

BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI GDAŃSKIEJ

STUDIA GDAŃSKIE

TOM II

GDAŃSK-OLIWA 1976

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Władysław Bomba CM, Ks. Wiesław Lauer, Ks. Alojzy Rotta,
Ks. Stanisław Wypych CM, Ks. Jerzy Zaremba (redaktor).

Za zezwoleniem władzy duchownej

Okładkę projektował Wojciech Biernukiewicz

WYDAWCA
KURIA BISKUPIA W GDAŃSKU-OLIWIE
ul. Cystersów 15

Nakład 600 egz. Arkuszy wyd. 22. Ark. druk. 15,5. Papier siar. kl. III, 70 g/m²,
70 x 100 cm. Oddano do składania 8 I 1976 r. Podpisano do druku 19 VII 1976 r.
Druk ukończono w sierpniu 1976 r.

D. P., zam. 2/76, G-9

PRZEDSŁOWIE

Drugi numer „Studiów Gdańskich” stanowi kontynuację zamierzeń, o których pisano w słowie wstępnym do pierwszego numeru sprzed dwu laty.

Studia Gdańskie związane są ściśle z pracą naukową kapłanów diecezji gdańskiej, w pierwszej mierze z pracą profesorów Wyższego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie.

W poważnym stopniu zamieszczane artykuły odnoszą się również do spraw żywotnie związanych z ziemią gdańską.

Oddając do druku drugi numer „Studiów Gdańskich” nie sposób pominąć milczeniem faktu, że ukazuje się on równocześnie z pięćdziesięcioletnim jubileuszem istnienia diecezji gdańskiej, powstałej w 1925 r. na podstawie bulli papieskiej *Universa Christi fidelium cura*. Na kościół katedralny wybrano pocysterską świątynię z XII wieku w Oliwie, znaną nie tylko ze swej architektury, ale i z najpiękniejszych w Europie organów.

Pierwszym rządcą diecezji gdańskiej był Ks. Biskup Edward O'Rourke, drugim biskupem był Karol Maria Splett od 1938 do 1945 r., po czym rządy sprawował Administrator Apostolski, późniejszy Ks. Biskup Suffragan wrocławski — Andrzej Wronka. Od 1951 do grudnia 1956 r. rządy nad diecezją sprawował Wikariusz Kapitulny Ks. Jan Cymanowski, a od roku 1956 diecezją gdańską zarządzał Ks. Biskup Edmund Nowicki, któremu diecezja gdańska bardzo wiele zawdzięcza jako organizatorowi życia kościelnego, uczonemu i świątobliwemu Pasterzowi.

Jak w życiu pojedynczego człowieka, tak też w życiu diecezji gdańskiej nie brakowało cierpień i momentów męczeństwa, nie brakowało świeckich ludzi i kapłanów, którzy swoim cierpieniem, nawet ofiarą z własnego życia podnosili rangę świętości Kościoła diecezjalnego gdańskiego, stanowiąc jego chlubę i chwałę.

Okres minionej drugiej wojny światowej wycisnął na diecezji gdańskiej pieczęć męczeństwa takich kapłanów jak Ks. Komorowski, Ks. Rogaczewski, Ks. Szymański i inni. Wspomniani kapłani, którzy ponieśli śmierć w obozach koncentracyjnych, stanowią niewątpliwie chlubę gdańskiej Owczarni Chrystusowej.

Odbyty w 1973 r. II Synod Diecezji Gdańskiej skodyfikował ustawodawstwo diecezjalne i wytyczył kierunki duszpasterstwa w naszej diecezji. Seminarium Duchowne mieszczące się w Oliwie, wychowujące kadre przyszłych kapłanów, umożliwiające im zdobycie stopni naukowych, otworzony Dom Rekolekcyjny przy św. Wojciechu, rozwijające się duszpasterstwo rodzin, remonty kościołów i budowa nowego kościoła na Przymorzu, odbudowujące się kościoły św. Brygidy, Barbary — oto liczne odcinki pracy i działalności duchowieństwa i wiernych tej diecezji.

Rozwijające się duszpasterstwo ludzi morza, duszpasterstwo wczasowiczów, różne formy apostołstwa świeckich, duszpasterstwo obejmujące swą troską również emerytów a także i młodzież, rozległa problematyka związana z trzeźwością, z misyjną działalnością Kościoła, z maryjnością poczynań duszpasterskich — wszystko to składa się na całokształt pracy tej małej ale dynamicznej Gdańskiej Owczarni Chrystusowej.

Rok Jubileuszowy Diecezji Gdańskiej obchodzimy pod hasłem zaczerpniętym z listu św. Piotra — „*Trwajcie mocni we wierze*”.

Niechże bieżący numer „Studiów Gdańskich” podobnie jak pierwszy stanowi przyczynek do rozwoju nauk teologicznych, filozoficznych i historycznych na ziemi gdańskiej, wykazującej prężność życiową i realizującej hasło — *scientia clarus, religione clarior*.

† Lech Kaczmarek
Biskup Gdański

Eugeniusz Myczka

Z DZIEJÓW WALKI O WIARĘ I POLSKOŚĆ NA POMORZU GDAŃSKIM POD ZABOREM PRUSKIM II¹

Treść: Uwagi wstępne. — I. Walka samozachowawcza społeczeństwa polskiego na Pomorzu Gdańskim przed wybuchem „kulturkampfu” w zarysie. II. W okresie „kulturkampfu”. — III. Petycje ludności polskiej w Gdańsku do biskupów chełmińskich J. N. Marwicza i L. Rednera w latach 1885 — 1887. Zakończenie. Aneksy. Summary.

UWAGI WSTĘPNE

Wśród wielu ośrodków odrodzenia narodowego budzących się w społeczeństwie polskim, począwszy od połowy XIX w. pod rządami pruskiemi, Pomorze Gdańskie i samo miasto Gdańsk, choć poddane było szczególnie ostrym zabiegom germanizacyjnym, wcześniej zaznaczyło swoją aktywność. W Gdańsku liczebnie skromna, ale żywotna grupa polonijna, zgromadzona wokół kościoła pokarmelitańskiego św. Józefa już w okresie Wiosny Ludów pisze do biskupa chełmińskiego A. Sedlaga (1833 — 1856) petycje domagające się polskich kazań, śpiewu i modlitwy podczas nabożeństw. Powstaje w tym czasie gdański Oddział Ligi Polskiej, działający na obszarze całego zaboru pruskiego. Głównym działaczem gdańskiej Ligi był ks. Maksymilian Królikowski, wikariusz przy kościele św. Józefa, jego zastępcą kupiec gdański T. Makowski, a sekretarzem J. F. Podolecki².

Fakt istnienia ośrodka walki o wiarę i polskość w połowie XIX w. w Gdańsku można ocenić dopiero wówczas, gdy się zważy, że szowinistyczne zabiegi władz pruskich XIX w. a potem XX w. zmierzały do zatarcia wszelkich śladów polskości zwłaszcza w tym mieście. I tak dawni gdańszczanie, którzy w oparciu „o własną kulturę mieszczańską, o włas-

¹ Część I opublikowana w: *Studia Gdańskie* 1 (1973) 119—144.

² E. Cieślak, C. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969, 389; zob. E. Myczka, *Z dziejów walki o wiarę i polskość pod zaborem pruskim*, w: *Studia Gdańskie* I (1973), 125 n.

ne dzieje, trwali w wierności i przywiązaniu do Rzeczypospolitej, przestali istnieć”³. Proces ich zanikania trwał jednak powoli. Jeszcze w r. 1863, gdy odkryto tajną konwencję lutową warszawską między Prusami a Rosją o wspólnym zgnieceniu powstania styczniowego, zgromadzenie Starszych korporacji kupiectwa w Gdańsku potępiło tę konwencję⁴. Bismarck obawiał się odbudowy państwa polskiego, przewidując słusznie, że Polska niepodległa upomni się o Gdańsk.

Dążyły też władze pruskie do pozbawienia Gdańska jego pierwotnego znaczenia, czego wyrazem był m. in. fakt, że zbudowano wprawdzie kolej Berlin — Gdańsk w r. 1852⁵, ale główną linię kolejową z Berlina do Królewca, której budowę podjęto w r. 1852, poprowadzono przez Piłę, Bydgoszcz i Tczew z pominięciem Gdańska⁶. Urzędy i wojsko nadawały miastu w większym niż dotychczas stopniu pruski charakter.

W pierwszej połowie XIX w. panowała w Gdańsku stagnacja gospodarcza, spowodowana głównie odcięciem miasta od naturalnych rynków zbytu, jakimi były ziemie polskie⁷. W drugiej połowie XIX w. następuje wzrost obrotów handlowych i rozbudowa przemysłu zwłaszcza stocznioowego, wskutek czego zwiększa się liczba robotników. Powstają pierwsze związki zawodowe dla obrony interesów bytowych. Od lat siedemdziesiątych XIX w. zaczęto tworzyć związki zawodowe socjaldemokratyczne, tzw. wolne związki zawodowe, których rozwój na pewien czas powstrzymany został bismarckowskimi ustawami antyrobotniczymi z r. 1878⁸. Wzrasta także szkolnictwo oraz instytucje oświatowe i naukowe, ale to wszystko idzie po linii formowania się nowego społeczeństwa o pruskim obliczu, które już stopniowo zatracą poczucie antagonizmu z dążeniami do germanizowania Gdańska.

Jednak w tych niezwykle trudnych warunkach polskość, choć i ona poniosła straty, zdołała ostać się wśród obcego i wrogiego żywiołu. Częściowo tłumaczy się to napływem ludności polskiej z Pomorza, ale i ludność osiadła w Gdańsku zaczęła odnajdywać swoje polskie pochodzenie i przyznawać się do narodowości polskiej⁹. Ukryta polskość Gdańska przetrwała w polskim rzemieślniku, w polskim robotniku oraz w nielicznej polskiej inteligencji, tzw. wolnych zawodów: księży, lekarzy, adwokatów, którzy żyjąc w ciężkich, beznadziejnych zdawałoby się wa-

³ M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, Gdańsk 1947, 153.

⁴ Sz. Askenazy, *Gdańsk a Polska*, Warszawa.

⁵ E. Cieślak, C. Biernat, jw., 413.

⁶ K. Piwarski, *Dzieje Gdańska w zarysie*, Gdańsk 1946, 231; to niezbyt pomyślnie dla Gdańska rozwiązanie tłumaczy względami gospodarczymi, a zwłaszcza wysokimi kosztami budowy tzw. kolei wschodniej (Ostbahn) niemiecki autor, Born, *Die Entwicklung der Preussischen Ostbahn*, Berlin 1911, 22, 23, 24, 26, 27, 45 i in.

⁷ E. Cieślak, C. Biernat, jw., 376.

⁸ Tamże, 435.

⁹ Tamże, 394.

runkach, wierzyli w odrodzenie polskiego Gdańska i zdołali uchronić wiele polskich rodzin od wynarodowienia¹⁰.

Przejawów aktywności polskiej w Gdańsku w drugiej połowie XIX w. było początkowo mniej niż w innych miastach Pomorza Gdańskiego w tym samym czasie. Historycy dziejów Gdańska podkreślają np. istnienie w Gdańsku punktu transportu broni dla powstania 1863 r. Broń otrzymywano całymi statkami i dokonywano przerzutu w głąb kraju. Zajmował się tym Jan Röhr z Domu Handlowego Makowski, Kendzior e. Co.¹¹. Powstał także na kaszubszczyźnie oddział powstańczy złożony z samych kaszubów¹². W Gdańsku w r. 1876 powstało stowarzyszenie polskie „Ogniwo”, którego zadaniem było budzenie świadomości narodowej wśród ludności polskiej, a w oparciu o to stowarzyszenie w następnych latach powstały dalsze organizacje polskie¹³.

Do tego rejestru — zrazu niezbyt bogatego — dodać należy dalsze petycje ludności polskiej w Gdańsku kierowane do biskupów chełmińskich o polskie kazania, polski śpiew i nauczanie wiary po polsku, począwszy od r. 1885 i odtąd płynące nieprzerwanym niemal strumieniem aż po początki wieku XX. W tym czasie wokół Gdańska prądy odrodzenia narodowego były bardzo żywe. Trzeba je bliżej omówić, gdyż oddziaływały one na Gdańsk. Po wygaśnięciu kulturkampfu, a jednocześnie dalszym nasileniu walki władz pruskich o zgermanizowanie naszego społeczeństwa, w końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych społeczeństwo polskie w Gdańsku wystąpiło z nieznaną dotychczas energią w walce o swoje prawa.

I. WALKA SAMOZACHOWAWCZA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO NA POMORZU GDAŃSKIM PRZED WYBUCEM „KULTURKAMPFU” — W OGÓLNYM ZARYSIE

Lata 1851 — 1858 po okresie Wiosny Ludów pod zaborem pruskim to czasy wzmożonego ucisku narodowego społeczeństwa polskiego. Wyraziło się to m. in. w tym, że w wyniku represji wyborczych zmniejszyła się liczba posłów polskich w sejmie pruskim do jednego. Nowa fala potężnego ruchu liberalnego przeciw reakcji pruskiej po r. 1858 przyniosła Polakom świetne zwycięstwo. W r. 1863 posłów polskich z całego zaboru pruskiego wybrano razem 26, w tym 20 z Poznańskiego i 6 z Prus Królewskich¹⁴. Było to szczytowe osiągnięcie społeczeństwa polskiego pod

¹⁰ M. Pelczar, *Gdańsk*, Warszawa 1958, 137.

¹¹ E. Cieślak, C. Biernat, jw., 439.

¹² Sz. Askenzy, jw., 146; Karnowski, *Filomaci Pomorscy*, Toruń, b. d., 17, uważa tę informację za niepewną.

¹³ E. Cieślak, C. Biernat, jw., 439.

¹⁴ Ks. A. Mańkowski, *Pod rządami pruskimi*, Roczniki historyczne, Roc-

zaborem pruskim. Walka, którą ono toczyło, szła w różnych kierunkach: o rozwój liczebny, o podstawy materialnego bytu dla rodziny, o wiarę i wychowanie narodowe.

1. SIŁA LICZEBNA

Walka o polskość społeczeństwa polskiego z napływową ludnością niemiecką, znajdującą się w uprzywilejowanym położeniu, nie była prosta i łatwa. Trudności w tej dziedzinie były dziedzictwem ubiegłych stuleci. Jak stwierdza Wł. Konopczyński, dopiero od unii lubelskiej, a więc sto lat po pokoju toruńskim, w Prusach Królewskich polskość wynurzyła się powszechnie spod teutońskiego grubego pokostu¹⁵. O narodowości przeważnie świadczyło wyznanie: luteranie byli Niemcami, katolicy Polakami. Mieszczanie pozostali przy narodowości niemieckiej, natomiast szlachta i po największej części lud, reprezentowali narodowość polską. Dokonywał się wówczas proces polonizowania się szlachty niemieckiej bez żadnego nacisku ze strony polskiej, jak i bez protestu ze strony szlachty niemieckiej. I tak np. „z Baisena rodzi się Bażeński, von Mortangen przyjmuje nazwisko Mortęski, Zehmen w XVII w. nazywa się Czema, niejeden Krockow woli być Krokowskim — von Felden Zakrzewskim. Denhofy i Wejhery nie zmieniają nazwisk, ale to im nie przeszkadza czuć, mówić i działać po polsku”.

Następuje również polonizacja sejmiku prowincjonalnego Prus Królewskich: po polsku obraduje Gdańsk w r. 1661, Elbląg w r. 1671, Toruń w r. 1712.

Wśród ludności polskiej osiedlają się jednak stopniowo kolonie ludności niemieckiej. „Wątpić można — zauważa Konopczyński — czy którekolwiek państwo poza Rzeczypospolitą Polską dopuściłoby do utworzenia w zagrożonej dzielnicy takiej szachownicy narodowościowej”¹⁶.

W okresie poprzedzającym kulturkampf w całym zaborze pruskim nieznaczną przewagę liczebną posiadała ludność niemiecka nad polską: na 4 635 846 mieszkańców, Polacy stanowili 2 014 269, czyli 43,2%. Ludność polska na terenie Prus Zachodnich w niektórych tylko okręgach miała liczebną przewagę. I tak w regencji gdańskiej przewaga ta występowała w powiatach: kartuskim, kościerskim, wejherowskim i starogardzkim; w regencji kwidzyńskiej w powiatach: brodnickim, chojnickim, chełmińskim i świeckim¹⁷.

nik III, Poznań 1927, 284; tenże, *Odrodzenie narodowe na Pomorzu*, Polskie Pomorze, t. II, Przeszłość i kultura, Toruń 1931, 55.

¹⁵ Wł. Konopczyński, *Prusy Królewskie w unii z Polską 1772*, w: *Roczniki historyczne*, jw. 114.

¹⁶ Wł. Konopczyński, jw. 118.

¹⁷ L. Trzeciakowski, *Kulturkampf w zaborze pruskim*, Poznań 1970, 23.

Warto w związku z tym odnotować zdanie, jakie podano w pewnym piśmie niemieckim: „W Prusach Zachodnich ludność jest przeważnie narodowości polskiej, która już wymiera”¹⁸. Mieli więc Niemcy nadzieję, że ludność polska ulegnie wyniszczeniu. Nadzieje te wzrosły po wybuchu kulturkampfu. Jednakże oczekiwania te spełzły na niczym. Zawdzięczać to należy rodzinie polskiej, która okazała się niezwykle żywotną. I tak np. z wypowiedzi prezesa pruskiej Rady Ministrów Capri- vi’ego na posiedzeniu sejmu pruskiego w r. 1891 wynikało, że rodzina polska liczyła przeciętnie o 1 dziecko więcej, niż rodzina niemiecka¹⁹. Społeczeństwo polskie dotrzymywało Niemcom kroku, a nawet ich przewyższało pod względem przyrostu naturalnego.

2. WALKA O ZABEZPIECZENIE MATERIALNE RODZINY

Cały szereg czynników składał się na to, że położenie gospodarcze ludności polskiej w połowie XIX w. w Prusach Zachodnich było trudne; mianowicie: udział ludności polskiej w powstaniach i konfiskaty majątków, klęski elementarne lat 1853 — 56, przesilenie gospodarcze w Niemczech (1850 — 57), a jeśli chodzi o lud: alkoholizm i nieumiejętność dostosowania się do nowych warunków. To też organizacja samopomocy na polu gospodarczym była pilną potrzebą. Wyrazicielem ogólnej opinii w Prusach Zachodnich był Ignacy Łysowski, który kładł nacisk na pracę, jako główny środek samoobrony społeczeństwa: „Zagraża nam bankructwo duchowe i materialne... Stąd wynika, że zarówno pracować musimy na zamożność duchową, jak na zamożność materialną... Zarobiwszy pracą, cośmy próżniactwem stracili, staniemy pełni zasługi przed Bogiem i ludźmi, a wtenczas historyczną koniecznością utraconą wolność Bóg nam przysądzi, a ludzie nam oddać muszą”²⁰.

Można powiedzieć, że społeczeństwo polskie stoczyło zwycięską walkę z brakiem i zagrożeniami od strony materialnej; zorganizowano sieć kółek rolniczych, spółdzielni, banków i innych instytucji, które wspomagały gospodarstwa chłopskie i ziemiańskie, a ponadto umożliwiły rozwój rzemiosła i przemysłu polskiego. Żywiół polski umacniał się w ten sposób w miastach i na wsi. Siła ekonomiczna społeczeństwa polskiego wzrosła w takim stopniu, że było ono w stanie stawić czoła ustawie kolonizacyjnej z r. 1886 i mogła pod koniec XIX w. i na początku XX w. więcej wykupić ziemi od Niemców, niż Niemcy od Polaków. Powstało 3. IX. 1861 r. pierwsze w Prusach Królewskich Towarzystwo Agrono-

¹⁸ A. Ś w i ę t o c h o w s k i, *Historia chłopów polskich w zarysie*, II Lwów—Poznań 1928, przypis, s. 111: „Die Annalen der Landwirtschaft in d. Königl. preuss. Staaten 1862, 56”. „In Westpreussen ist die Bevölkerung grösstentheils polnischer Nationalität, welche letztere aber schon auf Sterbeetat steht”.

¹⁹ Z sejmu pruskiego, *Gazeta Gdańska*, nr 16 z 7. V. 1891.

²⁰ Ks. A. M a ń k o w s k i, *Pod rządami pruskimi*, jw., 287.

miczne Polskie w Brodnicy na rzecz ziemiaństwa, które ocknęło się z dotychczasowego letargu i wydało cały szereg wybitnych działaczy społecznych. Za przykładem Brodnicy powstawały dalsze tego rodzaju Towarzystwa wraz z bibliotekami niemal we wszystkich powiatach Prus Królewskich. Wówczas dla wzajemnego porozumiewania się tych Towarzystw z inicjatywy Ignacego Łyskowskiego i przy udziale T. Donimirskiego z Buchwałdu oraz Jacka Jackowskiego z Jabłowa zwołany został pierwszy sejmik gospodarski w r. 1867 w Toruniu. Odtąd sejmiki te zwoływano corocznie, publikując z tych obrad Roczniki Sejmików Gospodarskich.

Założono również w Toruniu w r. 1866 z inicjatywy Mieczysława Łyskowskiego Bank Kredytowy, a z inicjatywy Jackowskiego Bank Rolniczo-Przemysłowy w Starogardzie²¹. Opatrznościowym mężem dla włościaństwa okazał się Juliusz Kraziewicz z Tymawy pod Gniewem, który w dniu 1 października 1862 r., w rok po utworzeniu brodnickiego Towarzystwa Agronomicznego, założył pierwsze nie tylko dla Prus Królewskich, ale w ogóle na ziemiach polskich kółko rolnicze, tzw. Włościańskie Towarzystwo Rolnicze w Piasecznie na Kociewiu.

Dzieje Towarzystw Włościańskich sięgają na Pomorzu Gdańskim połowy XIX w. Towarzystwo Rolnicze w Piasecznie pierwsze zdobyło sobie nazwę „kółka rolniczego” i stało się pierwowzorem kółek rolniczych ze względu na wybitną indywidualność i zdolności organizacyjne jego założyciela, Juliusza Kraziewicza, który zdołał rozbudzić wśród członków Towarzystwa zapał do pracy, do podejmowania inicjatyw oraz ducha braterstwa i wzajemnej współpracy. Myśl o założeniu kółka rolniczego w Piasecznie powziął J. Kraziewicz, gdy przeczytał cytowane już zdanie, że ludność polska w Prusach Zachodnich „już wymiera”²². Pobudka miała więc charakter patriotyczny, chodziło o to, aby obronić od zagłady „rdzeń narodu”, tj. lud polski. Z tym poczuciem zagrożenia i z chęcią przeciwdziałania zwrócił się Kraziewicz do sąsiadów — gospodarzy i tak kółko powstało. Następnie J. Kraziewicz założył 12 stycznia 1865 r. Towarzystwo Pożyczkowe w Gniewie, zorganizował pierwszą chłopską wystawę rolniczą w 1865 r., założył Szkołkę Rolniczą, przyczynił się do ukazania się pisma „Piaśt” w Chełmnie z początkiem 1867 r. Kraziewicza, który tego dokonał, charakteryzuje A. Świętochowski, iż był to człowiek prosty, skromny, młody, mieszczanin — rolnik²³.

²¹ Ks. A. Mańkowski, jw., 288 n.

²² Zob. odnośnik 18; zob. również W. Aleksandrowicz, *Kółka rolnicze na ziemi gdańskiej*, w: *W stulecie działalności kółek rolniczych*, L. S. W. Warszawa 1967, 46.

²³ A. Świętochowski, jw. 411.

Z Piaseczna ruch kółek rolniczych zaczął rozszerzać się na całe Pomorze Gdańskie, tak że w r. 1868 było ich już 22, oraz na Wielkopolskę, gdzie powstało pierwsze kółko rolnicze w r. 1866 w Dolsku. W dalszym etapie kółka rolnicze rozciągnęły się na całą ziemię polską²⁴.

Kierując się potrzebami mieszczaństwa, sędzia Mieczysław Łyskowski z Brodnicy założył w tym mieście w r. 1862 Towarzystwo Pożyczkowe dla przemysłowców m. Brodnicy i okolic. Dalsze tego typu spółdzielnie powstały w Golubiu, Gniewie, Chełmnie, Bobowie i Pelplinie, ogółem do r. 1873 powstało ich 16²⁵.

Według ks. A. Mańkowskiego „dzięki znacznej liczbie wybitnych, duchem publicznym przejętych ludzi, Prusy Królewskie miały świetną kartę w dziejach pracy społeczno-organizacyjnej lat sześćdziesiątych. Były przykładem Wielkopolsce, zachęcając ją do zakładania towarzystw rolniczych włościańskich; dawały jej jako wzór swoje ustawy i wprowadzając w życie spółdzielnie pożyczkowe do tej samej działalności ją pobudziły”²⁶.

W latach osiemdziesiątych, w dobie kulturkampfu, gdy ogólna depresja gospodarcza dotknęła i polską działalność gospodarczą, na czele akcji obronnej stanął Teodor Kalkstein z Jabłówka, autor prac: „Spółki rolne” oraz „Położenie nasze i ustawa kolonizacyjna z r. 1886”. Założył on dwie spółki agrarno-kredytowe: w Wałdowie (1887) i w Pińczynie (1888). Celem tej ostatniej było nabycie wsi szlacheckiej w Pińczynie, rozparcelowanie jej i tworzenie nowych kolonii. W tego typu ruchu spółkowym duży udział mieli księża katoliccy, pracując w nich bądź jako członkowie zarządów, bądź jako członkowie rad nadzorczych²⁷.

3. W TROSCE O WIARĘ I WYCHOWANIE NARODOWE

Osiągnięcia gospodarcze idą w parze z osiągnięciami i w dziedzinie życia religijnego. Pracują całe zastępy duchowieństwa i świeckich na różnych polach. Okazało się wówczas, jak wielkie znaczenie dla rozwoju społeczeństwa ma idea narodowa i świadomość, że jednostką ludzką pozostawioną samej sobie nie sprosta zadaniu, że trzeba z sobą współpracować dla dobra wspólnego. Było to tym konieczniejsze, że społeczeństwo znikąd nie mogło oczekiwać pomocy i musiało liczyć wyłącznie na własne siły.

Już Liga Narodowa Polska założona w Berlinie w r. 1848 nawoływała do zakładania „stowarzyszeń wzajemnej pomocy”. Później główną

²⁴ A. Bukowski, *Piaseczno pod Gniewem na Pomorzu — Prawzór Polskich Kółek Rolniczych*, w: *W Stulecie działalności kółek rolniczych*, jw., 86 n.; Ks. A. Mańkowski, jw., 289 n.

²⁵ Ks. A. Mańkowski, jw., 291.

²⁶ Tamże, 294.

²⁷ Tamże, 312.

formą samopomocy i współpracy stały się spółdzielnie. W ten sposób dokonywał się głęboki i doniosły proces przekształcania się charakteru narodowego; zakorzeniony od dawna indywidualizm, ustępował na rzecz zdrowego uspołecznienia i pracy zespołowej. Naród dzięki tym ideom wyzbywał się swych wad i zdobywał cnoty społeczne. Jesteśmy — pisała „Gazeta Gdańska” — bogobojni, pracowici i zdadni do wszelkiej roboty, ale powinniśmy się pozbyć wad, jakimi są „piekielna niezgoda i niesforność”²⁸.

a) Towarzystwo Moralnych Interesów

Wyrazicielem idei narodowych był głównie Ignacy Łyskowski, najwybitniejszy działacz społeczny Pomorza w drugiej połowie XIX w., rodem spod Tucholi. Głosił, jak wspomniano wyżej, że społeczeństwo może wydzwignąć się ze stanu upadku moralnego i materialnego przez pracę. W obawie jednak, aby społeczeństwo nie uległo zmaterializowaniu, w r. 1869 zakłada Towarzystwo Moralnych Interesów.

„Ubezpieczywszy się materialnie — pisze w związku z tym — uczynmy teraz... rozumny i zdrowy krok, zgromadźmy nasz fundusz moralny, aby ubezpieczyć nasze moralne interesa społeczne... Podnośmy moralnie nas samych, nasze mieszczaństwo i nasz lud, budząc poczucie i krzewiąc oświatę; każda czytelnia, każde kółko gospodarcze, każda biblioteczka parafialna, każde towarzystwo wstrzeźliwości, każda ochronka, każda opieka dana szkółce, czy to przez udzielanie materiałów szkolnych, czy to przez uczenie dziewcząt robót ręcznych, każde ulepszenie bytu włościan, nawet każde dobre gospodarstwo, dobry przemysł swojski, zgoła wszystko, co niejako społeczeństwo moralnie podnieść może, już jest w myśl towarzystwa...”²⁹.

Z tych słów widać, że Ignacy Łyskowski zachęcał do małych, drobnych, zdawałoby się nie znaczących czynów jednostek, które jednak składałyby się na wielkie dzieło odnowy społecznej.

b) Towarzystwo Naukowe w Toruniu

Towarzystwo Moralnych Interesów przestało istnieć w połowie lat 80-tych. Natomiast w r. 1875 powstaje Towarzystwo Naukowe w Toruniu z inicjatywy Zygmunta Działowskiego z Mgowa, jako — w pewnym sensie — przedłużenie Towarzystwa Moralnych Interesów. Pierwszym prezesem T. N. T. został Ignacy Łyskowski, a drugim ks. Stanisław Kujot.

Duszą Towarzystwa Naukowego w Toruniu był ks. Stanisław Kujot, ur. w Kiełpinie pod Tucholą 13 listopada 1845 r. (um. 5. XII. 1914 r.). Od r. 1872 był profesorem w „Collegium Marianum” przez 21 lat. Po przeniesieniu się na probostwo grzybińskie pod Toruniem w r. 1893 powoła-

²⁸ „Jacy my jesteśmy”, *Gazeta Gdańska*, nr 24 z 26. V. 1891 r.

²⁹ Ks. M a ń k o w s k i, jw., 293 n.

ny został w dwa lata później na prezesa T. N. T. Zdołał on wznieść to jedyne zrzeszenie badawcze na Pomorzu, działające w bardzo trudnych warunkach, do poziomu, regionalnych towarzystw naukowych. Główną dziedziną jego zainteresowań naukowych były dzieje Pomorza. Za jego czasów owocem działalności T. N. T. są przede wszystkim: „Fontes” i „Roczniki”, bogate źródła wiedzy historycznej i archeologicznej o Pomorzu oraz „Zapiski”. Opracował m. in. „Dzieje Prus Królewskich”, (rozpoczętych „Dziejów Pomorza” nie zdążył dokończyć), „Wojnę 1410 r.”, „Sprawę toruńską” z r. 1724, dramat „O. Grzegorz czyli obrona Pucka 1655/56”. W r. 1884 otrzymał nominację na współpracownika Komisji Historycznej Akademii Umiejętności w Krakowie, a w r. 1900 odznaczono go doktoratem h. c. Jagiellońskiej Almae Matris³⁰.

Na Pomorzu wyróżniają się również jako pracownicy naukowcy w zakresie historii kościelnej ks. Jakub Fankidejski, ks. Maksymilian Gapiński, ks. Gustaw Pobłocki, ks. Brunon Czapla; w zakresie historii Stanisław Maroński, Antoni Chudziński, ks. Paweł Czaplewski, ks. Alfons Mańkowski; w zakresie prehistorii ks. Kazimierz Chmielewski³¹.

c) „Collegium Marianum”

„Collegium Marianum” w Pelplinie jest kontynuacją „Zakładu wychowawczego dla chłopców” (zwanego „szkółką” pelplińską), założonego przez biskupa A. Sedlaga w r. 1836. Swoje nowe miano otrzymał ten zakład w r. 1864 z okazji uroczystego poświęcenia figury Matki Boskiej na ścianie frontowej, dokonanego przez biskupa Marwicza 8 września 1866 r. Napis „Collegium Marianum” umieszczono pod figurą. Pod tą nazwą „Collegium Marianum” przetrwało do wybuchu drugiej wojny światowej, a po przerwie okupacyjnej istniało jeszcze czas jakiś. Stulecie Zakładu w r. 1936 uczczono osobnym wydawnictwem byłego ucznia ks. P. Czaplewskiego³², zjazdem b. wychowanków w Pelplinie oraz jubileuszowym numerem „Pielgrzymy”.

„Collegium Marianum” było za czasów pruskich progimnazjum, władze bowiem pruskie nigdy nie zgodziły się na przyznanie temu zakładowi praw pełnego gimnazjum. Absolwenci musieli zatem składać maturę w gimnazjach niemieckich, do czego Collegium dawało im gruntowne przygotowanie.

W okresie przeszło stuletniej działalności „Collegium Marianum” liczyło ponad stu pedagogów, profesorów i nauczycieli, głównie spośród duchowieństwa, w nielicznych wypadkach spośród świeckich. Do grona

³⁰ Ks. A. Mańkowski, *Sp. ks. Stanisław Kujot*, Poznań 1915, 18.

³¹ Z. Mocarski, *Kultura umysłowa na Pomorzu*, w: *Polskie Pomorze II, Przeszłość i Kultura*, Toruń 1931, 147.

³² Ks. P. Czaplewski, *Collegium Marianum, 1836—1936, na stuletnią rocznicę*, Pelplin 1936; J. Szewski, *Język polski w szkolnictwie średnim Pomorza Gdańskiego w latach 1815—1920*, GTN, Gdańsk 1975, 33, 67.

profesorów należeli m. in.: ks. Stanisław Kujot (1872—1893), ks. Romuald Frydrychowicz (1880—1930), ks. Fankidejski (1870—1882), ks. Feliks Morawski (1863—1893), ks. Ignacy Ograbiszewski (1886—1913), ks. Jan Zieliński, ks. Ignacy Zieliński, ks. J. Poblöcki, ks. Mazurowski i w. in. zasłużonych kapłanów, pedagogów i naukowców.

Wychowanie w „Collegium Marianum” oparte było na zasadach prawdziwie spartańskich. Język polski utrzymywał się przez cały czas niewoli. Podczas „walki kulturalnej” usunięto z programu szkolnego jedynie śpiew polski i zaniechano przedstawień teatralnych. Zwiększył się napływ profesorów niemieckich. Ale nie zaniechano nauczania języka polskiego nawet po znanym procesie toruńskim z r. 1901, gdy ostrzejszy kurs antypolski zlikwidował język polski w gimnazjach chojnickim i brodnickim. Zaslugę przypisuje się pod tym względem biskupowi Rosentreterowi ³³.

Należy tu wspomnieć, że w Seminarium Duchownym istniała tzw. Biblioteka Polska Kleryków (obok tzw. Wielkiej Biblioteki Seminarium Duchownego). Założył ją specjalnie dla alumnów Polaków kleryk Szczepan Keller za zgodą bpa A. Sedlaga i przy jego wybitnej pomocy finansowej ³⁴.

Chlubą „Collegium Marianum” są jego wychowankowie i absolwenci. Za czasów bpa A. Sedlaga liczba uczniów nie przekraczała 92; w późniejszym okresie do r. 1883 dochodziła do 268, w tym 20—30% uczniów narodowości niemieckiej. W latach 1836 — 1858 poświęciło się stanowi duchownemu 57 absolwentów, a 35 zostało nauczycielami.

Wychowankami Collegium są biskupi: Dominik i Dembek. Z ich szeregów pochodzi ks. prof. Sawicki, filozof i apologeta. Do świeckich absolwentów należą m. in.: dr. Stefan Łaszewski, pierwszy wojewoda pomorski, Jan Brejski, dr. Brejski, dr. Zieliński i in.

Grupa kleryków Seminarium Duchownego w Pelplinie, prawie wyłącznie dawniejszych wychowanków progimnazjum pelplińskiego, ukarana została w procesie toruńskim 1901 r. za przynależność do kół filomackich. Gdy naczelny prezes Gosler zażądał relegowania ich z Seminarium, biskup Rosentreter oparł się temu, twierdząc, że są to jego najlepsi klerycy ³⁵.

d) Szkoła żeńska w Kościerzynie

Myśl założenia w stolicy Kaszub, Kościerzynie, żeńskiego zakładu wychowawczego, „Zakładu NMP Anielskiej”, zrodziła się z troski „o bez-

³³ Ks. P. Czaplowski, jw., 41.

³⁴ W r. 1939 biblioteka ta jeszcze istniała, choć ustały dawniejsze przyczyny i liczyła około 7.000 tomów. Niemcy spalili ją w piecach cukrowni pelplińskiej wraz z archiwaliami (z relacji ks. prof. Alojzego Kowalkowskiego).

³⁵ Ks. P. Czaplowski, jw., 39.

pieczeństwo wiary świętej i mowy ojczystej”, z „umiłowania wiary i przekonań narodowych”³⁶. Inicjatorką była Klementyna Łaszewska, żona ziemianina w pow. kartuskim, siostra ks. Juliana Prądyńskiego, z Kurii Biskupiej w Pelplinie, który jest założycielem i pierwszym fundatorem zakładu. Biskup Marwicz gorąco poparł myśl założenia szkoły i udzielił pomocy z własnych funduszy. Wydał też odezwę do duchowieństwa i wiernych, zachęcając do ofiar.

Otwarcie nastąpiło dn. 4 września 1861 r. Szolę prowadziły początkowo siostry urszulanki z Poznania, a od dn. 15 kwietnia 1863 r. siostry miłosierdzia z Chełmna. W r. 1866 było tu około 360 dziewcząt. W myśl statutu siostry prowadziły i pensjonat 4-klasowy, szkołę elementarną 2-klasową, szkołę przemysłową (robótek ręcznych i gospodarstwa domowego), ponadto sierociniec, ochronkę oraz pielęgnację chorych. Wybudowano nowy klasztor oraz kaplicę. Ofiarność społeczeństwa miejscowego na cele zakładu była wielka. Kto nie mógł przyczynić się do budowy ofiarami pieniężnymi, ofiarowywał pracę lub zaprzęg konny.

W związku z kasatą zakonów i zgromadzeń zakonnych ustawą z dn. 31 maja 1875 r. siostry miłosierdzia zostały usunięte z Kościerzyny w dn. 1 kwietnia 1878 r. Biskup Marwicz słauił ich zasługi osobnym listem. Od tego czasu pierwszą przełożoną Zakładu została Klementyna Łaszewska, a dyrektorką szkoły Katarzyna Żynda.

Przez cały czas trwania Zakładu pod zaborem pruskim toczyła się walka o jego polskość i katolickie wychowanie. Wobec częstych kontroli, niekiedy na podstawie donosów, walka ta przybierała formy konspiracyjne.

Już w r. 1861 Zakład nazwano „siedliskiem polskiej agitacji wywrotowej i placówką polonizacji”. Tego rodzaju zarzut był jedną z przyczyn usunięcia z Zakładu sióstr miłosierdzia. Katarzynie Żyndzie zarzucano kompromisowość, zdaniem jednak ks. Liedtke niesłusznie. Potrafiła bowiem rozbudzać obowiązkowość, tchnąć w wychowanki „umiłowanie wszystkiego co polskie”, co w warunkach skrupulatnego nadzoru pruskich władz szkolnych nie było łatwe. Potajemnie czytano i pisano po polsku, uczono się polskiego po nocach, zapoznawano się z literaturą polską, obchodzono nawet uroczystości i pamiętne rocznice³⁷.

e) Filomaci Pomorscy

Zupełnie wyjątkową formą walki o odrodzenie narodowe na Pomorzu są tajne organizacje polskiej młodzieży gimnazjalnej, zakładane przez samą młodzież w celu samokształcenia w zakresie literatury, historii,

³⁶ Ks. A. Liedtke, *Historia Zakładu NMP Anielskiej w Kościerzynie (1861 — 1936)*. Kościerzyna 1936, 2 n.

³⁷ Ks. A. Liedtke, *iw.*, 97.

a także geografii polskiej, tj. przedmiotów zakazanych w szkołach niemieckich. Cele tych organizacji, nawiązujących do filomatów wileńskich i opartych na szczególnym kulcie Adama Mickiewicza, wykraczały poza zakres czysto naukowy, ożywione bowiem były wiarą w odzyskanie wolności narodu polskiego³⁸.

Najwcześniej, bo w latach trzydziestych XIX w. powstały tajne organizacje uczniowskie w gimnazjach w Chojnicach (najprawdopodobniej w roku szkolnym 1836/37) oraz w Chełmnie (1838/39). W świetle publikacji J. Karnowskiego obydwie te organizacje od początku nosiły nazwę „Mickiewicz”, natomiast A. Bukowski dowodzi, że początkowo aż po okres powstania styczniowego istniały one pod nazwą „Polonia” na wzór „Polonii” wrocławskiej, założonej jesienią 1817 r. (równocześnie z wileńskim „Towarzystwem Filomatów”), a od r. 1836 działającej pod zmienioną nazwą: „Towarzystwo Literacko-Słowiańskie”. Bezsporne jest, że w Chełmnie po 1871 roku istniały dwie organizacje polskiej młodzieży gimnazjalnej: jedna pod nazwą „Mickiewicz”, druga „Tomasz Zan”. Po połączeniu ich istniała jedna organizacja pod nazwą „Towarzystwo Filomatów” a w gimnazjum chojnickim od r. 1881 odrodzone kółko młodzieży polskiej pod nazwą „Mickiewicz”.

Ponadto istniały kółka filomackie: w Wejherowie („Wiec” 1871—1889) oraz w Wałczu („Ul” 1873—1879), następnie kółka filomackie: „Karola Marcinkowskiego” w Nowym Mieście (1886—1891), w Brodnicy (1873—1901), w Toruniu (1884—1901), w Starogardzie Gdańskim, w Lubawie, Grudziądzu, Malborku.

O duchu panującym w tych kołach świadczy fakt, że np. w imię solidarności z manifestantami w Warszawie (1861) „wśród uczniów gimnazjum chełmińskiego pojawiły się czamary, żupany, rogatywki ułańskie”, w Chojnicach „uczniowie zaczęli nosić tradycyjne czworokątne polskie czapki — konfederatki... ostentacyjnie mówili z sobą po polsku”, a gdy im wymierzano kary, „woleli opuścić szkołę, niż wyrzec się swojej narodowości”³⁹. Wielu spośród uczniów gimnazjalnych łącznie ze studentami brało udział w powstaniach 1848 i 1863, przyplacając to zdrowiem lub życiem.

Z tych kół samokształceniowych wyszli najwybitniejsi działacze narodowi: ks. Jan Tułdziecki, Ignacy Łyskowski, Mieczysław Łyskowski,

³⁸ J. Karnowski, *Filomaci Pomorscy*, Cz. I, 1840—1901, Toruń (1926) 2 n.; (Ks. A. F. Kowalkowski) Mirosław Jesko, *Sto pięćdziesiąt lat myśli polskiej na Pomorzu*, Londyn 1945, 16; A. Bukowski, *Tajne organizacje samokształceniowe gimnazjalistów pomorskich w XIX w.* w: *Filomaci pomorscy*, Księga pamiątkowa sesji naukowej oraz zjazdu filomatów w Wejherowie w dniu 20 maja 1970 roku. Oprac. J. Szews, Gdańsk 1975; K. Słaski, *Toruński proces Filomatów Pomorskich w 1901 roku*, w: jw.; J. Szew s, *Tajne organizacje młodzieży polskiej w gimnazjum wejherowskim w latach 1863—1920*, w: jw.

