalizacji geograficznej owych narodów, bowiem są one tylko symbolicznym zobrazowaniem tych, którzy są nastawieni wrogo do Boga. Może to potwierdzać fakt, że w literaturze apokaliptycznej oraz pseudoepigrafiicznej nie ma wzmianki o omawianych postaciach. Można je spotkać jedynie w dwóch nic niewnoszących wyroczeniach sybilijskich. Z drugiej jednak

<sup>17</sup> Rozdział Ez 37 wspomina o powrocie Żydów do Palestyny. Rozdział 38 mówi o ataku Goga i Magoga na odzyskane po niewoli ziemie, zaś Ez 39 opisuje klęskę, którą mają ponieść najeźdźcy.

strony Gog i Magog są częścią myśli rabinicznej, zatem Apokalipsa wydaje się również bliższa apokaliptyce rabinów niż pismom niekanonicznym (Mounce 1977, 272-273).

Postacie Goga i Magoga są dla Jana wypełnieniem się proroctwa (Ap 20,7-10). Gog, którego tradycja utożsamia z królem z północy, ma wytoczyć armię przeciwko *nieumocnionemu krajowi*, w którym mieszkańcy żyją bezpiecznie i w którym nie ma *murów, bram i zasów* (Ez 38,11). Choć wojna ta ma charakter eschatologiczny, to jednak widać, że Bóg nie ma zamiaru dopuścić do klęski swego narodu, lecz chce, by wszyscy dostrzegli Jego działanie i moc (Osborne 2002, 741-742).

## Zakończenie

Angielski pisarz Galfred z Monmouth, który tworzył w XII w., stał się rozpoznawalny dzięki staroceltyckiej legendzie pt. „Historia króla Brytów”. Opisując w niej dokonania Brutusa, syna Eneasza wspomina o wyprawie do Troi i objęciu jej ziem w posiadanie wraz z drużyną z Brytanii. Jeden z towarzyszy Brutusa imieniem Koryneusz miał tam stoczyć bardzo ciężki, niemal legendarny bój z morskim potworem o imieniu Goemagog. W innym miejscu, tj. na anglosaskiej mapie z końca X w., Gog i Magog zaznaczeni są na obszarze sąsiadującym od wschodu z Morzem Kaspijskim, zaś mapa z Ebstorfu pochodząca z XIII w. zamieszcza rysunek Goga i Magoga z wymownym podpisem: „Tutaj więził Aleksander dwa okrutne ludy, Goga i Magoga, które za towarzyszy będzie miał Antychryst. Ci żywią się ludzkim mięsem i piją krew” (Strzelczyk 1987, 78-79).

Historia o Gogu i Magogu jest legendą, która w świadomości ludzi średniowiecza utrzymywała się bardzo długo. Dzikie plemiona z dalekiej północy, które chwilowo pokonano i unieszkodliwiono, powrócą w bliżej nieokreślonym czasie i przyniosą zapowiadane zniszczenie. Ich powrót będzie zapowiedzią końca czasów oraz dnia sądu, którego przyście już się zbliża.

Bardzo trudno jest wskazać, z jaką postacią można by utożsamiać oprawców z północy, o których wspomina Ez 38-39 oraz Ap 20,8. Wszystko wskazuje na to, że wraz z sytuacją historyczną oraz zagrożeniem ze strony wroga poszczególne narody utożsamiały okrutnych najeźdźców z biblijnymi zwiastunami zbliżającego się końca świata. Źródła biblijne, literatura targumiczna i żydowska wydają się być zgodne przedstawiając Goga i Magoga jako zwiastunów sądu ostatecznego, zaś ich apokaliptyczna symbolika wykraczała poza dzieła kanoniczne, chrześcijańskie i katolickie<sup>18</sup>. W zdecydowanej większości genezę takiego obrazu należy upatrywać w tekstach Ezechiela, które stały się fundamentem dla rozwijanych na przestrzeni dziejów legend.

<sup>18</sup> O Gogu i Magogu wspomina również Koran w traktacie *Sura* 18:92 utożsamiając ich z postaciami niosącymi apokalipsę. Who is the Gog of the land of Magog? A survey of Canonical and Rabbinic literature and the history of the issue. „Gog i Magog szeregą zgorzenie na ziemi!” - wspomina Koran (*Sura* 18:94).

## Literatura

- Albright, W.F. 1924. Contributions to Biblical Archeology and Philology. *Journal of Biblical Literature*, XLIII (1924), 363-385.
- Blenkinsopp, J. 1990. *Ezekiel. Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox Press.
- Block, D.I. 1998. *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing.
- Bøe, S. 2001. *Gog and Magog. Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10*. Tübingen: Paul Siebeck.
- Cook, S.L. 2018. *Ezekiel 38-48. A New Translation with introduction and Commentary*. New Haven-London: Yale University Press.
- Farmer, W.R. 2001. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i Ekumeniczny na XXI wiek*. Warszawa: Verbinum.
- Freedman, H., Simon, M. 1961. *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices Under the Editorship of Rabbi dr. H. Freedman and Maurice Simon*. London: The Soncino Press.
- Gerritsen, W.P. 2007. Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition, *Gog and Magog. The Clans of Chaos in World Literature*. Amsterdam-West Lafayette, Indiana: Rozenberg Publishers&Purdue University Press, 9-23.
- Grabner-Haidera, A. 1994. „Gog i Magog”, *Praktyczny Słownik Biblijny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 391.
- Hauward, C.T.R. 2010. *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*. Leiden-Boston: Brill.
- Homerski, J. 2013. *Pismo Święte Starego Testamentu. Tom XI-1. Księga Ezechiela*. Poznań: Pallottinum.
- Jasiński, A.S. 2021. Wstęp pastoralny do Księgi Ezechiela. *Roczniki Teologiczne*, LXVIII (1), 49-67.
- Jenson, R.W. 2009. *Ezekiel*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Koester, C.R. 2014. *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven&London: Yale University Press.
- Kotecki, D. 2021. *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*. Rzeszów: Bonus Liber.
- Kubisiak, P. 2021. Jaskinia Makpela (mi'arat hammakpelah). Tradycja żydowska i archeologia świętych grobów w Hebronie. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 29, 61-75.
- Kuhn, K.G. 1960. *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- McNamara, M. 2010. *Targum and Testament Revised. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Mounce, R.H. 1977. *The Book of Revelation. Revised*. Grand Rapids, MI-Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Olley, J.W. 2009. *Ezekiel. A Commentary based on Iezekiel in Codex Vaticanus*. Leiden-Boston: Brill.
- Osborne, G.R. 2002. *Revelation. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Polo, M. 1958. *The Travels of Marco Polo*. London: Penguin Books.
- Reddish, M.G. 2001. *Smyth&Helwys Bible Commentary. Revelation*. Macon, GA: Synth&Helwys Publishing.
- Rumianek, R. 1998. Gog z krainy Magog (Ez 38,2). *Studia Theologica Varsaviensia* 36/2, 19-24.

- Scherman, N. (red.) 2014. Zlotowitz, M. (red.) 2014. *Midrash Rabbah with an Annotated, Interpretive Elucidation and Additional Insights. Bereishis/Genesis. Vol.1 Bereishis-Noach*. New York: The ArtScroll Series/Kleinman Midrash Rabbah.
- Scherman, N. (red.) 1997. Zlotowitz, M., (red.) 1997. *Rashi. The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bamidbar/Numbers*. New York: ArtScroll Series/The Sapirstein Edition.
- Smirnow, A. 1974. *Scytwowie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stachowiak, L. (red.) 1990. *Wstęp do Starego Testamentu*. Poznań: Pallottinum.
- Stiller, R. 1967. *Gilgamesz. Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumeryjskimi przez Roberta Stillera*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Strzelczyk, J. 1987. *Szkice średniowieczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Tomlinson, L.G. 1963. *The Wonder Book of the Bible. A Commentary on the Book of Revelation*. Joplin, Missouri: College Press.
- Tronina, A. 2005. Siedmiu Synów Jafeta (Rdz 10,2). W: M. Rosik (red.), *Żyjemy dla Pana: Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Wrocław: Papiński Wydział Teologiczny, 677-684.
- van der Torn, K., Backing, B., van der Horst, P.W. 1999. "Gog", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 373-375.
- van Donzel, E., Schmidt, A. 2009. *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's Quest for Aleksander's Wall*. Leiden-Boston: Brill.
- Vawter, B., Hoppe, L.J. 1991. *A New Heart. A Commentary on the Book of Ezekiel*. Edinburgh: The Handsel Press.
- Vivian, A. 1977. Gog e Magog Nella Tradizione Biblica, Ebraica e Cristiana. *Rivista Biblica* 25, 389-421.
- von Pöhlning, W. 2022. 450 Jahre „ad usum navigantium”. Mit Mercators Weltkarte von 1569 beginnt die modern Navigation. <https://docplayer.org/190913694-450-jahre-ad-usum-navigantium.html> (24.06.2022)
- Witakowski, W. 1987. The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē. A Study in the History of Historiography. *Studia Semitica Upsaliensia* 9, 128.
- Wróbel, M.S. 2017. *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin: Gaudium.
- Yochai, S., (red.) 2003. *The Zohar, Yitro-Mishpatim 10/23*. New York: The Kabbalah Centre International Inc.
- Yochai, S., (red.) 2003. *The Zohar. Bo-Bashalach 9/23*. New York: The Kabbalah Centre International Inc.
- Yochai, S., (red.) 2003. *The Zohar. Vaetchanan-Ha'azinu 22/23*. New York: The Kabbalah Centre International Inc.

## Księga Estery w Dawnych dziejach Izraela Józefa Flawiusza na podstawie wybranych fragmentów

**Streszczenie:** Interpretacja ksiąg biblijnych w ujęciu Józefa Flawiusza jest jednym z najbardziej znanych i modelowych starożytnych przykładów przepisywania historii biblijnych w nowym kontekście historycznym i kulturowym. Dokonywane jest to w sposób, który nie zmienia ich najgłębszego sensu, a zarazem może lepiej służyć doraźnym celom autora tworzącego z myślą o konkretnych odbiorcach i ich sytuacji politycznej. Znakomitą ilustracją takiego sposobu przekładu tekstu jest historia biblijnej Estery opisana w *Dawnych dziejach Izraela*. W niniejszym artykule przedstawiono porównanie tego tekstu spisane przez starożytnego historyka żydowskiego z kanonicznym tekstem biblijnym. Skupiono się przy tym na czterech wybranych fragmentach opowiadania, w których wprowadzone zmiany, choć mogą wydawać się mało znaczące, to dobitnie ukazują ten sposób przepisywania historii biblijnych. W przypadku Księgi Estery zauważalna jest przy tym tendencja Flawiusza do podkreślania roli Mardocheusza oraz poprawiania surowego wizerunku króla perskiego, co znakomicie współgra z rolą i pozycją zajmowaną przez samego historyka na rzymskim dworze cesarza Wespazjana.

**Słowa kluczowe:** Księga Estery, Józef Flawiusz, podobieństwa, różnice

## The Book of Esther in Antiquities of the Jews of Flavius Josephus Based on Selected Passages

**Abstract:** Flavius Josephus' interpretation of the biblical books is one of the most famous and model ancient examples of rewriting biblical stories in a new historical and cultural context. This is done in a way that does not alter their deepest meaning, and at the same time may better serve the immediate aims of an author writing for a specific audience and taking into account their political situation. An excellent illustration of this way of translating a text is the story of the biblical Esther as described in the *Antiquities of the Jews*. This article presents a comparison between the text of an ancient Jewish historian and the Bible. In doing so, it focuses on four selected passages of the narrative in which the changes made, although they may seem insignificant, emphatically demonstrate this way of rewriting biblical stories. Notably, one can observe Josephus' tendency to emphasize the role of Mordecai and to correct the harsh image of the Persian king. This corresponds perfectly with the role and position occupied by the historian himself in the Roman court of Emperor Vespasian.

**Keywords:** The Book of Esther, Flavius Josephus, similarities, differences

## Wprowadzenie

Księga Estery jest jedną z najciekawszych ksiąg biblijnych zarówno pod względem językowym, z uwagi na historię redakcji jej kanonicznej wersji, jak i pod względem poruszanej tematyki, która sięga od wątków kobiecych, poprzez życie na obczyźnie aż po umotywowanie jednego z kluczowych świąt w Izraelu. W niniejszym opracowaniu zostaną zestawione cztery fragmenty tej księgi z ich interpretacją dokonaną przez żydowskiego historyka Józefa Flawiusza, syna Matatiasza, w *Dawnych dziejach Izraela (Antiquitates Iudaicae)*, (Krawczyk 2012, 42-44). Choć kanoniczny tekst Księgi Estery opiera się na różnych źródłach hebrajskich i greckich, to dodatkowo został on zachowany w innych formach, do których należy również wersja Flawiusza. Tekstu Flawiusza nie można jednak uznać za zwykłe tłumaczenie Księgi Estery. Starożytny historyk, jak słusznie zauważa Louis H. Feldman, wprowadził szereg zmian w swojej wersji księgi tak, by uatrakcyjnić tekst dla greckich czytelników oraz by obronić Żydów przed antysemitką propagandą (Feldman 1970, 143). Warto również już na wstępie przytoczyć pogląd Emily Kneebone, która podobnie jak Feldman uważa, że Flawiusz jest świadom wrogich zarzutów politycznych wysuwanych przeciwko Żydom w całym Imperium Rzymskim, dlatego historię pięknej królowej niejako na nowo przepisuje, by naród żydowski ukazać w innym świetle (Kneebone 2007, 51).

### 1. Księga Estery

Księga Estery należy do ksiąg historycznych Starego Testamentu, w której wiodącą rolę odgrywa postać kobieca, choć niewątpliwie najważniejszym tematem księgi pozostaje uzasadnienie żydowskiego święta Purim (Steyn 2008, 159). Właśnie ze względu na owo święto księga wchodzi w skład *Pięciu Zwojów* (hebr. חמשה מגילות), czyli pięciu ksiąg odczytywanych podczas ważnych świąt żydowskich.

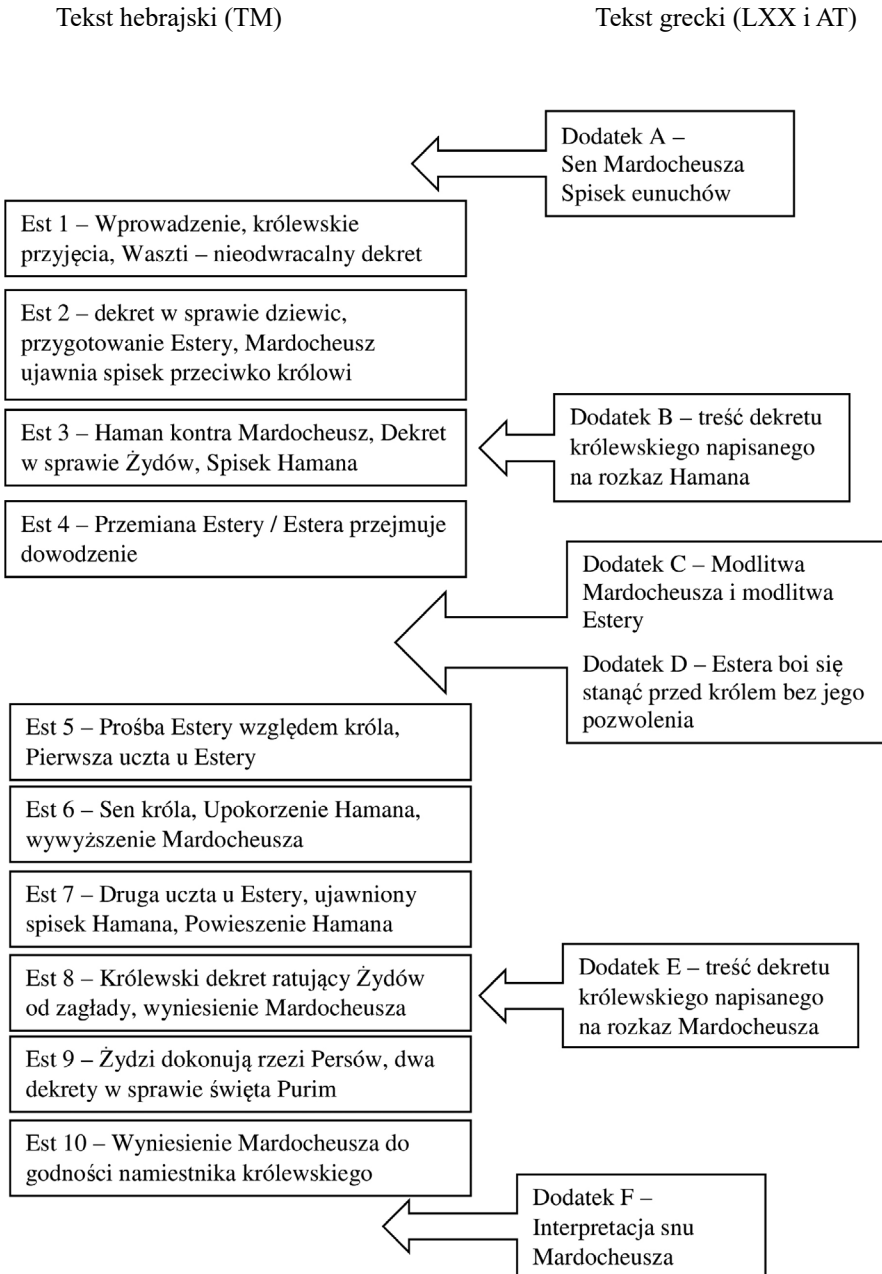
Na kanoniczny tekst Księgi Estery, przyjęty przez Kościół katolicki składa się zarówno wersja hebrajska, jak i greckie dodatki. Zachowane greckie przekłady Księgi Estery, Septuaginta (LXX) i bardzo zróżnicowany tekst Alfa (AT), wprowadzają wiele drobnych zmian w stosunku do hebrajskiego tekstu masoreckiego (TM) i znacząco poszerzają tekst o sześć Dodatków (od A do F). Co ważne, AT jest zależny od tego samego źródła co tekst LXX w tych sześciu fragmentach (Day 1995, 17-18). Kneebone uważa, że Dodatki, wyodrębnione przez Hieronima, z troską korygują teologiczne „niedopatrzienia” księgi i naprawiają nieobecność Boga poprzez serię snów, modlitw i edyktów (Kneebone 2007, 51).

Księga przedstawia historię młodej żydowskiej dziewczyny, która została królową Persji. Kiedy Haman, prawa ręka króla, poczuł się urażony tym, że Mardocheusz, wuj Estery, nie chciał się przed nim kłaniać, postanowił zemścić się na Żydach żyjących pod rządami króla Aswerusa w Persji. Urzędnik królewski namawiał króla do zabicia wszystkich Żydów w królestwie. Królowa Estera pokrzyżowała plany Hamana i uratowała Żydów przed zagładą. Żydzi dokonali aktu zemsty na swych wrogach i na koniec świętowali swe ocalenie.



Poniżej treść księgi została przedstawiona w sposób graficzny, z uwzględnieniem dwóch wersji językowych.

**Tabela 1. Graficzne przedstawienie treści księgi (Holt 2021, 29).**



## 2. Spisek przeciwko królowi

W przekazie Józefa Flawiusza historia Estery różni się od wersji biblijnej nie tylko pewnymi jego drobnymi komentarzami czy rozwinięciami tekstu. Dużą zmianą jest również pominięcie dwóch Dodatków A i F, a dokładnie pominięcie wątku o śnie Mardocheusza. Dodatek A jest bogatszy w treść o historię spisku dwóch eunuchów przeciwko królowi, której Flawiusz najwyraźniej nie chciał się pozbyć.

Tabela 2.<sup>19</sup>

podobieństwa	Dodatek A	Dzieje 11,207-208
dwóch eunuchów knuje spisek przeciwko królowi	A gdy Mardocheusz odpoczywał na dziedzińcu z Gabatą i Tarra, dwoma eunuchami króla strzegącymi dziedzińca, posłyszał ich rozmowy i odkrył ich knowania. Przekonał się, że byli gotowi podnieść rękę na króla Artakserksesa, i doniósł o nich królowi. Król przeprowadził śledztwo przeciw tym dwom eunuchom, a gdy przyznali się do winy, odprowadzono ich na śmierć. Król zaś opisał te wydarzenia na pamiętkę, ale i Mardocheusz też napisał o tych sprawach.	W jakiś czas potem Bagatoos i Teodestes uknuli zamach na króla, ale Barnabazos, sługa jednego z owych dwóch rzezańców, będący z pochodzenia Żydem, wytropił ich zamysły i powiadomił o tym Mardochajosa, stryja małżonki królewskiej. Ten z kolei za pośrednictwem Estery oskarżył spiskowców przed królem. Przeraził się król, a gdy zbadał, że wiadomość jest prawdziwa, kazał ukrzyżować rzezańców. Mardochajosa, który ocalił mu życie, na razie niczym nie wynagrodził; polecił tylko swoim kronikarzom, by zapisali jego imię w archiwum, i pozwolił mu przebywać na terenie pałacu jako bardzo bliskiemu przyjacielowi króla.
Mardocheusz wie o spisku eunuchów	I powierzył król Mardocheuszowi służbę na dziedzińcu królewskim, i obdarzył go za to podarunkami. Lecz Haman, syn Hammedaty, Bugajczyk, miał względy u króla i starał się zaszkodzić Mardocheuszowi i ludowi jego z zemsty za tamtych dwóch eunuchów królewskich.	
król zbadał, czy informacja jest prawdziwa		
zapis imienia Mardocheusza w kronice królewskiej		

Obydwa fragmenty pod względem objętości są podobne, ale jednocześnie dzięki wielu niuansom pozostają bardzo różne. Dodatek A w wersji kanonicznej ukazuje Mardocheusza

<sup>19</sup> Porównanie tekstów będzie oparte o tłumaczenie Księgi Estery według Biblii Tysiąclecia (IV) oraz o przekład *Antiquitates Iudaicae* z języka greckiego przez Z.Kubiaka i J.Radożyckiego

jako świadka spisku dwóch eunuchów. Sam Mardocheusz zaś donosi królowi o zaistniałej sytuacji. Zdaje się jednak, że dla Józefa Flawiusza umiejscowienie Mardocheusza odpoczywającego wraz z eunuchami, byłoby sprawą haniebną. Nie zauważa on jakby faktu, że przebywanie Mardocheusza w bramie z eunuchami nie musi być dowodem jego degradacji społecznej jako służącego, a wręcz przeciwnie, może wskazywać na jego wysoką rangę na dworze królewskim lub pozycję zaufanego sługi królewskiego. Przykładowo, komentując ten fragment księgi, Cameron Boyd-Taylor nie podaje dokładnie, czym Mardocheusz się na dworze trudnił, ale wskazuje, że jest dworzaniem i co do tego nie ma wątpliwości (Boyd-Taylor 2017, 174). Flawiusz jednak za wszelką cenę chce Mardocheusza ukazać w jak najlepszym świetle, dlatego wprowadza do opowiadania kolejną postać – sługę jednego z eunuchów, który z pochodzenia był Żydem. To pochodzenie odgrywa w tym fragmencie kluczową rolę, bo staje się wytłumaczeniem, dlaczego ów sługa, Barnabazos, udał się z informacją o spisku właśnie do Mardocheusza. W odróżnieniu od wersji kanonicznej, w *Dziejach* król zostaje poinformowany o spisku za pośrednictwem Estery. Jest to fakt, zdawałoby się nieznaczący dla całej fabuły, ale z jakiejś przyczyny historyk odwraca tutaj rolę bohaterów. Motywacją do tego może być chęć przedstawienia historii w taki sposób, aby osobą posłaną była królowa, a posyłającym Mardocheusz, co podkreślałoby jego rangę. W tekście *Dziejów* czytamy też, że król nie uwierzył w te wiadomości i sam musiał zbadać sprawę. Dopiero po osobistym sprawdzeniu postanowił wydać wyrok. Stawiałoby to osobę, która doniosła o spisku, w niezręcznej sytuacji, jej słowa zestawiono by przeciwko słowu zaufanych stróżów królewskich. Czytając Flawiusza odbiorca ma wrażenie, że postać Mardocheusza nie może jednak ulec żadnej skazie, co mogło wpłynąć na zmianę ról w opisie. Należy też wziąć pod uwagę, że dla historyka najbardziej logiczne mogło być ukazanie Mardocheusza jako zausznika Estery, która z kolei, mając największy przystęp do króla, przekazała tę wiadomość.

Wśród dalszych różnic dotyczących tego fragmentu warto nadmienić, że w Dodatku A spiskowcy sami przyznają się do winy i od razu zostają odprowadzeni na śmierć, lecz nie ma wzmianki o tym, w jaki sposób wyrok ma być wykonany. W *Dziejach* natomiast, gdy król się przekonał o winie swoich sług, to rozkazał ich ukrzyżować. Kolejną różnicą jest nagroda dla Mardocheusza za ocalenie królewskiego życia. Dodatek A jasno wskazuje, że Mardocheusz został obdarowany podarkami, został również przełożonym służby na dziedzińcu królewskim oraz całą tę sytuację spisano w kronice królewskiej. Jak zauważa Noah Hacham, w LXX wynagrodzenie Mardocheusza nie koresponduje zupełnie z kolejnymi fragmentami dotyczącymi tej kwestii w Est 2,21-23 oraz Est 6,3 (Hacham 2012, 322). Opis Flawiusza jest znacznie uboższy, jedyną nagrodą dla wybawiciela był zapis w kronice i możliwość przebywania na terenie pałacu, ale nie można przeoczyć faktu, że w wersji Flawiusza Mardocheusz zostaje on nazwany przez króla jego przyjacielem (φίλον) i że na wyraźny rozkaz samego króla zapis w kronice został dodany (Feldman 1970, 148). W Dodatku znaleźć można jeszcze wątek, który w *Dziejach* nie występuje. Wyjaśnia on przyczynę nienawiści Hamana względem Mardocheusza i Żydów. Autor wskazuje,

że była to zemsta za owych dwóch eunuchów. Powiązanie postaci Hamana ze spiskowcami natychmiast odsłania jego motyw, jakimi są: zabójstwo, zdrada i obalenie perskiego rządu (Gallaher Branch i Jordaan 2009, 399).

### 3. Upadek królowej

Drugim fragmentem wartym prześledzenia różnic pomiędzy opisem biblijnym a tekstem z *Dziejów* jest historia upadku królowej Waszti, której odejście utworowało ostatecznie drogę Esterze do tronu. Józef Flawiusz w odróżnieniu od autora biblijnego postanowił przedstawić królową Waszti w dobrym świetle, a samego króla ukazuje jako bardzo uczuciowego władcę. Dla ukazania różnic między tekstem biblijnym a *Dziejami* w poniższej tabeli zostaną porównane tylko te fragmenty dotyczące relacji między Waszti i Aswerusem, które zdają się najbardziej znaczące.

Tabela 3.

Podobieństwa	Est 1,9-12	Dzieje 11,190-192
uczta dla kobiet u królowej posłanie po królową, by stawiła się przed gośćmi króla odmowa królowej gniew króla	<sup>9</sup> Także królowa Waszti wydała ucztę dla kobiet w pałacu królewskim, który należał do króla Aswerusa. <sup>10</sup> W siódmym dniu, kiedy już rozweseliło się winem serce króla, rzekł do Mehumana, Bizzety, Charbony, Bigty, Abagty, Zetera i Karkasa, siedmiu eunuchów usługujących królowi Aswerusowi, <sup>11</sup> aby przywiedli przed oblicze króla królowę Waszti w koronie królewskiej celem pokazania ludowi i książętom jej piękności; odznaczała się bowiem miłym wyglądem. <sup>12</sup> Ale królowa Waszti odmówiła przyjścia na rozkaz króla, który eunuchowie otrzymali. Król się rozgniewał i gniew w nim zapłonął.	Jednocześnie zaś królowa Aste urządziła w pałacu biesiadę dla niewiast, lecz król zapragnął pokazać ją gościom, jako że wszystkie kobiety zaćmiewała ona swą urodą; posłał więc po nią, rozkazując, by przybyła na jego ucztę. Aste, wierna jednak prawom obowiązującym u Persów, które zabraniają kobietom ukazywać się oczom ludzi obcych, nie chciała pójść do króla. Na próżno kilka razy wysyłał po nią rzezańców, ciągle odmawiała uparcie, aż król zawrzał gniewem i przerwał biesiadę.

Król zorganizował wielkie przyjęcie dla swych poddanych, by ukazać swoją chwałę i całe bogactwo. Królowa w tym czasie przygotowała przyjęcie dla kobiet w zamku króla. Z powyższego tekstu kanonicznego dowiadujemy się, że król po siedmiu dniach ucztowania, gdy już stał się wesół, postanowił przywołać siedmiu eunuchów, których poznajemy

z imienia. Słudzy dobrze znani królowi mieli za zadanie przyprowadzić do króla jego żonę w diademie, by inni współbiesiadnicy mogli tak, jak król podziwiać jej piękno. Dotykając jedynie poziomu narracji, dostrzec można, w jak trudnym położeniu znalazła się Królowa Waszti. Pijany Aswerus przy pomocy siedmiu mężczyzn chce swą żonę doprowadzić siłą na ucztę, by inni równie pijani kompani mogli podziwiać jej wygląd. Waszti odmawia wypełnienia rozkazu króla, co ostatecznie kończy się detronizacją królowej. W dalszej części tekstu biblijnego, kiedy czytelnik już poznaje smutny los królowej, jej postać jest niechętnie wspominana, tak jakby nie można było przywoływać tej sytuacji (Harvey 2003, 21). Waszti jako wybranka wielkiego króla, któremu zawdzięczała wszelkie swe dobra, prawdopodobnie nie miała prawa odmówić czegokolwiek swojemu mężowi i zarazem władcy wielkiego królestwa. Cała ta scena może mieć również znamiona pewnego wykorzystania o charakterze seksualnym, przynajmniej jeśli przyłoży się do niej współczesne wzorce kulturowe. Dlatego przy lekturze tekstu nasuwa się całkiem zasadne pytanie, czy w zamiarze króla Waszti nie miała pokazać się cała nago, ubrana jedynie w koronę. Taką interpretację znaleźć można w babilońskim midraszu do Księgi Estery, który przedstawia królową jako przedmiot zakładu (Esther Rabbah 3:13), (Segal 2020, 257-258). Chociaż Else Holt w swoich rozważaniach do księgi zaprzecza temu sposobowi interpretacji, ponieważ według niej korona stanowiła jedynie przedmiot wyróżniający Waszti spośród innych kobiet obecnych na przyjęciu. Dla Holt jest rzeczą jasną, że mężczyznom biesiadującym mogły towarzyszyć konkubiny czy tancerki, więc korona Waszti stanowiłaby jedynie sposób odróżnienia królowej (Holt 2021, 75). W interpretacji rabinicznej kwestia stawienia się królowej nago przed biesiadnikami jest mimo wszystko bezdyskusyjna. Królowa stała się przedmiotem zakładu, gdyż król chciał udowodnić swym gościom, że nie kobieta spośród Medów, czy Persów jest najpiękniejsza, lecz jego żona z rodu Chaldejczyków (T. Megillah 12b,3). Goście przyjęli zakład i chcieli przekonać się osobiście, czy królowa bez stroju i ozdób rzeczywiście jest najpiękniejszą spośród kobiet. Według relacji talmudycznej powód odmowy Waszti był związany z jej chorobą skóry, a dokładnie z trądem, którego się wstydziła. Rabini podają jeszcze jedno wyjaśnienie, otóż sam anioł Gabriel przyszedł i przyczepił jej ogon (T. Megillah 12b,5). Obydwa uzasadnienia wydają się jednak nazbyt fantastyczne (Kneebone 2007, 53). Timothy Beal zauważa zaś, że odmowa Waszti sprawia, że królowa zachowuje się jak prawdziwa władczyni, która jest podmiotem, a nie przedmiotem pożądania, do jakiego król próbował ją zdegradować (Beal 2002, 20).

Przekaz Józefa Flawiusza znacząco różni się od biblijnego. Jak zauważa Gerhard J. Swart, historyk nie zaniedbuje okazji do przedstawienia kobiet jako ofiar społeczeństwa zdominowanego przez patriarchalne wartości (Swart 2006, 64). Ukazuje on Waszti nie jako krnąbrną królową, lecz jako kobietę wierną prawom obowiązującym w jej kulturze, wręcz cnotliwą. Cała scena jest również u Flawiusza łagodniejsza w swym wyrazie. Nie ma w niej tak wielkiej manifestacji siły, dość charakterystycznej dla tekstu biblijnego. Nie ma tam żadnej wzmianki o picciu wina, jak również nie została podana informacja o tym, kto był posłany po królową, ani ile osób tam poszło. Co więcej, Flawiusz zamieścił usprawiedliwienie

odmowy Waszti tak, aby czytelnik nie miał wątpliwości, że to król przekroczył granice obowiązujących norm, a nie królowa. Mimo że ten fragment u Flawiusza posiada wydźwięk znacznie spokojniejszy, to paradoksalnie w końcowej scenie gniew Aswerusa jest na tyle duży, że król przerywa ucztę, czego na próżno szukać w tekście biblijnym.

## 4. Tęsknota króla

Następnym interesującym fragmentem do porównania jest ukazanie momentu, w którym król zaczyna sobie uświadamiać, że brakuje mu królowej po jej wygnaniu. Tym razem historyk żydowski przedstawił w korzystnym świetle samego króla, dodając do jego postaci wiele ciepłych uczuć, których w tekście biblijnym nie można znaleźć.

Tabela 4.

Podobieństwa	Est 2, 1 – 4	Dzieje 11,195-198
<p>król pamięta o Waszti</p> <p>pomysł sprowadzenia dziewczę, w celu wyłonienia kandydatki na nową królową</p> <p>król zgadza się z propozycją</p>	<p><sup>1</sup>Po tych wypadkach, gdy minął gniew króla Aswerusa, przypomniał on sobie Waszti, to, co ona uczyniła, oraz postanowienie w jej sprawie.<sup>2</sup> I powiedzieli dworzanie króla, którzy straż przy nim pełnili: «Niech poszukają królowi młodych dziewczę   o pięknym wyglądzie <sup>3</sup>i niech zamianuje król urzędników we wszystkich państwach królestwa swego, i niech zgromadzą wszystkie młode dziewczęce o pięknym wyglądzie na zamek w Suzie, do domu kobiet, pod opiekę Hegaja, eunucha królewskiego, stróża żon, i niech on da im kosmetyki! <sup>4</sup> Ta dziewczyna, która się spodoba królowi, będzie królową w miejsce Waszti». I spodobała się ta mowa królowi, i postąpił zgodnie z nią.</p>	<p>Król, bardzo w niej zakochany, nie mógł pogodzić się z tym rozstaniem. Ale prawo zabraniało mu pojednania, więc trwał w smutku wobec niemożności ziszczenia swych pragnień. Przyjaciele, widząc jego przygnębienie, starali się go nakłonić, by wygnał z serca pamięć o żonie i miłość ku niej, jako uczucia, które nie przynoszą mu pożytku, a pomyślał raczej o tym, by wyprawić posłańców i po wszystkich zamieszkałych ziemiach szukać urodziwych dziewczę, a potem pojąć tę, która najbardziej mu się spodoba; albowiem zagaśnie jego tęsknota za poprzednią żoną, jeśli przyjdzie na jej miejsce inna kobieta, ku której stopniowo zwracać się będzie to uczucie, jakim teraz król darzy nieobecną. Posłuchawszy tej rady, Artakserkses polecił swoim ludziom, by wybrali z całego królestwa i przywieźli do niego te dziewczęce, które najbardziej słyną z urody.</p>

Przekaz biblijny przedstawia Aswerusa jako człowieka podążającego za swymi emocjami, żądzami. Gdy król się zdenerwował, z łatwością przyszło mu odrzucenie żony, lecz gdy się wreszcie uspokoił, zaczął ją wspominać. Wersja kanoniczna nie informuje czytelnika, czy król żałował swojej decyzji oddalenia żony. Jego postać jest ukazana zdecydowanie negatywnie. Decyzja o poszukaniu nowej wybranki dla króla nie należała do niego samego, lecz do dworzan, dlatego wydaje się, że to nie król potrzebował królowej, tylko sami poddani. Feldman widzi w podjęciu decyzji przez podwładnych akt polityczny (Feldman 1970, 151). Na pomysł sprowadzenia do pałacu zastępów pięknych dziewczyn, spośród których Asverus będzie mógł wskazać następną małżonkę, król chętnie przystał. Holt zauważa, że ten motyw gromadzenia dziewczyn nie był niczym niezwykłym i ma swoje odzwierciedlenie choćby w powieści *Arabskich Nocy* (Holt 2021, 56).

Wersja Flawiusza stawia Aswerusa w korzystniejszym świetle. Król prawdziwie tęsknił za swoją żoną, bo był w niej bardzo zakochany. Nie pogodził się ze swoją ukochaną, tylko dlatego, że mu tego zabraniało prawo. Perski król znalazł się w potrzasku między prawem a swymi uczuciami do żony. Choć sytuacja wydała się nieco groteskowa, to jednak łatwiej czytelnikowi współczuć królowi jego trudnego położenia, które sam sobie zgotował. Autor przedstawił perskiego króla nie tylko jako porywczego, lecz także jako czułego mężczyznę, który nie może zapomnieć o swej ukochanej. Warto podkreślić, że u żydowskiego pisarza Asverus nie otacza się dworzanami, lecz przyjaciółmi. Ta drobna różnica wpływa nie tylko na wzmocnienie pozytywnego odbioru postaci, ale możliwe, że jest również ukrytym przesłaniem samego autora tekstu do swego mocodawcy Wespazjana. Z dalszej lektury tekstu można się dowiedzieć, że przyjaciele, martwiąc się stanem swego władcy, pragnęli poprzez zaangażowanie go w proces poszukiwań odpowiedniej królowej, skłonić do zapomnienia o swej byłej żonie. Król według Flawiusza posłuchał rady dotyczącej wyselekcjonowania kandydatki, ale w tekście nie można odnaleźć informacji, jakoby byłby z tego faktu zadowolony. W wersji żydowskiego historyka brakuje również imienia eunucha, który doglądał dziewczyn i podawał im kosmetyki dla upiększania.

## 5. Nowa królowa

Czytając biblijną księgę, można odnieść wrażenie, że Estera przechodzi przemianę od mało lub niemal nic nie znaczącej postaci na dworze królewskim do kluczowej osoby mającej wpływ na decyzje samego króla. Podobnie zauważyć u niej można zmianę od młodej dziewczyny prowadzonej przez innych do bardziej dojrzałej kobiety przewodzącej innym (Beer 2021, 2). Fragment o wprowadzeniu Estery do fabuły skupia większą uwagę na przedstawieniu mężczyzn, którzy sprawowali opiekę nad dziewczyną, niż na głównej bohaterce.

Tabela 5.

Podobieństwa	Est 2, 5 -9	Dzieje 11,198-200
Estera nie ma ojca ani matki	<sup>5</sup> A był na zamku w Suzie mąż imieniem Mardocheusz, syn Jaira, syna Szimejego, syna Kisza, człowiek z pokolenia Beniamina <sup>6</sup> Ten został zabrany z Jerozolimy w czasie uprowadzenia razem z Jechoniaszem, królem judzkim, którego wziął do niewoli Nabuchodonozor, król babiloński. <sup>7</sup> A był on opiekunem Hadassy, to jest Estery, córki stryja swego, bo nie miała ona ojca ani matki. Była to panna o pięknej postaci i miłym wyglądzie; a gdy umarli jej ojciec i matka, przyjął ją Mardocheusz za córkę. <sup>8</sup> Gdy rozeszła się wieść o poleceniu królewskim i jego rozkazie i gdy zgromadzono wiele dziewcząt na zamku w Suzie pod opieką Hegaja, wzięta też została Estera do domu króla pod opiekę Hegaja, stróża żon. <sup>9</sup> Dziewczyna mu się spodobała i pozyskała sobie jego życzliwość. Udał się do niej z kosmetykami i z należną jej częścią utrzymania. Dał jej też siedem dziewcząt z domu króla za towarzyski i przeniósł ją i jej dziewczęta do lepszego miejsca w domu kobiet.	Wiele ich wtedy zgromadzono, a między innymi znaleziono w Babilonie dziewczynę osieroconą przez ojca i matkę. Wychowywała się ona w domu swego stryja, który zwał się Mardochajos, a pochodził z plemienia Beniamina i był jednym z najznakomitszych mężów wśród Żydów. Estera (takie było jej imię) nad wszystkimi dziewczętami górowała pięknnością i urok jej lic nieodparcie przyciągał ku sobie oczy wszystkich, którzy na nią wejrzeni. Oddano je tedy pod opiekę jednemu z rzezańców; doznawały u niego wielkiej troskliwości i obficie namaszczano je wonnościami i kosztownymi olejkami, jakich potrzebują ciała niewieście. Tak przysposabiano przez sześć miesięcy owe dziewczęta, których było czterysta.
Opiekunem Estery jest Mardocheusz		
Mardocheusz jest Żydem z pokolenia Beniamina		
Estera na zamku jest pod opieką eunucha		
Eunuch troszczy się o Esterę		
Estera otrzymała kosmetyki do pielęgnacji		

Dla autora biblijnego moment pojawienia się Estery na zamku w Suzie jest okazją do ukazania postaci Mardocheusza. W ten sposób autor odpowiada na pytanie, dlaczego Żyd przebywa na dworze perskim. Flawiusz w paralelnym fragmencie jest dość oszczędny w opisie Mardocheusza, ale za to wspomina, że jest on *jednym z najznakomitszych mężów wśród Żydów*. Z tekstu biblijnego dowiadujemy się, że Estera jest adoptowaną córką stryja Mardocheusza. Według LXX motywacją do adopcji Estery była chęć poślubienia jej w przyszłości przez Mardocheusza, zaś w TM nie znajdziemy informacji o motywach, dla których wuj chciał adoptować dziecko. Barry Dov Walfish w swojej pracy sugeruje nawet, że Estera, nim została żoną Aswerusa, była poślubiona Mardocheuszowi (Barry Dov Walfish



2002, 306). W dwóch powyższych fragmentach jest zawarta informacja, że Estera jest sierotą, ale, co zasługuje na podkreślenie, ta informacja jest wzmocniona poprzez powtórzenie jedynie w przekazie biblijnym (por Est 2,7). Z relacji tekstu kanonicznego dowiadujemy się, że dziewczyna posiada dwa imiona. Jej oryginalne hebrajskie imię Hadassa oznacza mirt, zaś słowo מרתא pochodzi od staroperskiego słowa setarah, oznaczającego gwiazdę (Kot-Twardziłowska 2016, 149). Warte podkreślenia jest, że Józef Flawiusz nie umieszcza w swoim tekście hebrajskiego imienia dziewczyny, ogranicza się jedynie do perskiego, niejako wymazując przeszłość sieroty. Przyglądając się uważniej biografii historyka żydowskiego, który spędził sporą część własnego życia na rzymskim dworze i przyjął rzymskie nazwisko swoich patronów, można odnieść wrażenie, że to drobne pominięcie było świadomym zabiegiem autora (Kowalski 2013, 268). Estera zarówno w przekazie autora biblijnego, jak i u syna Matatiasza, została dobrze przyjęta na dworze i oddana pod troskliwą opiekę eunucha, który poddał ją zabiegom upiększającym. W tym fragmencie wersja kanoniczna jest bogatsza w treść i dostarcza informacji o imieniu sługi, Hegaj, i o tym, jak po królewsku potraktował on Esterę. Hegaj bowiem podarował jej aż siedmioro dziewcząt, które miały towarzyszyć Esterze, oraz przeniósł je do lepszego miejsca w pałacu. Jak zauważa Etka Liebowitz, u Flawiusza Estera nie jest po prostu piękną dziewczyną, ona jest najpiękniejsza, przewyższa wszystkie inne kandydatki, żadna jej nie dorównuje. Takim przejaskrawionym podkreśleniem urody kobiety historyk nawiązuje do charakterystycznego stylu helleńskich powieści (Liebowitz 2015, 198).

Temat niezwyklej urody podopiecznej Mardocheusza jest jeszcze bardziej spotęgowany, gdyż Flawiusz zawarł informację, że do wyścigu o królewski diadem przystąpiło aż czterysta dziewcząt, które podobnie, jak Estera zostały poddane zabiegom upiększającym. Wątek związany z upiększaniem ciała jest dość interesujący, ponieważ w Piśmie Świętym samo namaszczenie ciała w celu jego pielęgnacji zazwyczaj występuje w kontekście przygotowania zwłok do pochówku. Natomiast w księdze Estery dotyczy on wywarcia wrażenia na mężczyźnie. Dlatego ten fragment można śmiało przyrównać do upiększania oczu i głowy przez Izebel przed spotkaniem z Jehu (2Krl 9,30). Obie wersje księgi Estery różnią się również też w informacji, co do czasu trwania namaszczenia ciał kandydatek. W wersji biblijnej dowiadujemy się nieco później (Est 2,12), że cała procedura trwała dwanaście miesięcy, podczas gdy u historyka było to jedynie sześć miesięcy.

## Podsumowanie

Choć istnieje wiele podobieństw i różnic pomiędzy historią Estery w wersji kanonicznej oraz u Flawiusza, opisane w tym artykule cztery fragmenty zostały dobrane tak, aby wydobyć specyfikę interpretacji Flawiusza. Wydaje się, że starożytny historyk, podopieczny Wespazjana żadnej ze swoich zmian w tekście nie wprowadzał w sposób niezamierzony. W pierwszym wspomnianym wyżej fragmencie dotyczącym spisku przeciwko

królowi najbardziej zauważalną różnicą jest dodanie sługi pochodzenia żydowskiego, który przebywając z eunuchami, dowiaduje się o spisku. Ten literacki zabieg miał na celu ukazać Mardocheusza w nieskazitelnym świetle, z pewnością dla Flawiusza jest on kluczową postacią całej księgi. Kolejny fragment odsłania jeszcze inne oblicze Flawiusza, który wzmiankuje o perskim prawie, jakiego Waszti nie mogła przekroczyć nawet, jeśli tego wymagało polecenie króla. Tym samym nie tylko usprawiedliwia on sprzeciw wobec rozkazu królewskiego, ale czyni z Waszti ofiarę zaistniałej sytuacji. Trzecie zestawienie tekstów opisujących przygnębianie króla po odprawieniu pierwszej małżonki udowadnia, że Flawiusz pragnie ukazać ludzkie oblicze Aswerusa. W jego przekazie dostrzegalne są uczucia perskiego króla, jego stan ducha oraz otaczające go grono zamartwiających się przyjaciół. Ostatni fragment, choć niewątpliwie wprowadza do fabuły postać Estery, kandydatki na królewską żonę, to jednak dotyczy bardziej roli i znaczenia mężczyzn, którzy sprawują nad nią opiekę. Znowu zauważalnie podkreślona jest u Flawiusza pozycja wuja Estery, której trudno nie połączyć z pozycją samego historyka na rzymskim dworze. Powyższe fragmenty dobitnie odkrywają przed czytelnikiem, w jak przemyślany sposób Flawiusz modyfikuje biblijną historię w celu zrealizowania własnych planów. Cele historyka mogą zostać nawet uznane za polityczne lub w pewnym sensie propagandowe. Mają one ukazać istotną rolę mądrych Żydów obecnych na dworze królewskim, którzy działają nie tylko dla dobra własnego narodu, ale również w interesie samego władcy, o którego się troszczą i pragną wspierać, jak prawdziwego przyjaciela.

## Literatura:

- Beal, T. K. 2002. *The Book of Hiding, Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*. Londyn: Taylor & Francis e-Library.  
DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203131053>
- Beer De, S.M. 2021. The “coming-out” of a hero: The character of Esther in LXX-Esther revisited. *HTS Theologese Studies/ Theological Studies*, 77(4), 1-9.  
DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6279>
- Boyd-Taylor, C. 2017. *A Tale of Two Eunuchs: A Commentary on Greek Esther 2.19–23 and A.12–17*. W: D. Büchner (red.) *The SBL Commentary on the Septuagint: An Introduction*. Atlanta, GA: SBL Press, 169-206.
- Day, L. 1995. *Three Faces of a Queen, Characterization of the Books of Esther*. W: D.J.A Clines, P.R. Davies (red.) *Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series; 196)*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dov Walfish, B. 2002. Kosher Adultery? The Mordecai-Esther-Ahasuerus Triangle in Midrash and Exegesis. *Prooftexts*, 22(3), 305-333.  
DOI: <https://doi.org/10.2979/pft.2002.22.3.305>.
- Feldman, L. H. 1970. Hellenizations in Josephus' Version of Esther. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 143-170.

- Gallaher Branch, R., Jordaan, P. J. 2009. The Significance of Secondary Characters in Susanna, Judith, and the Additions to Esther in the Septuagint. *Acta Patristica et Byzantina*, 20, 389–416.  
DOI: <https://doi.org/10.1080/10226486.2009.12128803>
- Hacham, N. 2012. Bigthan and Teresh and the Reason Gentiles Hate Jews, *Vetus Testamentum*, 62, 318-356.  
DOI: <https://doi.org/10.1163/156853312X645263>
- Harvey, C. D. 2003. *Finding Morality in the Diaspora, Moral Ambiguity and Transformed Morality in the Books of Esther*. W: O. Kaiser (red) *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*; (328). Berlin: Walter de Gruyter.  
DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110893960>
- Holt, E. K. 2021. *Narrative and other readings in the book of Esther* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies; 712). London, UK: Bloomsbury, T&T Clark.
- Kneebone, E. 2007. Dilemmas of the Diaspora: The Esther Narrative in Josephus Antiquities 11.184-296. *Ramus*, 36(1), 51–77.  
DOI: <https://doi.org/10.1017/S0048671X00000795>
- Kot-Twardziłowska, A. 2016. Rola estery w historii zbawienia. W: A. Kubiś, K. Napora (red.) *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz31,10), Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 147-158.
- Kowalski, K. 2013, Bohater, autor i tożsamość żydowska na obczyźnie: od starożytności po współczesność. W: K. Korus (red.) *Źródła Humanistyki Europejskiej, (Iuvenilia Philologorum Cracoviensium; (6)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 267-271.
- Krawczyk, R. 2012. Józef Flawiusz na tle historii żydowskiej. *Teologiczne Studia Siedleckie*, 9, 41-58.
- Liebowitz, E. 2015. Josephus's Ambivalent Attitude towards Women and Power. *Journal of Ancient Judaism*, 6(2), 182-205.  
DOI: <https://doi.org/10.13109/jaju.2015.6.2.182>
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. 1996. wyd. 4, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Segal, E. 2020. *The Babylonian Esther Midrash: A Critical Commentary. Volume 1: To the End of Esther Chapter 1*. (Brown Judaic Studies). Atlanta, Georgia: Scholar Press.
- Steyn, G. J. 2008. "Beautiful but Tough". A Comparison of LXX Esther, Judith and Susanna. *Journal for Semitics*, 17(1), 156-181.  
<https://hdl.handle.net/10520/EJC101083>
- Swart, G. J. 2006. Rahab and Esther in Josephus – an Intertextual Approach. *Acta Patristica et Byzantina*, 17, 50-65.  
<https://hdl.handle.net/10520/EJC86608>
- Flawiusz, J. 1993. *Dawne Dzieje Izraela* Z. Kubiak, J. Radożycki (tłum.), Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online. <https://www.sefaria.org/texts> (dostęp: 10.10.2022).

## **Apostolska idea życia ukrytego na podstawie dzieła *O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego)* bł. Honorata Koźmińskiego**

**Streszczenie:** Celem artykułu jest ukazanie idei życia ukrytego oraz jego apostolskiego wymiaru według bł. Honorata Koźmińskiego. Zamiar ten został zrealizowany poprzez analizę i syntezę dzieła pt. *O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego)* (Kraków 1901). Praca, napisana z punktu widzenia teologii duchowości, odśladania najpierw fakt, że życie ukryte ściśle należy do tożsamości zakonnej, a następnie – jego apostolski wymiar w odniesieniu do duchowości stanowej. Obcowanie z tekstem polskiego Błogosławionego ma wnieść pewną część do badań nad jego bogatą duchową spuścizną, tym bardziej, że życie ukryte według Koźmińskiego łączy się w historii duchowości z szerszym nurtem odkrywania tego potencjału przez inne postaci (duchowość pustyni), co pozwala mówić o inspirującym znaku czasu.

Słowa kluczowe: życie ukryte, śluby zakonne, uświęcenie, apostołstwo, stan społeczny.

## **Apostolic Idea of the Hidden Life According to bl. Honorat Koźmiński's *O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego)* [*On the Congregations Hidden from the World - the Catechism of the Hidden Life*]**

**Abstract:** The aim of this paper is the presentation of the idea of hidden life and its apostolic dimension according to bl. Honorat Koźmiński (1829-1916), a Polish Capuchin and founder of numerous religious orders. This project has been actualised by the analysis and synthesis of the work *O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego)* [*On the Congregations Hidden from the World - the Catechism of the Hidden Life*] [Krakow 1901]. The present examination, made from the perspective of spiritual theology, reveals authentic monastic character of the hidden life and its application to apostolic tasks in various social states. Dealing with Koźmiński's particular document is to contribute to research on his plentiful heritage, all the more that his idea corresponds with a broader spiritual notion of hidden life in contemporary times.

**Keywords:** hidden life, monastic vows, sanctification, apostolate, social state.

## Wprowadzenie

W historii duchowości Kościoła katolickiego postać bł. ojca Honorata Koźmińskiego (1829-1916) wyróżnia się wieloaspektowo. Bibliografia zawiera prezentacje jego duchowej drogi (Werner 1972, Derdziuk i Filipiuk (red.) 2018), włącznie z historią nawrócenia, a także ważnych wymiarów życia duchowego. W tym świetle jawi się on jako wzór wiary, nadziei i miłości (Synowczyk 2015), człowiek słowa Bożego (Płonka 2018) i Eucharystii, mistyk (Urbański 2018). Także w zakresie duchowości zakonnej jego wkład pozostaje znaczący tak ze względu na osobistą posługę, jak też pracę teoretyczną i ustawodawczą (Szewczul 2008; Bartoszewski 1993, 196-213; Werner 1972, 331-548). Wyjątkowym osiągnięciem jest utworzenie felicjanek, klarysek, kapucynek i serafitek oraz licznej rodziny zgromadzeń niehabitowych (Szewczul 2008, 74-92; Lasoń 1993, 215-217). Powstały w sumie dwadzieścia cztery zgromadzenia bezhabitowe, z czego dziś istnieje osiemnaście (Łoziński 1998, 44; Lasoń 1993, 217-225; Lemańska 1993, 305-310). Szczególnym wymiarem tego dzieła jest teologia życia ukrytego, której poświęcono już uwagę badawczą (Szewczul 2008, 259-269; Werner 1972, 331-342, Bartoszewski 1993, 199-213; Szymula 1998, 120-166, Synowczyk 2020). Pogłębione zrozumienie tej formy oraz wykorzystanie jej potencjału niesie wartość samo w sobie, a także sytuuje się w kontekście analogicznych doświadczeń tworzących ważny rys duchowości współczesnej. W polskim otoczeniu warto tu zasygnalizować postać bł. Anieli Salawy (1881-1922), która świadomie wybrała tożsamość służącej. Bardziej powszechne znaczenie dla Kościoła ma św. Karol de Foucauld (1858-1916), który w czasie pobytu w Nazarecie (1897-1900) z upodobaniem prowadził życie sługi, zgłębiając teologię życia ukrytego na wzór Jezusa (Foucauld 1993, 49-115), by opracować koncepcję *życia Nazaretu*, rozwiniętą następnie przez innych autorów (Voillaume 1991, C. Carretto 1985, Carretto 1991, J.M Delfieux 1991). Na tej podstawie funkcjonują zgromadzenia Małych Braci Jezusa i Małych Sióstr Jezusa, także inne wspólnoty, jak Monastyczne Wspólnoty Jerozolimskie, które odnoszą się do dziedzictwa pustelnika z Sahary. Gdyby wspomnieć tu jeszcze o idei *pustyni na targowisku* (Hueck Doherty 2016), okaże się, że różnorodnie pojmowana potrzeba połączenia życia ukrytego z apostolskim oddziaływaniem stanowi ważny znak czasu, także w XXI wieku.

Celem tego artykułu jest prezentacja idei życia ukrytego i jego apostolskiego wymiaru na podstawie analizy dzieła Honorata Koźmińskiego pt. *O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego)*, wydanego w Krakowie w 1901 roku (Koźmiński 1988, 79-147). *Katechizm* stanowi wykład idei zakonnego życia ukrytego skierowany do braci i sióstr i odzwierciedla wcześniejsze ujęcie pt. *Notiones de piis congregationibus vitam occultam coram mundo agentibus* (1897) (Koźmiński 1988, 4-6.9-77). Niniejsze badanie, podjęte z perspektywy teologii duchowości, powinno posłużyć pomocą w studiach nad obfitym dziedzictwem bł. Honorata. Zwrócono w nim szczególną uwagę na pewne kluczowe słowa oraz definicje. Wydaje się, że korzystne jest przyjrzenie się temu właśnie dziełu także

ze względu na jego normatywny charakter. Gatunek literacki katechizmu jako taki odznacza się bowiem klarownością i autorytatywnością. Istotnie, Koźmiński występuje w swoim dziele nie tylko jako „teoretyk” i założyciel zgromadzeń ukrytych (Śliwa 1993), ale przede wszystkim jako ten, który na pierwszy plan wysuwa autorytet Kościoła (Koźmiński 1988, 132-143). Jego tekst stanowi udane połączenie aspektów teoretycznych z praktycznymi. W rezultacie analizy ukazują się idea życia ukrytego, jego istota i siła oddziaływania, a także pasja uświęcania człowieka, sięgająca realistycznie po rozmaite możliwości akomodacyjne.

## 1. Życie ukryte autentycznym doświadczeniem chrześcijańskim i zakonnym

Już na początku swego *Katechizmu* ojciec Honorat przedstawia fundamentalną definicję: „Przez życie ukryte przed światem rozumie się zwykle dążenie do doskonałości chrześcijańskiej bez żadnych oznak zewnętrznych” (Koźmiński 1988, 79). Używając struktury *genus proximum et differentia specifica* stwierdza, że jedną i tę samą doskonałość chrześcijańską różnicuje sposób jej osiągania, w tym wypadku kluczowe słowo „ukrycie”. Jest ono pojmowane jako „brak oznak zewnętrznych”, co kieruje uwagę ku życiu wewnętrznemu. Na dodatek wyrażenie „żadnych oznak” dobitnie podkreśla radykalne pojmowanie ukrycia. Ukrycie ma być zachowane „z zasady”<sup>1</sup>, a nie jedynie z powodu pewnych zewnętrznych okoliczności, jak prześladowanie Kościoła. Racjami podjęcia tej formy duchowości są chwała Boża, duchowy postęp i łatwiejszy ratunek dusz (Koźmiński 1988, 97). Celem natomiast jest „uświęcenie własne przez zachowanie rad ewangelicznych i naśladowanie życia ukrytego Zbawiciela i Jego Przenajświętszej Matki” (Koźmiński 1988, 86).

Autor z naciskiem nalega na ścisłe i konsekwentne zachowanie ukrycia: „Natura tego życia wymaga tego sekretu, aby ani słowem, ani ubiorem, ani postawą, ani zachowaniem się swoim, ani postępami, ani mieszkaniem nie zdradzić swego powołania i to przed najbliższymi osobami” (Koźmiński 1988, 97). Stąd zewnętrzne praktyki można spełniać tylko o tyle, o ile nie ujawniają tej ukrytej wartości. Na przykład osoby prowadzące to życie mogą odmawiać publicznie jedynie te modlitwy, które odmawiają inni pobożni chrześcijanie, np. różaniec czy pacierz, ale już przystępowanie do sakramentów może niekiedy być poddane ograniczeniu (Koźmiński 1988, 97-98). Należy unikać osobliwych form modlitwy np. rozkładania rąk na znak krzyża czy nadmiernej ekspresji oczu (Koźmiński 1988, 100). Podobnie nie można ujawnić faktu złożenia ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, czego rezultatem jest brak szczególnych oznak czci dla przełożonych czy przyjęcie średniego poziomu życia. Także pokuty i umartwienia mogą być spełniane wyłącznie z zachowaniem dyskrecji

<sup>1</sup> Koźmiński przypomina, że każde życie zakonne jest w pewnym sensie ukryte, różny jest jednak stopień tego utajenia (Koźmiński 1988, 113; Lemańska 1993, 303).

i możliwością dyspensy: „w razie niemożności intencję tylko wzbudzają i innym jakim ćwiczeniem zastępują” (Koźmiński 1988, 98-99). Ten ważny punkt podkreśla znaczenie definitywne aktów wewnętrznych i wtórne – zewnętrznych: „nie na zewnętrznych rzeczach, ale na wewnętrznym serca usposobieniu i czystości intencji zależy ich doskonałość, przeto z jednej strony ściśle pilnują najdrobniejszych nawet przepisów ustaw, ale gdy potrzeba wymaga, umieją w intencji spełnić je tylko, aby nie naruszać tego, co podstawą jest ich życia (...) tj. ukrycia” (Koźmiński 1988, 100). Koźmiński dowodzi, że ani habit, ani życie wspólne nie należą do niezbędnych elementów życia zakonnego (Koźmiński 1988, 115).

Idea przedstawiana przez polskiego kapucyna stanowi autentyczną formę życia zakonnego. W świetle ówczesnego prawa kanonicznego wspólnoty fundowane przez bł. Honorata należą do stowarzyszeń świeckich (*congregationes saeculares vel piae societates*) różnych zarówno od zakonów (*ordines*) jak i zgromadzeń zakonnych (*congregationes regulares*). Różnica widoczna jest w formie i skutkach kanonicznych ślubów. W zakonach składane są śluby uroczyste, w zgromadzeniach – proste, ale „odbierane przez Kościół”, natomiast w stowarzyszeniach – proste, prywatne „bez upoważnienia ordynariuszów” (Koźmiński 1988, 136-137)<sup>2</sup>. Ojciec Honorat uzasadnienie tego stanu rzeczy widzi w tajemnicy i woli Kościoła, który pragnie mieć różne formy życia zakonnego. Dostrzega tu szansę szczególnej swobody działania, bez ściślejszego skrępowania kanonicznego (Koźmiński 1988, 140-141). Więż z ordynariuszem nie jest zatem tak ściśła, jak w wypadku kongregacji regularnych; może on co prawda ingerować w ich postępowanie, ale nie pozbawia ich prawa do rządzenia się własnymi ustawami (Koźmiński 1988, 143). Powtarzając opinie kanonistów o tym, że nie zachodzi esencjalna różnica między ślubami w trzech wymienionych nurtach, autor *Katechizmu* dowodzi, że różnica dotyczy statusu kanonicznego (Koźmiński 1988, 141-142). Warto dodać, że zgromadzenia honorackie należą do tej samej grupy co szarytki, filipini, lazaryści czy redemptoryści (Koźmiński 1988, 136), są więc mocno osadzone w duchowości Kościoła (Szewczul 2008, 181-254; Werner 1972, 337-341).

Analiza kwestii ślubów, czyli istoty życia konsekrowanego, pozwala lepiej dostrzec fakt, że zgromadzenia ukryte bł. Honorata spełniają kryteria życia zakonnego. W ślad za nauczaniem Kościoła jest ono definiowane następująco: „stały rodzaj życia potwierdzony od Kościoła i dążący do doskonałości przez trzy śluby: ubóstwa, posłuszeństwa i czystości”. W tym kontekście autor stwierdza: „Otóż wspomniane zgromadzenia życia ukrytego mają te wszystkie warunki, bo mają swoją regułę aprobowaną przez Kościół święty i dążą do doskonałości przez trzy śluby i mają stałość (*stabilitatem vitae*), bo po pewnych latach czynią te śluby na zawsze” (Koźmiński 1988, 114). Składane w nich śluby są proste i obowiązują pod sankcją grzechu (Koźmiński 1988, 124). Ponieważ życie ukryte stanowi autentyczne życie zakonne, to zachowywane są w nim „wszystkie próby i śluby zakonne

<sup>2</sup> O ile wcześniej stowarzyszenia wolne były od wielu przepisów obowiązujących pozostałe wspólnoty, o tyle na mocy Konstytucji apostolskiej *Conditae a Christo* (08.12.1900) Leona XIII zostały one poddane pod władzę ordynariuszy (Koźmiński 1988, 136-137, Kałowski 1993, 158-161).

tudzież wszystkie ćwiczenia osobom Bogu poświęconym właściwe” (Koźmiński 1988, 86). Zarówno odwołanie do ślubów, prób i ćwiczeń, jak też i dwukrotne podkreślenie kompletności („wszystkie”), potwierdzają tę autentyczność. W sposób właściwy członek takiego zgromadzenia świeckiego nazywa więc siebie zakonnikiem (Koźmiński 1988, 139).

Co więcej, forma ukryta nadaje szczególny dynamizm konsekracji zakonnej. O ile w klasztorach posłuszeństwo może przybrać formę oportunistu, o tyle w życiu ukrytym domaga się ciągłej troski, gdyż „dusza musi z każdą swoją czynnością opowiedzieć się, w ciągłej pozostawać zależności i brać pozwolenia na wszystko”. Podobnie problem ubóstwa łagodzony jest w klasztorach przez socjalne zabezpieczenie, podczas gdy w życiu ukrytym doznaje się „rzeczywistego” ubóstwa, a wszystkie osobiste starania w zakresie dóbr doczesnych muszą być w pełni akceptowane przez przełożonych. Wreszcie zachowanie czystości jest tu szczególnie trudne ze względu na różne okazje, tak że dusze muszą być „lepiej uzbrojone” i „czuwać zawsze nad sobą”. Autor ilustruje tę zależność przez powiedzenie św. Franciszka Salezego, że w odkrytej, narażonej na podmuchy pochodni płomień musi być silniejszy, czego przykładem jest działanie w realiach misyjnych (Koźmiński 1988, 118-120; Werner 1972, 336-337).

Honorat Koźmiński żywi zatem przekonanie o tym, że istota życia zakonnego („zakonność”) może być zachowana nawet lepiej w ukryciu niż w „widzialnych” wspólnotach, jakkolwiek jest to przewaga względna (Koźmiński 1988, 145; Werner 333). Przypomina, że podział kanoniczny zakonów i zgromadzeń nie został dokonany ze względu na „ścisłość obowiązania” czy „gorliwość ducha”, dlatego „(...) mogą być stowarzyszenia trzeciego rzędu w tym wszystkim przewyższające nie tylko zgromadzenia zakonne, ale nawet ścisłe i pustelnicze zakony” (Koźmiński 1988, 137). Istotą sprawy nie jest formalna przynależność do pewnego porządku, ale duch postępowania. Koźmiński analizuje ten problem poprzez wyszczególnienie następujących elementów życia duchowego: pobudki, ofiary, ducha i usposobienia oraz pożytku. Każdy z nich może, choć oczywiście nie musi, być lepiej zrealizowany w stowarzyszeniu świeckim, ponieważ rezultat zależy od postawy człowieka współpracującego z łaską. Głębia zaangażowania wyraża się w podjęciu życia ukrytego dla chwały Bożej, dobra bliźnich, potrzeb Kościoła, w oderwaniu serca od świata i wyrzeczeniu się korzyści związanych z jawnym życiem zakonnym. Podobnie ofiara życia ukrytego jest również większa, gdyż prowadzący je, pozbawieni socjalnej i duchowej pomocy wspólnoty, podejmują ciężar życia w świecie z takimi problemami jak: niebezpieczeństwa, prześladowania, konieczność pracy dla utrzymania, ubóstwo, niepewna przyszłość, potencjalne konflikty w rodzinach, brak pociech duchowych. Autor powtarza, że jakość życia duchowego zależy od wnętrza, dlatego „duch i usposobienie” mogą być wyższe w życiu ukrytym, co więcej – bez takiej radykalnej postawy nie można w nich po prostu wytrwać. Również pożytek życia w ukryciu może okazać się większy w odniesieniu do potrzeb Kościoła (Koźmiński 1988, 144-145).



## 2. Apostolskie znaczenie życia ukrytego

Zakonne życie ukryte niesie w sobie głębokie znaczenie dla działalności i misji Kościoła. Już kwestia motywacji zawiera teologiczne połączenie wymiarów wewnętrznego i zewnętrznego, „apostolskiego”. Koźmiński wylicza sześć pobudek, pisząc: „Życie takie obiera się zwykle: 1) dla doskonalszego naśladowania życia Pana Jezusa, Matki Boskiej i Świętych Pańskich; 2) dla większego zaparcia i poświęcenia; 3) dla utrzymania pokory i czystości serca; 4) dla uniknięcia obrazy Bożej i prześladowania; 5) dla bezpieczniejszego i skuteczniejszego wpływu na drugich; 6) z konieczności, bo inaczej służyć by Bogu nie można” (Koźmiński 1988, 79).

Motywy te uszeregowane zostały w porządku wiodącym od relacji duszy do Boga poprzez kwestie życia wewnętrznego zakonnika czy zakonnicy po te związane z funkcjonowaniem w społeczeństwie i apostolskim oddziaływaniem. Przedmiotem naśladowania jest życie ukryte Chrystusa, a także Jego Matki i świętych (Koźmiński 1988, 79-82; Werner 1972, 333-334). Wśród wielu przykładów należy wyróżnić obecność eucharystyczną, która jest „najskuteczniejszym środkiem obcowania” Jezusa z ludźmi (Koźmiński 1988, 79-80. 101-102). Przez czystą, niezmaconą niczym ofiarę życia w ukryciu człowiek dostępuje zjednoczenia z Chrystusem, Maryją i świętymi, a przynosząc pociechę Zbawicielowi, zostaje umocniony w relacji do Ojca według słów: „Żywot wasz ukryty jest z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3). W tej intymności ukrycie służy ekspresji duchowego piękna. (Koźmiński 1988, 83-84) „Większe zaparcie i poświęcenie” zostaje połączone z motywem trzecim. Chodzi o fakt, że ukrycie w postawie pokory i czystości serca separuje człowieka od czynników, które mogłyby stanowić trudność i źródło zamieszania dla ducha. Należą do nich oznaki czci ze strony wiernych czy też ludzkie, naturalne motywacje (Koźmiński 1988, 82-84). Realia życia ukrytego stanowią przestrzeń duchowego oczyszczenia, służąc dobru osoby konsekrowanej.

Szczególnie interesujące są trzy ostatnie motywy (4-6). Postawa unikania prześladowań znajduje uprawomocnienie w przykładzie Chrystusa. Sam Zbawiciel tak czynił (J 7,1), a także przyjął Nikodema, chowającego się z obawy przed Żydami (J 3,2). Usprawiedliwione unikanie prześladowań stanowi ważną przesłankę, którą jednak przewyższa intencja miłości. Dlatego właśnie autor chwali ukrycie podjęte z pobudek czysto religijnych, jak służba Bogu i dzieło apostołstwa, „choćby nie groziło w tym żadne niebezpieczeństwo”. Podobnie dwa ostatnie motywy, czyli skuteczność i bezpieczeństwo pracy, mają duże znaczenie praktycznie związane z realiami funkcjonowania w społeczeństwie. Na rzecz tej postawy przemawia fakt, że właśnie ukrycie eucharystyczne Chrystusa oznacza działanie o najwyższej efektywności. W tym duchu, naśladowując wiele przykładów świętych, dusza podejmuje życie ukryte, by „bezpieczniej stawiać opór nieprzyjaciołom dusz i tym skuteczniej wyrwać je z niebezpieczeństwa”. Działanie takie wymaga adaptacji do środowiska i tego, by „pojedynczo wśród nich [ludzi] się wciskać, żeby ich z religią i Kościołem oswoić”. (Koźmiński 1988, 80-82) Zatem motywacja życia utajonego zawiera w sobie istotny wymiar oddziaływania zewnętrznego.

Honoracką wizję takiej aktywności oddaje kluczowy termin „apostolstwo” złączony z określeniami „ciche” i „domowe” (Koźmiński 1988, 86). Apostolska misja zostaje w sposób sekretny włączona w obszar zwyczajnego życia. Ten punkt pojmuje Koźmiński jako swego rodzaju kulminację rozwoju życia zakonnego w Kościele. Widzi on tutaj najpierw przejście od form pustelniczych i kontemplacyjnych ku bardziej apostołskim, czynnym, a następnie, we współczesności, dostrzega konieczność pójścia jeszcze dalej, „do zagrody rodzinnej” (Koźmiński 1988, 108). W ten sposób życie ukryte staje się powszechnie dostępne, zwiększając zasięg i skuteczność apostołskiego oddziaływania (Koźmiński 1988, 106)<sup>3</sup>. Autor *Katechizmu* porusza w tym kontekście problem przemiany pojęcia sekularyzacji. Oceniając ją jako złą samą w sobie, zauważa jednak, że może ona pobudzić do „pewnego rodzaju sekularyzacji z błogosławieństwem Kościoła świętego” (Koźmiński 1988, 109). Takie wyzwanie inicjuje rozwój życia kościelnego. Polski kapucyn żywi też nadzieję, że zbliżenie do świata w życiu ukrytym przyniesie większe owoce, a to, co wydawało się złe, jak prześladowanie życia zakonnego, zostanie ostatecznie obrócone w większe dobro. W tym nurcie ważne jest jednak tworzenie określonych instytucji życia w sekrecie, przez które wyraża się dynamizm poszczególnych osób i gdzie zwiększa się jego skuteczność. (Koźmiński 1988, 106-108)

Przenikanie do różnych sfer społecznych łączy się ze zróżnicowaniem poszczególnych zgromadzeń honorackich oraz form ich pracy. O ile ukryte apostolstwo, realizowane słowem, a zwłaszcza przykładem (Koźmiński 1988, 86.106), stanowi tu cel wspólny i nadrzędny, to pozostaje związane z szerokim spektrum szczegółowych zadań, które w sposób istotny łączą zgromadzenia z poszczególnymi stanami (Lasoń 1993, 228). W kierunku od kontemplacji ku działaniu można tu wyliczyć adorację Najświętszego Sakramentu, szerzenie chwały Bożej, zachęcanie do pobożnego życia, uświęcenie rodzin, opiekę charytatywną, nawracanie, nauczanie, uświęcenie pracy. Przy zachowaniu wspólnej zasady, jaką jest uświęcenie stanu, w którym siostry mają działać (Koźmiński 1988, 86), to właśnie konkretny stan społeczny różnicuje zgromadzenia honorackie (Koźmiński 1988, 89). W trosce o nasycenie poszczególnych stanów mądrością Ewangelii i uwzględniając realia swej epoki, Honorat żywi nadzieję, że praca będzie w stanie zaradzić „wszystkim potrzebom społeczeństwa” (Koźmiński 1988, 92). Świadczy to wymownie o uniwersalistycznym programie, jak też o znaczeniu życia duchowego w procesie odnowy społecznej i narodowej.

W tej panoramie szczególne znaczenie ma apostołat wiejski (służki), ponieważ jest najliczniejszy (Lasoń 1993, 218). Zestaw argumentów świadczy o żywym wycuciu problemu i ocenie sytuacji. Praca sióstr ma z jednej strony uprzedzać szkodliwe wpływy propagandy ateistycznej, dalej – oferować formy życia duchowego, adekwatne do potrzeb i okoliczności, oraz służyć dziełu licznych powołań z zachowaniem dotychczasowej prostoty i dalszego apostołowania w przestrzeni wiejskiej (Koźmiński 1988, 90). Wizję tej pracy

<sup>3</sup> Rozwój ten nie oznacza bynajmniej zaniedbania życia kontemplacyjnego, raczej w realiach nakreślonych przez o. Honorata rozwija się ono jeszcze bardziej dynamicznie (Koźmiński 1988, 108).

ujmuje autor poprzez wyliczenie bardzo konkretnych postaw, takich jak nieprzeklinanie w trakcie pracy (Koźmiński 1988, 104).

Podobnie postrzegana jest postęga w środowiskach robotniczych (siostry mniejsze). Posłanie osób prowadzących życie ukryte ma na celu przeciwstawienie się złym tendencjom, obecnym zwłaszcza w fabrykach, nazywanych „jakby uosobieniem materializmu”, a także rozwiązywanie kwestii robotniczej przez realizację chrześcijańskiego sensu pracy i dyskretne, choć skuteczne, oddziaływanie na środowisko. Szczególnie wymowna jest tu parafraza ewangeliczna (Mt 10,16) mówiąca o przerabianiu wilków na owce poprzez „cichość” – pojęcie kluczowe dla tego życia (Koźmiński 1988, 90-91). Droga ta wiedzie od początkowego odrzucenia po rosnące zaufanie i wzrastający wpływ na bliźnich (Koźmiński 1988, 103). Staje się widoczne, że tajność nie tylko nie umniejsza szans apostołskich, ale przeciwnie – warunkuje skuteczność. Ojciec Honorat uważa, że oddziaływanie na środowisko ateistyczne jest ważniejsze niż prowadzenie fabryk w duchu chrześcijańskim (Koźmiński 1988, 103).

W odniesieniu do rzemiosła Koźmiński dostrzega konieczność zbudowania pewnych struktur w miejsce upadłych cechów i łącząc wątek zawodowy z religijnym widzi w warsztatach rodzaj nowicjatu (Koźmiński 1988, 91), a w domach – „szkoły cnoty”. Dawane w nich świadectwo życia sakramentalnego, miłości i pracy ma skłaniać do nawrócenia. Praca jest tu całkowicie włączona w nurt woli Bożej, co pozwala radować się ze skromnego zaspokojenia potrzeb, a także stopniowo i skutecznie ewangelizować (Koźmiński 1988, 103).

W dziedzinie handlu dyrektywą jest prowadzenie go w oparciu o zasadę nabycia dóbr koniecznych i zapewnienia klientom towarów im potrzebnych. Układ ten, chroniąc przez ekonomicznym wyzyskiem, stanowić powinien środek apostołowania wobec odbiorców. Przenikanie istniejących struktur wartościowaniem chrześcijańskim jest również widoczne w podejściu do usług, np. prowadzenia gospód czy restauracji. Ojciec Honorat doskonale zdaje sobie sprawę zarówno ze skali zjawiska, jak też i z zupełnie niereligijnego charakteru tej aktywności. Na przekór temu proponuje tworzenie placówek chrześcijańskich, wierząc, że nawet pod świeckimi nazwami można prowadzić apostołstwo. (Koźmiński 1988, 91) Jego formami może być dobra oferta lektury, rozrywki czy postęga charytatywna (Koźmiński 1988, 105).

Podobnie polski kapucyn dostrzega możliwości działania w zakresie szkolnictwa (sercanki, pocieszycielki), także przez sekretne zdobywanie edukacji, co z kolei umożliwia dalsze jej wykorzystanie dla celów chrześcijańskich (Koźmiński 1988, 91-92). Generalnie zadaniem ludzi wykształconych jest kształcenie integralne, zawierające w sobie formację chrześcijańską, osiąganą poprzez ćwiczenia duchowe (Koźmiński 1988, 102). Szczególny wkład wnoszą tu osoby zajmujące ważne stanowiska, gdyż powinny wykorzystywać przypisane im możliwości prowadzenia różnych instytucji, w tym naukowych, nie zaniedbując dawania dobrego przykładu (Koźmiński 1988, 92).

Przedmiotem troski i ukrytego apostołstwa jest rodzina, zagrożona oddziaływaniem np. związków cywilnych (Koźmiński 1988, 92). Małżonkowie mają dbać o uświęcenie nie

tylko swego życia rodzinnego, ale także stosunków towarzyskich. Praktycznym i skutecznym sposobem będzie choćby unikanie rozmów niereligijnych czy rodzinna modlitwa (Kozłmiński 1988, 104-105).

Wielkie znaczenie posiada również służba charytatywna (Kozłmiński 1988, 92), oferując wiele możliwości skutecznego i ukrytego działania czy to w formie utrzymywania potrzebujących jako sublokatorów, czy odwiedzania ich w domach lub szpitalach. Takie świadectwo ma potencjał nawracania nawet najbardziej zatwardziałych grzeszników (Kozłmiński 1988, 104). Moc słowa Bożego zostaje wydobyta poprzez pokorną miłość w realiach choroby. Z właściwą sobie przenikliwością polski kapucyn widzi też ewangeliczne walory społecznego stanu służących. Dobrowolny i odpowiednio umotywowany wybór takiej formy życia służy nie tylko własnemu uświęceniu, ale także apostołstwu. Służący tworzą pewien rodzaj nieformalnego związku, skoncentrowanego wokół ukrytych zakonników, a opartego na wzajemnej solidarności. Formacja duchowa stanowi nieodłączną cechę tej społeczności (Kozłmiński 1988, 103-104).

W tej panoramie apostołskiego oddziaływania znajduje się też miejsce dla wspólnot zajmujących się pracą na rzecz Kościoła, także tych kontemplacyjnych jak westiarki Jezusa czy wynagrodzicielki (Lasoń 1993, 219-221). Wielką misją tych osób jest wyjednywanie miłosierdzia dla świata oraz ekspiacja (Kozłmiński 1988, 105). Z tego powodu wyjątkowo nie są one powiązane z konkretnym stanem społecznym (Lasoń 1993, 119-221). Ich pokorne ukrycie w modlitwie nie tylko spełnia założenia honorackiej koncepcji życia zakonnego, ale przede wszystkim oznacza ścisły udział w ukrytym działaniu Boga, stając się narzędziem o wyjątkowej skuteczności (Kozłmiński 1988, 101). Takie dusze są jak lampki przyciągające wzrok Zbawiciela, „ofiary zadośćuczynienia”, dzięki którym Bóg przebaczy winnym. Życie modlitwy „ściąga” więc miłosierdzie Boże ku światu (Kozłmiński 1988, 109).

## Podsumowanie

Konkludując można powiedzieć, na podstawie przeprowadzonej analizy dzieła *O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego)*, że życie ukryte według bł. Honorata Kozłmińskiego stanowi autentyczną, świadomie opracowaną formę życia zakonnego. Kluczowy element, jakim jest ukrycie, nadaje realizacji ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa oraz całokształtowi działalności nową jakość, która może pobudzić do gorliwości większej niż w dotychczasowych strukturach zakonnych. Wbrew pozorom życie ukryte takie zawiera w sobie wymiar apostołski i służy mu jako środek o wyjątkowej skuteczności. Zakłada ono upodobnienie się do Zbawiciela, wewnętrzny rozwój i uczestnictwo w misji Kościoła. Postawa taka zmierza do nasycenia realiów egzystencjalnych Bożą nauką i mocą, a tym samym do przemiany świata. Organizacyjnie podstawą jest tutaj instytucjonalny udział w życiu różnych stanów społecznych. W ten sposób przemieniająca siła Ewangelii zostaje skutecznie akomodowana do różnych przestrzeni społecznych. Dokonania polskiego

autora stanowią cenny wkład w refleksję nad duchowością budowaną w oparciu o życie ukryte, która stanowi ważny znak czasu. W tym obszarze warto ciągle poszukiwać inspiracji, także, z zachowaniem właściwego charakteru, dla duchowości laikatu w Kościele.

## Literatura:

- Bartoszewski, G. 1993. Błogosławiony Honorat Koźmiński jako twórca nowej formy życia zakonnego w Polsce i jej aktualność. W: G. Bartoszewski, R. Prejs (red.) *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Pokłosie beatyfikacji*. Warszawa: Drukarnia Loretańska. 196-213.
- Carretto, C. 1985. *Pustynia w mieście*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Carretto, C. 1999. *Listy z pustyni*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Delfieux, P.M. 1991. *Źródło na pustyni miast*. Warszawa: 1991.
- Derdziuk, A. Filipiuk, G. (red). 2018. *Boży człowiek w służbie ludziom. Błogosławiony Honorat Koźmiński*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Foucauld de, K. 1993. *Milczenie i ogień. Listy i zapiski*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Hueck Doherty de, C. 2016. *Pustynia. Spotkanie Boga w ciszy, samotności i modlitwie*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Kałowski, J. 1993. Ewolucja prawodawstwa kościelnego dotyczącego instytutów zakonnych o ślubach prostych. W: G. Bartoszewski, R. Prejs (red.) *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Pokłosie beatyfikacji*. Warszawa: Drukarnia Loretańska. 141-167.
- Koźmiński, H. 1988. O zgromadzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego) w: Bartoszewski G. (red). *Wybór pism o Honorata Koźmińskiego. Część 5. Pisma o zakonnym życiu ukrytym* (Polskie Teksty Ascetyczne, t. XI). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej. 79-149.
- Lasoń, G. 1993. Ilościowy i strukturalny rozwój zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego w latach 1855-1895. W: G. Bartoszewski, R. Prejs (red.) *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Pokłosie beatyfikacji*. Warszawa: Drukarnia Loretańska. 214-235.
- Lemańska, K. 1993. Aktualny stan zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego i ich praca w Kościele. W: G. Bartoszewski, R. Prejs (red.) *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Pokłosie beatyfikacji*. Warszawa: Drukarnia Loretańska. 302-310.
- Łoziński, B. 1998. *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym*. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Płonka, T. 2018. Kaznodzieja. W: Derdziuk, A. Filipiuk, G. (red). 2018. *Boży człowiek w służbie ludziom. Błogosławiony Honorat Koźmiński*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. 201-225.
- Synowczyk, K. 2015. *Powołani do miłości doskonałej. O życiu zakonnym według bł. Honorata Koźmińskiego*. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum.
- Synowczyk, K. 2020. *Prostota i pokora w świetle pism bł. Honorata Koźmińskiego*. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum.
- Szewczul, B. 2008. *Działalność zakonodawcza błogosławionego Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele katolickim. Studium prawno-historyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Szymula, M. 1998. *Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

- Śliwa, J. 1993. Błogosławiony Honorat Koźmiński jako autor tekstów ustawodawczych dla założonych przez niego zgromadzeń zakonnych. W: G. Bartoszewski, R. Prejs (red.) *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Pokłosie beatyfikacji*. Warszawa: Drukarnia Loretańska. 261-268.
- Urbański S. Mistyk. W: Derdziuk, A. Filipiuk, G. (red). 2018. *Boży człowiek w służbie ludziom. Błogosławiony Honorat Koźmiński*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. 257-275.
- Werner, M. 1972. *Ojciec Honorat Koźmiński kapucyn (1829-1916)*. Poznań Warszawa: Pallotinum.
- Voillaume. R. 1991. *Echa Nazaretu*. Kraków: Maszachaba.

MAŁGORZATA PARCHENIAK 

(S. M. Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE) Elbląg

 **Modlitwa głębokiego prześlągania  
w ascezie i mystyce bł. Doroty  
z Mątów Wielkich**

**Streszczenie:** Bł. Dorota z Mątów Wielkich (1347-1394) jest jedną z najwybitniejszych ekspiaterek średniowiecznej i nowożytnej Europy. Przedmiotem tego artykułu są akty ekspiacji, wykonywane przez nią w formie modlitwy głębokiego prześlągania. Analiza tego fenomenu, przeprowadzona na podstawie źródeł drukowanych, prowadzi do określenia jego: przyczyn, przebiegu, istoty i skutków oraz sformułowania jednej z tez doktoratu Kościoła, postulowanego w stosunku do Doroty Swertfeger. Artykuł zawiera ponadto inne postulaty naukowe.

**Słowa kluczowe:** bł. Dorota z Mątów Wielkich, mistyka, modlitwa głębokiego prześlągania, teza doktoratu Kościoła

## **The prayer of deep propitiation in the asceticism and mysticism of Blessed Dorothy of Great Montau**

**Abstract:** Blessed Dorothy of Great Montau (1347-1394) is one of the most outstanding expiatrices of medieval and modern Europe. The subject of this article are the acts of expiation, performed by her in the form of a prayer of deep propitiation. The analysis of this phenomenon, carried out on the basis of printed sources, leads to the determination of its: causes, course, essence and effects, as well as to the formulation of one of the theses of the Church's doctorate, postulated in relation to Dorothy Swertfeger. The article also contains the other scientific postulates.

**Keywords:** blessed Dorothy of Great Montau, mysticism, prayer of deep propitiation, the thesis of the Church's doctorate

## Wprowadzenie

Badając ascezę i mistykę pomorskiej rekluzy bł. Doroty z Mątów Wielkich (1347-1394), czczonej jako błogosławiona lub święta (Borzyszkowski 1977, 517-537), jako odrębne zagadnienie obecne w jej doświadczeniu duchowym odnotowuje się fenomen modlitwy głębokiego prześlągania. Wymaga on analizy naukowej. Podstawę przedmiotowych badañ stanowią Źródła drukowane: 1) *Żywot Doroty z Mątów; Księga o świętach. Objawienia Błogosławionej Doroty z Mątów i Siedmiolilie Doroty z Mątów*, tj. trzy łacińskie dzieła zawierające ustne relacje mistyczki, spisane przez teologa, profesora uniwersytetu w Pradze, mistyka, spowiednika i rzecznika procesu kanonizacyjnego Błogosławionej mistrza Jana z Kwidzyna, (w wydaniach krytycznych dzieł przetłumaczonych z łaciny na język polski przez Wojtkowskiego); 2) *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, (w wydaniu krytycznym przetłumaczonym z łaciny na język polski przez Wojtkowskiego). (1/ Jan z Kwidzyna, 2011; 2013; 2012; 2/ Stachnik i in. 2014).