³⁹ A. Bukowski, jw., 19.

Florian Ceynowa, ks. Stanisław Kujot, Aleksander Majkowski, Jan Karnowski, Teofil Rzepnikowski, Alfons Chmielewski, Stefan Łaszewski, Jan Brejski, ks. Paweł Czaplewski, ks. Józef Łęgowski i wielu innych.

Karnowski pisze o ruchu Filomatów Pomorskich: „Kółka gimnazjalne były szkołą i głównym filarem polskości na Pomorzu i one w głównej mierze przyczyniły się do tego, że na Pomorzu mamy Polaków z ducha i odrodzoną Polskę”⁴⁰. Proces toruński młodzieży filomackiej z r. 1901, którym objęto 60 uczniów, skazanych z nielicznymi wyjątkami na kary więzienia, co pozbawiło ich prawa do dalszej nauki na terenie Prus, przyhamowało tylko na pewien czas działalność kół filomatów, ale jej nie unicestwił.

f) Akcja wydawnicza prasowa

Wybitnym przejawem żywotności społeczeństwa polskiego na Pomorzu Gdańskim pod rządami pruskimi było wyrażanie swych opinii i dążeń przez prasę, co sięga początkami już okresu Wiosny Ludów. Różne były odcienia poszczególnych pism i różne praktyczne ich zadania. Ogólnie jednak można powiedzieć, że wszystkie uznawały religię za najwyższą wartość, za podstawową zasadę współżycia międzyludzkiego, a jednocześnie walczyły o zachowanie poczucia narodowego, o polskość, o prawo do języka ojczystego; głosiły solidarność wszystkich warstw społecznych w imię nadrzędnego celu — odzyskania wolności i niepodległości. „Zasadniczo — pisze Tadeusz Cieślak — wśród prasy polskiej na Pomorzu Gdańskim w drugiej połowie XIX wieku nie było pism ateistycznych, a nawet indyferentnych. Wszystkie czasopisma deklarowały się jako organy prasowe popierające Kościół Katolicki, tak czyniła nawet „Gazeta Grudziądzka”, która najwięcej konfliktów miała z klerem, ale nie przekreślały one jej stałego deklarowania postawy prawowierności wobec Kościoła”⁴¹.

Warto prześledzić przynajmniej w najogólniejszym zarysie tę akcję prasową. W okresie Wiosny Ludów właściciel księgarni i drukarni w Chełmnie, Józef Gólkowski (1787 — 1871) wydawał, począwszy od 2 lipca 1848 r., tygodnik pod nazwą „Szkółka Narodowa”, od 5 kwietnia 1849 r. „Szkoła Narodowa”. Likwidacji uległa ona dn. 26 czerwca 1850 r. Pismo to pod redakcją ks. Antoniego Knasta (ur. 1814 r.) prowadziło walkę o uświadomienie narodowe społeczeństwa, zwłaszcza „ludu pospolitego”, mieszczan i wieśniaków.

Drugie pismo tego okresu, to „Biedaczek”, wydawany od 5. I. 1849 do 29. VI. 1850 r. Wydawcą i redaktorem tego pisma w Toruniu, a po-

⁴⁰ J. Karnowski, *Filomaci Pomorscy*, jw., 2n.

⁴¹ T. Cieślak, *Z dziejów prasy polskiej na Pomorzu Gdańskim w okresie zaboru pruskiego*, Gdańsk 1964, 88.

tem w Chełmży był Julian Prejs, pseudonim „Sjerp — Polaczek”. Starano się ono dotrzeć do „biednego ludu” i budziło wiarę, że „Polska koniecznie powstanie”⁴². Obydwa te pisma zeszyły z widowni wraz z Ligą Polską. Powodem likwidacji były szykany finansowe; wysokie opłaty skarbowe dla pism wychodzących poza ramy informacyjne, nadto odmowa lub utrudnianie kolportażu.

Po okresie nadziei wolnościowych nastąpił okres reakcji pruskiej. Społeczeństwo polskie nie uległo w walce o swoje prawa. Przeciwnie, nastąpił okres wzmożenia akcji wydawniczej. Stolicą polskości stało się wówczas Chełmno, gdzie powstaje cały szereg pism polskich. Już 1 października 1850 r. w Chełmnie pod redakcją Ignacego Łyskowskiego (1820 — 1886) ukazuje się „Nadwiślanin” z dodatkiem „Gospodarz”. Jakby wynikało z nagłówka, pismo poświęcone było „nauce i zabawie”, faktycznie chodziło o obronę wiary i polskości. Hasłem Łyskowskiego było: „Krew jedna — myśl jedna — w całym narodzie”⁴³. „Gospodarz” miał na celu udzielać pomocy fachowej drobnym rolnikom. „Nadwiślanin” uległ likwidacji w 1866 r., jego miejsce zajęła „Gazeta Toruńska”.

Drugim pismem wychodzącym w Chełmnie był „Katolik diecezji chełmińskiej”, wydawany od 1849 r. do września 1851 r. początkowo pod redakcją ks. Pokojkiego, następnie ks. Kazimierza Kręckiego. Już w pierwszym numerze redakcja zapowiedziała, że będzie dbać o język polski i pogłębienie spraw religijnych. W Chełmnie wychodził również „Przyjaciel Ludu”, początkowo jako dodatek do „Nadwiślanina”, później jako samodzielne pismo. Redaktorami pisma byli kolejno: ks. Gawryjelski, Ignacy Danielewski i Józef Chociszewski. Od r. 1880 pismo przeniesione zostało do Poznania.

Można powiedzieć, że społeczeństwo polskie na Pomorzu Gdańskim dobrze przygotowało się na największe zagrożenie polskości, jakie zakładały rządy Bismarcka i zapoczątkowanie „kulturkampf”. W tym nowym okresie Chełmno ustępuje miejsca Toruniowi, jako stolicy ruchu umysłowego. Tu ukazuje się od 1 stycznia 1867 r. „Gazeta Toruńska”, redagowana przez dr Władysława Łebińskiego, Józefa Glinkiewicza, dr Fr. Tadeusza Rakowicza — księgarza i nakładcy, Ignacego Danielewskiego, Hieronima Derdowskiego, pisarza kaszubskiego. Uważano ją powszechnie za najważniejsze czasopismo Pomorza Gdańskiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX w. tego regionu. Zajmowała się ona węzłowymi zagadnieniami i bolączkami ówczesnego społeczeństwa, np. sprawą emigracji ludności polskiej z Pomorza Gdańskiego do

⁴² „Biedaczek” nr 24 z 29. VI. 1850 art. pt. Ostatnie słowa „Biedaczka”; zob. T. Cieślak, jw., 46.

⁴³ I. Łyskowski, *Słowa prawdy*, Brodnica 1848 r., 50 n.; zob. T. Cieślak, jw., 48.

Niemiec⁴⁴, sprawami wyborczymi, obradami Sejmików Gospodarczych itp. Zapoznawała z dziejami Polski, przypominała rocznice wielkich uczonych polskich (Kopernik 400-na rocznica urodzin 1873, Linde, stu-letnia rocznica urodzin 1871) itp. Z „Gazetą Toruńską” współpracowali: J. I. Kraszewski, Teofil Lenartowicz, Paulina Wilkońska, Zygmunt Celi-chowski, Wojciech Kętrzyński i in.⁴⁵

Najważniejszym czasopismem religijnym tego okresu, mającym także wielkie zasługi na polu wychowania narodowego był „Pielgrzym” wy-chodzący w Pelplinie od 1. I. 1869 r. Charakter „Pielgrzyma” przypo-mina sama nazwa, która oznacza, że „jesteśmy wszyscy... pielgrzymami tylko idącymi do domu wieczności”⁴⁶. „Pielgrzym” prowadził bogatą kronikę aktualnych wydarzeń na Pomorzu i w świecie, w cyklu artyku-łów toczył walkę z pijaństwem (1869), pouczał i wychowywał. Założy-cielem i pierwszym redaktorem „Pielgrzyma” był ks. Szczepan Keller (1827—1872), wychowanek „Collegium Marianum”. Wraz z „Pielgrzy-mem” ukazywały się dodatki: „Krzyż” od r. 1881, „Przyjaciel Dzieci” od r. 1892, „Robotnik Polski”, „Dobra Gospodyni”, „Kultura Mariańska”. Dokoła „Pielgrzyma” wyrastały dalsze czasopisma: „Dziennik Tczewski”, „Gazeta Chojnicka”.

Od r. 1867 wychodził początkowo w Chełmnie, następnie w Toruniu „Piast”, jako pismo rolniczo-przemysłowe, którego celem była popula-ryzacja wiedzy rolniczej, potrzebnej zwłaszcza członkom Kółek rolni-czych. Redaktorem pisma był Józef Chociszewski, głównym współ-pracownikiem Juliusz Kraziewicz. Od r. 1868 ukazywał się niespełna rok w Chełmnie „Katolik”, przeniesiony następnie na Śląsk.

Tak wielka żywotność społeczeństwa pomorskiego głęboko zaniepo-koila władze pruskie, dopatrujące się w tym ruchu religijnym i patriotycznym zagrożenia państwa pruskiego. W ruchu tym zasadniczą rolę odgrywało duchowieństwo, które po rozbiorach rozwinęło tu gorliwą działalność nie tylko religijną, lecz także narodową⁴⁷.

II. W OKRESIE „KULTURKAMPFU”

1. ISTOTA I ŹRÓDŁA „KULTURKAMPFU”

„Kulturkampf”, tj. walka władz pruskich o podporządkowanie Koś-cioła państwu pruskiemu a jednocześnie o złamanie ducha narodowego ludności polskiej w zaborze pruskim, stanowi w zakresie akcji antykoś-

⁴⁴ *Gazeta Toruńska* z 17. V. 1870, 19. V. 1870, 28. II. 1873; zob. T. Cieślak, jw., 73.

⁴⁵ Z. Mocarski, *Kultura umysłowa na Pomorzu*, jw., 145.

⁴⁶ *Pielgrzym* nr 1 z 1. I. 1869 r., 2.

⁴⁷ Ks. T. Glemma, *Dzieje Kościoła na Pomorzu*, w: „Kronika o polskim morzu” pod red. Cz. Pechego, Warszawa 1930, 62.

cielnej cykl wydarzeń zamkniętych zdaniem większości krytyków w latach 1871—1887⁴⁸. Historycy nie są zgodni co do tych dat. Bezsporne jest, że do szczytowych przejawów „kulturkampfu” należy cała seria antykościelnych ustaw pruskiego Landtagu, rozszerzonych w niektórych przypadkach na całą Rzeszę.

Sama nazwa „kulturkampf” używana była tu i ówdzie w Niemczech już od połowy XIX w. Po raz pierwszy użył tej nazwy w znaczeniu „walki o kulturę” R. Virchow w r. 1873 w programie wyborczym tzw. „partii postępowej” popierającej rząd pruski w walce o podporządkowanie Kościoła państwu. Katolicy akceptowali samo słowo w ironicznym sensie walki przeciw kulturze⁴⁹.

Trudno byłoby przetłumaczyć na język polski słowo „Kulturkampf” wobec jego wieloznaczności. Dawniejsi polscy historycy (ks. Glemma, ks. Mańkowski i in.) używali polskiego określenia „walka kulturalna” w odróżnieniu od walki kulturalnej. Ale ponieważ słowo „kulturkampf” jest znane dość powszechnie, można więc używać tego wyrażenia wprost bez tłumaczenia. Istnieją próby używania zwrotu „kulturkampf” z małej litery (L. Trzeciakowski) i to wydaje się słuszne.

Bezsporne jest, że ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża na Soborze Watykańskim I w r. 1870 było jedną z istotnych przyczyn wybuchu konfliktu między państwem pruskim a Kościołem. Nieuznanie tego dogmatu przez niektórych nauczycieli religii (ks. Dr Wollmann, ks. Michaelis) spowodowało, że zostali oni ekskomunikowani przez biskupa warmińskiego Krementza, a władze pruskie ujęły się za nimi⁵⁰. Biurokracja pruska dopatrywała się w tym dogmacie zagrożenia czy osłabienia autorytetu państwa. W myśl doktryny Hegla uważano bowiem, że państwo jest „boską ideą istniejącą na ziemi”⁵¹ lub po prostu „rzeczywistym bogiem”⁵². Do wzrostu napięcia między państwem a Kościołem w Prusach przyczynił się także niechętny stosunek protestantyzmu do Kościoła a stąd uczeni protestanci prowadzili kampanię przeciw nieomyślności papieża.

Zwycięskie wojny z Austrią (1866) i z Francją (1871) przyczyniły się

⁴⁸ L. Trzeciakowski, *Kulturkampf w zaborze pruskim*, Poznań 1970, 7 n.

⁴⁹ J. B. Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes in deutschem Reiche*, Freiburg im Breisgau 1911, t. I, 1; G. Büchmann, *Geflügelte Worte*, Berlin 1910, 575 n.

⁵⁰ H. Wiermann, *Geschichte des Kulturkampfes*, Leipzig 1885, 26; L. Trzeciakowski, jw., 94.

⁵¹ W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, W-wa 1958, t. II, 300.

⁵² J. B. Kissling, jw., t. II, 273; „Die Hegelsche Lehre vom Staate als dem wirklichen Gott”.

do ugruntowania w Niemczech przekonania, że stanowią wyjątkowe państwo na ziemi. Po zwycięstwie nad Austrią zrodziła się w opinii publicznej w Niemczech teoria o niższości katolicyzmu jako siły twórczej państwowej (później opinia ta wraz z tezami nitzscheańskimi z tego okresu znalazła się u podstaw ideologii hitlerowskiej). Pokonanie Francji oraz wskrzeszenie cesarstwa doprowadziły umysły w Niemczech do szczytu oszołomienia: katolicyzm i polskość stały się wrogami wewnętrznymi Rzeszy. Zapanowało hasło: „Jetzt geht's gegen die Katholiken und Polen!”⁵³.

O powiązaniu kulturkampfu ze sprawą polską niechaj świadczy wypowiedź jednego z najstarszych niemieckich historyków tego zagadnienia, H. Wiermanna:

„Jednakże nie owo rzymskie, lecz polskie zagadnienie pobudziło kanclerza, zupełnie niezależnie od Soboru i nieomylności do wzięcia udziału w walkach, które wybuchły pomiędzy pruskim ministrem kultury a rzymsko-katolickim duchowieństwem.

Pierwszą inicjatywę w tym kierunku zrodziło stwierdzenie, że na Górnym Śląsku dotąd prusko-monarchicznym, mogła rozwinąć się pod przewodnictwem duchowieństwa narodowo-polska propaganda. Usiłowania, aby Śląsk spolonizować, nie były nowe: już lata po r. 1848 ukazują nam księdza Szafranka na trybunie Landtagu jako przywódcę w tym kierunku. Jednakże nie osiągnięto w ten sposób żadnego wyniku dopóki ten ruch nie znalazł potężnych i wpływowych protektorów w znanym wydziale ministerstwa wyznań... W tym sensie ów katolicki wydział ministerstwa wyznań w ostatnich latach przed rokiem 1870 popierał w sposób świadomy polski element w Prusach kosztem niemieckiego. Dzięki różnym osobistym stosunkom niektórzy członkowie pewnych znakomitych i z domem królewskim spokrewnionych polskich rodzin (Radziwiłłów — przyp. E. M.) znaleźli się w takiej sytuacji, że mogli wywrzeć bezpośredni wpływ na ów katolicki wydział i jego ówczesnego przewodniczącego, pana Kratziga, jak i tamtym usiłowaniom udzielać pomocy także na dworze królewskim. Doszło do tego, że w prowincjach: Prus Zachodnich i Poznańskim nie tylko nie dokonywała się germanizacja, ale skuteczna polonizacja. Sprawozdania statystyczne z jednego spisu ludności na drugi w samych tylko Prusach Zachodnich wykazywały wzrost polskiej ludności kosztem niemieckiej, który wynosił około 30 000 dusz. Całe wsi w ciągu dwu pokoleń stawały się z niemieckich miejscowości polskimi, tak że niemieccy dziadkowie, którzy jeszcze nie rozumieli w ogóle języka polskiego, a zapewne jednak byli katolikami, pozostawiali polskich wnuków, którzy niemieckim już w ogóle nie władali”⁵⁴.

To też pruskie ustawodawstwo antykościelne miało na celu nie tylko podporządkowanie Kościoła państwu, ale także złamanie ducha narodowego społeczeństwa polskiego przez ograniczenie możliwości działania duchowieństwa⁵⁵.

⁵³ Ks. A. Mańkowski, *Odrodzenie narodowe na Pomorzu w XIX i XX w.* w: *Polskie Pomorze*, II wyd. Inst. Bałt. Toruń 1931, 48 n.; L. Trzeciowski, jw., 29.

⁵⁴ A. Wiermann, jw., 34 n (tłum. E. M.).

⁵⁵ P. Szarowski / ks., *Początki walki kulturalnej w diecezji chełmińskiej*

2. USTAWODAWSTWO „KULTURKAMPFU”

Początkiem walki prowadzonej za pomocą środków ustawodawczych była ustawa sejmu pruskiego z dn. 16 grudnia 1871 r. przeciw tzw. nadużywaniu ambony, przewidująca karę grzywny lub twierdzy, za — dowolnie interpretowane — poruszanie w kazaniach spraw państwa, zakłócającego spokój publiczny. Następnie uchwalono ustawę o dozorze szkolnym z dn. 11 marca 1872 r., na podstawie której wprowadzono nadzór państwowy nad wszystkimi zakładami naukowymi. Jeszcze przed wejściem w życie tej ustawy zwolniono za wierność Rzymowi proboszcza Kaplicy Królewskiej w Gdańsku, ks. dr. Leona Rednera, późniejszego biskupa chełmińskiego, z obowiązków nauczyciela religii przy gdańskich średnich zakładach naukowych⁵⁶.

Ustawą z dn. 4 lipca 1872 r., obowiązującą na terenie całej Rzeszy, rozwiązano zakon jezuitów i pokrewne zakony.

Szczytowe napięcie osiągnął „kulturkampf” w czterech ustawach Sejmu pruskiego z maja 1873 zwanych „ustawami majowymi”. W ustawach tych: przewidziano obowiązek kształcenia duchowieństwa w przepisanych zakładach państwowych i uzależniono obsadzanie stanowisk kościelnych od zgody nadprezydenta danej prowincji (ustawa z dn. 11 maja 1883 r.); ustanowiono sądownictwo państwowe dla spraw kościelnych jako instancję odwoławczą od dyscyplinarnych orzeczeń sądów duchownych i przewidziano możliwość usuwania duchowieństwa ze stanowisk kościelnych na podstawie wyroku sądowego (ustawa z dn. 12 maja 1883 r.); wydano postanowienia o możliwości wystąpienia z Kościoła Katolickiego przez oświadczenie przed sędzią miejsca zamieszkania (ustawa z dn. 14 maja 1873 r.) i in.⁵⁷

W następnym roku ustawą z dn. 4 maja 1874 r., obowiązującą na obszarze całej Rzeszy, przewidziano wydalenie z terenu Rzeszy lub niektórych jej okręgów duchownych zwolnionych ze stanowiska wyrokiem sądowym, jeżeli wykonywali czynności duszpasterskie. Ustawą zaś z dn. 20 maja 1874 r. o zarządzie wakujących biskupstw przewidziano obowiązek powiadamiania nadprezydenta prowincji o podjęciu czynności wchodzących w zakres powinności biskupich oraz wprowadzono wysokie kary pieniężne lub kary więzienia od 6 miesięcy do 2 lat za wykonywania poleceń biskupów nie uznanych przez władze pruskie⁵⁸.

W tym samym roku wprowadzono, nie bez pewnych oporów, tzw. śluby cywilne (ustawa z 9 marca 1874 r.).

(1870—1873), w: Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej (dawniej Orędownik Kościelny), nowej serii, t. II, (1930) 439.

⁵⁶ T e n ż e, 446.

⁵⁷ B. K i s s l i n g, jw., t. II, teksty ustaw, 460 n.

⁵⁸ T e n ż e, 475 n.

W r. 1875 cofnięto wszelkie świadczenia finansowe państwa na rzecz biskupów i duchowieństwa (ustawa z 22 kwietnia 1875 r.); usunięto z Prus wszelkie zakony z wyjątkiem zajmujących się pielęgnowaniem chorych (ustawa z dn. 31 maja 1875 r.); ustanowiono nadzór świeckich parafian nad majątkiem kościelnym w parafiach (ustawa z dn. 20 czerwca 1875 r. o zarządzie tym majątkiem); przyznano tzw. starokatolikom, nie uznającym dogmatu o nieomyślności papieża, prawo do korzystania z kościołów i cmentarzy katolickich, bądź przejęcia ich na własność w parafiach, w których starokatolicy stanowili większość (ustawa z dn. 4 lipca 1875 r.).

Ostatnią z tej serii była ustawa z dn. 7 czerwca 1876 r. o nadzorze państwa nad majątkiem kościelnym⁵⁹.

Debaty nad uchwaleniem ustawodawstwa kulturkampfu toczyły się w atmosferze gorącej walki ze strony posłów katolickich, zarówno polskich, jak i niemieckich⁶⁰.

3. REAKCJA BISKUPÓW, DUCHOWIEŃSTWA I SPOŁECZEŃSTWA NA USTAWODAWSTWO „KULTURKAMPFU”

Reakcja biskupów, duchowieństwa i świeckich na terenie Prus na ustawodawstwo „kulturkampfu” była z nielicznymi wyjątkami bezkompromisowa. Przede wszystkim w sposób zdecydowany zareagował papież Pius IX, który w encyklice z 5 lutego 1875 r. do episkopatu pruskiego „uznał całe ustawodawstwo „kulturkampfu” za nieważne i zagroził ekskomuniką wszystkim, którzy by się do niego stosowali”⁶¹.

Biskupi w całym zaborze pruskim, narodowości niemieckiej i polskiej, głosząc, iż władzę mają od Boga, nie stosowali się w wykonywaniu swych zadań do postanowień pruskiego ustawodawstwa antykościelnego, a złożeni z urzędu nadal pełnili swoje czynności pasterskie, nie płacili nakładanych na nich kar pieniężnych, decydując się na więzienie lub chroniąc się w sąsiednich krajach.

Arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Mieczysław Ledóchowski, początkowo uległy władzom pruskim, popadł w niełaskę już w roku 1872, gdy na Soborze Watykańskim I przyznano mu godność prymasa, a za nierespektowanie ustawodawstwa antykościelnego skazany został na 2 lata więzienia (1874—1876), potem na banicję. (Zmarł w Rzymie). Należy tu dodać, że w okresie pobytu w więzieniu władze pruskie złożyły go z urzędu, a papież Pius IX mianował go kardynałem⁶². Biskupa sufra-

⁵⁹ J. B. Kissling, jw., t. III, 438 n.

⁶⁰ Ks. P/aweł/ Sz/arowski/, *Początki walki kulturalnej oraz ks. J/ózef/ T/uszyński/, Walka kulturalna w diecezji chełmińskiej w okresie 1874—1880*, w: *Miesięcznik Diecezji chełmińskiej*, t. II (1930) jw.

⁶¹ L. Trzeciakowski, jw., 90.

⁶² L. Trzeciakowski, jw., 90.

gana poznańskiego Jana Janiszewskiego skazano na sześć miesięcy więzienia, a biskupa sufragana gnieźnieńskiego Cybichowskiego na dziewięć miesięcy⁶³. Nie lepiej potraktowani zostali biskupi narodowości niemieckiej: arcybiskup koloński Paulus Melchers odbył karę więzienia ponad 6 miesięcy; bp Matthias Eberhard z Trier prawie 10 miesięcy; bp Johann Bernhard Brinkmann z Münster ponad 1 miesiąc, po czym schronił się w Holandii; bp Konrad Martin z Paderborn łącznie około dwaście miesięcy, po czym również uszedł do Holandii i Belgii; bp Pater Joseph Blum z Limburga uszedł do Czech; bp Heinrich Förster z Wrocławia początkowo internowany uszedł do Austrii⁶⁴.

Nie zostali aresztowani biskupi: warmiński i chełmiński. Biskup Kremenzen, który głosił, iż uznaje suwerenność świeckiej zwierzchności w dziedzinie państwowej, a w sprawach wiary prawo Boże i autorytet Kościoła, zawdzięczał pozostawienie go na wolności powiązaniom z parą królewską, jak i lojalności, jaką okazywał w zakresie polityki antypolskiej władz pruskich. Biskup Marwicz pochodzący ze spolszczonej rodziny niemieckiej⁶⁵, uniknął losu innych biskupów dzięki zasługom w wojnie przeciw Napoleonowi z okresu przed przyjęciem kapłaństwa oraz podeszłemu wiekowi⁶⁶. Karom spadającym na biskupów towarzyszyło zamknięcie seminariów duchownych.

Duchowieństwo trwało wiernie u boku biskupów, ponosząc nie mniej srogie ofiary w walce z pruską polityką antykościelną. „Opór biskupów i kapituł na nic by się zdał, gdyby nie pełna determinacji postawa niższego kleru. Zdecydowana jego większość nadal uznawała wyłącznie jurysdykcję swych legalnych zwierzchników, świadomie narażając się na prześladowania”⁶⁷. Cała diecezja chełmińska dała „dowody szczerej i wiernej miłości i przywiązania”⁶⁸.

W całym zaborze pruskim trzech kanoników zajęło sprzeczną z interesami Kościoła postawę⁶⁹, ogółem zaś tylko 23 księży przyjęło godności duszpasterskie z rąk czynników świeckich⁷⁰. „W sumie wszelkie zabiegi państwa o rozbitcie jedności kleru zakończyły się żalosną klęską”⁷¹. „Przepełnione księżmi więzienia, osierocone parafie i diecezje, opustoszałe klasztory nie mogły być wystarczającą satysfakcją dla Bismarcka i jego zwolenników”⁷². Z 8439 duchownych w całym zaborze pruskim

⁶³ Tamże, 116.

⁶⁴ J. B. Kissling, jw., t. II, 94, 95, 96, 98, 99.

⁶⁵ L. Trzeciakowski, jw., 98.

⁶⁶ Ks. Fr. Ryngwelski, *Jan Nepomucen Marwicz, biskup chełmiński*, w: *Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej*, Pelplin 1939, 43 n oraz 160 n.

⁶⁷ L. Trzeciakowski, jw., 124.

⁶⁸ P. Szarowski/ks., tamże 31; *Pielgrzym* r. 1873 nr 8.

⁶⁹ L. Trzeciakowski, 129.

⁷⁰ Tamże, 131.

⁷¹ Tamże, 132.

⁷² Tamże, 144.

w 1873 r., pozostało na początku 1881 r. tylko 1770 księży. Wakujących parafii było 601, częściowo wakujących 584⁷³. W diecezji chełmińskiej liczba księży wynosząca w r. 1877 418, spadła do 357 w r. 1891. Liczba wyświęconych corocznie neoprezbiterów, wynosząca w latach 1864—1875 około 14—21, spadła w latach 1877—1888 do 2—9⁷⁴.

Również i wierni gorliwie współpracowali ze swoimi duszpasterzami, przychodząc im zawsze z pomocą i nie uznając „księży państwowych”. Dotyczy to szczególnie ludności polskiej w Prusach, która dźwigała na sobie podwójny ciężar: troski o wychowanie religijne i narodowe. Jako środki walki stosowano: petycje do władz, wiece, święcenie uroczyste rocznic narodowych, zakładanie organizacji, m. in. Towarzystwa Czytelników Ludowych (zał. 1880 r.) i in.⁷⁵.

4. ODWRÓT WŁADZ PRUSKICH OD METOD „KULTURKAMPFU”

Tylko cztery lata trwało pełne stosowanie postanowień ustawodawstwa antykościelnego, odwrót bowiem władz pruskich rozpoczął się już w r. 1880. Przekonał się rząd pruski, a przede wszystkim Bismarck, że moralnej siły Kościoła nie przełamie. Pozostał więc możliwie honorowy odwrót. Żelazny kanclerz musiał „pójść do Kanossy”. Najpierw wydano trzy ustawy łagodzące konflikt: zniesiono m. in. obowiązek składania przysięgi przez duchownych podejmujących pełnienie powinności biskupich na wakujących biskupstwach, przyznano ministerstwu wyznań, pod pewnymi warunkami, prawo przywracania świadczeń państwa na rzecz duchowieństwa (ustawa z dn. 14 lipca 1880 r.); przyznano biskupom pozbawionym stanowiska a ułaskawionym przez króla prawa biskupów uznanych przez państwo, złagodzone warunki dotyczące składania egzaminów państwowych przez duchownych (ustawa z 31 maja 1882 r.); złagodzone postanowienia dotyczące obsadzania stanowisk kościelnych i sprzeciwu państwa w tych sprawach (ustawa z dn. 11 lipca 1883 r.)⁷⁶.

Znośne *modus vivendi*, wprowadziły dopiero dwie ustawy „pokojo-
we”, na podstawie których zniesiono egzamin państwowy oraz warunek ukończenia przepisanych zakładów naukowych przy obsadzaniu stanowisk kościelnych; przewidziano warunki utworzenia na nowo seminariów duchownych (ustawa z 21 maja 1886 r.) oraz zniesiono możliwość sprze-

⁷³ P. M a j u n k e, „Geschichte des „Culturkampfes“ in Preussen — Deutschland, Paderborn und Munster 1886, 500; zob. L. T r z e c i a k o w s k i, jw. 126.

⁷⁴ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin, 1904, Amtl. Ausg., III, Pelplin, VII.*

⁷⁵ Nieugiętą postawę biskupa J. N. Marwicza, duchowieństwa i ludu katolickiego w okresie „kulturkampfu” opisuje szczegółowo ks. Józef Tuszyński, *Walka kulturalna...* w: jw.

⁷⁶ J. B. K i s s l i n g, jw., t. III, 457 n.

ciwu władz państwowych przy obsadzaniu stanowisk kościelnych (ustawa z dn. 29 kwietnia 1887 r.)⁷⁷.

III. PETYCJE LUDNOŚCI POLSKIEJ W GDAŃSKU SKIEROWANE DO BISKUPÓW CHEŁMIŃSKICH: MARWICZA I REDNERA W LATACH 1885 — 1887

Lata 1850 — 1887 to okres przerwy w akcji składania petycji przez ludność polską w Gdańsku do biskupów chełmińskich. Nacisk germanizacyjny władz pruskich w samym Gdańsku był zbyt silny w stosunku do możliwości Polonii Gdańskiej w tym okresie. W żadnym razie nie był to jednak objaw bierności gdańskiego społeczeństwa, które przygotowywało swe siły, aby wystąpić do walki w takim samym stopniu, jak to już miało miejsce na Pomorzu Gdańskim, w Wielkopolsce i na Śląsku. Wiele światła na stan sprawy polskiej w Gdańsku w okresie narastania kulturkampfu, (do r. 1871) a potem jego wybuchu (1871—1887) rzuca korespondencja nadprezydenta Prus Zachodnich, Ernsthausena z biskupami chełmińskimi: Marwiczem oraz Rednerem w latach 1886 — 1887.

1. SPRAWA POLSKICH KAZAŃ W GDAŃSKU W ŚWIETLE KORESPONDENCJI URZĘDOWEJ

Ernsthausen pismem z dn. 11 marca 1886 r. do biskupa Marwicza, zwracając uwagę na to, że w niektórych kościołach katolickich w Gdańsku po niemieckich głoszone są kazania polskie w określonych porach roku, domaga się całkowitego zniesienia tych kazań. Na pismo to udziela odpowiedzi następca biskupa Marwicza, (który zmarł w r. 1886), biskup Redner, wyjaśniając szczegółowo faktyczny stan głoszenia polskich kazań w Gdańsku i w Świętym Wojciechu, przy czym załatwia odmownie wysunięte żądanie zniesienia i tak już nielicznych polskich kazań.

Warto przytoczyć tę korespondencję z zachowanych przekazów archiwalnych (oryginalne teksty w aneksach).

Pismo nadprezydenta Ernsthausena do biskupa Marwicza⁷⁸.

Nadprezydent
Prowincji Prus Zachodnich

Gdańsk, 11 marca 1886 r.
Do
Biskupa Chełmińskiego
Dr von Marwicza.

Po kazaniach niemieckich głoszone są kazania polskie: w tutejszym kościele św. Józefa w drugi dzień wielkich świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc

⁷⁷ Tamże, 460 n.; ks. P. M / a ł a c h o w s k i /, *Koniec walki kulturalnej w diecezji chełmińskiej (1880—1888)*, w: *Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej*, t. II, Pelplin (1930).

⁷⁸ Akta Archiwum Diec. w Gdańsku-Oliwie, I, 1 św. Józefa, Gdańsk 3, 217.

⁷⁹ Akta, jw., 225.

i Zielone Świątki), w kościele św. Mikołaja w dniu św. Dominika, w kościele św. Brygidy co czwartą niedzielę i w kościele na przedmieściu św. Wojciecha sześć razy w roku w dni świąteczne.

Zgodnie z wskazówkami Pana Ministra Spraw Religijnych, Oświaty i Zdrowia mam zaszczyt uprzejmie prosić Waszą Biskupią Mość o łaskawe wydanie w najkrótszym terminie zarządzenia, aby te polskie kazania zostały zniesione, ponieważ nie ma potrzeby głoszenia tychże w całkowicie niemieckim mieście Gdańsku oraz w św. Wojciechu. O wydaniu zarządzenia uprzejmie proszę Waszą Biskupią Mość w najkrótszym terminie mnie łaskawie powiadomić.

Nadprezydent
Ernsthausen

Odpowiedź biskupa Rednera nadprezydentowi Ernsthausenow 79.

Do
Królewskiego Nadprezydenta
Prowincji Prus Zachodnich
J. W. Pana von Ernsthausena

W związku z pismem z dn. 11 marca 1886 r. (Nr 16640) skierowanym do mojego Poprzednika, a dotyczącym zniesienia polskich kazań w katolickich kościołach miasta Gdańska, mam zaszczyt powiadomić Pana Nadprezydenta, że jak wynika z odnośnych akt i z wypowiedzi katolickich proboszczów miasta Gdańska, sprawa głoszenia polskich kazań w tamtejszych kościołach katolickich przedstawia się następująco:

Wiadomość zawarta w uprzejmym Pańskim piśmie z dn. 11 marca 1886 r., że w kościele św. Brygidy głoszone są polskie kazania po kazaniach niemieckich co cztery tygodnie jest nieścista, ponieważ w kościele tym od niepamiętnych czasów podczas parafialnych nabożeństw dla cywilnych parafian kazania głoszone są tylko w niemieckim języku. Natomiast w tymże kościele w niedziele i święta o godz. 7.30 kapelan dywizyjny głosi na przemian polskie i niemieckie kazania ze względu na licznych katolickich żołnierzy narodowości polskiej.

W kościele św. Józefa aż do r. 1869 głoszone były we wszystkie niedziele i święta przed południem polskie a po południu niemieckie kazania. Dn. 19 lutego 1869 r. wydane zostało przez władzę biskupią zarządzenie, że odtąd podczas wszystkich niedzielnych i świątecznych głównych nabożeństw w tymże kościele mają być głoszone kazania niemieckie, a polskie kazania mają być ograniczone tylko do nielicznych dorocznych świąt głównych. Zarządzenie to przestrzegane jest do dziś i nie zostało zmienione, jakkolwiek ostatnio 268 mieszkańców miasta Gdańska w petycji do biskupa żaliło się, że od wspomnianego ograniczenia polskich kazań, potrzeby religijne gdańskich katolików mówiących po polsku nie są zaspakajane w dostatecznym stopniu. Ponadto przedłożono prośbę o wydanie takiego zarządzenia, które dałoby im możliwość uczestniczenia w nabożeństwach z polskimi kazaniem we wszystkie niedziele i święta.

Jeżeli z jednej strony wysunięte roszczenia, którym przed kilkoma miesiącami dała nowy wyraz pewna deputacja, nie będą wzięte pod uwagę, to z drugiej strony przeciw żądanemu zniesieniu wszystkich polskich kazań w kościele św. Józefa przemawia tu okoliczność, że część — choćby nawet nieznaczna — parafian tegoż kościoła składa się z Polaków, spośród których niektórzy nie opanowali na tyle języka niemieckiego, aby mogli z pożytkiem słuchać niemieckich kazań. Całkowi-

tego nieuwzględnienia ich potrzeb religijnych nie da się usprawiedliwić, ponieważ w interesie samego państwa wpływ kościelny musi być wywierany, ażeby polscy robotnicy wystawieni na niebezpieczeństwa wielkiego miasta nie popadli w niewiarę i w wyniku tego nie stali się łupem socjal-demokracji.

Co dotyczy polskiego kazania mającego miejsce podczas uroczystości św. Dominika w kościele św. Mikołaja, to przeciw jego zniesieniu aktem administracyjnym wypowiedział się zarządzający tym kościołem proboszcz Landmesser ze względu na to, że na wspomnianym kazaniu, które nie jest głoszone po kazaniu niemieckim, ale przed uroczystym nabożeństwem o godz. 8.00 rano, obecnych jest około 500 słuchaczy, a ponadto dlatego, że w parafii przy kościele św. Mikołaja liczba spowiadających się Polaków wynosi około 600 — 700 osób.

W kościele parafialnym na przedmieściu Św. Wojciecha polskie kazania były dawniej głoszone w większej liczbie niż obecnie. W wyniku wzrostu liczby niemieckich parafian polskie kazania zostały tak dalece ograniczone, że głoszone są tylko podczas sześciu dorocznych uroczystości i to nie w czasie trwania nabożeństw, lecz przed nimi albo po ich zakończeniu, przy czym podczas głównych nabożeństw głoszone są kazania po niemiecku.

W związku z postawionym żądaniem należy wziąć także pod uwagę fakt, że do kościoła parafialnego na Św. Wojciechu należą mieszkańcy wyznania katolickiego nie tylko na św. Wojciechu, lecz także okolicznych wsi (wymieniono liczne nazwy niemieckie) — oprócz niektórych miejscowości z terenu Żuław. Ilu katolików mieszkających w tych miejscowościach mówi tylko po niemiecku, ilu po niemiecku i po polsku, a ilu tylko po polsku, trudno byłoby ustalić, ponieważ w tamtejszej parafii tylko nieliczni katolicy osiedleni są na ziemi, a w przeważającej części są to luźni, dziennie płatni robotnicy bądź służące, którzy swoje miejsce pracy bardzo często zmieniają i w danym roku mieszkają w tatemjszej miejscowości a w następnym w ogóle w innej parafii.

Pewną podstawą do przybliżonego ustalenia stosunków językowych są co roku sporządzane listy zobowiązanych do Komunii św. wielkanocnej, z których wynika, że do katolickiego kościoła parafialnego św. Wojciecha należało w ostatnich latach spowiadających się przeciętnie około 1600 osób mówiących po niemiecku i 500 mówiących po polsku. Można przyjąć, że wśród tych ostatnich wielu włada również językiem niemieckim. Natomiast oprócz nich istnieje także niemało takich, którym brakuje dostatecznej umiejętności do zrozumienia niemieckiego kazania, a są i tacy, którzy mówią tylko po polsku. Gdyby oni zostali całkowicie pozbawieni kapłańskiego pouczenia, to popadliby w religijno-obyczajowe zdziczenie.

Stąd nie można znieść zarządzeniem bardzo nielicznych polskich kazań w kościele parafialnym św. Wojciecha.

Pelplin, 28 kwietnia 1887.

L. Redner — Biskup Chełmiński

W świetle wyjaśnień zawartych w odpowiedzi bpa Rednera na żądanie zniesienia w ogóle kazań polskich „w całkowicie niemieckim mieście Gdańsku”, okazuje się, jak bardzo niedostateczna była liczba tych kazań, aby potrzeby religijne i narodowe ludności polskiej były zaspokojone. Bp Redner wspomina m. in. o petycji 268 mieszkańców Gdańska do zmarłego bpa Marwicza, żalących się, iż ich zapotrzebowanie na słowo polskie w kościołach nie jest zaspokajane w dostatecznej mierze.

2. PETYCJA KATOLIKÓW NARODOWOŚCI POLSKIEJ Z PARAFII ŚW. JÓZEFA W GDAŃSKU DO BPA MARWICZA Z DN. 9 GRUDNIA 1885 R.

Tęsknota ludności polskiej w Gdańsku za słowem Bożym i śpiewem w języku ojczystym pod zaborem pruskim nie słabła, lecz przeciwnie rosła. Po 35 latach polscy parafianie przy kościele św. Józefa w Gdańsku (częściowo i z innych parafii) występują z nową petycją do bpa Dr Marwicza dn. 9 grudnia 1885 r.⁸⁰:

„Jaśnie Wielmożny Księżę Biskupie! Najdostojniejszy nasz Arcypasterzu i Dobrodzieju! My niżej podpisani ojcowie rodzin w Gdańsku już to stale mieszkający, już to przez czas dłuższy przebywający, śmiemy Jaśnie Wielmożnego Księdza Biskupa, jako naszego najwyższego pasterza niżej podaną najpokorniejszą, z serc naszych pochodzącą prośbą trudzić, a znając dobroć i sprawiedliwość Jego tym chętniej i śmielej to czynimy, bo urzeczywistnienia jej się spodziewamy i z otuchą jej wyglądamy. W Gdańsku, mieście i najbliższej okolicy, do parafii miejskich przyłączonej, gdzie od wieków lud polski pomorski przemieszkiwał i w znacznej części jeszcze po dziś dzień przemieszkuje, rzadko bardzo i tylko w dwóch parafiach odbywają się kazania w języku polskim i wprowadzie u św. Mikołaja trzy razy, a u św. Józefa siedem razy do roku. Trudno nam tedy zachować język ojczysty, ten dar Boży, od przodków nam przekazany i językiem tym w dzieci nasze miłość do Boga i przywiązania do Kościoła, matki naszej, zaszczepiać, a to najwięcej z tego powodu, że nie słyszymy w nim tak często kazań i nauk po kościołach naszych głoszonych, nauki zaś w języku niemieckim wypowiedziane zostają dla nas i dla rodzin naszych po większej części niezrozumiałe i małe dla tego też tylko korzyści co do zbawienia dusz naszych z nich odnosimy.

Ból rozdziera serca nasze, kiedy patrzymy na przyszłość dzieci naszych, które rzeczywiście zdziczeć muszą, bo matki i żony nasze po wyuczeniu ich pacierza w języku ojczystym, nie mogą się tak gorliwie ich dalszym wychowaniem religijnym zająć, gdyż im u nas nie przychodzi w pomoc ambona, skąd same utwierdzenia tak im w czasach obecnych i okolicznościach, w których żyją, potrzebnego nie znajdują, a stąd też na dzieci swe pomimo najlepszej chęci wpływu nie mogą wywierać takiego, jakby chciały.