W teologii duchowości bł. Dorota Swertfeger rozpoznawana jest jako mistyczka wyposażona w bogato skonfigurowany zestaw darów i charyzmatów. Stanowił on podstawę wypełnienia misji eremickiej w przestrzeni: pokuty, ekspiacji, wstawiennictwa przed Bogiem i kierownictwa duchowego. Jej sposób życia cechowała wyjątkowa wierność łasce Bożej; żarliwość w naśladowaniu Chrystusa posunięta aż po utożsamienia się z Jezusem Chrystusem, żyjącym na wieki w Najświętszej Eucharystii, przez przyjęcie na siebie konsekwencji stanu rekluzji; transparentność moralna potwierdzona autorytetem Kościoła świętego w porządku hierarchicznym; walor prawdziwości owoców jej modlitwy wewnętrznej. Udokumentowana w całości *Akt procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* (Stachnik, R. i Birch-Hirschfeld Triller A. 2014), spektakularna skuteczność wstawiennicza i zadośćczynna jej modlitwy oraz władza kierownicza, ujawniające się harmonijnie w podejmowanych przez nią aktach, nie były jednak Bożą nagrodą za jej godne naśladowania życie chrześcijańskie. Były natomiast niezasłużonymi łaskami, udzielonymi jej jako wybrance Trójcy Przenajświętszej. Dzięki zachowaniu świadomości własnej niegodności została ona mocno ugruntowana w pokorze. Cnota uniżenia stanowiła fundament jej misji eremickiej. Można postawić tezę, że szczególny stopień obdarowania Bożego, który podlega obserwacji w aparacie mistycznym Błogosławionej, wynika z istniejącej u niej od początku, (tj. od momentu, gdy Dorota osiągnęła wiek rozeznania), wierności w przyjmowaniu małych łask (Mt 25,21b, 23b). Bł. Dorota z Mątów Wielkich wzrastając, postępowała w wierności poszczególnym łaskom. Zakres podmiotowy, przedmiotowy i stopień nasilenia łask czynnych w jednostkowych aktach, wzrastały w postępie wprost proporcjonalnym do jej stopnia wierności łaskom wcześniej udzielonym. Jedną z tych właściwie przyjętych i wykorzystanych przez nią łask, zapoczątkowujących sekwencję kolejnych, była niewątpliwie łaska modlitwy głębokiego prześlągania.



## 1. Określenie pojęcia modlitwy głębokiego przebłagania

„Encyklopedia katolicka” (wydanie polskie) nie zawiera definicji pojęcia „modlitwy głębokiego przebłagania”. Zawiera natomiast określenia trzech, zbliżających się znaczeniowo pojęć, dotyczących skutków tego rodzaju modlitwy, a mianowicie:

- 1) „pojednanie” (łac. *reconciliatio*), idea głosząca sens przywrócenia zerwanych przez grzech relacji bosko-ludzkich i międzyludzkich, na fundamencie żalu, wybaczenia, miłosierdzia, pokuty i pragnienia jedności (Chrostowski, W. 2011, 1008);
- 2) „prebłaganie” (gr. *hilasterion, hilasmos*), akt religijny o charakterze pokutnym wyrażający żal i wolę zadośćuczynienia Bogu za popełnione grzechy i pragnienie zmiany życia (...); idea przebłagania w chrześcijaństwie nierozzerwalnie związana jest z Eucharystią, którą Sobór Trydencki nazywa ofiarą przebłagalną (Mocydlarz, W. 2012, 607);
- 3) „rekoncyliacja” (łac. *reconciliare*) w znaczeniu przywrócić, znowu pojednać; obrzęd pokutny mający na celu naprawienie znieważenia miejsca świętego, dokonanego przez zbezczeszczenie (...). Czynności rekoncyliacji należy dokonać tak szybko, jak to tylko jest możliwe; powinny obejmować celebrowanie Mszy świętej (...) (Wilemska, E. 2012, 1377). Zgodnie z tą definicją pojęcie rekoncyliacji odnosi się do świątyń (nieruchomości), tj. do rzeczy, a nie do osób. Jednakże sakramentologia określa człowieczeństwo ochrzczonego mianem świątyni Trójcy Świętej. Gdy świątynia ta zostanie zbezczeszczona przez grzech, implikuje to potrzebę rekoncyliacji przez przyjęcie sakramentu pokuty i pojednania i akty, które stanowią przedłużenie działania łaski sakramentalnej, tj. akty pokuty penitenta i szafarza sakramentu, wykonywane w związku z otrzymanym i udzielonym rozgrzeszeniem, celebrowanie i przyjmowanie Eucharystii oraz odpowiednie: adekwatne i współmierne zadośćuczynienie Panu Bogu i bliźnim. Kapitalną formą rekoncyliacji jest „modlitwa głębokiego przebłagania”.

W piśmiennictwie również nie ma definicji „modlitwy głębokiego przebłagania”.

Zdefiniowanie tego pojęcia jest niezbędnym krokiem badawczym. Wymaga zastosowania podejścia opisowego, uwzględniającego syntezę tego aktu, wypracowaną na podstawie modelowych prezentacji aktów modlitwy głębokiego przebłagania w doświadczeniu mistyków. W formule tego określenia zasadnicze znaczenie mają cechy tej modlitwy oraz znamiona, opisujące przebieg i skutki aktu.

Aby zdefiniować zjawisko „modlitwy głębokiego przebłagania”, trzeba w analizie zwracać uwagę na: 1) istnienie łaski, która inicjuje i uczynnia w duszy ludzkiej ten rodzaj modlitwy, 2) przebieg modlitwy głębokiego przebłagania, 3) skutki tego aktu. Łaska jest bowiem pierwotna w stosunku do aktu. Istnienie łaski, pojmowane jako skutek udzielenia przez Trójjedynego Boga konkretnej łaski oznaczonej osobie, warunkuje możliwość podjęcia przez osobę określonego aktu, np. kontemplacyjnego, apostołskiego, misyjnego, pokutnego, ekspiacyjnego lub innego rodzaju. W tym wypadku chodzi o łaskę przebłagania udzielaną

przez Pana Boga człowiekowi dla wykonania aktu podejmowanego przez osobę ludzką w celu wynagrodzenia, zadośćuczynienia i przebłagania Boga za grzechy ludzi.

Przebłaganie jako akt ludzki wykazuje cechy modlitwy ekspiacyjnej: wymaga postawy najwyższego uniżenia oranta wobec znieważonego grzechami ludzi majestatu Boga. Angażuje nie tylko duszę i ducha, lecz jest rodzajem „modlitwy ciałem” w najwyższym stopniu bolesnej, długotrwałej, ofiarniczej, objawiającej się wielkim płaczem (zlewnym, długotrwałym). Towarzyszy jej bowiem obfity wylew łez lub łez wraz z krwią w wypadku uszkodzenia naczyń krwionośnych.

Konsekwencją aktu modlitwy głębokiego przebłagania są liczne dolegliwości somatyczne i rozpoczynająca się, począwszy od kulminacyjnej fazy modlitwy i trwająca aż do zakończenia aktu, znaczna bolesność większości organów ciała, która ustępuje po upływie kilku lub kilkunastu godzin od chwili zakończenia aktu. Dolegliwości te mają zatem charakter przemijający. W większości przypadków ustępują całkowicie, nie powodując niezdolności do podejmowania normalnych zadań życiowych. Czasowa niezdolność trwa jednak przez cały czas trwania aktu modlitwy głębokiego przebłagania oraz po jego zakończeniu w czasie od kilku do kilkunastu godzin.

W opisie przebiegu tej modlitwy wymagane jest określenie: co dzieje się w toku aktu modlitwy głębokiego przebłagania w przestrzeni wewnętrznej oranta? Orant staje wobec Trójjedynego Boga w pozycji ekspiatora. Stoi duchem (łac. *stabat*) przed obliczem nieskończonego znieważonego przez grzechy (własne i cudze) majestatu Boga, dokonując istotnego przebłagania Boga-Trójcy Przenajświętszej. Akt ekspiacji orant przeżywa, składając istotowo (całą osobą ludzką: ciałem, duszą, duchem) ofiarniczy akt przebłagania, wynagradzając, zadośćczyniac, dokonując ekspiacji Bogu oraz sprowadzając miłosierdzie Boże na ludzkość i kosmos (uniwersum bytów).

Każdy bez wyjątku ludzki grzech, który zostaje popełniony przez kogokolwiek z ludzi, powiększa publiczny wymiar grzechu. Proporcjonalnie do ciężaru winy zaciąganej wskutek popełnienia przez kogokolwiek jakiegokolwiek grzechu, wzrasta publiczny ciężar sumy win i kar pozostających do odpokutowania oraz wzrasta ciężar jarzma adekwatnej pokuty. Pokutę podejmuje się za grzechy własne (pokuta własna) i/lub cudze (pokuta zastępcza).

W stanie modlitwy głębokiego przebłagania ofiarnik-grzesznik przyjmuje na siebie ciężar brzemienia win i kar należnych zgodnie ze sprawiedliwością Bożą za grzechy własne i cudze. Z wielkim trudem dźwiga jarzmo pokuty własnej i zastępczej, wyprasza Boże miłosierdzie i pojednanie. Trud wykonania aktu tej modlitwy jest ogromny. W Bożej logice rekoncylacji nie obowiązuje zasada odpłaty równoważnej, lecz uwidacznia się prymat miłosierdzia Bożego nad odpłatą adekwatną, w pełni równoważącą, ustaloną na podstawie parytetu dotkliwości kar doczesnych i wiecznych w stosunku do ciężaru ekspiacji należnej Bogu. Zrównoważenie obu tych ciężarów jest bowiem niemożliwe, ponieważ przez popełnienie jakiegokolwiek grzechu przez jakiegokolwiek człowieka Pan Bóg zostaje znieważony w stopniu nieskończonym. Jednakże podjęcie aktu wynagrodzenia a nawet ekspiacji wobec Stworzyciela jest jak najbardziej słuszne, niezbędne i dobroczynne w stosunku do ludzkości.

Ekspiacja podejmowana w postaci modlitwy głębokiego przebłagania jest bezcenna w stosunku do wszystkich ludzi, którzy byli są i będą. Pożytek ten znajduje odzwierciedlenie w skutkach tego aktu. Skutkiem ogólnym jest dokonanie rekonyliacji w wymiarze powszechnym. W ten skutek wpisane zostają poszczególne skutki o znaczeniu osobowym w stosunku do osób żyjących w doczesności i odbywających oczyszczenie, które czerpiąc z owoców aktu, zostają uwolnione od win i kar. Modlitwa głębokiego przebłagania jest typowym aktem ekspiacji (ciężkiej pokuty).

Podejmowanie tego aktu przez człowieka mocą własnego pragnienia i działania jest rzeczą niemożliwą. Możliwość wypełnienia aktu modlitwy głębokiego przebłagania sprawia i gwarantuje sam Pan Bóg, który wybiera osobę ekspiatora/ekspiatryczki, udziela łaski modlitwy głębokiego przebłagania i podtrzymuje człowieka w czasie trwania aktu.

Pismo Święte w Księdze Zachariasza (rozdział 12) ukazuje m.in. określenie pojęcia ducha łaski przebłagania: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję ducha łaski przebłagania. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym. W owym dniu będzie wielki płacz w Jeruzalem, podobny do płaczu w Hadad-Rimmon na równinie Megiddo. W owym dniu wytryśnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalem, na obmycie grzechu i zmyje” (Za 12,10-11; 13,1). W ten sposób sformułowana biblijna definicja ducha łaski przebłagania, mająca charakter opisowy, wskazuje na następujące aspekty konstytuujące tę łaskę:

- 1/ Boskie pochodzenie łaski,
- 2/ postęp w przyjmowaniu tej łaski przez człowieka skutkuje rozwojem tej łaski w duszy, co z kolei powoduje w duszy przekształcenie łaski w ducha przebłagania,
- 3/ soteryjny charakter tej łaski, czynnej w aktach, który stanowi przejaw naśladowania Chrystusa w Jego misji zbawczej przez przebłaganie,
- 4/ centralność osoby Chrystusa Pana, drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej, która objawia się w męce podjętej dla zbawienia ludzkości i jest podmiotem powszechnej, niezwykle bolesnej, eschatologicznej kontemplacji, poprzedzającej w okresie oczyszczenia (czyścicie) wizję uszczęśliwiającą, tj. trwającą na zawsze, w nieskończoności wizję Trójjedynego Boga, właściwą dla niebian,
- 5/ „wielki płacz” jako skutek, a zarazem nazwę własną przejawu przyjęcia daru łaski przebłagania,
- 6/ w dynamice łaski Bożej eschatologiczną konsekwencją „wielkiego płaczu” ludzkości jest zapowiedziane w objawieniu biblijnym: „źródło na obmycie grzechu i zmyje”, co stanowi zapowiedź przyjęcia przez znieważonego grzechami Stwórcę aktów żalu pokutujących i zniszczenia grzechów oraz darowania kar za grzechy, zgładzone co do winy, lecz nieodpokutowane w zakresie kary doczesnej i wiecznej.

Osoba ludzka sama przez się nie posiada potencjału ekspiacyjnego niezbędnego do czynnościowego podejmowania jednostkowych aktów przebłagania, a tym bardziej

do samoistnego przeżywania modlitwy głębokiego prześlągania w formie aktu ciągłego. „Wielki płacz”, (posługując się mianem biblijnym tego stanu mistycznego i ontycznego, właściwego duszom podlegającym oczyszczeniu), jest możliwy jedynie dzięki łasce uczynkowej i łaskom posiłkowym, które pochodzą od Boga. Pan Bóg jest nie tylko dawcą łaski i inicjatorem aktu modlitwy głębokiego prześlągania, lecz również Tym, który podtrzymuje osobę ludzką w przestrzeni całej struktury osobowej w stanie modlitwy głębokiego prześlągania. Jedna i ta sama natura Boga w Trójcy Świętej Jedynejo, tj. natura trzech Osób Bożych w Bogu: Ojca, Syna i Ducha Świętego, podtrzymuje człowieka w akcie i w stanie modlitwy głębokiego prześlągania, przez ten akt Bosko-ludzki okazując zbawienie w stosunku do nieoznaczonego kręgu adresatów, tj. osób dostępujących dzięki temu odkupienia w każdej chwili własnej nieskończoności Boga. Oznacza to, że modlitwa głębokiego prześlągania zanoszona do Boga aktualnie, jest skuteczna w stosunku do osób, które były, są i będą, a nie jedynie w stosunku do osób, których czas życia doczesnego pokrywa się z czasem, gdy ta modlitwa ma miejsce. Podtrzymywanie człowieka przez Boga w toku modlitwy głębokiego prześlągania jest nieodzowne, ponieważ stan modlitwy głębokiego prześlągania jest niezwykle bolesny w przestrzeni człowieczeństwa, które pozytywnie odpowiada na dar łaski głębokiego prześlągania. Stan ten jest o tyle bardziej dolegliwy, że modlitwa głębokiego prześlągania z natury tego aktu jest wielogodzinna.

Wydaje się słuszną tezą, że wielogodzinny stan modlitwy głębokiego prześlągania jest możliwy do przeżywania jedynie w człowieczeństwie zjednoczonym z Chrystusem, tj. takim, w którym żyje Chrystus (Ga 2,20). A zatem nie jest to (w postępie rozwoju duchowego) już jedynie etap człowieczeństwa „pojemnego Boga” (łac. *capax Dei*), lecz „zamieszkałego przez Trójcę Świętą”, o którym Zbawiciel powiedział o bł. Dorocie: „mieszkanie Boga” (łac. *mansionem Dei*). Jak wynika z relacji udokumentowanej w *Żywocie* przez Jana z Kwidzyna, właśnie do niej Jezus Chrystus w roku 1392 zwracał się następującymi słowami: „Mieszkanie Ojca i Syna, i Ducha Świętego przez zamieszkującą łaskę uwalnia i powstrzymuje człowieka od troski o rzeczy doczesne. A ponieważ cała Trójca mieszka w tobie, zdobyła sobie, pociągając całe twe serce i nie pozwoliła ci pełnić troski o rzeczy doczesne”. (Jan z Kwidzyna 2011, 131). Bóg potwierdzał to w niej wiele razy. Wraz z postęmem w rozwoju trynitarnym obserwuje się w doświadczeniu Doroty eskalację trudu i „wielkich płaczów”, tj. znamion ekspiacji. Zamieszkanie Boże powoduje, że człowiek przeżywa akt głębokiego prześlągania nie inaczej jak przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Jednocześnie Ojciec Przedwieczny podtrzymuje Syna Bożego w dziele zbawienia (uobecnionym i podlegającym realizacji w tak doświadczonej człowieczeństwie oranta-ofiarnika), a Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi, zapewnia przepływ miłości nieskończonej z Boga w człowieczeństwo, które w akcie ciągłym prześlągania staje się źródłem łask (łac. *fons gratiarum*). Człowiek w stanie modlitwy głębokiego prześlągania jest „synem w Synu” i jedynie w pełnej zależności trynitarniej, związanej z trwaniem w stanie zjednoczenia z Trójcą Świętą, jest zdolny do trwania w tym stanie wyniszczenia (kenozy) całej natury ludzkiej, w celu wypełniania misji zbawczej przez współuczestnictwo (1J 1,3).

Zważyć teź należy, że dar łaski prześlągania jest darem Boga dla ludzkości. Łaska ta jest pochodną ducha prześlągania, z ducha samego Boga pochodzącego i jedynie przez Boga udzielanego duszom heroicznym, użytecznym nie według logiki świata, lecz wspanialej: według zamiarów woli Bożej. Osoby, wybrane przez Zbawiciela do wykonywania aktu modlitwy głębokiego prześlągania, wykonują wolę Bożą w stopniu najdoskonalszym, ponieważ w sposób bezpośredni biorą udział w męce i zmartwychwstaniu Pana naszego Jezusa Chrystusa jako uczestnicy Jego misji zbawczej. W sensie ścisłym, ponieważ Zbawiciel, Pan Jezus Chrystus jest jedynym Odkupicielem ludzkości i jedyną „ofiarą prześlągalną za grzechy całego świata” (1J 2,2), On sam udziela swego ducha, podtrzymuje i wykonuje dzieło prześlągania w człowieczeństwie, które Trójca Święta w jedności i potędze Boskiego działania czyni narzędziem prześlągania przez uzdolnienie do trwania w stanie modlitwy głębokiego prześlągania. Jedność Osób Boskich w działaniu właściwym każdej z Nich ujawnia się w ciele, duchu i duszy oranta-ofiarnika, zapewniając spójność, integralność i skuteczność zbawczą aktu wykonywanego przez człowieka.

W dokładnym opisie pojęcia modlitwy głębokiego prześlągania nie można pominąć dobrze udokumentowanego w źródłach drukowanych doświadczenia mistyków, którzy ją podejmowali. Modelowo występowała ona wiele razy przykładowo w doświadczeniu św. Franciszka z Asyżu (ok. 1181 lub 1182-1226) i bł. Doroty z Małtów Wielkich (1347-1394).

Samo pojęcie „modlitwa głębokiego prześlągania” zostało przyjęte i zasymilowane m.in. w praktyce modlitwy wewnętrznej zakonu braci mniejszych założonego we Włoszech w roku 1209 przez św. Franciszka z Asyżu, zwanych *braćmi mniejszymi* (lub *franciszkanami*, lub *kapucynami*, lub *bernardynami*, lub *franciszkanami konwentalnymi*, lub innymi nazwami własnymi wspólnot zakonnych, agregowanych do I zakonu serafickiego). Stało się tak z powodu doświadczenia duchowego samego patriarchy i zakonodawcy św. Franciszka z Asyżu. Biedaczyna, nie pragnąc ostentacji, lecz ukrycia się na modlitwie, mimo to z woli Boga wielokrotnie na oczach braci przeżywał stan modlitwy głębokiego prześlągania. Stąd jego doświadczenie zostało doskonale udokumentowane przez pierwszego biografa Biedaczyny, Tomasza z Celano, św. Bonawenturę, braci: Leona, Anioła, Rufina i innych pierwszych towarzyszy we *Wczesnych źródłach franciszkańskich*. (Kafel, S. 1981, t. 1: 68.137-138, 242, 260, 284; t. 2: 133.135-136, 139, 170, 227-228, 240, 245).

Synteza zastosowanych w ich opisach elementów doświadczenia mistycznego charakteryzujących: przebieg, znamiona stanu i skutki modlitwy głębokiego prześlągania, daje podstawę do sformułowania wniosku, że długotrwale utrzymujący się stan modlitwy głębokiego prześlągania, nie jest objawem chorobowym: depresji, hysterii czy psychozy. W procesie kanonizacyjnym św. Franciszka z Asyżu przedstawiono dokumenty zawarte w tym zbiorze, stanowiącym zbiór dowodów kwalifikowanych na okoliczność zdarzeń w nich opisanych. W dziejach chrześcijaństwa Stolica Apostolska jedynie w dwóch przypadkach (tj. św. Franciszka z Asyżu i św. Katarzyny ze Sieny) uznała i potwierdziła

autentyczność oraz Boskie pochodzenie otrzymanych przez nich znamion męki Pańskiej, uznając ich stygmaty męki Pańskiej za znamiona otrzymane w sposób nadprzyrodzony i nie powstałe na podłożu historycznym ani psychotycznym (Krawczykowski, D. 2022, 72-73). Zatem wnioskując z większego na mniejsze w przypadku patriarchy zakonu serafickiego należy wykluczyć również chorobowe podłoże aktów ekspiacji, które podejmował w formie modlitwy głębokiego prześlągania.

Zjawiskowość stanu modlitwy głębokiego prześlągania (jako spektakularnego dzieła modlitwy, dokonywanego przez samego Boga w człowieku) ujawnia się w tym, że osoby wykonujące ten akt jako ciągły, tj. pozostające w stanie głębokiego prześlągania (i to nawet jeżeli tak, jak św. Franciszek i bł. Dorota byli stygmatykami o zdiagnozowanych i dobrze opisanych, niezwykle bolesnych wielu *ranach zadanych przez Boga*) – zarówno przed, jak i po akcie są zdolni do normalnego podejmowania czynności życiowych i funkcjonowania w środowisku i społeczeństwie, właściwego dla osób zdrowych. Nie następuje u nich trwałe, lecz jedynie przemijające upośledzenie lub utrata funkcji psychomotorycznych. Konsekwencją ich ofiary jest jednak zazwyczaj trwałe uszczerbek na zdrowiu w postaci znacznej lub całkowitej utraty wzroku, następującej wskutek wyplukiwania w czasie wielkiego płaczu, zawartych we łzach znacznych ilości: soli (chlorku sodu), białek (albumin, globulin, lizozymu), kwasu askorbinowego, cukru, mocznika i elektrolitów (kationów sodowych i potasowych, anionów chlorkowych i fosforowych). Ponadto konsekwencją tego stanu może być długotrwałe utrzymywanie się stanów zapalnych gałek ocznych z towarzyszącymi im objawami ropnych lub surowiczo-ropnych wysięków zapalnych (Bochenek, A. 1989, 544-546), jak miało to miejsce np. w przypadku św. Franciszka z Asyżu.

Podsumowując, próba sformułowania definicji pojęcia „modlitwy głębokiego prześlągania” może prowadzić do sformułowania wniosku, że stanowi ona akt współuczestnictwa w dziele zbawienia ludzkości, jako akt ekspiacji za grzechy ludzkości podejmowany w modlitwie całkowicie angażującej człowieczeństwo osoby zjednoczonej z Trójjedynym Bogiem w celu prześlągania znieważonego przez grzech majestatu Boga, dokonania rekuncyliacji i ekspiacji oraz sprowadzenia na ludzkość miłosierdzia Bożego.

## 2. Przebieg modlitwy głębokiego prześlągania w praktyce bł. Doroty z Mątów Wielkich

Jak wynika z *Żywota Doroty z Mątów*, mistyczka otrzymywała od Pana Jezusa Chrystusa polecenia i nakazy, aby odprawiać „wielkie płacze”:

- 1) „za siebie i za innych (...) modlić się, płakać i pracować” (Jan z Kwidzyna 2011, 160);
- 2) ze względu na dobro duchownych tj. swoich synów duchowych, „by ich starannie pilnowała i płakała oraz modliła się, aby dobrze postępowali i święcie żyli”, dlatego (...) „często modląc się, płakała i męczyła się za synów”, „rzewnie płakała”, a Zbawiciel

wzywał ją do tego by ponadto tak samo „jako matka cielesna dla ich dobra wiecznego” (...) „nie przestawała trudzić się z nimi o dobra wieczne”. Oblubieniec pouczał ją, że „nie należy spocząć od trudu, osiągnąwszy jakieś dobra wieczne, lecz trzeba wytrwale się pocić”. Wzywał ją, by prosiła Go o to, by ją „wspierał i zapalił miłością gorąco płonąca. Bo człowiek zapalony miłością, nie może być beczynny, lecz jest owocny, zdolny wykonać wielki trud” (tenże 2011, 160-161). Określenie pojęcia miłości gorąco płonącej Jan z Kwidzyna zawarł w *Siedmioliliu*: „by dusza moja osuszona z wszelkiej wilgoci wad mogła łagodnie gorzeć, a gorejąc jasno płonąć i miała w umyśle blask Bożego ognia, poznając ciebie i twoje, a w uczuciu żar do gorącego miłowania ciebie ponad wszystko” (Jan z Kwidzyna 2012, s. 10). Pan Jezus zapowiedział mistyczce, że „żaden człowiek nie ma, ani mieć nie może [życia kontemplacyjnego], jeżeli nie posiada miłości gorąco płonącej oraz innych stopni miłości” (tenże 2012, 146). Natomiast pojęcie trudu zostało określone w *Żywocie* przez wyjaśnienie istoty energii (Jan z Kwidzyna 2011, s. 162-163);

- 3) „wiernie modlić się i płacząc, trudzić się, aby mogli odzyskać zarówno swą utraconą niewinność, jak i dziewictwo, tym przynajmniej sposobem, którym mogą być odzyskane, mianowicie, by nie były poczytywane” (tenże 2011, 162);
- 4) znosić „wielość trudów”, „zabiegać o wielość” i „uciążliwość trudów” dla postępu duchowego i dobra wiecznego bliźnich, które powodowały w niej „zmęczenie, znękanie, słabość, skrajne zmęczenie ciała, duszy i ducha” oraz równoczesne „porwanie i odświeżenie duszy w zachwyceniu” (tenże 2011, 162)
- 5) rzewnie płakać za bliźnich żywych i czyściec cierpiących, „gotując im kąpiel łez”, by wybłagać im darowanie win oraz kar doczesnych i wiecznych, i wstęp do nieba (tenże 2011, 162);
- 6) „na polecenie Pana kontemplować w duchu (...) człowieka, by zobaczyć jego stan”, co czyniła z nakazu Pana, ofiarowując za niego „łzy obficie wylane”, które były „czystą i szczerą miłością”. Jan z Kwidzyna w opisie jej łez posunął się do sformułowania rozbudowanej specyfikacji ich cech, pisząc iż były: a) obficie wylane; b) wielkie, c) tak zasobne, jakby były rzekami spływającymi z żywota wiecznego; d) tak słodkie, jakby były miodową rosą pochodzącą z nieba; e) tak bogate, (...) że byli udarowani; f) tak owocne, że tego pochodził wielki owoc dla duszy i ciała; g) zbawienne; h) tak umacniające, że z nich osiągnęliśmy dzielność ciała i duszy; i) nienasycone, przy czym mistyczka wyznała, że „nie mogłam bowiem być przez nie nasycona. Im więcej miałam i wylałam, tym więcej pragnęłam wylewać”; j) uświęcające, k) niestrudzone i nieszkodliwe, l) wielbiące, ł) tak godne, że mistyczka wyznawała, że „nie są jej, lecz są dziełem Pana Boga mego” (tenże 2011, 162-163).

Sekretarz Błogosławionej w *Żywocie* odnotował, że:

- 1) „z oczu jej często zwykły wypływać rzewne łzy, jak z tryskającego źródła, i pochodziły one z miłości, a nie z wrażliwego usposobienia ani z przyrodzonego lub społecznego współczucia krewnym czy znajomym, ani z utraty rozkoszy i lęku czyśca lub piekła” (tenże 2011, 253);

- 2) będąc „pouczona przez Boga, nie tak płakała, lecz z miłości Bożej, prawdziwie skruszona, «z Dawidem umęczyła się płaczem swoim», płacząc co noc „osiągnęła pełne przebaczenie swych grzechów oraz czystość swego sumienia, zgodnie ze świadectwem wystawianym jej wielokrotnie przez Syna Bożego w objawieniu, a Ducha Świętego w wewnętrznym natchnieniu” (tenże 2011, 253-254);
- 3) Chrystus Pan dał jej zapewnienie, iż udzielając jej odpuszczenia (analogicznie jak św. Marii Magdalenie), darował jej wszelką winę i karę oraz obdarował chwałą swego Pańskiego „zaszczytu”, wezwał ją z tego powodu do „radości we wszystkie dni życia swego”; „dał jej pewny znak tego odpuszczenia” w ten sposób, że zstąpiła na nią „wielka słodycz oraz obfita rosa niebiańska, którą odczuła swoimi zmysłami wewnętrznymi” oraz wskazał, że odczuwane przez nią postaci miłości opływającej i rozkosznej są to bezpośrednie i rzeczywiste skutki jej wielkich płaczów, którymi zanosiła się na oczach spowiednika i prepozyta kapituły pomezkańskiej, nakazując jej, by powiadomiła ich o tych faktach, stanowiących rzeczywiste skutki jej aktów ekspiacji, których ci byli naocznymi świadkami (tenże 2011, 254).

Te łaski Błogosławiona otrzymywała i wielkodusznie przyjmowała w rekluzji w Kwidzynie, w ostatnim dwuleciu życia (1392-1394). Był to okres pełni rozkwitu jej modlitwy mistycznej i macierzyństwa duchowego, zgodnie z obietnicą Zbawiciela realizowanej w stosunku do nieograniczonej liczby potomstwa duchowego.

Jednakże modlitwa głębokiego prześlągania w formie załązkowej została w niej zainicjowana przez Trójcę Świętą w wieku około sześciu lat i stopniowo rozwijała się w niej jeszcze w okresie ascezy, począwszy od wczesnego dzieciństwa, tj. od osiągnięcia wieku około sześciu lat, gdy została oparzona wrątkiem przez nieuważną służącą matki, wskutek czego doznała oparzeń trzeciego stopnia. Jan z Kwidzyna zapisał o początku okresu ascezy w jej życiu: „Gdy szczęśliwa Dorota miała sześć lat i dotknęła siódmego, przypadkiem cała została wrzącą wodą oblana” (25 stycznia 1353 r.) (tenże 2011, 86). Potwierdziło to zeznanie złożone w średniowiecznym procesie kanonizacyjnym Doroty Swertfeger przez biskupa pomezkańskiego Jana Mnicha dn. 6.11.1404 r.: „została oblana wrzącą wodą przez służącą swej matki, tak iż od czubka głowy aż do pięty u nogi była oparzona od rzeczonego oblania” (*Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów* 2014, 475).

Oparzenie objęło całe ciało, powodując rozległe i głębokie, trudno gojące się bliznowce (keloidy). Od tego oparzenia do końca życia otrzymała wiele głębokich, rozległych, bolesnych, świerzbiących, kłujących, nabrzmiewających, wrzodziejących i pękających ran, urazowych i pourazowych, które określano mianem „ran od Boga”. Kontemplowała te rany. W jaki sposób? Przez ból wchodziła i pogłębiała się w kontemplacji spraw Bożych i ostatecznych rzeczy człowieka. Zgłębiała wielkość i ciężar grzechów własnych i cudzych, i w konsekwencji eskalacji bólu duszy i ciała, heroicznie podejmowała ekspiację. Pojawianie się ran w jej ciele stanowi przykład naturalnego działania Boga w życiu człowieka, orientującego go ku posłudze ekspiacyjnej. Pan Bóg wskazał jej kierunek i sposób wypełniania



woli Bożej dla dobra całej ludzkości. W toku kontemplacji kar za grzechy, podejmowanej w cierpieniach, bñ. Dorota „wyråźnie poznała (...) cierpienia i wåłsciwoñci, wieloñć i wielkoñć (...). A z kontemplacji tych kar najpierw zdråzała na cieie, wielkie cierpiąc przeraåenie” (Jan z Kwidzyna 2011, 92). Juå we wczesnym okresie ekspiacji posługiwala się modlitwami: *Ojczy nasz* i *Zdrowaś Maryjo*, które odmawiała w domu rodzinnym z domownikami. Przez okres dziecięcy, młodzięczy, panięski, małżeński i wdowi bñ. Dorota wzbudzała ustnie i myñlnie niezliczone akty przeproszenia, wynagrodzenia, zadoñcuczynienia i ekspiacji Bogu za grzechy. W zwiåzku z tym ponosiła liczne, dotkliwe, znaczne i cięåkie ofiary, wielkie trudy, aby realnie wziąć udział w misji zbawczej Chrystusa Pana. Na sposób okreñlony przez św. Pawła z Tarsu radowała się w cierpieniach (...) i dopeñniała w swym cieie braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciaåa, którym jest Koñciół (Kol 1,24). Modlitwa głębokiego prześlągania trwała w niej w okresie ascezy i w okresie mityki. Stopieñ intensywnoñci i długotrwałoñć modlitwy głębokiego prześlągania były moåliwe do przyjęcia tylko i wyåcznie dlatego, że mityczka byåa podtrzymywana przez Boga w ciågłoñci aktu. Stan ten bowiem nie jest moåliwy do samoistnego przeåywania przez człowieka niezjednoczonego z Bogiem przez åaskę uñwięcającå, uczynkowå i posiåkowå, to znaczy do przeåywania przez człowieka nie posiadającego specjalnego Boåego daru do jego znoszenia i trwania w nim. Trójjedyny Bóg, podtrzymując człowieka w akcie modlitwy głębokiego prześlągania, inicjuje i rozwija w nim ten rodzaj modlitwy, zapewniając jej trwanie åż do zakoñczenia i plynne wyjñcie z tego doñwiadczenia. Ståd orant nie ponosi trwaåego uszczerbku na zdrowiu. Opisywana ustnie przez Dorotę bolesnoñć wszystkich organów ciaåa po pewnym czasie ustępuje, natomiast dusza dawcy w zachwyceniu zostaje odñwieåzona, zañ dusze biorców zostają doprowadzone do uporządkowania, zrównowaåenia, uspokojenia, oczyszczenia, uñwięcenia i peñniejszej realizacji woli Boåej i zjednoczenia z Bogiem.

Moåna zatem sformuåować dwa wnioski, że: 1/ w miarę postępow w modlitwie głębokiego prześlągania aktywnoñć ascetyczna oranta (wåłciwa poczåtkującym) podlega minimalizacji i staje się biernym, uległym poddaniem się Boskiemu działaniu wykonywanemu przez Niego wewnåtrz duszy i ciaåa. Oznacza to, że ekspiator/ekspiatorka nie stawia oporu åasce, caåkowicie zapomina o sobie ze względu na dobro nieograniczonej liczby ludzi i speñnienie pragnieñ Trójcy Świętej przez wypeñnienie misji zbawczej przez wspotuczestnictwo w misji Chrystusa Odkupiciela człowieka (1J 1,3). Udział w męce i zmartwychwstaniu Pańskim moåna wziąć jedynie przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, ståd chrzeñcijaństwo jest religią wcielenia. We wcieleniu i męce Syn Boåy przyjął na siebie kondycję ludzkå i brzemię win i kar za grzechy kaådego bez wyjątku człowieka. Misja ekspiatorów i ekspiatryczek polega na uobecnianiu, aktualizacji i przedlåżaniu misji Zbawiciela. Matka Dorota z nakazu Pańskiego realizowała ją przez cierpienia: duszy i ciaåa (stygmatyczne), i „wielkie påczy”.

Chrystus Pan polecał jej „wylewanie obfitych łez z miåoñci, nie tylko da oczyszczenia wåsnego, ale takåże wielu innych, których Pan kazał jej obmyć swoimi łzami, aby byli oczyszczeni z grzechów” (Jan z Kwidzyna 2011, 254). Mityczka w dzieñ i w nocy, nieustannie,

obficie, „rzewnie płakała nie tylko z żalu i pobożności, lecz także ze współczucia, zarówno z Chrystusem cierpiącym, jak z bliźnim grzeszącym i Pana obrażającym” (tenże 2011, 254).

Jan z Kwidzyna w *Żywocie* odnotował, że:

- 1) „wielokrotnie polecano jej zraszać nie tylko ludzi, lecz i ziemię oraz co z ziemi wyrasta. A to zwykło się dziać wtedy, gdy Pan posyłał jej Ducha Świętego z miłością szeroką i przestronną”. Określenie obu rodzajów miłości podane zostało w *Siedmioliliu* (Jan z Kwidzyna 2012, 9);
- 2) rekluza „chodząc na rozkaz w duchu po ziemi, z wielkiego uczucia miłości łzami swoimi zraszała jakby kropidłem rozmaitych, za których również modliła się z takim żarem pragnienia, że serce bardzo ją od tego bolało. Pan powiedział jej: «Teraz prędzej biegniesz, niż byś biegła na nogach, a to mnie jest milsze, a tobie zbawiennejsze, niż gdybyś na cielesnych nogach biegła do chorych, by im oddać swą przysługę i sprawić ulgę. Więcej bowiem możesz tu zdziałać duchowo niż tam cielesnie, a pobożność jest tak wielka, jak ogromna jest konieczność zapobiegania potrzebie i brakowi, które są na ziemi»”. (Jan z Kwidzyna 2011, 254-255);
- 3) Chrystus Pan nakazywał jej: „powinnaś mocno płacząc, modlić się za każdy brak, który jest w chrześcijaństwie, o odpowiednią do czasu pogodę, o wszystkie plony ziemi i roczny urodzaj (...) płacząc rzewnie, zalewaj ziemię swymi łzami, czyli wypraszaaj tymi łzami deszcz dla ziemi, a polewaj także ludzi, którzy są na niej” (tenże 2011, 255);
- 4) skutek wypowiedzianego wobec niej Słowa substancjalnego był następujący: „Gdy to zostało powiedziane, w tak wielkiej obfitości z Bożego daru popłynęły łzy z oczu oblubienicy, że sama się tego przestraszyła. Było jej wtedy z Bożego zrządzenia tak, jakby siedziała na spragnionej i suchej ziemi a ze wszystkich stron ukazywały się jej kielkujące zasiewy, chyłące się wokół niej i proszące by zostały nawodnione” (tenże 2011, 255);
- 5) tak poruszona „opłakiwała zło, które dzieje się na ziemi. Czyniła to często, mocno, trwożliwie i długo. Chrystus Pan nakazał jej płakać „za zabitych na wyprawie, (...) za jeńców u niewiernych, by nie wpadli w rozpacz lub nie zachwiali się w wierze, (...) za ubogich, niemających żadnej pociechy duchowej ani cielesnej, za wszystkich dobrodziejów, ludzi dobrej woli, o głód przyjmowania sakramentu Eucharystii, o gorące pragnienie otrzymywania Ducha Świętego przez wielu ludzi” (tenże 2011, 255).

Apogeum był stan wielkiego płaczu w żarze miłości, gdy Odkupiciel pouczył ją, że te łzy przyniosła z nieba, rozkazując jej: „Przebiegnij teraz całą ziemię, zwilżając swymi łzami (...). Zwilżaj ją mocno płacząc (...)”. Polecił jej poinformować spowiednika, że „to dzieło płaczu nie jest moje, lecz jest darem Pana mojego, który gdyby tego nie czynił we mnie, tak mało mogłabym płakać jak ty. A gdybyś pouczony doświadczeniem jak ja, znał jakość i obfitość płaczu, bez wątpienia twierdziłbyś, że to dobro przybyło z żywota wiecznego, bo tak wielkiego duchowego dobra żaden ziemski człowiek nie może mieć z siebie” (tenże 2011, 255). Tym samym podkreśliła nadprzyrodzony charakter przeżywanego fenomenu. Były to bowiem „łzy kipiące”(tenże 2011, 256-257);

Widok jej płaczu budził przerażenie otoczenia. Łzy „płynęły jakby z rur” „przez dwie, trzy, cztery, pięć sześć siedem lub dziesięć godzin” (tenże 2011, 257). „Kipiących łez” (tenże 2011, 256-257) nie można zatrzymać i nie ma możliwości sfingowania stanu „wielkiego płaczu”. Znamienne jest to, że w odróżnieniu od innych ekspiatorów (np. św. Franciszka z Asyżu), bł. Dorota nie utraciła wzroku w sensie fizycznym wskutek wydalania z organizmu podczas płaczu ogromnych ilości wyżej wymienionych składników, zawartych we łzach. Biograf nie zanotował, by jej oczy ropiały. Nie utraciła ponadto wzroku duchowego, o czym świadczy fenomen duchowy pęknięcia oczu (Jan z Kwidzyna 2011, 172-173).

W relacji Doroty w jednym przypadku znajduje się bezpośrednio użyte przez nią i zapisane przez mistrza Jana sformułowanie określenia tej modlitwy jako „modlitwa głębokiego (znacznego) prześlągania”, gdy Dorota przytacza słowa Oblubieńca: „Łzy, które dziś popłynęły z twych oczu, były jakąś rosą niebiańską, dobrze nimi skropiłaś ziemię i dobrze wspomogłaś nią ludzi, bo wielka moja zniewaga została przez to znacznie prześlągana” (tenże 2011, 255-256). Negatywizm wynikający z przerażenia ludzi obserwujących te zlewne płacze i kenozę mistyczki w tym stanie przezwycięża nieznaną środowisku, z wyjątkiem trzech duchownych, krzyżaków, zbawienna dla ludzkości funkcja prześlągania za grzechy żywych i umarłych. Odium hańby publicznej, które towarzyszyło temu przeżyciu, nie zostało społecznie właściwie zrozumiane ani zdjęte ze służebnicy Bożej aż do śmierci. Odium to jest częścią krzyża pustelniczego, rękojmą współuczestnictwa w powszechnej misji zbawczej i apostołskiej. Jest to bowiem Pawłowy sposób głoszenia Ewangelii, gdzie środkiem wyrazu apostołskiego jest proklamacja mądrości krzyża (1Kor 2).

### 3. Istota dorotańskiej modlitwy głębokiego prześlągania

Zaprezentowana analiza przebiegu modlitwy głębokiego prześlągania w doświadczeniu Błogosławionej skłania do postawienia co najmniej kilku pytań:

- 1) Czy trwając w „wielkim płaczu” pozostawała w stanie wizji w ekstazie? Jeżeli trwała w wizji, to jaki miała ona charakter?
- 2) Czy bł. Dorota odbywała modlitwę głębokiego prześlągania w stanie lotu?
- 3) Czy doświadczała w tej modlitwie równoczesnej bilokacji?
- 4) Czy istnieją przesłanki, by wykluczać stan bilokacji i wnioskować o trwaniu przez nią w stanie multilokacji podczas aktu modlitwy głębokiego prześlągania?

Jednoznaczne rozstrzygnięcie tych zagadnień jest trudne, ponieważ w toku procesu kanonizacyjnego skład orzekający należycie nie przesłuchał świadków przeżyć mistycznych Doroty Swertfeger na okoliczność przebiegu poszczególnych, podlegających ich obserwacji, aktów modlitwy ekspiacyjnej i występowania bądź braku wymienionych zjawisk. Nie ma dowodów z zeznań świadków dających podstawę do wnioskowania o tym, że podczas modlitwy głębokiego prześlągania Dorota Swertfeger trwała w ekstazie lub była widziana w dwóch różnych miejscach (bilokacja) (Bochenek, J.1972, 532; Smyrak, B. 1985, 563)

lub wielu różnych miejscach, mniej lub bardziej oddalonych geograficznie. Biorąc powyższe pod uwagę, z punktu widzenia materialnoprawnego, nie ma podstaw do wnioskowania o ekstatycznej naturze zjawiska „wielkiego płaczu” i z tego samego powodu należy wykluczyć hipotezę multilokacji, nawet w formie najprostszej, tj. bilokacji. (Zyzak, W. 2002, 948).

Jednakże pogłębiona analiza natury tych zjawisk wskazuje na wnioski wprost przeciwne. Po pierwsze, na podstawie zasad ogólnych teologii duchowości wiadomo, że wizje (widzenia) o charakterze nadprzyrodzonym, (zweryfikowane przez uprawnionych ekspertów, na podstawie delegacji udzielonej w porządku hierarchicznym), jak miało to miejsce wypadku tej mistyczki, zawsze następują w ekstazie lub we śnie (Tanquerey, A.1949, 653-659;681-683). Skoro mistyczka nie otrzymywała ich we śnie, (co zdecydowanie należy wykluczyć w przypadku Doroty Swertfeger), zatem wizje pochodzenia Boskiego otrzymywała w ekstazie. Co więcej, otrzymywała je nie w jednej, lecz w wielu ekstazach.

Po wtóre, litera prawa (i braki materialnoprawne postępowania dowodowego w średniowiecznym procesie) nie przesądzą o tym, co wynika z działania ducha. Duch rządzi się prawem nadnaturalnym i nie podlega prawu stanowionemu przez ludzi. Z całego kontekstu relacji mistyczki udokumentowanych przez sekretarza w *Żywocie i Siedmioliliach* - odniesionych do odpowiednich skutków poszczególnych elementów jej doświadczenia - również wynika wniosek przeciwny w stosunku do zawartego w pierwotnej hipotezie, negującej możliwość równoczesności: wizji, lotu, multilokacji w toku aktu ekspiacji, jakim jest modlitwa głębokiego przeżłaganania.

Wniosek ten wymaga uzasadnienia wyinterpretowanego z kontekstu historycznego zdarzeń stanowiących jednostkowo odbywane akty modlitwy głębokiego przeżłaganania i ich syntezę.

Biorąc pod uwagę znamienne opisy stanu mistycznego Doroty heroicznie trwającej w „wielkim płaczu”, dokonane przez Jana z Kwidzyna w niżej zestawiony sposób – należy postawić tezę, że źródła drukowane dokumentują, iż w trakcie modlitwy głębokiego przeżłaganania Dorota Swertfeger przeżywała wizję wyobrażeniową (a nie umysłową) – odbywała lot – dokonywała niemożliwej do ustalenia co do liczby multilokacji (multilokacje bez liczby).

Oto zestawienie symptomatycznych odniesień źródłowych:

- 1) „Chodząc na rozkaz w duchu po ziemi, z wielkiego uczucia miłości łzami swoimi zraszała jakby kropidłem rozmaitych, za których również modliła się z takim żarem pragnienia, że serce bardzo ją od tego bolało. Pan powiedział jej: «Teraz prędej biegniesz, niż byś biegła na nogach, a to mnie jest milsze, a tobie zbawienniejsze, niż gdybyś na cielesnych nogach biegła do chorych, by im oddać swą przysługę i sprawić ulgę. Więcej bowiem możesz tu zdziałać duchowo niż tam cielesnie, a pobożność jest tak wielka, jak ogromna jest konieczność zapobiegania potrzebie i brakowi, które są na ziemi»”. (tenże 2011, 254-255).

- 2) Syn Boży nakazywał jej: „powinnaś mocno płacząc, modlić się za każdy brak, który jest w chrześcijaństwie, o odpowiednią do czasu pogodę, o wszystkie plony ziemi i roczny urodzaj (...) płacząc rzewnie, zalewaj ziemię swymi łzami, czyli wypraszał tymi łzami deszcz dla ziemi, a polewaj także ludzi, którzy są na niej” (tenże 2011, 255).
- 3) Jan z Kwidzyna odnotował skutek właściwy dla działania Słowa substancjalnego, (tj. czyniącego z mocą to, co zapowiada): „Gdy to zostało powiedziane, w tak wielkiej obfityści z Bożego daru popłynęły łzy z oczu oblubienicy, że sama się tego przestraszyła. Było jej wtedy z Bożego zrządzenia tak, jakby siedziała na spragnionej i suchej ziemi a ze wszystkich stron ukazywały się jej kielkujące zasiewy, chylące się wokół niej i proszące by zostały nawodnione” (tenże 2011, 255).

Nie ma znaczenia, że Jan z Kwidzyna nie udokumentował, iż:

- 1) Dorota Swertfeger była jednocześnie obecna i widziana przez wielu ludzi jako obecna jednocześnie w dwóch lub wielu miejscach;
- 2) Dorota Swertfeger wykonywała określone działania w dwóch lub wielu miejscach jednocześnie, co stanowiłoby wiarygodny, łączny dowód, wystarczający do stwierdzenia bilokacji lub multilokacji.

Sekretarz w *Żywocie* wielokrotnie opisywał te rzeczywistości, przytaczając różne fragmenty wypowiedzi penitentki. Jednakże (na pewno nie przez przypadek) w *Traktacie drugim o posłaniu Ducha Świętego*, zawartym w *Siedmioliliu*, zawarł kapitalną wprost syntezę fenomenu modlitwy głębokiego prześlągania: „Na początku sumy Pan posłał jej Ducha Świętego z miłosciami gorąco płonąca, wysoko pragnąca, szeroką i obszerną oraz niecierpliwa. Stąd gorąco rozpalona, płacząc modliła się czule za żywych i umarłych; biegnąc w duchu przez wiele miejscowości łzami swoimi jak kropidłem bardzo wielu pokropiła, za których Pan kazał jej się modlić. Było to mianowicie działanie miłości szerokiej i obszernej. Jej tak kropiącej Pan powiedział: To jest mi milsze a tym ludziom pożyteczniejsze, niż gdybyś na cielesnych nogach biegła do chorych” (Jan z Kwidzyna 2012, 102). Nie można zatem powiedzieć, że:

- 1) mistyczka nie dokonywała niczego więcej niż jedynie przeżycia osobistego trudnej do określenia wizji wyobrazeniowej (pozostając w stanie ekstazy) w toku modlitwy wielkiego prześlągania;
- 2) nie ma dowodów z dokumentów, (w tym zeznań świadków w średniowiecznym procesie kanonizacyjnym) na okoliczność jej działania (np. nawiedzania chorych; aktów opieki nad chorymi; wyzwalania więźniów; nawiedzania grzeszących; upominania grzeszących; uchylania przyczyn katastrof itd.) w co najmniej jednym miejscu, innym niż kwidzyńska rekluzja (przypadki bilokacji) lub w wielu innych miejscach, różnych od kwidzyńskiej rekluzji (przypadki multilokacji).

Istotne jest wskazanie: „biegnąc w duchu przez wiele miejscowości łzami swoimi jak kropidłem bardzo wielu pokropiła”. Oznacza to ni mniej ni więcej, ale wprost:

- 1) chód ekstacyjny, gdy „ciało zda się biec szybko zaledwie dotykając ziemi” lub lot duszy lub osoby w duchu (lot ekstacyjny, „gdy ciało wzlatuje do wielkiej wysokości” (Tanquerey, A. 1949, 699), tj. akt dynamiczny, możliwy do odbycia dzięki łasce i zjednoczeniu z Bogiem, (odznaczający się ogromną prędkością, zbliżającą się do jednoczesności obecności podmiotu w wielu punktach ziemi, odległych geograficznie), co daje podstawę do wnioskowania o agibilności (nadzwyczaj szybkim przemieszczaniu się przekraczającym rami natury) (Zyzak, W. 2002, 948) oraz multilokacjach Doroty Swertfeger, a nie jedynie o bilokacjach mistyczki;
- 2) trwanie wizji wyobrażeniowych w ekstazach w ciągłości wielokrotnie podejmowanych aktów modlitwy głębokiego prześlągania;
- 3) wykonywanie przez nią działań pożądaných przez Odkupiciela ze względu na zbawienie ludzkości (działań użylitarných, pożytecznych, oczekiwanych społecznie, eklezjalnie i ontycznie w stopniu wyższym niż akty miłosierdzia co do duszy i ciała). Działania te, udokumentowane w komplecie zeznań świadków procesu kanonizacyjnego, były skutecznymi w doczesności, a w porządku zbawienia pożądanymi przez ludzkość na wieczność, ofiarniczymi aktami głębokiego prześlągania, rekonyliacji i ekspiacji wykonywanymi przez Trójcę Świętą w człowieczeństwie Błogosławionej, wolnym i zjednoczonym z Bogiem narzędziu zbawczym ludzkości, dobrowolnie zaangażowanym we współuczestnictwo, tj. biorącym udział w misji zbawczej i apostołskiej.

## Podsumowanie

Fenomen modlitwy głębokiego prześlągania w doświadczeniu bł. Doroty z Mątów Wielkich zaskakuje: 1) złożonością struktury zjawisk mistycznych, w które ten akt wpisuje się i które go konstruują; 2) imponującą konfiguracją darów i charyzmatów ujawniających się w przebiegu tej modlitwy mistycznej; 3) różnaitością skutków, które ta modlitwa powodowała w ludziach i w kosmosie (uniwersum wszystkich bytów).

Jednoczesność wielu zjawisk mistycznych, w tym: trwającego kilkadziesiąt lat naznaczenia stygmatycznego; kardiognozy; aktów trwającej wielokrotnie, nawet po dziesięć godzin modlitwy głębokiego prześlągania i wizji w ekstazach, chodów lub lotów ekstacyjnych, multilokacji (a nie jedynie bilokacji) - może wydawać się zbyt wielką komplikacją wydarzeń składających się na doświadczenie mistyczne Błogosławionej. Wydaje się, że ta jednoczesność w gruncie rzeczy stoi w sprzeczności z działaniem Boga, które zawsze odznacza się prostotą. Jednakże jej doświadczenie mistyczne przebiegało harmonijnie, zgodnie z wolą Boga i dokonywało się mocą Jego działania z wielką wylewnością różnorodnych łask w jej człowieczeństwie.

Istnienie tego fenomenu było wynikiem szczytowego wysiłku i heroicznego zaangażowania mistyczki, podejmowanego dla dobra całej ludzkości, co określa ją jako mistrzynię życia duchowego i jedną z najwybitniejszych ekspiatryczek średniowiecznej

i nowożytnej Europy. Apologia tego rodzaju byłaby jednak bezprzedmiotowa, gdyby nie wskazywała na dalszą perspektywę badawczą. Wydaje się mianowicie, że Dorota Swertfeger w XXI w. powinna zostać uhonorowana doktoratem Kościoła. W niniejszym artykule jej sylwetka zaprezentowana została jako żywy dowód głównej tezy wnioskowanego w odniesieniu do niej doktoratu, a mianowicie postulowanej przez nią samą w ciągłości całego jej życia możliwości osiągnięcia pełni rekonyliacji przez każdego grzesznika na drodze odpowiedniej, aktywnej współpracy człowieka z miłosierdziem nieskończonym Trójjedynego Boga, będącego dawcą, wykonawcą i wynagrodzicielem modlitwy głębokiego przeżycia. Nie jest to jedyna teza postulowanego w stosunku do niej doktoratu Kościoła, którą należałoby wyinterpretować ze źródeł drukowanych, sformułować z odpowiednim uzasadnieniem, czerpiąc z całości dorobku dorotańskiego. Jest to jednak możliwe pod warunkiem rozpoczęcia międzynarodowych i interdyscyplinarnych prac naukowych nad tym zagadnieniem. Tezy doktoratu Kościoła, postulowanego dla bł. Doroty Swertfeger, mogą i powinny być sformułowane jedynie wspólnym wysiłkiem ekspertów reprezentujących różne specjalności naukowe.

Wydaje się, że: 1) warto podjąć refleksję i dyskusję naukową nad możliwością sformułowania pozostałych tez doktoratu mistycznego Błogosławionej, czczonej również jako Święta; 2) należy uwzględnić fakt, że ustrój państwa i system naukowy obowiązujący w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wprost wykluczały interdyscyplinarne, międzynarodowe badania naukowe mistyki dorotańskiej.

## Literatura

### Źródła drukowane

- Jan z Kwidzyna. 2011. *Żywot Doroty z Mątów*, tł. Wojtkowski, J., Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan z Kwidzyna. 2012. *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, tł. Wojtkowski, J., Olsztyn: Zakład Poligraficzny „Gutgraf”.
- Jan z Kwidzyna. 2013. *Księga o świętach. Objawienia Błogosławionej Doroty z Mątów*, tł. Wojtkowski, J., Olsztyn: Zakład Poligraficzny „Gutgraf”.
- Stachnik, R. Birch-Hirschfeld Triller, A. 2014. *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*. tł. Wojtkowski, J., Olsztyn: Zakład Poligraficzny „Gutgraf”.

### Piśmiennictwo

- Bochenek, A. 1989. *Anatomia człowieka. Układ nerwowy obwodowy. Układ nerwowy autonomiczny. Powłoka wspólna. Narządy zmysłów* t. 5, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Bochenek, J. 1972. *Zarys ascetyki*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Borzyszkowski, M. 1977. Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie. *Studia Warmińskie*, 14, 517-537.
- Chrostowski, W. 2011. Pojednanie. W: Gigilewicz, E. (red.), *Encyklopedia katolicka* t. 15 Pastoralna psychologia-Porphyreon, Lublin: KUL Jana Pawła II, 1008.

- Kafel, S. 1981. *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1 i 2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Krawczykowski, D. 2022. Stygmaty – prawda i mity. *Niedziela*, 18, 72-73.
- Mocydlarz, W. 2012. Przebłaganie. W: Gigilewicz, E. (red), *Encyklopedia katolicka* t. 16 Porpora-Repetowski, Lublin: KUL Jana Pawła II, 607.
- Smyrak, B. 1985. Bilokacja mistyczna. W: Gryglewicz F. i Łukaszyk R.i Sułowski Z. (red.), *Encyklopedia katolicka* t. 2 Bar – Centuriones, Lublin: KUL Jana Pawła II, 563.
- Tanquerey, A. 1949, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* t. 2 (Biblioteka Życia Wewnętrznego; t. 12). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy Ks. Ks. Jezuitów, 653-659;681-683).
- Wilemska, E. 2012. Rekonyliacja. W: Gigilewicz, E. (red), *Encyklopedia katolicka* t. 16 Porpora-Repetowski, Lublin: KUL Jana Pawła II, 1377.
- Zyzak, W. 2002. Zjawiska nadzwyczajne. W: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 948.



# **ARTYKUŁY**

nauki humanistyczne

## Teoria „prawdy realnej” w filozofii Xaviera Zubiriego

**Streszczenie:** Refleksja Xaviera Zubiriego (1898-1983), hiszpańskiego filozofa, na temat prawdy realnej jest ciekawą propozycją epistemologiczną na temat obecności i sposobu percepcji prawdy w rzeczywistości i jej ujmowania przez intelekt w akcie poznawczym. Zdaniem Zubiriego prawda nie jest tylko zgodnością intelektu z rzeczą. W pierwszym ujęciu rzeczy rzeczywistość narzuca się „intelekcji” (intellección) z pewną siłą. Dokonuje się to w procesie „ratyfikacji”, która jednak nie ma charakteru reduplikacji rzeczy. Jest to raczej autoafirmacja bądź też autoinstalacja tego, co rzeczywiste w intelekcie. Prawda nie jest reprezentowaniem [representación], tylko jest autentyczną prezentacją rzeczy taką, jaką jest. Zdaniem myśliciela prawda realna (la verdad real) ma człowieka w swoich rękach, gdyż obejmuje swoją „energiją” cały podmiot poznający. Oznacza to tyle, że „la verdad real” jest pierwszym, niezależnym od aktywności intelektualnej, doświadczaniem prawdy przez człowieka; jej ujęciem pierwotnym i spontanicznym.

**Słowa kluczowe:** prawda, prawda realna, rzeczywistość, Xavier Zubiri

## The Theory of “Real Truth” in the Philosophy of Xavier Zubiri

**Abstract:** The reflection of Xavier Zubiri (1898-1983), a Spanish philosopher, on the subject of real truth is an interesting epistemological proposal about the presence and perception of truth in reality and its apprehension by the intellect in the cognitive act. According to Zubiri, truth is not merely the consistency of the intellect with the thing. In the first view of the thing, reality imposes itself on the “intellection” (intellección) with a certain force. This is done in the process of “ratification”, which, however, is not a reduplication of the thing. Rather than that, it is a self-affirmation or self-installation of what is real in the intellect. The truth is not a representation [representación], but it is the authentic presentation of the things as it is. According to the Spanish philosopher, the real truth (la verdad real) has man in its hands, since it embraces the entire cognizing subject with its “energy”. This means that “la verdad real” is the first experience of truth by man, independent of intellectual activity; its primary and spontaneous apprehension.

**Keywords:** real truth, reality, truth, Xavier Zubiri

## Wprowadzenie

Xavier Zubiri to hiszpański filozof zajmujący się przede wszystkim zagadnieniami metafizycznymi - problemem istnienia Boga, człowieka oraz obiektywnością prawdy. Urodził się 4 grudnia 1898 roku w San Sebastián. Studiował w Louvain, Madrycie oraz Fryburgu, będąc uczniem Juana Zaragüety, José Ortegi y Gassetta oraz Martina Heideggera. W 1926 roku objął katedrę historii filozofii w Madrycie, gdzie wykładał przez dziesięć lat (do 1935 roku), następnie przebywał w Rzymie oraz w Paryżu. W 1929 roku studiował we Fryburgu, gdzie zapoznał się z nowym nurtem filozoficznym - fenomenologią rozwijaną przez Edmunda Husserla. Po zakończeniu hiszpańskiej wojny domowej (la guerra civil española) wrócił do kraju i w 1942 roku rozpoczął wykłady na uniwersytecie w Barcelonie. Cała jego działalność filozoficzna aż do śmierci, 21 września 1983 roku, była jednak związana z pracą naukową w stolicy Hiszpanii, gdzie też został pochowany razem ze swoją małżonką Carmen Castro Madinaveitia. Jest autorem wielu artykułów i książek, m.in.: „Naturaleza, Historia, Dios” (1944), „Sobre la esencia” (1964), „Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad” (1980), „El hombre y Dios” (1984), „Sobre el hombre” (1986), „El hombre y la Verdad” (1999), „El hombre: lo real y lo irreal” (2005).

Filozofię Zubiriego charakteryzuje oryginalność myśli i styl jej uprawiania, wyróżniający się tworzeniem nowych filozoficznych terminów, służących do precyzyjniejszego opisu rzeczywistości np.: „la ratificación” – ratyfikować – „materializacja intelektualna”, czyli przemienienie w procesie poznawczym tego, co abstrahowane w intelektualną formę poznawczą. Zubiri, wyjaśniając pojęcie ratyfikacji, wiąże je z omawianym w niniejszym artykule problemem „prawdy realnej”: „Gdy tylko ujęta rzeczywistość zostaje ratyfikowana w samym wrażeniu, mamy do czynienia z prawdą realną. Ratyfikacja jest nośnikiem rzeczywistości wrażonej. Ratyfikacja jest siłą „wnoszącą” rzeczywistość w intelekt. Intelekt zostaje zaktualizowany przez wrażenie, co wskazuje na to, że to nie my zmierzamy do prawdy rzeczywistej, ale że to prawda realna ma nas niejako w swoich rękach. Nie posiadamy prawdy realnej, ale to ona nas posiada przez siłę tkwiącą w rzeczywistości” (Zubiri 2019a, 239-242).

Prawda realna to ratyfikacja, czyli pierwotna i radykalna forma prawdy intelektu odczuwającej. Ratyfikacja to afirmacja w intelektu własnej rzeczywistości przez to, co rzeczywiste. Prawda realna nie jest referencją do rzeczy percypowanej, ale czymś pierwotniejszym, co wyklucza jakąkolwiek możliwość błędu. Ujmowana rzecz jest rzeczą i nie może nie być rzeczą. Prawda to nie zgodność, referencja ani relacja, gdyż między rzeczywistością a intelektem nie ma żadnego dystansu. Nie jest ona także reprezentowaniem, tylko autentyczną prezentacją, fizycznym uobecnieniem rzeczy w intelektu.

Innym kluczowym pojęciem dla jego filozofii jest termin „inteligencia sentiente” (inteligencja odczuwająca), która jest tym, co udziela podmiotowi poznającemu tego, czym jest ujmowana w procesie poznawczym rzeczywistość na drodze wrażonej formy (Zubiri 2001, 33-35). Inteligencja jest zdolnością ujmowania przedmiotów jako realnie istniejących i „odczuwalnych” nie tylko ze względu na swoją treść, ale przede wszystkim ze względu na to, co je same zakotwicza w rzeczywistości, czyniąc realnymi (Zubiri 1993, 285-293).

Dla hiszpańskiego myśliciela punktem oparcia dla uprawiania filozofii jest złożoność zagadnienia rzeczywistości oraz jej powiązania z prawdą. Madrycki filozof kładzie nacisk na ukazanie prawdy jako podstawowego elementu konstytuującego rzeczywistość. W próbie tej można dostrzec inspiracje zaczerpnięte od Arystotelesa, Kanta oraz fenomenologiczne impresje Husserla czy Heideggera. Nie sposób nie zauważyć konfrontacji hiszpańskiego filozofa z innymi koncepcjami filozoficznymi na temat prawdy – z teorią prawdy korespondencyjnej, pragmatycznej, intersubiektywnej czy fenomenologicznej, do której jest zaliczane jego myślenie (Nicolas i Frapolli 2011, 423-434).

Zubiri jest filozofem, który dąży przede wszystkim do całościowego opisanie rzeczywistości w sposób obiektywny i systematyczny. Realizm jego myśli ujawnia się w postawie gnoseologicznej: podmiotem, który poznaje, nie jest abstrakcyjne „Dasein”, „ja- świadome” czy inny intelektualny konstrukt pozbawiony „ciała”, ale jest nim konkretny człowiek rozumiany przez hiszpańskiego filozofa jako istota „wybierająca rzeczywistość” - „zwierzę rzeczywistości”. Człowiek jest częścią świata biologicznego, ale dzięki inteligencji przekracza go; nie tylko tak jak zwierzę doświadcza on rzeczy jako przedmiotu-bodźca, ale także jako rzeczywistość inteligibilną i uporządkowaną. Oznacza to, że gdy podmiot patrzy na białą kartkę, to w procesie poznawczym ujmuje ją jako jedno, a nie dwa osobne wrażenia - kolor biały i biała przestrzeń stanowią jedno ujęcie. Człowiek doświadcza bogactwa rzeczywistości w jednym ujęciu poznawczym, które jest czuciem (*sentir*) i uchwyceniem rzeczy w intelekcie (*inteligir*), co Zubiri nazywa -jak już wcześniej wspomniałem- inteligencją odczuwającą (*inteligencia sentiente*).

Rzeczywistość, dzięki której osoba może żyć osobowo, znajduje się najpierw w intellekcji pod postacią prawdy, a następnie w woli ujmującej ją jako dobro. Widzimy, że dla Zubiriego mówienie o rzeczywistości jest również próbą uchwycenia tego, czym jest prawda: prawda i rzeczywistość są bowiem nierozdzielne. Oznacza to, że ludzkie życie jest zanurzone w rzeczywistości oraz otoczone przez prawdą. Prawda nie może być subiektywną kategorią, choć bez osobistego przyłgnięcia do niej nie ma człowieka w sensie ontycznym. Konstytuuje ona jednostkę jako osobę, podtrzymując tym samym racjonalność jego procesów poznawczych.

Ponadto rzeczywistość jest nośnikiem tego, co bezpośrednio dotyka i nadaje sensu ludzkiej rzeczywistości. Tym czymś jest prawda, która przybiera różne postacie w zależności od modalności intellekcji. Podstawowym ujęciem prawdy i fundamentem całej rzeczywistości jest „prawda realna”.

W niniejszym artykule, w oparciu o oryginalne hiszpańskie teksty Xaviera Zubiriego Apalategui<sup>1</sup> zostanie ukazana idea „prawdy realnej” (*la verdad real*) oraz jej autonomiczny wymiar w ujmowaniu rzeczywistości przez podmiot. Zubiri odcina się w swoim myśleniu

<sup>1</sup> Główne tematy, którymi zajmował się Zubiri w swojej bogatej twórczości filozoficznej, zostały interesująco przedstawione przez J.M. San Baldomero Úcara w artykule “El significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983)”.

od tradycyjnego, dualistycznego jej ujmowania, wskazując na to, że prawda realna to najbardziej podstawowy sposób „bycia prawdy”, gdy rzecz jest zaledwie doświadczana przez człowieka. To bezpośrednie i „spontaniczne” uchwycenie Zubiri definiuje jako „to, co aktualność dodaje temu, co realne, to znajdowanie się w intelekcyj” (Zubiri 2019a, 229).

Rzeczywistość i prawda nie są bowiem identyczne. Prawda jest elementem aktualności, nie jest dodatkową cechą (notą) rzeczywistości, choć nadaje rzeczy w intelekcyj aktualności. Rzecz jako inteligowana ma dwa aspekty: aspekt fizyczny - to, co jest - oraz aspekt prawdy. Nie są to dwa odległe bieguny, ale dwa wymiary tej samej rzeczy. Inteligowanie rzeczy opiera się na bezpośrednim doświadczeniu jej jako przedmiotu realnie istniejącego, tym samym będącego prawdziwym.

Zagadnienie prawdy realnej zostało wyjaśnione przez Xaviera Zubiriego przede wszystkim w VII rozdziale książki „Inteligencia sentiente” (1980). W niniejszym opracowaniu tematu „prawdy realnej” będę przede wszystkim nawiązywać do publikacji Zubiriego: „El hombre y la verdad” (1999) oraz „Escritos menores” (1953-1983), „Naturaleza, Historia, Dios” (1963).

## 1. Rzeczywistość i prawda (la realidad y la verdad)

Zdaniem Zubiriego rzeczywistość jest strukturą dynamiczną i nie można utożsamiać jej jedynie ze światem przedmiotów poznawanych przez podmiot w intelektualnym ujęciu. Rzeczywistość jest tym, co zostaje w pełni urealnione w intelektualnym ujęciu przedmiotu poznawanego jako coś podstawowego i właściwego dla rzeczy uchwyconej w akcie poznania. Tym, który ją poznaje, jest człowiek. Hiszpański filozof definiuje człowieka jako „zwierzę zanurzone w rzeczywistości”- istotę, która w akcie poznania ujmuje rzecz taką, jaką ona jest realnie, a następnie w procesie poznawczym odsłania kolejne warstwy scalające rzeczywistość. Jednocześnie madrycki filozof podkreśla, że świat nie jest zależny wyłącznie od percepcji jednostki, choć intelektualne uchwycenie rzeczywistości w akcie poznania jest tym, co jest zawsze realne. Zubiri nazywa to „pierwotnym ujęciem rzeczywistości” (aprehensión primordial de la realidad) przez inteligencję odczuwającą (inteligencia sentiente), którą rozumie jako sprawność intelektu łączącą to, co zmysłowe z tym, co niematerialne. Nie ma więc ona charakteru stricte organicznego i nie może go mieć, gdyż ujmuje rzeczy jednostkowe na sposób ogólny i konieczny. Aprehensja pierwotna to akt bezpośredniego doświadczenia rzeczy, dzięki któremu ma miejsce aktualizowanie się rzeczywistości w intelekcyj. Aprehensja pierwotna to elementarny akt, inicjujący wszelkie poznanie. Jest to bezpośredni akt poznawczy, dokonujący się przed tworzeniem sądów egzystencjalnych i umożliwiający bycie sam na sam z rzeczami, które są rzeczywistością „objawiającą się” podmiotowi tu i teraz na sposób intuicyjny. Według hiszpańskiego myśliciela błędem filozofii nowożytnej jest pominięcie faktu, że rzecz jest dana bezpośrednio w „intelekcyj” na podstawie danych zmysłowych i że rzecz ujęta w „intelekcyj” nie jest konstytuowana przez ludzkie władze poznawcze, gdyż jest od nich niezależna (Niziński 2018, 39-40).

Jeśli klasyczna teoria poznania w ujęciu Tomasza z Akwinu zakłada dualizm, wyróżniając podmiot i przedmiot poznania, to zdaniem baskijskiego filozofa dualizm ten zostaje przekroczony dzięki koncentracji na tym, co jest bezpośrednio dane w intelekcie. *Aprehensja* pierwotna to najbardziej podstawowy akt ujmowania rzeczywistości, będący początkiem wszelkiego poznania. Jest to „nagie” ujęcie tego, co jest poza kategorią wydawania sądu o rzeczy, umożliwiające bycie z samą rzeczą, która jest realną częścią ujmowanej rzeczywistości. Zubiri podkreśla, że rzecz jest dana w intelekcie na podstawie własnych cech zmysłowych bez udziału ludzkich władz poznawczych (Jagłowski 2000, 32).

## 2. Prawda realna (*la verdad real*)

Prawdą realną Zubiri nazywa zatem to, co ujęte i zaktualizowane w poznaniu jako realne (*la verdad real*). Prawda ta ma charakter pierwotny i ma strukturę bycia przedmiotu zaktualizowanego w intelekcie. To, co ujęte przez akt poznawczy, nie traci nic ze swoich cech fizycznych. To, co uległo zmianie, dotyka sposobu obecności tego, co będąc na zewnątrz intelektu zostało w niego wdrukowane razem z prawdą jako „poznawczy konkret”. Nie zmieniła się sama rzecz, ale sposób jej bytowania.

Co więcej, w „*El hombre y Dios*” Zubiri jednoznacznie zauważa, że „prawda pierwotna nie jest tylko zgodnością myśli z rzeczami, to znaczy prawda nie jest przede wszystkim właściwością myśli, ale właściwością samej rzeczywistości, tym co pozwala rzeczywistości na zaktualizowanie się w umyśle. Prawda ta ma trzy zasadnicze funkcje: a) umożliwia przepływ strumienia rzeczywistości taki, jaki on rzeczywiście jest i może być ujęty przez intelekt, b) gwarantuje stabilność poznawanej rzeczywistości oraz c) ma charakter praktyczny, poszerzając ludzkie poznanie (Zubiri 2019b, 214). Intelekt nie ogarnia całej rzeczywistości ani całej prawdy, choć sama prawda okrywa rzeczywistość, tak jak powieź okrywa mięśnie.

W książce „*Natureza, Historia, Dios*” Zubiri dodaje, że „przedmioty są dane człowiekowi jako poznawcza propozycja, a intelekt „nakłada” na siebie ich formę (Zubiri 1994, 27). Prawda natomiast aktualizuje to nałożenie się rzeczy na intelekt. Przedstawienie przedmiotu w intelekcie dokonuje się przy użyciu siły płynącej od rzeczywistości, którą możemy utożsamiać z prawdą. Jest ona komponentem energii wrażenia przedmiotu w intelekt. Proces ratyfikacji nie może być podwojeniem rzeczy, procesem duplikowania tego co jest, lecz prawda obecna w intelekcie jest samopotwierdzeniem rzeczy, którą akt ratyfikacji ukazał jako fakt/daną.

Zubiri, mówiąc o prawdzie, ściśle łączy ją z rzeczywistością, wyróżniając jej trzy cechy: całość, spójność i odporność (Zubiri 2019a, s. 239). Te trzy aspekty ratyfikują się w intelekcie, ukazując tym samym trzy wymiary prawdy realnej.

„Całość” ukazuje charakter systematyczny, strukturalny tego, co realnie istniejące i ratyfikuje się w intelekcie, zakorzeniając się jednocześnie w prawdzie rzeczywistej jako różnorodność, wielość, bogactwo tego, co zostało ujęte. Ostatni z wymienianych przez

Zubiriego elementów - „bogactwo rzeczy” wskazuje na niemożliwość jednorazowego i całościowego ujęcia rzeczywistości przez podmiot poznający, gdyż wymyka mu się ona, manifestując się za każdym razem jako nowość, niespodzianka, sprzeczność lub coś nieznanego. Stałość ta daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Natomiast trwałość to cecha rzeczywistości, która stanowi konieczny element wyrażający to, czym dana rzecz jest. Stabilność (estabilidad) sprawia, że o rzeczywistości można coś twierdzić (constatación), czyli umożliwia ona jej poznanie. Trzecią warstwą rzeczywistości jest odporność. W odniesieniu do prawdy realnej twardość odsłania jej stabilność i ukazuje ją jako podłoże dla dalszych procesów poznawczych (Zubiri 2019a, 239-242).

Ważnym pojęciem w epistemologii Zubiriego jest „intelección”. Poprzez „intelekcję” Zubiri rozumie akty poznawcze, będące czystą aktualnością tego, co rzeczywiste [w inteligencji odczuwającej (inteligencia sentiente)]. Niziński podkreśla, że „intelekcja” rzeczy, czy też rzeczywistości, nie jest świadomością czegoś, jak zostałoby to ujęte przez Husserla. Nie jest zdawaniem sobie sprawy z czegoś. Nie jest to także akt żadnej władzy, tylko jest to uchwycenie (aprehensión), czyli akt bezpośredniego doświadczenia tego, co obecne. Aktualność rzeczy poznanej (actualidad) to fizyczne bycie w intelekcyjności tego, co realnie istniejące. Fizyczne bycie ujętej rzeczy w inteligencji odczuwającej nie stwarza jedynie relacji zewnętrznej, ale także wewnętrzną zachodzącą między inteligencją a rzeczą. Zubiri obrazuje to poprzez ciekawy przykład, wskazując na bliskość człowieka wobec drugiego człowieka. Aktualność jest wewnętrznym momentem percepcji rzeczy realnej. Osoba sama czyni się obecną w intelekcyjności drugiego. Oznacza to, że obecność osoby jest zdeterminowana przez nią „z niej samej” (desde sí misma). Ta obecność rzeczy z siebie samej w intelekcyjności to drugi moment aktualności (Niziński 2018, 39-40). Zubiri rozumie więc aktualność jako element „rozjaśniający” rzeczywistość poznawaną. Rzeczy w pewnym sensie „pulsują” aktualnością przed umysłem. Jednak one same nie aktualizują umysłu. Rzeczy mają swoją aktualność, ponieważ wcześniej były już w pewien sposób aktualne. Ta uprzednia aktualność jest tym, co Grecy nazywali rzeczywistością: rodzajem operacji, w której coś zostaje substancjalnie potwierdzone. Arystoteles nazywał to ‘energeia’. Pojęcie to można także rozumieć jako pełnię rzeczywistości w czymś (Zubiri 2019b, 62-66).

Prawda realna - jak wspomniano już wcześniej - jest związana z aprehensją pierwotną, gdy rzecz jest doświadczana przez podmiot na poziomie spontanicznym. Aktualność (actualización) dodaje temu, co realne, bycie (estar) w intelekcyjności. Według hiszpańskiego filozofa ta właśnie obecność jest prawdą realną. Jednak rzeczywistość i prawda nie są identyczne. Prawda jest aspektem aktualności i nie jest dodatkowym elementem rzeczywistości. Jagłowski wyjaśnia to w następujący sposób, że „o tyle, o ile rzeczywistość jest zaktualizowana w intelekcyjności, o tyle, o ile jest poznana, o tyle jest prawdziwa (Jagłowski 2000, 189-190). Prawda zatem nie jest żadnym odsłonięciem tego, co jest ukryte. Zwierzę także odbiera rzecz jako jasną i wyraźną, ale ujmuje ją jako coś zewnętrznego – impuls, a nie jako rzeczywistość prawdziwą. Prawda ukazuje się dzięki rzeczy realnie istniejącej, ale nie miałyby to miejsca bez udziału

inteligencji i ujęcia rzeczy jako realnie istniejącej. Rzeczywistość ujmowana przez intelekt jest zatem rzeczywistością prawdziwą, a prawda w niej zawarta jest „prawdą realną”.

Dla Zubiriego prawda nie jest więc tylko elementem teoretycznym związanym z ludzkim sposobem ujmowania rzeczywistości w akcie poznania. Wręcz przeciwnie, prawda stwarza „przestrzeń”, w której rzeczywistość oraz ludzkie poznanie stają się w pewnym sensie czymś jednym. Prawda zespała oba niezależne elementy - ontyczny i antropologiczny. Z tej perspektywy prawda jest tym, co jest z jednej strony ujmowane przez ludzki intelekt, z drugiej zaś jest autonomicznym składnikiem rzeczywistości i - co więcej- ją obejmuje. Doświadczana przez człowieka rzeczywistość wpływa na ludzkie władze poznawcze. To rzecz oddziałuje na podmiot. „Rzecz prawdziwa” ujęta w intelekcie ma swoją własną „prawdę realną”. Prawda ta nie jest jedynie prawdą logiczną, jak uważali niektórzy filozofowie. Dla Arystotelesa prawda logiczna to prawda ujęta w akcie poznania, co dla Zubiriego oznacza jej „następczość” w odniesieniu do prawdy realnej, która jest zawsze prawdą danej rzeczy i jest zawsze pierwszorzędna i autonomiczna. Nie jest ona także prawdą ontyczną (zgodnością rzeczy z jej ideą w intelekcie), gdyż zakłada to jakiś rodzaj podwojenia, który nigdy nie może być własnością prawdy realnej. Zdaniem madryckiego myśliciela prawda realna obejmuje rzecz poprzez dwa jej ujęcia - jako rzeczywistość właściwą i jako rzeczywistość zaktualizowaną.

Dla Zubiriego prawda jest zatem momentem, wydarzeniem rzeczywistej obecności w jej ujęciu intelektualnym. Autor pisze w „Inteligencia sentiente”, że: „rzeczywistość jest tym, co prawda przekazuje w intellekcji, będąc zaktualizowaną. I ta właśnie aktualizacja jest prawdą, gdyż obejmuje ona uchwyconą rzeczywistość. Rzeczywistość jest zatem tym, co przekazuje prawdę i to właśnie „przekazywanie prawdy” nazywa Zubiri „uprawomocnieniem prawdy” (verdadear) (Zubiri 2019a, 232).

Tak rozumiana prawda jest ukazywaniem (ostensión) i manifestacją (manifestación) rzeczywistości, co wyraża się przez następujące aspekty:

- 1) Rzecz jest prawdą realną, gdy w każdej ze swych not (element strukturalny bytu, cecha) jest świadectwem (patente) samej rzeczy realnej. Jeśli jakaś rzecz jest z natury szorstka, to jest obecna jako rzecz szorstka.
- 2) Rzecz jest prawdziwa, gdy odpowiada temu, co dane jest poprzez noty (cechy) i gdy podmiot może liczyć/polegać na tych notach, np. jeśli ktoś jest prawdziwym przyjacielem, to wtedy jest wierny przyjaźni, którą ofiaruje. Jest to cecha stałości (firmeza).
- 3) Coś jest rzeczywiście prawdziwe, gdy jest fizycznie rzeczywiste in actu exercito. Obecność tego rodzaju w tym wymiarze to efektywność (efectividad) aktualnego trwania w byciu (del estar siendo). Jedność tych trzech wymiarów stanowi prawdę realną. Dzięki tym trzem cechom prawda, będąc rzeczywistością w intellekcji, a następnie wybrana przez wolę, jest nieodzownym fundamentem dla osoby. Dlatego wybieranie określonej postaci rzeczywistości nie jest jedynie możliwością w życiu człowieka, tylko koniecznością, gwarantującą i podtrzymującą osobowe życie (Zubiri 2019b, 112).



### 3. Aspekt personalistyczny prawdy realnej

Złożoność powiązań strukturalnych między rzeczywistością - intelektem - prawdą jest analizowana przez Zubiriego na dwóch poziomach: 1. Prawda jako aktualizacja tego, co realnie istniejące (*verdad real*); 2. Intelktualne ujęcie tego, czym rzecz poznana jest (*verdad dual*), czyli prawda logiczna, racjonalna.

Hiszpański myśliciel w dziele „*El hombre y Dios*” podkreśla, że prawda nie jest tylko zewnętrznym odniesieniem do tego, co realnie istniejące. Jest ona zewnętrzna tylko w pewnym sensie, gdyż nie musi być zaktualizowana przez inteligencję w procesie poznawczym (Zubiri 2019, 316). Według Zubiriego prawda w swojej pierwotnej warstwie nie jest związana ani z potwierdzeniem, ani ze świadomością czegoś czy też obiektywnym ujęciem rzeczy. Prawda wypływa z „jakości” poznania intelektualnego, które jako proces obejmuje to, co realnie istniejące. Ta obecność przedmiotu w intelekcie nie jest kopią czy fenomenem rzeczy, ale realnym przedstawieniem tego, co jest ujęte w akcie poznania przez intelekt. Prawda jako element rzeczywistości „wdrukowuje się” więc do intelektu, dzięki czemu przedmiot poznany jest uznany przez podmiot jako realnie istniejący.

Przenikanie się intelektu i rzeczywistości „otoczonych” przez prawdę ukazuje trudność wyszczególnienia poszczególnych komponentów ludzkiego poznania. Zubiri zauważa: „Prawda zakłada pewien dualizm między intelektem a rzeczywistością. Intelekt polega na ujmowaniu rzeczy w postaci, w jakiej stanowi ona część rzeczywistości, a pierwotną i radykalną formą prawdy jest akt jej aktualizacji (*actualización*) w rzeczy ujętej w poznaniu intelektualnym. Rzecz jest przedstawiona w inteligencji, ale ma wcześniejszą rzeczywistość, która jest niezależna od tej, która ujęta jest w akcie poznania. I to jest właśnie ta pierwotna i radykalna prawda o rzeczy. Nazywam ją prawdą realną, ponieważ będąc w umyśle ma charakter formalny i jest nierozzerwanie związana z samą rzeczą” (Zubiri 1999, 181).

W książce „*El hombre i la verdad*” hiszpański filozof rozwija znaczenie prawdy realnej dla człowieka, pisząc: „Prawda jest istotowym składnikiem człowieka i każda próba - teoretyczna czy praktyczna - jej zaciemnienia jest opowiedzeniem się (oryginalnie - „aplastar” - zmiżdżeniem) przeciwko samemu człowiekowi” (Zubiri 1999, 164). Oznacza to, że prawda jest zawsze obiektywna i nie może podlegać zmiennym gustom czy opiniom; w swej najgłębszej strukturze jest absolutnie niezależna i jednocześnie stanowi wsparcie dla godności ludzkiego jestestwa w tym, co w nim najbardziej unikatowe i niepodważalne. Człowiek żyje napełniony rzeczywistością, ale otoczony jest również przez prawdę, która ochrania jego bycie przed ciężarem rzeczywistości. Zdaniem Zubiriego być osobą oznacza być nią dzięki znajdowaniu się rzeczywistości w inteligencji, a następnie wybieraniu jej przez wolę. Rzeczywistość, będąc prawdą, niesie w sobie człowiekowi możliwość życia osobowego, ukazując tym samym pełen wachlarz bogactwa (*riqueza*) rzeczywistości. Równocześnie wskazuje na to, że człowiek nie osiąga swojej osobowej pełni jedynie przez kontakt ze światem przedmiotów. Zubiri definiuje rzeczywistość jako to, co jest realne

i niezależne od jakiegokolwiek subiektywnego ujęcia, jak chciał Kant. To nie intelekt kategoryzuje rzeczywistość, ale to prawda rzeczy poznanej konfiguruje intelekt w ten sposób, żeby przedmiot „stał się” prawdziwy dla podmiotu (Zubiri 1999, 133). Rzecz jest niezależna od podmiotu poznającego. Rzecz posiada autonomię, gdyż jest z siebie (*de suyo*). Rzeczywistość jest wcześniejsza wobec percepcji, gdyż jest jej formatywnością, dzięki czemu odnosi się zawsze do tego, co realne. Oznacza to także, wbrew myśleniu Husserla, że obecność rzeczywistości w impresji jest fizyczna, a nie intencjonalna, jest wyrazista i nie eteryczna.

#### 4. Komponenty prawdy realnej (*las dimensiones de la verdad real*)

Bardzo interesującym zabiegiem Zubiriego jest uchwycenie „prawdy realnej” poprzez analizę lingwistyczno-etymologiczną terminu „prawda” i wskazanie kontekstu kulturowego, w jakim formowało się jej rozumienie. Filozof wskazuje na kulturę grecką, rzymską oraz żydowską, w których pojęcie prawdy nabierało ostrości znaczeniowej.

Po pierwsze, Zubiri podkreśla, że prawdziwe jest to, co jest realnie dane w bezpośrednim poznaniu i nie jest czymś wymyślonym ani iluzją. Definicja ta odnosi się do greckiego pojęcia „*aletheia*”. Ukazuje prawdę jako coś, co jest oczywiste, wyraźne, widoczne oraz jasne w poznaniu intelektualnym. Prawda jest tym, co jest i jest realne (Zubiri 2019a, 182).

W drugim ujęciu prawdy Zubiri odnosi się do kultury rzymskiej, gdzie pod terminem „*veritas*” rozumiano to, co jest godne zaufania, wiarygodne, czemu można ufać. Wymiar ten ukazuje prawdę jako coś autentycznego, stabilnego, pełnego siły, stanowiącego oparcie dla budowania relacji. Prawdziwe jest zatem to, co jest autentyczne i wzbudza zaufanie do osób, ale także do rzeczy. Kolejny aspekt etymologiczny prawdy uchwycony przez hiszpańskiego filozofa podkreśla jej charakter personalistyczny i ma swoje źródło w judaizmie, gdzie pod pojęciem prawda - „*emunah*” rozumiano zaufanie okazywane człowiekowi, którego egzystencjalna postawa jest autentyczna, nieobłudna, pozbawiona dwulicowości. Tak rozumiana prawda odnosi się także do wierności, poczucia stabilizacji i pewności, jaką odczuwa podmiot.