Nadto pracuje w mieście naszym we fabrykach i śpichlerzach setki robotników polskich, którzy języka niemieckiego wcale prawie nie znają, a wiosną i latem przy splawie drzewa i zboża ze stron czysto polskich także bardzo znaczna liczba ludzi roboczych przybywa, którzy w życiu swoim ani jednego może jeszcze wyrazu niemieckiego nie usłyszeli. Ci tedy robotnicy z pewnością najmniejszej korzyści dla duszy z kazań niemieckich nie odnoszą.

Także znajduje się u nas, jak to po wielkich miastach wszędzie bywa, wiele polskiej usługi, o których moralność i obyczajność jako chlebobdawcy starać się powinniśmy. I tutaj bez pomocy ambony niewiele uczynić jesteśmy w stanie, a żywe słowo przez usta duszpasterza wygłoszone cudów dokazuje.

Rząd nawet uwzględnił potrzeby załogi tutejszej, bo co drugą niedzielę odbywają się dla niej kazania polskie. A my obywatele wolni mamy jeszcze dłużej tak być upośledzeni, że regularnych kazań i nauk w języku ojczystym, dla nas tak drogim, usłyszeć nie możemy?

Udajemy się tedy do Jaśnie Wielmożnego Księdza Biskupa z najpokorniejszą prośbą, abyś łaskawie rozporządził raczył, żeby dla nas i rodzin naszych, dla wszy-

⁸⁰ Akta, jw., 205 n.

stkich w ogóle Polaków zamieszkałych w Gdańsku i okolicy co tydzień nabożeństwo ze śpiewem i kazaniem polskim w jednym z kościołów gdańskich, może u św. Mikołaja w stale oznaczonych godzinach się odbywało. Proście a otrzymacie, mówi Pan, dlatego też prosimy i to kornie o śpiew, kazania i nauki polskie i mamy w Panu Bogu nadzieję, że prośby nasze wysłuchane zostaną; a chociażby i to nastąpić tymczasowo nie mogło, a nam by jeszcze różne koleje przechodzić przyszło, przyrzekamy jednakowoż stale i wiernie stać przy wierze ojców naszych, a rozkazom i rozporządzeniom Jaśnie Wielmożnego Księdza Biskupa zawsze być posłusznymi i uległymi. Oczekując łaskawej decyzji, polecając się łaskawym modłom i prosząc o arcybiskupskie błogosławieństwo dla nas i rodzin naszych zostajemy Jaśnie Wielmożnego Księdza Biskupa najprzysiężniejsze dzieci”.

Bezpośrednio pod tekstem widnieją podpisy: Stanisław Wilczewski, Hundegasse Nr 30, Jakub Gliniecki, Stanisław Roman, Michał Gilka, Antoni Neumann, Bruno Tempski, Bruno Warschkau, a następnie podpisy na osobnych 5 stronach, razem 268 podpisów.

Prośba nie została wysłuchana przez kościelne władze niemieckie w Pelplinie. Na ich polecenie dziekan A. Stengert oraz czterej proboszczowie: Landmesser, Mentzel, Grabowski i Scharmer po wspólnej konferencji przedstawili sprawozdanie z dn. 11 stycznia 1886 r.⁸¹, w którym stwierdzają, że: a) potrzeby religijne tutejszych „po polsku mówiących” katolików są wystarczająco zaspokajane ze względu na niski procent tych katolików w stosunku do ogółu parafian, jak i ze względu na to, że w kościele św. Józefa odbywają się nabożeństwa z polskim kazaniem osiem razy do roku (w petycji siedem razy — przyp. E. M), a w kościele św. Mikołaja trzy razy do roku. Ponadto w kościele św. Brygidy w niedziele i święta odbywają się na przemian z niemieckimi całkowicie polskie nabożeństwa z polskim śpiewem i polskim kazaniem dla żołnierzy — katolików „mówiących po polsku” 33 razy na rok. Na te nabożeństwa jednak — pisze się w sprawozdaniu — uczęszcza mała liczba katolików „mówiących po polsku”, mimo iż mogliby się pomieścić w kościele, b) tutejsza ludność „mówiąca po polsku” z małymi wyjątkami włada dobrze językiem niemieckim i może zrozumieć niemieckie kazania, c) niektórzy z podpisanych petentów w ogóle nie rozumieją języka polskiego, a inni władają nim w słabym stopniu, d) cała petycja zdaje się wpływać więcej z motywów narodowych niż religijnych. Na tych podstawach podpisani duchowni niemieccy: dziekan i 4 proboszczowie uważają prośbę o wprowadzenie cotygodniowego polskiego nabożeństwa w jednym z kościołów gdańskich za całkowicie nieusprawiedliwioną.

W tym też duchu udzielono petentom w języku polskim odpowiedzi pismem z dn. 4 lutego 1886 r. na ręce pierwszego z podpisanych, Stanisława Wilczewskiego⁸².

⁸¹ Akta, jw., 203.

⁸² Akta, jw., 202.

Uznajemy niewątpliwy wpływ języka ojczystego w wygłaszaniu prawd religijnych tak pod względem wiary, jako też życia chrześcijańskiego, jednakże uwzględnić powinniśmy tamtejsze stosunki i okoliczności mianowicie, że katolicy nie w jednej tylko parafii tamtejszej się znajdują, ale rozproszeni są po wszystkich parafiach, a więc jednolitej całości nie stanowią. Nadto odprawia się już w kościele św. Brygidy co drugą niedzielę nabożeństwo z kazaniem polskim dla żołnierzy katolickich, w kościele św. Mikołaja i św. Józefa zaś rocznie 10 razy, tak że przynajmniej 43 razy do roku katolikom, mówiącym tylko po polsku, sposobność słuchania słowa bożego w języku ojczystym dana jest. Pominąć nareszcie nie możemy coraz dotkliwszy niedostatek odpowiednich sił duchownych. Ufamy, że pomimo to, katolicy tamtejsi rodu polskiego w odziedziczonym przywiązaniu do Kościoła św. i żarliwości religijnej nie ustaną.

Pelplin, 4 lutego 1886

Jeneralny Biskupi Wikariat Chełmiński.

Następuje 5 podpisów inicjałami, w tym bpa Rednera.

A więc rzeczywiste przywiązanie ludności polskiej do Kościoła wystawione zostało przez niemieckie władze duchowne na ciężką próbę. Spodziewali się tego nasi rodacy, przewidując, że przyjdzie im znosić „jeszcze sroższe koleje losu”.

Kierowali się oni istotnie motywami narodowymi, uważając język ojczysty „za dar Boży”, ale mieli także na celu utrzymywanie przy pomocy języka rodzimego religijności i dobrych obyczajów swych dzieci. Sprawozdanie dziekana Stengerta i proboszczów z narady potwierdza fakt, że słaba znajomość, a nawet nieznanostwo języka polskiego niektórych petentów nie świadczyła o zaniku poczucia przynależności do narodu polskiego. W odpowiedzi niemieckich władz kościelnych nie wzięto pod uwagę uczuć narodowych katolików polskiej narodowości, którzy mieli naturalne prawo upomnieć się o słowo polskie w kościołach. Nie wzięto także pod uwagę i potrzeb religijnych ludności polskiej, która, aby korzystać z nabożeństw polskich, musiała uczęszczać do różnych kościołów o różnych godzinach, będąc i tak pozbawioną możliwości uczestnictwa w nabożeństwach we wszystkie niedziele i święta.

3. PETYCJE KATOLIKÓW NARODOWOŚCI POLSKIEJ Z PARAFII ŚW. JÓZEFA W GDAŃSKU DO BPA REDNERA

Z nową petycją z dn. 26 października 1886 r. wystąpili katolicy narodowości polskiej przy kościele św. Józefa w Gdańsku do biskupa Rednera⁸³. Powodem tej nowej petycji było znaczne pogorszenie się zaspokajania potrzeb religijnych katolików narodowości polskiej. W r. 1886 do daty petycji, tj. do października tegoż roku, było nabożeństw z kazaniem w języku polskim zaledwie 4, gdy powinno ich być 10 na rok. Nadto niepokój polskich katolików wywołała wiadomość, że rząd naka-

⁸³ Akta, jw., 221—223.

zał, aby nie głośzono kazania polskiego w dzień odpustu św. Dominika, przypadającego w kościele św. Mikołaja.

„Gdyby to prawda być miała — piszą polscy parafianie — byłby to cios najdotkliwszy, który nas katolików Polaków spotkać może. Odpust bowiem św. Dominika już w roku 1260 przez ówczesnego papieża Aleksandra IV nadany, zawsze zgromadzał liczne zastępy katolików Polaków na to nabożeństwo i naród polski z nim niejako się zrosł”⁸⁴.

Proszą więc polscy petenci o zachowanie kazania polskiego podczas odpustu św. Dominika a także, „aby podczas nabożeństwa i śpiew polski” był dozwolony. Podpis: z polecenia Stanisław Wilczewski. Na tę petycję odpowiedzi nie udzielono.

W niecały rok później katolicy narodowości polskiej przy kościele św. Józefa w Gdańsku wystąpili z ponowną petycją do biskupa Rednera w dn. 28 sierpnia 1887⁸⁵. Z petycji tej wynika, że zimą 1886/1887 udali się z deputacją do „Arcypasterza w Pelplinie”, gdzie na prośby swoje uzyskali „przytakujące przyrzeczenie”. Później, jak piszą, mieli największe nadzieje, że osiągną swego „pobożnego celu”, gdy w okresie wielkiego postu „były częściej kazania polskie”. Gdy się to rozgłosiło, kościół był zawsze zapełniony polskimi katolikami, co mogliby poświadczyć księża: proboszcz Grabowski i wikary Żuławski.

Następnie delegacja polskich katolików ponowiła swe prośby, gdy biskup Redner udzielał bierzmowania w kościele św. Józefa, przy czym prośbę złożono za pośrednictwem kapelana biskupiego. I znów otrzymano odpowiedź, żeby poczekać, a gdyby odpowiedź nie nadeszła, zwrócić się ponownie do Kapituły Chełmińskiej — „ale się omyliliśmy, bo po wielkim poście kazania polskie ustały”.

„A więc uniżenie prosimy o odpowiedź i o łaskawe wysłuchanie prośby naszej, bo Pan Bóg sprawiedliwy widzi, że nasza prośba jest uzasadniona i nasze żądania i prośby sprawiedliwe i w każdym razie wydadzą błogie skutki pobożności, gdyż przez to, że polskich kazań niema, polscy katolicy, których jest tu dużo, obojętnieją w wierze świętej. Jeszcze raz prosimy i kładziemy Prześwietnej Kapituły na sumienie te wszystkie dusze, które przez to upadną w wierze świętej”.

Pod petycją tą widnieją podpisy: Józef Czyżewski, Józef Nierzwicki, Constantyn Matuszewski, Paweł Liss, Łukasz Krzyżanowski.

Odpowiedź z dn. 8 października 1887 r. nadeszła na ręce Józefa Czyżewskiego⁸⁶, tym razem w niemieckim języku, w której czytamy, że twierdzenie, jakoby po upływie wielkiego postu, kazań polskich w kościele św. Józefa nie było w ogóle, nie polega na prawdzie, ponieważ kazania takie odbywają się: podczas okresu wielkiego postu w trzy piątki, w drugie dni świąt Bożego Narodzenia, Wielkiejnocy i Zielonych Świą-

⁸⁴ Zob. M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, jw., 24.

⁸⁵ Akta, jw., 228.

⁸⁶ Akta, jw., 230.

tek, w święta ku czci św. Walentego i Matki Boskiej Szkaplerznej. Kazania polskie podczas nabożeństw tych, podkreśla się w odpowiedzi, są głoszone, jakkolwiek „niektórzy po polsku mówiący katolicy opuszczają kościół jeszcze przed kazaniem”.

Na to pismo gdańscy katolicy polscy odpowiedzieli nową, obszerną petycją z dn. 26 listopada 1887 r., która rzuca nowe światło na sprawę kazań polskich w okresie kulturkampfu⁸⁷. Przede wszystkim potwierdzają petenci polscy, że w Wielkim Poście 1887 r. odbywały się polskie kazania częściej.

„Uważaliśmy, że to był wynik naszej prośby, z którą udaliśmy się w zimie do naszego Najprzewielebniejszego Arcypasterza, gdyż w roku 1886-tym nie odbywały się wcale kazania polskie w poście. Uważaliśmy więc, że i po wielkim poście będą także swoim porządkiem co trzecią niedzielę kazania w polskim języku”.

Temu oczekiwaniu nie czynią zadość kazania polskie, które istotnie odbywają się: w drugie święto Bożego Narodzenia, Wielkiejnocy i Zielonych Świątek, Matki Boskiej Szkaplerznej i św. Walentego. Zbyt mało bowiem jest tych świąt w roku. Stąd prośby, które przedłożone zostały księdzu biskupowi w porze zimowej i podczas bierzmowania w kościele św. Józefa, polegają na tym:

„aby nam dać słyszeć słowo Boże z kazalnicy w naszym macierzystym języku co drugą lub co trzecią albo przynajmniej co czwartą niedzielę punktualnie — oprócz tych kazań będących dotychczas”...

Wynika stąd, że oprócz kazań podczas nabożeństw wymienionych i przez duchowne władze niemieckie i w petycji polskiej, kazań niedzielnych i świątecznych w kościele św. Józefa i na pewno w innych katolickich kościołach Gdańska w ogóle nie było. Stan ten wprowadzony został zarządzeniem z dn. 19 lutego 1869 r., o którym wspomina pismo urzędu wikariusza generalnego w Pelplinie z dn. 2 września 1887 r. do ks. proboszcza Grabowskiego⁸⁸ oraz wcześniej cytowana odpowiedź bpa Rednera nadprezydentowi Ernsthausenowi. Petenci polscy dają także wyraz zrozumienia tej sytuacji, w jakiej w dobie „kulturkampfu” Kościół katolicki znajdował się w Prusach:

„...bo i my uznajemy ciężkie stosunki naszego Arcypasterza i zarazem nie nastajemy gwałtownie co do kazań w polskim języku, bo nie jesteśmy burzycielami lub kłamcami albo obłudnikami, tylko wiernymi dziećmi rzymsko-katolickiego Kościoła i szanujemy i czcimy naszego Najprzewielebniejszego Arcypasterza, bo i wiemy i znamy zanadto terażniejsze stosunki, z jakimi dziś nasz Najprzewielebniejszy Arcypasterz walczyć musi, ale uniżenie składamy prośbę naszą, jeżeli możliwość jest wysłuchać prośbę naszą, bo jest sprawiedliwa i oparta na podstawach i zasadach chrześcijańskich. Ale zarazem nadmieniamy, jeżeliby dzisiejsze stosunki ciężkie nie pozwalały, to na przyszłość, jeżeliby się na lepsze zmieniły, to znowu prosić będziemy”...

⁸⁷ Akta, jw., 231.

⁸⁸ Akta, jw., 228.

Konieczność wygłaszania kazań w języku polskim uzasadniają petenci, jak i dawniej tym, że „niebo dusze traci, a przewrót piekielny na tym zyskuje, gdzie słowo Boże nie będzie wygłaszane w języku macierzystym; lud obojętnieje i staje się słabym w wierze i w prawdach chrześcijańskich..., traci na tym wiara w Boga prawdziwego, a kraj i rząd traci poczciwych obywateli”.

Odpierają również w swej petycji polscy katolicy z Gdańska zarzut, że mało ich chodzi na nabożeństwa dla żołnierzy polskich z polskimi kazaniem do kościoła św. Brygidy. Przyznają oni, że tak jest istotnie, ale tłumaczy się to tym, że nabożeństwa te są bardzo wcześnie rano, o godz. 7.30, wskutek czego kupcy, rzemieślnicy, robotnicy, służący nie mogą iść tak wcześnie do kościoła, bo albo „muszą do godz. 9-tej w swoim interesie pozostać albo jako służący po składach muszą tak długo pracować, aż o godz. 9-tej skład będzie zamknięty lub jako służące muszą rano swoją czynność załatwić, a po drugie kazania wojskowe chociaż nie zawsze, ale po największej części są zastosowane do życia żołnierskiego, a nie rodzinnego”.

Wyjaśniają na koniec petenci polscy, że istotnie zachodzą przypadki wychodzenia katolików polskich przed polskim kazaniem, ale nie dotyczy to kazań ks. wikarego Żuławskiego, lecz ks. proboszcza Grabowskiego, który tak cicho mówi, że nawet blisko ambony stojący nic zrozumieć nie mogą. Dzieje się to bez jego winy, ponieważ jest „chorowity i słaby na piersi”. Przed jego kazaniem, wygłaszanymi w języku niemieckim wychodzą i katolicy niemieccy i to w jeszcze większym stopniu. Podpisy pod petycją złożyli: Józef Czyżewski, Józef Nierzwicki, Konstanty Matuszewski, L. Krzyżanowski, Paweł Liss.

Odpowiedź na petycję z dn. 6 grudnia 1887 r. również w języku niemieckim na ręce J. Czyżewskiego była negatywna. Powołano się na pismo z dn. 4 lutego 1886 r. uzasadniające odmowne załatwienie petycji do bpa Marwicza z dn. 9 grudnia 1885 r.⁸⁹

Petycja z dn. 26 listopada 1887 r. przypada na zakończenie kulturkampfu. Ale nie zakończyła się walka z duchowieństwem polskim i polskością. Przeciwnie, walka ta trwała nadal z niesłabnącym, a raczej wzrastającym nasileniem aż do upadku władzy zaborczej. Społeczeństwo polskie było do tej walki przygotowane. Gdańsk podjął również nowe inicjatywy i wysiłki dla odrodzenia wiary i polskości z nieznaną dotychczas energią. Za petycją z dn. 26 listopada 1887 r. poszły dalsze petycje.

W świetle przytoczonych faktów, nie można wysuwać zarzutu pod adresem biskupów chełmińskich: Marwicza i Rednera, aby odznaczali się

⁸⁹ Akta, jw., 231.

postawą antypolską. Niewątpliwie cechowała ich lojalność wobec pruskiej racji stanu, ale w stosunku do społeczeństwa polskiego kierowali się zasadą nieuszczipiania tych praw w zakresie posługiwania się językiem macierzystym podczas nabożeństw w kościołach, jakie ono posiadało. W obronie tej zasady biskup Redner umiał nawet przeciwstawić się skutecznie zbyt daleko idącym żądaniom władz pruskich. Społeczeństwo polskie pozytywnie oceniało tę postawę biskupów i darzyło ich należytym szacunkiem.

A N E K S I 1

Der Ober-Präsident
der Provinz Westpreussen

Danzig, den 11-ten Maerz 1886
Journal-No 1664 O. P.

In der hiesigen St. Josephs-Kirche wird am zweiten Feiertage der grossen Kirchenfeste (Weihnachten, Ostern und Pfingsten), in der St. Nicolai-Kirche am Tage der heiligen Dominicus, in der Brigitten-Kirche alle vier Wochen und in der Kirche des Vororts St. Albrecht sechs Mal im Jahre an Festtagen nach der deutschen Predigt polnisch gepredigt.

In Folge Weisung des Herrn Ministers der geistlichen Unterrichts — und Medizinal — Angelegenheiten beehre ich mich, Eure Bischöfliche Hochwürden ergebnst um eine baldgefällige Anordnung danin zu ersuchen, dass diese polnischen Predigten wegfallen, da ein Bedürfniss zur Abhaltung derselben in der ganz deutschen Stadt Danzig und in St. Albrecht nicht vorliegt. Von der Entschliessung Eur. Bischöflichen Hochwürden ersuche ich ebenmassig, mich baldgefälligst in Kenntniss zu setzen.

Der Oberpräsident
Ernsthausen

An
den Bischof von Culm
Herrn Dr. von Marwitz
Bischöfliche Hochwürden
zu
Pelplin

A N E K S I I 2

An
den Königlichen Ober-Präsidenten
der Prowinz Westpreussen
Herrn von Ernsthausen
Hochwohlgeboren
Danzig

Eure Hochwohlgeborenen beehre ich mich in Verfolg des geehrten, an meinen Vorgänger gerichteten Schreibens vom 11. Marz v. J. (Nr. 664 O. P.) betreffend den

1 Akta Archiwum Diec. w Gdańsku-Oliwie, I, 1 Św. Józefa, Gdańsk 3, 217.

2 Akta, jw., 225 n.

Wegfall der polnischen Predigten in den katholischen Kirchen der Stadt Danzig, ergebenst in Kenntniss zu setzen, dass einerseits aus den diesseitigen Akten und andererseits aus den mit den katholischen Pfarrern der Stadt Danzig gepflogenen Correspondenzen über die Abhaltung der polnischen Predigten in den dortigen katholischen Kirchen sich folgendes ergeben hat:

Die in den gefälligen Schreiben vom 11. März v. J. enthaltenen Mittheilung, dass in der St. Brigitten Kirche alle vier Wochen nach der deutschen Predigt polnisch gepredigt wurde, ist nicht zutreffen, da in dieser Kirche seit Menschengedenken beim Pfarrgottesdienste für die Zivilgemeinde die Predigten nur in deutscher Sprache gehalten werden. Dagegen ist bis dahin in der genannten Kirche an den Sonn- und Festtagen beim Militärgottesdienste um 7 1/2 Uhr früh aus Rücksicht auf die vielen katholischen Soldaten polnischer Nationalität von dem Divisionspfarrer abwechselnd polnisch und deutsch gepredigt worden.

In der St. Josephskirche ist bis zum Jahre 1869 an allen Sonn- und Festtagen Vormittags polnisch und Nachmittags deutsch gepredigt worden. Sodann 19. Februar 1869 ordnete aber die Bischöfliche Behörde an, dass von da ab beim Sonn- und Festtägigen Hauptgottesdienste in der dortigen Kirche die übliche Predigt in der deutschen Sprache abgehalten und die polnische Predigt nur auf wenige Hauptfeste des Jahres beschränkt werden sollten. Dieser Anordnung ist bis zur Gegenwart Folge geleistet und ist dieselbe seitens der geistlichen Behörde nicht abgeändert worden, obgleich in neuester Zeit 268 katholische Bewohner der Stadt Danzig in einer Eingabe an den Bischof sich darüber beschwerten, dass seit der vorgedachten Einschränkung der polnischen Predigten dem religiösen Bedürfnisse der polnisch sprechenden Katholiken Danzigs nicht in zureichende Weise Sorge getragen sei und daran die Bitten erschlossen eine derartige Bestimmung zu treffen, dass Ihnen Gelegenheit gegeben werde, an allen Sonn- und Festtagen einer polnischen Predigt beizuwohnen.

Ist einerseits diesen erhobenen Ansprüchen, welche vor wenigen Monaten eine Deputation zum erneuten Ausdruck gebracht hat, nicht Rechnung getragen worden, so stellt sich andererseits dem geforderten Wegfalle sämtlicher polnischen Predigten in der St. Josephskirche die Sachlage entgegen, dass ein — wenn auch geringer — Theil der Parafianen der genannten Pfarrkirche aus Polen besteht, von deren Manche der deutschen Sprache nicht so mächtig sind, dass sie eine deutsche Predigt mit Erfolg anhören könnten. Deren religiöse Bedürfnisse gänzlich unberücksichtigt zu lassen, lässt sich nicht rechtfertigen, zumal selbst im Interesse des Staats der kirchliche Einfluss ausgeübt werden muss, dass nicht etwa den Gefahren einer Hauptstadt ausgesetzte polnische Arbeiter dem Unglauben verfallen und in Folge dessen eine Beute der Sozialdemokratie werden.

Was die am Feste des heil. Dominikus in der St. Nicolaikirche stattfindende polnische Predigt anbetrifft, so hat sich der an dieser Kirche angestellte Pfarrer Landmesser gegen deren Wegfall mit der Anordnung ausgesprochen, dass der gedachten Predigt, welche nicht nach der deutschen Predigt, sondern vor dem festlichen Gottesdienste um 8 Uhr Morgens gehalten wird, etwa 500 Zuhörer beiwohnen und dass die Pfarrgemeinde bei der St. Nicolaikirche etwa 600 bis 700 polnisch Konfiteuten zählt.

In der katholischen Pfarrkirche der Vorstadt St. Albrecht sind in früherer Zeit die polnischen Predigten in grösserer Zahl gehalten als jetzt. In Folge der Zunahme der deutschen Parafianen wurden sodann die polnischen Predigten derart eingeschränkt, dass dieselben nur an sechs Festen des Jahres stattfinden und zwar nicht während des Gottesdienstes, sondern entweder vor demselben oder nach

Beendigung desselben, wogegen während des Hauptgottesdienstes deutsch gepredigt wird.

Bei Beantwortung der Bedürfnissfrage ist der Umstand in Betracht zu ziehen, dass zu der gedachten Pfarrkirche nicht etwa nur die katholischen Bewohner von St. Albrecht gehören, sondern zu derselben ausser einigen im Danziger Werder gelegenen Ortschaften auch die Dörfer [...] eingepfarrt sind. Wie viele von den in diesen Ortschaften befindlichen Katholiken nur deutsch, wie viele deutsch und polnisch sprechen, lässt sich schwer ermitteln, da es in der dortigen Gemeinde nur ausserst wenige mit Grund angesessene Katholiken gibt, der bei weiten grösseren Theil vielmehr aus losen Tagelöhnern und Dienstboten besteht, die Ihre Stellen sehr häufig wechseln und in dem einen Jahre in der dortigen Ort, in dem folgenden Jahre in einer anderen Gemeinde wohnen.

Einen Anhalt zu einer annähernden Feststellung des Sprachverhältnisses bitten jedoch die jährlich angefertigten Communicantenlisten, nach deren Ausweis zu der katholischen Pfarrkirche in St. Albrecht in der letzten Jahren durchschnittlich etwa 1600 deutsch Sprechende und 500 polnisch sprechenden Konfitemen gehört haben. Es kann angenommen werden, dass von den letzteren sehr viele zugleich der deutschen Sprache mächtig sind. Dagegen gibt es ausser ihnen auch nicht wenige, welchen zum Verständnisse der deutschen Predigt die genügende Kenntniss der deutschen Sprache fehlt und auch einige, welche nur polnisch sprechen. Sollte diesen die Belehrung durch Kanzelvorträge ganzlich entzogen werden, so würden sie in religiös-sittliche Verwilderung geraten.

Es wird daher der Wegfall der sehr wenigen polnischen Predigten in der Pfarrkirche St. Albrecht nicht angeordnet werden können.

Pelplin den 28. April 1887
Der Bischof von Culm
L. Redner

Summary

ON THE STRUGGLE FOR RELIGIOUS FAITH AND POLISH NATIONALITY UNDER THE PRUSSIAN ANNEXATION (II)

It was in the period of the springtide of nations (1848—1849) that the Polish population, gathered around the Catholic church of St. Joseph in Gdańsk (Danzig), lodged a petition with the bishop of Chełmno, A. Sedlag, demanding the introduction of more Polish sermons and songs into the divine services in the said church (see the article: „On the struggle for Religious Faith and National Consciousness in Pomerania under the Prussian Annexation”, „Studia Gdańskie Nr. 1 1973).

After an interval of 35 years this action was taken up again, when in 1885 new petitions were put in and submitted to hishop Marwicz and his successor bishop Redner. Both petition of the years 1885 and 1887 as well as the correspondence between the Overpresident Ernthausen and the bishop of Chełmno Marwicz and Redner is discussed in the above article. Ernsthausem demanded in his correspondence the total elimination of Polish sermons in all churches of Gdańsk (Danzig) and of St. Adalbert. In his reply bishop Redner pointed out such a measure would be inadvisable and could not be put into operation, taking into account that a further neglect of the religious needs of the polish population and the total depri-

vation of Polish sermons, rare as they so far had been, might most unfavourably affect the morals of the Polish believers.

Although in Gdańsk (Danzig) in the period 1850—1885 no petitions were put in and other national activities were rather not numerous though significant, the struggle of the Polish people against germanisation went on in various forms in many towns of the Danzig district like Chełmno, Pelplin, Toruń, Piaseczno and other smaller towns. We can say that at that time the Polish social life expanded and developed in spite of the strong resistance and restrictions put up by the Prussian authorities. Co-operatives, loan banks and similar economical institutions were established to strengthen the base of families, especially those with numerous children. Stress was put on religious and national education. The development of sciences was also taken care of.

The most actively engaged personality in national activities, particularly in education in the second part of the XIX-th century in Pomerania of Gdańsk (Danzig) was Ignacy Łyskowski. In the field of economics again distinguished himself Julian Kraziewicz, who founded in 1862 in Piaseczno the first „agricultural circle”. It was the first organisation of this kind not only in Pomerania but in Poland. This organisation contributed much to the improvement of the economic and social conditions of the Polish peasantry. In the field of sciences the most outstanding figure was the priest St. Kujot, chairman of the scientific Society in Toruń.

The Polish community in Pomerania of Gdańsk conducted also a widespread publication action. There were edited for instance: in Chełmno „Nadwiślanin” (1850—1866), in Toruń „Gazeta Toruńska” (from 1867), in Pelplin „Pielgrzym” (from 1869). The Polish press at that time was in character religious and patriotic.

Special mention deserve the secret organisations of the Polish grammar-school youth, which laid stress on self-education in Polish history and literature. From these organisation came many distinguished personalities, engaged later in national activities.

All these sings and stirrings of national activity around Gdańsk could not remain without influence on this town, and so in the last decades of the XIX-th century the intensity of Polish life in Gdańsk grew and reached finally the level of Pomerania, Major-Poland and Silesia.

Such great activity of the Polish community, in which a very important part played the Polish clergy, alarmed the Prussian authorities, who justly perceived in it a threat for the Prussian state. In the years 1871—1887 raged the so-called „culture struggle” directed against the Catholic Church and the Polish society. This was the severest period of oppression to the Polish people under Prussian annexation. But the stamina of the Polish people lasted it out and survived.

Ks. Andrzej Kowalczyk

TERMIN: „TAJEMNICA KRÓLESTWA BOŻEGO” W ŚWIETLE TEKSTÓW BIBLIJNYCH I INTERTESTAMENTALNYCH

Termin „tajemnica Królestwa Bożego” (w liczbie pojedynczej) występuje tylko jeden raz w całej Biblii: w logionie Chrystusa w Ewangelii Marka 4, 11-12:

„Wam dana jest tajemnica Królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach. Aby patrzyli oczyma, a nie widzieli; słuchali uszami, a nie rozumieli; żeby się nie nawrócili i nie odpuszczono im grzechów”.

Logion ten ma teksty paralelne u pozostałych synoptyków, ale tam znajdujemy: u Mateusza 13, 11 „*tajemnice Królestwa niebieskiego*” i u Łukasza 8, 10 „*tajemnice Królestwa Bożego*” (w liczbie mnogiej). Samo wyrażenie „*tajemnica*” jest, poza wymienionym logionem, w Ewangeliiach nie spotykane; występuje natomiast 19 razy w listach św. Pawła oraz 4 razy w Apokalipsie.

Septuaginta tłumaczy przy pomocy słowa *mysterion* dwa słowa hebrajskie: *raz* i *sōd*. Termin ten w odniesieniu do Boga znajduje się w: Mdr 2, 22; Syr 3, 19 i Dan 2, 18. 19. 27. 28. 29. 30. 44; 4, 6. Genezę semickiego pojęcia tajemnicy Bożej należy szukać prawdopodobnie w wizji sądu, raz pierwotnie oznaczało naradę Boga ze swoimi aniołami w niebie, a dopiero później — także treść tej narady, czyli wyrok, który objawiał ludowi¹. Także *sōd* należy rozumieć jako wyrok, względnie zamiar Boży, odnoszący się do człowieka. Przykładem tego może być Am 3, 6-7.

Od czasów H. von Soden wskazuje się jako źródło terminu tajemnica w Mk 4, 11 księgę Daniela². „Tajemnica” oznacza tam wydarzenie związane z ustanowieniem przez Boga „w przyszłych dniach”

¹ Por. R. E. Brown, *The Semitic Background of the New Testament Mysterion*, *Biblica* 39, 1968, 429.

² Por. H. von Soden, *Mysterion und Sacramentum in der ersten zwei Jahrhunderten der Kirche*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alten Christentums* 12, 1911, 198.

królestwa wiecznego (2, 44). Sens tego terminu w księdze Daniela jest więc wyraźnie eschatologiczny³.

W księgach świętych ST, jak również u najstarszych autorów żydowskich, temat tajemnic Bożych nie należał do często poruszanych. Choć Izraelici diaspory, przede wszystkim aleksandryjskiej, pod wpływem misteriów pogańskich mieli pewne tendencje do ezoteryzmu⁴, to jednak nie rozpowszechniły się one, a nawet w samej Aleksadrii występuje przeciwko nim egzegeta i filozof żydowski Filon.

W najstarszych tekstach rabinistycznych pojęcie terminu „tajemnica” ulega pewnej ewolucji; oznacza on nie tyle wyrok Boży, co plan zbawczy Boga, który objawia się w religii możeszowej, a w szczególności w Prawie. Natomiast bardzo często mówi się o tajemnicy w pismach qumrańskich oraz w apokaliptyce żydowskiej. Esseńczycy byli przekonani, że znają tajemnice Boże (por. 1QpHab 7, 4-5; 1QS 11, 3. 5. 12-20). Termin ten odnosili oni do przyszłego sądu Bożego. Innymi słowy, pod mianem tajemnicy rozumieli świętą wojnę, którą Jahwe wyda niewiernym, kłeskę grzeszników oraz zwycięstwo zachowujących Prawo — wyznawców sekty. Dlatego tajemnicę nazywali niekiedy „sekretem przyszłości”, jak np. w Regule Zrzeszenia 11, 3-4:

„Ponieważ ze źródła swej wiedzy
ukazał swoje światło,
oczy moje kontemplują Jego dziwy
i serce moje oświecone jest przez sekret przyszłości”.

Esseńczycy piszą o tajemnicach Bożych, że są „przedziwne”⁵, są tajemnicami wiedzy⁶, mądrości i chwały Bożej, są odwieczne i ustanowione aż do skończenia świata⁷, zostały objawione tylko wiernym⁸.

Jeśli chodzi o termin „tajemnica” w apokaliptyce żydowskiej, to znajduje się on w: 3 Bar 1, 8 („tajemnica Boża”), 2 Bar 81, 4 („tajemnice czasów”), 2 Bar 48, 2-3; 4 Ezd 12, 36-39 oraz Henoch 41, 1 („tajemnice niebios”) i podobnie jak u Daniela i u esseńczyków posiada sens eschatologiczny. W księdze Henocha o tajemnicy mówi się w kontekście upadku i podziału królestw, co mogło być reminiscencją księgi Daniela, oraz w kontekście sądu ostatecznego.

Nie ulega wątpliwości, że użycie terminu „tajemnica” w NT stoi w pewnym związku z literaturą qumrańską i apokaliptyczną⁹. Dobrym

³ Por. L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt XIII, 11 et parallèles*, w: *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux 1962, t. III, 131.

⁴ Por. K. Prüm m, *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris, kol. 177.

⁵ Por. 1QpHab 7, 8; CD 3, 8.

⁶ Por. 1QS 4, 18.

⁷ Por. 1QS 3, 20-23.

⁸ Por. 1QS 4, 6; 9, 17-22.

⁹ Por. E. Vogt, „*Mysteria*” in *textibus Qumran*, *Biblica* 37, 1956, 248.

przykładem takiego związku jest Ap 10, 7 — tekst należący właśnie do wielkiej wizji sądu.

Znamienne jest, że o zatwardziałości Izraela jako o tajemnicy mówią zarówno esseńczycy¹⁰, autorzy apokalips żydowskich¹¹, jak i św. Paweł¹²; podobnie o działalności bezbożności mówią esseńczycy¹³, a także św. Paweł¹⁴ oraz św. Jan w Apokalipsie¹⁵.

Niemniej w użyciu terminu „tajemnica” istnieją między tekstami intertestamentalnymi z jednej strony i tekstami NT z drugiej, obok dużych zbieżności, także i duże różnice. Zobaczmy w jakim sensie używa *mysterion* św. Paweł.

W 2 Tes 2, 7 tajemnicą nazywana jest działalność bezbożności na świecie. W 1 Kor 2, 7 tajemnica utożsamia się z mądrością Bożą, która objawia się w Ewangelii ale w sposób nie dla każdego zrozumiały, tak że dla wielu pozostaje nadal ukrytą. W 1 Kor 4, 1 św. Paweł nazywa chrześcijan „*śługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych*”, jednakże apostoł nie precyzuje, co mamy rozumieć pod tym wyrazem *mysterion*. W 1 Kor 13, 2 św. Paweł stwierdza, że rzeczą najważniejszą, to posiadanie miłości, bez której na nic nie zda się znajomość nawet „*wszystkich tajemnic*”. Także i tutaj nie mamy wyjaśnienia o co chodzi; wydaje się jednak, że apostoł ma na myśli naukę objawioną przez Chrystusa; chociaż z drugiej strony, wyrażenie „*wszystkie tajemnice*”, które spotykamy także w pismach qumrańskich i apokaliptycznych mogło by sugerować, że mówi on o nauce ezoterycznej odnoszącej się do końca świata. Warto podkreślić, że wyrażenie „*wszystkie tajemnice*” znajdujemy w księdze Henocha aż pięć razy¹⁶. W 1 Kor 15, 51 termin tajemnica odnosi się do nauki o przemienieniu ciała ludzkiego w dzień sądu: „*A oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni...*” Natomiast przedmiotem tajemnicy w Rz 11, 25 jest zatwardziałość części Izraela wobec głoszonej Ewangelii. W Ef 3, 5 tajemnicą nazywa św. Paweł zrównanie Żydów i pogan i utworzenie nowego ludu Bożego, a w Ef 5, 32 — związek małżeński jako symbol miłości Chrystusa do Kościoła. W tymże samym liście do Efezjan 3, 4 „*tajemnicą*” jest sam Chrystus, również w Kol 1, 25-27; 4, 3-4 „*tajemnicą*” jest Chrystus.

Widzimy, że termin „tajemnica” u św. Pawła nie zawsze odnosi się do sądu Bożego w sensie apokaliptycznym, nawet nie zawsze można go

¹⁰ Por. 1QH 9, 23-24.

¹¹ Por. Ezdr 10, 38.

¹² Por. Rz 11, 25.

¹³ Por. 1QS 3, 20; 4, 18.

¹⁴ Por. 2 Tes 2, 7.

¹⁵ Por. Ap 17, 4-5.

¹⁶ Por. Hen 44, 1; 52, 2; 61, 5; 63, 3; 68, 5; 71, 4.

zidentyfikować jako „*wyrok Boży*”. W pewnych wypadkach „*tajemnica*” oznacza jakieś dzieło Boże, które już dokonało się w czasach mesjańskich, względnie dopiero ma się dokonać, dzieło zbawcze, które pomimo objawienia, dla wielu nadal pozostaje ukryte. Przy czym zauważmy, że na pierwszy plan w tematyce tajemnicy u św Pawła wysuwa się temat Chrystusa-tajemnicy. Takie użycie terminu „*tajemnica*” oddala się od pierwotnej tradycji biblijnej oraz literatury intertestamentalnej. Choć w pismach np. qumrańskich nie brak w pojęciu tajemnicy akcentów o zbawieniu, to jednak nie są to akcenty zbyt silne: problem sądu i kary jest tam zawsze dominujący.

Na szczególną uwagę zasługuje 1 Kor 2, 7. Występują tu obok siebie dwa wyrazy: *mysterion* i *sofia*. To powiązanie „*tajemnicy*” z „*mądrością*” nie jest oryginalne, było ono w czasach św. Pawła już mocno zakorzenione w literaturze żydowskiej¹⁷. Właśnie tego rodzaju kombinacja jest typowa dla ksiąg sapiencjalnych; spotykamy ją tam aż trzy razy: w Syr 14, 20; Mdr 6, 22; 7, 21. Stąd zupełnie słusznie możemy się domyślać istnienia związku między Pawłowym i sapiencjalnym terminem „*tajemnica*”.

Jeśli więc taki związek istnieje, to pytamy się: co oznacza „*tajemnica*” w księgach ST, o których mowa? Otóż oznacza ona rzecz ukrytą, ale nie sąd lub wyrok Boży, raczej jakąś prawdę, której znajomość czyni człowieka mądrym i którą Bóg nie wszystkim objawia ale tylko godnym, względnie zdolnym do jej przyjęcia. O jaką prawdę chodzi — tego niestety, księgi sapiencjalne dokładniej nie określają.

Wydaje się jednak, że na temat tajemnicy możemy powiedzieć coś więcej na podstawie perykopy Mdr 1, 1-3, 12. Mamy tam termin „*tajemnice Boże*” powiązane z kontekstem w taki sposób, iż nie trudno jest wywnioskować, co autor natchniony ma na myśli. Według wszelkiego prawdopodobieństwa „*tajemnicami Bożymi*” są te prawdy, w stosunku do których bezbożnicy — jak twierdzi autor — byli w błędzie, a mianowicie: prawda o „*odplacie dusz czystych*” (2, 22) i o nieśmiertelności jako celu człowieka (2, 23). O tych dwóch rzeczach, jako o niezrozumiałej tajemnicy mówi autor wyraźnie w wierszach 2, 22-23 i później jeszcze do nich wraca i bardziej je precyzuje:

„Zdało się oczom głupich, że pomarli,
zejście ich poczytano za nieszczęście
i odejście od nas za unicestwienie,
a oni trwają w pokoju” (3, 2-3).
„(sprawiedliwi) dostąpią dóbr wielkich...” (3, 5).
„w dzień nawiedzenia swego zajaśnieją...” (3, 7).
„będą sędzić ludy, zapanują nad narodami...” (3, 8).

¹⁷ Por. R. E. B r o w n, dz. cyt., 438.

Ale czy między Mdr 2, 22 a NT istnieje jakaś konkretna zależność? Otóż zależność taka istnieje. Wróćmy do 1 Kor 2, 7. Dokładna analiza tego wiersza wraz z jego najbliższym kontekstem wskazuje na ścisłą relację z Mdr 1, 1 — 3, 12. W obu wypadkach mowa jest o tajemnicy: 1 Kor 2, 7 „głosimy tajemnicę mądrości” — Mdr 2, 22 „nie pojęli tajemnic Bożych”. W obu wypadkach mówi się o mądrości: 1 Kor 2, 7 — Mdr 1, 4 „Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną”, Mdr 1, 6 „Mądrość jest bowiem Duchem miłującym ludzi”. W obu wypadkach mówi się o braku zrozumienia tajemnicy: 1 Kor 2, 8 „tę, którą nie pojął żaden z władców tego świata” — Mdr 2, 22. Następnie zarówno św. Paweł jak i autor księgi Mądrości mówią o śmierci Sprawiedliwego: 1 Kor 2, 8 „nie ukrzyżowaliby Pana chwały” — Mdr 2, 12-20. W obu wypadkach mamy poruszony temat przeznaczenia człowieka: 1 Kor 2, 9 „lecz właśnie głosimy, jak zostało napisane, to czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” — Mdr 2, 22-23 „nie spodziewali się nagrody za prawość i nie docenili odpłaty dusz czystych. Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej własnej wieczności”. W 1 Kor 2, 12 apostoł mówi o poznaniu „dobra, jakim Bóg nas obdarzył” — w Mdr 3, 5 czytamy o „dobrach wielkich”, których dostąpią sprawiedliwi. Dalej św. Paweł mocno podkreśla, że „człowiek zmysłowy nie pojmie tego, co jest z Bożego Ducha” (1 Kor 2, 14) — autor księgi Mądrości podobnie poucza: „...przewrotne myśli oddzielają od Boga... Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną, nie zamieszka w cięłej zaprzędanym grzechowi. Święty Duch karnośći ujdzie przed obtudą. (1, 3-5). Znamienne jest, że w obu tekstach dużo mówi się o Duchu; por.: 1 Kor 2, 10. 11. 12. 13. 14; Mdr 1, 5. 6. 7.