Zubiri wskazuje także na odniesienie prawdy tylko do rzeczy. To, co jest prawdziwe, jest zgodne z poznawaną rzeczą, metodologicznie spójne w akcie poznania. „Zgodność” ta jest związana z procesem urzeczywistniania prawdy na sposób metodologiczny. Prawda jest tu definiowana w klasycznym ujęciu jako zgodność rzeczy z jej intelektualnym ujęciem. Według madryckiego filozofa dopiero wszystkie wymienione powyżej aspekty dają całościowy obraz tego, czym rzeczywiście jest prawda realna (Zubiri 2019a, 244).

## Zakończenie

Refleksja Xaviera Zubiriego na temat prawdy realnej jest interesującą propozycją epistemologiczną na temat sposobu obecności i percepcji prawdy w rzeczywistości i jej ujmowania przez intelekt w akcie poznawczym.

„La verdad real” jest pierwszym, niezależnym od aktywności intelektualnej, doświadczeniem prawdy przez człowieka, czymś pierwotnym i spontanicznym, a „ja świadome” jest częścią wszystkich konstytuujących ją warstw. Hiszpański myśliciel, mówiąc o prawdzie realnej stwierdza, że obejmuje ona sobą cały podmiot poznający.

Dokonując syntetycznego ujęcia przedstawionego problemu „czym jest prawda realna?”, należy wyróżnić następujące jej cechy:

1. Prawda realna to ratyfikacja (ratificación). Jest to pierwotna i radykalna forma prawdy inteligencji odczuwającej.
2. Ratyfikacja to potwierdzenie [w intelekcyj] realności przedmiotu przez to doświadczone w poznaniu.
3. Prawda realna nie jest prostą zgodnością rzeczy z jej ujęciem intelektualnym, jest jej pierwotnym, „intuicyjnym doświadczeniem”.
4. Między rzeczywistością a „intelekcją” nie ma żadnego dystansu.
5. Prawda nie jest reprezentacją [representación], tylko jest autentyczną prezentacją rzeczy, taką jaka jest.

Koncepcja prawdy realnej jest wyrazem poszukiwania przez Zubiriego fundamentu rzeczywistości. Filozof odkrywa, że pragnienie to jest właściwe władzom poznawczym człowieka. Odsłania się ona w rzeczywistości, w której jest on zanurzony jako podmiot poznający. Ta obecność rzeczywistości w intelekcyj to właśnie prawda realna, będąca nie tylko początkiem procesu intelektualnego, ale zasadą wszystkich innych procesów poznawczych. Prawda realna, jako pierwsza zasada stanowi gwarancję prawdziwości i realności ludzkiego poznania, co więcej - jak zauważa José Antonio Hernanz Moral - „prawda realna nieustannie odnosi nas ponad nią samą, w poszukiwaniu wewnątrz rzeczywistości, realnie/ prawdziwie istniejących przedmiotów. Rozum poznaje jedynie poprzez idealizowanie (idear) tego, czym rzeczy mogłyby być; myślenie natomiast jest szkicowaniem struktur różnych możliwości. Wysiłek ten byłby jednak niemożliwy, gdyby nie obecność prawdy realnej (Hernanz Moral 2009, 71).

Juan Antonio Nicolás stwierdza, że koncepcja prawdy w ujęciu Zubiriego nie jest ani elementem teoretycznym, ani konceptualnym ludzkiego intelektu. Prawda jest dla podmiotu czymś konstytutywnym w wymiarze jego rzeczywistości jako osoby. Bez niej nie ma człowieka w sensie ontycznym. Jednak prawda nie ma związku z subiektywnością. Zubiri w ten sposób przezwycięża nihilizm epistemologiczny i ontologiczny, gdyż ludzkie życie jest według niego istotowo związane z rzeczywistością, a co za tym idzie, także z prawdą.

Wszelka dyskusja nad zasadnością nihilizmu zawsze zakłada wcześniejszą aprehensję pierwotną, czyli już pewną prawdę realną (Nicolás 2011, 302-303).

Rzeczywistość, której zasadą jest prawda realna, niesie w sobie dostępność, stałość i pewność oraz możliwość dla rozwoju życia osobowego. Można zatem stwierdzić, że nie ma człowieka bez jego racjonalnego i wolitywnego odniesienia do prawdy realnej, która stanowi ontyczne wsparcie dla jego bycia-w-świecie, będąc jego fundamentem.

## Bibliografia

- Banon J. 1995. Zubiri hoy: tesis basicas sobre la realidad. W: Del sentido a la realidad (Estudios sobre la filosofia de Zubiri). Madrid: Trotta/Fundación Xavier Zubiri.
- Cerezo Galan P. 1995. Del sentido a la realidad. El giro metafisico en Xavier Zubiri. W: Del sentido a la realidad (Estudios sobre la filosofia de Zubiri). Madrid Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri.
- Hernanz Moral, J.A. 2009. Voluntad de verdad, fundamento de la verdad: la idea de verdad en la metafisica de Zubiri. W: Jorge Alfonso Chávez Gallo (red.), *Euphyia* 3(4) (2009), México: Universidad Veracruzana.
- Jągłowski, M. 2000. Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego. Olsztyn: Zakład Poligraficzny UWM.
- Nicolás, J. A. i Frapolli, M. J. 2011. Teorías contemporáneas de la verdad, Madrid: Tecnos.
- Nicolás, J. A. 2011. La teoría zubiriana de la verdad. W: J.A Nicolás Marín (red.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada: Editorial Comares.
- Niziński, R. S. 2018. Neoplatońskie inspiracje i ich konsekwencje w filozoficznej refleksji o Bogu Xaviera Zubiriego.  
[https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/24906/1/SiM\\_192\\_2018\\_Niziński\\_druk.pdf](https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/24906/1/SiM_192_2018_Niziński_druk.pdf) (dostęp 23.11.2022)
- Úcar San Baldomero, J.M. El significado de la vida y filosofia de Xavier Zubiri (1898-1983). <http://www.zubiri.org/works/spanishworksabout/sanbaldomero/leccion1998.htm> (dostęp 26.11.2022)
- Zubiri, X. 1993. El problema filosófico de la historia de las religiones. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. 1994. Naturaleza, historia, Dios. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. 1999. El hombre y la verdad. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. 2001. Sobre la realidad. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. 2019a. Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. 2019b. El hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial.

## Żydzi jako uchodźcy i przybysze w Egipcie. Kwestia resentymentów egipskich

**Streszczenie:** W niniejszym artykule przedstawiony został problem migracji na historycznym przykładzie osiedlania się Żydów w Egipcie w czasach faraonów i ptolemejskich. Historia Izraela ukazuje Egipt jako chętnie wybierane miejsce ucieczki bądź dobrowolnej migracji w celu poprawienia swej sytuacji życiowej. Odkryte do tej pory i odczytane papirusy pozwalają na rekonstrukcję sytuacji społecznej w kontekście relacji egipsko-żydowskich. Przedstawały się one często poprawnie, a bywały nawet do tego stopnia bliskie, iż dochodziło do małżeństw mieszanych oraz przyjmowania przez Żydów określonych zwyczajów (być może i religijnych). Natomiast resentymenty egipskie miały swe intelektualne źródło prawdopodobnie wśród elity egipskiej, głównie kapłanów. Tworzyli oni narrację antyżydowską, podtrzymywali ją w pamięci Egipcjan i wykorzystywali w dogodnym momencie dla wzniecenia rozruchów przeciw Żydom. Niechętny wobec Żydów przekaz zachował się także w literaturze egipskiej. Wiele wskazuje jednak na to, iż topisy zdecydowanie antyżydowskie były efektem celowych redakcji tekstu.

**Słowa kluczowe:** Egipt, Aleksandria, diaspora, Stary Testament, synkretyzm, stosunki społeczne

## Jews as Refugees and Newcomers in Egypt. The Question of Egyptian Resentments

**Abstract:** This article presents the problem of migration on the historical example of Jewish settlement in Egypt in Pharaonic and Ptolemaic times. The history of Israel shows Egypt as a willingly chosen place of refuge or voluntary migration in order to improve one's life situation. The papyri discovered and read so far allow to reconstruct the social situation in the context of Egyptian-Jewish relations. They were often correct and even so close that there were mixed marriages and the adoption of certain customs (perhaps also religious) by Jews. Egyptian resentment, on the other hand, probably had its intellectual source among the Egyptian elite, mainly priests. They created an anti-Jewish narrative, kept it in the minds of the Egyptians, and used it at opportune moments to incite riots against the Jews. The anti-Jewish message was also preserved in Egyptian literature. There are many indications, however, that the definitely anti-Jewish topoi were the result of deliberate editing of the text.

**Keywords:** Egypt, Alexandria, diaspora, Old Testament, syncretism, social relations

## Wprowadzenie

Dramatyczne realia współczesnego świata, w tym konflikty zbrojne i globalny kryzys żywności (*global food crisis*), powodują, iż jednym z istotnych zagadnień społecznych staje się obecnie kwestia uchodźców i migrantów. Analiza społeczna zjawiska migracji winna uwzględniać przede wszystkim dwa aspekty: sytuację nowych mieszkańców danego terytorium oraz reakcję dotychczasowych mieszkańców na pojawienie się obok nich „przybyszów”, tych „nowych”. W poniższym tekście przedstawiona została taka właśnie, dwuaspektowa analiza historyczno-kulturowa dotycząca sytuacji Żydów jako nowych mieszkańców Egiptu w czasach faraonów i ptolemejskich oraz ich stosunków z rdzennymi mieszkańcami. Główną tezę poniższego artykułu jest wskazanie starożytnego Egiptu jako miejsca dla Żydów szczególnego. Wbrew pierwszemu skojarzeniu Egipt stanowił bowiem nie tyle miejsce „niewoli” Żydów, co raczej kraj, który niczym silny magnes przyciągał do siebie uchodźców i migrantów żydowskich, zapewniając im możliwość nowego początku i polepszenia sytuacji społeczno-ekonomicznej.

### 1. Od prehistorii do czasów faraonów

Na kartach historii starożytnych Żydów niemal od samego początku dostrzec można powiązanie ich losu z krajem nad Nilem. Żydzi przybywali do Egiptu w rozmaitych okolicznościach, nie zawsze dobrowolnie. Kraj ten stanowił cel wędrówki Abrahama w czasie głodu (Rdz 12) oraz miejsce, do którego jako niewolnik trafił sprzedany przez braci Józef (Rdz 37). Losy Józefa mogły w rzeczywistości być mniej dramatyczne, gdyż wiemy o dobrowolnym przybyciu do Egiptu sporej grupy żydowskich migrantów, prawdopodobnie w tzw. Drugim Okresie Przejściowym historii egipskiej, gdy władzę dzierżyli Hyksosi; być może działało się to za XV dynastii (Wolski 2002, 35.46; Niwiński 1993, 2). Wówczas to za zgodą władcy Żydzi osiedlili się w ziemi Goszen (Rdz 45–47; Wj 8). Wydarzenia te, niknące w mroku pradziejów, zachowały się na trwałe pejoratywnie w pamięci Egipcjan. Rdzenni mieszkańcy bowiem odnosili się niechętnie do obcej dynastii, natomiast wszelkie związki z nią oceniane były przez historiografię egipską zdecydowanie negatywnie.

Zastanawiające jest to, że Stary Testament nierzadko wskazuje na Egipt jako miejsce ucieczki dla jednostek zagrożonych w ojczyźnie (Jer 42–43; Lam 5,6; Oz 7,11). Natomiast paradoksalnie dla formowania się tożsamości Izraela fundamentalnego znaczenia nabrało opuszczenie Egiptu przez Mojżesza, prawdopodobnie w okresie ramessydzkim Nowego Państwa, za panowania faraona Merenptaha z XIX dynastii (Niwiński 1993, 24). Wydarzenia, które zapewne nie miały istotnego znaczenia dla faraona (Mélèze-Modrzejewski 2000, 34), dla Izraela stały się najważniejszym faktem kształtującym tożsamość. Specyficzną reakcją na *exodus* obserwować można natomiast po stronie Egipcjan, niewykluczone że w kołach kapłańskich, gdzie powstała dopracowana w najdrobniejszych szczegółach antynarracja.

Oto Mojżesz zostaje według tej legendy wypędzony z Egiptu jako osoba chora, dotknięta trądem (Schäfer 1988, 15–34). Co ciekawe, motyw Mojżesza-wygnańca będzie w przyszłości powracał w pismach tworzonych przez starożytnych autorów niechętnych Żydom.

## 2. Pod panowaniem babilońskim i perskim

Znacznie więcej informacji historycznych posiadamy z czasów babilońskich. Wiemy, że po zdobyciu Jerozolimy przez wojska króla Babilończyków Nebokadnezara II w roku 597 p.n.e. uchodźcy żydowscy masowo przybywali do Egiptu (Barclay 1996, 20). Posiadamy również wiarygodne przekazy na temat tego, iż wielu żydowskich mężczyzn wybierało służbę w wojsku w charakterze najemników. Najemnicy żydowscy brali między innymi udział w kampanii nubijskiej faraona Psametycha II (wspomina o niej utwór *List Arysteasa do Filokratesa*, 13). Żołnierzy żydowskich spotkać można było w różnych armiach ówczesnego świata. Niektórzy z nich stanowili część potęgi militarnej Kambyzesa II, który z kolei... podbił Egipt, pokonując faraona Psametycha III. Był to zatem kolejny epizod w historii egipskiej, gdzie z postacią najeźdźcy mogli być kojarzeni Żydzi. Egipcjanom natomiast, zwłaszcza elicie tego wielkiego kraju, nie można odmówić dobrej pamięci.

Wspomniany wyżej Psametych II był prawdopodobnie twórcą garnizonu wojskowego na wyspie Elefantynie, niedaleko pierwszej katarakty Nilu, którego zadanie polegać miało na zabezpieczeniu południowej granicy kraju. Za panowania perskiego załoga tego garnizonu granicznego składała się z żołnierzy żydowskich, którzy mieszkali tu wraz ze swymi rodzinami, a niektórzy z nich otrzymali nawet ziemię od władzy perskiej (Mélèze-Modrzejewski 2000, 43). Co więcej, Persowie umożliwili Żydom wzniesienie w tym miejscu świątyni Jahwe z pełnym zastępem kapłańskim. Składano w niej pełną ofiarę, analogicznie do kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej – zatem ofiarowywano także baranka. Okazało się to w dłuższej perspektywie o tyle konfliktogenne, że Elefantyna była tradycyjnym miejscem kultu boga Chnuma, którego zwierzęciem kultowym był pierwotnie właśnie baran. Po około stu latach współistnienia obu tych kultów (i świątyń) egipscy powstańcy zburzyli świątynię żydowską. Została ona następnie odbudowana za zgodą i przy pomocy Persów (CAP 32). Papyrusy zawierające korespondencję garnizonu z władzami perskimi ukazują Żydów, którzy gorliwie zapewniają o swojej lojalności wobec Persji. Pozwala to zrozumieć niechęć ludności miejscowej i ataki Egipcjan na świątynię żydowską (Yavetz 1997, 53–63).

## 3. Problematyka kulturowo-społeczna

Diaspora żydowska w Egipcie w czasach faraonów posługiwała się językiem aramejskim, który – co warto zauważyć – był także językiem urzędowym w imperium perskim. Wraz z podbojem macedońskim do Egiptu nadciągnęła nowa, potężna fala żydowskiej imigracji (Mélèze-Modrzejewski 2000, 99–100), szczególnie silna za panowania

pierwszych władców z dynastii ptolemejskiej. Nowi żydowscy mieszkańcy Egiptu natomiast mówili już głównie po grecku (Świderkówna 1991, 275; Walbank 1993, 62).

Józef Flawiusz podtrzymuje relację o żydowskich żołnierzach służących w niepokonanej armii Aleksandra Wielkiego (CAp 1,22; 2,2;5; Bell 2,487; Ant 19,281). Ten władca miał obdarzyć Żydów przywilejami, które historycy skłonni są raczej kojarzyć z sytuacją panującą w Egipcie za czasów rzymskich (Gruen 2002, 71). Wdzięczność Żydów miała się według legendy przejawiać tym, iż swoim synom nadawali oni chętnie imię Aleksander (Mélèze-Modrzejewski 2000, 74).

Faktem jest natomiast, co potwierdzają inskrypcje sepulkralne, iż wśród pierwszych mieszkańców Aleksandrii nad Nilem, było wielu Żydów (Barclay 1996, 29). Rządy dynastii ptolemejskiej, której stolicą stała się Aleksandria, dla wielu Żydów mogły być odczytywane w kategoriach realnej szansy na znaczną poprawę swojej sytuacji, a nawet zrobienie oszałamiającej kariery w aparacie państwa. Dla rdzennych mieszkańców Egiptu miały one natomiast całkiem odmienne znaczenie. Nowi władcy kraju, o korzeniach macedońskich, odnosili się bowiem do Egipcjan z konsekwentną nieufnością. Egipcjanie we własnym kraju uznani zostali przez rządzącą greckojęzyczną klasę za obywateli drugiej kategorii (co i tak stanowi eufemizm, gdyż należałoby raczej powiedzieć: najniższej kategorii). Podczas gdy rosnąca potęga Ptolemeuszów nieustannie potrzebowała ludzi, z których większość, niezależnie od pochodzenia, miała szansę na awans społeczny w zależności od swoich talentów i umiejętności, Egipcjanie szansy takiej nie mieli (Mélèze-Modrzejewski 2000, 107-109). W Egipcie ptolemejskim dostrzegalna była zatem dychotomia społeczeństwa: dyskryminujący podział na klasę Hellenów (do której zaliczali się również i Żydzi) oraz Egipcjan (Barclay 1996, 44) plasujących się najczęściej na najniższych szczeblach drabiny społecznej.

## 4. Napięcia kulturowe

Jedyny wyjątek od tak zarysowanej reguły stanowili kapłani tradycyjnego kultu egipskiego, których potęga, ograniczona nieco za pierwszych Ptolemeuszów, z czasem rosła. Ptolemeusz IV Filopator został koronowany w dawnej stolicy w Memfis według rytu egipskiego (Dunand 2007, 253). Znany jest także przychylny stosunek władców do świątyni egipskich, które hojnie dotowali. Pomimo tych gestów, zmierzających niewątpliwie do uzyskania poparcia ze strony kół kapłańskich, macedońsko-grecka klasa rządząca w Egipcie zachowywała daleko idący dystans w stosunku do kultury egipskiej. Prawdopodobnie żaden władca z dynastii ptolemejskiej nie znał języka swoich poddanych, aż do czasów Kleopatry VII, która jednocześnie całą tę dynastię zamyka.

Również Septuaginta spogląda na Egipcjan z wyższością. Z perspektywy greckiej Egipcjanie nazywani zostali w niej „barbarzyńcami” (*laos barbaros*) (Ps 113,1; Ez 21,31). Należy jednak przy tym odnotować, iż w światopoglądzie Greków i Rzymian za sprawą



Herodota pojawi się później odmienna tendencja: idealistyczny obraz Egiptu jako kraju, w którego dziedzictwo wpisana została przed wiekami mądrość, z której czerpała młodsza filozofia grecka (Niwiński 1993, 28–43).

## 5. Pomiędzy akulturacją a ksenofobią

Na rozległym terenie poza głównymi metropoliami (Naukratis, Aleksandria i Ptolemais) dochodziło nierzadko do zbliżenia społecznego i kulturowego Żydów i Egipcjan, ich sytuacja była bowiem czasem zbliżona, na przykład gdy chodzi o najemnych pracowników rolnych. Świadczą o tym zachowane papirusy. W stolicy i innych wielkich miastach państwa Ptolemeuszów stosunki te były jednak zdecydowanie trudniejsze i nierzadko napięte.

W literaturze żydowskiej związanej z Aleksandrią pojawia się bardzo często motyw wrogości Egipcjan wobec Żydów. Chętnie sięga po niego także Józef Flawiusz (CAp 2,28–32; 2,65–67.69; 2,121–124; Bell 2,487). W *Bellum Iudaicum* właśnie pomiędzy tymi dwiema grupami narodowościowymi przedstawia jako normę: „W Aleksandrii dochodziło do ustawicznych zatargów między rodzimą ludnością z Żydami, odkąd Aleksander, który korzystał z udzielonej mu z wielką chęcią pomocy przy tych ostatnich, w czasie wyprawy przeciwko Egipcjanom, pozwolił im w nagrodę za współdziałanie w wojnie osiedlić się w mieście i korzystać z praw na równi z Grekami” (Bell 2,18).

Zachowane papirusy nie potwierdzają jednakże tezy o powszechnej niechęci Egipcjan w stosunku do Żydów, choć bywają pewne teksty, w których uczeni dopatrują się ewentualnie jakichś śladów jednostkowych uprzedzeń, które dotyczą konkretnych ludzi, nie mogą zatem stanowić podstawy do wyciągania wniosków uogólniających (na przykład papirusy CPJ 1,141 oraz CPJ 1,256).

## 6. Mantehon i Chajremon

Jak zaznaczyłem wyżej, zasadnicza dyskryminacja Egipcjan nie oznaczała braku specyficznych wyjątków w postaci jednostek ze ścisłej elity państwa. Wśród osób związanych z dworem ptolemejskim postacią szczególną był Manethon (Manethos). Był on kapłanem tradycyjnej religii egipskiej i osobistością wpływową w otoczeniu Ptolemeusza II Filadelfa (Barclay 1996, 33). Manethon aktywny był również na polu literackim. W odpowiedzi na popularne historie greckich pisarzy (Herodota, Ktezjasza, Megastenesa i innych) uczeni nie-grecy podejmowali się w tym okresie niemałego wysiłku przedstawienia historii z perspektywy swego narodu, przy czym dzieła te opracowywali po grecku. Pracę taką wykonał Babilończyk Berossos oraz wspomniany właśnie – nieco młodszy od niego – Manethon, spod którego ręki wyszła *Historia Egiptu (Aegyptiaca)*. Nawiasem mówiąc, prace te nie spodobały się greckim czytelnikom ze względu na nadmiar wątków fantastycznych.

Dla niniejszego studium istotne jest natomiast to, że pismo egipskiego kapłana zawierać miało pewne elementy krytyczne wobec zamieszkującej Egipt ludności żydowskiej. Badacze spuścizny literackiej diaspory w Aleksandrii doszukują się w niej (na przykład w utworach Demetriosza czy Artapanosa) elementów polemiki z Manethonem.

Z twierdzeniami Manethona zmagają się także Józef Flawiusz w *Contra Apionem* (CAp 1,227–287) i to dzięki niemu fragmenty historii Egipcjanina zachowały się do naszych czasów. W pierwszym odruchu zatem część badaczy skłonna jest kwalifikować Manethona jako wybitnego przedstawiciela postawy niechętniej Żydom (Conzelmann 1981, 78; Mendels 1990, 155; Schimanowski 2006, 10). Wiele przemawia jednak przeciw takim wnioskowi, ponieważ fragmenty nasycone niechęcią wobec Żydów przypisuje się obecnie nie samemu Manethonowi, a późniejszemu wydawcy jego dzieła, którego z powodu braku bliższej identyfikacji nazywa się Pseudo-Manethonem (Gager 1972, 113–118; Gabba 1989, 630–635). Istotne od strony metodologii pracy Józefa Flawiusza jest również i to, że nie korzystał on z historii egipskiego autora, lecz jedynie z opracowań i wypisów (Conzelmann 1981, 74; por. CAp 1,73).

Żydowski historyk polemizuje również z innym kapłanem egipskim, którym był filozof stoicki, Chajremon (CAp 1,288–292). Uczony ten był kierownikiem Biblioteki Aleksandryjskiej, w latach pięćdziesiątych I wieku n. e. przebywał w Rzymie, gdzie był wychowawcą przyszłego cesarza Nerona. Poza filozofią i religią interesował się także astrologią, hieroglifami oraz historią Egiptu. Wszystko wskazuje na to, iż Józef Flawiusz także pisma Chajremona znał jedynie z drugiej ręki (Schimanowski 2006, 54 z przyp. 242). W porównaniu z Pseudo-Manethonem w zachowanych fragmentach relacji Chajremona nie ma tak wyraźnej wrogości wobec Żydów oraz zarzutów dotyczących ich stylu życia oraz przekonań. Niektórzy badacze uważają jednak, iż z faktu istnienia późniejszej antyżydowskiej tendencji w literaturze greckiej i rzymskiej, które odwoływać się będą do tradycji egipskich, do tej negatywnej tradycji należałoby również włączyć Chajremona (Gabba 1989, 653; Schimanowski 2006, 56). Pozostaje to jednakże jedynie hipotezą, której uzasadnienie złożone jest z szeregu spekulacji.

## 7. Nastroje nacjonalistyczne

Analizując sytuacje, w których uwidaczniać się mogła niechęć Egipcjan względem Żydów, rozróżnić należy dwa czynniki występujące tradycyjnie w polemice antyżydowskiej. Pierwszy z nich to czynnik etniczny, drugi zaś – religijny (Collins 2000, 11–12). Z punktu widzenia Egipcjan „Hellenowie” byli greckojęzycznymi najeźdźcami i okupantami kraju nad Nilem. Kapłani egipscy znaleźli sposób porozumienia z nowymi władcami, jednakże nowy system społeczny zepchnął zdecydowaną większość rdzennej ludności kraju na najniższe szczeble hierarchii. Nie mieli zatem żadnych powodów do sympatii dla przybyszów, w tym dla Żydów.

Opisane już wcześniej wydarzenia z Elefantyny, będące zapowiedzią podobnego procesu w czasach hellenistycznych, zasadały się na narastaniu nastrojów nacjonalistycznych, które potrzebowały dodatkowych argumentów. Wpiew pojawia się zatem u Egipcjan resentyment, później dopiero dołącza do niego argument religijny. Szczególnie mocno prawidłowość taka uwidoczniła się w czasach rzymskich, konkretnie podczas wojny w latach 115–117. Niechęć Egipcjan do Żydów przeniesiona została z płaszczyzny społecznej na religijną dzięki propagandzie realizowanej przez kapłanów egipskich (Frankfurter 1992). Prastare świątynie odzyskiwały swoje wpływy społeczne, a kapłani najprawdopodobniej inicjowali coraz silniejsze ruchy sprzeciwu. Wyrazem takich odczuć jest utwór tytułowany w literaturze jako *Wyrocznia Garmcarza* z późnego okresu ptolemejskiego. Hipotetyczny udział egipskich kapłanów w rozpalaniu ruchów nacjonalistycznych przypomina równie złowieszczy utwór sumeryjski pochodzący z czasów III Dynastii z Ur, znany jako *Przeklinanie Akadu* będący odpowiedzią tamtejszych kół kapłańskich na auto-deifikację Naramsina.

## 8. Sfera *sacrum*

W warstwie *stricte* religijnej natomiast kontrowersje między Żydami i Egipcjanami przybierały często obustronny zarzut bezbożności. Żydzi już w czasach biblijnych musieli sobie zdawać sprawę z faktu, jak źle odbierane były przez Egipcjan ich ofiary składane Bogu np. z byków i baranów: „Odpowiedział Mojżesz: Nie wypada postępować w ten sposób, ponieważ obrażają Egipcjan byłaby nasza ofiara dla Pana, Boga naszego, gdybyśmy złożyli na ofiarę to, co w oczach Egipcjan jest niedozwolone. Czy za to nie ukamienowaliby nas?” (Wj 8,22). Z perspektywy Mojżesza, który miał okazję z bliska poznać kulturę i religijność Egipcjan, wahanie to nie jest pozbawione słuszności. Tora jednakże zawiera także informację o niechęci Egipcjan, która wyrażona została *explicite* w taki sposób: „Egipcjanie bowiem nie mogli jeść razem z Hebrajczykami, gdyż byłoby to dla Egipcjan rzeczą wstrętną” (Rdz 43,32) oraz w nieco dalszym fragmencie tej samej księgi biblijnej: „obrzydzenie wzbudza w Egipcjanach każdy pasterz trzody” (Rdz 46,34).

Co do zasady stosunek Żydów do religii kraju, w którym zamieszkali, mógł potencjalnie w każdej epoce stanowić źródło problemów społecznych. W generalizującej opinii Józefa Flawiusza (CAp 1,224) kością niezgody miało być przeciwieństwo między kulturami egipską a żydowską. Podczas gdy Egipcjanie wyrosli w skomplikowanej kulturze, skupionej na tradycji religijnej przejawiającej się w formach związanych z kultem zwierząt, społeczność żydowska zasadniczo kultem takim pogardzała, a cechy czczonych zwierząt przypisywała samym Egipcjanom (Arist 138; Mdr 15,18–16,14; CAp 1,224–225; 2,66, 85–86)<sup>1</sup>. Ponadto obecność Żydów w Leontopolis (przybyłych tu z Judei pod wodzą arcykapłana Oniasza IV),

<sup>1</sup> Na marginesie warto tu odnotować, iż zoolatrya w religii egipskiej w formie, jaką dziś stereotypowo rekonstruujemy, jest prawdopodobnie wynikiem naszej nieznajomości ówczesnej kultury i wynikającym z tego błędem poznawczym.

wraz ze świątynią wzniesioną na dawnym miejscu kultu bogini Bastet mogła powodować lokalne niezadowolenie i konflikty (Bohak 1995).

Z drugiej zaś strony radosne historie żydowskie dotyczące *exodusu* Mojżesza były głęboko obraźliwe dla Egipcjan (Barclay 1996, 34), a coroczne świętowanie Paschy stanowiło powód do irytacji (Porten 1984, 389). Topos trędowatych Żydów wygnanych z Egiptu mógł być doskonałą bazą dla nacjonalizmu egipskiego. W literaturze przedmiotu pojawiła się również sugestia dotycząca wariantu przeciwnego, według której to żydowska relacja o *exodusie* mogłaby być stworzona dla potrzeb polemiki z istniejącymi wcześniej, niekorzystnymi dla Żydów relacjami o ich wygnaniu z Egiptu (Barclay 1996, 34 przyp. 45)<sup>2</sup>.

## 9. Uwagi odnośnie do metody rekonstrukcji sytuacji społecznej Egiptu

Jeżeli w rzeczywistości istniały wzajemne uprzedzenia pomiędzy Egipcjanami i Żydami, czy to na płaszczyźnie polityczno-społecznej, czy też na płaszczyźnie religijnej, samo w sobie nie wydaje się to być niczym nadzwyczajnym i w wielu kwestiach uznać można jej przejawy za nieuniknione etapy procesu współistnienia (a z czasem także i nieuchronnego zbliżania się do siebie) dwu odmiennych kultur. Istota problemu tkwi w ponadczasowości pewnych negatywnych stereotypów, które wówczas spisano (lub tworzono w wersji ustnie powielanej opowieści). Korzystać z nich w przyszłości będą autorzy niekoniecznie nastawieni *a priori* wrogo wobec Żydów, lecz obraz historii i kultury żydowskiej, jaki otrzymają i na jakim będą bazować, będzie zdecydowanie zafałszowany.

W związku z powyższym w procesie rekonstrukcji stosunków społecznych i wzajemnego oddziaływania kultur bezpieczniejsze jest nadużycie pewnych filtrów badawczych (w sensie nadmiernej być może ostrożności w formułowaniu wniosków ogólnych), niż zbytnia ufność w powszechny charakter opisywanych postaw i bezkrytyczne zaakceptowanie zbyt pochopnie wysnuwanych, a później powielanych wniosków o frazeologii zgodnej z wzorcem nawiązującym do „starożytnych Egipcjan”.

## 10. Przykłady pozytywnego stosunku Żydów do kultury egipskiej

Żydzi zamieszkujący Egipt już od czasów faraonów, awansujący społecznie za Ptolemeuszów, mieli okazję dobrego zapoznania się z kulturą egipską. Wiele wskazuje na to, iż żydowscy chłopci i rzemieślnicy na egipskiej prowincji nie zawsze trzymali się kurczowo zwyczajów żydowskich. Papiirusy pokazują, iż wielu Żydów przyjęło egipskie

<sup>2</sup> Propozycję Barclaya odczytuję jednak jako nieopartą na konkretnej argumentacji i zbyt nieprawdopodobną.

imiona, na przykład Seos lub Pasis (CPJ 1,46, 133). Liczne znaleziska świadczą także o ich aktywnej obecności w relacjach ekonomicznych: Żydzi nie tylko płacili podatki, ale i jako urzędnicy państwowi je pobierali (CPJ 1,90, 100–102, 240), w stosunku do kontrahentów innych narodowości występowali zarówno jako pożyczkodawcy (CPJ 1,152; CPJ 2, 413, 414), jak i pożyczkobiorcy (CPJ 1,142; CPJ 2,411, 417). Pracowali wśród egipskich robotników i rzemieślników, przebywali z nimi i zapoznawali się z ich zwyczajami, z ich wierzeniami a także z ich rodzinami. Odkrycia papirologiczne wskazują bowiem na bliskie związki Żydów z prowincji z ich egipskimi sąsiadami (CPJ 1,9, 30, 44, 99; CPJ 2,417). Zbliżenie takie skutkowało tym, iż niektórzy z nich żenili się z Egipcjankami i zaczęli czcić bogów egipskich (Barclay 1996, 114).

Już w czasach farańskich część Żydów zamieszkujących Egipt pozytywnie odnosiła się do kultury tego kraju, niektórzy nawet przyswajali sobie pewne elementy egipskiej myśli teologicznej (czego ślady obecne są w *Starym Testamencie*, głównie *Psalmach* i księgach mądrościowych), prawdopodobne jest również, iż jednostki już wtedy akceptowały miejscową religię (Niwiński 1993, 22–27). Nie inaczej było w epokach późniejszych. Pewien papirus z końca II w. n. e. wymienia Żyda imieniem Jakub, który pełnił funkcję strażnika w świątyni Sarapisa w Oxyrhynchos (CPJ 3,475). Świadcstw powiązań Żydów ze świątyniami na terenie Egiptu jest więcej. Na proces synkretyzacji wierzeń wskazuje ciekawy papirus z końca II w. p. n. e. zawierający modlitwę z Psalmu 20 (Ps 20, 2–6), która skierowana jest równocześnie do Jahwe i do Horusa (Nims i Steiner 1983). Obecność Żydów w świątyniach egipskich mogła mieć charakter religijny, ale nie zawsze musiało tak być. Sanktuaria te pełniły bowiem również istotną funkcję w życiu ekonomicznym kraju. Na terenach przyświątynnych – po uiszczeniu bóstwu odpowiedniej opłaty – prowadzili bowiem swój interes liczni kupcy. Sytuacja ta, choćby ograniczona do sfery zewnętrznej, mogła być czynnikiem wprowadzającym konkretnego Żyda w świat religii egipskiej, choćby rozpatrywanej bez wyraźnych odniesień do *stricte* pojmowanej sfery *sacrum*.

## Zakończenie

Ukazany powyżej obraz sytuacji żydowskich mieszkańców Egiptu, w przekroju historycznym od pradziejów do czasów hellenistycznych, pozwala stwierdzić, iż to właśnie nad Nilem Żydzi znajdowali szczególnie korzystne miejsce do osiedlenia się i podjęcia próby „nowego startu”. Warto podkreślić, iż pozostawali tu jeńcy wojenni, którym zwrócono wolność oraz wygnańcy, których potomkowie również nie zamierzali już powrócić do ojczyzny. Ponadto Egipt stanowił miejsce, do którego z własnej woli przybywali migranci żydowscy. Studium powyższe prezentuje wybrane problemy społeczno-kulturowe wynikające z istnienia silnej (i stale powiększającej się) diaspory żydowskiej w Aleksandrii i na pozostałym terytorium Egiptu.

Pomimo występowania bardzo wielu możliwości bezpośredniego kontaktu Żydów z kulturą egipską pamiętać należy, iż ukazanie ich w hellenistycznym *Sitz im Leben* odsłania ciekawe związki pomiędzy otwartością kulturową a zajmowaną pozycją społeczną. Wiemy bowiem, iż Hellenowie zasadniczo trzymali się od Egipcjan z daleka, ich odporność na wpływy kultury egipskiej wynikała przede wszystkim ze świadomości, iż nawet w warstwach niższych ich sytuacja była znacznie łatwiejsza od położenia rdzennych mieszkańców. Utrata przynależności do uprzywilejowanej w różny sposób warstwy Hellenów groziła degradacją społeczną i w konsekwencji ekonomiczną. Frapujące jest także to, iż Grecy ulegali wpływom kultury egipskiej, ale nie wpływało to znacząco na ich sposób traktowania Egipcjan (Wipszycka i Bravo, 1992, 189-190). Nic dziwnego zatem, że dla Żydów korzystniejszym było zbliżenie z kulturą hellenistyczną, niż egipską (Barclay 1996, 25). Zwłaszcza atmosfera miejska sprzyjała, procentującemu awansem społecznym, zbliżeniu się do kultury greckiej.

Bardzo możliwe, iż nowe odkrycia archeologiczne na terenie Egiptu ukążą nowe aspekty dialogu między kulturami Żydów i Egipcjan. Odbyswał się on zasadniczo na prowincji, gdzie społeczno-intelektualne aspiracje Żydów, jak to ukazują papirusy, znacznie odbiegały od zainteresowań i dążeń mieszkańców wielkich *poleis*.

## Bibliografia

### 1. Źródła i skróty

- Aramaic Papyri of the fifth century B. C.*, red. Cowley A.E., Oxford 1923 (cytowane jako CAP z podaniem numeru papirusu).
- Barclay J. M. G., *Jews in the mediterranean diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Berkeley–Los Angeles–London 1996.
- Bohak G., *CPJ III, 520. The Egyptian reaction to Onias' temple*, "Journal of Jewish Studies" 26 (1995), s. 32–41.
- Collins J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the hellenistic Diaspora*, Michigan–Cambridge 2000.
- Conzelmann H., *Heiden, Juden, Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981.
- Corpus Papyrorum Judaicarum*, red. Tcherikover V., Fuchs A., t. 1–3, Cambridge 1957–1964 (cytowane jako CPJ z podaniem tomu i numeru papirusu).
- Dunand F., *The religious system at Alexandria*, (w:) Ogden D. (red.), *A Companion to Greek religion*, Hoboken 2007, s. 253–263.
- Gabba E., *The growth of anti-Judaism or the Greek attitude towards Jews*, (w:) Davies W. D., Finkelstein L. (red.), *The Cambridge history of Judaism*, t. 2, *The hellenistic age*, s. 614–656, Cambridge 1989.
- Frankfurter D., *Lest Egypt's city be deserted. Religion and ideology in the Egyptian response to the Jewish revolt (116–117 C.E.)*, "Journal of Jewish Studies" 43 (1992), s. 203–220.
- Gager J. G., *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville – New York 1972.

- Gruen, E. S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002.
- Mélèze-Modrzejewski, J., *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000.
- Mendels D., *The polemical character of Manetho's Aegyptiaca*, "Studia Hellenistica" 30 (1990), s. 91–110.
- Nims Ch. F., Steiner R. C., *A paganized version of Psalm 20: 2–6 from the Aramaic text in demotic script*, "Journal of the American Oriental Society" 103 (1983), s. 261–274.
- Niwiński, A., *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.
- Porten B., *The Jews in Egypt*, (w:) Davies W. D., Finkelstein L., *The Cambridge history of Judaism*, t. 1, *Introduction. The Persian period*, s. 372–400, Cambridge 1984.
- Schäfer P., *Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Harvard 1988.
- Schimanowski G., *Juden und Nichtjuden in Alexandrien: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)*, Münster 2006.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu*, Warszawa 1991.
- Yavetz Z., *Judenfeindschaft in der Antike*, München 1997.
- Walbank, F. W., *Hellenistic world*, Harvard 1993.
- Wipszycka E., Bravo B., *Historia starożytnych Greków*, t. 3, *Okres hellenistyczny*, Warszawa 1992.
- Wolski, J., *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2002.

## Wybrane charakterystyki jezuitów z Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej z donosów informatorów aparatu bezpieczeństwa (1949-1978)

**Streszczenie:** W artykule przedstawiono wyciągi z donosów informatorów aparatu bezpieczeństwa z okresu Polski Ludowej dotyczące wybranych jezuitów z Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego. W artykule wymieniono obszary zainteresowania resortu bezpieczeństwa poszczególnymi zakonnikami. Z analizy dokumentacji wynikało, że aparat bezpieczeństwa przeprowadzał wnikliwą charakterystykę zakonnika. Resort bezpieczeństwa tworzył kompleksowy i syntetyczny obraz danego jezuitę. Poznawał jego cechy charakteru, opinie współbraci o nim, funkcje w zakonie, słabe i mocne strony czy też stosunek do władz państwowych. Wiedzę w tym zakresie uzyskano na podstawie wieloletnich badań i analizy dokumentów pozostawionych przez Służbę Bezpieczeństwa w archiwach Instytutu Pamięci Narodowej (IPN).

**Słowa kluczowe:** charakterystyki, donos, Kościół, Polska, tajny współpracownik, jezuita.

## Selected Characteristics of Jesuits from Greater Poland-Masovia Province from the Denunciations of the Informants of the Security Apparatus (1949-1978)

**Abstract:** The article presents extracts from the denunciations of security apparatus informers from the People's Republic of Poland regarding selected Jesuits from the Greater Poland-Masovia Province of the Society of Jesus. The article lists the areas of interest of the ministry of security to individual monks. The analysis of the documentation showed that the security apparatus carried out an insightful description of the monk. The security department created a comprehensive and synthetic image of a given Jesuit. He learned about his character traits, the opinions of his confreres about him, functions in the order, strengths and weaknesses, or his attitude towards state authorities. Knowledge in this area was obtained on the basis of many years of research and analysis of documents left by the Security Service in the archives of the Institute of National Remembrance (IPN).

**Keywords:** characteristics, Church, denunciation, Jesuits, Poland, secret collaborator.



## Wprowadzenie

Celem artykułu jest ukazanie, jakie informacje o jezuitach z Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Polsce Ludowej i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) były zbierane przez aparat bezpieczeństwa od końca lat czterdziestych dwudziestego wieku do końca lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Artykuł grupuje dane o jezuitach w dwóch kategoriach, jako charakterystyki zbiorcze i indywidualne. Dominują informacje z lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, gdyż w tym okresie w sposób intensywny rozpracowywano zakon jezuitów. W zakonie jezuitów krążyły wtedy pogłoski, że władza planuje rozwiązać zakon na ziemiach polskich (Ihnatowicz 2021, 27).

Wiele charakterystyk jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej, znajdujących się w materiałach aparatu bezpieczeństwa, a sporządzonych na różne okoliczności, można odnaleźć w najnowszej monografii dotyczącej tego tematu autorstwa doktora Mateusza Ihnatowicza. W ramach uzupełnienia przytoczymy w tym artykule kilka charakterystyk sporządzonych przez tajnych informatorów. Na tę okoliczność nie podjęto się rozszyfrowywania pseudonimów w ewidencji operacyjnej przechowywanej się w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (IPN). Zapoznano się z charakterystykami sylwetek jezuitów sporządzanymi przez funkcjonariuszy resortu na podstawie różnorodnych typów donosów, które są zapisane w pozostawionej dokumentacji źródłowej, będącej częścią akt Ministerstwa Spraw Wewnętrznych<sup>1</sup>.

## 1. Tło historyczne

Prezentowane charakterystyki jezuitów powstawały na przestrzeni lat 1949-1978. W okresie tym Polska się zmieniała, miała różnych przywódców Polskiej Partii Robotniczej (PPR), a następnie Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR), która faktycznie rządziła Rzeczpospolitą w tym czasie. W największym skrócie można przedstawić następujące najważniejsze wydarzenia historyczne z tego okresu. Warto też pamiętać, że stosunek partii komunistycznej (PPR/PZPR) do Kościoła rzymskokatolickiego był róż-

---

<sup>1</sup> Badacz w sprawie informacji o zawartości zbiorów danych, rejestrów i kartotek organów bezpieczeństwa państwa musi wystąpić do Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej na podstawie odrębnego wniosku pt. *Wniosek o udzielenie informacji ze znajdujących się w zasobie archiwalnym Instytutu Pamięci Narodowej zbiorów danych, rejestrów i kartotek organów bezpieczeństwa państwa, w tym dotyczących tożsamości tajnych informatorów lub pomocników przy operacyjnym zdobywaniu informacji, składany na podstawie art. 36 ust. 4b ustawy z dnia 18 grudnia 1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu (Dz. U. z 2018 r. poz. 2032, z późn. zm.)*, który jest załącznikiem nr 4 do procedury nr 10 – wniosek 36 ust. 4B, <https://ipn.gov.pl/pl/archiw/udostepnianie/rodzaje-realizowanych-w/27546,NAUKOWCY-Wniosek-o-udostepnienie-dokumentow-w-celu-prowadzenia-badan-naukowych.html> (dostęp: 03.01.2022). Taki typ danych nie był przedmiotem badanego problemu. Wymagane jest przeprowadzenie całościowej lustracji wszystkich jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej w latach 1945-1989.

nicowany. Do 1956 r. przeważała polityka siły. W latach 1944-1956 ok. 10 procent duchowieństwa doznało bezpośrednich represji poprzez aresztowania i uwięzienia. Po 1956 r. Kościół instytucjonalny był nękany przeważnie środkami administracyjnymi. Od początku lat 60. XX w. Służba Bezpieczeństwa (SB) rozpoczęła zakładanie wszystkim katolickim duchownym teczek ewidencji operacyjnej na księdza (TEOK), teczek ewidencji operacyjnej na biskupa (TEOB), a także teczek ewidencji operacyjnej na parafię (TEOP). Najtrudniejsze dla Kościoła katolickiego lata przypadły na lata 1948-1956 r. W tym okresie formułowano oskarżenia pod adresem duchowieństwa dotyczące współpracy z okupantem hitlerowskim, popierania wrogów nowej władzy, posiadania broni, kontaktów z obcym wywiadem. Dążono do skompromitowania kleru w oczach społeczeństwa. W 1949 r. powstała Komisja Mieszana Rządu i Episkopatu. Dnia 5 sierpnia 1949 r. Rada Ministrów ogłosiła dekret o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach z 1932 r., na mocy którego zrzeszenia religijne do 4 listopada 1949 r. miały potwierdzić swoje istnienie przed władzą państwową. Przepisom dekretu z 5 sierpnia 1949 r. zaczęły podlegać zakony i zgromadzenia zakonne, które utraciły osobowość prawną. Dnia 14 kwietnia 1950 r. podpisano porozumienie episkopatu z rządem dotyczące wzajemnych relacji. Dnia 19 kwietnia 1950 r. rząd powołał Urząd do Spraw Wyznań. Dnia 20 stycznia 1951 r. aresztowano ordynariusza kieleckiego bp. Czesława Kaczmarka. W pierwszej połowie 1952 r. uwięziono 37 księży, zaś w listopadzie trzech biskupów śląskich: Juliusza Bieńka, Stanisława Adamskiego i Herberta Bednorza. W styczniu 1953 r. odbył się nagłośniony medialnie proces kurii krakowskiej. W 1951 usunięto administratorów apostołskich z Ziemi Zachodnich (Gdańsk, Gorzów, Olsztyn, Opole, Wrocław), a na ich miejsce kapituły wybrały kandydatów wskazanych przez władze. Dnia 9 lutego 1953 r. Rada Państwa wydała dekret o obsadzaniu przez duchownych stanowisk kościelnych, gdzie wymagano od duchowieństwa ślubowania na wierność PRL. W latach 1953-1956 doszło do internowania prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego. W latach 1951-1955 planowano w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego / Komitecie do spraw Bezpieczeństwa Publicznego stopniową likwidację wszystkich zgromadzeń zakonnych, w tym jezuitów. W 1954 r. zlikwidowano w Krakowie i Warszawie uniwersyteckie wydziały teologiczne. W roku 1956 miał miejsce okres „odwilży” zwany polskim październikiem. Rozpoczęta przez Prymasa Polski Wielką Nowenną (1957-1965) wyeksponowała i rozwinęła kult maryjny. Stała się jednocześnie miejscem konfrontacji z władzą. W latach 1957-1980 władza godziła się na istnienie w parlamencie politycznej reprezentacji chrześcijańskiej (Koło Poselskie „Znak”, „PAX”, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne). W dekadzie rządów I Sekretarza Komitetu Centralnego PZPR Edwarda Gierka (1970-1980) polityka wyznaniowa państwa uległa złagodzeniu. Była ona bardziej zakamuflowana niż za poprzednich pierwszych sekretarzy (Bolesława Bieruta 1948-1956, Edwarda Ochaba 1956, Władysława Gomułki 1956-1970). W 1971 r. ustanowiono diecezje na Ziemiach Zachodnich, a 23 czerwca 1971 r. przyznano Kościołowi prawo własności na tych ziemiach. W latach 1971-1973 wzrastała liczba wydawanych przez władze zezwoleń na budowę kościołów.

W polskim Kościele powstawały nowe formy duszpasterstwa (Ruch Światło-Życie, Droga Neokatechumenalna). W 1978 r. kardynał Karol Wojtyła (1920-2005), krakowski metropolita został wybrany w konklawe na papieża (Ihnatowicz 2015, 27-44).

Przejdźmy do zakonu jezuitów (Towarzystwa Jezusowego) w Polsce. Ten wielce zasłużony dla kultury i katolicyzmu zakon misyjny przechodził wiele zmian i przystosowywał się do nowych warunków. W 1926 r. Prowincję Polską podzielono na dwie autonomiczne prowincje: Wielkopolsko-Mazowiecką (Północną) i Małopolską (Południową). Misja Wschodnia została połączona z Prowincją Wielkopolsko-Mazowiecką, zaś Misja Rumuńska i Rodezji Północnej z Prowincją Małopolską. Jezuiti polscy prowadzili w latach 1924-1942, za pontyfikatu papieża Piusa XI (1922-1939) w Albertynie koło Słonimia, na terenie dzisiejszej Białorusi, tak zwaną Misję Wschodnią. Prowincjałami w Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej w okresie nas interesującym byli: o. Edmund Elter (1945-1948), o. Edward Bulanda (wiceprowincjał od 1948, prowincjał od 1949), o. Bogusław Waczyński (wiceprowincjał od 1950, prowincjał 1952-1956), o. Stanisław Wawryn (1956-1961), o. Stefan Dzierżek (1961-1968), o. Władysław Janczak (1968-1973) i o. Tadeusz Koczwara (1973-1979). Domy i placówki jezuickie teje prowincji zakonnej mieściły się w następujących miejscowościach: Bydgoszcz, Łódź, Radom, Gdynia, Jastrzębia Góra, Lublin, Poznań, Warszawa, Falenica, Otwock, Toruń, Kalisz, Piotrków Trybunalski, Gdańsk, Szczecin, Święta Lipka. Dla jezuitów praca przykościelna okazała się sposobem na przetrwanie oraz bazą i oparciem dla nowych form duszpasterstwa. Wśród nich na czoło wybija się duszpasterstwo akademickie czy inteligencji (Ihnatowicz 2021, 15, 35-88).

## 2. Charakterystyki zbiorcze

Źródło „Bronek” nr 2347 w 1949 r. pod koniec donosu scharakteryzował niektórych znaczniejszych jezuitów.

- O. Jan Rostworowski (1876-1963) cieszył się największą sławą i szacunkiem.
- O. Bogusław Waczyński (1907-1981) był „znawcą spraw wschodnich, zdolnym teologiem i znawcą stosunków rzymskich Watykanu”.
- O. Jerzy Mirewicz (1909-1996) był wszechstronnie wykształcony, może najbardziej ze wszystkich jezuitów. „Jest to postać tajemnicza, która jeździ po całej Polsce i posiada prawdopodobnie specjalną misję w zakonie”. O. Stanisław Bajko (1908-2000) uchodził za znawcę „sekt religijnych jak Świadkowie Jehowy, Baptyści”. Miał on w cywilnym ubraniu chodzić na zebrania tych grup religijnych, celem bliższego zapoznania się z ich działalnością.
- O. Alojzy Chrobak (1902-1959) był „najwybitniejszym misjonarzem ludowym” (Doniesienie agenturalne, 7 XI 1949, k. 49-50).

To samo źródło „Bronek” rok później dostarcza szczegółowych charakterystyk wybitnych jezuitów, ale tym razem nie pomija ich pejoratywnych cech. Prowincjał o. Edward

Bulanda (1902-1992) jest „mądry, b.[ardzo] uczciwy, ulega łatwo innym, tak, że kto go przekona, za tym idzie. Nie jest lubiany wśród innych jezuitów, gdyż jest dla wielu bardzo surowy. W prywatnym życiu jest bez zarzutu, choć trochę przewrażliwiony jest na punkcie swego zdrowia”.

- O. Jan Rostworowski był starcem o bystrym umyśle i młodym sercu. „Najwybitniejszy z żyjących jezuitów, bardzo szanowany przez wszystkich w zakonie i poza nim. Nawet biskupi liczą się z jego zdaniem. Niezwykle zasłużony jezuita dla kościoła przez swą działalność pisarską, kaznodziejską i rekolekcyjną. W prywatnym życiu b.[ardzo] nerwowo, surowy dla siebie i dla innych, asceta”.
- O. Franciszek Przybylski (1904-1987): „w pełni sił, zdolny rekolekcionista, zwłaszcza dla siostr zakonnych i dla pań z inteligencji. Uczuciowy, dobry, lubiany przez wszystkich, zwłaszcza przez kobiety”.
- O. Jan Piwiński (1924-1965) był ciągłym malkontentem, trudnym we współżyciu, zgryźliwym i upartym. „Ma manię wielkości, przeczulony na punkcie swego zdrowia. Zdolny profesor, kaznodzieja, pisarz i rekolekcionista, ale nie przepracowuje się. W życiu religijnym powierzchowny, dogadza sobie w czym może”.
- O. Aleksander Kisiel (1913-1985) – „niezwykle utalentowany, głęboki filozof, matematyk. Porywający kaznodzieja i rekolekcionista, mimo młodego wieku. W poglądach swych dość oryginalny, śmiały. Stąd ma ze strony przełożonych często przykrości, napomnienia. Można go określić jako katolickiego rewolucjonistę. Śmiało głosi swoje zdanie nie dbając o sąd innych. Surowy dla siebie i dla innych, asceta. Z usposobienia podobny do Sawonaroli”.
- O. Władysław Wantuchowski (1895-1961) - „dawniej zwał się Wantuch. Typowy pasibrzuch, który żyje tylko dla siebie i we wszystkim siebie szuka, dogadza sobie w czym tylko może. W życiu kieruje się tylko sympatią w stosunku do innych. Pyszny i zarozumiały woluntarysta, a przy tym tchórz. Bez głębszych wartości, choć uchodzi za zdolnego rekolekcjonistę, kaznodzieję i misjonarza. (Nadaje się łatwo na tzw. biskupa narodowego)”.
- O. Stanisław Wawryn (1904-1991) to „cichy, myślący głęboko filozof i socjolog. Zdolny pisarz. Dawniej miał wiele przykrości w zakonie, gdyż ze względu na swe śmiałe poglądy uważany był za komunistę. Z zawodu prawnik. Dobry, uśmiechnięty, niezwykle pracowity, cierpliwy, małomówny. Postać bardzo dodatnia”.
- O. Paulin Zabdyr (1896-1976) – „melancholik, cichy, asceta, małomówny, surowy dla siebie a dobry dla innych. Kocha ludzi, choć tego nie okazuje, bo jest zimny i mało serdeczny w obcowaniu z ludźmi. Bardzo zdolny fizyk, chemik i matematyk”.
- O. Edward Gorkowski (1909-1984) – „zdolny, dawniej prześladowany w zakonie, bo zbyt śmiało i głośno krytykował wady przełożonych. Mądry i zdolny kaznodzieja. Odsunięto go od tzw. profesów w zakonie, gdyż mu nie ufano i dlatego zawsze odczuwa krzywdę sobie wyrządzoną i ma żal do zakonu. Śmiały, ambitny, wykształcony i inteligentny ksiądz”.

- O. Władysław Ziolkowski (1899-1967) – „zastępca prowincjała, kiedyś nazywał się Kucia, ale wstydząc się swego nazwiska zmienił na Ziolkowski. Typowy wieprzek, dogadza sobie w czym może, ale dla innych dobry. Łatwo się rozpała, ale i łatwo stygnie. Typowy sangwinik, bez głębszych wartości (ot, taka szara »ciotka«)”.
- O. Walerian Holak (1903-1979) to „mało zdolny człowieczek, przeciętny, choć od wielu lat jest przełożonym w zakonie. Dla innych dobry, życzliwy, robi posłusznie to co mu każą wyżsi przełożeni, zdolny do administracji sprawami materialnymi. Kochają się w nim wszystkie siostry zakonne i dewotki. Wśród ludzi świeckich i wśród duchownych ma w Warszawie najwięcej znajomości. Będąc stale od lat wielu przy prowincjale zna najlepiej wszystkie sprawy zakonne”.

Donosiciel poinformował też, jakimi rzeczami zajmowali się poszczególni zakonnicy oraz skąd czerpali dochody (Doniesienie agenturalne, 16 VI 1950, k. 19-23).

TW „Tadeusz” w donosie w 1965 r. scharakteryzował niektórych jezuitów, głównie przebywających w Warszawie.

- O. Zdzisław Pałubicki (1935-2019) wstąpił do zakonu jako ks. świecki z diecezji gnieźnieńskiej. „Jest fanatykiem i ślepo posłusznym przełożonym. Trudni się fotografią i to zawodem”. Jego rodzonym bratem jest jezuita Tadeusz Pałubicki (1936-2012), który został bratem zakonnym. W zakonie pełni funkcję szofera prowincjała i zakrystianina. Jego brat Tadeusz „jest tak samo ślepo posłuszny i sfanatyzowany”.
- Prowincjał o. Stefan Dzieżek (1913-2005): „uchodzi za dobrego człowieka, tylko że jest za łagodny i dlatego nim kierują profesorowie z Rakowieckiej oraz przełożeni innych domów. W całej prowincji kpią sobie z tego, że on często jeździ do sióstr w Pleszewie”.
- O. Władysław Janczak (1920-2006): „człowiek bardzo mierny, ale umie wszystkich objąć w karby, nie jest lubiany przez profesorów przy ul. Rakowieckiej, bo on trochę im ukrócił”.
- Ekonom prowincji o. Józef Ogłoska (1912-1983) to „człowiek z dwoma doktoratami, ale w pożyciu bardzo naiwny, nerwowy, kłótniwy, łatwowierny. Obecnie żyje z bratem Rogowskim przy Świętojańskiej”.
- Socjusz prowincji o. Marian Chudobiecki (1912): „charakter cichy, lisi, ale wszędzie wejdzie i wszystko wie o każdym. Uchodzi za dobrego zakonnika”. W 1966 r. zakonnik ten przeszedł do zakonu kamedułów.
- O. Jan Charytański (1922-2009) skończył studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, „ale profesorem nie może być, bo jest kliką z o. Bucholzem i by wszystkich kleryków powyrzucał, dlatego z profesury go usunięto, a jest głównym od katechezy na Rakowieckiej”.
- O. Józef Wlazło (1932-2015): „[...] pochodzi z rodziny chłopskiej w pobliżu Radomia. Jest ich dwóch Wlazło braci księży i cztery siostry zakonnice. Najmłodszy Stanisław wystąpił od jezuitów i studiuje anglistykę na U. J. [...] od samego początku w zakonie »wygląda chorób«. Jest najwyższej klasy lizusem. Zdolności ma bardzo mierne i jest naiwny. Można go na wszystko naciągnąć. W czasie studiów był nielubiany przez

kolegów. W Warszawie tak się płaszczył przed profesorami (Buchholzowi sprzątał pokój, mył okna), że wszyscy klerycy się śmiali. O. Bucholz uznał go za najzdolniejszego z kleryków i z tej racji otrzymał święcenia. Jest wiadomym iż jest on pederastą [...] Kandydaci wiedzieli co się święci i zrywali z nim. Rybak, który wystąpił z nowicjatu w obecności O. Magistra powiedział, że o. Wlazło namawiał go do grzechu. [...] Jeszcze inną słabość ma o. Wlazło do kobiet”. (Doniesienie, k. 614-618)

Widać wyraźnie, że donosiciel w ostatniej charakterystyce współbrata Wlazło sam sobie zaprzecza. Poważa to wiarygodność takiej informacji. Można domniemywać, że zmyśla lub też nie lubił danego współbrata.

Właściwe nazwisko jednego z zakonników to Józef Buchholtz (1904-1979).

### 3. Charakterystyki indywidualne

W dokumentacji Ministerstwa Spraw Wewnętrznych znajdowała się niedatowana charakterystyka o. Józefa Warszawskiego (1903-1997), wówczas zamieszkałego w Rzymie, znanego w czasie powstania warszawskiego wśród członków podziemia Armii Krajowej pod określeniem „Ojciec Paweł”. Funkcjonariusze wiedzieli, że po 1945 r. zorganizował „Związek Wydawców i Księgarzy” i napisał książkę pt. „Myśl jest bronią – we wrogim duchu Polsce Ludowej i Demokracji i Zw. Radz., w której propaguje uniwersalizm katolicki”. Książka ta była kolportowana w kraju różnymi drogami. Zdaniem funkcjonariuszy zajmował się w latach 1948-1949 pracą dywersyjną przeciwko Polsce Ludowej na ziemiach północno-zachodnich Niemiec. Swoje krytyczne zdania o ówczesnej władzy państwowej głosił jako kierownik Sekcji Polskiej na falach Radia Watykańskiego. Z treści charakterystyki wynika, że sporządzono ją po 1952 r., ale przed konstytucyjnym powołaniem PRL (Charakterystyka, k. 82; Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.).

Charakterystykę o. Antoniego Wilusza (1892-1973) sporządził Ryszard Jachman z Sekcji V Wydziału V Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP). W owym czasie przebywał w Piotrkowie od 1948 r. (poprzednio mieszkał w Szczecinie). Przed 1939 r. długo był w Chicago. Nienawidził Niemców, był energiczny i „miał wojowniczą naturę, jak na jezuitę”. Szczeciński urząd bezpieczeństwa prowadził przeciwko niemu sprawę ewidencyjną na podstawie danych agenturalnych, np. informatorów „Cichy” i „Stefan Kurek”, gdyż przejawiał „wrogi stosunek” do nowego ustroju, a w kazaniach krytykował księży innych wyznań, których nazywał komunistami (Omówienie materiałów dot. ks. Jezuita Wilusza Antoniego, k. 178-179).

W niedatowanej, niepodpisanej i niepełnej notatce o o. Janie Wojciechowskim (1903-1961) zapisano, że w czasie powstania warszawskiego był kapelanem AK. Po powstaniu Niemcy wywieźli go do obozu. Po wojnie przez parę lat był duszpasterzem Polaków w strefie brytyjskiej. Prawdopodobnie posiadał stopień majora. Źródło jezuitskie uznaje,

że był podpułkownikiem (Grzebień 2004, 753). W 1947 lub 1948 r. wyjechał do USA, do Chicago. Bliskim w Polsce przysyłał paczki (Dane o jezuitcie Wojciechowskim, k. 213-214). Informator „Jackowski” w 1954 r. scharakteryzował go jako człowieka rzutkiego, zdolnego, zapobiegliwego, przystępnego, ale nie wylewnego i małomównego (Wyciąg z doniesienia z dnia 15 I 1954 r. inf. ps. „Jackowski”, k. 219).

Według informatora „Jackowskiego” z 1954 r. ponad 60-letni jezuita o. Ludwik Wilkowski, zamieszkały w domu przy ul. Rakowieckiej w Warszawie, „pomagał w pisarstwie jako polonista”. „Jackowski” stwierdził, że był jego profesorem i dyrektorem gimnazjum w Pińsku. Zdaniem informatora o. Ludwik Wilkowski był „cichy, skromny, bez wpływu, pracownik, spowiednik, chory na płuca, politycznie chyba słabo zorientowany” (Wyciąg z doniesienia inf. „Jackowski” z dnia 25 I 1954 r., k. 155).

Brat Józef Kuropatnicki (1909-1965), lat 45, był zakrystianinem w Gdyni, potem furtianem i zakrystianinem przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. Mieszkał w domu przy ul. Narbutta w Warszawie i kierował „tzw. centralą krawiecką” dla kleryków prowincji. Polityką się nie zajmował. „Dość inteligentny, przystępny, poważny, podobno lubiany był w Gdyni przez tamtejszych ministrantów i ich rodziców. Poza swą pracą większej roli czynnej w zakonie nie odgrywa” (Arkuszy informacyjny „dossier” na podejrzanych o przestępstwa przeciw Państwu, k. 393; Wyciąg z doniesienia inf. „Jackowski” z dnia 15 I 1954, k. 394; Notatka służbowa z opracowania teczek osobowych – BDO, 1 IV 1954, k. 395).

Według doniesienia informatora „Jackowski” z 1954 r., br. Adam Lewandowski (1899) jest bratem zakonnym z zawodu stolarzem w wieku 50 lat. Był wtedy furtianem i zakrystianinem przy ul. Rakowieckiej. Jest to człowiek prosty, gorliwy, przystępny i usłużny. „Poważniejszej roli w zakonie nie odgrywa. O żadnej jego nielegalnej działalności nic nie wiem” (Doniesienie, 15 I 1954, k. 478).

Informator „Franciszek” rozmawiał w maju 1960 r. o sprawach zakonu z młodym jezuitą o. Felicjanem Paluszkiwiczem (1931-2006). Donos zawiera też charakterystykę jezuitę o. Tadeusza Koczwarę (1918-1998) przekazaną informatorowi przez o. Felicjana w koleżeńskim rozmowie. Odnotowano w niej, że o. Tadeusz Koczwarę był porucznikiem w armii Władysława Andersa. Skończył prawo na Oxfordzie i nauki społeczno-polityczne w Cambridge. Po ukończeniu studiów seminaryjnych został wysłany na Katolicki Uniwersytet Lubelski celem zrobienia doktoratu z prawa kanonicznego. W roku 1960 miał objąć stanowisko ekonomy Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej<sup>2</sup> (Doniesienie ag. Nr 5/60, 5 V 1960, k. 109-120).

<sup>2</sup> Tadeusz Koczwarę urodził się 6 listopada 1918 r. w Kuczkowie koło Pleszewa. Do zakonu wstąpił 26 października 1950 r. w Kaliszu, święcenia kapłańskie otrzymał 16 maja 1957 r. w Warszawie. Podczas II wojny światowej brał udział między innymi w walkach o Narwik w 1940 r. Tuż po wojnie zrobił magisterium nauk ekonomicznych w Grenoble we Francji i magisterium prawa w Oxfordzie. W latach 1960-1964 sprawował urząd ekonomy prowincji. W 1977 r. uzyskał na KUL doktorat z filozofii. Od 1971 r. był duchownym kleryków w kolegium w Warszawie. W 1973 r. został prowincjałem Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej (Grzebień 2004, 289).

Według doniesienia KTW nr 3715/66 z roku 1966 o. Stanisław Wawryn (1904-1991) przed wstąpieniem do zakonu był „ateistą i nawet dość aktywnym. Nie ukończył studiów politechnicznych. [...] Doskonale umiał się rozprawić z ateizmem, wchodzić w jego istotne najbardziej newralgiczne problemy. [...] Przed Prowincjałem Dzierżkiem był prowincjałem 4 lata. W tym czasie doskonale współpracował z Wyszyńskim, głównie na tle realizacji swych antyateistycznych założeń. Niektórzy uważają, że te jego założenia są urojone, niemniej nadal nad nimi siedzi i pisze. Nic nie wydał jeszcze, bo inaczej on by miał. O. Wawryn wszedł w kolizję z Wyszyńskim na tle ambicji samodzielności zgromadzenia. Sprawa ta tak się zaogniła, że doszło do zawieszenia przez Wyszyńskiego wizytatora generalnego i jego sekretarza o. [Stanisława] Jędrusika (1899-1987). Sprawa oparła się o generała, który miał pretensje do Wyszyńskiego. O. Wawryn nie jest specjalnie popularny w zgromadzeniu. [...] miał on bardzo dobrze ułożone kontakty z b. kierownikiem Urzędu ds. Wyznań Bida” (Wyciąg z notatki służbowej nr 3/66, z dnia 18.04.66 r. ze spotkania z kandydatem na t. w. nr rej. 3715/66, k. 124).

Źródło „Teodor” scharakteryzowało w 1978 r. jezuitę o. Józefa Bielawskiego (1935) jako zakonnika chodzącego po cywilnemu, który lubi zaglądać do kieliszka. „Lubi utrzymywać kontakty z przyjezdnymi do kurii prowincjalnej cudzoziemcami. Oprowadza zazwyczaj ich po Warszawie”. „[...] papierosów nie pali. Lubi pić alkohol, choć go nie nadużywa”. W Szczecinie superior „miał do niego pretensje za wypijanie rumu z kredensu”. „W Szczecinie miał szereg kontaktów z kobietami”. Będąc w Warszawie, zastępował superiora, jednak swoich obowiązków nie lubił i wypełniał je źle lub wcale (Wyciąg z doniesienia z dnia 23.02.1978 r., k. 1252).

## 4. Krytyka prezentowanych źródeł

Do materiałów zawartych w doniesieniach agenturalnych na przestrzeni istnienia tak zwanej Polski Ludowej należy podchodzić z wielką ostrożnością. Nie można traktować materiałów wytworzonych przez komórki UB/SB jako w pełni wiarygodnych. W minionej dekadzie dochodziło do polemik medialnych oraz procesów sądowych, będących następstwem oskarżenia pewnych osób o agenturalność. Sama deszyfracja pseudonimów tajnych informatorów aparatu bezpieczeństwa na podstawie zapisów ewidencyjnych często oznaczała śmierć publiczną, zwłaszcza gdy informacje o tej osobie pochodziły jedynie z zasobu IPN. Taki rodzaj informacji bywał krzywdzący. Cechą specyficzną totalitarnego i autorytarnego systemu tamtego czasu było to, że system ten próbował całe społeczeństwo pochłoniąć i kontrolować.

Donosy te były częścią rozmaitej dokumentacji czy też różnych spraw operacyjnych, dotyczących głównie jezuitów jako „obiektów” oraz instytucji Kościoła rzymskokatolickiego, które prowadzili jezuiti. Donosy te były sporządzona wyłącznie przez funkcjonariuszy resortu bezpieczeństwa. Były one sporządzane na użytek wewnętrzny, do czytania



przez funkcjonariuszy. Służyły one rozpracowaniu „wroga”, jakim był zakon jezuitów. Treść donosów nigdy nie miała być czytana przez badaczy, historyków ani też upowszechniona.

Zbierane informacje z donosów nie oddają nigdy pełnej i obiektywnej informacji o zakonniku. Zdarza się, że informatorowi mieszają się osoby, wydarzenia czy też stopnie wojskowe albo naukowe. Dostrzegamy takie błędy wśród przytaczanych dokumentów. Niemniej nie dyskwalifikuje to takich rodzajów źródeł.

Przedstawione dane z donosów powstawały na przestrzeni lat 1949-1978. Charakter ich zapisu i osób piszących ulegał zmianom. Z biegiem lat były bardziej poprawne językowo. Wynikało to z tego, że co dekadę wzrastał poziom wykształcenia osób rekrutujących się na funkcjonariuszy resortu bezpieczeństwa.

## Zakończenie

Artykuł przybliżył informacje dotyczące jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej, którymi interesował się aparat bezpieczeństwa. Wyłapywano szczególnie mankamenty, słabości zakonników oraz patologiczne zachowania. Szukano słabych stron opisywanych postaci. Jednak nie rezygnowano z pozytywnych portretów. Starano się uzyskać obiektywną sylwetkę zakonnika. Na podstawie zebranych wiadomości można odtworzyć, jaki obraz jezuitów konstruowali lub też posiadali funkcjonariusze resortu bezpieczeństwa. Intencją autora nie było rozszyfrowywanie pseudonimów tajnych informatorów i badanie, jaki mógłby być ich wpływ na działalność Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej i zakonu jezuitów w skali całego kraju. Przeprowadzanie lustracji teje prowincji wymaga odrębnego studium. Obecnie na szeroką skalę i w krótkim czasie mogą ją przeprowadzić władze prowincji wraz z pomocą pracowników IPN.

## Literatura

*Arkusz informacyjny „dossier” na podejrzanych o przestępstwa przeciw Państwu*, k. 393, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1105*.

*Charakterystyka*, k. 82, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1108*.

3. *Dane o jezuitcie Wojciechowskim*, k. 213-214, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1108*.

*Doniesienie*, 15 I 1954, k. 478, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1105*.

*Doniesienie*, k. 614-618, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1106*.

*Doniesienie agenturalne*, Olsztyn 7 XI 1949, k. 49-50, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1100*.

*Doniesienie agenturalne*, Olsztyn 16 VI 1950, k. 19-23, *Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1110*.

- Doniesienie ag. Nr 5/60, 5 V 1960, k. 109-120, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy 001/251, t. 2.*
- Grzebień, L. (red.) 2004. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 289, 753.
- Ihnatowicz, M. 2021. *Służby Bezpieczeństwa Polski Ludowej i PRL wobec jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej (1945-1989)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe FNCE.
- Ihnatowicz, M. 2015. *Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Gdańsk: Uniwersytet Gdański. (praca doktorska)
- Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.*
- Notatka służbowa z opracowania teczki osobowej – BDO, Warszawa 1 IV 1954, k. 395, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1105.*
- Omówienie materiałów dot. ks. Jezuita Wilusza Antoniego, k. 178-179, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1108.*
- Wniosek o udzielenie informacji ze znajdujących się w zasobie archiwalnym Instytutu Pamięci Narodowej zbiorów danych, rejestrów i kartotek organów bezpieczeństwa państwa, w tym dotyczących tożsamości tajnych informatorów lub pomocników przy operacyjnym zdobywaniu informacji, składany na podstawie art. 36 ust. 4b ustawy z dnia 18 grudnia 1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu (Dz. U. z 2018 r. poz. 2032, z późn. zm.). <https://ipn.gov.pl/pl/archiw/udostepnianie/rodzaje-realizowanych-w/27546,NAUKOWCY-Wniosek-o-udostepnienie-dokumentow-w-celu-prowadzenia-badan-naukowych.html> (dostęp: 03.01.2022).
- Wyciąg z doniesienia z dnia 15 I 1954 r. inf. ps. „Jackowski”, k. 219, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1108.*
- Wyciąg z doniesienia inf. „Jackowski” z dnia 15 I 1954, k. 394, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1105.*
- Wyciąg z doniesienia inf. „Jackowski” z dnia 25 I 1954 r., k. 155, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1108.*
- Wyciąg z notatki służbowej nr 3/66, z dnia 18.04.66 r. ze spotkania z kandydatem na t. w. nr rej. 3715/66, k. 124, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1109.*
- Wyciąg z doniesienia z dnia 23.02.1978 r., Warszawa 23 II 1978, k. 1252, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie 01283/1123, cz. 3.*

# **ARTYKUŁY**

nauki społeczne

IVAN PLATOVNJAK  

University of Ljubljana, Slovenia

ERIKA PRIJATELJ  

University of Ljubljana, Slovenia

## Lifelong Catechesis as a Response to People's Life Needs

**Abstract:** Although the *Slovenian Pastoral Plan* (2012) makes it clear that catechesis is for every person in every stage of life and that it should be lifelong, it overlooks many groups of people, such as parents with young children, the grieving, the widowed, the divorced, etc. Many of these and others feel unheard and unwelcomed in the Church. In this article, the authors try to answer the question: what needs to be taken into account in order to ensure that lifelong catechesis responds to the life needs of adults and that the above groups of people are not overlooked? First, the authors give some experiences of the unheard and unreceived nature of different believers. Then they show the attitudes that catechists should have in lifelong catechesis so that those who receive their catechesis will receive answers to their deepest needs in life. Finally, they show how to offer lifelong catechesis to these groups of people so that each one of them will feel that God has found him or her in his or her concrete situation through the catechist, that God accepts him or her through the catechist and wants to help him or her to seek and find the answer to his or her concrete wants, needs and questions, and that he or she will also be able to grow in faith in his or her concrete situation.

**Keywords:** lifelong catechesis, life needs, parents with young children, grieving, widowed, divorced

## Katecheza całożyciowa jako odpowiedź na potrzeby życiowe człowieka

**Streszczenie:** Chociaż „Słoweński plan pastoralny” (2012) jasno stwierdza, że katecheza jest dla każdego człowieka na każdym etapie życia i że powinna trwać przez całe życie, to jednak pomija wiele grup, takich jak: rodzice z małymi dziećmi, osoby pogrążone w żałobie, wdowy, rozwiedzeni itp. Wiele z nich i innych czuje się niewysłuchanych i niemile widzianych w Kościele. W niniejszym artykule autorzy próbują odpowiedzieć na pytanie: co należy wziąć pod uwagę, aby katecheza przez całe życie odpowiadała potrzebom życiowym dorosłych i aby powyższe grupy osób nie były pomijane? Najpierw autorzy podają kilka doświadczeń związanych z niewysłuchaniem i nieprzyjęciem przez różnych wiernych. Następnie ukazują postawy, jakie powinni mieć katecheci w katechezie całożyciowej, aby ci, którzy odbierają ich

katechezę, otrzymali odpowiedzi na swoje najgłębsze potrzeby życiowe. Wreszcie pokazują, jak proponować katechezę całościową tym grupom ludzi, aby każdy z nich miał poczucie, że Bóg go odnalazł w jego konkretnej sytuacji przez katechetę, że Bóg go akceptuje przez katechetę i chce mu pomóc w szukaniu i znajdowaniu odpowiedzi na jego konkretne pragnienia, potrzeby i pytania, a także, że będzie mógł wzrastać w wierze w swojej konkretnej sytuacji.

**Słowa kluczowe:** katecheza całościowa, potrzeby życiowe, rodzice z małymi dziećmi, żałoba, wdowa, rozwodnik

## Introduction

On the basis of the *General Catechetical Directory* (Sacred Congregation for the Clergy 1971, n. 75), the *Slovenian Catechetical Plan* stresses that catechesis should give special “attention to the different situations in which people live” (Slovenska škofovska konferenca 2018, 10). Catechesis is “a long process within which there are different catechetical paths, catechesis for all ages, personal situations and specific environments” (ibid.). This is in line with the fundamental purpose of catechesis: “To invite and accompany the catechised to a personal encounter with Jesus Christ, so that they may profess their personal faith, become actively involved in the communion of the Church and responsibly live their mission in society” (ibid. 21; cf. Sacred Congregation for the Clergy 1971, n. 78-89).

The Slovenian Bishops' Conference, which issued the *Slovenian Pastoral Plan Come and See* in 2012, stressed the need to make the transition from the catechesis of children and young people to the catechesis of adults, because this “is one of the basic itineraries wherever local churches embark on the path of the new evangelization” (Slovenska škofovska konferenca 2012, n. 119). The *Slovenian Catechesis Plan* takes this into account and makes it clear that catechesis is lifelong and embraces all stages of life, personal situations and specific environments. Every Christian is called to be a catechist. This is not only the vocation of priests, ordained persons and trained catechists (Slovenska škofovska konferenca 2018, 13-31)

In this article we will try to answer the question: What is particularly important to consider in order for lifelong catechesis to respond to the life needs of adults and to ensure that the groups of people listed above are not overlooked? First of all, we will give some experiences of unhearing and non-acceptance of different believers. Then we will show the attitudes that catechists should have in lifelong catechesis so that those who receive their catechesis will receive answers to their deepest needs in life. Finally, we will show how to offer lifelong catechesis to these groups of people, so that each one of them will feel that God has found him or her in his or her concrete situation through the catechist, that God accepts him or her through the catechist and wants to help him or her to seek and find the answer to his or her concrete wants, needs and questions, and that he or she will also be able to grow in faith in his or her concrete situation.

## 1. Some adults' experiences of not being heard and accepted

The *Slovenian Pastoral Plan* (2012, n. 118-121) makes it clear that catechesis is for every person, in every age: children, young people, adults. Since the family is the basic unit of the Church, the addressee of the catechesis is therefore also the family in particular (Stegu 2015). Unfortunately, nowhere in the plan is it mentioned that it would be right not to overlook as special addressees of the catechesis groups of people, such as: parents with young children, the bereaved, the widowed, the divorced, etc. Nor is there any specific mention that men and women, whether married or not, should be given special attention, because this is often neglected. It is these groups of people who often feel very unheard in the Church and thus unwelcomed.

When we meet people who have lost loved ones, many of them complain that there were a lot of people at the funeral, but a few weeks after the funeral they are left alone with their grief. They are grateful for the Holy Mass, especially when it is the seventh or thirtieth day. The priest celebrates the Mass really well and they are really grateful to him. But he does not take the time to listen to them so that they can share their feelings, their sadness, their distress with him. He asks them politely how you are, but he is already rushing on, or he starts telling them that time will heal the wounds, that the deceased are now with God, that they are happy there, that God will give them consolation. This does not really help them, because it leaves them alone and helpless to discover how God is really present in all that they have experienced and are experiencing, and where the light of hope for a new life is. Even the believers they meet at Mass tend to avoid them or to address them with general phrases that hurt rather than help.

Many divorced people feel excluded from communion and the possibility of participating in the parish. This feeling of exclusion is even greater when, years later, they meet a new partner and want to live with him or her, but cannot get their marriage annulled. Many see no other solution than to leave their home parish and go regularly or at least occasionally to another parish where they are not known.

Many men, married or unmarried, fathers or not, often say that they cannot find their place in the Church. They do not feel heard in their deepest questions and searches. Similarly, women.

Many believers who are practical Christians and are at Mass every Sunday cannot forgive their father or mother, their daughter or son, their husband or wife, the Church or the State, and not even themselves. They do not know how to come to peace, to inner freedom. They do not feel heard in their immense need.

A parish priest told how a widower from a neighbouring parish came to him. He complained that he found it hard to understand how it was possible that in parishes there were many groups for all kinds of people, from the young to the old, but he could not find a group where the widowed could be together. He was unable to comprehend how it is

possible that the widowed are overlooked and that no one wants to be aware of this and to reach out to them so that they can feel heard and accepted in the Church.

Many parents with pre-school children experience the greatest stress every Sunday when they go to Mass, and they are already afraid of what they will experience from the parish priest or the parishioners if their little children are not completely at peace.

When we hear these and other stories, everyone probably asks themselves, why is this happening? Why do these people feel unheard and unwanted? What makes them unable to believe that God has not abandoned them and that, despite their hardships, He still loves them, is with them, hears them, accepts them? What can we do to ensure that fewer people will experience this?

## **2. The fundamental attitudes of the catechist: listening, closeness, acceptance and witness**

There are still many people of faith in Slovenia, and not a few who attend Sunday Mass, even though attendance at Mass has dropped considerably during the pandemic of Covid-19 (Slovenska škofovska konferenca 2021). We wonder how many of them have ever experienced what those who lived when Jesus walked in Palestine experienced.

All the Evangelists tell us about His approach to the people. The Evangelist John, in particular, shows Jesus approaching each person and meeting him or her in his or her concrete condition, what he or she is experiencing at the time, what he or she needs, what he or she is looking for, etc. He shows us this in a very vivid way, especially in the stories of Nicodemus (Jn 3: 1-21), the woman of Samaria (Jn 4: 1-41), the man who was sick for thirty-eight years (Jn 5: 1-18), the man who was born blind (Jn 9: 1-41), etc.

Jesus approaches these people respectfully or allows them to approach him, He is with them, listens to them, welcomes them, develops a dialogue with them, explains to them the Word of God and how they can see their life and the way forward in the light of it. In Jesus' relationship with people, therefore, listening, closeness, acceptance are always present. When He is with them, He listens respectfully and with love, and makes them feel that they are accepted as such. He then gradually reveals to them the presence of God in their situation and invites them to take a step forward into a new life with Him and His Father. In doing so, He leaves them with complete freedom to accept His invitation or not. That is why He always used parables, metaphors and stories. He did not speak directly about the Father and His Kingdom, but always indirectly, so that each one could freely decide whether or not to accept the invitation to believe in Him and in His Father and to become His disciple. Whoever has ears, should hear (Mt 11:15; 13:9). He who looks, let him see (Mt 13:16). He gives total freedom and encourages the acceptance of personal responsibility towards the message communicated, the truth of life.

How can today's Christians experience this? Jesus founded the Church, a community of His disciples who re-present His mysterious presence in the midst of the world through His death and resurrection (Acts 2). Through baptism, He gives rebirth to every person who accepts faith in Him and desires to become a living member of the Church, His mystical body. He clothes him with Himself (Gal 3: 27) and gives him, together with the Father, the Holy Spirit, so that he may live and work in His Spirit and re-present Him in the midst of the world (Rom 12) (Prijatelj 2018). If, therefore, we want others to be able to taste, know and love Jesus Christ, then all Christians are called to learn from Jesus His way of catechesis.

In the history of the Church we have some great examples of this approach. Among them is St Ignatius of Loyola. In his approach to people and in his offering of spiritual help, he took two guidelines in particular into account:

1) *God seeks each individual personally, reveals Himself to him, and leads him to Himself* (*Spiritual Exercises* n. 15). Ignatius believed that God communicates directly with each person through various aspects of his experience, including his conversations with others, his daily experiences and impulses of the heart, his feelings and insights gained through prayer, meditation on the Word of God, and spiritual or other writings. The task of the one who wants to help another on the path of his spiritual growth is to discover where the one who comes to him is on this path, what he wants to achieve, and how God is already seeking him or is already present in his life (*ibid.* n. 2). Human desires<sup>1</sup> and needs are very important. If a person has no desire in him or herself, then it is impossible for anyone to help him or her in his or her spiritual growth (*ibid.* n. 16).

2) *God is actively present everywhere. We are called to seek Him and find Him or let ourselves be found by Him* (*ibid.* n. 230-237; Platovnjak 2021a, 88-89). The task of the one who wishes to help another on the journey of faith is to help that person to discover the presence of God, how he or she can hear, see and taste Him, so that he or she may accept this presence, respond to what He gives, and become, together with Him, a gift to others, a interlocutor and collaborator in the building up of the kingdom of God.

In our time, Pope Francis in particular encourages us to adopt this attitude, often giving priority to listening, closeness and acceptance. This principle of his approach to people and to every theme related to the life of faith is very visibly present in all the synods he has convened and which have taken place in his presence. Listening, listening and listening again (Francis 2022). We cannot speak of respect and love for people if we do not first listen. For listening is one of the fundamental attitudes of respect and love for others. If this is not there, then the two are only apparent. Nor can there be true closeness and acceptance.

Pope Francis (2018) reiterated this point at the end of the Synod on Youth at the closing liturgy and after the midday prayer on 28 October 2018, when he illustrated the three steps of

<sup>1</sup> Skralovnik (2022, 180) points out the verb form of the root *wh*, desire, longing, which in *Hebrew Bible* denotes the existential force allowing people to enter a dialogue with objects (with the motif of ingestion), with fellow men (reproduction) and – in prophetic corpora – also with God (with the motif of searching for ontological existential answers, His presence, and a restored earthly order).



accompanying young people on their journey to faith. In explaining Jesus' encounter with the blind Bartimaeus (Mk 10: 46-52), he emphasised that Jesus listened to his cry and allowed him to speak. Jesus is in no hurry. He takes time to listen. He is with him. For *listening is the first step* that helps others on the journey of faith. It is necessary to embrace the apostolate of listening. Only listening can be followed by speaking. Therefore, on behalf of the whole Church, the Pope apologizes to the young people: "I would like to say to the young people, in the name of all of us adults: forgive us if often we have not listened to you, if, instead of opening our hearts, we have filled your ears. As Christ's Church, we want to listen to you with love, certain of two things: that your lives are precious in God's eyes, because God is young and loves young people, and that your lives are precious in our eyes too, and indeed necessary for moving forward." (ibid.)

Listening is followed by the *second step* of accompaniment on the journey of faith, which is *to become a neighbor*, as Jesus became to Bartimaeus. *The third step* of accompaniment on the journey of faith is *witnessing*, as Pope Francis says: "It is not Christian to expect that our brothers and sisters who are seekers should have to knock on our doors; we ought to go out to them, bringing not ourselves but Jesus." (ibid.) Faith happens in the encounter, not in the transmission of theory.

It is very important to follow these three steps in lifelong catechesis, so that it becomes a real encounter with the living God and leads to a personal faith that responds to this encounter with Him in our listening, in becoming close to man, in respectful acceptance and in a witnessing attitude of living in the Spirit of Jesus Christ.

This attitude of listening is also emphasized by the Czech priest and professor Tomáš Halik in his book *Close to the Distant*. In it, he quotes a saying of philosopher Erio Voedelin, who says that "the greatest problem of today's Christians is not that they do not know the right answers, but that they have forgotten the questions that have been asked and to which these answers refer" (Halik 2012, 24). Answers without questions asked by concrete people in concrete time and space are very abstract. They are similar to trees without roots. Many presentations of Christian truths can appear as such to searching and unbelieving people. The living truth, the living trees - with roots - of which Jesus speaks in the metaphor of the Kingdom of God as a tree in whose crown the birds of the air nest (Lk 13: 19), can only be arrived at in a living "dialogue" between questions and answers. When Jesus described Himself as the way, the truth and the life (Jn 14:6), He forever linked the truth with the way and the life. Truth, like the way and life, is therefore in constant process, in movement. "Answers are tempted", Halik (2012, 24) explains, "to end the process of our search, as if the subject of the conversation were a problem - and it has already been solved. But with a new question, the bottomless depth of the mystery opens up again." Questions of faith are not about problems, but about mystery. That is why we must not step off the path of searching and questioning, the path of discipleship.