Poza tym należy zwrócić uwagę na 1 Kor 2, 15 „człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony”. Nie wydaje się on być połączony z kontekstem, zaskakuje nas swoim niedopasowaniem do tego wszystkiego, co go poprzedza i co po nim następuje. Z tego powodu jest mało zrozumiały. Otóż jest on prawdopodobnie reminiscencją Mdr 3, 8 „(sprawiedliwi) będą sądzić ludy, zapanują nad narodami...”

Widzimy więc, że mamy tu wiele zbieżności co do tematów, a także pewne podobieństwa w słownictwie. Skąd się biorą te zbieżności? Prawdopodobnie są one wynikiem skojarzenia sobie przez św. Pawła tekstu Mdr 1, 1 — 3, 12 z tematem tajemnicy, na który to temat pisze w całym drugim rozdziale listu. W wymienionej perykopie księgi Mądrości użyty jest termin „tajemnica” i on mógł posłużyć jako główny element wiążący. Nie znaczy to, aby apostoł komponując list posługiwał się księgą Mądrości jako wzorem, albo też, aby w liście czynił aluzje do tej księgi;

po prostu św. Paweł rozwijając swój temat wszedł w problematykę dobrze znanego mu tekstu sapiencjalnego o tajemnicy.

Stwierdzenie to jest dla nas bardzo ważne. Jeżeli apostoł z łatwością skojarzył temat tajemnicy z Mdr 1, 1 — 3, 12 to znaczy, że tekst ten był często używany w Kościele pierwotnym i że niewątpliwie łączono go z problemem tajemnicy.

Mdr 1, 1 — 3, 12 jest perykopą o przebogatej treści; są w niej poruszone właśnie te zagadnienia, które najbardziej nurtują człowieka i które muszą się znaleźć u podstaw każdego poglądu na świat i na życie. Perykopa rozpoczyna się od wezwania do umiłowania sprawiedliwości i do szukania Pana „w prostocie serca” (1, 1). Według autora natchnionego „Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną” (1, 4). Następnie mowa jest o tym, że żaden grzech nie ujdzie bezkarnie (1, 6-11) i że grzech wiedzie do śmierci (1, 12-16), oraz że bezbożni myślą się, kiedy mówią o braku sensu w życiu, o nieuniknionej śmierci i znajdują cel w rozkoszach tego świata (2, 1-9). Konsekwencją takiego nastawienia do życia jest konflikt bezbożnego ze sprawiedliwością, wyzysk biedaka i targnięcie się na życie „Sprawiedliwego” (2, 10-20). Fragment o „Sprawiedliwym” jest tu szczególnie interesujący, zwraca uwagę już samą swoją rozciągłością (dlaczego tak dużo na ten temat?), przede wszystkim jednak uderza nas całym szeregiem podobieństw „Sprawiedliwego” z postacią Chrystusa. Oto bowiem Sprawiedliwy:

„Sprzeciwia się naszym sprawom,
zarzuca nam łamanie Prawa,
wypomina nam błędy naszych obyczajów.
Chępli się, że zna Boga,
zwie siebie dzieckiem Pańskim! (2, 12-13).

Również to, co czytamy o mece Sprawiedliwego natychmiast kojarzy nam się z Chrystusem:

„Zobaczmyż, czy prawdziwe są jego słowa,
wybadajmy, co będzie przy jego zejściu.
Bo jeśli sprawiedliwy jest Synem Bożym,
Bóg ujmie się za nim
i wyrwie go z ręki przeciwników” (2, 17-18).

Ostatni wiersz jest prawie dosłownie wyjęty z ust prześladowców Chrystusa; por. Mt 27, 43. Nic dziwnego, że fragment ten Ojcowie Kościoła odnoszą do Chrystusa cierpiącego. Jeśli chodzi o Kościół pierwotny, to niestety, nie mamy w NT jakiejś wyraźnej aluzji do tego tekstu, ale wydaje się nieprawdopodobne, aby nie był on znany chrześcijanom jako mesjański już od czasów apostołskich. Jego relacje z 1 Kor 2, 7 są aż nazbyt w tym wypadku wymowne.

W dalszej części perykopy autor natchniony mówi o pomyłce bezbożnych:

„Tak myśleli i pobłądzili,
bo zaślepiła ich złość.
Nie pojęli tajemnic Bożych....” (2, 21-22).

To znaczy — jak wykazaliśmy — nie pojęli przeznaczenia człowieka do życia wiecznego, obietnicy „dóbr wszelkich”, łaski i miłosierdzia Bożego danych sprawiedliwym, obietnicy utworzenia ludu, nad którym będzie panował Bóg.

Otóż tego rodzaju tajemnice to prawdy jakby wyjęte z Ewangelii. O tym samym mówił Chrystus, przy czym objawił On te tajemnice wyraźniej i pełniej. Perykopa Mdr 1, 1 — 3, 12 mogła być z powodzeniem uważana przez Kościół pierwotny jako zapowiedź objawienia przyniesionego przez Chrystusa. Dodajmy, że perykopa ta nie tylko ma wiele wspólnego z treścią Dobrej Nowiny, ale w jej świetle staje się jeszcze bardziej czytelna. Tylko znajomość tajemnicy paschalnej dawała odpowiedź na postawione w perykopie pytanie: „*Nie ma lekarstwa na śmierć człowieczą, nie znamy nikogo kto mógł wyprowadzić z Otchłani*” (2, 1). Chrześcijanin wiedział już bowiem, że lekarstwem na śmierć człowieczą jest śmierć Chrystusa i że Chrystus Zmartwychwstały może wyprowadzić z Otchłani. Również wiedział kogo oznacza tajemnicza postać „Sprawiedliwego” i jaki sens miało jego cierpienie.

Powyższe wnioski zachęcają nas do przeanalizowania w świetle perykopy Mdr 1, 1 — 3, 12 także i logionu Mk 4, 11-12 wraz z jego kontekstem. Być może i w tym wypadku znajdziemy jakieś ślady zależności literackiej.

Istotnie, ślady takie znajdujemy. Zauważmy, że w perykopie Mk 4, 1-32 oprócz logionu o tajemnicy Królestwa Bożego znajdują się cztery inne powiedzenia Chrystusa: o świecy (4, 21), o sekrecie (4, 22), o mierze (4, 24) i o posiadaniu (4, 25). Ostatnie dwa są bardzo niejasne, i nie tylko same w sobie, ale także na tle całej perykopy. I oto ich rację bytu i ich sens odnajdujemy w powiązaniu z tekstem Mdr 1, 1 — 3, 12. Te dwa powiedzenia są właśnie pogłosem pewnych sformułowań istniejących w tekście sapiencjalnym. Porównanie Mdr 1, 1 — 3, 12 z Mk 4, 1-32 wykazuje, że w obu tych perykopach powtarzają się te same tematy i że w obu powtarza się ten sam wzór kompozycji. Fragmentowi o „Sprawiedliwym” — *Chrystusie* w Mdr 2, 12-20 odpowiada powiedzenie o *świecy* — *Chrystusie* u Marka; Mdr 2, 22a o „tajemnicy” odpowiada u Marka powiedzenie o *sekrecie*. Potem w Mdr 2, 22bc mówi się o *nagrodzie i odpłacie* u Marka mamy powiedzenie o *mierze*, czyli innymi słowy, też o odpłacie. Wreszcie w Mdr 3, 9 mówi się o *posiadaniu przez wybranych prawdy, łaski i miłosierdzia* (jest to jakby podsumowanie całej perykopy), co u Marka znajduje swój odpowiednik w powiedzeniu o *posiadaniu*.

Tego rodzaju zbieżność mogła zaistnieć tylko pod warunkiem, że Ewangelista znał tekst starotestamentalny i posłużył się nim w swojej pracy redakcyjnej. Kompozycja Mk 4, 21-25 jest więc wyrazem medytacji Ewangelisty nad perykopą sapiencjalną. Ale w takim razie Marek, podobnie jak św. Paweł, kojarzył sobie termin „tajemnica” z terminem „tajemnice Boże” zachodzącym w Mdr 2, 22.

Jest tu jednak pewien problem: dlaczego Marek użył w logionie termin „tajemnica” w liczbie pojedynczej? Księga Mądrości mówi o wielu tajemnicach. I przypominamy sobie, że również Mateusz i Łukasz mówią w tekstach paralelnych o wielu tajemnicach. Widocznie Markowe pojęcie „tajemnicy” niezupełnie pokrywa się z tym, co znajdujemy w księdze sapiencjalnej. Marek po prostu zacieśnił „tajemnicę” tylko do jednej prądwy.

Przypatrzmy się perykopie sapiencjalnej: podkreślaliśmy już, że najbardziej wyeksponowana jest tam postać „Sprawiedliwego”, którego Bóg „doświadczył i przyjął jak całopalną ofiarę”. W świetle tajemicy paschalnej Kościół widział w Sprawiedliwym Chrystusa cierpiącego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego i tego Chrystusa przepowiadał. Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa to centrum kerygmy apostołskiej. Sprowadzenie więc tajemnicy do tej tylko prawdy nie wydaje się więc czymś niezrozumiałym.

Na taką właśnie interpretację *mysterion* wskazują również pewne dane analizy literackiej perykopy Mk 4, 1-32. Wspomnieliśmy już, że po tryptyku o siewcy — w którym znajduje się logion o tajemnicy Królestwa Bożego — Marek umieszcza cztery inne powiedzenia Chrystusa. Teraz dodajmy, że stanowią one jakby komentarz do tryptyku. Wynika to między innymi, z faktu, że zarówno w tryptyku jak i w wymienionych powiedzeniach powtarzają się te same tematy: tajemnica i sposób słuchania Słowa Bożego. Otóż pierwsze ze wspomnianych powiedzeń, to o świecy (4, 21), posiada sens wyraźnie Chrystologiczny. Świeca oznacza tutaj Chrystusa — „Światłość świata”. Chrystus nie przyszedł po to, aby był zapoznany, ale aby ludziom wskazać drogę i prawdę. Dlatego chociaż podczas ziemskiego życia ukrywał swoją prawdziwą godność to jednak nie na zawsze pozostanie ona w ukryciu. Tą myśl jeszcze lepiej uwydatnia następne powiedzenie — o sekrecie.

Nie jest tu miejsce, aby szczegółowo wykazywać sens Chrystologiczny tych powiedzeń. Dodam tylko, że Marek w odróżnieniu od innych synoptyków stawia przed wyrazem „świeca” *ho lyhnos* — rodzajnik, przez co daje do zrozumienia, że chodzi mu o rzecz wyraźnie określoną — symbol Chrystusa.

Jeśli logion Mk 4, 11-12 ustawimy w perspektywie całej drugiej Ewangelii, jego chrystologiczność stanie się jeszcze bardziej wyraźna.

Przy czym na pierwszy plan wysunie się nie mesjaństwo Chrystusa, lecz Jego najbardziej istotna godność i zarazem największa tajemnica — Synostwo Boże.

S o m m a r i o

IL TERMINE „MISTERO DEL REGNO DI DIO” ALLA LUCE DEI TESTI BIBLICI ED INTERTESTAMENTALI

Dai tempi di H. von S o d e n si ritiene che il termine „mistero del Regno di Dio” ha la sua fonte nel libro di Daniele, dove infatti leggiamo di mistero nel rapporto alla eschatologia. A noi sembra però, che il libro di Daniele non sia una unica fonte di esso. Vediamo che il termine „*mistero*” appare spesso negli scritti qumranici ed apocalittici, e non c'è dubbio, che tra essi e il NT passa — per quanto riguarda l'uso di questo termine — una certa relazione. Abbiamo anche la relazione tra *mysterion* nel NT e quello nei libri sapienziali; cfr. la combinazione dei verbi *mysterion* e *sofia* in 1 Cor 2, 7 e per es. in Sap 6, 22. La comparazione dei versetti 1 Cor 2, 7 e Sap 2,22 nei loro contesti ci permette a scoprire molti punti di convergenza e ci fa suggerire, che San Paolo e la Chiesa primitiva aveva meditato il problema del mistero anche alla luce del sopracennato testo sapienziale. Questo suggerimento è importantissimo dato che siamo in grado a precisare — in base alla pericope Sap 1, 1 — 3, 12 l'oggetto del mistero. Esso si riferisce a: „*ri-compensa della integrità*” (2, 22), e l'immortalità come il fine dell'uomo (2, 23). Dall'altra parte troviamo in Sap 1, 1 — 3, 12 e Mc 4, 1-32 alcuni temi comuni di ciò risulterebbe che pure Marco doveva conettere il suo termine „*mistero del Regno di Dio*” con la pericope sapienziale. Tuttavia Marco riduce il mistero soltanto a una sola cosa — alla enigmatica persona del „*giusto*” così fortemente rilevata in Sap 1, 1 — 3, 12, e cioè alla Persona di Gesù — il Figlio di Dio.

Ks. Wiesław Lauer

„SITZ IM LEBEN” ZAKAZU WRÓŻB Kpł 19,26 i Pwt 18, 9-14

Treść: Wstęp. — I. Teksty kapłańskie: Kpł 19, 26 (Kpł 19, 31; 20, 6. 27). — II. Tekst deuteronomiczny: Pwt 18, 9-14. — III. Próba rozwiązania: 1. Motyw wprowadzenia zakazu wróżenia. 2. „Sitz im Leben”. — Zakończenie. — Skróty. — *Sommario*.

WSTĘP

Zagadnienie wróżb w Piśmie Świętym od wielu lat znajduje się w centrum zainteresowania egzegetów i badaczy kultury Bliskiego Wschodu¹. O ile jednak istnieje cały szereg prac naukowych na temat różnorodnych praktyk wróżbiarskich u Izraelitów i narodów ościennych², to

¹ Problemem tym zajmowali się m. in. T. W. Davies, *Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours*, London 1898; A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912; tenże, *Mantik im Altisrael*, Rostock 1913; J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, BZF X 11/12, Munster 1923; A. Guillaume, *Prophetie et divination*, Paris 1941; S. Grill, *Okkulte Phänomene im Urteil der Bibel*, RWK 13 (1962) 107—118.

² Ważniejsze prace z tego zakresu są następujące: J. Bottero, *La religion babylonienne*, Paris 1952; L. Caro, *I sogni nella Bibbia*, RMI 31 (1965) 175—184; S. Cavalletti, *Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo*, SMSR 29 (1958) 77—91, 183—214; tenże, *Sogno e profezia nell'Antico Testamento*, RBibIt 7 (1959) 359—361; tenże, *L'incubazione nell'Antico Testamento*, RBibIt 8 (1960) 42—48; H. Cazelles, *Mari et l'Ancien Testament*, w: *La civilisation à Mari (XV Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 1966)*, Paris 1967; G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949; G. Dossin, *Sur le prophetisme à Mari*, w: *La divination en Mesopotamie ancienne et dans les regions voisines (XIV Rencontre Assyriologique Internationale, Strassbourg 1965)*, Paris 1966, 77—86; R. Dussaud, *Ornithomancie et hepatoscopie chez les anciens Pheniciens*, Syria 18 (1937) 318—320; tenże, *Les decouvertes de Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament*, Paris 1941; E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73 (1953); O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen und das Ende des Gottes Molok*, Halle 1935; tenże, *Jahwe Name und Zauberwesen. Ein Beitrag zur Frage „Religion und Magie”*, ZMR 42 (1927) 161—168; J. G. Février, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, JAs 243 (1955) 49—63; tenże, *Essai de reconstitution du sacrifice molek*, JAs 248 (1960) 167—187; tenże, *Les sacrifices d'enfants*, AV 1-2 (1968—1969) 115—118; G. Furlani, *La religione Ba-*

brak całkowicie opracowań na temat przepisów biblijnych zakazujących wróżenia. Problem pochodzenia tych przepisów wiąże się z genezą kolekcji czyli zbiorów praw, do których należą, tj. Kodeksu Świętości i Deuteronomium.

Od początku ubiegłego wieku, gdy De Wette³ opublikował swoją tezę o „*pia fraus*”, Deuteronomium pozostaje przedmiotem intensywnych badań biblistów. W ostatnich latach na temat Deuteronomium pisali przede wszystkim Lohfink⁴, Nicholson⁵ i Merendino⁶. Kodeksem Świętości natomiast zajmowali się m. in. Kornfeld⁷, Reventlov⁸, Kilian⁹, Elliger¹⁰ i Thiel¹¹.

W oparciu o wyniki i uzasadnione stwierdzenia tych prac pragnę rozważyć biblijne teksty prawne, wypowiedzające się przeciwko praktykom wróżbiarskim, aby ustalić elementy literackie, historyczne i teologiczne,

bilonese-Assira, Bologna 1929; tenże, *La religione dei Cananei e degli Aramei*, Torino 1944; J. G. Heintz, *Oracles prophetiques et „Guerre Sainte” selon les archives royales de Mari et l’Ancien Testament*, SVT 17 (1969) 112—138; J. Hof-tijzer, *Eine Notiz zum punischen Kinderopfer*, VT 8 (1958) 188—292; tenże, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnsden in aramese teksten*, MVExOrLux 16, Leiden 1968; J. R. Kupper, *Correspondence de Kibri Dagan, Gouverneur de Terqa*, ARM III, Paris 1950; tenże, *Correspondence de Bahdi-Lim, prefet du palais de Mari*, ARM VI, Paris 1954, tenże, *Textes divers: Lettres de Kibri Dagan (Nos 102—138)*, ARMT XIII, Paris 1964; R. Largetment, *La religion canaaneeenne*, HR 4 (Tournai 1950) 177—199; L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*, DHS, Berkeley—Los Angeles 1966; A. Parrot, *Mission Archeologique de Mari, II-2, Palais*, Paris 1958; H. Schmidt, *’ôb*, BZAW 41 (Giessen 1925) 253—261; F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien*, BZ NF 11 (1967) 240—246; F. Vattioni, *Deuteronomio 18, 11 e un’iscrizione spagnola*, Or NS 36 (1967) 178—180; C. Virolleaud, *L’astrologie chaldeenne*, Paris 1908; tenże, *Le dechiffrement des tablettes alphabetiques de Ras Shamra*, Syria 12 (1931) 15—23; tenże, *La legende de Keret roi des Sidoniens*, MRS II, Paris 1936; tenże, *La legende phenicienne de Danel*, Paris 1938; H. Wohlstein, *Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern*, BZ NF 5 (1961) 30—38. — Ponadto tematem „Wróżby w starożytnej Mezopotamii i sąsiednich rejonach” zajmował się XIV Międzynarodowy Kongres Asyriologów w Strasburgu (2—6 lipca 1965).

³ W. M. L. De Wette, *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum aliis cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jena 1805.

⁴ N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias. Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung*, Bibl 44 (1963) 261—288, 461—498; tenże, *Botschaft vom Bund. Das Deuteronomium*, w: J. Schneider, *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 163—177.

⁵ E. W. Nicholson, *Josiah’s reformation and Deuteronomy*, TransGOS 20 (1963—1964) 77—84; tenże, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967.

⁶ R. P. Merendino, *Das Deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattung- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12—26*, BBB 31, Bonn 1969.

⁷ W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17—26)*, Wien 1952.

⁸ H. Graf Reventlov, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, WMANT 6, Neukirchen 1961.

⁹ R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, BBB 19, Bonn 1963.

¹⁰ K. Elliger, *Leviticus*, HAT IV-1, Tübingen 1966.

¹¹ W. Thiel, *Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes*, ZAW 81 (1969) 40—73.

które mogłyby posłużyć do stwierdzenia genezy i motywów wprowadzenia tych przepisów oraz ich przypuszczalnego „Sitz im Leben”, różnego — jak się wydaje — dla zbioru kapłańskiego i deuteronomicznego.

I. TEKSTY KAPŁAŃSKIE

Zakazy wróżenia z Księgi Kapłańskiej (19, 26. 31; 20. 6. 27) należą do zbioru zwanego Kodeksem Świątości (Kpł 17-26), który — zdaniem pewnych uczonych¹² — miałby pochodzić z ostatniego stulecia przed niewolą, opracowany następnie w nowym duchu przez redaktora kapłańskiego podczas i po niewoli. Zawiera jednak również materiał oryginalny, bardzo stary. Najbardziej interesującym tekstem kapłańskim z tego zakresu jest zakaz wróżenia zamieszczony w Kpł 19, 26.

Kpł 19, 26

lō' tō'klū 'al-haddam¹³
lō' t'nahašu w'lō' t'ōnenu

Hebr. *nahas* jest słowem technicznym na oznaczenie wróżenia z kielicha (lekanomancja), a *ōnen* oznacza obserwowanie znaków na niebie (astrologia), co uzasadnia następujące tłumaczenie tekstu:

Nie będziecie jeść niczego z krwią (lub: na wyżynach).

Nie będziecie wróżyć z kielicha,

ani nie będziecie obserwować znaków na niebie.

Zakaz *lō' t'nahašu w'lō' t'ōnenu* występuje tu niewątpliwie w kontekście kultowym, zarówno jeśli weźmiemy pierwszą część w. 26 wg TM w sensie „spożywania czegoś z krwią” (*al-haddam*), czy wg Septuaginty w sensie „spożywania na wyżynach” (*al-heharim*).

Z tekstów biblijnych, które mówią o spożywaniu pokarmów „z krwią”, tylko 1 Sm 14, 32-34 dotyczy faktu spożywania mięsa zwierząt łącznie z krwią w sensie świeckim. Wszystkie inne występują w kontekście jakiegось świętego obrzędu:

¹² Por. H. Cazelles, *Loi Israelite*, DBS V, 518; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 315n; R. Kilian, dz. cyt., 67—71; M. Noth, *Geschichte Israeles*, Göttingen 1966, 248; tenże, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1962, 109n, 119—131; W. Thiel, dz. cyt., 40—73; G. von Rad, *Deuteronomium Studien*, FRLANT 58, Göttingen 1948, 18—22. — H. G. Reventlow, dz. cyt., 18n, 165n, łączy to prawo z okresem pobytu Izraelitów na pustyni przed osiedleniem się w Ziemi Kanaan, a *Sitz im Leben* tego prawa doszukuje się w Świącie Przymierza, które utożsamia z Świętem *Sukkot*. — R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 397—407, zaprzecza takiego charakteru świętu plonów. — K. Elliger, dz. cyt., 10—20, przyjmuje powstanie Kodeksu Świątości w okresie niewoli. — J. Morgenstern, *The Decalogue of the Holiness Code*, HUCA 26 (1955) 18, odnosi powstanie Kodeksu Świątości do okresu po drugiej świątyni (520 BC).

¹³ Septuaginta zamiast hebr. *al-haddam* ma *ἐπι τῶν ὀρέων*, co odpowiada hebr. *al-heharim*, na wyżynach.

- Kpł 3, 17 wiąże się z obrzędem ofiar zapokojnych;
- Kpł 7, 26 n odnosi się do obrzędu ofiary wynagradzającej;
- Kpł 17, 10-14 wiąże się z przepisem zabraniającym samowolnego składania ofiary ze zwierzęcia poza sanktuarium i z przepisami dotyczącymi kapłanów;
- Pwt 12, 16. 23 dotyczy przepisu składania ofiar całopalnych wyłącznie w sanktuarium wybranym przez Boga oraz spożywania mięsa ofiarowanego zwierzęcia we własnym mieście, jeśli miejsce wybrane przez Boga byłoby zbyt odległe;
- Pwt 15, 23 wiąże się ze złożeniem na ofiarę cielca i pierwородnego baranka;
- Ez 33, 25 łączy się z kultem bożków:

„Jadacie z krwią,
podnosicie oczy swe ku swym bożkom,
przelewacie krew,
a chcielibyście zawiadnąć krajem?”

Zacytowany tekst Ezechiela ma duże znaczenie, ponieważ stanowi przejście między „spożywaniem mięsa z krwią” a „uczestniczeniem w kulcie bożków na wyżynach” połączonym z obrzędem „przelewania krwi”.

Tenże Ezechiel wylicza trzy paralelne kolekcje grzechów człowieka niesprawiedliwego i dobrych uczynków człowieka sprawiedliwego (Ez 18, 6. 11. 15), w których wyrażenie „wznosić oczy ku bożkom jest ściśle związane ze „spożywaniem na wyżynach”.

Do tego tematu Ezechiel powraca jeszcze raz w 22, 9, gdzie łączy akcję „spożywania na wyżynach” z „pokropieniem krwią”:

„Są u ciebie ludzie rzucający oszczerstwa w celu zabijania,
u ciebie jada się na wyżynach,
u ciebie popełnia się nierząd”¹⁴.

Kontekst religijno-kultowy Kpł 19, 26 potwierdzają także wiersze następne (Kpł 19, 27-28), w których jest mowa o różnych obrzędach zabobonnych, dokonywanych zwłaszcza podczas żałoby, w celu oddalenia szkodliwego działania demonów. Oprócz tematu religijno-kultowego dostrzegamy jeszcze inne elementy, które łączą te wiersze wewnętrznie z sobą. Wszystkie przepisy posiadają formę apodyktyczną i wypowiedziane są w drugiej osobie liczby mnogiej: zauważa się ponadto identyczną długość frazy oraz tendencję do łączenia parami zakazów nie mających ze sobą nic wspólnego. Podobne elementy znajdują się także w w. 11, 12a, i 15a, łącznie z którymi wszystkie te zakazy tworzą „deka-

¹⁴ Tak w TM. — Biblia Tysiąclecia posiada tekst „u ciebie jada się z krwią”, analogicznie do Kpł 19, 26.

log”, w którym trzy przepisy mają charakter etyczny (kradzież, kłamstwo, niesprawiedliwy wyrok), pozostałe zaś charakter religijno-kultowy:

- I w. 11a Nie będziecie kraść,
- II w. 11b nie będziecie kłamać,
nie będziecie oszukiwać jeden drugiego,
- III w. 12a nie będziecie przysięgać fałszywie na moje imię,
- IV w. 15a nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków,
- V w. 26a nie będziecie jeść niczego z krwią,
- VI w. 26b nie będziecie uprawiać wróżbiarstwa,
nie będziecie uprawiać astrologii,
- VII w. 27a nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie,
- VIII w. 27b nie będziecie¹⁵ golić włosów po bokach brody,
- IX w. 28a nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym,
- X w. 28b nie będziecie się tatuować.

Oprócz powyższego zbioru, zwanego „Dekalogiem etyczno-religijnym”, Elliger¹⁶ wykazuje istnienie innego zbioru, również wcześniejszego od kapłańskiej redakcji, który nazywa „dodekalogiem etyczno-społecznym”, ponieważ zawiera przepisy dotyczące odnoszenia się do bliźnich. Przepisy te są sformułowane również w stylu apodyktycznym. Podstawą odróżnienia ich od przepisów pierwszego zbioru jest ujęcie ich w drugiej osobie liczby pojedynczej. Do tego zbioru należą wiersze 13-18.

- I w. 13a Nie będziesz uciskał bliźniego,
nie będziesz go wyzyskiwał.
- II w. 13b Nie będzie pozostawać zapłata najemnika w twoim domu
aż do poranka.
- III w. 14a Nie będziesz zlorzeczył głuchemu.
- IV w. 14b Nie będziesz kładł przeszkody przed ślepym.
- V w. 15ba Nie będziesz stronnictwym na niekorzyść bliźniego,
- VI w. 15bb ani nie będziesz miał względów dla bogatego.
- VII w. 16a Nie będziesz szerzył oszczerstw między krewnymi.
- VIII w. 16b Nie będziesz czyhał na życie bliźniego.
- IX w. 17a Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata.
- X w. 18a Nie będziesz mściwy,
nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu.

W obecnym tekście zachowało się z tego zbioru dziesięć przepisów, ale pewne dane pozwalają przypuszczać, że dwa pierwsze przepisy, po-

¹⁵ Liczba mnoga wg Septuaginty, Pięcioksięgu Samarytańskiego i przekładu syryjskiego; TM ma liczbę pojedynczą.

¹⁶ Dz. cyt., 244—259; por. także J. B e g r i c h, *Die priesterliche Tora*, BZAW 66 (1936) 82; R. K i l i a n, dz. cyt., 36—65; M. N o t h, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus*, 119—124; K. R a b a s t, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, 1949, 18 nn; H. G. R e v e n t l o w, dz. cyt., 19—78; G. v o n R a d, dz. cyt., 18—22.

dobne do wyrażonych w w. 11-12 w liczbie mnogiej (kradzież i kłamstwo) zostały usunięte z tekstu w trakcie przeróbek redakcyjnych. Zbiór zatem w formie pierwotnej zawierał prawdopodobnie dwanaście (lub więcej) przepisów apodyktycznych w liczbie pojedynczej, które odnosiły się do zakresu etyczno-społecznego.

Oba zbiory praw zostały połączone przez redaktora kapłańskiego, który pozostawił w tekście ślady swojej pracy poprzez zachowanie wyrażenia *'ānî jāhwēh* obok *'ānî jāhwēh 'ēlōhēkem*. Pierwotne wyrażenie *'ānî jāhwēh* powtarza się w wierszach 12, 14, (16), 18, 28, 30, 32, 37. Wyrażenie zaś *'ānî jāhwēh 'ēlōhēkem*, występujące w wierszach 2, 3, 4, 10, 25, 31, 34, 36, jest formułą redakcyjną, typową dla dodatków kapłańskich w Kodeksie Świętości. Redaktor tegoż Kodeksu Świętości połączył oba zbiory przepisów z resztą swego dzieła, włączając także w w. 3-4 to wszystko, czego w tych zbiorach brakowało w porównaniu z dekalogiem synajskim, a mianowicie:

- w. 3aa Każdy z was będzie szanował matkę i ojca
- w. 3ab i będzie zachowywał moje szabaty.
- w. 4a Nie zwracajcie się do bożków.
- w. 4b Nie czyńcie sobie bogów z lanego metalu.

W ciągu stuleci tekst ulegał dalszym redakcjom i rozszerzeniom, aż w okresie niewoli babilońskiej lub wkrótce po niej otrzymał dzisiejszą formę¹⁷.

Oprócz omówionego powyżej tekstu Kpł 19, 26 w Kodeksie Świętości mamy trzy inne teksty, zawierające przepisy zakazujące uprawiania wróżbiarstwa, w szczególności nekromanii. Są to następujące teksty: Kpł 19, 31; 20, 6. 27.

Kpł 19, 31

'al-tifnū 'el-hā'ōbōt w'el-hajjidd'ōnīm
'al-t'baqsū l'tom'āh bāhem
'ānî jāhwēh 'ēlōhēkem

Nie będziecie się zwracać do wywołujących duchy ani do wróżbitów.
 Nie będziecie zasięgać ich rady, aby nie splugawić się przez nich.
 Ja jestem Jahwe, Bóg wasz!

Tekst należy do pierwszej redakcji kapłańskiej¹⁸ ze względu na formę całkowicie odmienną od wyżej wymienionych zbiorów, tak przez użycie przeczenia *'al* zamiast *lō'*, jak też z uwagi na redakcyjną formułę *'ānî jāhwēh 'ēlōhēkem* na końcu wiersza. Powyższe elementy i styl apodyktyczny łączą ten tekst z w. 3-4. Polski przekład Biblii Tysiąclecia

¹⁷ Por. W. Thiel, dz. cyt., 68.

¹⁸ Tak K. Elliger, dz. cyt., 252; natomiast R. Kilian, dz. cyt., 61, G. von Rad, *Deuteronomium Studien*, 20 n, W. Thiel, dz. cyt., 52, uważają, że tekst należy do jakiejś starszej kolekcji zwanej „Przepowiadaniem”.

tłumaczy 'ōbōt i *jidd'ōnīm* za Septuagintą i Wulgatą¹⁹ jako osoby, zajmujące się wywoływaniem duchów i radzeniem się ich w sprawach tajemnych.

Wyrażenie 'ōbōt — *jidd'ōnīm* (w liczbie mnogiej) lub 'ōb — *jidd'ōnī* (w liczbie pojedynczej) występuje w TH 11 razy²⁰. Termin *jidd'ōnī* nie występuje w TH poza wymienionymi wyżej tekstami (zawsze w połączeniu z 'ōb), natomiast termin 'ōb występuje jeszcze 6 razy w TH bez *jidd'ōnī*²¹. Nieznana jest dokładna różnica między 'ōb i *jidd'ōnī*²², chociaż stosowanie łączne tych dwu terminów przez autora biblijnego świadczy o ich korelatywności i jakimś wewnętrznym związku. Należy zatem traktować je jako jedno wyrażenie wspólne a nie dwa wyrażenia paralelne, jako tajemniczą parę, analogicznie do 'urīm — *tummīm* lub 'efōd — *t'rāfīm*²³.

Teksty 1 Sm 28, 13 i Iz 8, 19 wykluczają możliwość rozumienia 'ōb — *jidd'ōnī* w znaczeniu ducha osoby zmarłej. Nie może to być też jakiś demon przebywający w osobie wywołującej duchy, jak tłumaczy Kautzsch²⁴; w wypadkach, w których Biblia mówi wyraźnie o ludziach opętanych przez demona, tenże demon jest zawsze nazywany własnym imieniem²⁵.

Teksty biblijne, w których występuje wyrażenie 'ōb — *jidd'ōnī* można podzielić na dwie grupy²⁶: w jednej wyrażenie to ma znaczenie rzeczowe²⁷ jako przedmioty stosowane podczas konsultowania się duchów, podobnie jak 'urīm — *tummīm* czy 'efōd — *t'rāfīm* przy wyroczniach²⁸, w drugiej — znaczenie osobowe jako osoba wywołująca duchy i konsultująca się ich²⁹. Znaczenie osobowe opiera się na tekście 1 Krn 10, 23, gdzie 'ōb znajduje się w paralelizmie antytetycznym z Jahwe (a więc jest traktowany jako osoba) oraz na tekstach Iz 8, 19 i 29, 4, w których mowa jest o głosie wydawanym przez 'ōb. Znaczenie osobowe przypisuje się także tekstowi Iz 19, 3 oraz tekstom prawnym Kpł 19, 31; 20, 6 i Pwt 18, 11.

¹⁹ Wulgata oddziela ponadto *jidd'ōnīm* od 'ōbōt, łącząc je z drugą częścią wiersza i kładąc je w paralelizmie przeciwstawnym z 'ōbōt, jak gdyby były to dwie różne, a nie uzupełniające się, rzeczv.

²⁰ Kpł 19, 31; 20, 6. 27; Pwt 18, 11; 1 Sm 28, 3. 9; 4 Kri 21, 6; 23, 24; 2 Krn 33, 6; Iz 8, 19; 19, 3.

²¹ 1 Sm 28, 7. 8; 1 Krn 10, 13; Iz 29, 4; Jb 32, 19.

²² Por. H. Cazelles, *Le Deuteronome*, Paris 1950, 79, nota a; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964, 19.

²³ Por. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912, 9 n.

²⁴ Por. tamże, 9.

²⁵ 1 Sm 16, 14; 3 Krl 22, 22.

²⁶ Por. H. Wohlstein, dz. cyt., 31—35.

²⁷ Kpł 20, 27; 1 Sm 28, 3. 9; 4 Kri 21, 6; 23, 24; 2 Krn 33, 6.

²⁸ Por. A. Jirku, dz. cyt., 9; H. Schmidt, dz. cyt., 253—261.

²⁹ Por. F. Schmidtke, dz. cyt., 243 n.

Czynność dokonywana przy pomocy 'ōbōt — jidd'ōnīm wyrażona została słowem *bāqaš*, które w kodeksie kapłańskim ma znaczenie „pytać się kogoś (Wj 33, 7) lub „oczekiwać czegoś” (Lb 16, 10; 35, 23). Tu oczywiste jest znaczenie radzenia się, konsultowania się duchów poprzez 'ōbōt — jidd'ōnīm. Pierwotnie tekst brzmiał: 'al-t'baqšū bāhem³⁰, lecz redaktor kapłański włączył słowo *l'tom'āh*, zmieniając w ten sposób sens całego zdania.

Termin *tāmē'* należy do typowego słownictwa redakcji kapłańskiej³¹ i oznacza „być nieczystym” w sensie nieczystości legalnej z racji popełnionego grzechu lub na skutek zetknięcia z osobą lub rzeczą nieczystą. W wyniku skażenia osoba nieczysta przez pewien określony czas nie mogła wejść do świątyni ani uczestniczyć w składaniu ofiar³².

Oprócz zakazu wiersz wyraża także pogardę redaktora dla praktyk nekromantycznych, które czyniły nieczystymi tych, którzy się im oddawali. W ten sposób tekst otrzymał także znaczenie kultowe w sensie negatywnym, tzn. kto udaje się, aby radzić się zmarłych poprzez 'ōbōt — jidd'ōnīm (co było uważane za przejaw kultu pogańskiego), nie może uczestniczyć w kulcie sprawowanym w świątyni Jahwe.

Kpł 20, 6

w'hannefeš 'āšer tifneh 'el-hā'ōbōt w'el-hajjidd'ōnīm
liznōt 'ahārēhem

w'nātattī 'et-pānaj bannefeš hahiw'

w'hikrattī 'ōtō miqqereb 'ammó

Każdy, kto zwróci się do wywołujących duchy albo wróżbitów,
aby cudzołożyć z nimi,

zwrócę oblicze przeciwko niemu

i wyłączę go spośród jego ludu.

Zwrot *tifneh 'el-hā'ōbōt w'el-hajjidd'ōnīm* jest wyrażeniem podobnym do użytego w Kpł 19, 31 *'al-tifnū 'el-hā'ōbōt w'el-hajjidd'ōnīm*. Pewną trudność przedstawia zwrot *liznōt 'ahārēhem*. Podobne wyrażenie znajdujemy w Kpł 20, 5 *liznōt 'ahārē hammōlek* i w Sdz 8, 27 *waj-jiznū kol-jisrā'el 'ahārāju*. We wszystkich trzech wypadkach chodzi o przedmiot kultu³³ ('ōbōt — jidd'ōnīm, ofiara *mōlek* i 'ēfōd). Cudzołożenie z nimi polegałoby na nadaniu im cech boskich, tak że oddawanie się im byłoby równe bałwochwalstwu nazywanemu wielokrotnie w Starym Testamencie, a zwłaszcza w Kodeksie Kapłańskim, cudzołóstwem

³⁰ Por. wyrażenie *liš'ōl bā'ōb* w 1 Krn 10, 13 lub *qāsomi-nā' ū bā'ōb* w 1 Sm 28, 8.

³¹ Por. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, 164, 355 n; W. Thiel, dz. cyt., 42 n.

³² Por. M. Hagen, *Realia Biblica*, Paris 1914, 561 n.

³³ Tak kwestię odnośnie Kpł 20, 5 rozwiązuje H. Cazelles, art. *Molok*, DBS V, 1338. — K. Elliger, dz. cyt., 173, rozróżnia między ofiarą (obrzęd kultowy) i przedmiotem kultu, jakim był 'ēfōd, w Sdz 8, 27.

par excellence. Słowo *zānah* jest terminem technicznym zarówno na określenie wiarołomstwa w małżeństwie jak i nierządu. Ten, kto czci bożki i uprawia kult pogański lub posługuje się przedmiotem kultu, oddając mu cześć należną samemu tylko Bogu, jest winien wiarołomstwa wobec Boga, podobnie jak żona, która dopuściła się wiarołomstwa wobec swego męża. Ukaranie tego wykroczenia jest zastrzeżone samemu Bogu. Tekst określa karę dwoma wyrażeniami:

1) Bóg zwróci się, dosłownie: poda twarz, przeciwko takiej osobie. Zwrot *nātān pānim* w Kodeksie Kapłańskim występuje zawsze w znaczeniu gniewu Bożego, z Jahwe jako podmiotem³⁴.

2) Bóg wyłączy go spośród swego ludu. Dla zachowania czystości ludu, wiarołomca czyli grzesznik, który dopuścił się bałwochwalstwa, musi być wyłączony spośród ludu. Jest to jedno z określeń kary śmierci. Spotykamy je częściej w Kodeksie Świętości³⁵.

Kpł 20, 27

w^eiš 'ó-'iššāh kí-jihjeh bāhem 'ób 'ô jidd^e'ōni
mót jūmātū
bā'eben jirg^emū 'ōtām
d^emēhem bām

Jeżeli jakiś mężczyzna albo jaka kobieta
będą wywoływać duchy albo wróżyć,
będą ukarani śmiercią.
Kamieniami zabijecie ich.
Sami ściągną śmierć na siebie.

Przepis powyższy nie odnosi się do tych, którzy udają się po radę do nekromantów, lecz dotyczy samych nekromantów, czyli osób wywołujących duchy, tak mężczyzn jak kobiety. W praktykowaniu nekromancji kobiety były bardziej wyspecjalizowane niż mężczyźni, o czym świadczy choćby polecenie Saula, aby mu poszukać jakąś kobietę uprawiającą nekromancję (1 Sm 28, 7).

Zwrot *mót jūmātū* jest typowym określeniem kary śmierci. Dokonywano jej przez ukamienowanie, o czym świadczą dalsze słowa: *bā'eben jirg^emū 'ōtām*.

Ostatnie słowa tekstu, *d^emēhem bām*, stanowią formułę opartą na starym bardzo pojęciu religijno-prawnym, że złe skutki przelanej krwi nie mogą spaść na wykonawców kary, lecz powinny dotknąć samego winowajcę. Pierwotnie słowa te padały z ust mścicieli krwi jako stwierdzenie ich osobistej niewinności w akcie krwawej zemsty, uznanej jako obowiązek wyrównania naruszonej sprawiedliwości. Tu słowa te padają

³⁴ Kpł 17, 10; 20. 3. 5. 6; 26, 17.

³⁵ Kpł 17, 4. 9. 10. 14; 18, 19; 19, 8; 20, 3. 5. 6.

z ust Jahwe jako Boże zapewnienie dla wykonawców kary na tych, którzy oddają się praktyce wywoływania i konsultowania się duchów³⁶.

Nie ulega wątpliwości, że słowa te są tu elementem strukturalnym, zaczerpniętym z przepisów przeciw grzechom z zakresu życia seksualnego, gdzie poszczególne sentencje prawne kończą się taką samą formułą (Kpł 20, 9. 11. 13. 16).

Dla Elligera³⁷ ostatni wiersz (27) rozdziału 20 jest redakcyjnym dodatkiem do w. 6, który uprzednio omówiliśmy. Elliger uzasadnia swoje twierdzenie tym, że wszystkie elementy w. 27 (z wyjątkiem 'iš 'ô-'iššāh ki) można odnaleźć w innych wierszach tegoż rozdziału. Również Thiel³⁸ uważa, że przepis ten w formie apodyktycznej rozwiniętej³⁹ znalazł się tu jako efekt literackiego opracowania. W przeciwieństwie do tego, sformułowania dotyczące ofiar *mōlek*, umieszczone na początku rozdziału, zajmują to miejsce z motywów teologicznych a nie redakcyjnych. Nie można odmówić słuszności obu stwierdzeniom Thiela, natomiast argumenty Elligera nie wydają się uzasadnione ani prawdziwe. Posługując się argumentacją, że wszystkie elementy występują w innych wierszach rozdziału 20, możnaby ogłosić jako redakcyjny dodatek każdy jeden wiersz tego rozdziału, nie wyłączając początkowych wierszy, odnoszących się do ofiar *mōlek*. Wiersz 27 łączy się bezsprzecznie z w. 6 ze względu na treść, natomiast ze względu na formę literacką i słownictwo tenże w. 27 jest raczej ściśle związany z w. 2. Porównanie tych wierszy ukazuje doskonały paralelizm obu sformułowań⁴⁰:

w. 2 'iš 'iš ... 'āšer jittēn mizzar'ó lammōlek
môt jūmāt ... jirg^emuhū bā'āben

w. 27 'iš 'ô-'iššāh ki-jihjeh bāhem 'ôb 'ô jidd^e'ōnī
môt jūmātū bā'eben jirg^emū ...

Dalszy krok w zbliżeniu tych dwu wierszy można zrobić dzięki analizie słów, które w dzisiejszym tekście następują bezpośrednio po w. 2, a które połączone są z nim w sposób chiastyczny. Problem, zakończony już w w. 2, podjęty zostaje na nowo: „Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i wyłączę go spośród jego ludu”... (w. 3a).

³⁶ Por. K. Elliger, dz. cyt., 275.

³⁷ Dz. cyt., 272, 277.

³⁸ Dz. cyt., 53.

³⁹ Na temat formy apodyktycznej i kazuistycznej oraz formy pośredniej zob. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts: KS zur Geschichte des Volkes Israel*, I, 1952, 312; por. także R. Kilian, dz. cyt., 1—3; W. Kornfeld, dz. cyt., *passim*; M. North, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus*, 127.

⁴⁰ Opuściłem słowa bezsprzecznie redakcyjne, jak w w. 2 rozróżnienie między ludem i gośćmi oraz wzmiankę o ludzie ziemi jako wykonawcy kary, a w w. 27 o skutkach przelanej krwi spadających na winowajcę.

Do powyższego dołączone zostały jeszcze inne słowa, zawierające powtórzenie wypadku i uzasadnienie kary:

„...ponieważ dał jedno ze swych dzieci Molochowi,
splugawił mój święty przybytek,
zbeszcześcił moje święte imię” (w. 3b).

Druga część w. 3 pochodzi z pewnością z ręki redaktora kapłańskiego, pierwsza natomiast wydaje się być oryginalna. Wyrażenie podobne do w. 3a znajdujemy w w. 6b:

w. 3a wa'ani 'ettēn 'et-panaj ba'iš hahu'

w'hikrattī 'oto miqqereb 'ammō

w. 6b w'natattī 'et-panaj bannefeš hahiw'

w'hikrattī 'oto miqqereb 'ammō

Redaktor pozostawił tu wyraźne ślady swej pracy. Moim zdaniem początek rozdziału 20 miał pierwotnie formę następującą (w. 2 — w 27 — w. 6):

w. 2 'iš 'iš ... 'ašer jitten mižzar'ō lammōlek

mōt jumāt ... jirg^emuhu ba'aben

w. 27 w'iš 'ō-'iššah^ki jihjeh baḥem 'ōb 'ō jidd^eōnī

mōt jumatu ba'eben jirg^emu ...

w. 6 w'hannefeš 'ašer tifneh 'el-ha'ōbōt w'el-hajjidd^eōnīm ...

w'natattī 'et-panaj bannefeš hahiw'

w'hikrattī 'oto miqqereb 'ammō

Później redaktor kapłański przesunął w. 27 na koniec rozdziału, po zbiorze przepisów przeciw grzechom z zakresu seksualnego, dając w ten sposób całemu rozdziałowi silny akcent religijny, kultowy, podobnie jak w pozostałych rozdziałach Księgi Kapłańskiej. Wskutek tego rozdział 20 zaczyna się obecnie od pojęcia nierządu „kultowego” poprzez udział w ofiarach *mōlek*, z kolei zawiera przepisy odnoszące się do nierządu w środowisku rodzinnym (nierząd „krwi”) i kończy się przepisami dotyczącymi nierządu „wroźbiarskiego” spełnianego za pośrednictwem *'obōt* i *jidd^eōnīm*.

Wskutek kolejnych dodatków o charakterze kapłańskim zerwana została bezpośrednia więź między przepisami dotyczącymi ofiar *mōlek* i praktyk wroźbiarskich. Do pierwotnego bowiem przepisu dotyczącego ofiar *mōlek* dołączono paralelną część o wykonawcach kary z motywacją, zaczerpniętą z dzisiejszego w. 6, uzupełnioną przez wyrażenia charakterystyczne dla słownictwa kapłańskiego (*tamme' 'et-miq^edošī ul'hallel 'et-sem qod^esī — liznōt 'aharehem*). Pod koniec zaś rozdziału, po zbiorze przepisów przeciw „nierządowi krwi” dołączono długą część parenetyczną. Niemniej pozostały ślady pierwotnej kompozycji, w której teksty wroźbiarskie były ściśle związane z tekstem mówiącym o ofiarach *mōlek*.

Wyrażenie *mōlek* powraca pięciokrotnie w Kodeksie Świętości, mianowicie w Kpł 18, 21 i 20, 2-5, a ponadto w 4 Krl 23, 4-14, Iz 30, 33 oraz Jr 32, 35 — zawsze w związku ze składaniem na ofiarę dzieci. Septuaginta tłumaczy to wyrażenie w dwóch wypadkach (Jr 32, 35; Iz 30, 33) przez *Moloch*, w innych wypadkach oddaje je przez ἀρχων, które *Aquila*, *Symmachus* i *Teodocjon* utożsamiają z *mōlek* z Kpł 18, 21.

*Lagrange*⁴¹ uważał, że chodzi o jakieś bóstwo kananejskie zwane *Milk* lub *Melek*. *Robertson Smith*⁴² dopatrywał się tu przymiotu Jahwe jako króla (*melek*). W oparciu o inskrypcje znalezione na stelach fenickich w El-Hofra i Ngaous w Trypolisie *Eissfeldt*⁴³ tłumaczy, że nie chodzi o bożka imieniem *Melek*, ale o ofiarę *mol*k lub *mōlek*, czyli o ofiarę z dzieci rzeczywistą (*mlk 'dm* — ofiara ludzka) lub zastępczą (*mlk 'mr* — ofiara z baranka)⁴⁴. Ofiary z dzieci w Izraelu były początkowo uważane za legalne⁴⁵, zanikają dopiero z pojawieniem się ruchu deuteronomicznego.

*Cazelles*⁴⁶ uważa, że *mōlek* pochodzi z terminologii fenickiej, rozpowszechnionej w Izraelu łącznie z ofiarami fenickimi z Tyru. U Fenicjan ofiary *mōlek* i właściwa im terminologia zachowały się bardzo długo, w Izraelu natomiast szybko przestano uważać *mōlek* za ofiarę. Stąd wyrażenie *l'mōlek* miało znaczenie ofiary dla jakiegoś boga-króla (*melek*) w rodzaju Milkoma Ammonitów, ku czci którego Salomon zbudował świątynię w pobliżu Jerozolimy. Ofiara *mōlek* przekształciła się w obrzydliwego bożka w rodzaju Baala i rzecz godną najwyższej pogardy.

⁴¹ *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1903, 100 n.

⁴² *Religion of the Semites*, Freiburg 1899, 694 (wyd. niem.).

⁴³ *Molk als Opferbegriff im Pünischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Molok*, Halle 1935.

⁴⁴ J. G. Février, *Molchomor*, RHR 118 (1953A) 11, proponuje czytać *'dm* jak *dam* (krew) zamiast *adam* (człowiek), traktując *alef* jako *prostheticum*. Por. tenże, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, JAs 243 (1955) 49—63. — J. Hoffmayer natomiast w *Eine Notiz zum punischen Kinderopfer*, VT 8 (1958) 288 n, odrzuca tę interpretację jako niemożliwą z punktu widzenia gramatyki i ortografii fenickiej. Jego zdaniem *mlk 'dm* jest ofiarą z człowieka. Nie do przyjęcia jest też opinia, dopuszczona przez O. Eissfeldta, dz. cyt., 19, nota 3, że *mlk 'dm* oznacza ofiarę złożoną przez człowieka świeckiego. — Na temat ofiary zastępczej zob. J. G. Février, *Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous*, JAs 250 (1962) 1—10; por. także J. Carcopino, *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique Romaine*, RHR 106 (1932) 592—599; tenże, *Aspects mystique de la Rome païenne*, Paris 1942, 39—48.

⁴⁵ Zdaniem P. Buis — J. Leclercq, *Le Deutéronome SB*, Paris 1963, 109, ślady ofiar tego rodzaju odnaleziono na „wyżynie” w Gezer w glinianych dzbanach ze szkieletami spalonych dzieci, których pochodzenie określono na początek drugiego tysiąclecia BC. Ofiar tych dokonywano zazwyczaj dla dopełnienia ślubu złożonego bóstwu. Dziecko poprzez spalenie wchodziło w kontakt z bóstwem, a poprzez dziecko rodzina czuła się związana z tym bóstwem, źródłem życia.

⁴⁶ Art. *Molok*, DBS V, 1337—1346. — Tak sądzi również K. Elliger, dz. cyt., 272; por. także W. Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiels*, ZAW 66 (1954) 13.

Z tekstów biblijnych wynika, że ofiary *mōlek* były stosowane w Judei co najmniej od czasów Achaza (4 Krl 16, 3) aż do reformy Jozjasza (4 Krl 23, 10). Z pewnością były spełniane w czasach Achaza 734—728)⁴⁷ i Manasses (699—644 — 4 Krl 21, 6; 2 Krn 33, 6). Podczas reformy Jozjasza (621/620) i po niej kult ten był zakazany⁴⁸. Można przypuszczać, że przepis dotyczący ofiar *mōlek* powstał w tym właśnie okresie⁴⁹.

Kult ten odżył po roku 587, tj. po upadku Królestwa Judzkiego. Potwierdzają to teksty prorockie, zwłaszcza Jeremiasza, należące — zdaniem M o w i n c k e l a⁵⁰ — do tradycji deuteronomicznej, oprócz Jr 19, 5, który — zdaniem T h i e l a⁵¹ — był tylko opracowany przez Deuteronomistę.

Z Ez 8 wiemy, że kultury zniesione przez Jozjasza pojawiły się znowu po pierwszej klęsce w 597 roku. Jak zauważa J a n s s e n⁵², klęska Królestwa Judzkiego była przez wielu współczesnych interpretowana jako znak Bożego sądu nad Judą za reformę religijną Jozjasza. Teksty Jr 7, 31 i 32, 35 oraz Ez 16, 21 i 23, 37, a także Iz 57, 9, mówiące o kulcie *mōlek* jako na nowo odżyłym, pozwalają przypuszczać, że właściwym okresem formowania się zakazów magii i wróżenia było ostatnie stulecie istnienia Królestwa Judzkiego oraz okres niewoli.

Jest faktem oczywistym, że redaktor kapłański przywiązywał wielką wagę do tego zakazu w Kodeksie Świętości; dlatego też właściwe określenie daty powstania tego przepisu ma duże znaczenie dla daty całego Kodeksu Świętości.

Zbierając przedstawiony materiał prawny dotyczący wróżbiarstwa w tekstach Księgi Kapłańskiej, należy stwierdzić, że:

1. Słownictwo ściśle wróżbiarskie (*nāḥaš*, *'ōnen*, *'ōb* — *jidd'ōnî*, *bāqaš*) uzupełnione zostało terminologią charakterystyczną dla języka kapłańskiego (*tāmē'* i *zānah*).

2. Mocno zaznaczony jest kontekst kultowy poprzez wyrażenia:

- spożywanie zwierząt ofiarowanych z krwią,
- uczestniczenie w kulcie na wyżynach,
- ofiary *mōlek*.

⁴⁷ Odnośnie chronologii por. J. B e g r i c h, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*, 1929; por. także W. T h i e l, dz. cyt., 53 n.

⁴⁸ Por. M. N o t h, *Geschichte Israels*, 248 n.

⁴⁹ Tak W. T h i e l, dz. cyt., 54. — O. E i s s f e l d t, *Einleitung*, 315, i R. K i l i a n, dz. cyt., 67—71, proponują VIII—VII wiek BC.

⁵⁰ *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; tak również W. R u d o l p h, *Jeremia*, HAT, 1958; por. W. T h i e l, dz. cyt., 54.

⁵¹ Dz. cyt., 54.

⁵² *Juda in der Exilzeit*, FRLANT 69 (1956) 64—68.

3. Pojęcia teologiczne środowiska kapłańskiego wzmocniły kontekst kultowy zakazów wróżbiarstwa:

— nieczystość legalna, która zabrania uczestniczenia w kulcie Jahwe,
— nierząd wróżbiarski w paralelizmie z nierządem seksualnym (złamanie wierności małżeńskiej i wierności krwi) i nierządem bałwochwalczym (złamanie wiary w zakresie przymierza z Bogiem przez ofiary *mōlek*).

— Surowa kara za uprawianie wróżbiarstwa, zwłaszcza nekromancji, jako środek ustanowiony przez Jahwe w celu uratowania narodu wybranego od wpływów pogańskich. Jahwe bowiem jest jedynym Bogiem Izraela i On nadaje Izraelowi swoje prawa.

4. Zakaz wróżenia z Kpł 19, 26 należał do bardzo starego zbioru praw (dekalog etyczno-religijny). Pozostałe przepisy dotyczące wróżbiarstwa mogły powstać w ostatnim stuleciu monarchii przed niewolą babilońską.

II. TEKST DEUTERONOMICZNY

Pwt 18, 9-14

w. 9 ki 'attāh bā' 'el-hā'āreṣ 'āšer-jāhwēh 'ēlōhēkā nōtēn lāk
lō'-tilmad la'āsōt k'tō'ābōt haggōjim hāhēm:

w. 10 lō'-jimmāsē' b'kā
ma'ābīr b'nō-ūbittō bā'ēs
qōsem q'sāmīm m'ōnēn ūm'nahēs ūm'kaššēf:

w. 11 w'ḥōbēr ḥāber
w'šō'el 'ōb w'jidd'ōnī
w'dōrēš 'el-hammētīm:

w. 12 ki- tō'ābat jāhwēh kol-'ōšeh 'elleh
ūbiglal hattō'ēbōt hā'elleh
jāhwēh 'ēlōhēkā mōriš 'ōtām mippānēkā:

w. 13 tāmīm tihjeh 'im jāhwēh 'ēlōhēkā:

w. 14 kī haggōjim hā'elleh 'āšer 'attāh jōrēš 'ōtām
'el-m'ōn'nim w'el-qōs'mīm jišmā'ū
w'attāh lō' kēn nātan l'kā jāhwēh 'ēlōhēkā:

w. 9 Gdy ty wejdiesz do kraju, który ci daje twój Bóg, Jahwe,
nie ucz się popelniać tych samych obrzydliwości, jak tamte narody.

w. 10 Nie znajdzie się pośród ciebie nikt,
kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę,
uprawiał wróżby, przepowiednie i magię;

w. 11 nikt, kto by uprawiał czary,
pytał duchów, wywoływał umarłych.

w. 12 Obrzydliwy jest bowiem dla Jahwe każdy, kto to czyni.
Dla tych obrzydliwości wypędza ich twój Bóg, Jahwe.
sprzed twego oblicza.

w. 13 Zupełnie wierny będziesz wobec Boga swego, Jahwe.

w. 14 Te narody bowiem, które ty wydziedziczysz,
słuchały wróżbitów i wywołujących umarłych,
lecz tobie nie pozwala na to twój Bóg, Jahwe.

Tekst deuteronomiczny Pwt 18, 9-22 stanowi całość, podzieloną na dwie części paralelne:

— wiersze 9-14 mówią o różnych pogańskich praktykach wróżbiarskich i magicznych, którymi narody pogańskie posługiwały się dla poznania przyszłości i w celu zapewnienia sobie pomyślności;

— wiersze 15-22 mówią o urzędzie prorockim, poprzez który Jahwe ogłasza Izraelitom swoją wolę.

W interesującym nas tekście Pwt 18, 9-14 łatwo daje się wyróżnić część prawną (w. 10-11) i komentarz deuteronomiczny (w. 9 i 12-14). Ten sposób przedstawiania prawa, bardzo często stosowany w Deuteronomium⁵³, von Rad⁵⁴ nazwał „*paränetische Gesetze*” czyli sentencje parenetyczne, dotyczące aktualnych w danym czasie problemów.

W w. 9 zauważa się przede wszystkim dwie rzeczy:

- nadanie ziemi: *hā'areš 'āser jāhwēh 'ēlōhēkā nōtēn lāk*;
- obyczaje narodów mieszkających dotychczas w ziemi Kanaan są obrzydliwościami — *tō'ābōt*.

Nadanie ziemi jest centralną ideą teologii Starego Testamentu. Jahwe dał Abrahamowi dwie obietnice:

- jedną, dotyczącą potomstwa, a mianowicie, że uczyni Abrahama narodem wielkim, liczebnym jak gwiazdy na niebie i piasek nad morzem;
- drugą, że da mu w posiadanie ziemię Kanaan.

Pierwsza przepowiednia została wypełniona. Pokolenia dwunastu synów Jakuba rozrosły się liczebnie w Egipcie. Jahwe wyprowadził ich stamtąd, zawarł z nimi przymierze, czyniąc ich swym narodem wybranym, swym *s'gullāh*. Jahwe dał Izraelowi swe prawa i wypróbował jego wierność. Obecnie zamierza wypełnić drugą obietnicę: aby zacieśnić łączność ze swym ludem, chce mu powierzyć ziemię, będącą jego własnością. Ale w ziemi Kanaan mieszkają różne narody pogańskie. Jahwe wypędza je, ponieważ one nie są jego ludem, nie mają prawa do tej ziemi i ponadto dokonują licznych obrzydliwości *tō'ābōt*. Redaktor deuteronomiczny rozwija ten temat w Pwt 9, 4-5 i powraca doń w naszym tekście w w. 12 i 14.

Wiersze 10-11 podają wykaz różnych praktyk kultowych, wróżbiarskich i magicznych, które nie powinny występować wśród Izraelitów (*lō' jimmāšē' b'kā*). W zastosowanej terminologii nie dostrzega się ściśle

⁵³ Por. Pwt 13, 1-19; 17, 14-20; 19, 1-13.

⁵⁴ *Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen 1964, 88.

technicznego oznaczenia słów⁵⁵, można jednak odnaleźć ich pierwotny sens⁵⁶. Treść i struktura literacka pozwalają wyróżnić w tekście osiem różnych praktyk uszeregowanych w cztery pary mniej więcej paralelne:

1. *ma'ābîr b'ênô-ūbittô bā'ēš* — przeprowadzać dzieci przez ogień
2. *qōsem q'sāmîm* — wróżyć (w sensie ogólnym)
3. *m'ônēm* — obserwować niebo (zjawiska atmosferyczne)
4. *m'nahēš* — obserwować znaki w kielichu
5. *m'kaššēf* — uprawiać magię
6. *hōbēr hāber* — uprawiać czary
7. *šō'el 'ōb w'jidd'ōni* — radzić się duchów
8. *dōrēš 'el-hammētîm* — wywoływać umarłych

Wszystkie te praktyki były znane i stosowane przez narody mieszkające w ziemi Kanaan, w szczególności przez Fenicjan, Aramejczyków i Filistynów⁵⁷. Znamy je nie tylko z tekstów biblijnych, ale także z badań językoznawczych oraz ze zwyczajów tych narodów poznanych głównie dzięki bogatej literaturze z Mari, Ugarit oraz innym znaleziskom archeologicznym. Należy przy tym zaznaczyć, że aczkolwiek w tekstach biblijnych znajdujemy wiadomości o praktykach wróżbiarskich i magicznych, podobnych do znanych w Kanaanie, to jednak brak w nich całkowicie jakichkolwiek danych odnośnie szczegółów ceremoniału wróżenia, zwłaszcza, gdy idzie o takie formy wróżenia, bardzo rozwinięte i rozpowszechnione w Mezopotamii, jak hepatoskopia czy astrologia.

Deuteronomium wypowiada się przeciwko wróżbom wszelkiego rodzaju⁵⁸. Praktykom pogańskim, z ich niekontrolowaną i nieosobową techniką, przeciwstawia wierność Jahwe, opartą na słowie prorockim: jasnym, osobowym i ściśle określonym⁵⁹.

Na początku deuteronomicznej serii znajduje się zakaz ofiar *mōlek*. Żaden tekst biblijny i żaden dokument pogański nie nadaje tej praktyce

⁵⁵ Por. *The Interpreter's Bible*, New York 1953, 447 n. Autor komentarza sądzi, że nie istniało dokładne rozróżnienie między użytymi tu terminami i że redaktor poprostu zebrał różne określenia, aby włączyć do tekstu wszystko, co tylko możliwe. Por. także G. von Rad, dz. cyt., 88 n.

⁵⁶ Por. A. Bertholet, *Deuteronomium*, KHC V, Freiburg 1899, 58 n; P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137 n.

⁵⁷ Por. O. Bächli, *Israel und die Völker*, ATANT 41 (1962) 49 n; P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 136 n; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communautaire religieuse*, Paris 1937, 138 nn; F. Horst, *Das Privilegrecht Jahve*, FRLANT 45 (1930) 118 n; K. Rabast, dz. cyt., 11 n; E. Wright, *The Old Testament against its environment*, SBT, London 1952, 81 nn.

⁵⁸ Por. O. Bächli, dz. cyt., 49 n; P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137; A. Bertholet, dz. cyt., 58 n; R. Dobbie, *Deuteronomy and the prophetic attitude to sacrifice*, SJT 12 (1959) 81; G. Hölischer, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZAW 40 (1922) 203 n; F. Horst, dz. cyt., 147 n; H. Junker, *Deuteronomium*, Echter Bibel, 1952, 55; J. L'Hour, *Les interdits tô'ēba dans le Deutéronome*, RB 71 (1964) 489; G. von Rad, *Deuteronomium*, 88 n; tenże, *Das Gottesvolk in Deuteronomium*, BWANT 47 (1929) 28.

⁵⁹ Por. O. Bächli, dz. cyt., 49 n.

sensu wróżbiarskiego, jak wymagałby tego kontekst; z pewnością jednak posiada ta praktyka znaczenie magiczne i dlatego została tu umieszczona ⁶⁰.

Zdaniem L'Hour ⁶¹ forma gramatyczna słowa *ma'ābir* (imiesłów czynny) nie jest tu stosowna, ponieważ wyraża działanie. Nie jest to również termin fachowy na oznaczenie osoby, która dokonywała ofiary z dziecka. Należałoby raczej oczekiwać tu formy *lō' ta'ābir* (*imperfectum*)..

Z źródeł historycznych wiemy, że ryt ten, pochodzenia fenickiego, zaprowadzony został w Jerozolimie w okresie późnej monarchii. Biblia stwierdza jego istnienie w okresie panowania Achaza i Manassesza, łącząc ofiary *mōlek* z miejscem zwanym Tofet w dolinie Ben-Innom. Pierwszym królem, który zniósł tę praktykę, był Jozjasz. W wyniku jego działalności zakaz składania ofiar *mōlek* włączono do Deuteronomium. Brak danych o istnieniu takiego przepisu podczas reformy Ezechiasza. W Deuteronomium jest mowa o tym kulcie tylko w Pwt 18, 10 i 12, 31. Oba teksty wydają się być późniejszym dodatkiem. Za późnym pochodzeniem przemawiają racje literackie i historyczne.

Natomiast przepis zakazujący praktyk wróżbiarskich i magicznych wydaje się być tekstem bardzo starym, wywodzącym się z rytuału liturgicznego, który przez autora deuteronomicznego został połączony z elementami parenetycznymi ⁶². Jest to tekst już rozwinięty i nie wszystkie elementy pochodzą z tego samego okresu. Wykazali to R a b a s t ⁶³ i ostatnio L'Hour ⁶⁴ poprzez analizę słowa *tō'ābah*, występującego w w. 9 i 12.

Wiersz 12 podaje motywację zakazu występującego w w. 10-11: „Obrzydliwy jest bowiem dla Jahwe każdy, kto to czyni”. Dla tych obrzydliwości (*tō'ābōt*) wypędza ich twój Bóg, Jahwe, sprzed twego oblicza”.

Sentencja prawna kończy się na słowach w. 12: *kī tō'ābat jāhwēh kol 'ōšēh 'ēlleh*. Wyrażenie umieszczone w w. 12b dodaje nowy silny akcent do tej motywacji, zwłaszcza przez powtórzenie słowa *hattō'ēbōt*.

Pierwotna forma zakazu w stylu apodyktycznym — zdaniem L'Hour ⁶⁵ — byłaby następująca:

- w. 10ac *lō' jimmāšē' b'kā ... qōsēm q'sāmīm*
- w. 11a *w'hōbēr hāber*

⁶⁰ Por. P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137.

⁶¹ Dz. cyt., 490 n.

⁶² Por. P. Buis — J. Leclercq, dz. cyt., 137.

⁶³ Dz. cyt., 11 n.

⁶⁴ Dz. cyt., 489—493.

⁶⁵ Dz. cyt., 489. L'Hour poprawił rekonstrukcję dokonaną uprzednio przez K. R a b a s t a, dz. cyt., 11 n.

— w. 12a *kī tō'ābat jāhwēh kol 'ōšēh 'ēlleh*.

Terminologia deuteronomiczna w. 9 i 12b jest bezsporna. Wyrażeniem najbardziej charakterystycznym jest *tō'ābah* użyte w liczbie mnogiej *tō'ēbōt*, które występuje ogółem:

— 4 razy w Deuteronomium: Pwt 18, 9. 12; 20, 18; 32, 16.

— 4 razy w Kodeksie Świętości: Kpł 18, 26. 27. 29. 30.

— 3 razy u Jeremiasza: 7, 10; 16, 18; 44, 22.

— często u Ezechiela

Jeremiasz używa tego terminu w sensie „praktyk obrzydliwych”, np. na oznaczenie przekraczania przykazań dekalogu, ale używa go także na oznaczenie kultu idoli lub też na oznaczenie samych idoli. Ezechiel używa go zazwyczaj w sensie praktyk bałwochwalczych. W Kodeksie Świętości termin *tō'ābah* należy do jednej z późniejszych redakcji i wykazuje zależność od Deuteronomium i Ezechiela.

Określenie *tō'ābah* nadaje religijnym praktykom kananejskim — wróżbiarskim i magicznym — charakter seksualny; charakter, który został potępiony przez parenezę deuteronomiczną. Liczba mnoga *tō'ēbōt* wskazuje, że zarówno w. 9 jak w. 12b należą do parenezy deuteronomicznej, ponieważ redaktor deuteronomiczny używa liczby mnogiej tylko w częściach parenetycznych⁶⁶. Dodać należy, że jako *tō'ēbōt jāhwēh* zostały określone nie praktyki lecz osoby, które je wykonują, *kol 'ōšēh 'ēlleh*. Natomiast brak *'ēlōhēkā* w TM w w. 12a⁶⁷ w pewnej mierze potwierdza pierwotny charakter podanej w nim motywacji zakazu⁶⁸.

Zdaniem L'Hour⁶⁹, z różnych praktyk wymienionych w w. 10-11, tylko *qōsēm q'sāmīm* i *hōbēr hāber* były pierwotnymi elementami, zakazu; inne wyrażenia zostały dołączone z biegiem czasu, ale jeszcze przed interwencją redaktora deuteronomicznego. Argumentami przemawiającymi za tym byłyby: forma i pozycja obu wyrażen, a zwłaszcza *accusativus internus obiecti*, styl apodyktyczny i paralelizm dwuczłonowy, zastosowany przez redaktora deuteronomicznego również w Pwt 16; 21 n; 22, 5; 23, 15 n. Przytoczone przez L'Hour racje nie są jednak wystarczające, aby wyłączyć z pierwotnego tekstu pozostałe terminy, zwłaszcza ostatni człon, *dōrēs 'el-hammētīm*. Paralelizm dwuczłonowy w zrekonstruowanym tekście nie jest całkiem wyraźny.

Dlatego Merendino⁷⁰ proponuje inną, pełniejszą rekonstrukcję tekstu, podając bardziej przekonujące argumenty:

— w. 10ac *lō' jimmāšē' b'kā ... qōsēm q'sāmīm*

⁶⁶ Por. J. L'Hour, dz. cyt., 493.

⁶⁷ Osiem manuskryptów Biblii Hebrajskiej wg Ginsburga, Septuaginta (Heksapla), przekład syryjski i Kodeks Samarytański mają *jāhwēh 'ēlōhēkā*.

⁶⁸ Por. J. L'Hour, dz. cyt., 493.

⁶⁹ Dz. cyt., 492 n.

— w. 11ac *w^ehōbēr hāber ... w^edōreš 'el-hammētīm*

— w. 12a *kī tō'abat jāhwēh kol-'ōšeh 'elleh*

Słowo *šā'al* występuje łącznie z *'ob* — *jidd^eōnī* tylko w Pwt 18, 11 i 1 Krn 10, 13, które to miejsce zależy od naszego tekstu. Jako termin techniczny na oznaczenie wyroczni⁷¹ użyte zostało tylko w Ez 21, 26 i (być może) w 1 Sm 28, 16. Zazwyczaj jako termin techniczny na oznaczenie konsultowania sił wyższych służyło słowo *dārās*, jak wykazują teksty Iz 8, 19; 19, 3, i 1 Sm 28, 7⁷². W Pwt 18, 11 wyrażenie *w^edōreš 'el-hammētīm* wydaje się być oryginalne, natomiast *w^esō'el 'ōb w^ejidd^eōnī* jest późniejszym deuteronomicznym dodatkiem, zaczerpniętym prawdopodobnie wraz z obu określeniami *'ōb* i *jidd^eōnī* z 1 Sm 28, 3. 9. 16.

Podobny dodatek deuteronomiczny stanowią słowa *ma'abīr*, *m^eōnen*, *m^enaheš* w w. 10-11. Identyczną triadę mamy w 4 Krl 21, 6. Wyrażenie *qōsem q^esamīm*, którego brakuje w cytowanym tekście, w Pwt 18, 10 należy do tekstu pierwotnego. Słowo *qesem* tworzy także triadę łącznie z *'abar ba'es* i *nahaš* w 4 Krl 17, 17, co mogło stanowić doskonałą okazję dla uzupełnienia tekstu Pwt 18, 10-11 tymi terminami.

Ostatnie słowo w. 10 *m^ekasšef* pochodzi także z ręki deuteronomisty, o ile nie zostało dołączone do tekstu jeszcze później. Jego drugorzędny charakter podkreśla forma partycypialna identyczna z *m^eōnen*, *m^enahes*, *ma'abīr*. Również poprzedzające *waw* daje wskazówkę do argumentowania, że przed *m^ekasšef* pierwotnie kończyła się sentencja. *Kasaf* nie występuje w żadnym innym tekście w połączeniu z terminami wymie-

⁷⁰ *Das Deuteronomische Gesetz*, BBB 31, Bonn 1969, 195. Por. także J. Hoopers, *De Numeruswisseling in het Boek Deuteronomium*, Utrecht 1947; *passim*; G. Minette de Tillesse, *Sections „Tu” et „Vous” dans le Deuteronomie*, VT 12 (1962) 29—87.

⁷¹ F. Vattioni, *Deuteronomio 18, 11 e un'iscrizione spagnola*, Or NS 36 (1967) 178—180, przypisuje słowu *šā'al* sens nekromatyczny. Inskrypcja, którą zajmuje się autor, została znaleziona ok. 1960 w pobliżu Sewilli. Zdaniem wydawcy jest ona pochodzenia fenickiego z VIII wieku BC. Tekst ma pięć wierszy. Autor proponuje następujące tłumaczenie:

- | | |
|------------------------|----------------------------------|
| 1. MTN' 'AZ P'L B'LJTN | Ofiara, którą złożyli Baaljaton, |
| 2. BN D'MLK W'BDB'L | syn Dommelek i Abdibaal, |
| 3. BN D'MLK BNJ S'L | syn Dommelek, nekromanci |
| 4. L'STRT HBRJ TNT K | Astarty, czarownicy Tinit, aby |
| 5. SM' QL DB(R)HM | wysłuchały głosu ich słów. |

Chodzi o dwóch braci, synów *Dommelek*, którzy usługiwali w jakiejś świątyni, poświęconej prawdopodobnie dwu wymienionym w tekście bóstwom, tj. *Astarte* i *Tanat*, z których jeden pełnił funkcję wywołującego duchy, a drugi czarownika rzucającego zaklęcia. — Odnośnie znaczenia HBRJ nie ma żadnych wątpliwości. Ale odnośnie S'L należy zaznaczyć, że słowo to nie jest terminem technicznym dla nekromancji. Łączenie tego słowa z babilońskim *šailu* (sumeryjskie *ensi*) jest bez znaczenia, ponieważ *šailu* oznacza raczej wykładającego sny opowiedziane przez kogoś innego; w jednym tylko wypadku *šailu* jest użyte w sensie rzucającego zaklęcia, por. J. Renger, *Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit*, ZA 59 (1969) 217 n; por. także L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*, DHS, Berkeley—Los Angeles 1966, 223, 295 nn.

⁷² Por. także 3 Krl 22, 5. 7 i 4 Kri 1, 2 nn.

nionymi w Pwt 18, 10-11. Występuje natomiast w Księdze Przymierza (Wj 22, 17), skąd prawdopodobnie w okresie bardzo późnym, zostało zaczerpnięte i włączone do Deuteronomium obok *'ōnēn* i *nāḥaš*. Wyrażenie *hōbēr ḥāber* z w. 11 reprezentuje formę prymitywną. Występuje ono czterokrotnie w zbiorach prawnych, a ponadto w Ps 58, 6.

Oryginalny jest również w. 12, zarówno pod względem literacko-krytycznym, jak z punktu widzenia gramatyki i rytmiki (*metrum*). Wyrażenie partycypialne *'ōšēh* łączy się idealnie z resztą zrekonstruowanego tekstu, w którym rytm doskonale odpowiada czteroczłonowemu podziałowi w dwóch częściach poprzednich ⁷³.

W historii przekazania tekstu wyróżnić można zatem cztery fazy:

1. Tekst pierwotny, stosownie do rekonstrukcji dokonanej przez Merendino ⁷⁴, wyglądał następująco:

- w. 10a Nie znajdzie się pośród ciebie nikt,
- w. 10c kto by uprawiał wróżby,
- w. 11a nikt, kto by uprawiał czary,
- w. 11c wywoływał duchy,
- w. 12a obrzydliwy jest bowiem dla Jahwe każdy kto to czyni.

2. Redaktor deuteronomiczny dokonał opracowania tekstu, używając go jako części wprowadzającej do swej perykopy o prorokach Jahwe, dołączając przed tekstem i po nim części parenetyczne w w. 9 oraz 12b-14. To, że w w. 14 obok *qōs'mīm* występuje *m'ōn'nīm* nie jest wystarczającym argumentem za tym, że redaktor deuteronomiczny miał już przed sobą tekst rozwinięty, tzn. z dodatkiem *m'ōnēn ūm'naḥēš* w w. 10. Wyrażenie *m'ōn'nīm* w formie imiesłowu o znaczeniu rzeczownikowym było znane we wcześniejszym przepowiadaniu i znajdujemy je zarówno u Mi 5, 11 jak u Iz 2, 6; 57, 3 czy u Jr 27, 9 (gdzie występuje także *qōs'mīm*).

3. W czasach Jozjasza ręką deuteronomisty zostały dołączone inne elementy:

- część dotycząca ofiar *mōlek* (w. 10b),
- słowa *m'ōnēn* i *ūm'naḥēš* (w. 10c) w tej samej formie partycypialnej jak *ma'ābir*.
- wyrażenie *šō'ēl 'ōb w'jidd'ōnī* (w. 11b) jako uzupełnienie do ostatniego terminu, tj. *dōrēš 'eḥ-hammētīm* (w. 11c).

4. W jeszcze późniejszym okresie ręką interpolatora dołączone zostało ostatnie słowo *m'kaššēf*. Dodatek jest niewątpliwie późniejszy od *m'ōnēn ūm'naḥēš*, ponieważ takie wyrażenie nie występuje w całym

⁷³ Por. R. P. Merendino, dz. cyt., 193—197.

⁷⁴ Dz. cyt., 195.

„opus deuteronomicum”. Prawdopodobnie interpolator chciał dać tekstowi już rozszerzonemu strukturę metryczną pięcioczłonową z cezurą (2 + 3), co już zauważył R a b a s t⁷⁵, albo chciał dać człon paralelny do *hōbēr hāber*, widząc, że wszystkie inne wyrażenia miały już swoje paralele.

Forma literacka zakazu wróżenia Pwt 18, 10-12 jest szczególna. Zwyczajną formę apodyktyczną zakazu tworzy przeczenie *lō'* z czasownikiem w imperfectum. Tu natomiast mamy negację ogólną *lō' jimmāse' b'ka*, po której następują formy partycypialne odnoszące się do poszczególnych wypadków. Zdaniem M e r e n d i n o⁷⁶, redaktor deuteronomiczny przejął tę formę z innego zbioru przepisów, aby nadać silniejszą wymowę retoryczną zakazowi tych praktyk, opartą na objawiającym słowie Jahwe.

Wiersz 12b pozostaje w ścisłej relacji do w. 9 i 14a. Elementami łączącymi je są: podobna forma stylistyczna (zaimek osobowy z następującym po nim imiesłowem), podobne słownictwo i przede wszystkim wspólny temat, dotyczący stosunków Izraela z narodami zamieszkującymi ziemię Kanaan. Dla redaktora deuteronomicznego narody te, Amorejczycy i Kananejczycy, są jedynie nieokreśloną grupą ludzi, którzy okupują ziemię, i interesuje się on nimi tylko dlatego, że Izrael przejmuje tę ziemię z ich rąk. Wprowadzenie tu tych narodów jest jedynie środkiem przepowiadania deuteronomicznego, mającym sprawić wrażenie, że narody te nie wywarły żadnego wpływu na Izraela, ani w zakresie polityczno-społecznym, ani w zakresie religijnym⁷⁷.

Wiersz 13: „Zupełnie wierny będziesz wobec Boga swego, Jahwe!” — Takie sformułowanie sentencji jest czymś wyjątkowym, niespotykanym w tekstach biblijnych. Słowo *tamîm* występuje w Lb 28, 19. 31; 29. 8 i 2 Sm 22, 24 z przedimkiem *l'* na początku. Natomiast z następującym po nim przyimkiem *'im* znajduje się tylko w Ps 18, 24. 26 i Jb 36, 4. Treść wiersza służy jako przejście między uprzednim zakazem a przykazaniem pozytywnym, jakie zapowiada. Podobną funkcję spełnia w. 14b. Oba wiersze, ze względu na styl, należą do parenezy deuteronomicznej. Umieszczenie *tamîm* w w. 13 i *'attah* w w. 14b na początku zdania świadczy wyraźnie, że redaktor deuteronomiczny położył szczególny nacisk na te wyrażenia i na takie właśnie sformułowanie tekstu.

W religii jahwistycznej nie było miejsca dla praktyk wróżbiarskich. To stwierdzenie posłużyło redaktorowi deuteronomicznemu jako przejście do wyjaśnienia, jaka instytucja w Izraelu została upoważniona przez Jahwe do ogłaszania ludowi Bożej woli. Kapłani i lewici zostali już wy-

⁷⁵ Dz. cyt., 11.

⁷⁶ Dz. cyt., 196.

⁷⁷ Por. O. B a c h l i, dz. cyt., 39 n.

kluczeni (Pwt 18, 1-8); pozostał więc tylko urząd prorocki, który nie miał udziału w krwi Aarona (jak kapłani) lecz miał udział w duchu Mojżesza.

W ten sposób Pwt 18, 9-22 stanowi obszerną konstrukcję jurydyczno-parenetyczną, która uzasadnia proroctwo jako jedyny środek rozpoznawania wyroków Jahwe, przy jednoczesnym surowym potępieniu wszelkich praktyk wróżbiarskich.

W porównaniu z Kpł 19, 26-28 widzimy, że pod względem treści, ale w zupełnie innej formie stylistycznej, dwa zakazy z Kpł 19, 26b *lō' t'nahāšū w'lō' t'ônēnū* odpowiadają wyrażeniom *m'ônēn* i *m'nahēš* z zakazu deuteronomicznego, w którym to znów znalazły się dodatki wtórne, uczynione ręką deuteronomisty.

Dwa inne zakazy w Kpł 19, 27-28: „nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie” oraz „nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym” odpowiadają natomiast w swej treści, nie zaś pod względem formy stylistycznej, przepisom Pwt 14, 1: „nie będziecie nacinać skóry ani strzyć krótko włosów nad czołem po umarłym”. Wykluczone jest jednak, aby przepisy Pwt 14, 1 pozostawały w ścisłym związku z przepisami Pwt 18, 10-14; prawdopodobnie należały do innego kontekstu, który odnosił się do kapłanów.

Wobec powyższego nie da się ustalić żadnej zależności między zakazami z Kpł 19, 26-28 a Pwt 18, 9-14 ⁷⁸.

III. PRÓBA ROZWIĄZANIA

Stwierdzamy fakt, że Deuteronomium i Kodeks Świętości zawierają przepisy skierowane przeciw praktykom wróżbiarskim. Przepis Pwt 18, 10-12a w swej formie pierwotnej, stosownie do rekonstrukcji tekstu dokonanej przez Merendino, pochodzi z jakiegoś zbioru prawnego starszego od Deuteronomium ⁷⁹. Z tekstów kapłańskich, zawartych w Kodeksie Świętości, zakaz z Kpł 19, 26 należy do jakiegoś starożytnego zbioru praw zwanego dekalogiem etyczno-religijnym ⁸⁰.

W tekście deuteronomicznym mamy wyrażenia: *hābar*, *qesem* oraz *dārās 'el-hammētīm*, w tekście kapłańskim zaś: *nāhaš* i *'ônēn*. Po odrzuceniu *hābar*, które jest raczej terminem oznaczającym czary i należy do zakresu magicznego, pozostają nam cztery terminy, określające różne

⁷⁸ Por. R. P. Merendino, dz. cyt., 196.