Where there is no possibility of questioning, there is the danger of total certainty in faith and of religious order and control. Christians thus close ourselves up in our own camp,

where everything is clear to us. Both confident believers and confident atheists can fall into this danger. Neither can understand those who are in the opposite camp. And each of them is in danger of falling into fundamentalism and dangerous fanaticism. Halik makes this point very well when he says: “Faith without critical questions would turn into a boring and lifeless ideology, infantile bigotry, or into fundamentalism and dangerous fanaticism. But rationality itself, without the spiritual and ethical impulses that arise from the world of faith, would be similarly one-sided and dangerous, and could degenerate into cynical pragmatism or bitter scepticism” (86).

Just as the apostle Paul became all things to all (1Cor 9:22), so Christians are called to become all things to all in this way, to become seekers with the seekers and questioners with the questioners. In this way they will be able to enable others who are in one way or another distant from God to discover most fully His closeness, which is at the same time also distance, since He is immanent and transcendent at the same time.

Today there are more and more Christians who believe and claim to have all the important answers, and who offer definitive, often very cheap answers. For Joseph Ratzinger, “in the history of faith it is important to maintain the original sense. For the believer, it is essential that the identity of authentic, original teaching is kept through the centuries. But in the essential historicity of man, this identity can only be kept if it is not a mere identity of a formula passed on externally. The teaching, in order that it maintains its identity, has to be continuously assimilated together with all historical changes of man. Here, decisive is that the believer through the word is led in the relationship with the reality of God, that is, he meets God and not the sum of gained knowledge. The revelation cannot be identified with a certain amount of sentences, because words have an intermediary character in the encounter from which they come and to which they should lead. That’s why the revelation requires constant assimilation and explanation” (Zyzak 2013, 153).

Some Christians, like Halik, consciously choose to become doubters with doubters and seekers with seekers. God Himself then makes sure that their many religious certainties are undermined, but at the same time He endows them with precious gifts, as Halik (2012,25) also testifies: “It was in that ‘globe’, in that moment of undermined and eroding certainties, it was through that ‘hole in the roof’, it was in that movement of ever-new questions and doubts, that He revealed His face to me as never before. I have come to understand that ‘encountering God’, conversion, believing in the way God reveals Himself and the way the Church presents that revelation, is not the end of the road. Faith is a ‘following’, it has the nature of a journey that never ends in this life.”

This is the Gospel way, the way of Jesus Christ, who became a real man in order to show us the way of seeking and finding the Father and life in Him, in His Spirit. Becoming seekers with seekers, questioners with questioners. To listen. To be close. To accept. To witness. As the Apostle Peter encourages, “Always be ready to give an answer to anyone who asks you for the reason for the hope that is in you. But answer with meekness and reverence, out of good conscience” (1Pt 3: 15-16).

This is not the easy way. It is often incomprehensible to many people, especially to the orthodox and convinced believers who are afraid to face the truth that in their faith there is always “unbelief” and in their certainty there is also “uncertainty” (Horvat et al 2022). It is difficult to accept the truth that this is not something bad, but that this is the true way of faith, which is to walk in darkness and light at the same time, to walk on a straight and winding path, with dead ends and abysses at the same time. They cannot accept the fact that too much certainty in their faith prevents them from being true disciples of Jesus, able to pass the faith on and accompany others on the journey of faith.

This fact of the necessity of uncertainty in faith to pass on the faith is also confirmed by the extensive psychological research by H. Sundén on the success of different types of believing parents in passing on the faith to their own children, cited by Halik (2012, 30). In fact, the research showed that parents who are very convinced Christians are very bad religious educators of their children. They discourage their children from religion by their great authoritarianism. Similarly, “too insecure” parents do not allow their children to accept the faith because their faith is too ambiguous and unconvincing. The best results are achieved by parents who are “a little unsure” or “not too sure”, because they are able to allow their children to ask critical questions and educate them mainly by personal example.

### **3. Some options for lifelong catechesis in response to people's life needs**

Every Christian is reborn in the Holy Spirit through Baptism and Confirmation and is equipped through the regular celebration of the Holy Eucharist and the Sacrament of Confession, involvement in the concrete communion of the Church, personal and communal prayer, meditation on God's Word, catechesis and personal formation in the faith to be able to be a catechist together with Jesus Christ and in the power of his Spirit: to be an apostle of listening, closeness, acceptance, and witnessing. Of course, the training to be a catechist is an ongoing task for every Christian. In so far as he allows himself to receive catechesis again and again, to be catechised himself, so much more can he be a catechist to others.

Every catechist is called to be especially close to those people or groups of people who feel particularly unheard and unreceived. We will try to list some of these groups and the ways in which the catechist can help them on their journey to experience the Gospel message as a joyful gift of God, as God's answer to their personal life questions, and as a light and a guide in the midst of their daily lives (Slovenska škofovska konferenca 2018, 22).

### 3.1 Parents with small children

Many parents with small children are in great need of a way to communicate the faith to their children, to stand by them in their search, to support them in their growth in faith. A survey of young families showed that many parents feel very helpless and want above all to be heard in their distress and search, to feel the closeness of priests, catechists and co-believers, to be simply accepted in their situation and to be helped, also through various groups and meetings. Their greatest pain is precisely that many people judge them for not knowing how to educate their children properly. For this reason, many no longer want to go to Mass regularly with their small children, even though they feel that it is very precious for them to be able to go to Mass together as a family and thus be accepted and strengthened in the Eucharistic sacrifice of thanksgiving (Platovnjak 2022, 358-363).

We are called to reflect together as a parish community on how we as a communion can offer these families with children a sense and awareness that God is close to them, that He hears them and accepts them for who they are (Krajnc 2018, 800-809). Isn't this what God wants to reveal to them, not only through the liturgy of the Word of God and the liturgy of the offering, but through the attitude of all who are present at Mass? Everyone who is present at Mass is called to reveal to these parents and children in a visible, "sacramental" way how much God loves and respects them by their presence and attitude at Mass. God has therefore given him the opportunity to be present at Mass, so that through him, his body, he can show these parents and children how close He is to them, listening to them, accepting them and confirming them in their journey of faith, hope and love. Whoever does not respond to this call makes it impossible for God Himself to be truly present in fullness in the lives of these parents and children. It is right that we should develop this awareness that this is one of the greatest catechetical roles that every Christian has, but which is unfortunately often neglected and unacknowledged.

Of course, various forms of catechesis can be of great help to these parents, such as family catechesis (Purger 2022), the Catechesis of the Good Shepherd (Markovič 2022), catechesis for children during the celebration of Mass for families, various meetings for families with small children and parishioners, etc.

### 3.2 Divorced person

Many Christian marriages break down and the divorced are often left alone in their distress, failure, defeat, woundedness, with many feelings of guilt. Many are left alone and helpless to raise children who are not yet adults. Divorce is one of the most difficult trials in the life of an adult Christian. They often no longer find a place in their parishes. The results of a survey of divorced people showed that what divorced people want most is respectful understanding and acceptance from priests and the church community. It also showed that many divorcees have experienced the reality of spiritual growth through their "defeat" in marriage (Platovnjak 2015, 476-482).

One of the priorities of lifelong catechesis is to be close to these people, to listen to them, to welcome them and to help them to discover the way forward, the way of growth in faith, personal and spiritual growth, also through the conscious and subconscious discovery of the true image of God and the decision to live according to it (Grzywacz 2022). The defeat has only brought to an end something that no longer has a future. After defeat, man can turn his gaze in a new direction, in the direction of true freedom and greater fullness of life. The whole church communion should be educated in the gaze that the infinitely merciful Father and Jesus Christ, who concretely reiterates the Father as revealed in the Gospels, have on them (Platovnjak 2015, 482-485). Every Christian is called to become a catechist of these people by presenting Jesus Christ and approaching them in the Spirit of Christ, who surprises again and again.

Groups in which they can come together and grow together, such as the Groups Heart (*About the Community HEART* 2022), can be of great help to the divorced. But even more can be done by becoming close to these people, by listening to them respectfully and welcoming them as God himself.

### 3.3 Grieving persons

Death is a constant in the life of all humanity. Most often, many of the distant believers come to the parish, to get closer to the parish, to the Church, precisely at the death of a relative after a long time. These people especially want to be heard and accepted in their immense distress. In this state they are very sensitive and every ambiguous word or question can cause a new wound in their painful heart. Those who experience a beautiful and sensitive welcome in the parish in the run-up to the funeral and at the time of the funeral, often find that they are no longer heard in their pain.

Pope Francis makes the importance of the attitude towards the bereaved very clear with his warning: "To turn our backs on a grieving family would show a lack of mercy mean the loss of a pastoral opportunity, and close the door to other efforts at evangelization" (Francis 2016, n. 253) He therefore invites especially pastors to take the time to do this: "In general, mourning for the deceased takes considerable time, and if the pastor wishes to accompany this process, he must adapt himself to the needs of each stage of the mourning process." (RL 255)

Not only priests, but every Christian should ask himself again and again how much time he takes for the grieving, stopping with them, really listening to them and giving them a safe space to express their sorrow, pain, doubts, various feelings of guilt, etc. Grieving people need this very thing at the news of death, in preparation for the funeral and at the funeral. But they need it not only at the time of the funeral, but even more so after the funeral, because many bereaved people are then left all alone and helpless in the face of their loved one's death (Platovnjak 2021b, 685-688).

The answer to this is a more personal funeral pastoral, as well as groups for the grieving, or a programme where they can find a safe place to express their grief, to be heard, to seek answers to their too many questions, to find help on the path of finding a new image of God, a new way of believing and living by faith (688-693). But not only groups are not enough for this, a lifelong catechesis for all believers is also needed, so that they can truly be the ones through whom these people feel that God listens to them, is with them, accepts them and reveals to them the way of a new life.

### 3.4 Widowed people

There are many widowed people who remain alone in their widowhood. Every catechist is called to understand the anguish of one who has lost a spouse with whom he or she has lived for so many years and shared so many things. But it can quickly happen that we overlook them in their great distress. If it is a few months or a year after the death, we already think that we should have moved on and started a new life. Many times they are encouraged to just pray more, to help their families and with the various works in the parish. They are also overlooked in Church documents, except for Pope Francis. He invites all parish collaborators and all Christians to dare to enter into this distress, to understand it and to be close to the widowed: “Losing one’s spouse is particularly difficult... From the moment of enduring a loss, some display an ability to concentrate their energies in a greater dedication to their children and grandchildren, finding in this experience of love a renewed sense of mission in raising their children.... Those who do not have relatives to spend time with and to receive affection from, should be aided by the Christian community with particular attention and availability, especially if they are poor” (Francis 2016, n. 254).

The answer to their plight can certainly be found in groups for the widowed. In them they can find support on the way to finding new ways to live their lives more fully and to live their faith in a new way. But even more, it is necessary for each catechist to feel God himself calling him, to present His closeness, His listening, His acceptance, to be with them in their search for answers to their questions. He should help them to discover a hope that does not deceive and a way that is not an escape from the reality they are experiencing, but which enables them to find a new meaning in life (Platovnjak 2021b, 691-693).

## Conclusion

Vocation is man’s mission to “responsibly cooperate with God’s creative plan, [...] to be formed by Christ, to strive for holiness, for true communion with God, and to continue Christ’s mission in this world” (Slovenska škofovska konferenca 2018, 16). In the lifelong process of catechesis, “man is trained to hear, discern, and respond to God’s call for his life in freedom and love” (ibid.).

Many people do not discover this vocation because they do not find a person, a Christian, who can help them to discover, by his attitudes towards them, the God who is close to them, who listens to them and welcomes them in their concrete situation. In this article we have seen that it is therefore necessary to help all catechists working in lifelong catechesis of adults to develop the attitudes of listening, presence, acceptance and witness. These attitudes most fully reiterate Jesus Christ, whom every Christian is called to represent in his own time and place, and also respond most fully to the fundamental anthropological and spiritual needs of every human being, especially those who are experiencing life's particular hardships and trials. Of course, it is not only catechists who need to develop this attitude, but also all Christians.

In the last section we pointed to some of the most fundamental groups that are the most tested and often the most overlooked in our parish communities and in the whole Church: families with small children and the faithful, the divorced, the grieving and the widowed. It is these groups that need lifelong catechesis in various groups for them, and even more so that those who are around them may be a true re-presentation of Jesus Christ, so that through them they may feel that they are also heard and accepted by Him.

There are certainly many more groups of people to whom we should give special attention, but there is no room for that. Thus, more should be said about groups for the sick, addicts, wives and husbands suffering from abortion, the elderly, prisoners, men, women, different professions, singles, people trapped in unforgiveness, believers seeking to deepen their religious knowledge, politicians and business people, etc.

The needs of different groups of people are an incentive for the whole Church to become even more aware of the importance of including in the formation of priests, persons of consecrated life, catechists and all Christian lay people who wish to be formed more consciously, even in their studies, a conscious education for the apostolate of listening, closeness and witness.

## References

- Francis. 2016. *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*. [https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia\\_en.pdf](https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf) (access: 10/10/2022)
- Francis. 2018. *Holy Mass for the Closing of the XV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. Homily of his Holiness Pope Francis*. [https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20181028\\_omelia-chiusura-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2018/documents/papa-francesco_20181028_omelia-chiusura-sinodo.html) (access: 10/10/2022)
- Francis. 2022. *Message of his Holiness Pope Francis for the 56th World Day of Social Communications. Listening with the ear of the hear*. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/20220124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (access: 11/10/2022)
- Grzywacz, R. 2022. The human conscience between witnessing and discernment: Heidegger, Ricoeur and beyond. *Scientia et Fides*, 10 (1), 115-132.

- Halík, T. 2012. *Bližu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Horvat, S., P. Roszak, B. Taylor. 2022. Is It Harmful? A Thomistic Perspective on Risk Science in Social Welfare. *Journal of Religion and Health* 61, 3302-3316.
- Ignacij Lojolski. 2007. *Duhovne vaje [Spiritual Exercises]*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje.
- Krajnc, S. 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji. *Bogoslovni vestnik*, 78 (3), 797-811.
- Markovič, E. 2022. Kateheza Dobrega pastirja – ena od alternativ klasičnemu verouku. <https://www.iskreni.net/kateheza-dobrega-pastirja-ena-od-alternativ-klasicnemu-verouku/> (access: 20/09/2022)
- O Skupnosti SRCE*. 2022. <https://srcerazvezani.si/o-skupnosti/> (access: 21/09/2022)
- Platovnjak, I. 2015. Divorce and remarriage of the divorced as a step toward engaging in a life with Christ and the Church?. *Bogoslovni vestnik*, 75 (3), 475-486.
- Platovnjak, I. 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik*, 80 (2), 355-370.
- Platovnjak, I. 2021a. Food and Spirituality: Contemplation of God's Love while Eating. *Studia Ganskie*, 48, 81-92.
- Platovnjak, I. 2021b. Kristjani smemo žalovati! Spodbuda za pastoralo žalujočih. *Bogoslovni vestnik*, 81 (3), 681-694.
- Prijatelj, E. 2018. En Bog, Sveta Trojica in etična praksa. *Bogoslovni vestnik*, 78 (2), 443-450
- Purger, M. 2022. Družinska kateheza – primeri dobre prakse. <https://www.druzina.si/clanek/druzinska-kateheza-primeri-dobre-prakse-foto> (access: 20/09/2022)
- Sacred Congregation for the Clergy. 1971. *General Catechetical Directory*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccclergy/documents/rc\\_con\\_ccclergy\\_doc\\_11041971\\_gcat\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_11041971_gcat_en.html) (access: 21/10/2022)
- Skralovnik, Samo. 2022. *The Meaning and Interpretation of Desire in the Bible. The Semantic Study of hmd and 'wh Word Fields* (Jewish Studies). Lanham [etc.]: Lexington Books (Rowman & Littlefield).
- Slovenska škofovska konferenca, 2012. *Slovenski pastoralni načrt Pridi in poglej [Slovenian Pastoral Plan Come and See]*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Slovenska škofovska konferenca. 2018. *Slovenski katehetski načrt [Slovenian Catechetical Plan]*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Slovenska škofovska konferenca. 2021. *Letno poročilo katoliške cerkve v Sloveniji 2021*. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/Dokumenti%20in%20publikacije/LETNO%20POROCILO%202021-SPLET.pdf> (access: 20/10/2022)
- Stegu, T. 2015. The new evangelization and adult religious education in Slovenia: challenges and possibilities. *British journal of religious education*, 37 (1), 53-63.
- Zyzak, W. 2013. Faith According to Cardinal Joseph Ratzinger. *The Person and the Challenges*, 3 (1), 139-155.



## Piecza zastępcza a realizacja praw i dobra dziecka

**Streszczenie:** Artykuł dotyczy pieczy zastępczej nad dzieckiem w kontekście realizacji praw i dobra dziecka. Wychowanie w rodzinie należy do podstawowych praw dziecka, natomiast umieszczenie dziecka poza rodziną w pieczy zastępczej może posiadać jedynie subsydiarny charakter. W artykule przedstawiona zostanie istota i uwarunkowania realizacji dobra dziecka, a także podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie czy piecza zastępcza gwarantuje realizację praw i dobra dziecka.

**Słowa kluczowe:** piecza zastępcza, prawa dziecka, dobro dziecka, rodzina

## Foster Care and the Implementation of the Rights and Goods of a Child

**Abstract:** The article concerns the foster care of a child in the context of the implementation of the rights and welfare of the child. Upbringing in a family is one of the basic rights of a child, while placing a child outside the family in foster care can only be of a subsidiary nature. The article will present the essence and conditions for the implementation of the child's welfare, and an attempt will be made to answer the question whether foster care guarantees the realization of the rights and welfare of the child.

**Keywords:** foster care, child's rights, child's welfare, family

### Wstęp

Wśród celów organizowania przez organy państwowe pieczy zastępczej nad dzieckiem szczególnego znaczenia nabiera potrzeba zapewnienia wszechstronnej ochrony praw i dobra dziecka, nie tylko jako samoistnego podmiotu praw, lecz również dziecka jako integralnej części rodziny naturalnej. Opieka nad rodziną i dzieckiem, jako element polityki społecznej państwa, zmierza do podkreślenia autonomii rodziny i prymatu rodziców w wychowaniu dzieci, prawa dziecka i rodziny do pomocy i wsparcia ze strony instytucji publicznych oraz realizacji konstytucyjnej zasady pomocniczości. Dziecko ma prawo do opieki i wychowania

w pieczy zastępczej, ale trzeba mocno podkreślić – w pierwszej kolejności ma prawo do wychowania w swojej naturalnej rodzinie. Tym samym piecza zastępcza ma charakter wtórny w relacji do prawa dziecka do wychowania w rodzinie naturalnej. Oznacza to, że wszelkie formy zastępczej opieki nad dzieckiem posiadają pomocniczy (subsidiarny) charakter wobec naturalnej i pierwotnej pieczy rodziców biologicznych. W tym kontekście wychowanie dziecka w rodzinie jawi się jako istotny warunek realizacji praw i dobra dziecka<sup>1</sup>.

## 1. Prawa dziecka prawami człowieka

Geneza rozwoju praw dziecka jest ściśle powiązana z ogólnie pojętymi prawami człowieka. Źródłem praw człowieka są naturalne potrzeby i interesy ludzi zamieszkujących określone terytorium danego kraju, pewne trwałe ogólnoludzkie wartości, pewne historyczne uwarunkowania danej cywilizacji i kultury (Balcerek 1986, 16-17). Prawa człowieka przysługują każdej istocie ludzkiej bez względu na wiek, płeć, kolor skóry, czy przynależność narodową. W tym znaczeniu przysługują one nie tylko osobom dorosłym, lecz również dzieciom. Ponadto należy zwrócić uwagę, iż dziecku, jako osobie niedojrzałej w każdej dziedzinie rozwoju i niesamodzielnej w zaspokajaniu większości życiowych potrzeb, powinna przysługiwać specjalna ochrona i troska. Respektowanie praw dziecka pozwala na zagwarantowanie najmłodszemu godnego miejsca i roli w rodzinie, społeczeństwie i państwie, a także przyznaje im szczególne uprawnienia zapewniające odpowiednie warunki do życia i rozwoju (Balcerek 1986, 21-22).

Wspomniana niedojrzałość i niesamodzielność należą do podstawowych przesłanek zobowiązujących do gwarantowania praw dzieciom, tworzenia im warunków do życia i prawidłowego rozwoju oraz przygotowania do życia w społeczeństwie. Jednakże nie stanowią jedynych przesłanek, gdyż podstawowym źródłem praw dziecka jest osobowa godność każdego człowieka - „[...] przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych” (Konstytucja RP, art. 30). Godność jest to wartość „trwała, niezbywalna i zobowiązująca, przynależna z natury każdemu człowiekowi, niezależnie od tego, co czyni i jak postępuje” (Rodziński, 92). W związku z tym należy stwierdzić, że godność stanowi wartość nienaruszalną i wrodzoną, jest niezależna od uczynków, od świadomości, inteligencji itd. W tym sensie można przyjąć, że przyznanie praw dzieciom i ochrona ich interesów życiowych jest wyrazem niezgody na złe traktowanie dzieci, w sposób urągający ich ludzkiej godności.

Z godności wywodzą się dwie zasady: wolność i równość, które są podstawą wszystkich praw człowieka, w tym dziecka. Wolność oznacza to, że człowiek nie jest

<sup>1</sup> W artykule zostały wykorzystane opracowania autorki opublikowane w książce: A. Regulska, *Rodzina i piecza zastępcza nad dzieckiem w perspektywie zasady pomocniczości. Analiza dyskursu retoryki politycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2018.

własnością kogokolwiek, posiada wolną wolę, może samodzielnie podejmować decyzje i świadomie ponosić za nie odpowiedzialność (dziecko uczy się samostanowienia w procesie wychowania). Równość oznacza, że każde dziecko ma takie same prawa i ma być tak samo traktowane przez wszystkich bez jakiegokolwiek dyskryminacji.

Najważniejszym dokumentem regulującym kwestię praw dziecka jest Konwencja Praw Dziecka, która określiła dziecko jako „każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletniość” (Konwencji o Prawach Dziecka, art. 1). Natomiast zgodnie z przepisami ustawy o Rzeczniku Praw Dziecka „dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletniości” (art. 2.1.). W tym okresie życia każdy człowiek wymaga opieki i wychowania, zaś najważniejszą rolę w tych kwestiach pełnią rodzice. Status dziecka, ustanowiony przez Konwencję Praw Dziecka, oparty jest na następujących założeniach (Walc 1999, 88-89):

- zasada dobra dziecka;
- zasada równości wszystkich dzieci wobec prawa;
- zasada poszanowania praw i odpowiedzialności rodziców za swój rozwój i wychowanie dziecka;
- zasada pomocy udzielanej przez państwo rodzinie dla zapewnienia jej odpowiednich warunków socjalnych i zdrowotnych.

Natomiast przez prawa dziecka należy rozumieć zespół uprawnień dzieci, wynikających z obowiązujących w danym społeczeństwie praw obywatelskich, ustalających status dziecka w państwie, rodzinie i danym społeczeństwie (Balcerek, 25). Można je również ujmować jako swoisty wzorzec potrzeb dziecka, które powinny być zaspokajane przez dorosłych dla dobra małoletniego oraz w ogólnie pojętym interesie społecznym. Prawa dziecka są zatem ustawowym potwierdzeniem tych potrzeb, a więc przyjęciem przez organy państwowe zapewnienia ich realizacji. Tym samym państwo staje się gwarantem tych praw, a realizatorami - rodzice lub prawni opiekunowie (ustanowieni w ich zastępstwie).

Konwencja Praw Dziecka wskazuje na podstawowe prawa przysługujące dziecku, wśród których należy wymienić zwłaszcza prawo do równości, ochrony zdrowia psychicznego i fizycznego, prawo do nauki, godności, wyznania, wolności sumienia, swobodnego wyrażania myśli, korzystania z dziedzictwa kulturowego, czy prawo do wypoczynku (Kołakowska-Przełomiec 1993, 34). Prawa dziecka, podobnie jak prawa człowieka, podzielone zostały według określonych kategorii na:

- prawa osobiste, umożliwiające wszechstronny rozwój dziecka (prawo do życia, prawo do tożsamości, prawo do rozwoju, prawo do wychowania w rodzinie, prawo do wyrażania własnych poglądów, prawo do informacji);
- prawa polityczne lub publiczne, dzięki którym dziecko wyraża swoje poglądy i uczestniczy w życiu swojej grupy, społeczności, państwa (prawo do wyrażania własnych poglądów, prawo do uczestniczenia w stowarzyszeniach);
- prawa socjalne, które są obowiązkami państwa i dorosłych do stworzenia odpowiednich warunków do rozwoju umysłowego i fizycznego dziecka (prawo do godnych warunków

życia i odpowiedniego poziomu życia, prawo do opieki zdrowotnej, prawo do odpoczynku);

- prawa ekonomiczne, umożliwiające dziecku przygotowywanie się do niezależności materialnej od innych (najważniejszym jest prawo do nauki; ponadto ochrona prawa pracy podejmowanej w ramach obowiązku nauki lub wakacyjnego zarobku).

Można zatem stwierdzić, że prawa dziecka są katalogiem ustanowień, które nadają tej grupie społecznej szczególny status w społeczeństwie oraz określają obowiązki wobec dzieci (zarówno rodziców lub prawnych opiekunów, jak również odpowiednich instytucji państwowych). Stanowią również wzorzec potrzeb dziecka oraz wskazują, w jakim kierunku powinna rozwijać się opieka nad dzieckiem, aby miało ono zapewnione niezbędne warunki prawidłowego rozwoju, wychowania i edukacji. W tym kontekście doniosłe znaczenie posiada działalność instytucji Rzecznika Praw Dziecka w Polsce, jako niezależnego organu wyposażonego w uprawnienia o charakterze kontrolnym, ostrzegawczym i inicjującym, wspierające wysiłki zmierzające do maksymalnej ochrony praw i wolności dziecka.

## 2. Dobro dziecka – istota i uwarunkowania realizacji

Kategoria pojęciowa „dobro dziecka” nie jest jednoznaczna (Brejnak 1996, 109), jednakże bywa powszechnie używana (a nawet nadużywana) na gruncie nie tylko pedagogiki, lecz również jest obecna w języku prawników, psychologów, publicystów, oświatowych praktyków i ekspertów, polityków, nauczycieli, nader często stosowana przez rodziców i opiekunów dzieci, także przez tych, którzy w imieniu dziecka występują lub stoją na straży ich interesów, demaskowana przez antypedagogów (Śliwerski 1992, 98).

W artykule 3 Konwencji o prawach dziecka sformułowana została zasada, która stanowi, iż: „[...] we wszystkich działaniach dotyczących dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub ciała ustawodawcze, sprawą nadrzędną będzie najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka” (Kołakowska-Przełomieć 1993, 35). Oznacza to, że dziecko jest podmiotem, a nie przedmiotem wszelkich działań prawnych (Smyczyński 2012, 13-14).

W. Stojanowska zdefiniowała dobro dziecka jako „kompleks wartości o charakterze niematerialnym i materialnym niezbędnych do zapewnienia prawidłowego rozwoju fizycznego i duchowego dziecka oraz do należytego przygotowania go do pracy odpowiednio do jego uzdolnień; przy czym wartości te są zdeterminowane przez wiele różnorodnych czynników, których struktura zależy od treści stosowanej normy prawnej i konkretnej, aktualnie istniejącej sytuacji dziecka, zakładając zbieżność tak pojętego dobra dziecka z interesem społecznym” (Stojanowska 1999, 98). Na gruncie przepisów prawa rodzinnego przyjmuje się założenie, że dobro dziecka z reguły pozostaje w harmonii z interesem rodziców, natomiast w sytuacji, kiedy dochodzi do rozbieżności między tymi wartościami, interes rodziców powinien zejść na dalszy plan, jeśli w żaden sposób nie da się go pogodzić z interesem dziecka.

Dobro dziecka wyznacza granice władzy rodzicielskiej, której głównym zadaniem jest należyte wychowywanie dzieci. Władza rodzicielska powinna być wykonywana z uwzględnieniem dobra dziecka i interesu społecznego. Sfera stosunków wewnętrznych pomiędzy rodzicami i dzieckiem nie podlega bieżącej kontroli ze strony sądu opiekuńczego, jednak kontrola taka może zostać wprowadzona orzeczeniem sądu ze względu na dobro dziecka oraz dobro społeczne. Troska o realizację dobra dziecka stanowi zatem motyw podstawowy przepisów o władzy rodzicielskiej.

H. Babiuch (2014, 13) zwraca uwagę, iż na gruncie polskiego prawa rodzinnego już w 1962 r. Sąd Najwyższy podkreślił, że wydając jakiegokolwiek decyzje w przedmiocie wychowania dziecka, sądy powinny brać pod uwagę okoliczność, że władza rodzicielska przysługuje rodzicom przede wszystkim w interesie dzieci, zwłaszcza, gdy wymaga tego ich dobro. Zasada kierowania się dobrem dziecka obowiązuje zarówno w procesie stanowienia, jak i stosowania prawa, na co zwrócił uwagę Trybunał Konstytucyjny, wskazując, że „dobro dziecka stanowi jądro wszystkich przepisów o prawach dziecka, jest instrumentem wykładni obowiązujących norm oraz dyrektywą w przypadku ich stosowania, a także stanowi kryterium oceny przy podejmowaniu decyzji w sprawach dziecka i rozstrzyganiu kolizji interesów dziecka z interesem innych osób, a zwłaszcza rodziców” (2003, K18/02).

### 3. Czy piecza zastępcza gwarantuje realizację praw i dobra dziecka?

W określonych okolicznościach dopuszcza się interwencję w obronie praw dziecka, nawet bez uwzględnienia zdania rodziców lub opiekunów prawnych, gdyż dziecko jest podmiotem posiadającym ograniczone możliwości ochrony swych interesów. Organom władzy publicznej przypisane zostały zadania ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją (Konstytucja RP, art. 72). Jeżeli chodzi o kwestię pieczy zastępczej nad dzieckiem należy zwrócić uwagę na fakt, że w aktualnym porządku prawnym w Polsce zerwano z wcześniejszą polityką oddzielania dziecka od dysfunkcyjnej rodziny naturalnej na rzecz profilaktycznej i terapeutycznej pomocy i wsparcia dla rodzin z problemami, co ma sprzyjać odzyskaniu pełni praw rodzicielskich i reintegracji rodziny. Ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 2011 roku nawiązuje do postanowień Konwencji Praw Dziecka w szczególności w zakresie prawa dziecka do wychowania w rodzinie i powrotu do rodziny naturalnej, zapewnienia stabilnego środowiska wychowawczego i utrzymywania osobistych kontaktów z rodziną. Oparto się również na założeniu szczególnej afirmacji takich form organizacji pieczy zastępczej, które zbliżone są do modelu wychowania w rodzinie naturalnej oraz stwarzają dziecku warunki przywracania lub podtrzymywania więzi z rodziną. Dobro dziecka przemawia za tym, aby w sytuacji pozbawienia dziecka rodziny naturalnej miało ono zapewnione zastępcze środowisko opiekuńcze zbliżone jak najbardziej do rodzinnego.

Na podkreślenie znaczenia rodziny naturalnej dla dziecka wskazuje również założenie, że umieszczenie dziecka w jakiegokolwiek formie pieczy zastępczej może nastąpić jako *ultima ratio* – dopiero po wykorzystaniu wszelkich możliwych form wsparcia rodziny naturalnej. Gdy rodzina naturalna nie wypełnia swoich funkcji (zwłaszcza opiekuńczo-wychowawczych), bądź wypełnia je niewłaściwie, najpierw należy ją wspierać. Jeszcze bardziej zasadne jest podejmowanie działań profilaktycznych przeciwdziałających sytuacjom, gdy rodzina stanie się dysfunkcyjna. Jeżeli mimo udzielonego wsparcia wystąpi konieczność umieszczenia dziecka poza jego rodziną, należy kontynuować wspieranie rodziców naturalnych, aby dziecko mogło powrócić do nich najszybciej, jak to możliwe (Łakoma 2014, 13).

Przedstawione rozwiązania opierają się zasadzie pomocniczości państwa względem rodziny - dziecko pozbawione opieki rodzicielskiej ma prawo do zastępczej pieczy organizowanej przez organy władz publicznych. Stanowi o tym również ustawa zasadnicza, co oznacza, że państwo gwarantuje ochronę praw dziecka, zaś instytucje rządowe i samorządowe zapewniają ochronę nieletnich przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją. W myśl zasady pomocniczości państwo wspiera rodzinę lub całkowicie przejmuje obowiązki, gdy zabraknie rodziców lub nie wywiązują się oni ze swoich powinności rodzicielskich lub nie dają sobie samodzielnie rady z opieką nad dzieckiem. Jeśli podstawowe prawa dziecka nie są przestrzegane, państwo, kierując się dobrem dziecka, w imieniu prawa odbiera rodzicom prawa rodzicielskie lub je ogranicza. Tym samym przejmuje władze nad dzieckiem i odpowiedzialność za jego rozwój, opiekę i wychowanie. W realizacji tych zadań wykorzystuje instrumentaria wypracowane w ramach polityki społecznej i rodzinnej, poczynając od opiekuna prawnego kończąc na różnych formach pieczy zastępczej nad dzieckiem. Z punktu widzenia dziecka przyznane prawa stawiają go w roli podmiotu prawa, w interesie którego występują dorośli (Bińczycka 1993, 29). W sytuacjach, gdy władza rodzicielska jest nadużywana, respektowanie praw dziecka umożliwia interwencję odpowiednich organów państwa, aby zapobiec krzywdzeniu i poniżającemu traktowaniu nieletnich. Idea przyznania praw dziecku jest związana z przeciwstawieniem się uznawania dzieci za bierne obiekty oddziaływań zewnętrznych, a także stanowi wyraz niezgody na ich społeczną marginalizację.

Jak już zostało zasygnalizowane wcześniej, prawo dziecka do pieczy zastępczej nie posiada absolutnego charakteru i może zostać zastosowane tylko wówczas, gdy jest to niezbędne. Oznacza to, że środki zmierzające do odłączenia dziecka od jego rodziny należy stosować przy zaistnieniu wyjątkowych okoliczności, uzasadnionych potrzebą jak najlepszej ochrony praw i dobra dziecka. W tym jednak wypadku należy zachować właściwą proporcję pomiędzy dobrem dziecka a interesem jego rodziców, uwzględniając przy tym konieczność zabezpieczenia przede wszystkim dobra dziecka, które w zależności od istoty i wagi, może przeważać interesy rodzica (Łakoma 2014, 98-99).

## Zakończenie

Ze względu na stale zwiększającą się liczbę dzieci wychowywanych poza rodziną zadanie dobrej organizacji systemu opieki zastępczej jest szczególnie wyzwaniem naszych czasów. Podstawowe założenie powinno dotyczyć unikania - w miarę możliwości - umieszczenia dziecka poza rodziną. Ustanowienie opieki zastępczej należy uznać za sytuację wyjątkową, dopuszczalną tylko po wyczerpaniu i bezskuteczności innych działań (zasada autonomii rodziny, zasada pomocniczości). W tych zasadach wyraża się prymat pomocy rodzinie przed działaniami ingerującymi w sferę władzy rodzicielskiej. Rodzina dysfunkcyjna potrzebuje dostosowanych do problemów i potrzeb form pomocy i wsparcia, aby mogła pokonać problem, który staje się powodem jej niewydolności wychowawczej. Należy podkreślić również ważną rolę wczesnej profilaktyki i wsparcia rodzin zagrożonych patologiami społecznymi. Wnioskowanie o umieszczenie dziecka poza rodziną powinno skutkować również równoległym uruchomieniem działań na rzecz pomocy rodzinie w rozwiązywaniu jej problemów, aby jak najwcześniej stało się możliwe przywrócenie pełni władzy rodzicielskiej (Regulska 2011, 138-139).

Opieka nad rodziną i dzieckiem, jako element polityki społecznej państwa, zmierza do podkreślenia autonomii rodziny i prymatu rodziców w wychowaniu dzieci, prawa dziecka i rodziny do pomocy i wsparcia ze strony instytucji publicznych oraz realizacji konstytucyjnej zasady pomocniczości. Dziecko ma prawo do opieki i wychowania w pieczy zastępczej, ale trzeba mocno podkreślić – w pierwszej kolejności ma prawo do wychowania w swojej naturalnej rodzinie. Tym samym prawo dziecka do opieki i wychowania w pieczy zastępczej ma charakter wtórny w relacji do prawa dziecka do wychowania w rodzinie naturalnej. Piecza zastępcza posiada pomocniczy (subsydiarny) charakter wobec naturalnej i pierwotnej pieczy rodziców biologicznych. W tym kontekście wychowanie dziecka w rodzinie naturalnej jawi się jako istotny warunek realizacji praw i dobra dziecka.

## Literatura

- Babiuch, H. 2014. Zakres praw rodziców do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami, „Zeszyty Naukowe” Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy. 13 (4).
- Balcerek, M. 1986. *Prawa dziecka*. Warszawa: PWN.
- Bińczycka, J. (red.). 1993. *Prawa dziecka - deklaracje i rzeczywistość. Materiały z Konferencji Rembertów 19-21 czerwca 1992 r.* Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Brejnak, W. 1996. *Dobro dziecka*, W: Pomykało, W. (red.). *Encyklopedia Pedagogiczna*. Warszawa: Fundacja Innowacja.
- Kołąkowska-Przełomiec, H., Wójcik, D. 1993. *Idee Konwencji Praw Dziecka a ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich*. W: *Prawa dziecka. Deklaracje i rzeczywistość. Materiały z konferencji Rembertów 19-21 czerwca 1992*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Łakoma, S. 2014. *Instytucja rodzin zastępczych w prawie administracyjnym*. Łódź: Head Republic.

- Regulska, A. 2011. *Dzieci pozbawione rodziny – wychowanie w systemie opieki zastępczej*. W: Sakowicz, T., Gąsior, K., Zawadzka B. (red.). *Dziecko w rodzinie – nadzieje i zagrożenia*. Kielce: Świętokrzyskie Centrum Profilaktyki i Edukacji, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego.
- Regulska, A. 2018. *Rodzina i piecza zastępcza nad dzieckiem w perspektywie zasady pomocniczości. Analiza dyskursu retoryki politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Rodziński, A. 1980. *U podstaw kultury moralnej*. Warszawa: ODiSS.
- Smyczyński, T. 2012. *Czy jest potrzebna Konwencja o prawach dziecka? Geneza i funkcje konwencji*. W: Andrzejewski, M. (red.). *Prawa dziecka. Konteksty prawne i pedagogiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Stojanowska, W. 1999. *Dobro dziecka jako instrument wykładni norm konwencji o prawach dziecka oraz prawa polskiego jako dyrektywa jego stosowania*. W: Smyczyński, T. (red.). *Konwencja o prawach dziecka – analiza i wykładnia*, Poznań: Ars Boni.
- Śliwerski, B. 1992. *Przekraczanie granic wychowania. Od „pedagogiki dziecka” do antypedagogiki*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Walc, W. 1999. Realizacja praw dziecka w pedagogicznej rzeczywistości. *Kwartalnik Pedagogiczny*. 2 (172).

#### **Akty prawne:**

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.
- Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r. (Dz. U. z 1991, nr 120, poz. 526).
- Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 roku o Rzeczniku Praw Dziecka, (Dz. U. z 2000 r., Nr 6, poz. 69).
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 28 kwietnia 2003 r. K 18/02.



DAVID KRANER  

Univeristy of Ljubljana, Slovenia

## Moderate Media Use as a Source of Rest and Better Quality Interpersonal Relationships

**Abstract:** The life of a young person is exposed to constant contact with various artificial aids. Young people have put smartphones at the centre of their communication. Media predators are constantly pushing their communication, imposing new needs through advertising offers. Profit-seekers are thus causing great harm to young people, which we see the consequences of in their physical and mental health, their educational underachievement and their more aggressive behaviour. This paper will point to some solutions, including achieving a more moderate use of screen media, a correct and critical use of media (social networks) and a concern for better quality interpersonal relationships.

**Keywords:** media, rest, relationships, health, media market

## Umiarkowane korzystanie z mediów jako źródła odpoczynku i lepszej jakości relacji międzyludzkich

**Streszczenie:** Życie młodego człowieka narażone jest na stały kontakt z różnymi sztucznymi pomocami. Młodzi ludzie w centrum swojej komunikacji umieścili smartfony. Drapieżcy medialni nieustannie forsują ich komunikację, narzucając nowe potrzeby poprzez oferty reklamowe. Poszukiwacze zysku wyrządzają więc młodym ludziom wielką krzywdę, której skutki widzimy w ich zdrowiu fizycznym i psychicznym, słabych osiągnięciach edukacyjnych oraz bardziej agresywnych zachowaniach. W niniejszym artykule zostaną wskazane pewne rozwiązania, w tym osiągnięcie bardziej umiarkowanego korzystania z mediów ekranowych, prawidłowe i krytyczne korzystanie z mediów (portali społecznościowych) oraz troska o lepszą jakość relacji interpersonalnych.

**Słowa kluczowe:** media, odpoczynek, relacje, zdrowie, rynek medialny

## Introduction

It's quite normal to browse on your smartphone when you're sitting at your desk and have a bit of free time, or even when you're working, when you need to stay focused, or perhaps when you're walking and driving. Smartphones fill our free time and our working time. A great deal has been said and written about screen media.

Digital media is therefore not only part of existing cultures, but is emerging as a new culture, changing language, introducing a new mentality and changing the scale of values. It is all happening on a global scale, erasing geographical distances and connecting people from all over the world through networking opportunities. These changes are also reflected in the pastoral. "Catechesis and Digital Culture," presents the positive and negative aspects of a new culture, "changing language, shaping mentalities and restructuring value hierarchies" (*Directory for Catechesis* 359).

Countless books have been published on the harms and benefits of screen media. But what none of them say is that screen media are as good or bad for us as we make them. For example, if we allow screen media to distract us constantly with the sound of messages and notifications, the logical consequence is that we will not be able to concentrate when reading a difficult text or other work that requires our concentration.

Sociologist Manuel Castells is one of those who has studied today's society from the perspective of internet use and social power. According to Castells, we live in a network society, connected in centres of power, where dominance (rules are set or prescribed) prevails on the one hand, and resistance (opposition to "imposed" rules) on the other. Within information networks, the media play an important role in the global financial market, the trans-national production system, military forces, terrorist networks, civil society and social movements (Castells 2009, 49-52).

The network society is made possible by the internet infrastructure. The average user knows very little about the Internet, and their knowledge usually stops at whether their device is connected to the web and how it can benefit them. The Internet structure is shaped by four groups or cultures: techno-meritocratic, hacker, virtual communities and technology companies (Castells 2006, 46).

Technology companies are today the most profitable. Social networks have also become a major source of profit. The more users they have, the higher their earnings can be. Apps that are offered to us for free are, of course, not. If you do not pay for the product, you are the product. In 2017, Facebook reached two billion monthly active users. The speed at which it has expanded since its inception in 2004 has outpaced the speed of development of television, cinema and radio. You Tube came second in the same year, with 1.5 billion monthly users. It was followed by WhatsApp, Messenger and Instagram. The last three apps are owned by Facebook. Facebook had a market cap of USD 445 billion in that year, making it the fifth richest company by value on the world stock exchange. English journalist John

Lanchester believes that the more Facebook grows, the more its users depend on it (Lanchester 2017, 47).

The desire for success, profit, a better life, more comfort, easier communication, participation, freedom, etc. have become the starting point for companies to get our attention. They have exploited our needs and made us dependent on them. Finding that we no longer have free time, that we are in poor spiritual, mental and physical health, that we have no peace of mind, begs the question: what is the cause of our restlessness? How have we personally adapted to the new technology? How should we use new technology so that it does not become harmful to our health (Spitzer 2021), interpersonal relationships (Pasqualetti 2018, 99–114; Pasqualetti 2020a, 101–119; Pasqualetti 2020b, 725–754), or society (Meyrowitz 1995)?

## 1. Coping with new technologies

The use of new technologies is inevitable. Novelty always requires us to make a certain effort to learn how to use it. Among these technologies, the use of new media has recently become the most widespread. People accept new elements in our lives differently: some are more open, others less so.