⁷⁹ R. P. Merendino, dz. cyt., 195. — Por. także J. Hospers, dz. cyt., *passim*; J. L'Hour, dz. cyt., 492n; G. Minette de Tillesse, dz. cyt., 29nn; K. Rabast, dz. cyt., 11.

⁸⁰ Por. J. Begrich, *Die priesterliche Tora*, BZAW 66 (1936) 82; K. Elliger, *Leviticus*, 244—259; R. Kilian, dz. cyt., 36—65; K. Rabast, dz. cyt., 18nn; H. Graf Reventlow, dz. cyt., 19—78; G. von Rad, *Deuteronomium Studien*, 18—22.

praktyki wróżbiarskie, przeciwko którym wypowiadają się te starożytne przepisy. Pomiedzy obu tekstami nie stwierdzono żadnej zależności⁸¹. Podobieństwo terminologii jest tylko pozorne, gdyż *nahās* i *'ōnen*, znajdujące się w dzisiejszym tekście Pwt 18, 10 są dodatkami późniejszymi.

W starszych zbiorach prawnych Biblii nie ma żadnego przepisu odnoszącego się do wróżb, poza jedynym tekstem z Kodeksu Przymierza (Wj 22, 17), który w dodatku dotyczy magii: *m'kaššefah lō' t'hajjeh* — nie pozwolisz żyć takiej, która się oddaje czarom⁸². Słowo *kāsaf* występuje także w dzisiejszym tekście Pwt 18, 10, ale zostało ono tu dołączone w późniejszym okresie jako ostatnia faza rozwoju tekstu.

1. MOTYW WPROWADZENIA ZAKAZU WRÓŻENIA

Jaka jest geneza tych przepisów i gdzie należy szukać ich *Sitz im Leben*?

Zanim odpowiemy na te pytania postarajmy się wpierw odpowiedzieć na pytanie: jaki był motyw, dla którego przepisy te zostały wprowadzone do prawodawstwa izraelskiego już w czasach bardzo dawnych, na początku monarchii albo jeszcze wcześniej.

Pwt 18, 9-14 daje odpowiedź, że praktyki wróżbiarskie były zabronione, ponieważ były to pogańskie zwyczaje narodów, które zamieszkiwały ziemię Kanaan. Zarówno opowiadania biblijne jak i dokumenty pogańskie z Ugarit i Mari, a także inne znaleziska archeologiczne, potwierdzają, że Kananejczycy znali i praktykowali wróżbiarstwo w różnych postaciach:

- radzili się swych bóstw poprzez wyrocznie (*oracula*), w wypadkach choroby, a szczególnie w wypadkach wojny;
- dane dotyczące nekromancji nie są całkiem jasne; mogła ona być rozwinięciem kultu Baala, który co roku powracał z szeolu na ziemię;
- wykładanie snów było bardzo rozpowszechnione, co potwierdzają opowiadania ugaryckie o Kerecie i Danelu: łączy się z tym także praktyka inkubacji oneiromantycznej;
- losowanie przy pomocy kości lub strzał było najbardziej rozpowszechnionym sposobem radzenia się bóstwa we wszelkich możliwych wypadkach;
- praktykowanie ornitomancji i hepatoskopii (w odniesieniu do ptaków) znajduje potwierdzenie w ugaryckiej historii Aqhat;

⁸¹ Por. L. E. Elliott - Binns, *Some problems of the Holiness Code*, ZAW 67 (1955) 39 n.

⁸² Muszę zaznaczyć, że drugi przepis w Kodeksie Hammurabiego, zaraz po zabójstwie, jest skierowany przeciwko magii w sensie uroku rzuconego na bliźniego celem sprowadzenia nań nieszczęścia, por. ANET 166.

- Zachowanie się zwierząt (krów zaprzęgniętych do wozu z Arką Przy-
mierza) było interpretowane przez Filistynów jako znak wróżebny;
- obserwowanie wody lub oliwy zmieszanej z wodą w kielichu, przy-
pisywane było Józefowi Egipskiemu, podobnie jak Pagat, córce Danela,
z historii ugaryckiej;
- z dziedziny astrologii mamy dane o znakach meteorologicznych z ob-
serwacji chmur i innych fenomenów atmosferycznych na niebie i na
ziemi.

Trzeba dodać odrazu, że religia jahwistyczna korzystała również z środków manticznych⁸³, jak wyrocznie (*oracula*), sny i losy, chociaż były one powszechnie stosowane przez pogan. Samo więc ich pogańskie pochodzenie nie było wystarczającym motywem wprowadzenia zakazu tychże praktyk wróżbiarskich. Musiał istnieć jeszcze inny powód, a mianowicie niebezpieczeństwo udziału w kulcie pogańskim. Materiał dotyczący wróżb, zebrany w oparciu o teksty biblijne i pozabiblijne, dostarcza w tym względzie wielu potwierdzających faktów:

- Achaz żądał wyroczeni od fałszywych proroków, którzy byli proroka-
mi Baala, bożka czczonego przez królową Jezabel;
- Ochozjasz usiłował uzyskać wyrocznię od kapłanów Baala w filistyń-
skim sanktuarium w Akkaron.
- wywoływanie duchów łączono z ofiarami składanymi demonom, aby
pozwoliły widmu ukazać się ludziom;
- ryt inkubacji oneiromantycznej obejmował różne ofiary składane
bóstwom i demonom;
- przed rzuceniem losów modlono się do bóstwa, aby dało poznać swo-
ją wolę za pośrednictwem kości, strzał itp.;
- hepatoskopia według zwyczaju babilońskiego dokonywała się podczas
ofiary ze zwierzęcia, w którego wątrobie dopatrywano się znaków prze-
powiadających przyszłość;
- również obserwowanie wody i oliwy w kielichu było aktem kultu:
w Mezopotamii było to połączone z kultem słońca i należało do obowią-
zków *barû*.
- obserwowanie zjawisk atmosferycznych u Kananejczyków było po-
łączone z kultem Baala-Hadada, boga deszczu i urodzaju.

Głównym motywem zakazania Izraelitom praktykowania mantyki (wróżb) było zatem wielkie niebezpieczeństwo uczestniczenia przez nich w kulcie idoli w miejsce kultu Jahwe. Z dopuszczalnych w Izraelu konsultacji bóstwa, radzenie się za pośrednictwem *'urim* i *tummim* lub przy pomocy efodu, dokonywało się także podczas świętego obrzędu, po złożeniu ofiar i odmówieniu modlitw. Aby Izraelici nie zamienili Jahwe na idole a kultu Jahwe nie zamienili na kult bałwochwalczy, były im

⁸³ Por. O. E i s s f e l d t, *Jahwe — Name und Zauberwesen*, KS I, 151.

zakazane wszelkie praktyki i zwyczaje, jakimi posługiwali się poganie w celu poradzenia się swych bogów lub w celu zapewnienia sobie powożenia.

Dobrze wyrażają ten motyw słowa Eliasza skierowane do Ochozjasza, króla izraelskiego: „Czyż nie ma Boga w Izraelu, by szukać Jego wyroku?” (4 Krl 1, 16).

W Pwt 18, 9-14 motyw ten został silnie zaakcentowany przez słowo *tô'abah*, które pierwotnie miało znaczenie jakiejś perwersji seksualnej; redaktor deuteronomiczny użył tego słowa w znaczeniu „rzeczy, którą należy odrzucić”, co z kolei Jeremiasz i Ezechiel zastosowali do idoli jako wyrażenie pogardliwe.

Natomiast tekst Kpł 19, 26 należy do zbioru przepisów ujętych w formę dekalogu etycznego i religijno-kultowego, w którym zakaz „nie będziecie wróżyć z kielicha ani obserwować znaków na niebie” znajduje się obok zakazu „nie będziecie jeść niczego z krwią” (TM) lub „nie będziecie jeść niczego na wyżynach” (Septuaginta). Jedno i drugie wyrażenie świadczy o związku z kultem pogańskim.

Innym motywem wprowadzenia zakazu praktyk wróżbiarskich było powiązanie ich z magią, która bezsprzecznie miała miejsce w rytach wywoływania duchów w celu radzenia się ich w sprawach nieznanach, czy też w misteriach dokonywanych przy innych formach wróżenia. To powiązanie wróżb z magią dostrzegali z pewnością bardzo wyraźnie prawodawca, skoro w pierwotnym tekście Pwt 18, 10-12 oprócz dwóch terminów wróżbiarskich umieścił termin magiczny (*hōber haber*), a w Kpł 19, 26 po zakazie wróżenia dołączył cztery zakazy różnych rytów, które miały znaczenie zabobonne i magiczne.

2. SITZ IM LEBEN ZAKAZÓW WRÓŻENIA

Rozwiązanie problemu *Sitz im Leben* zakazów wróżenia z Pwt 18, 9-14 oraz Kpł 19, 26 zależy w dużej mierze od ustalenia czasu tworzenia się Deuteronomium i Kodeksu Świętości.

Gdy idzie o pochodzenie Deuteronomium, wspomnieć należy prace De Wette⁸⁴ i Gramberga⁸⁵, prekursorów różnych opinii, zmierzających do rozwiązania tego problemu. De Wette podawał jako bezsporne następujące fakty:

- Deuteronomium było nieznanne przed panowaniem Jozjasza,
- Deuteronomium było podstawą reformy Jozjasza,

⁸⁴ *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum aliis cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jena 1805. — J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905, 9, nazwał hipotezę De Wette „thesis de pia fraude”.

⁸⁵ *Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments*, 1829, p. XVI, 153 nn, 305 nn.

- Deuteronomium było znane Jeremiaszowi, Ezechielowi, Deutero-Izajaszowi, Aggeuszowi i Zachariaszowi,
- Kryteria wewnętrzne (centralizacja kultu w Jerozolimie, zniesienie kultów pogańskich i zakaz ofiar *mōlek*) przemawiają za powstaniem Deuteronomium w VII wieku przed Chrystusem.

Opinia powyższa, która w latach trzydziestych⁸⁶ naszego stulecia miała wielu zwolenników, popierana jest obecnie przez niewielu autorów, m. in. przez egzegetę żydowskiego *Weinfeld*a⁸⁷.

Opinia *Gramberga*⁸⁸, odnosząca powstanie Deuteronomium do czasów po powrocie Izraelitów z niewoli, wznowiona została w latach 1920 — 1930 przez *Kegela*⁸⁹, *Ostreichera*⁹⁰ i *Welcha*⁹¹, którzy zaprzeczyli prawdziwości argumentów przedstawianych przez *Wette*, mówiąc że:

- Deuteronomium było nieznanne aż do czasów Nehemiasza,
- Relacja 2 Krl 22-23 o reformie Jozjasza jest nieautentyczna,
- Deuteronomium nie było przestrzegane po reformie Jozjasza,
- Jeremiasz był cytowany przez Deuteronomium a nie odwrotnie,
- Centralizacja kultu i polemika odnośnie wyżyn nie istniała przed niewolą.
- Deuteronomium nie mogło być zatem utworzone przed niewolą.

Według opinii większości współczesnych egzegetów Deuteronomium istniało na długo przed Jozjaszem w tym sensie, że stanowiło podstawę reformy Ezechiasza, następnie zaginęło za rządów Manassesesa i zostało odnalezione w świątyni podczas reformy Jozjasza⁹².

⁸⁶ Por. *K. Budde*, *Das Deuteronomium und die Reform von König Josias*, ZAW 44 (1926) 177—224; *A. Causse*, *La transformation de la notion d'alliance et la rationalisation de l'ancien coutume dans le reforme deuteronomique*, RHPHilRel 13 (1933) 1—29; *G. Dahl*, *The case for the currently accepted date of Deuteronomy*, JBL 47 (1928) 361 nn; *H. Gressmann*, *Josia und das Deuteronomium*, ZAW 42 (1924) 313—337.

⁸⁷ *Deuteronomy. The present state of inquire*, JBL 86 (1967) 249—262.

⁸⁸ Dz. cyt., jw.

⁸⁹ *Die Kultus-Reformation des Josias*, 1919.

⁹⁰ *Das Deuteronomische Gesetz*, BFCT 27, Gütersloh 1923, 4.

⁹¹ *The Code of Deuteronomy. A new theory of its origin*, London—Edinburgh 1924. — Tę opinię podtrzymywał także *G. R. Berry*, *The Date of Deuteronomy*, JBL 59 (1940) 135; por. także *L. B. Paton*, *The case for the post-exilic origin of Deuteronomy*, JBL 47 (1928) 306 nn.

⁹² Por. *J. Bewer*, *The case for the early date of Deuteronomy*, JBL 47 (1928) 325 nn; *R. E. Clements*, *Deuteronomium and the Jerusalem Cult-Tradition*, VT 15 (1965) 312; *F. Dornseiff*, *Zeit und Verfasser des Pentateuchs und die Deuteronomiumsfrage* (1938); w: *KS, Antike und alter Orient, Interpretationen*, I, Leipzig 1956, 297 nn; *J. H. Hospers*, dz. cyt.; *H. Junker*, *Die Entstehungszeit des Ps 78 und des Deuteronomiums*, Bibl 34 (1953) 499 n; *E. König*, *Deuteronomische Hauptfragen*, ZAW 28 (1930) 44 nn; *J. L'Hour*, dz. cyt., 493; *N. Lohfink*, *Die Bundesurkunde des Königs Josias*, Bibl 44 (1963) 261; *V. Maag*, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation*, VT 6 (1956) 10 n; *R. P. Merendino*, dz. cyt., 1 n; *G. Minette de Tillesse*, dz. cyt., 29 nn; *E. W. Ni-*

Nicholson⁹³, idąc za opinią Von Rada⁹⁴, dopatruje się *Sitz im Leben* Deuteronomium w kulcie okresu amfiktionii pokoleń izraelskich. Podobną opinię podziela Lohfink⁹⁵, który utożsamia Deuteronomium z dokumentem przymierza.

Już Von Rad⁹⁶ wyróżnił w Deuteronomium cztery sekcje, odpowiadające czterem częściom zawarcia przymierza według starożytnego przekazu z Księgi Wyjścia 19-24:

P w t	
1-11	Historia synajska i pareneza
12-26, 15	Prawo
26, 16-19	Obowiązki przymierza
27 nn	Błogosławieństwa i przekleństwa
W j	
19	Pareneza i historia synajska
20-23, 19	Ogłoszenie prawa
23, 20 nn	Obietnica błogosławieństwa
24	Zawarcie przymierza

Jako dokument przymierza Deuteronomium było oficjalnie i uroczysto odczytywane podczas wielkich zgromadzeń ludu przed arką przymierza w określonym czasie, stanowiąc część ceremonii odnowienia przymierza z Jahwe⁹⁷. Stosownie do przepisu Pwt 31, 9-13, czytanie to powinno się być odbywać przed arką przymierza w każdym roku szabatowym podczas święta *Sukkot*.

Zdania uczonych odnośnie liczby i formy świąt izraelskich są podzielone⁹⁸. Dyskutowana jest przede wszystkim natura i forma święta *Sukkot* w okresie monarchii. Wszyscy zgadzają się jednak, że w okresie amfiktionii święto *Sukkot* miało charakter wielkich religijnych uroczystości odnowienia przymierza⁹⁹. Z takimi właśnie uroczystościami zwią-

cholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967, 1—17; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47, Stuttgart 1929, 11—19.

⁹³ Dz. cyt., 40.

⁹⁴ Dz. cyt., 11—19.

⁹⁵ Dz. cyt., 482—486.

⁹⁶ Dz. cyt., 11—19.

⁹⁷ Por. N. Lohfink, dz. cyt., 483.

⁹⁸ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, 395—413, przeczy istnieniu w dawnym Izraelu święta intronizacji Jahwe; świętom *sukkot* i *šabuot* odmawia charakteru „synajskiego” (odnowienia przymierza) i wyjaśnia je jako święta o charakterze agrarnym, tj. święto plonów i święto pierwocin.

⁹⁹ Por. A. Alt, dz. cyt., 327 n; M. Beyerlin, *Origins and history of the oldest semitic traditions*, Oxford 1965, 40 n; J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, 149; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, London 1961, 122 n; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 7 n; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, *Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Amsterdam 1961 (przedruk); tenże, *The Psalms in Israels Worship*, I-II, Oxford 1962; M. Newman, *The people of co-*

zane było odczytywanie dokumentu przymierza (Joz 24). Z okresu monarchii mamy również przekazy o odnowieniu przymierza dokonanych przez królów: Ezechiasza (2 Krn 29), Jozjasza (4 Kri 23, 1-27) oraz Sedecjasza (Jr 34, 8-22)¹⁰⁰.

Z okazji tych zgromadzeń dołączano do dokumentu przymierza nowe przepisy i wyjaśnienia podawane przez urzędników i charyzmatyków (sędziowie, kapłani, starsi ludu, prorocy), przedstawiane zawsze jako nauka Mojżesza. W ten sposób również omawiany przez nas tekst Pwt 18, 9-14 miałby swój *Sitz im Leben* w rycie odnowienia przymierza.

Kodeks Świętości (Kpł 17-26) różni się bardzo od reszty Księgi Kapłańskiej. Cechą charakterystyczną rozdziałów 1-16 jest sytuacja synaj-ska: cały Izrael zgromadzony jest wokół przybytku (Namiotu Spotkania). Literacka adaptacja tej sytuacji została w Kodeksie Świętości osiągnięta w sposób sztuczny poprzez formuły wprowadzające, w których Jahwe nakazuje Mojżeszowi, aby przekazał ludowi Jego prawa.

Biorąc tę formułę za rzeczywistość Reventlow¹⁰¹ traktuje Kodeks Świętości jako proklamację prawa w okresie pobytu Izraela na pustyni. Stąd dzisiejszy tekst nie jest dla niego wynikiem sukcesywnych redakcji, lecz otrzymał tę formę na skutek przystosowania i pewnego rozwoju w ramach święta przymierza. Opinii tej nie da się utrzymać, ponieważ dane oceniane przez Reventlowa jako bardzo stare, należą bezsprzecznie do redakcji kapłańskiej.

W Kodeksie Świętości zauważa się trzy zasadnicze elementy literackie:

- formuły narracyjne, wprowadzające, łączące treść Kodeksu Świętości z wydarzeniami opowiedzianymi w pierwszej części Księgi Kapłańskiej,
- styl własny o charakterze parenetycznym, mało zróżnicowany,
- styl przepisów prawnych.

Powyższe elementy literackie stanowią podstawę rozróżnienia trzech faz w formowaniu się tekstu Kodeksu Świętości, a mianowicie:

- materiał pierwotny, obejmujący różne przepisy prawne, oficjalne wyjaśnienia itp.¹⁰²,
- pareneza czyli przepowiadanie prawa,
- redakcja kapłańska.

Najbardziej charakterystyczną cechą Kodeksu Świętości jest jego opracowanie parenetyczne. Podobnie jak w Deuteronomium chodzi tu

renant, New York 1962, 112 n; E. W. Nicholson, dz. cyt., 40; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, GesSt, 1958, 41 nn; tenże, *Old Testament Theology*, I, 1962, 17 n; A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, 1961, 89 nn; tenże, *The Psalms*, London 1962, 26 nn.

¹⁰⁰ Por. K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen 1960, 62-64; H. Junker, *Deuteronomium, Echter Bibel*, Würzburg 1952, 445-447.

¹⁰¹ Dz. cyt., 18 n, 165 n.

¹⁰² Por. W. Thiel, dz. cyt., 44 n; L. E. Elliott — Binns, dz. cyt., 39 n.

o prawo nauczane i przepowiadane. W tym tylko sensie można by przyjąć opinię Reventlova, który zakładał *Sitz im Leben* tego przepowiadania prawa w starożytnym świącie odnowienia przymierza¹⁰³.

Pozostaje więc *Sitz im Leben* omawianych tekstów prawnych przeciw wróżbiarstwu upatrywać w rycie odnowienia przymierza podczas zgromadzeń religijnych w latach jubileuszowych. Dla tekstu deuteronomicznego jest to całkowicie pewne. Pierwotnie mógł on należeć do tekstu upomnienia czynionego ludowi przed ceremonią odnowienia przymierza. Przykład takiego upomnienia mamy w Ps 81, 9-11:

„Słuchaj, mój ludu, a napomnę cię,
obyś posłuchał mnie, Izraelu!
Nie będzie u ciebie boga obcego,
cudzemu bogu nie będziesz się kłaniał.
Ja jestem Pan, twój Bóg”.

Dowody istnienia tego rodzaju praktyki mamy w tekstach biblijnych, w których jest mowa o odnowieniu przymierza lub o przygotowaniach do jakiegoś święta. Przed odnowieniem przymierza Izraelici musieli wyrzec się bogów obcych, jak np. w Joz 24, 14: „Bójcie się więc Jahwe i służcie mu w szczerości i prawdzie! Usuńcie bóstwa, którym służyli ojcowie wasi po drugiej stronie Rzeki i w Egipcie, a służcie Jahwe!”¹⁰⁴

Czytamy w Księdze Królewskiej i w Księdze Kronik, że królowie Aza, Jozafat, Ezechiasz i Jozjasz przed odnowieniem przymierza zwracali się przeciw kultom pogańskim, niszcząc ołtarze bożków w miastach i na wyżynach, krusząc stele i święte pale, zabijając przy tym kapłanów pogańskich łącznie z czarownikami i wróżbitami¹⁰⁵. Do podobnej praktyki zdają się też nawiązywać słowa wypowiedziane przez Jehu do czciocieli Baala: „Przeszukajcie i zobaczycie, czy nie jest tutaj z wami ktoś z czciocieli Jahwe, poza czciocielami Baala” (4 Krl 10, 23).

Gdy idzie o tekst z Kodeksu Świętości (Kpł 19, 26) wydaje się, że nie można z całkowitą pewnością twierdzić o jego przynależności do rytu odnowienia przymierza. Tekst wyraźnie wskazuje, że nie należy do fazy przepowiadania prawa połączonego z tradycją deuteronomiczną, lecz do starego zbioru określanego mianem dekalogu etyczno-religijnego. W rzeczywistości treść ma charakter katechezy ludowej, która z jednej strony nakazywała, aby nie czynić bliźniemu żadnej niesprawiedliwości, tak w słowach jak czynach, a z drugiej strony zakazywała wszelkich zwy-

¹⁰³ Por. W. Thiel, dz. cyt., 68—73; R. Kilian, dz. cyt., 160.

¹⁰⁴ Podobny ryt znajdujemy w Rdz 35, 2-4, przypisany Jakubowi, który zebrał od swoich domowników wszystkie przedmioty obcego kultu oraz kolczyki i zakopał je pod dębem w pobliżu *Sychem* przed udaniem się do *Betel*, aby tam zawrzeć przymierze z Bogiem. Tekst zdradza powiązanie z rytym odnowienia przymierza z Joz 24, 14 nn.

¹⁰⁵ Por. 3 Krl 15, 12; 18, 4; 23, 4-20. 24; 2 Krn 14, 2; 17, 6; 29, 3-19; 31, 3-7. 33.

czajów zabobonnych, łącznie z wróżbiarstwem i magią, mającymi znaczny udział w kulcie pogańskim.

Fakt takiej katechezy ludowej zanotował autor 2 Krn 17, 7-9: Jozafat w trzecim roku panowania wysłał swych urzędników, lewitów i kapłanów, aby nauczali w miastach judzkich. „Nauczali oni w Judzie, a mieli z sobą księgę Prawa Jahwe i obchodzili wszystkie miasta Judy, pouczając lud”. Zważywszy, że Jozafat „za Baalami nie kroczył, lecz szukał Boga swoich ojców (*lō' dāraš labb'ālīm kī lē'lohē 'ābīw dārās*) i postępował zgodnie z Jego przykazaniami” (2 Krn 17, 3, 4), we wszystkich swych poczynaniach pytał najpierw o zdanie Jahwe¹⁰⁶ oraz że ustanowił w kraju sędziów, nakazując im sądzić sprawiedliwie, bez względu na osobę¹⁰⁷, można przypuszczać, że również nauczanie prawa zarządzane przez niego, kierowało się podobnymi zasadami, tym mianowicie, aby lud porzucił kultury pogańskie, nie uprawiał magii ani wróżbiarstwa, lecz radził się Jahwe i aby postępował sprawiedliwie w stosunku do bliźnich. W tym kontekście księga prawa, którą mieli z sobą kapłani i lewici, udający się na nauczanie w miastach Judy, mogła oznaczać zbiory przepisów dotyczących codziennego życia ludu w zakresie praktyk i zwyczajów kultowych oraz stosunków międzyludzkich, tak jak to mamy w dekalogu etyczno-religijnym Kodeksu Świętości. W katechezie zatem ludowej w czasach pobożnego króla Jozafata należy upatrywać *Sitz im Leben* zakazu wróżenia z Kpł 19, 26.

ZAKOŃCZENIE

Tendencje do poznania tajemnic, zwłaszcza dotyczących przyszłości, nie były obce Izraelitom. Rozpowszechnione były wśród nich liczne praktyki, podobne do praktyk pogańskich, tak co do ich istoty jak formy. Religia jahwistyczna dopuszczała wyrocznie (*oracula*), losowanie i sny jako środki konsultowania Boga. Inne środki były zakazane i kto je uprawiał, podlegał karze śmierci. Było to stare prawo, oparte na zaufaniu do Jahwe, który we właściwym czasie zwykł oznajmiać wszystko swojemu ludowi.

Analiza różnych praktyk wróżbiarskich wykazuje ich powiązanie z kultem pogańskim i magią. Również teksty, zawierające zakazy wróżenia, wykazują kontekst kultowy.

Powszechnie przyjęte stwierdzenia odnośnie pochodzenia i funkcji zbiorów prawnych, w których znajdują się zakazy wróżenia, tj. Deuteronomium i Kodeksu Świętości, pozwalają ustalić *Sitz im Leben* tych za-

¹⁰⁶ Por. 3 Krl 22, 5, 7; 4 Krl 3, 11; 2 Krn 18, 4, 6.

¹⁰⁷ Por. 2 Krn 19, 5-10.

kazów. Dla tekstu deuteronomicznego Pwt 18, 9-14 był nim ryt odnowienia przymierza, dokonywany w roku szabatowym podczas święta *Sukkot*. Tekst z Kodeksu Świętości Kpl 19, 26 mógł łączyć się również z odczytywaniem prawa podczas tegoż święta. Wydaje mi się jednak bardziej właściwe łączyć go z katechezą ludową, przeprowadzoną przez kapłanów i lewitów podczas panowania króla Jozafata.

Zakończyć pragnę słowami Iz 8, 16-20, które — moim zdaniem — stanowią doskonałą ilustrację do niniejszej pracy:

„Związanie oświadczenia, opieczętowanie tego objawienia...

Oczekuję Jahwe, który ukrywa swe oblicze przed domem Jakuba,
i w Nim pokładam nadzieję.

Oto ja i dzieci moje, które mi dał Jahwe,
stanowimy cudowne znaki w Izraelu,
od Jahwe Zastępów, co na Górze Syjon przebywa.

Gdy zaś wam powiedzą:

radźcie się wywoływaczy duchów i wróżbitów,
którzy świszcząc szepczą i mruczą zaklęcia;
czyż lud nie powinien radzić się swoich bogów
oraz pytać umarłych co do losu żywych?

(Zwracajcie się) do objawienia i do świadectwa!

SKRÓTY CZASOPISM I WYDAWNICTW

ANET	J. B. Pritchard, <i>The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> , Princeton—New Jersey 1950.
ARM	A. Parrot — G. Dossin, <i>Les Archives Royales de Mari. Transcriptions et Traductions</i> . Paris.
ARMT	A. Parrot — G. Dossin, <i>Les Archives Royales de Mari. Textes</i> , Paris.
ATANT	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i> , Zurich.
ATD	<i>Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk</i> , Göttingen.
AV	<i>Archéologie Vivante</i> .
BBB	<i>Bonner Biblische Beiträge</i> , Bonn.
BFCT	<i>Beiträge zur Forschung Christlicher Theologie</i> .
Bibl	<i>Biblica. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici</i> , Roma.
BWANT	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i> , Stuttgart.
BZ NF	<i>Biblische Zeitschrift (Neue Folge)</i> , Paderborn.
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin.
BZF	<i>Biblische Zeitfragen</i> , Münster.
DBS	(L. Pirot — A. Robert) — H. Cazelles — A. Feuillet, <i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> , Paris 1928—
DHS	<i>Dream and Human Societies</i> , Berkeley—Los Angeles.
Echter Bibel	F. Nötscher, <i>Heilige Schrift in Deutscher Übersetzung</i> , Würzburg—Echter Verlag 1948—
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i> , Göttingen.
GesSt	<i>Gesammelte Studien</i> .
HAT	O. Eissfeldt, <i>Handbuch zum Alten Testament</i> , Tübingen 1937—1955.
HR	M. Brillant — R. Aigrain, <i>Histoire des Religions</i> , Tournai.
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati.
JAs	<i>Journal Asiatique</i> , Paris.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Philadelphia.

KHC	K. Marti, <i>Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament</i> , Tübingen 1897—1904.
KS	<i>Kleine Schriften</i> .
MRS	<i>Mission de Ras Shamra</i> , Paris.
MVExOrLux	<i>Medelingen en Verhandelingen van het „Ex Oriente Lux”</i> , Leiden.
Or NS	<i>Orientalia. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici</i> , Roma. Nova Series.
RB	<i>Revue Biblique</i> publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques établie au Convent Dominicain Saint-Etienne de Jérusalem.
RBibIt	<i>Rivista Biblica Italiana</i> . Organo dell'Associazione Biblica Italiana, Roma.
PHPhilRel	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i> , Strassbourg.
RHR	<i>Revue d'Histoire des Religions</i> , Paris.
RMI	<i>La Rassegna Mensile d'Israele</i> .
RWK	<i>Religion — Wissenschaft — Kultur</i> .
SB	<i>Sources Bibliques</i> , Paris.
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i> , London.
SJT	<i>The Scottish Journal of Theology</i> , Edinburgh.
SMSR	<i>Studi et Materiali della Storia delle Religioni</i> .
SVT	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i> , Leiden.
Syria	<i>Syria. Revue d'Art Orientale et d'Archeologie</i> , Paris.
TransGOS	<i>Transactions of the Glasgow University Oriental Society</i> , Leiden.
VT	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden.
WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i> .
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie</i> , Berlin.
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin..
ZMR	<i>Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft</i> , Münster.

S o m m a r i o

„SITZ IM LEBEN” DELLA PROIBIZIONE DELLE PRATICHE DIVINATORIE Lv 19, 26 e Dt 18, 9-14

Testi legali, che si esprimono contro le pratiche divinatorie, si trovano nel Codice di Santità (Lv 17—26) e nel Deuteronomio. Il Codice di Santità — secondo alcuni autori — proviene dall'ultimo secolo primo dell'esilio ed è stato elaborato con un nuovo spirito dal redattore sacerdotale durante e dopo l'esilio. Contiene però anche il materiale primitivo, molto antico. Il Deuteronomio invece esisteva — secondo la maggioranza degli autori moderni — già nel tempo di Ezechia. Se si ammette, che Deuteronomio fosse stato il libro della legge, il quale si leggeva durante la festa della rinnovazione del patto, la sua origine risale al periodo dell'anfictionia.

I testi antidivinatori del Codice di Santità sono quattro, dai quali quello del Lv 19, 26 apparteneva ad una collezione antica delle leggi chiamata il „decalogo etico-religioso”. Gli altri possono essere riportati all'ultimo secolo della monarchia prima dell'esilio.

Il testo deuteronomico Dt 18, 9-14 parla delle diverse pratiche pagane divinatorie e magiche, di cui le genti si servivano a conoscere il futuro ed ad assicurarsi il benessere. Nei termini usati non si vede il significato tecnico preciso, ma è possibile di ritrovare il senso primitivo delle parole. — Dalle otto diverse pratiche del testo odierno soltanto tre (*qosem q'esamim*, *hober haber*, *doreš 'el-hammetim*) appartenevano al testo primitivo, secondo la ricostruzione del testo fatta da Merendino.

Nella religione yahveistica non c'era il posto per le pratiche divinatorie. Il redattore ha approfittato quest'affermazione per poter far passaggio a dichiarare

quale l'istituzione in Israele fu approvata dal Yahve per pronunciare la volontà divina al popolo. I sacerdoti ed i leviti furono già esclusi (Dt 18, 1-8) ed è rimasto soltanto il profetismo, il quale non aveva la successione nel sangue di Aronne, ma nello spirito di Mosé. Così il testo di Dt 18, 9-22 è una vasta costruzione giuridico-parenetica, che afferma la profezia come l'unico mezzo per conoscere gli ordini di Yahve, con una severa condanna per tutte le pratiche divinatorie.

Il motivo principale per proibire agli Israeliti di esercitare la mantica era un grande pericolo, che essi partecipassero al culto degli idoli e non a quello di Yahve. L'altro motivo per vietarla era la sua connessione con la magia.

I dati generalmente accettati sulla provenienza e sulle funzioni dei codici dove si trovano i testi antidivinatori, cioè del Deuteronomio e del Codice di Santità, permettono di stabilire il *Sitz im Leben* — per il testo deuteronomico Dt 18, 9-14 nel rito della rinnovazione del patto, che si doveva svolgere ogni anno sabbatico durante la festa di *Sukkot*. — Il testo del Codice di Santità (Lv 19, 26) apparteneva ad una collezione antica delle leggi, che pare fosse congiunta con la catechesi popolare da parte dei sacerdoti e leviti, che aveva luogo durante il regno di Giosafat.

Ks. Władysław Bomba CM

MIŁOŚĆ BOŻA W AFRYKAŃSKIEJ KOLEKCJI MODLITW PO PSALMACH

Treść: Wstęp. — I. Miłość Boża w dziele stworzenia. — II. Miłość Boża w dziele Opatrzności. Zakończenie. Summarium.

WSTĘP

Modlitwy po psalmach *Collectae Psalmorum* to specjalne modlitwy recytowane po każdym psalmie albo po części psalmu przy odmawianiu *Officium Divinum*. W liturgii Kościoła ta forma euchologiczna pojawia się pod koniec IV albo na początku V wieku. Stosunkowo wcześniej, bo już w VI w. ta praktyka jest nie znana w niektórych środowiskach (benedyktyni). W wielu psalterzach modlitwy po psalmach spotyka się jeszcze w okresie średniowiecza. Obecnie znane są trzy różne kolekcje tych modlitw: najstarsza afrykańska (V w.), włoska VI w.) pochodząca z Półwyspu Apenińskiego, ale spoza Rzymu i hiszpańska (VI—VII w.). Niniejsze opracowanie opiera się na kolekcji afrykańskiej. Wydanie krytyczne wszystkich trzech kolekcji to: A. Wilmart, L. Brou, *The Psalter Collects V—VI Century sources*, London 1946; G. Pinell, *Collectae Psalmorum*, Romae 1966 (na powielaczu).

I. MIŁOŚĆ BOŻA W DZIELE STWORZENIA

Miłość jaką Bóg ukochał człowieka, jakkolwiek jej charakter jest w pełnym tego słowa znaczeniu nadprzyrodzony, nie może pozostać czymś tajemniczym i nierozpoznawalnym. Jeżeli bowiem Bóg zechciał objawić swoją miłość światu, to ten świat musi mieć możliwość rozpoznania jej. Ponieważ zaś najgłębsza rzeczywistość miłości tylko w miłości i poprzez miłość może być odkryta, dlatego w samym przedmiocie kochanym musi być wszczepiona, przynajmniej w stadium początkowym, podobna miłość. Wszak osoba kochana tylko przez własną miłość dochodzi do świadomości, że jest kochaną.

Dostrzeżenie miłości na płaszczyźnie wzajemnych relacji Bóg — człowiek jest czymś nieodzownym dla człowieka, a równocześnie wymaga pewnego przygotowania człowieka. Przygotowanie to jest konieczne ze względu na naturę samej miłości, która domaga się pewnej równości między przedmiotem i podmiotem miłości. Tu jednak powstaje pytanie: na jakiej płaszczyźnie można mówić o równorzędności Boga i człowieka. Ta równorzędność nie istnieje. Co więcej, człowiek własnymi siłami takiej równorzędności nie potrafi osiągnąć, nie potrafi nawet do niej dążyć. Stąd jedynie Bóg przez objawienie samego siebie stwarza swego rodzaju równorzędność: równorzędność mianowicie opartą na fundamencie Jego dobroci, którą ukochał każde stworzenie i którą wynosi człowieka do godności swojego dziecka.

Autor afrykańskiej kolekcji modlitw po psalmach¹ dopatruje się objawienia nieograniczonej miłości Boga wobec stworzeń już w samym akcie stworzenia. Stąd inwokacja modlitwy 118—11²: „*Karitas creatrix cunctorum existentium*”. Autor nie usiłuje opisać ani tym bardziej zdefiniować miłości Bożej. Stwierdza po prostu: Bóg jest miłością i to miłością stwarzającą wszystko, co istnieje. Już w tym stwierdzeniu zawiera się synteza całej nauki chrześcijańskiej o Bogu i o Jego stosunku do świata, szczególnie do człowieka. Widać w tym wyraźną tendencję postępowania za stwierdzeniem św. Jana Ewangelisty: Bóg jest miłością, miłością objawiającą się w świecie. Przy tej zgodności kładzenia nacisku na konkretne raczej objawy działania miłości Bożej w świecie niż na teoretyzowanie, w każdym z tekstów różny jest punkt widzenia przedstawiania faktów. O ile św. Jan podkreśla Wcielenie Słowa jako główny moment objawienia miłości Bożej, o tyle twórca tekstów liturgicznych, przeznaczonych do odmawiania po psalmach, wykorzystuje w głównej mierze perspektywę Starego Testamentu. Dla niego pierwszym i podstawowym objawem miłości Bożej okazywanej na zewnątrz jest samo stworzenie świata. Bóg, który jest miłością, jest stwórcą *cunctorum existentium* i stąd owa *Karitas creatrix* przedstawia się jako siła dynamiczna, jako moc twórcza dla wszystkiego, co istnieje.

Bóg stwarzając na początku wszystko, co chciał stworzyć, sam w swojej dobroci był przyczyną stworzenia³. Ta teza Orygenesu stanowi swego rodzaju fundament dla całego przewodu argumentacji dotyczącej

¹ Na afrykańską kolekcję składa się 171 modlitw po psalmach; każdemu psalmowi odpowiada jedna modlitwa. Ps 118 jako bardzo długi został podzielony na 22 części i każda z nich ma swoją modlitwę. W całym artykule posługujemy się samą numeracją zastosowaną w obu wydaniach krytycznych.

² Ps 118 jest psalmem alfabetycznym. Autor kolekcji dostosował się do tego i każdą z modlitw po poszczególnej części psalmu zaczyna od kolejnych liter alfabety, stąd w modlitwie 118-11 pisownia *karitas* zamiast *caritas*.

³ O r y g e n e s, *Peri Archon* 2, 9, 6: R. de J o u r n e l, *Enchiridion patristicum*, Barcelona 1946, 169.

objawienia się miłości Bożej w akcie stworzenia świata i w tym, co po stworzeniu następuje: we wzajemnych stosunkach Boga i człowieka, Stworzyciela i stworzenia.

W odniesieniu do aktu stworzenia miłość Boża jest jedyną przyczyną i mocą stwórczą. Dlatego w pełni są usprawiedliwione wyrażenia zawarte w modlitwach po psalmach, a odnoszące się do Boga: *omnium existentium opifex* (121) i *bonorum omnium largitor* (118—3), gdyż doskonale oddają stan nauki chrześcijańskiej w tej dziedzinie. W ten sposób bowiem w akcie stwórczym miłość Boża objawia się na sposób twórczej woli Bożej działającej w świecie, aby to, co jest w stanie potencji, przenieść w stan aktu. Posługując się słowami św. Jana, można dalej powiedzieć, że wówczas miłość Boża objawia się jako życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione (1 J 1, 2) w świecie stwarzanym i stworzonym.

Interesującym i bardzo ważnym stwierdzeniem autora modlitw jest to, iż miłość Boża jest w pełnym tego słowa znaczeniu darem *gratis datum*. Brzmi to jak echo tezy św. Ireneusza: „*Bóg stworzył człowieka nie dlatego, iżby go potrzebował, lecz po to, by obdarzyć go swoimi dobrodziejstwami*”⁴. Bóg, który jest miłością, z tej właśnie miłości stwarza świat i człowieka. Ten zaś akt stwórczy jest niczym innym, jak tylko pierwszym w szeregu faktem obrazującym miłość Boga wypływającą z Jego niezmiernych dobroci. Jest pierwszym, ponieważ stworzenie *cunctorum existentium* zapoczątkowało w świecie działalność Boga, której następstwem jest dalsza czynność wyrażona słowami: „*manus tuae fecerunt nos atque finxerunt*”.

Na podkreślenie zasługuje przytaczane już wyrażenie modlitwy: *cuncta existentia*. Tym krótkim zwrotem autor obejmuje wszystko, co psalmista opisuje w psalmach 102—106, wysławiając wszechmoc Stwórcy. Dziwić może w takim układzie milczenie autora modlitw w odniesieniu do potęgi i wszechmocy Bożej. Jedyne wyjaśnienie znaleźć można w tym, iż autorowi nie chodziło o wierne przedstawienie tematyki psalmów ani o powtarzanie głównych myśli zawartych w psalmach. Oczywiście, moment wszechmocy Bożej nie został pominięty w sposób absolutny, ale intencją autora było ukazanie na pierwszym miejscu miłości Bożej wobec świata, wobec człowieka i dlatego formując swoje argumenty na ten właśnie moment zwraca szczególną uwagę. Widać w tym rozróżnienie przyczynowości: rozróżnienie między *causa movens* i *causa efficiens*. Autor pisząc o miłości Bożej używa wyrażenia *karitas creatrix* i widzi w niej ową *causa movens* całej działalności Boga w świe-

⁴ Św. Ireneusz, *Adversus haereses* 4, 14, 1: R. de Journal, *Enchiridion patristicum*, Barcelona 1946, 92.

cie, gdyż dla tej miłości zostały stworzone *cuncta existentia* i dla tej miłości *manus Dei fecerunt nos atque finxerunt*.

W działaniu Bożym przedstawionym w modlitwie widać rozróżnienie między stworzeniem *cunctorum existentium* i stworzeniem człowieka. Wyjaśnienia tego faktu doszukiwać się należy w opisie stworzenia świata w Księdze Rodzaju. W opisie tym bowiem dostrzec można przedstawienie różnego rodzaju relacji Boga do stworzeń poprzez postęp w nawarstwianiu wyrażen określających poszczególne stworzenia: Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię (Rdz 1, 1) — akt stworzenia przedstawiony w sposób bardzo ogólny; Bóg rzekł: niechaj się stanie światłość (Rdz 1, 3) — akcent położony jest na stworzeniu przez Słowo Boże; Bóg widząc, że były dobre, pobłogosławił je (Rdz 1, 22) — powołanie do bytu istot wprowadzie według ich rodzaju (Rdz 1, 24), lecz z dołączonym błogosławieństwem; Bóg rzekł: uczynmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam (Rdz 1, 26) — stworzenie już nie według rodzaju, lecz na obraz Boga i po uprzedniej decyzji dotyczącej samego aktu stwórczego.

Podobnie jak autor Księgi Rodzaju, autor naszej modlitwy w sposób ogólny wyraża się o stworzeniu *cunctorum existentium*. Kiedy zaś mowa jest o stworzeniu człowieka, ukazana została szczególna interwencja Boga przedstawionego antropomorficznie: „*manus tuae fecerunt nos atque finxerunt*” (118—11).

Takie przedstawienie dzieła stworzenia z jednej strony ukazuje godność człowieka, który nie tylko wyróżniony jest spośród innych stworzeń, ale jednocześnie został przeznaczony do osobistego kontaktu z Bogiem. Kontakt ten to wynik nie tylko prostej relacji: Stwórca — stworzenie, ale również zapowiedź synostwa Bożego człowieka w Chrystusie. Z drugiej strony, w opisie modlitwy specjalnego znaczenia nabiera miłość Boga wobec człowieka przeznaczonego do specjalnej służby Bożej: „*ut Tibi, Domino, serviamus*”; oraz do życia w Bogu: „*ut in te vitam vivamus*” (118—11).

Sposób rozwiązania postawionego problemu, jakkolwiek oryginalny, nie jest w wymienionej modlitwie czymś absolutnie nowym. Dla porównania zestawiamy go z tekstem listu św. Pawła do Filipian:

Flp	118—11
Ten, który zapoczątkował w nas dobre dzieło, dokończy go (1, 6)	<i>manus tuae fecerunt atque finxerunt</i>
aby miłość wasza doskonalila się coraz bardziej... abyście byli czyści i bez zarzutu... ku chwale i czci Boga (1, 9-11).	<i>ut immaculato corde Tibi, Domino, serviamus et in Te vitam vivamus.</i>

W ten sposób zestawione teksty pozwalają lepiej dostrzec fakt, iż dzieło stworzenia to nie tylko początek działalności Bożej zmierzającej

do okazania Jego dobroci i miłości wobec człowieka, ale jednocześnie początek dążenia człowieka do nawiązania kontaktu z Bogiem.

Oczywiście, celem zestawienia tekstów nie było wykazanie jedno-myślności ich autorów. Każdy z nich w innym świetle ukazuje cały problem. Dla św. Pawła początek dobrego działania w człowieku zależy całkowicie od łaski Bożej. Ponieważ zaś w kontekście jest mowa o przepowiadaniu Ewangelii, dlatego łatwo wyciągnąć wniosek, iż działanie Boże w człowieku jest ściśle związane z dziełem Odkupienia, które jako nowe stworzenie prowadzi do nowego życia w Chrystusie. Natomiast autor modlitwy bardziej niż na tekst listu patrzy na tekst psalmu. Dlatego przedstawia całe zagadnienie w sposób bardzo ogólny. Uwzględnia przede wszystkim to, co o relacji Boga do człowieka można powiedzieć na podstawie Starego Testamentu, a konkretnie na podstawie psalmu. Autor zna Nowy Testament i niewątpliwie bierze pod uwagę miłość Bożą objawiającą się człowiekowi w dziele Odkupienia. Ma jednak przed sobą inny cel: wykazanie, iż w Starym Testamencie dowody tej miłości Boga w stosunku do człowieka, są wcale nie mniej wyraźne. Główny akcent kładzie wobec tego na dziele stworzenia, a więc na fakcie który jako *Karitas creatrix*, już w dziele stworzenia wyróżnia człowieka, okazuje mu szczególne upodobanie i szczególną miłość. Ten, którego modlitwy określają jako: *Opifex omnium existentium* (121) i *Largitor bonorum omnium* (118—3) stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje po to, by mógł obdarzać go swoimi dobrodziejstwami. To wszystko stanowi swego rodzaju wyjaśnienie i usprawiedliwienie dla inwokacji naszej modlitwy *Karitas creatrix*. Bóg bowiem ukochał człowieka i ta Jego miłość stała się przyczyną dla wszystkiego, co istnieje.

Zagadnienie to rozwija autor i w innych fragmentach kolekcji stwierdzając, że celem stworzenia nie tylko człowieka, ale wszystkiego, co istnieje, jest: „*ut exquiramus Te in cordibus nostris*” (118—3), „*ut Tibi, Domino, serviamus et in Te vitam vivamus*” (118—11). W tym wypadku można mówić o sugestii dotyczącej odpowiedzi człowieka na wielką miłość Boga objawioną w dziele stworzenia. Z całości kolekcji wynika jednak, że jej autor inaczej ukierunkowuje tok swojego rozumowania. Chodzi mianowicie o bardzo silne podkreślenie faktu, iż przyczyną i celem całego dzieła stworzenia jest miłość Boga. Z miłości bowiem został stworzony człowiek. Przy tym autor wyraźnie stwierdza, że stworzenie jest punktem wyjścia, a nie punktem kulminacyjnym objawienia Bożej miłości. Bóg bowiem, jako *Karitas creatrix*, stworzył człowieka przede wszystkim po to, by mógł w dalszym ciągu obdarzać go swoimi dobrodziejstwami swoimi łaskami, swoim błogosławieństwem. Cała argumentacja autora modlitw wygląda więc następująco: wszystko, co istnieje zostało stworzone przez Boga ze względu na samego Boga,

ale stwarzając człowieka Bóg podporządkował mu wszystkie inne stworzenia. W ten sposób afrykańskie modlitwy po psalmach ukazują wzajemną zależność istniejącą w stworzonym świecie, która swój fundament ma w opisie stworzenia z Księgi Rodzaju. Uwidacznia się to szczególnie w różnicy między stworzeniem całego świata materialnego i stworzeniem człowieka oraz w przeznaczeniu człowieka do szczególnej służby Bożej i osobistego kontaktu z Bogiem, co eksponują zwłaszcza modlitwy 118—3 i 118—11.

W ten sposób autor afrykańskiej kolekcji modlitw po psalmach przedstawia całe dzieło stworzenia w harmonijnym schemacie: wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Boga i dla Boga; to wszystko ma równocześnie służyć człowiekowi, ma ukazywać mu nieograniczoną potęgę Stwórcy i Jego niezmierną miłość, a w konsekwencji ma zachęcić człowieka do odwzajemnienia podobnej miłości wobec Boga. Człowiek widząc cały stworzony świat i zdając sobie sprawę z faktu, iż sam jest postawiony w punkcie kulminacyjnym dzieła stworzenia, czuje się zobowiązany do posłuszeństwa wobec Stwórcy, do okazywania Mu należnej czci i miłości. O ile bowiem cały świat został stworzony jako przygotowanie na przyście człowieka, o tyle człowiek został stworzony i obdarzony niezwykłymi darami, aby mógł Boga poznać i dostrzec w Nim swego Stwórcę. Taka jest, jak się wydaje, myśl przewodnia autora modlitw po psalmach. Tę właśnie myśl próbuje on przedstawić wspólnocie chrześcijańskiej zebranej na modlitwie, jako motyw zachęcający człowieka do ukochania Boga nade wszystko, do udzielenia Bogu pozytywnej odpowiedzi na Jego wyjątkową miłość.

II. MIŁOŚĆ BOŻA W DZIELE OPATRZNOŚCI

Widzieliśmy dotąd, jak autor modlitw po psalmach rozwija i łączy ze sobą dwa stwierdzenia doktryny chrześcijańskiej: Bóg jest miłością i Bóg jest stwórcą. Dzisiaj Nauczycielski Urząd Kościoła ujmuje to w zdaniach: „*Bóg w swojej dobroci i wszechmocy stworzył wszystko dla objawienia swoich najdoskonalszych przymiotów... Wszystko zaś, co stworzone, utrzymuje Bóg w istnieniu i działaniu mocą swojej opatrności*”⁵.

Podobnie przedstawia to zagadnienie kolekcja modlitw po psalmach. Autor przedstawia stworzenie jako pierwsze w całym łańcuchu dobrodziejstw Bożych wobec świata. W dalszym zaś rozważaniu przedstawia następne dary, jakimi Bóg ubogaca człowieka w całej historii zbawienia. Te dary i dobrodziejstwa ukazują nadzwyczajną opiekę Bożą nad światem wogóle, a wobec człowieka w sposób szczególny i są dowodem niewyczerpanej dobroci i miłości Boga.

⁵ Konstytucja *Dei Filius* soboru watykańskiego I, Denz. 1783-84.

Najwyraźniej myśl autora została ukazana w modlitwie po Ps. 36. Ze względu na dalszą analizę tej modlitwy, zestawiamy ją z odpowiednimi fragmentami psalmu w języku łacińskim:

Ps 36	36
<i>Apud Dominum gressus hominis dirigentur (23)</i>	<i>Homo humanae substantiae dona meliora numquam poterit aemulari, nisi eius primo gressus a Te fuerint, Domino, praeparati.</i>
<i>Adiuuabit iustos Dominus et liberabit eos (40)</i>	<i>Praepara ergo in nobis, Domine, adiuuanda et adiuua praeparata, quo deficientibus inimicis ut fumum,</i>
<i>Inimici vero Domini quemadmodum fumus deficient (20)</i>	<i>semper sapientiam tuam meditetur cor nostrum.</i>
<i>Os iusti meditabitur sapientiam (30)</i>	
<i>Lex Dei eius in corde ipsius (31)</i>	

Autor modlitwy jest zgodny z autorem psalmu nie tylko odnośnie wyrażonej myśli, ale wprost posługuje się wielu jego wyrażeniami⁶, co zresztą doskonale wyjaśnia sama geneza modlitwy. Szeroko rozbudowana inwokacja modlitwy wskazuje na przeświadczenie autora o całkowitej zależności człowieka od Boga. Ta zależność ma swoje źródło w fakcie stworzenia, ale z równą wyrazistością przejawia się w całości kształcie życia człowieka, i to każdego człowieka, gdyż bez Bożej pomocy nie mógłby ani istnieć ani działać. Przekonanie o całkowitej zależności człowieka od Boga jest podstawową prawdą całej historii zbawienia przedstawionej w Starym Testamencie. To samo przekonanie w interpretacji cytowanej modlitwy nabiera nowego znaczenia. Nowy aspekt polega przede wszystkim na wyeksponowaniu owych *humanae substantiae dona meliora* dla odróżnienia ich od *dona ordinaria*. Te ostatnie autor modlitwy uważa za tak silnie związane z naturą ludzką, iż można je traktować jako koniecznie związane z samym faktem stworzenia. Oczywiście, te *dona ordinaria* nie są bez znaczenia dla człowieka, gdyż zawierają nie tylko życie i udział w naturze ludzkiej, ale również obraz Boży w człowieku. Jak Adam stworzony był na obraz Boga, tak Set jest zrodzony na podobieństwo Adama. Teksty Pisma św. (Rdz 5, 1-3; 9, 6) stwierdzają, że nawet grzech nie wpłynął na usunięcie obrazu Bożego z człowieka, co wskazuje na nieusuwalność tego obrazu. Dlatego stworzenie na obraz Boga uważa się za nieutralny dar, związany z naturą ludzką. Ze względu na tę nieusuwalność i nieutralność obrazu Bożego, dar ten jako należący do natury ludzkiej zalicza się do *dona ordinaria*, a nie do wymienionych w modlitwie *dona meliora*.

⁶ Wyrażenia psalmu powtórzone w modlitwie: *adiuquare, cor, deficere, fumus, gressus, homo, inimicus, meditari, sapientia*.

O jakich więc darach mówi modlitwa? Sam autor chcąc nadać modlitwie sens ogólniejszy nie wymienia żadnego z nich. Nie czyni tego z tej prostej przyczyny, że modlitwa była odmawiana bezpośrednio po Ps 36. Tekst zaś tego psalmu, który Tertulian nazywa obrazem opatrności, wylicza jako *dona meliora*: posiadanie ziemi, rozkoszowanie się wielkim pokojem, zachowanie na wieki, umocnienie przez Pana, błogosławieństwo, zbawienie, wspomóżenie i wyzwolenie od występnych. Te wszystkie dowody opieki Bożej nad człowiekiem, zwłaszcza sprawiedliwym, zalicza autor do *dona meliora*, ponieważ pochodzą one wprost od Boga, a osiągnięcie ich decyduje o szczęściu człowieka. Autor mówi o *dona meliora*, ponieważ to właśnie jest doskonałym świadectwem dobroci Bożej wobec człowieka i jednocześnie podkreśla fakt, iż dary te otrzymuje człowiek nie ze względu na jakieś zasługi, lecz ze względu na hojność Boga i Jego miłość wobec stworzenia. Wśród darów wymienionych przez Psalmistę znajdują się i takie, które możemy określić jako ziemskie, gdyż odnoszą się do życia człowieka w obecnej rzeczywistości. Miało to znaczenie dla człowieka Starego Testamentu i jego świadomości o nagrodzie i karze za określone czyny, realizowanej już w tym życiu. Chyba właśnie dlatego autor modlitw nie chciał wymieniać darów, które można było zinterpretować albo w znaczeniu wynagrodzenia w życiu doczesnym, albo w sensie wynagrodzenia w życiu przyszłym. W tym ostatnim wypadku mogło jeszcze chodzić o czasy mesjańskie w znaczeniu doczesności, albo o mesjańskie królestwo w wieczności. Autor mówi po prostu: *dona meliora*, a wyrażenie to można brać w sensie całokształtu Bożej łaski, albo też w sensie działania opatrności Bożej w świecie, zwłaszcza wobec człowieka sprawiedliwego.

W związku z użyciem czasownika *aemulari*, na uwagę zasługuje fakt, iż autor modlitw używa go w zupełnie innym znaczeniu niż psalmista. Psalmista mówi bowiem: „*noli aemulari in malignantibus*” i w ten sposób ostrzega przed gorszeniem się iluzorycznym powodzeniem niesprawiedliwych i grzeszników, albo przed szemraniem przeciwko pozornej niesprawiedliwości Boga, który nie karze natychmiast wykraczających przeciwko Jego prawu, lecz przeciwnie, pozwala im cieszyć się dobrami nabytymi w sposób niegodziwy. Autor zaś modlitw po psalmach używa tego samego wyrażenia w sensie zachęty skierowanej do sprawiedliwych, aby troszczyli się o wymienione *dona meliora*. Ta różnica wynika z różnych celów, jakie stawiają sobie piszący. Psalmista bowiem zwraca się do sprawiedliwych, którzy otoczeni są przez grzeszników i całą siłą argumentacji umieszcza w napomnieniu: „odstąp od złego, czynń dobro” (Ps 36, 27). W takim kontekście *aemulari in malignantibus* zawiera w sobie element zła i ukazuje postawę opozycji wobec całkowitego złozenia ufności w Bogu, który za zło karze, a za dobro wynagradza. Autor

zaś modlitw po psalmach zwraca się do społeczności chrześcijańskiej i jako istotny cel życia ukazuje troskę o doskonałość moralną, a więc o gromadzenie zasług na życie wieczne, które to życie mieści się w określeniu *dona meliora*⁷. Propozycja przedstawiona społeczności chrześcijańskiej w formie modlitwy z całą pewnością musi być interpretowana w relacji do tekstów Nowego Testamentu: „*aemulamini autem charismata meliora*” (1 Kor 12, 31) i „*thesaurizate autem vobis thesauros in coelo*” (Mt 6, 20). To zestawienie jeszcze wyraźniej określa myśl autora modlitw, skłaniającą go do użycia wyrażenia *dona meliora*. O ile bowiem Chrystus w Ewangelii w sposób ogólny zachęca do troski o działanie człowieka, które przygotowuje mu owoce wieczne w niebie, o tyle św. Paweł mówiąc o charyzmatkach, ukazuje doskonalszą drogę, mianowicie drogę miłości. Jeżeli według św. Pawła droga miłości prowadzi do osiągnięcia życia wiecznego, to w cytowanej modlitwie ta droga polega na zrozumieniu Bożej mądrości, którą *meditetur cor nostrum*, a która wśród owych *dona meliora* stanowi dar najdoskonalszy. W ten sposób droga miłości jest najważniejszą wśród wymienionych przez autora pomocy, które Bóg przygotowuje sprawiedliwym, a które sprawiają, że *inimici deficient ut fumum*. Oczywiście, w tym wypadku chodzi już o miłość w szerszym znaczeniu, a więc zarówno o miłość Boga wobec człowieka, jak i o miłość człowieka wobec Boga. Pierwsza z nich zależy wyłącznie od Boga. Dlatego modlitwa przedstawia prośbę: „*praepara adiuvanda*”. W drugim wypadku miłość człowieka wobec Boga, chociaż przez Boga wzbudzona, wymaga wysiłku człowieka. Stąd prośba zawarta w modlitwie: „*adiuva praeparata*”. W tym świetle staje się dopiero w pełni zrozumiała inwokacja naszej modlitwy: „*Homo humanae substantiae dona meliora numquam poterit aemulari, nisi eius primo gressus a Te fuerint praeparati*”, bo tylko Bóg, który jest samą miłością, może objawić swoją miłość wobec człowieka i wzbudzić w jego sercu miłość wzajemną.

W ten sposób Bóg przez nieustanne objawienie swojej miłości wobec stworzeń w dziełach opatrności daje pomoc i zachęca do korzystania z niej, a wszystko w tym celu, aby człowiek mógł przyjąć dary i korzyść z nich. Te dary zaś ukazują się jako całkowicie darmowe, czyli zależą wyłącznie od wolnej woli Boga. Człowiek sam z siebie nie może ich osiągnąć, bo zarówno jego pragnienie dobra, jak i możliwość realizowania tego dobra zależy od Boga.

Całkowita darmowość darów otrzymywanych od Boga z większą jeszcze wyrazistością została ukazana w modlitwie po Ps 96. Jej prośba:

⁷ Taką interpretację potwierdza modlitwa 38: „*Tribue nobis thesaurizare non temporalia sed aeterna, neque congregentur alio, sed recondatur in coelo*”.

„*protege, Domine, gratuita gratia tua*”⁸, zawiera niewątpliwe aluzje do nauki św. Augustyna o łasce. O ile omawiana wcześniej modlitwa po Ps 36 zwraca głównie uwagę na konieczność łaski w życiu człowieka, o tyle ta ostatnia podkreśla raczej aspekt darmowości łaski.

Dla naszych rozważań istotne znaczenie ma użyte w tej modlitwie wyrażenie *protege*, które bliżej określa działanie Boga w dziele opatrności⁹. Wprawdzie modlitwa po Ps 96 nie mówi na czym owa opieka polega, ani nie ukazuje wyraźnie sposobów działania Bożej opatrności, ale wskazują na to bardzo wyraźnie konkretne wyrażenia zawarte w całej afrykańskiej kolekcji modlitw po psalmach¹⁰.

Opieka Boża na pierwszym miejscu ochrania człowieka przed wpływami zła. Prośba modlitwy po Ps 3: „*contere, Domine, dentes peccatorum et maligni diabolici hostis nostri*”, ukazuje nieprzyjaciół człowieka sprawiedliwego: szatana i wszystkich, którzy występują przeciwko prawu Bożemu. Inna modlitwa, mianowicie po Ps 6 zwraca uwagę na słabość natury ludzkiej, na skłonność człowieka raczej do zła niż do dobra: „*Respice, Domine, in infirmitatem generis nostri*”. Ta słabość rozumiana jest jako inne jeszcze źródło zła w człowieku. W różnych modlitwach kolekcji autor zwraca uwagę na różne konkretne niebezpieczeństwa ludzkiego życia, które w gruncie rzeczy dają się sprowadzić do wymienionych zagrożeń zewnętrznych: szatan i źli ludzie, oraz wewnętrznych: słabość natury ludzkiej i jej skłonność do zła. Równocześnie z przedstawieniem tych zagrożeń autor wskazuje dziedziny życia człowieka, w których niezbędna jest pomoc Boża i nieustanna opieka Jego opatrności.

Pozostaje jeszcze zagadnienie sposobów Bożego działania w świecie w ramach opatrności. Cytowana już modlitwa po Ps 96 stwierdza, iż podstawą tego działania jest wyłącznie dobroć Boga. Bóg nie kieruje się żadnymi zasługami człowieka, żadnymi jego czynami, lecz wszystkie dzieła Jego opatrności wypływają z miłości wobec człowieka. Odnośnie samych sposobów działania opatrności Bożej, poszczególne modlitwy kolekcji afrykańskiej wymieniają specjalne natchnienia i pouczenia (12. 118—10), pomoc w różnej postaci (40. 107. 150) oraz niezwykle wydarzenia całej historii zbawienia, jak fakt powołania narodu wybranego, zawarcie przymierza, zapowiedź Zbawiciela i wreszcie samo dzieło Odkupienia. W ten sposób, zdaniem autora modlitw, przejawy działania Bo-

⁸ Kolekcja zawiera 15 sformułowań wyraźnie określających darmowość łaski.

⁹ Wyrażenie *protegere* występuje w kolekcji afrykańskiej 7 razy, rzeczownik *protectio* występuje 4 razy i rzeczownik *protector* 19 razy. W każdym z tych wypadków chodzi o opiekę Boga nad człowiekiem.

¹⁰ W kolekcji afrykańskiej 34 razy występują sformułowania nie zawierające słowa *protegere* a odnoszące się do opieki Bożej nad światem i człowiekiem.

żej opatrności można dostrzec w historii całej ludzkości, a szczególnie w historii narodu wybranego, który jest figurą Kościoła. Niektóre z tych przejawów zostały przedstawione w poszczególnych modlitwach dla ukazania wobec społeczności chrześcijańskiej dowodów Bożej miłości wyrażających się w tych wydarzeniach. Dla przykładu w modlitwach jest mowa o wybraniu Jakuba (13), o wyzwoleniu z niewoli egipskiej (80. 104. 113), o cudownej opiece okazywanej narodowi wybranemu na pustyni po wyjściu z Egiptu (22. 77. 88. 105).

Można jeszcze postawić pytanie o cel ukazywania tych wydarzeń w modlitwach po psalmach. Odpowiedź jest podobna do postawionej już uprzednio w odniesieniu do przedstawienia dzieła stworzenia jako aktu miłości Boga wobec człowieka. Opieka Boga nad światem jest nieustannym dowodem Jego miłości. Autor kolekcji modlitw po psalmach ujmuje całe zagadnienie w sposób ściśle praktyczny i dlatego zamiast rozważań teoretycznych ukazuje konkretne przejawy Bożego działania w świecie, aby tym wyraźniej potwierdzić zdanie: Bóg jest miłością.

ZAKOŃCZENIE

Całą doktrynę afrykańskiej kolekcji modlitw po psalmach dotyczącą miłości Bożej można przedstawić w formie wywodu: Bóg jest źródłem i inicjatorem miłości; powodowany tą miłością stworzył świat i nieustannie opiekuje się nim; daje poznać za pośrednictwem swego objawienia tę miłość człowiekowi i wreszcie wspomaga człowieka, aby ten mógł odpowiedzieć wzajemną miłością. Człowiek w całokształcie swojej natury i od początku istnienia jest otwarty na Bożą miłość. Ludzka słabość, w której przejawiają się skutki grzechu, stanowi jednak przeszkodę utrudniającą człowiekowi przyjęcie, a więcej jeszcze odwzajemnienie miłości. Uświadomienie sobie zarówno potrzeby miłości, jak i wszystkich trudności piętrzących się na drodze do jej przyjęcia i odwzajemnienia skłania człowieka do wyrażenia prośby o pomoc. Bóg znów okazuje swoją miłość. Przychodzi człowiekowi z pomocą. Dzięki wszechmocnej opiece Bożej człowiek dochodzi do poznania samego Boga i Jego przymiotów, poznaje Jego miłość, poznaje wreszcie przepisy Bożego prawa, które określają wzajemne relacje Stwórcy i stworzenia. W oparciu o przepisy prawa dochodzi człowiek do przeświadczenia o konieczności służenia Bogu w czystości serca. W ten zaś sposób człowiek nie tylko kocha Boga wzajemną miłością, ale daje tej miłości dowody przez zachowanie Bożych nakazów. W konsekwencji można mówić o zamknięciu się niezwykłego kręgu miłości: Bóg objawia swoją miłość wobec człowieka. Skłania go do okazania miłości wzajemnej. Człowiek udoskonalony miłością przychodzi do Boga i tu znajduje dopełnienie swojego ży-

cia. Bóg jest więc źródłem i celem wszelkiej miłości, bo sam jest miłością.

S u m m a r i u m

CARITAS DEI IN COLLECTIS PSALMORUM SERIEI AFRICANAE

Caritas Dei erga hominem, non obstante suo caractere supernaturali, debet esse cognita. Hanc ob rem auctor collectarum psalmorum seriei Africanæ thema istud frequenter tractat. Ad hanc caritatem definiendam tamen immediate non tendit, sed potius eius manifestationem in mundo, praesertim in historia salutis, describit. Ita caritas illa demonstratur in creatione mundi, et maxime in creatione hominis, porro in revelatione Dei coram homine, in providentia conservationeque totius creationis. Auctor collectarum talis expositionis finem ostendit dicente: „*ut te, Dominum Deum nostrum, diligamus*”. Actioni enim Dei actio hominis correspondere debet. Caritas Dei, quae in creatione operata est, sine intermissione operatur in continua providentia, et ita quoque sine intermissione homo ad communicationem cum Deo suscitatur. Cum autem ipse homo, gratia Dei eximiaque eius caritate motus, Deo responderet, tunc mirabilis efficitur unio inter Creatorem et creaturam, per hanc vero unionem enim in Deo vivit. Hoc modo sui generis circulus efformatur: Deus caritatem suam erga hominem demonstrat, homo hac caritate perficitur et ad Deum redit.

Ks. Grzegorz Gólski CM

TEORIA BYTU I ISTOTY W „PHILOSOPHIA PRIMA SIVE ONTOLOGIA” CHRYSIANA WOLFFA

Treść: Wprowadzenie. Część pierwsza: Konstruowanie pojęcia bytu. — I. Historyczne uwarunkowania wolffiańskiej koncepcji bytu. — II. Koncepcja przedmiotu filozofii pierwszej w ujęciu Chr. Wolffa.

Część druga: Analiza składowych elementów pojęcia bytu. — I. Koncepcja aktu i możliwości. — II. Teoria istoty. Zakończenie. Zusammenfassung.

WPROWADZENIE

Istnieją w historii filozofii okresy dobrze znane, opracowane wszechstronnie, tak pod względem monograficznym jak i syntetycznym. Spotykamy jednak i takie okresy, które stoją w cieniu wielkich ludzi i dlatego są jeszcze mało zbadane. Rozważania historyczne nad tymi epokami przejściowymi są często traktowane po macoszemu. Bogate nieraz życie duchowe bywa upraszczane, a jego opis ogranicza się do wymienienia tylko głównych nazwisk i tendencji rozwojowych. Dotyczy to szczególnie oświecenia niemieckiego. Jeżeli znana jest dość dobrze filozofia Leibniza i wszechstronnie jest już omówiona nauka Kanta, to dziesięciolecia dzielące te szczyty niemieckiej myśli filozoficznej uważa się nieraz za lata mało ciekawe dla historii filozofii i pozbawione większego znaczenia dla rozwoju kultury¹.

A przecież twórczość literacka i filozoficzna pierwszej połowy XVIII wieku jest bogata i interesująca. Niestety, do końca XIX wieku właściwie nie badano tej epoki, tak przecież ważnej dla kultury niemieckiej. Po wszystkich wojnach religijnych i politycznych XVII stulecia dopiero teraz nastąpiły przychylne warunki do usuwania zaniedbań kulturowych. W tym okresie następuje duchowe odrodzenie Niemiec, podnosi się ogólne wykształcenie i powstaje bogata literatura i filozofia narodowa. Zda-

¹ Por. M. W u n d t, *Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie” t. 2, z. 3 (1935), 225—250, 225.

niem W. Arnspersgera², ludzie najbardziej w tej sprawie zasłużeńi, to w dziedzinie literatury J. Chr. Gottsched, a w filozofii — Chr. Wolff. Na ich barkach stanęli inni, którzy może patrzyli dalej i uczynili więcej dla oświecenia niemieckiego. Szybko jednak zapomnieli o fundamentalnej roli swoich poprzedników, co gorsza, przeprowadzili gwałtowną krytykę ich działalności, a później ich następcy ślepo powtarzali utarte już sądy. Nie zastanawiano się samodzielnie, czy ta ostra i chyba jednostronna ocena jest uzasadniona. Duże znaczenie Gottscheda w literaturze ukazał dopiero D a n z e l. Rola Wolffa w filozofii nie została jeszcze w pełni doceniona. Zgadając się z tą opinią Arnspersgera chcemy tylko dodać, że przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać głównie w tym, iż źródła jego filozofii, bogactwo jej treści i jej wpływ na poglądy późniejszych filozofów nie zostały jeszcze w pełni zbadane.

Nie chcemy tu przeprowadzać dokładnej analizy tego zagadnienia. Wskazemy tylko dla przykładu na głośną, dotychczas jeszcze nierozstrzygniętą sprawę zależności myśli Wolffa od poglądów Leibniza³. Z drugiej strony blask postaci Kanta tak oślepią wielu historyków filozofii, że nie widzą osób stojących czasowo blisko niego, chyba że on sam, jak to uczynił względem Hume'a, na nie wskazuje⁴. Znane są powszechnie słowa uznania, jakie wypowiedział Kant pod adresem metody Wolffa, dzięki której zaszczerpił on Niemcom ducha solidności i bezpiecznego postępowania w nauce. Wiadomo także, że Kant uczył się na podręcznikach szkoły Wolffa i sam długo w swoich wykładach opierał się na tych podręcznikach. Uważa się jednak, że jego druzgocąca krytyka dotychczasowej metafizyki zniszczyła ostatecznie filozofię pierwszą Wolffa. H. Pichler sądzi, że pod wpływem „Krytyki czystego rozumu” ostatecznie pożegnano się z ontologią wolffiańską, uważając ją za przeżytek historii, niemożliwy do powtórzenia. Zapomina się o tym, że nauka Kanta o kategoriach nie jest przecież niczym innym jak tylko skąpym zarysem ontologii⁵.

² W. Arnspersger, *Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897, 2n.

³ G. Gólski, *Leibniz a Wolff. Problem zależności systemowej*. Studia Gdańskie, t. I, 213—222.

⁴ E. König w artykule *Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert mit Beziehung auf Kant*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 85 (1884), 292—313, 293 na podstawie porównania niektórych zagadnień teorii poznania broni Wolffa i Lamberta przed lekceważącym sądem historii i twierdzi, że oni w swych badaniach krytycznych jako „Vorarbeiter Kant's betrachtet werden können”. O tej zależności Kanta od Wolffa mówi też H. Schmälenbach, *Leibniz*, München 1921, 561 n.

⁵ „Unter dem Eindruck der Kritik der reinen Vernunft war die Wolffische Ontologie in die Rumpelkammer der Geschichte der Philosophie gekommen, ob schon Kants Kategorienlehre selbst nichts anderes als die Knappe Skizze einer Ontologie ist”. H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910, 83; por. też rozprawę: H. Heimsoeth, *Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre*, „Kant-

Wobec tak silnego wpływu Wolffa, nawet na najbardziej samodzielne indywidualności filozoficzne, może się zrodzić słuszne pytanie, dlaczego dotychczas nie oczyszczono Wolffa z wszystkich fałszywych opinii i nie stwierdzono jednogłośnie jego dużego znaczenia w historii filozofii oświecenia niemieckiego. Odpowiedź nasza jest może paradoksalna, ale nie mniej prawdziwa. Wszyscy wspominają ogólnie nazwisko i zasługi Wolffa, ale nie wielu jest takich, którzy badają i znają rzeczywiście jego filozofię. Każdy kto zna trudności z przebicciem się przez bogatą literaturę, jaka wyrasta wokół szczytów myśli niemieckiej, może z niedowierzaniem odczytać naszą tezę. Jeżeli Niemcy z takim upodobaniem piszą o swoich filozofach, przedstawiając ich poglądy z różnych punktów widzenia, to dlaczego tak mało piszą o nauce Wolffa? Trudno znaleźć pełne wytłumaczenie dla tego niezbitego faktu. Może tu działa olśnienie wielkimi nazwiskami i lekceważenie dla epok przejściowych. Nie trzeba chyba powtarzać oczywistego już dziś twierdzenia o szkodliwości takiego postępowania.

Nie należy rozumieć naszej odpowiedzi w sposób skrajny. Oczywiście istnieje długi szereg dzieł poświęconych epoce oświecenia europejskiego i niemieckiego, w których znajdujemy krótsze lub dłuższe, zwykle jednak bardzo ogólnikowe, wzmianki o filozofii Wolffa. Pozwolę sobie tu zwrócić uwagę na doskonałe dzieło *V o l j a v e c ' a*⁶ i prace *W u n d t a*⁷. Zwykle jednak w dziełach syntetycznych najwięcej mówi się o problemie zależności nauki Wolffa od poglądów Leibniza. Jest to także żelazny temat wielu rozpraw poświęconych wyłącznie nauce Wolffa⁸. Ogromna większość tych rozpraw poświęcona jest głównie analizie wtórnych aspektów myśli wolffiańskiej a podstawowa problematyka bytu jest w nich omawiana tylko ogólnikowo.

studien” *Ergänzungsheft* 71, 1—92, passim, w której autor dokonuje dokładnej weryfikacji powyższego sądu drogą porównania podstawowych kategorii Kanta z „termini ontologii” Wolffa. *G. K a h l - F u r t h m a n n*, patrzy na Wolffa oczyma kantysty i dlatego opowiada się za zdaniem Pichlera. „Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen?” „*Studia philosophica*” 9 (1949), 80—92, 92.

⁶ *Fr. V o l j a v e c*, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien, München 1961. Autor przedstawia tu w sposób szczególnie interesujący trudności, jakie zrodziły się z konfrontacji nauki Wolffa z prawdami teologii chrześcijańskiej, głównie katolickiej.

⁷ O wpływie Wolffa na oświecenie niemieckie mówi *M. W u n d t* najwięcej w artykule: *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*, w: *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, 227—246, Stuttgart 1941 i w dziele cyt., gdzie jednak podkreśla, że poza Wolffem także *Buddeus*, *Crusius*, *Darjes* i ich szkoły grają dużą rolę na scenie filozoficznej Oświecenia niemieckiego.

⁸ Specjalnie tą sprawą zajmuje się *W. A r n s p e r g e r* (dz. cyt. passim): Jest on mocno zaangażowany w obronę niezależności Wolffa; *P. A. H e i l e m a n n*, *Die Gotteslehre des Christian Wolff. Versuch einer Darstellung und Beurteilung*, Leipzig 1907, 45 nn. nie umie także wyzwolić się spod nacisku tej dyskusji i kiedy omawia problemy teologii wolffiańskiej porównuje ciągle jej tezy z nauką Leibniza na ten temat.

Wiadomo jednak, że tematy pochodne filozofii zależą od uprzedniego rozwiązania zasadniczej problematyki bytu. Brak jednak prac poświęconych wyłącznie temu zagadnieniu. Mógł więc słusznie powiedzieć P. Petersen, że „nie posiadamy żadnego podstawowego przedstawienia dzieła Chrystiana Wolffa”⁹. Jeszcze w 1939 roku W. Campo myśli podobnie i zastanawia się nad przyczynami tego stanu¹⁰. Sądzi, że zbytnia jasność i rozwlekłość dzieła Wolffa nie prowokowała do namiętnych rewindykacji czy interesujących odkryć, nie pozwalała spodziewać się możliwości różnych interpretacji¹¹.

Nie przeczy twierdzeniu Petersena fakt istnienia wymienionego już studium H. Pichlera. W swoim czasie spełniło ono doniosłą rolę. Wreszcie, po 150 latach zapomnienia, zauważono ontologię Wolffa. Dużo znajduje się tu ciekawych rozważań i spostrzeżeń, szczególnie kiedy mowa jest o związkach ideowych Wolffa z jego poprzednikami i następcami. Cenna jest jego uwaga, że w ontologii Wolffa byt jest rozważany jako przedmiot myśli, w oderwaniu od istnienia. Porusza także problem pierwszych aksjomatów w filozofii Wolffa. Ponieważ jednak Pichler ulega wpływom filozofii Kanta, dlatego też zbyt często porównuje naukę Wolffa z poglądami Kanta. Widoczne jest to między innymi w jego badaniach, czy wolffiańskie określenie konieczności i przygodności jest analityczne czy syntetyczne. Nie znajdujemy u niego dociekań nad problemem istnienia i przyczynowości¹².

⁹ „Wir haben keine Geschichte der „Aufklärung“, keine gründliche Darstellung des Werkes eines Christian Wolff“. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, VII.

¹⁰ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 168.

¹¹ „Non possediamo, su Wolff, vere e proprie monografie. Posto in mezzo tra Leibniz e Kant, il fenomeno wolffiano non si prestava ad appassionate rivendicazioni o a scoperte interessanti: doveva sfuggire progressivamente all'attenzione. Ne la sua chiarezza, fin troppo esplicita e prolissa, faceva sperare possibile varietà d'interpretazioni“. Campo, dz. cyt., 676.

¹² W związku ze stwierdzonym u Pichlera badaniem filozofii Wolffa w świetle nauki Kanta można przypomnieć ciągle dyskutowany problem filozoficzności względnie afilozoficzności historii filozofii. Historyczne i rzeczowe badania tego tematu znajdujemy w dziele St. S wie ż a w s k i e g o, „Zagadnienie historii filozofii“, Warszawa 1966, szczególnie w rozdziale: „Rola historiografii filozofii w twórczości filozoficznej” (589—611), gdzie autor wskazuje na dwie możliwe postawy: „Jest bardzo dobrze, gdy historyk filozofii jest tak dalece filozofem, że sam zajmuje na gruncie sporów i zagadnień filozoficznych wyraźne stanowisko, ale jako historyk filozofii ma on ścisły obowiązek tę swoją „przynależność” do określonej szkoły i orientacji filozoficznej, a nawet swoją sympatię dla tego lub owego systemu filozoficznego całkowicie zawiesić, ilekroć występuje jako historyk, a nie jako filozof” (593). Z drugiej jednak strony postulowane jest filozoficzne uprawianie badań nad dziejami filozofii — i to na wszystkich piętach historiografii filozofii: „Aby jednak te swoje zadania wobec filozofii spełnić, winna być historiografia filozoficzna uprawiana filozoficznie. Tak właśnie ujmował dzieje filozofii Arystoteles, który usiłował lepiej zrozumieć swoich poprzedników, niż oni sami rozumieli samych siebie, a studia historyczne traktował przede wszystkim jako narzędzie pozwalające głębiej wnikać w dziedzinę, której historię się bada” (603). Pierwsze widzenie postawy i postępowania historyka filozofii uważamy za ideał, do którego należy dążyć.

Wydaje się jednak, że dopiero z chwilą pojawienia się wielkiego, dwutomowego dzieła M. Campo zale Petersena stają się bezprzedmiotowe. H. Hartmann pisząc recenzję tego dzieła wyznaje, że wstydem przejmuje go myśl, iż najbardziej wpływowy filozof w okresie między Leibnizem a Kantem, który wykształcił dwa pokolenia filozofów i który dla swego doskonale zbudowanego systemu i zasług w podniesieniu niemieckiego ducha naukowego, zasłużył na pochwałę Kanta, doczekał się dopiero teraz pierwszego opracowania i to dokonanego przez Włocha¹³.

We wstępie do swojej pracy M. Campo¹⁴ pisze, że istnieją liczne opracowania okresu oświecenia. Odczuwa się jednak brak dokładnego wykładu genezy, rozwoju i krytycznego przemyślenia idei jednego z najbardziej charakterystycznych przedstawicieli tej epoki¹⁵. Uważa, że dla osiągnięcia tego celu trzeba porzucić łatwe uogólnienia (*loci communes*), które powtarza się w tylu opracowaniach i zająć się cierpliwą analizą dzieł czołowego reprezentanta racjonalizmu przedkrytycznego. Jego praca nie ma ambicji wyczerpującego ukazania wszystkich myśli zawartych w grubych tomach filozofii Wolffa. Jego cel jest krytyczny. Chce ukazać genezę i rozwój tych problemów, które mając swe źródła w rewolucji kartezjańskiej, za pośrednictwem Wolffa, znalazły ujście u Kanta. Campo mówi, że studium filozofii Kanta doprowadziło go do pracy nad Wolffem¹⁶. Chce dać klucz do filozofii Kanta, czyli napisać introdukcję do jego „*Krytyk*”. Ma nadzieję, że jego praca popchnie innych w kierunku badań nad uwarunkowaniami scholastycznymi filozofii Wolffa i powiązaniem jej z prądami idealistycznymi¹⁷. Sam jednak tego nie czyni¹⁸. Duże zasługi ma tu Et. Gilson. Dopiero on wskazał

Jednak w praktyce, każdy historyk filozofii, który przyjmuje określoną filozofię, będzie zawsze miał ogromne trudności z utrzymaniem się na pozycjach czysto historycznych i w pracach jego (a więc i w naszej) można zawsze, mimo wszelkich usiłowań wyzwolenia się od subiektywnego widzenia przedstawianej filozofii, znaleźć ślady mniej lub bardziej wyraźnie wyznawanej filozofii.

¹³ H. Hartmann, *Mariano Campo, Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, „Blätter für deutsche Philosophie” 16 (1942/43), 330—331. Mamy nadzieję, że może dopiero pomnikowe wydanie fotooffsetowe, opatrzone dokładnymi indeksami, wszystkich dzieł niemieckich i łacińskich Wolffa, które od 20 lat ogłasza drukiem W. Arndt i J. Ecole, da początek nowemu zainteresowaniu filozofią naszego autora.

¹⁴ M. Campo, dz. cyt. XVIII n.

¹⁵ Pozwolimy sobie dodać, że dalej odczuwamy ten niedostatek rozważań wokół filozofii Wolffa. Dzieło Campo ukazało się w 1939 roku i wypadki wojenne zatępiły o nim pamięć i zniszczyły wiele jego egzemplarzy. Znalazłem w Polsce tylko jeden tom tego dzieła.

¹⁶ M. Campo, dz. cyt., XVI. Na podstawie osobistego doświadczenia możemy przyznać rację autorowi, kiedy mówi, że ta praca, która początkowo wydawała się lekka i przyjemna, z czasem jednak przysporzyła mu wiele trudności i zażądała dużego wysiłku. Nagrodę jednak znalazł w zupełnie innym, bardziej precyzyjnym zrozumieniu dzieł krytycznych Kanta.

¹⁷ Tamże, XIX.