Depending on the openness to accept new technological means, Anthoni Wilhelm divides social attitudes towards new technologies into three categories: consumerist attitudes, negative attitudes (dystopia) and thno-realist attitudes. The first sees new media as a tool for achieving general progress, hence the progressive elimination of disengagement and interpersonal distance. The second, negative attitude, is characterised by a strong nostalgia for the old and a strong pessimism in the face of the future and the replacement of products by new ones. The third, techno-realistic approach sees the public discourse on technologies as a tool to create cautious and empowered users who are able to assess the advantages and disadvantages of new media (Wilhelm 2000).

From the point of view of the user, Giuseppe Mininni considers that they can be classified into four types: techno-utopists, techno-distopists, techno-utilitarians, techno-pluralists. Technoutopians see the new media as a tool of freedom and are in opposition to or transcending actual communities. Techno-dystopians are those who see the new media as a tool of oppression and control. Their use of new media is therefore regimented and controlled. For the third type, the techno-utilitarians, the new media are a tool to achieve certain goals. In this vision, the use of new media is purely instrumentalised and is linked to the possibility of achieving better goals. Techno-pluralists, on the other hand, are those who want to give new media moral autonomy and psycho-social experience. For this group, new media do not replace real face-to-face experience, but they see in it a new possible space for use (exploration) and relations (Mininni 2002, 33-34).

Everett Rogers has divided the level of attitude of new media users towards innovation into five phases: awareness, interest, evaluation, trial and adoption. In the first phase, users

discover the existence of a technological innovation but do not have detailed information. Only innovators are actually using the technology in this phase. These are people with a greater ability to cope with uncertainty, who have the technical competence and the necessary financial capacity. In the second phase, users develop an interest in novelty which leads them to seek more information. In this phase of the choice of a new technology, early adopters are the pioneers, people who are connected to social networks and play the role of opinion leaders. They are open to adopting new technology because they see its advantages. In the third phase, they are able to accept the likely consequences in the present and the future. In this stage of the choice of the idea of a new technology, the majority (early majority) anticipates the technology. Users accept the new technology only after they have carefully assessed the advantages and disadvantages. In the fourth phase, people start to use the innovation to assess its usefulness through concrete experience. In this phase of the choice of a new technology, the majority of users are latecomers (late majority). They are usually sceptical people, traditionalists with a low economic status, who approach innovations because of social pressure. In the fifth stage, the majority of the population decides to use the technological innovation. In this phase, laggards, isolated persons, sceptics, those with few social relations (only neighbours and relatives), slow to choose, those with limited economic resources are the ones to choose a new technology (Rogers 1983).

The different degrees of adaptation or acceptance of new technologies also have consequences in social life. Mothers have to balance housework, education and work, fathers struggle in the labour market, and a third of children pay a high price for digitalisation because they are visually impaired, have perceptual deficits, speech impediments, numeracy weaknesses and psychosomatic conditions (Lukas 2018, 87-88). The more advanced users of new media, who are more likely to be in the first stages in the above examples, are presumably more affluent. It is not difficult for them to spend large sums of money on novelties. However, such users are the levels most exposed to the harmful effects of the media. What are these consequences and what should be a healthy use of screen media?

## 2. The impact of screen-based media on health and society

Screen media can have an impact on a person's health and on society. Like anything, screen media should be used sparingly. If screen menus are not used sparingly, in the long term *lose the comma* they have an effect on our mental and physical abilities. However, completely avoiding the use of new media in any way has a negative effect.

Surprisingly, excessive use of screen media can have a negative impact on our physical passivity, reducing our reading habits for longer and more difficult texts and shrinking our vocabulary. It is much easier to sit in a comfortable seat and look at photographs than to move around actively, read a book in a concentrated way or write a scientific paper. Moreover, our face-to-face conversations on a relational level are increasingly being replaced by indirect

communication through the media (forums). The respectful expression of one's opinion and disagreement with others has been replaced by aggressive and radical words mediated through the media.

Psychologist and philosopher Manfred Spitzer critically evaluates the media. He believes that smartphones are harmful to health, lead to addiction, are a source of weight gain, cause depression and anxiety, reduce concentration and make learning more difficult. The media also influence more aggressive behaviour (Spitzer 2021, 14-15).

Berton's expressive and argument-words are the most in crisis among students today. The results of a survey on reading habits among students of humanities and social sciences education programmes in Slovenia show that students "find it increasingly difficult to express themselves precisely orally and in writing, that they are clumsy in articulating and arguing their own thoughts, that they follow the logic of random associations, and that they base their views mainly on personal experiences, which they often attribute general validity to" (Kovač et. al. 2020, 41).

At the same time, it is important to take into account the current historical situation, which also influences the use of the media. During the covid-19 pandemic, this use increased and face-to-face contact decreased. This is one of the most worrying aspects of this period, and one that concerns schools in particular. In addition, government and state officials have tried to shift all responsibility on to the schools, which has resulted in "the worst educational disaster in modern history". In the United States, there is research on school opening policies, and it points out that local institutions cheered the start of live classes, while at the same time stressing the great potential for risk and need for safety. Various studies confirm an alarming increase in student disruption, drop-out rates in colleges *not coherent – I don't understand: who has earned less? The schoolchildren? School-leavers? Everybody?* the risk of developmental delays from which children will never be able to recover, and a 42% drop-out rate. (AS 2021 28)

The media also has a positive impact insofar as it promotes the development of a person's personal qualities. More than ten years ago, Prof. Henry Jenkins argued that young people have great potential to develop their own digital competences, that they belong to a participatory culture and are highly creative in the digital field (Jenkins 2014, 60-61).

Based on a study of traditional classroom instruction, technology research and critical analysis, Jenkins identifies the following skills: Play (the acquisition of experience and problem-solving skills), Simulation (the ability to interpret and create dynamic models for the real world), Performance (the ability to embody alternative identities for improvisation and discovery), Appropriation (the ability to select and combine media content and to give it content of one's own), Multitasking (the ability to see and give attention to salient details), Distributed Knowledge (the ability to interact meaningfully with tools that expand the mind's capabilities), collective intelligence (the ability to compare different opinions with others in the light of a common goal), discernment (the ability to assess the reliability and credibility of information sources), transmedia navigation (the ability to follow the flow of history and

information across different media platforms), networking (the ability to find, synthesise and disseminate information), negotiation (the ability to navigate across different communities, to recognise and respect diversity of perspectives, to understand and follow alternative norms). This is a set of cultural competences and social skills that young people need to navigate the new media landscape. Participatory culture shifts the focus from building individual skills of expression to community participation (Jenkins 2014, 60-61).

In conclusion, extremes in the use and non-use of media are not the best way to go. The overuse of new media is harmful, as is the complete exclusion of media from our lives. On the one hand, education experts such as Buckingham note that the biggest problems are faced by education professionals, who are much less media literate than younger generations. (Buckingham 2010, 55) On the other hand, he notes the powerlessness of educational institutions due to the rapid changes in the media field.

The development of the infrastructural form of the internet has brought about societal changes. Communications expert Joshua Meyrowitz argues that new media have changed the way we access different social groups. We have allowed the new media to diminish the importance and the way in which social roles are taken into account. Changes in the media can also affect hierarchies and access to socially important figures. Media that promote attitudes of physical isolation and social inaccessibility support the mystification of hierarchy; media that discourage such attitudes have the effect of weakening many important social roles (Meyrowitz 1995, 110).

There is also a move towards greater creativity through the use of media. In 2001, Marc Prensky was the first to use the phrase Digital Natives (Prensky 2001, 1–6). This term implies a positive connotation of creativity, of inventiveness. But it is hard to confirm that new media have made people more creative. This term is inadequate. There is no doubt that some, thanks to new digital technology, have become a famous youtuber or influencer with millions of followers, but the percentage of those who achieve such success is extremely small. The question we need to ask ourselves is this: who is the master in backward-looking capitalism? Machines are always machines. The novelty of modern machines is that they are programmed by man to persuade him to change his inner attitudes and behaviour so that the goal of a certain profit is achieved, and not to satisfy man's real needs (Pasqualetti 2020b, 736).

What should be a healthy use of screen media?

### 3. Critical use of screen media

Empowered, responsible and critical use of screen media also requires the capacity to analyse media content and, as a consequence, to de-automate our actions. We have become accustomed to short messages and short texts that we do not fully trust, but we do not rule out that they are right. We have also become accustomed to having machines around us that do

our work for us. Not just smart phones, but also smart houses, smart cars, smart TVs, smart lights, etc. Is it really about a better quality of life for the person and the community, or is it about something else? Let us look at this problem from the point of view of new technologies and the content offered by media products.

So the first thing is technology, which can be in the hands of someone to drain us financially. Shoshana Zubolof uses the example of smart homes (the Aware Home project) to highlight the problem of surveillance capitalism. Smart homes, which do everything with the click of a phone, store personal information and sensitive data on Google's servers. They are connected in a Nest ecosystem, or a network connected to other smart devices, unknown persons and third parties. All this in order to perform predictive analytics. If a customer does not follow Nest's rules, they start to be blackmailed and may be threatened by the device. Namely, the terms of use of the smart home state that if the customer does not fully comply with the rules, the functionality and security of the device will be seriously compromised and that the possibility of updates necessary for the reliability and security of the product will be excluded. Zubolof uses this example to highlight the problem of surveillance capitalism, which appropriates human experience in order to compete with it in the marketplace (Zuboff 2019, 15-16).

The second thing is the analysis of media content, which helps us to realise that the media are not transparent, that they are not a window on the world that reflects reality, but that they are representations of the world. Buckingham presents four areas of analysis: media language, representations, production and audience (Buckingham 2020, 68-70).

Each medium consists of a combination of languages used to perform and communicate meaning (e.g. TV uses written language, audio language, visual language and moving images). To study media language is to analyse how different forms of language are used by media to convey ideas or meanings; how it is adopted and made our own; how rules are created and what happens when they are broken; how meaning is conveyed through a combination or sequence of photographs, sounds and words; how the same conventions and codes work in different types of media.

The media do not provide a transparent view of the world, but rather convey their own view of the world: they represent reality, but should not be mistaken for the reality itself. They always select and combine certain events, stories and personalities in their production, adding their own commentaries and arguments. This does not mean that their information is false or wrong (fake news). To study media representations is to study how the media proclaim the truth; whether they are real and authentic; what and whom they select, include or exclude; and with what emphasis they represent particular social groups, events or different world views.

Although some media products are produced by individuals for themselves, their friends, families and followers, most are produced solely for commercial interest. To study media production is to analyse what technologies are involved in production and distribution; what roles and types of professional work are involved; which companies buy and sell media

products; what their profits are; how media production and distribution is regulated by law; how it reaches audiences; and what are the limits to choice and control.

To study audiences means to analyse how audiences are “tagged” and measured (reach, circulation, viewership) and how media are distributed among audiences; how different social groups and individuals interpret and react to media; motivations, vulnerability to media influence and what motivates my choices whenever I am faced with a menu.

Although some media products are produced by individuals for themselves, their friends, families and followers, most are produced solely for commercial interest. To study media production is to analyse what technologies are involved in production and distribution; what roles and types of professional work are involved; which companies buy and sell media products; what their profits are; how media production and distribution is regulated by law; how it reaches audiences; and what are the limits to choice and control.

To study audiences means to analyse how audiences are “tagged” and measured (reach, circulation, viewership) and how media are distributed among audiences; how different social groups and individuals interpret and react to media; motivations, vulnerability to media influence and what my own motivations are for using menus.

## 4. Media and rest

Just as the advent of railways and road links reduced travel times, so the advent of the telegraph, radio, television and the internet reduced information times. Today, smartphones could save a lot of free time for more rest. However, social networks and virtual communities waste time that could be spent with family or other people on physical activity and spirituality.

A third of young Slovenians use smartphones regularly. Pucelj and colleagues conducted a survey of young people in Slovenia on media use. In their analysis, they present data showing that 37.7% of young people use the phone on a daily basis, 35.2% chat via instant/hip messaging (e.g. facebook, skype, viber), 29.1% send text messages, 19.3% communicate via other social networks and 4.1% via email. They note that the use of electronic media increases with age, with the exception of e-mail (Pucelj 2015, 19–28).

Smartphones help us as much as they are a tool in our lives. As soon as they are replaced by social relationships, as soon as they become a substitute for personal relationships, they start to interfere with our leisure time, with our personal rest. That is when they begin to exhaust us.

Elisabeth Lukas, a speech therapist, is convinced that 80% of all problems are related to fear. The autonomic system changes within seconds when we are mentally aroused. Muscle tension, increased pulse, blood pressure and adrenaline, the response of the stomach and digestive tract all indicate a higher nervous load. Examples triggered by psychological problems are headaches, pain in the spine and in the limbs, muscles and organs, sleep problems and a decline in vitality (Lukas 2018, 17).



Similar problems associated with screen media use are mentioned by Spitzer: myopia, anxiety, depression, attention disorders, sleep disorders, lack of exercise, overweight, poor posture, diabetes, high blood pressure, increased risk appetite in fasting and traffic, encourages casual sex - spreading sexual diseases, causes traffic accidents in traffic, impairs educational processes - increases the chance of dementia (Spitzer 2021, 19).

Only the planned use of smartphones and other screen-based media can spare us from these harmful consequences. While we cannot avoid their use in some workplaces, we can avoid them in our private lives. It is certainly not necessary to have a phone with us every step of the way.

## Conclusion

The use of technology occupies our lives, whether it benefits or harms us. If we overuse smart technologies, they impair our capacity for creativity. Likewise, excessive use of screen media takes away time for relationships, physical activity and everything else that is necessary for physical, mental and spiritual health.


Depending on our enthusiasm for and use of new technological or media gadgets, experts classify us as techno-utopists, techno-dystopists, techno-utilitarians and techno-pluralists. However, when we integrate technological products into our lives, no one warns us about the safe and healthy use of these gadgets. There is therefore a need to educate and raise awareness of a good degree of criticality towards new technological tools and their contents. Behind them are often media or commercial predators who, through our inattention, are able to retrace the virtual footsteps we leave on the web. The more personal information they have, the easier it is to become a target or even a victim, blackmailed for money. In short, media predators are interested in making money, not in our personal state and well-being. While this raises ethical questions about big data and the protection of personal data, it does us no good if we do not protect ourselves and carelessly leave digital footprints on the web (Pasqualetti 2020a, 101-119).

The issue of moderate media use is quite complex. Without media, we find it harder to function in today's digital culture, because we are missing out on one part of the experience that media offers us. Certain jobs require us to work behind screens for up to 8 hours a day. These external constraints on our freedom are difficult to influence. The most we can do is to change our leisure habits. Spontaneous use of our phones, when we receive messages or when we aimlessly browse social networks, takes up most of our time and has the most negative effect on us. In the long term, such unchecked media use also affects our workload or our rest.

## References

- AS. 2021. Un altro anno difficile per gli alunni statunitensi. *Internazionale*, 1424, 28-29.
- Lanchester, J. 2017. La merce sei tu. *Internazionale*, 1222, 47-57.
- Buckingham, D. 2010. *Media education. Alfabetizzazione, apprendimento e cultura contemporanea*. Trento: Erickson.
- Buckingham, D. 2020. *Un manifesto per la media education*. Milano: Mondadori.
- Jenkins, H. 2014. *Culture partecipative e competenze digitali. Media education per il XXI secolo*. Milano: Guerini e Associati.
- Kovač, M. et. al. 2020. Bralne navade v Sloveniji in bralne navade študentov pedagoških programov: je kovačeva kobilica bosa? *Journal of Contemporary Educational Studies*, 71 (2), 40-57.
- Pasqualetti, F. 2018. Giovani e cultura digitale sfide per il discernimento vocazionale. *Catechetica ed Educazione*, 3 (1), 99-114.
- Pasqualetti, F. 2020a. Linguaggi della comunicazione e media a servizio dell'educazione. In: F. Pasqualetti, V. Sammarco (Edd.), *L'educazione, la rivoluzione possibile. Perché nessuno deve essere lasciato indietro*. Roma: LAS, 101-119.
- Pasqualetti, F. 2020b. Il Direttorio per la catechesi 2020 e la cultura digitale. Una lettura critica dei nn. 359-372. *Salesianum*, 82 (1), 725-754.
- Pontificio consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. 2020. *Direttorio per la catechesi*. Città del Vaticano: LEV.
- Lukas, E. 2018. *Od strahu do notranjega miru*. Ljubljana: Novi svet.
- Meyrowitz, J. 1995. *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*. Bologna: Baskerville.
- Mininni, G. 2002. *Virtuale.com. La parola spezzata*. Napoli: Idelson-Gnocchi.
- Prensky, M. 2001. Digital Natives. Digital Immigrants. *On the Horizon*, 9 (5), 1-6.
- Pucelj, V. 2015. Družina, šola, prijatelji. In: Jeriček Klanšček, H. et. al. (Edd.), *Z zdravjem povezana vedenja v šolskem obdobju med mladostniki v Sloveniji*. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje, 19-28.
- Spitzer, M. 2017. *Digitalna demenca. Kako spravljamo sebe in svoje otroke ob pamet*. Klagenfurt: Mohorjeva Celovec.
- Spitzer, M. 2021. *Epidemija pametnih telefonov. Nevarnosti za zdravje, izobraževanje in družbo*. Klagenfurt: Mohorjeva Celovec.
- Castells, M. 2006. *Galassia Internet*. Milano: Feltrinelli.
- Castells, M. 2009. *Comunicazione e Potere*. Milano: Feltrinelli.
- Rogers, E.M. 1983. *Diffusion of Innovations*. New York: Free Press.
- Wilhelm, A.G. 2000. *Democracy in the Digital Age. Challenges to Political Life in Cyberspace*. New York: Routledge.
- Zuboff, S. 2019. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss University Press.

# RECENZJE

 **José Carlos Ruiz, *Filosofía ante el desánimo: la necesidad de la reflexión en tiempos de crisis. Pensamiento crítico para construir una personalidad sólida*, Barcelona: Planeta, 2021, s. 320.**

José Carlos Ruiz jest hiszpańskim myślicielem, specjalizującym się w dziedzinie współczesnej myśli filozoficznej oraz w analizie zachowań społecznych. Wykłada na Uniwersytecie w Kordobie, a jego zainteresowania filozoficzne koncentrują się wokół refleksji o kulturze oraz na analizie i krytyce postaw zachodzących w społeczeństwie hipermodernistycznym. Prowadzi także badania nad życiem codziennym jednostki. Jest autorem bestsellerowych esejów filozoficznych „Sztuka myślenia” (2018) oraz „Od Platona do Batmana” (2017). Współpracuje z telewizją, prowadząc program „Więcej Platona, a mniej WhatsApp”.

W 2021 roku wydawnictwo Planeta opublikowało książkę jego autorstwa „Filosofia ante el desánimo. Pensamiento crítico para construir una personalidad sólida” (Filozofia wobec zniechęcenia. Myślenie krytyczne dla zbudowania stabilnej osobowości). Jest to interesująca propozycja powrotu do filozofii jako narzędzia do zrozumienia siebie samego oraz dynamicznych procesów zmieniającej się rzeczywistości. Książka składa się z dziesięciu rozdziałów (Tożsamość, Miłość, Przyjaźń, Wiek, Rozrywka, Obojętność, Ból, Przyjemność, Myślenie, Opowieść), w których autor diagnozuje kondycję współczesnego człowieka, wskazując na zagrożenia wynikające z tempa przemian cywilizacyjnych, kreśląc jednocześnie perspektywy zachowania spójności ludzkiej natury.

Według Ruiza refleksja filozoficzna jest narzędziem, które może wydobyć na powierzchnię rzeczywistości człowieka zanurzonego we wzburzonym nurcie zmieniających się rzeczy, zjawisk, hałasu oraz bezpodmiotowości. Człowiek skazany na łaskę i niełaskę wirtualnych oraz pozbawionych spotkania twarzą w twarz ocen w mediach społecznościowych może prawdziwie doświadczać tego, co realne poprzez powrót do systematycznej refleksji filozoficznej. Filozofia bowiem pozwala na to, aby oddychać tym, co istnieje naprawdę.

José Carlos Ruiz wprowadza pojęcie «turbotemporalidad», co można przetłumaczyć jako „hiper ulotność-tymczasowość”. Pojęcie to opisuje zjawisko obecne we współczesnej kulturze gromadzenia wrażeń emocjonalnych, czego symbolem jest kompulsywne

umieszczanie na stronach internetowych zdjęć z odwiedzanych miejsc i oczekiwanie na podniesiony kciuk, będący wyznacznikiem akceptacji, a co za tym idzie, pobudzającym iluzoryczne poczucie szczęścia. Ruiz diagnozuje, że jest to przejawem utraty głębszego sensu życia przez jednostkę i społeczeństwo, braku wyższych pragnień oraz zaniku poczucia zachwytu. Zjawiska te są skutkiem przeładowania akumulowanych wrażeń.

Człowiek współczesny pozostaje nienasycony, płynie po powierzchni strumienia niezliczonej ilości wrażeń i w żaden sposób nie jest w stanie ich uwewnętrznić i poddać głębszej refleksji. Żyje wypełniony byciem ponad miarę i stymulującą go adrenaliną. Znajduje się na pędzącej taśmie nadproduktywności, skazany na degradującą go „hiperaktywność”, trzymającą go na powierzchni zmiennych odniesień.

W pierwszych rozdziałach książki hiszpański filozof wskazuje, że ciężar wirtualnej rzeczywistości przytłacza człowieka tak, że traci on sprzed oczu sens swojej egzystencji. Dzisiejsza kultura spycha realną rzeczywistość w świat algorytmów, pozbawiając jednostkę dróg ucieczki i możliwości odetchnięcia od stymulujących ją nieustannie bodźców.

Człowiek współczesny jest wychowywany do nadaktywności, a galopujący postęp technologiczny nieustannie wymusza na nim podejmowanie inicjatyw, by ujarzmić teraźniejszość i zdobywać kolejne obszary nieznannej przyszłości, ogarniać i wyjaśniać zjawiska zachodzące wokół, nie pozostawiając miejsca na to, co nieznanne i tajemnicze. Hiszpański filozof stwierdza: „Zredukowaliśmy szeroką perspektywę, przez którą patrzyło się kiedyś na życie i skupiliśmy się na „wirtualnej egzystencji” podsycającej nasze nierealne potrzeby. Żyjąc w iluzji, zgubiliśmy to wszystko co wokół nas i poza nami realnie istniejące (...) Stosujemy w poznawaniu świata ramę ekranu smartfona, który wyznacza to wszystko, co powinno nas zainteresować. Ponadto redukcja ta wypycha poza ramy nie tylko ekranu, ale i społeczeństwa, osoby starsze, które w naturalny sposób nie nadążają za nowinkami technologicznymi (s. 208)”.

Otwarcie na nieznanne, nadzieja i świadomość upływającego czasu, które nadawały przez wieki tempa ludzkiemu rozwojowi, zostały zepchnięte w nierzeczywisty świat internetu, gdzie rzeczywistość dzieje się w mgnieniu oka. Jednak „hiperczasowość” przynosi człowiekowi zarówno poczucie pustki, osamotnienia jak i rozbudza przytłaczające, nienasycone pragnienia „nowego” - szybkiej zmiany sposobu życia, doświadczeń, emocji. Pragnienia te są rozbudzane i konsumowane bez ograniczeń jak fast food. Człowiek znajduje się pod ciężarem „bycia na topie” i sprostania nieustannym oczekiwaniom świata mediów. Wirtualny świat poprzez obrazy, krótkie i często pojawiające informacje, nic nieznaczące historyjki przykuwa nieustannie uwagę odbiorcy, uzależnia go, zmusza do permanentnego bycia podłączonym do sieci.

Wyjście z wirtualnego oddziaływania nie jest łatwe, gdyż człowiek szybko przyzwyczaja się do nierealnego świata, gdzie wiele rzeczy jest na wyciągnięcie ręki. To co rzeczywiste zostaje zagłuszone, a naturalna umiejętność wchodzenia w prawdziwe relacje międzyludzkie zaburzona. Hiszpański filozof pisze: „Przesiadanie przed ekranem pozbawia człowieka realnej komunikacji, prowokując poczucie samotności. Brak fizycznej bliskości, sprawia,

że drugi człowiek staje się dla mnie obcy, daleki. Komunikacja bez bliskości, rodzi brak zaufania (s. 216)”.

Ruiz zauważa ponadto, że zdolności pamięci człowieka zostają osłabione przez strumień nowinek i ciągłych bodźców, zaburzających umiejętność dłuższego skupienia uwagi. W świecie algorytmów trzeba być ciągle w napięciu, skoncentrowanym na tym, co się właśnie dzieje - już nie w realnym świecie, ale w jego wirtualnym odbiciu.

Rozwój cywilizacyjny stworzył technologię, która dała ludzkości nowe narzędzia globalnej komunikacji. Środki te wymknęły się jednak spod kontroli. Filozof z Kordoby podkreśla, że człowiek przecenia dwa niebezpieczne elementy rzeczywistości - nieokiełznaną prędkość napędzającą rozwój i uwodzące znaczenie obrazu - ekranu, w który wpatruje się użytkownik mediów elektronicznych.

Człowiek żyjący w XXI wieku stracił swoją tożsamość i indywidualność, został sprowadzony do jednolitego schematu, który organizuje życie i pobudza pragnienia w globalnej wiosce, w której rządzą takie same prawa konsumpcjonizmu. Jednostka, podobnie jak gładki ekran smartfona, stała się przewrażliwiona i boleśnie doświadcza twardych realiów życia poza wirtualnym światem. Zahipnotyzowany przez reklamę i skategoryzowane człowiek nie jest w stanie wyjść poza ramy narzucone przez cyberspołeczność, a gdy usiłuje to zrobić, doświadcza ostracyzmu lub obojętności. Autor stawia tezę, że „nadwrażliwość” jest konsekwencją ujednolicenia doznań i przeżyć. W homogenicznym świecie wszyscy są identyczni, nie ma w nim miejsca na indywidualne przeżycia i emocje, co rodzi poczucie frustracji, zmęczenia, ciągłego rozdrażnienia.

Współczesny człowiek został zamknięty w gęstej sieci jednakowych oddziaływań i kategorii przeżywania rzeczywistości, w tym także przeżywania emocji oraz wartości takich jak miłość i przyjaźń. Ruiz zauważa, że coraz trudniej jest doświadczać miłości spokojnej i głębokiej. Społeczeństwo hipermodernistyczne nakłada jednostce światopoglądową uzdę tak, żeby myślała, pragnęła, odczuwała jak wszyscy inni. Filozof z Kordoby przywołuje przykład aplikacji randkowych działających według algorytmu, wyszukujących życiowego partnera na podstawie określonych cech, odzierając tym samym ludzkie relacje ze spontaniczności, tajemniczości, oferując w zamian bezduszny misterny projekt, w którym relacje zostają zastąpione przez „połączenia”, choć - jak zauważa autor - „przyjaźń karmi się obecnością, ma ona jako wewnętrzne źródło bliskość, dlatego nie potrzebuje elektryczności ani baterii. W najciemniejszej nocy życia, potrzebne są osoby, wzniciające światło bliskości (s. 93)”.

W rozpadzonym społeczeństwie nie ma miejsca na refleksję czy dłuższe zaangażowanie, gdyż jest to uważane powszechnie za jakąś formę ograniczenia. Dla opisanego fenomenu Ruiz używa terminu „amor-conexión” - miłość jako połączenie, np. telefoniczne. Jednocześnie stwierdza, że: „Jesteśmy połączeni ze sobą, ale mniej bliscy, mniej obecni (s. 87)”.

W konkluzji swojej książki hiszpański myśliciel kreśli pesymistyczny obraz człowieka współczesnego, który jest osaczony przez strumień otumaniających go bodźców, a z drugiej strony ma nieznośne poczucie bycia niekompletnym. Jednostka doświadcza boleśnie tego, że jej bycie stacza się po równi pochyłej w stronę nicości. Egzystencjalną pustkę stara się wypełnić każdego dnia różnymi rzeczami, a mimo tego nie odczuwa żadnej satysfakcji.

Cybersystem, w którym żyje człowiek, nieustannie wysyła stymulujące bodźce. Dlatego ważnym staje się analizowanie współczesnego świata poprzez pryzmat myślenia krytycznego, refleksji nad zachodzącymi w nim zmianami oraz głębsze przeżywanie egzystencji przez jednostkę. Ruiz w swoich rozważaniach na temat kondycji świata proponuje spowolnienie nieuniknionych zewnętrznych przemian przez głębszą refleksję filozoficzną, stworzenie wewnętrznego świata: „Niewiele środków farmakologicznych przynosi mi ukojenie, jedynie filozofia przynosi upragniony skutek” („Y ante esto, pocos fármacos se me ocurren más eficaces que la filosofía”, s. 308).

Autor odwołuje się do tradycji filozofii arystotelesowskiej, perypatetyków, którzy poprzez chodzenie i rozmowę odkrywali tajniki sensu rzeczywistości. Człowiek jest bowiem pielgrzymem, w którego naturę wpisane jest chodzenie, będące nie tylko wyznacznikiem procesu hominizacji, ale mające również znaczenie metafizyczne. Ruiz podkreśla, że dla dziecka nie lada wysiłkiem jest nabycie umiejętności chodzenia, aby po czasie stać się czynnością bezrefleksyjną i mechaniczną. Człowiek dostrzega znaczenie umiejętności poruszania się, kiedy ją straci (kontuzja, złamanie, kwarantanna). Dopiero wtedy zauważa i docenia potencjał ruchu. Podobnie rzecz ma się z czynnością myślenia, które rozwija się na drodze praktyki, ćwiczeń i intelektualnej stymulacji. Proces myślenia, jego dojrzewanie przebiega w czasie, choć człowiek nie do końca zdaje sobie z tego sprawę (por. ss. 265-266).

W konkluzji swojej refleksji filozof z Kordoby uwypukla fakt, że najważniejszą ludzką umiejętnością jest myślenie, a powrót do filozofii wydaje się być remedium na bólczki współczesnego świata. Mimo że człowiek ma świadomość kruchości ludzkiego życia, stara się być panem swojej egzystencji. Pomija jednak na tej drodze obecność przypadku, zbiegu okoliczności, chaosu i szczęścia, a one stanowią nieodłączną część procesu nabywania mądrości. Niedostrzeganie tych komponentów egzystencji prowadzi do poczucia niespełnienia, wypalenia czy porażenia poczuciem wyobcowania, dlatego z taką łatwością jednostka daje się sterować innym, a zwłaszcza mediom społecznościowym.

Ruiz jest realistą i dlatego stwierdza, że nie jest sprawą łatwą, aby myślenie filozoficzne popularyzowało się wśród szerszych kręgów społeczeństwa. Jest ono trudne, wymaga wysiłku, zakłada znużenie, a media społecznościowe uciekają od nudy, propagując postawę ekstrawertyczną i rozbieganą.

Książka hiszpańskiego myśliciela młodego pokolenia jest publikacją filozoficznie głęboką, analizującą najważniejsze zmiany zachodzące we współczesnym społeczeństwie, w którym wielu ludzi nie jest w stanie oderwać się od ekranu swojego telefonu komórkowego, żyjąc na krawędzi dwóch światów - wirtualnego i rzeczywistego. José Carlos Ruiz

z perspektywy antropologa i znawcy postmodernistycznej kultury diagnozuje ludzkie nawyki, uzależnienia, stereotypy oraz szukanie niezobowiązujących więzi i powierzchownej rozrywki jako ucieczki od tego, co prawdziwe. Wskazuje na niebezpieczeństwo zawrotnego przyspieszenia tempa życia społecznego oraz zanik znaczenia rytuałów religijnych jako formy spajającej wspólnotę, a także na brak wielkich pragnień zgodnych z siłą wolnej woli jako głównych czynników prowadzących do dekompozycji spójnej wizji osobowości współczesnego człowieka.

Według Ruiza jedyną deską ratunku jest zwrot ku refleksji krytyczno-analitycznej, która na nowo pozwoli przemyśleć - indywidualnie i globalnie - najważniejsze dla ludzkości sprawy: skąd jesteśmy?, po co żyjemy? i jaki jest sens naszej egzystencji?



 **Ewa Godlewska, *Polityka etniczna Republiki Austrii*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2021, s. 352.**

Konsekwencją II wojny światowej dla Polski było wykreowanie państwa etnicznie jednolitego. Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia w powstałej po I wojnie światowej Republice Austrii. Sytuacja ta trwała do lat 60. i 70. XX w., kiedy zaczęły się tam pojawiać grupy imigrantów, tzw. *gastarbeiterów*, głównie z Turcji i Jugosławii, których ściągnęło marzenie o lepszym życiu dla siebie i pozostawionych w ojczyźnie rodzin. Obok imigrantów w Austrii zamieszkują mniejszościowe społeczności autochtoniczne. Obu grupom poświęcone zostało opracowanie doktor Ewy Godlewskiej (dalej: Autorki), adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, pt. *Polityka etniczna Republiki Austrii*, które wpisuje się w jej dotychczasową – skupioną na Austrii – aktywność badawczą.

Sama Autorka stwierdza: „Niniejsza książka jest efektem długoletnich badań autorki poświęconych mniejszościom narodowym w Austrii, zmieniającej się strukturze etnicznej społeczeństwa austriackiego, a tym samym również procesom migracyjnym. O wyborze przedmiotu badań zdecydowały przesłanki subiektywne i obiektywne. Wśród pierwszych wskazać można przede wszystkim osobiste zainteresowania autorki, wieloletnie badania, czy chociażby członkostwo i aktywność w Towarzystwie Polsko-Austriackim. W gronie czynników obiektywnych znalazły się przede wszystkim takie kwestie, jak prawno-instytucjonalne, organizacyjne oraz polityczne zmiany, spowodowane między innymi ewolucją uwarunkowań polityki etnicznej państwa. Badania łączą zatem walory teoretyczne z pragmatycznymi” (s. 14).

Na opracowanie *Polityka etniczna...* składa się sześć logicznie ze sobą powiązanych rozdziałów: 1. *Polityka etniczna w ujęciu teoretycznym* (s. 27-71); 2. *Uwarunkowania polityki etnicznej Austrii* (s. 73-128); 3. *Podmioty polityki etnicznej Austrii* (s. 129-184); 4. *Mniejszości narodowe w polityce etnicznej Austrii* (s. 185-232); 5. *Polityka wobec społeczności imigranckich jako nowy wymiar polityki etnicznej Austrii* (s. 233-283); 6. *Bilans i perspektywy polityki etnicznej Austrii* (s. 285-316). Rozdziały poprzedza *Wykaz skrótów* (s. 9-11) i *Wstęp* (s. 13-25) a zamyka *Zakończenie* (s. 317-323); *Spis tabel, map, wykresów, schematów* (s. 325-326) i *Wykaz źródeł* (s. 327-352).

Można zastanawiać się nad sensownością zamieszczania *Wykazu skrótów* w sytuacji, gdy Autorka wielokrotnie wyjaśnia poszczególne nazwy, podając jednocześnie odnoszące się do nich skróty. Uzasadnione natomiast jest podjęcie w pierwszym rozdziale kwestii teoretycznych – opracowanie Autorki ma docelowo stanowić podstawę do uzyskania stopnia naukowego doktora habilitowanego a przy ocenianiu „książki habilitacyjnej” zwraca się uwagę na metodologię prowadzonych badań.

Autorka podkreśla, że celem jej opracowania jest politologiczna analiza polityki etnicznej Austrii, w tym wskazanie na determinanty, które tę politykę kształtują. Ponieważ studia nad etnicznością są interdyscyplinarne, stąd może doprowadzić to do sporów metodologicznych (s. 15-16). Autorka wskazuje, że z jednej strony literatura nt. Austrii jest bogata, z drugiej brakuje kompleksowych badań na jej temat, a większość opracowań to *studium przypadku*. Mankamentem polskich opracowań jest podejście historyczne, w którym nie uwzględnia się stanu prawnego (s. 19-23).

Ponieważ w różnych językach nie mamy do czynienia z jednolitą terminologią w odniesieniu do polityki etnicznej, Autorka prezentuje terminy, z którymi spotykamy się w Austrii. Stwierdza: „W języku niemieckim najczęściej używa się takich terminów jak *Nationalitätenpolitik*, *Ethnische Politik* oraz *Ethnopolitik*. Charakterystyczną cechą w tym wypadku pozostaje pewna tendencja ujmowania badanych zjawisk w szerszym kontekście podmiotowym. Do najczęściej analizowanych pojęć należą bowiem nie tylko *nationale Minderheit* (mniejszość narodowa), *Volk* (naród), czy *Volksgruppe* (grupa narodowościowa), ale również *Zuwanderer* (imigrant), czy chociażby *Immigration* (imigracja)” (s. 30).

Autorka nie podaje ważnego z politycznego punktu widzenia terminu *Einwanderung*. Pojawia się on dopiero na s. 280, nie licząc jego obecności w przywoływanych wcześniej nazwach państwowych urzędów zajmujących się kwestiami imigracyjnymi oraz cytowanych opracowaniach. Dla nieznających niuansów języka niemieckiego terminy *Zuwanderung* i *Einwanderung* mogą być problematyczne – i jeden i drugi oddaje się w języku polskim jako imigracja. Pierwszy jednak zawiera w sobie przekonanie o tymczasowości zjawiska, drugi o jego trwałym charakterze. Stąd słusznie Autorka zauważa, że z tym drugim wiązano przekonanie o konieczności działań na rzecz integracji przybyszów w społeczeństwie austriackim (por. s. 280 i 318).

Obecnie w Austrii dominuje polityka wobec grup imigranckich, ta zaś w odniesieniu do autochtonicznych mniejszości – wobec *uznanych mniejszości narodowych* (*anerkannte Minderheiten*), tj. Słowenów, Chorwatów, Węgrów, Czechów, Słowaków i Romów – nie ma większego znaczenia. Wynika to z faktu, że te drugie są nieliczne i jako takie nie oddziałują wyraźnie na austriacką codzienność. Większość z nich identyfikuje się z kulturą grupy dominującej i funkcjonuje w jej ramach bez specjalnych trudności. Nie oznacza to, że nie było i nie ma napięć (por. s. 207). Często narzeka się, że uznane mniejszości stanowią grupę zapomnianą, ignorowaną przez władze państwowe, które nie widzą w nich partnera do dyskusji. Mają one jedynie wpływ na dystrybucję dotacji na cele kulturalne, których wysokość od wielu lat się nie zmienia (s. 310).

Można spotkać się z opinią, że z obecnością imigrantów wiąże się ubogacenie kraju przyjmującego. Autorka zwraca uwagę, że w Austrii mamy do czynienia z bardziej złożoną kwestią. Jeśli imigranci wchodzi w austriacki rynek pracy, to odnosi się to do aktywności zawodowej niewymagającej wykształcenia. Problemem jest wyższe od przeciętnej bezrobocie w imigranckich środowiskach. Na potwierdzenie tej opinii Autorka przywołuje dane statystyczne. W 2016 r. Austriacy w wieku 15-64 zatrudnieni byli na poziomie 74%, natomiast osoby o imigranckim pochodzeniu – 63% (Turcy 54%); ogólny poziom bezrobocia wyniósł 9% (s. 304). Zdaniem Autorki niepokojącym zjawiskiem jest odsetek dzieci niemówiących w języku niemieckim – w roku szkolnym 2010/2011 było to 26%, w 2015/2016 zaś 31%. Nieznajomość języka niemieckiego przekłada się na to, że uczniów kieruje się nierzadko do szkół specjalnych. Zamyka to przed nimi możliwość lepszej edukacji. W 2001 r. 55% imigrantów miało wykształcenie podstawowe, 7,8% zaś miało ukończone studia wyższe (s. 96, 302-304).

Zdaniem Autorki problematyczną grupę wśród imigrantów stanowią muzułmanie. Pozycjonuje ich w opozycji do społeczności katolickiej, wskazując na relację tych grup jako źródło napięć. Nie jest to uzasadnione przekonanie. Kościół katolicki w Austrii nie odgrywa większej roli (politycznej i społecznej) a tamtejsi hierarchowie są pozytywnie nastawieni do islamu, w czym odbija się linia przyjęta w Watykanie. Utożsamiając z katolicyzmem austriackich ludowców, Autorka nie wspomina o osobach, które deklarują się jako bezwyznaniowe, a wśród których można znaleźć zwolenników socjaldemokratów i zielonych.

Autorka krytycznie ocenia realizację programu ściągania do Austrii robotników cudzoziemskich. Jej zdaniem zakończył się on fiaskiem. Z jednej strony nie zrealizowano pomysłu zatrudniania cudzoziemców na zasadzie rotacji, z drugiej ujawniła się segregacja – funkcjonowali oni na marginesie politycznego i społecznego nurtu. Wynikało to m.in. z faktu, że zamieszkiwali w osiedlach robotniczych znajdujących się na peryferiach miast oraz nie angażowali się w życie kulturalne, chcąc w ten sposób zaoszczędzić pieniądze. Można wskazać jednak na pozytywne owoce obecności cudzoziemskich robotników: 1. pozostając w Austrii, zapewnili poprawę bytu materialnego sobie i rodzinom; 2. ponieważ byli gotowi do ciężkiej pracy za małe pieniądze, zadowoleni z nich byli pracodawcy, którzy zarazem byli niechętni pomysłowi rotacyjności – preferowali zatrzymanie wyszkolonego, dobrze pracującego robotnika, niż przyjmowanie nowych, nieprzygotowanych do pracy na danym stanowisku; 3. zadowoleni byli przeciętni Austriacy, gdyż gasterbeiterzy, wykonując niepopularne zajęcia, nie zabierali im pracy; 4. zadowolone były także władze państwowe, gdyż gasterbeiterzy – na co zwraca uwagę Autorka – jako młodzi i zdrowi ludzie – nie stanowili obciążenia dla budżetu (s. 235, 241, 298).

Obok robotników cudzoziemskich sporo uwagi Autorka poświęca Polakom zamieszkującym w Austrii i ich staraniom o uzyskanie statusu uznanej grupy narodowej. Dwukrotnie (w 1996 i 2012 r.) złożony przez nich wniosek nie został pozytywnie rozpatrzony.

Oficjalnie argumentowano, że nie spełniają oni postulatu ciągłości zamieszkania. Autorka podkreśla, że głównym powodem braku zgody na rozszerzanie grup uznanych „...jest niechęć do grupy tureckiej, co w dużej mierze wynika z różnic religijnych”. Skoro Polacy mieliby zostać grupą uznaną, to można przypuszczać, że również Turcy aspirawaliby do zmiany statusu prawnego (s. 94).

Autorka wspomina, że wniosek z 1996 r. został przygotowany przez Związek Polaków w Austrii „Strzecha”, inicjatorem zaś tego z 2012 r. była „Strzecha” poparta przez Forum Polonii. Prezentując działalność polskich organizacji w Austrii, Autorka nie wspomina funkcjonującego tam polskiego duszpasterstwa, w tym tego skupionego wokół znajdującego się od 1897 r. w posiadaniu zgromadzenia zmartwychwstańców kościoła pw. Świętego Krzyża w Wiedniu (tzw. kościół na Rennwegu). Ogranicza się jedynie do przywołania obecnej w ramach Forum Polonii, a niemającej większego znaczenia Wspólnoty Księży Polskich (s. 180).

Opracowanie Ewy Godlewskiej pt. *Polityka etniczna Republiki Austrii* zasługuje na pochwałę. Ujawniają się też pewne niedociągnięcia. Autorka zaprezentowała obficie świat uregulowań prawnych, warunkujących funkcjonowanie grup mniejszościowych w Austrii, w tym opracowania, które tej kwestii dotyczą. Przytaczane pozycje naukowe oraz dane statystyczne są aktualne. Pod tym względem opracowanie Autorki można potraktować jako kompendium dla interesujących się aktywnością władz austriackich. Mankamentem opracowania jest zdominowanie go przez perspektywę prawniczą, brakuje mu politologicznego zacięcia, w tym próby wyjaśnienia przyczyny ujawniających się zjawisk, a więc nie tyle udzielenie odpowiedzi na pytanie „co się stało?”, lecz „dlaczego coś się stało?”.

W opracowaniu pojawiają się błędy ortograficzne odnoszące się do pojęć pochodzących z języka niemieckiego. Np. zamiast *beheimateten Gruppen* powinno być *beheimatete Gruppen* (s. 66). Autorka pojęcie to tłumaczy raz *grupy zamieszkałe* (s. 17, 66, 93), kiedy indziej (poprawniej pod względem treściowym) jako *zadomowione* (s. 273, 276-277). Zamiast *Dollfus* powinno być *Dollfuß* (s. 106), a zamiast *Grossdeutschen Volkspartei* – *Großdeutsche Volkspartei* (s. 167). Autorka zapisuje niekonsekwentnie nazwy miejscowości (np. Klagenfurt i Eisenstadt) – raz podając je w formie dwujęzycznej, a kiedy indziej tylko po niemiecku. Można wskazać na inne niedociągnięcia, które jednak nie są trudne do korekty i nie wpływają na treściową wartość opracowania.