¹⁸ Rozprawa Fr. Ruellio, *Christian Wolff et la scolastique*, *Traditio* 19

wyraźnie na te powiązania, szczególnie przy okazji omawiania wolffiańskiego pojęcia bytu i istoty¹⁹. Dotychczas ustawiano Wolffa w roli epigona Leibniza lub poprzednika Kanta. Gilson udowodnił jednak w sposób przekonujący, że kto chce dobrze zrozumieć Wolffa musi wziąć pod uwagę całą przeszłość scholastyczną.

Wobec takiego stanu badań możemy obecnie już dokonać sformułowania tematu naszej pracy. Pragniemy w niej ukazać podstawowe poglądy filozoficzne Wolffa, a konkretnie problematykę bytu zawartą w jego głównym dziele: „*Philosophia prima sive Ontologia*”. Musimy tu jednak uczynić z góry pewne zastrzeżenia, które lepiej sprecyzują nasz temat i pozwolą uniknąć ewentualnych nieporozumień. Ponieważ dotychczas badano naukę Wolffa od strony jej koneksji z filozofią Descartes'a, Leibniza czy Kanta, a pomijano przeważnie jego powiązania ze scholastyką, dlatego chcemy także ukazać tę naukę na tle tradycji scholastycznej. Zdajemy sobie w pełni z tego sprawę, że można by tu rozważyć szeroko pojęty kontekst historyczny i umieścić poglądy Wolffa w ramach poprzedzających i współczesnych mu systemów scholastycznych. Nieraz będziemy się starali dokonywać takich powiązań doktryny Wolffa z nauką dalszych i bliższych jego poprzedników. Taka jednak praca ukazująca filozofię Wolffa na tle jego epoki musiałaby posiadać

(1963), 411—425, nie wnosi w tej sprawie nic ciekawego. Jest to tylko dokładne omówienie krytycznego wydania „*Philosophia prima sive Ontologia*” Chr. Wolffa, przygotowanego do druku przez J. Ecole.

¹⁹ Por. Et. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, 142—159 i pojedyncze uwagi na wielu innych miejscach. J. Ecole w swoim wstępie do używanego przez nas fotooffsetowego wydania dzieła Wolffa *Philosophia prima sive Ontologia*, pt. *Editoris introductio*, V—XXIV, XXI n. idzie krok dalej i wymienia autorów nowożytnych, których traktaty filozoficzne były dokładnie znane naszemu autorowi i których poglądy Wolff nieraz przytacza, szczególnie wtenczas, kiedy anonimowo powołuje się na scholastyków. A oto ich nazwiska: Fr. Suarez, Dominicus de Flandria, J. Jungius, J. Claubergius, J. B. du Hamel, D. Stahlius, J. A. Scherzerus i J. Scharfius. Na pewno wywarły one duży wpływ na kształtowanie się nauki Wolffa. Jednak na podstawie naszych badań ośmielamy się twierdzić, że największe znaczenie dla twórcy „*Ontologii*” mają dzieła trzech ostatnich autorów. Ostatnia rozprawa A. Bissingera, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, jest cenna, bo znajdujemy tam po raz pierwszy krytyczne zebranie teoriopoznawczych twierdzeń Wolffa, rozproszonych w różnych jego dziełach. Słuszne i ciekawe jest spostrzeżenie autora, że ani Wolff nie poświęcił temu zagadnieniu osobnego dzieła w swej bogato rozbudowanej filozofii, ani też historycy filozofii nie zauważyli tej interesującej problematyki w twórczości filozoficznej Wolffa. W przedstawieniu ontologii (127—182) autor nie wychodzi poza typowe w takich opracowaniach ogólne przedstawienie zasadniczych poglądów filozofii pierwszej. Godne podkreślenia jest ciekawe omówienie na początku całej pracy i każdego rozdziału tła filozoficznego. „*Das geschichtliche Erbe Wolffs soll unter dreifachen Gesichtspunkt angegangen werden: Descartes, Leibniz und die Schulmetaphysik sind im Blick auf Wolff eingehend zu untersuchen*” (V). Łatwo jednak można zauważyć, że główne źródło filozofii Wolffa widzi autor w metafizyce szkolnej. Słusznie jednak zaraz dodaje: „*Da die Schulmetaphysik fast nicht bearbeitet und die entsprechenden Werke nur mit Mühe zu beschaffen sind, muss in dieser Hinsicht vieles offen bleiben*”. Obok trzech autorów przez nas wymienionych stawia on Scheiblera. Pomija jednak w bibliografii i w treści dzieła wyniki badań Gilsona, zawarte w pracy „*Byt i istota*”.

inny tytuł, problematykę i metodę. Jest rzeczą oczywistą, że jest ona bardzo potrzebna i może kiedyś zostanie napisana. Mało jednak znamy metafizykę szkolną XVI i XVII stulecia. Zanim więc zacznie się porównywanie filozofii Wolffa i nowożytnych scholastyków, szczególnie niemieckich, i wytyczanie linii rozwojowych, trzeba najpierw poznać dokładnie naukę poszczególnych filozofów. W tym celu będziemy się starali poprzez krytykę immanentną tekstu podstawowego dzieła Ch. Wolffa ukazać jego rozwiązania zasadniczych problemów filozofii bytu.

Descartes uważa, że cała filozofia jest jak drzewo, którego korzeniem jest metafizyka, pniem — fizyka, a gałęzmi — pozostałe nauki. Wolff idąc śladami tej tradycji przyjmuje, że filozofia pierwsza stanowi podstawę wszystkich nauk i dlatego rozpatruje w niej wszystkie pojęcia i zasady, na których, jego zdaniem, opierają się rozwiązania szczegółowych problemów filozoficznych. Z tego względu ograniczymy się do analizy jednego, ale za to zasadniczego dzieła Wolffa²⁰. Aby jednak uniknąć parafrazy jego myśli, nie zbadamy wszystkich zagadnień filozoficznych zawartych w tym dziele, lecz tylko te, które należą do ścisłej filozofii bytu. Okazuje się bowiem, że Wolff, zdążając do ukazania fundamentalnej roli ontologii i zależności pozostałych nauk filozoficznych od jej twierdzeń, wtłacza w jej ramy niektóre podstawowe pojęcia i rozważania kosmologiczne, psychologiczne czy teologiczne. Pomijamy tu także ciekawy problem, dotychczas prawie nie ruszany, rozwoju poglądów Wolffa. Wiąże się to głównie ze sprawą jego zależności od Leibniza. Wydaje się, że wszystkie spory wokół sprawy tej zależności mają swoje źródło w tym, że nie odróżnia się „młodego Wolffa” od „Wolffa dojrzałego”. Wiadomo, że Wolff przedstawił swoją filozofię pierwszą w podwójnej redakcji. W swej niemieckiej metafizyce: „*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen uberhaupt*”, wyd. w 1719 roku, ulega jeszcze jako młody człowiek wpływowi nauki Leibniza. Później jednak, podczas redagowania „*Philosophia prima sive Ontologia*”, wyd. w 1730 roku, wyzwala się już w znacznej mierze spod tego wpływu. Zależnie od położenia akcentu na jedno z tych głównych dzieł, inaczej kształtuje się sprawa tej zależności. Rozpatrzyliśmy tę sprawę dokładnie na innym miejscu. W tej rozprawie interesują nas tylko dojrzałe poglądy Wolffa.

Takie ustawienie tematu pracy nasuwa zaraz pytanie o metodę umożliwiającą osiągnięcie zamierzonego celu. Uważamy, że najlepsza metoda polega na zastosowaniu „siatki metafizycznej”²¹, dzięki której już

²⁰ Rozprawa M. Campo, zawierająca analizę prawie wszystkich dzieł filozoficznych Wolffa, w której bogactwo szczegółowych problemów z różnych dziedzin filozofii zasłania nieraz podstawową problematykę bytu, stanowi dla nas pewne ostrzeżenie.

²¹ „W ten sposób został nazwany przez uczestników Seminarium Historii Fi-

osiągnięto wiele interesujących wyników. Użycie tej metody ułatwi nam uchwycenie podstawowych założeń filozofii Wolffa. Następnie pozwoli nam to przedstawić wyniki naszych badań w postaci uporządkowanej, poczynając od problemów najbardziej podstawowych, a kończąc na teoriach uzależnionych. Wreszcie użycie tej metody ułatwi nam eliminację problemów kosmologicznych, fizycznych, matematycznych i innych, włączonych przez Wolffa do filozofii pierwszej, które nie należą do ściśle pojętej problematyki bytu. I odwrotnie, dzięki zastosowaniu tej metody można wyłowić z tekstu problemy, dotychczas w nim nie zauważone, jak sprawa istnienia i indywidualności bytu. Oczywiście czasem „siatka metafizyczna” nie wystarcza. Tekst nasuwa nowe pytania i trzeba na nie szukać odpowiedzi. Ponieważ literatura dotycząca wolffiańskiej problematyki bytu nie jest zbyt bogata i nieraz ogranicza się do powtarzania znanych powszechnie ogólników, dlatego będziemy dyskutowali z nią tylko przy omawianiu problemów węzłowych; natomiast, zgodnie z przyjętą metodą, zajmiemy się głównie immanentną krytyką tekstu.

W części pierwszej przedstawiamy najpierw niektóre historyczne, szczególnie scholastyczne, uwarunkowania wolffiańskiej koncepcji bytu. Można to było zrobić podczas analizy każdego pojęcia czy twierdzenia. Uważamy jednak, że dla uniknięcia zbytnich powtórzeń i ciągłych nawrotów do przeszłości, lepiej będzie uczynić to w jednym rozdziale. Łatwiej już potem powoływać się na przeszłość filozoficzną i przeprowadzać ewentualne porównania. Dopiero w świetle historii filozofii można dobrze zrozumieć wolffiańskie pojęcie przedmiotu filozofii pierwszej.

Poznanie problematyki bytu wymaga analizy składowych elementów pojęcia bytu, takich jak akt i możność, istnienie i istota. Dokonujemy tego w drugiej części. Dopiero całość tych rozważań pozwala dojrzeć całą swoistość wolffiańskiego pojęcia bytu i jego relację do tradycji scholastycznej.

Problematyka istnienia była często pomijana w analizach historyków badających filozofię pierwszą Ch. Wolffa. Może dlatego, że według niego istnienie gra tylko trzeciorzędną rolę w konstrukcji pojęcia bytu. Uważamy jednak, że jest ona ciekawa i bardzo symptomatyczna dla jego teorii bytu i istoty, dlatego przedstawimy ją w następnej rozprawie.

Wszystkie te analizy nie byłyby jednak wystarczające, gdyby skończyły się na poznaniu bytu od jego strony statycznej. Konieczne jeszcze byłoby zbadanie jego nauki o bycie od strony dynamicznej, czyli od

lozofiii KUL kwestionariusz pytań, pomagający w wykrywaniu problematyki dotyczącej filozofii bytu w badanych systemach filozoficznych”. „Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od roku 1953/1954 do 1955/1956” (maszynopis). Archiwum Zakładu Historii Filozofii KUL, 5.

strony przyczynowości. Przy tej okazji ujawniają się bowiem zwykle wpływy podstawowych twierdzeń teorii bytu na rozwiązania wtórnych problemów filozoficznych.

Na końcu chciałbym dodać, że rozprawa posiada nieraz charakter informacji o moich przemyśleniach, zastrzeżeniach czy trudnościach, które wyłoniły się podczas lektury tekstów. Na pewno wymagają one jeszcze dalszego pogłębienia. Trzeba było jednak podjąć ten trud, bo zbyt wiele jeszcze istnieje, nieuświadomionych może w pełni, śladów myśli wolffiańskiej we współczesnych dziełach filozoficznych i zbyt mało jeszcze mówi się w podręcznikach historii filozofii o tej ważnej doktrynie.

CZĘŚĆ PIERWSZA: KONSTRUOWANIE POJĘCIA BYTU

I. HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA WOLFFIAŃSKIEJ KONCEPCJI BYTU

Już dawno uświadomiono sobie, iż teoretyczne dociekania filozoficzne zależą całkowicie w swych ostatecznych przesłankach rozumowych od poznania przedmiotu, o którym można by orzec, że zawarty jest we wszystkich innych, mianowicie od bytu. Dlatego też sposób użycia takich wyrazów, jak „byt”, „istnienie” czy „istota” wystarcza zazwyczaj do określenia danej filozofii i, na odwrót, tylko zasadnicza postawa danego filozofa wobec rzeczywistości pozwala wyjaśnić sens, jaki nadaje on tym wyrazom. Zmiany znaczenia wyrazów są odbiciem przemiany myśli w jej ustawicznie ponawianym wysiłku określenia natury przedmiotu¹.

Zanim przedstawimy pojęcie bytu, jakie leży u podstaw metafizyki Wolffa, należy sięgnąć do historii filozofii pierwszej. Jeżeli ontologię jego uważa się za szczytowy moment esencjalizacji bytu, to trzeba koniecznie zbadać genezę i historię tego nastawienia. Pozwoli to nam lepiej zrozumieć, dlaczego Wolff, który tak bardzo pragnął odrodzenia dawnej świetności filozofii pierwszej i tak usilnie troszczył się o uzgodnienie swojej nauki z tradycją filozoficzną, musiał nieodwołalnie dojść do utożsamienia bytu z istotą. Ścisłe mówiąc, ontologia czyli nauka o bycie nie musi być koniecznie zawsze esencjalistyczna. Może istnieć także ontologia egzystencjalna. Tak jednak się złożyło w historii myśli europejskiej, że w wyniku działania wielu przyczyn obserwujemy narastanie pewnego procesu, który leży u podstaw ontologicznego czyli esencjalistycznego widzenia rzeczywistości. Wiadomo,

¹ Por. Et. Gilson, dz. cyt., 17.

że przemiany terminologiczne związane są z przemianami ściśle filozoficznymi. Prawda ta jest szczególnie aktualna, kiedy mowa jest o ontologii. Jak już stwierdzono, Wolff rozpowszechnił tylko termin „*ontologia*”. Także i sama nauka oznaczana tym mianem nie jest jego wyłącznym dziełem². Musimy więc z konieczności zbadać źródła i etapy przejściowe, które doprowadziły do powstania takiej teorii bytu. Pragniemy mocno podkreślić, że nie chcemy tutaj uprawiać jakiegś własnej filozofii przy pomocy metody historycznej. Jeżeli na początku tego rozdziału spotykamy ogólne syntezy przekrojowe, to stanowią one tylko nasze bardzo zwięzłe streszczenie poglądów Gilsona i Krąpca³. Uważamy, że takie przedstawienie dalszego i bliższego kontekstu filozoficznego ułatwi nam późniejsze zrozumienie analizowanych tekstów Ch. Wolffa.

Początków esencjalizacji bytu należy szukać u Parmenidesa i Platona. Pierwszy przeprowadził oddzielenie porządku esencjalnego od rzeczywistości egzystencjalnej, drugi — za jedyny, godny przedmiot myśli uważa ideę, zawsze aktualną, czystą istotę, wolną od skazy jakiegś niepoznawalności⁴.

W tym kierunku poszedł Awicenna. Pojawszy istnienie jako przypadłość, która może być lub też nie być, pominął je, a zajął się tym, co niezmiennie w bycie. Przedmiotem badań nie może być konkretnie istniejąca, jednostkowa substancja, czyli natura pierwsza, ani substancja, o ile została poznana przez intelekt, czyli natura druga. Może nim być tylko substancja, natura trzecia, ujęta w swoich cechach konstytutywnych, oderwana zarówno od istnienia konkretnego, jak i od istnienia poznawczego, a rozpatrywana sama w sobie jako przedmiot definicji.

Duns Szkot nawiązał do tej koncepcji i pojął rzeczywistość jako uszeregowanie natur trzecich. Istnienie u niego jest już tylko modalnością jednoznacznej, rozumiałej dla intelektu istoty.

Strukturę bytu można sobie wyobrazić w postaci piramidy. Podstawę stanowi rodzaj najbardziej ogólny czyli natura bytu w ogólności, potem wchodząc po stopniach całego szeregu natur-form, stanowiących gatunki pośrednie, dochodzi się do gatunku najbardziej szczegółowego, a w końcu do jednostki, którą określa jednostkowa forma określona

² „Można powiedzieć, że w XVII wieku metafizyka stała się ontologią, zanim jeszcze Wolff spopularyzował tę nazwę i wydobył na jaw wszystkie implikacje tej doktryny”. E. Gilson, dz. cyt., 141.

³ Szeroko pisze o tym, między innymi, E. Gilson *Byt i istota*, rozdz. I-V, oraz A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, cz. I, rozdz. 1.

⁴ W związku z tym A. Krąpiec pisze: „Myśl uwolniła się od pęt rzeczywistości materialnej i odtąd będzie mogła zataczać szerokie kręgi swego lotu na polach filozofii idealistycznej. Podstawą dociekań myślowych jest ontologia, dostarczająca za przedmiot myśli abstrakcyjnych, zawsze aktualnych, czyste esencje, które właściwie wyznaczają rzeczywistość, a wszystko, co jest poza nimi, jest tylko przypadkowo — przygodne, tak że na serio nie może stanowić przedmiotu dla realnej myśli”. *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasz z Akwinu*. Lublin 1963, 33.

przez szkotystów mianem „haecceitas”⁵. „Różnice jednostkowe, konstytuujące byt »tego oto« konkretnego, są elementem dodanym do istoty i dlatego nie wchodzi w skład definicji; jako takie nie mogą być przedmiotem metafizyki, która jest nauką i ujmuje tylko to, co w bycie jest konieczne i powszechne”⁶.

Dalszy etap esencjalizacji bytu wiąże się z osobą Suareza, który dał się zwieść mirażowi ścisłości i subtelności i „jak Duns Szkot, nie odróżnił istoty od istnienia, a całą rzeczywistość bytu umieścił w jednoznacznie »orzekającej« istocie. Byt więc stał się jakąś najszerszą klasą logiczną, która, podobnie jak porfirińska »substancja«, jest jednoznaczna, ale już dla całej rzeczywistości”⁷. Gilson uważa, że podstawową intuicję bytu, która rządzi całą argumentacją Suareza, można streścić bez błędu kiedy się powie, że „pojęcie istoty jest dla niego adekwatne z pojęciem bytu, tak że językiem istoty można wyrazić to wszystko, czym jest byt, z pewnością, iż nic się z tego nie uroni”⁸. Suarez odróżnia istotę aktualną od istoty tylko możliwej, a tym, co je różni, jest istnienie. Nie dołącza się ono jednak do rzeczywistej istoty jako aktualność innego porządku, lecz utożsamia się z całkowitą aktualizacją istoty jako takiej. Z chwilą gdy bogactwo istoty nie wypływa z urzeczywistniającego ją istnienia, daje się ona bez reszty zamknąć w ścisłych ramach definicji, z której — jak można się spodziewać — poprawnie przeprowadzona dedukcja wyczerpie wszystkie konsekwencje. (...) To właśnie uczynili w ślad za Suarezem filozofowie, których nazywa się „scholastycznymi”⁹.

Przy okazji tych rozważań historycznych zwrócimy uwagę tutaj na jeden ważny moment. Esencjalizacja bytu, zapoczątkowana w filozofii Duns Szkota, spowodowała rozdarcie w łonie filozofii pierwszej i oderwanie teologii naturalnej, jako nauki o Bycie jako Bycie, od filozofii

⁵ Z podobnym ujęciem bytu w ramach rodzajów i gatunków i z pojęciem „haecceitas” spotykamy się, choć z pewnymi zmianami, i u Wolffa. Por. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae 1736. Przedruk fotooffsetowy tekstu tego 2 wydania został dokonany przez G. Olmsa, Hildesheim 1962; Christian Wolff, *Gesammelte Werke. Herausgegeben und bearbeitet von Jean Ecole und H. W. Arndt*. II Abteilung: Lateinische Schriften, Band 3. § 244, § 228. Uwaga: Dla uproszczenia przypisów, kiedy będziemy cytowali dzieła Wolffa, to opuścimy zawsze jego nazwisko, a obszerne tytuły jego dzieł podamy tylko w pierwszym przypisie w całości, a potem ograniczymy się w cytowaniu do jednego lub kilku pierwszych zasadniczych słów, np. dzieło tu podane będziemy cytowali: Ont. Zamiast strony będziemy umieszczali paragraf. Ułatwi to Czytelnikowi poszukiwania, gdyż prawie we wszystkich wydaniach jego dzieł, ilość i tożsamość tematyczna paragrafów pozostaje niezmienną.

⁶ A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, 324.

⁷ A. Krąpiec, *Struktura bytu*, 33.

⁸ E. Gilson, dz. cyt., 129 n.

⁹ E. Gilson, dz. cyt., 133. Można już teraz powiedzieć, że Wolff obficie czerpał z tego dorobku swoich mistrzów, a szczególnie z nauki Suareza. Gilson tak pisze: „Suarez natomiast utożsamiwszy byt z istotą, musiał wypracować teorię bytu, która — z wyjątkiem nazwy — zapowiadała już dzieło Wolffa”. Dz. cyt., 147.

ześrodkowanej na abstrakcyjnym ujęciu bytu jako bytu, co dało początek ontologii nie mającej żadnego kontaktu ze światem bytów istniejących aktualnie. Franciszek Suarez nie doszedł aż tak daleko, podążał jednak w tym kierunku i wywarł poważny wpływ na ruch umysłowy, który miał doprowadzić do tego ostatecznego rozłamu. Jednakże dopiero Wolff jest twórcą ontologii bez teologii, czyli nauki o bycie ujętym abstrakcyjnie jako sam w sobie, niezależnie od wszelkiej problematyki stawiającej pytanie, czy istnieje on aktualnie.

Na drodze od Suareza do Wolffa ostatni etap stanowi Descartes, który podejmuje myśl Suareza uchwycenia w pojęciu istoty bytu. Skoro w pojęciu znajduje się wszystko, co znajduje się w samej istocie, po co zmuszanie do badania istoty, kiedy można analizować samo pojęcie. Myśl filozoficzna zaczęła więc badać idee — pojęcia, w których mieści się cała rzeczywistość. Ten sposób filozofowania wydawał się bardzo pociągający, bo wreszcie ontologia istot, utworzonych przez umysł a utożsamionych z rzeczami, została uwolniona od zawsze tajemniczego i trudnego do ujęcia problemu istnienia i dzięki temu mogła być uprawiana tak jak nauki matematyczne, w sposób jasny i wyraźny.

Na dziejach filozofii w dużej mierze zaważył fakt, że Descartes, uczeń uczniów Suareza, przejął dziedzictwo tej filozofii pierwszej, która została odcięta od swego korzenia egzystencjalnego. Najlepszym dowodem tej kontynuacji problematyki jest podjęcie przez niego dowodu św. Anzelma, który Kant nazwie właśnie „ontologicznym”¹⁰.

Należy tu jednak od razu podkreślić głęboką różnicę w stylu filozofowania, jaka dzieli filozofię Descartes'a od filozofii jego poprzedników. W „Zasadach filozofii” zadawszy sobie trud wyjaśnienia znaczenia terminu „cogitatio”, wyjawia swój zamiar niedefiniowania wielu innych terminów, jakimi już się posłużył, lub które wprowadzi w dalszym ciągu, ponieważ wydają się mu nie tylko dostatecznie jasne, ale i same przez się oczywiste. Uważa też, że filozofowie błędzą, kiedy rzeczy najprostsze i same przez się znane usiłują wyjaśnić przy pomocy definicji logicznych. Wyjaśnienie takie nie jest konieczne, bo „są to pojęcia najprostsze, które nie zakładają same pojęcia czegoś istniejącego”¹¹.

Wyrzucenie przez Descartes'a za burtę filozofii wielu definicji nominalnych scholastyki jak i wielkie odkrycia nowożytnej nauki, które obracały wniwecz tyle istot utworzonych przez umysł, nieostrożnie utożsamiający je z rzeczami istniejącymi, nie załamały jednak Wolffa, który

¹⁰ W związku z tym G i l s o n, dz cyt., 141 tak pisze: „Ten dowód na istnienie Boga przyjęli i zaadoptowali na różne sposoby — nie wypaczając jednak jego zasadniczej treści — Kartezjusz, Malebranche, Spinoza, Leibniz, to jest wszyscy reprezentanci tego, co niedawno jeszcze nazywano „kartezjanizmem”. Pierwsza przyczyna, która istnieje niejako na mocy swej własnej istoty, ów tryumf dowodu św. Anzelma, jest także tryumfem bytu oderwanego od istnienia”.

¹¹ D e s c a r t e s, *Zasady filozofii*, Warszawa 1969, I, 10.

postanowił uczynić filozofię, zgodnie z wymaganiami Descartes'a i jasną, i wyraźną, a zarazem pożyteczną dla rodzaju ludzkiego¹².

Ogromna waga poglądów Suareza zaciążyła nie tylko na filozofii katolickiej, ale i protestanckiej¹³. Trzeba tutaj od razu zaznaczyć, że jeżeli filozofia pokartezjańska jest znana stosunkowo dobrze, a już wiele mniej nowożytna, katolicka filozofia scholastyczna, to gdy chodzi o filozofię protestancką, mimo pionierskich wyżej wymienionych prac P. Petersena, M. Wundta, J. F. Mory¹⁴ i innych, usiłujących przebić się przez gąszcz ówczesnej literatury, wiele jest jeszcze spraw niewyjaśnionych. Szczególnie boleśnie odczuwa się brak opracowań dotyczących recepcji filozofii suarezjańskiej na protestanckich uniwersytetach niemieckich, co zasadniczo utrudnia wyczerpujące poznanie genezy filozofii Wolffa, który przecież na tych uniwersytetach najpierw studiował, a później wykładał.

Historia stosunku protestantyzmu do filozofii zaczyna się od ostrej walki Lutera ze scholastyką. Początkowa, wielka nieufność względem filozofii została później, dzięki staraniom Melanchtona, osłabiona, a sama filozofia z wielu zastrzeżeniami z powrotem włączona do systemu nauczania w szkołach protestanckich¹⁵. Należy tu zwrócić uwagę na dwie cechy charakterystyczne tej scholastyki.

Jak reformatorzy religijni w XVI wieku odwracali się od tradycji kościelnych ku Ewangelii i Apostołom, tak reformatorzy studiów głosili konieczność odejścia od scholastyki i powrotu do Platona i Arystotelesa¹⁶. Ponieważ jednak sama znajomość historyczna i rzeczowa nauki Arystotelesa nie była najlepsza¹⁷, a ponadto nie umiano — a może i szczerze nie chciano — zrezygnować z całego dorobku myśli schola-

¹² „Quam primum mihi proposueram philosophiam et certam, et generi humano utilem efficere...” „Praefatio” w dziele *Philosophia prima sive Ontologia* 12.

¹³ M. Wundt: „...wird die Metaphysik in strenger systematischer Gestalt von Franz Suarez behandelt, der die Scholastik zu einem gewissen Abschlusse bringt, in welcher Form die Metaphysik dann im siebzehnten Jahrhundert auf katholischer wie auf protestantischer Seite einen mächtigen Einfluss ausgeübt und vor allem den Schulbetrieb der Universitäten beherrscht hatte”. *Geschichte der Metaphysik*. *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*. z. 2, Berlin 1931, 7.

¹⁴ J. F. Mora, *Suarez et la philosophie moderne*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 1963 nr 1, 57—69.

¹⁵ Pisze o tym krótko M. Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, 8.

¹⁶ Mówi o tym nieco J. Thomasius, *Schediasma historicum, quo occasione definitionis vetustae, qua Philosophia dicitur gnosis ton auton, varia discutiuntur ad Historiam tum Philosophicam, tum Ecclesiasticam pertinentia*, Lipsiae 1665. Przy okazji omawiania przedmiotu metafizyki według Platona, Arystotelesa, scholastyków, Pico della Mirandola i innych, stawia on jak gdyby diagnozę scholastyki protestanckiej.

¹⁷ Sam Wolff zna Arystotelesa głównie poprzez komentarze Dominika z Flandrii i błędnie uzależnia logikę Arystotelesa od „Elementów” Euklidesa. O zasadniczych przyczynach przyjęcia już od połowy XV wieku nauki Arystotelesa, uzgodnionej z dogmatami chrześcijańskimi i ujętej synkretystycznie, oraz konsekwencjach takiego postępowania pisze S. Swieżawski w artykule: „*Les débuts de l'Aristotelisme chrétien moderne*”, „*Organon*”, 7 (1970), 177—194.

stycznej, a wreszcie ponieważ istniało pragnienie spożytkowania osiągnięć nauki nowożytnej, dlatego w szkołach protestanckich w XVII wieku wykładano pod szyldem Arystotelesa tradycyjną scholastykę w postaci rozwodnionego eklektycyzmu. Mimo więc pierwotnej niechęci dawna filozofia scholastyczna nie zaginęła, przeciwnie, przechodząc szereg form przejściowych, niestety jeszcze szczegółowo nie zbadanych, znajduje ujście w filozofii Wolffa¹⁸.

A oto druga właściwość tej postaci scholastyki. Mimo tego, że dopuszczono do nauczania filozofii, to jednak dotychczasową jej problematykę zarezerwowano dla teologii, a jej zadania ograniczono do analizowania pojęć potrzebnych dla teologii. Mało więc spotykamy w siedemnastowiecznej scholastyce protestanckiej postaci o większych ambicjach naukowych. W zasadzie zajmowano się na katedrze metafizyki tylko formalną analizą pojęć i sądów¹⁹.

Chociaż później filozofia protestancka zaczęła stopniowo odzyskiwać dawne zagadnienia i działy, to jednak poprzednie widzenie zadań filozofii przetrwało w sposobie uprawiania filozofii pierwszej i umiejscawiania ontologii w stosunku do innych nauk. Jako nauka o bycie w ogólności była ona w XVII stuleciu uważana za naukę wprowadzającą w progi filozofii. Ewolucja znaczenia ontologii szybko jednak posuwała się naprzód i wkrótce przekształcono ją w słownik filozoficzny ofiarowujący uczniom odpowiednio zdefiniowane pojęcia, potrzebne im podczas studium pozostałych części metafizyki²⁰.

¹⁸ P. Petersen mówi: „So ist diese Metaphysik nicht auf einmal verschieden, sondern hat sich zäh behauptet, und es gibt einige bemerkenswerte Übergangsformen, richtiger Mischformen, die die Schulweisheit mit der neuen Chr. Wolffs vereinen, die selber eine Fortbildung der alten darstellt”. Dz. cyt., 441.

¹⁹ Zasadnicze zagadnienia metafizyki, jak problem istnienia Boga i jego stosunku do świata i człowieka, pozostawiono teologii objawionej. Ona jedynie miała prawo do odpowiedzi na te zasadnicze problemy. Do filozofii zaś należało przygotowanie narzędzi poznawczych, czyli precyzacja pojęć używanych przez teologię podczas rozwiązywania tych zagadnień. Ta utrata kwestii dotyczących Boga, które w znacznej mierze decydowały dotychczas o życiu wewnętrznym metafizyki i ograniczenie jej roli do formalnej analizy pojęć, spowodowało, że metafizyka stała się nauką podobną do logiki. Zewnętrznym, ale bardzo charakterystycznym wyrazem takiego ustawiania zadań filozofii jest łączenie w jedno katedr logiki i metafizyki. Por. M. W u n d t, *Geschichte der Metaphysik*, 7 n. Jako typowy przykład sprowadzania roli filozofii do funkcji formalnej analizy pojęć można wymienić dzieło J. A. S c h e r z e r u s a, *Vademecum sive Manuale Philosophicum quadripartitum, duabus partibus nunc auctum, continens praeter: I Necessarias rerum definitiones, II Celebriores distinctiones, III Axiomata resoluta, IV Aurifodina distinctionum. Novum et hactenus nondum propositam methodum, qua ratione distinctiones in praemissis latentes facile erui, et quaevis argumenta de ambigua materia per limitationes solvi possint, ne tot distinctionum farrago tironibus inutiliter hactenus proposita videatur; V Artificium contra Quacumque thesim opponendi, et VI Compendiosam totius artis disputatoriae rationem*, Lipsiae 1686, które składa się, jak mówi o tym jego przydługi tytuł, z definicji i podziału najważniejszych pojęć filozoficznych, krótko omówionych aksjomatów, postawionych i rozwiązanych zarzutów oraz wskazań dyskusyjnych.

²⁰ J. E c o l e (dz. cyt. VIII) tak pisze: „Quam entis in genere scientiam, XVII^o

Wszystkie dotychczas przedstawione elementy scholastyki katolickiej i protestanckiej wpłynęły bezsprzecznie na myśl filozoficzną Wolffa. Nieraz przekonamy się o tym, kiedy w naszych późniejszych analizach wolffiańskiej problematyki bytu napotykać będziemy na ich kontynuację względnie twórczą transformację. Uważamy, że fakt tej zależności Wolffa od tradycji scholastycznej, szczególnie katolickiej, należy tutaj mocno podkreślić, gdyż w badaniach historycznych nad genezą poglądów Wolffa nieraz to oddziaływanie ulega zapomnieniu, a w najlepszym wypadku pomniejszeniu, przy równoczesnym przeakcentowaniu wpływów nauki Leibniza.

Sprawa zależności filozofii Wolffa od myśli Leibniza budziła przez całe stulecia, a nawet już za życia naszego autora, ożywione spory. Nie możemy tutaj dokonać wyczerpującego porównania poglądów obu myślicieli. Rozstrzygnięcie tego problemu wymaga, mimo istnienia kilku prac poruszających ten temat²¹, powtórnego rozpatrzenia. Ponieważ jednak zbyt często widzi się Wolffa jako ucznia, systematyka i kontynuatora myśli Leibniza, musimy tutaj, oczywiście z konieczności bardzo ogólnikowo, wskazać na niektóre zasadnicze poglądy twórcy „Monadologii” i ich ewentualne reperkusje w nauce Wolffa.

M. Wundt, omawiając historię przedmiotu metafizyki²², podkreśla zasługi Leibniza dla obrony wartości tradycyjnej nauki o bycie jako bycie, tak lekceważonej przez angielskich zwolenników empirycznego przyrodoznawstwa. Zdaniem Leibniza fizyka ma badać zjawiskową stronę świata substancji, metafizyka zaś posiada własny, odrębny przedmiot poznania: naturę substancji, nazwanych przez niego monadami. Choć głosi on istnienie nieograniczonej ilości realnie różnych monad, to jednak pojmując je jako substancje niematerialne i przyjmując istnienie ciągłości między nimi dochodzi w końcu do stwierdzenia hierarchii bytów w zależności od stopnia doskonałości postrzegania. Dzięki takiemu rozumowaniu przedmiotem jego metafizyki jest jednolity ciąg monad zespajający w jedną całość świat rzeczy, dusz i Boga.

saeculo, scholasticos in quamdam philosophiae introductionem convertere delectavit — itaque primam quoque philosophiam eam nominaverunt; — quam paulatim in philosophicum lexicon reduxerunt, quo incipientes ad metaphysicam discendam, quia ibi ejus vocabula definita invenirent, ut instrumento uterentur”. Tak przynajmniej ujmuje zadania ontologii J. Fr. B u d d e u s, *Isagoge historico-theologica in theologiam universalem singulasque ejus partes*, Lipsiae, t. I, 252—261. Choć Wolff posiada już inną wizję zadań filozofii pierwszej, to jednak ślady podobnego myślenia znajdujemy w znanej nam już dobrze deklaracji głoszonej, że w „Ontologii” pragnie on zdefiniować terminy i określić zasady potrzebne w pozostałych częściach filozofii.

²¹ Temu zagadnieniu poświęcone jest cytowane dzieło W. Arnspergera. Dotyka tego tematu także znane nam studium P. Petersena i M. Wundta, *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*, Stuttgart 1941. Porównaj także nasz wyżej wymieniony artykuł.

²² *Geschichte der Metaphysik*, 24 n.

Program Leibniza pozornie wykonuje Wolff. Celem jego działalności filozoficznej jest odrodzenie scholastycznej nauki o bycie i jego najogólniejszych określeniach. Ponieważ jednak nie przyjmuje nauki Leibniza o monadach i ich hierarchicznym uszeregowaniu, dlatego też kiedy w metafizyce szczegółowej stosuje ogólne pojęcia ontologiczne do konkretnych rodzajów bytu, wówczas jednolity przedmiot metafizyki Leibniza ulega rozbiciu. Odrzuca naukę o nieograniczonej ilości substancji i przyjmuje za Descartes'em teorię trzech substancji, rozważanych w ramach kosmologii, psychologii i teologii.

Najbardziej charakterystyczna dla filozofii Leibniza jest nauka o monadach i harmonii wprzód ustanowionej. I tutaj właśnie widoczne są w metafizyce Wolffa odstępstwa względnie znaczne przekształcenia poglądów Leibniza. Szczegółowa analiza poglądów Wolffa przekonuje, że mimo pozorów zewnętrznego podobieństwa jego nauka o bytach prostych nie jest tożsama z nauką Leibniza o monadach²³. Substancje proste Leibniza, o naturze psychicznej, posiadające zdolność postrzegania w rękach Wolffa tracą to całe bogactwo cech. Byty proste Wolffa powstają w wyniku podziału bytu złożonego, a zdolność postrzegania mają tylko substancje duchowe. Chociaż Wolff odmawia bytom prostym złożenia z części, rozciągłości, podzielności, kształtu, wielkości, czyli wszystkich własności bytów materialnych, to jednak nie widzi w nich substancji psychicznych²⁴.

Nauka o harmonii wprzód ustanowionej znajduje początkowo przychylnie przyjęcie u Wolffa. W „*Ratio praelectionum*”²⁵, wyraźnie opowiada się za tą teorią jako jedynie możliwą do przyjęcia. Wkrótce jednak zaczyna odchodzić od pierwotnego stanowiska. W swej niemieckiej metafizyce²⁶, wydanej po raz pierwszy w 1719 roku, gdzie z godną uznania jasnością i przejrzystością przedstawia tę naukę, Wolff powtarza za swym sławnym poprzednikiem argumenty za odrzuceniem możliwości fizycznego wpływu ciała na duszę. Ta czysto negatywna zgodność zapatrywań nie pozwala niektórym komentatorom dojrzeć głębokiej różnicy między obu filozofami. Wolff bowiem ogranicza pozytywne stosowanie nauki o harmonii wprzód ustanowionej tylko do wytłumaczenia związ-

²³ Wolff jest świadomy tej odrębności. Mówi bowiem: „*Ens autem simplex cum consideramus, nec cum monade Mori, nec cum Leibnitii monade nobis res est...*” *Ont.* § 684.

²⁴ Potwierdza to zdanie M. W u n d t: „*Dagegen wagt er es nicht sie als geistige Wesen zu fassen, und es geht ihm damit gerade die eigentümliche Selbständigkeit und Innerlichkeit des Monadenbegriffs verloren*”. *Geschichte der Metaphysik*, 78.

²⁵ Chr. Wolff, *Ratio praelectionum wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, Halae 1718, §§ 6—12.

²⁶ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 7 wyd. Frankfurt und Leipzig 1738, § 529, § 761.

ku między ciałem a duszą. Nie może jej przyjąć dla wszystkich bytów prostych, bo odrzuca podstawowe założenia o psychicznej jednorodności wszystkich monad. W wydanym kilka lat później „*Discursus praeliminaris*”, kiedy głosi, że nie należy przyjmować hipotez jako podstaw w rozumowaniu, to właśnie naukę Leibniza o stosunku istniejącym między umysłem i ciałem zalicza już do hipotez²⁷. Z tego też powodu nie znajdujemy tej teorii w późniejszej ontologii i kosmologii.

Można jednak wymienić cały szereg pojęć, definicji, a nawet i teorii, zawsze przyjmowanych przez obu filozofów. I tak, Wolff idzie dokładnie śladami Leibniza, kiedy rozróżnia między absolutną i hipotetyczną koniecznością. Także pojęcia bytu urojonego i rzeczywistego, jak i pojęcia czasu i miejsca są tożsame. Kiedy jednak bliżej przypatrzymy się tym pojęciom, to budzą się wątpliwości, czy są to naprawdę pojęcia samego Leibniza. Autor „*Teodycei*” często bronił wartości tradycyjnej scholastyki i sam brał z niej wiele szczegółowych określeń²⁸. Czyż więc częste powoływanie się na nie, jako na dowód zależności Wolffa od Leibniza nie potwierdza naszego przekonania o wpływie tradycyjnej scholastyki na filozofię Wolffa? Wolno mówić o wpływie poglądów Leibniza na naukę Wolffa, a nawet o ich systematyzacji w jego dziełach, trzeba tylko ciągle pamiętać o tym, że ich wzajemne powiązanie jest wynikiem wspólnej zależności od scholastyki.

Potwierdzenie tego przekonania znajdujemy w studium Cichowicza, który wyraźnie pisze, że „Leibniz zapewne nie sformułowałby tak łatwo swego programu, gdyby nie odpowiednia wizja ontologiczna, jaką nasunęła mu wielowątkowa tradycja metafizyczna i którą rozwinął. Bezpośrednim bodźcem były dlań »*Disputationes metaphysicae*« Franciszka Suareza, (...) w których byt jest określony jako rzeczywisty, o ile w abstrakcji od aktualnego istnienia uznany jest za możliwy, czyli niesprzeczny. Nie zawierały one jednakże dyrektyw, które Leibniz wyprowadził z tak sformułowanej tezy”²⁹. Godne odnotowania jest to, że Cichowicz pomija w zasadzie naukę o monadach i harmonii wprzód ustanowionej, a całą uwagę skupia na jego teorii niesprzeczności, możliwości i aktualności bytu. Kiedy czytamy jego rozważania, przekonujemy się,

²⁷ Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae 1728, § 128. (Niżej cytowane: *Discursus*).

²⁸ Por. F. von Nostiz — Rieneck, *Leibniz und die Scholastik*, „*Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*” 7 (1894), 54—67; J. J asper, *Leibniz und die Scholastik. Eine historisch-kritische Abhandlung*, Münster 1898—1899.

²⁹ St. Cichowicz, *Filozof i istnienie. U podstaw teodycei G. F. Leibniza*, Warszawa 1970. O pokrewieństwie i wpływie Dunsza Szkota na Fr. Suareza oraz o konsekwencjach filozoficznych tego dla ontologii Leibniza pisze G. G r u a, *Jurisprudence universelle et théodicee selon Leibniz*, Paris 1953. Interpretacji myśli Leibniza, zawartej w dziele tego autora, w znacznej mierze ulega sam Cichowicz.

że ontologia Leibniza jest z jednej strony kontynuacją myśli scholastycznej, a z drugiej — ma wiele wspólnego z nauką Wolffa.

Posłuchajmy kilku jego wypowiedzi o metafizyce Leibniza. „Chociaż jest ona wiedzą o rzeczywistości, to przede wszystkim wiedzą o rzeczywistości takiej, jaka jest możliwa, nie zaś o rzeczywistości faktycznej — ta jest tylko jednym z wielu możliwych i szczegółowych spełnień tamtej”³⁰. Gdzie indziej twierdzi, że „żyjąc w świecie Suareza, Hobbesa, Kartezjusza (...) traktuje Leibniz w swych ontologicznych rozważaniach otaczającą go rzeczywistość w sposób najbardziej ogólny i abstrakcyjny ujmując ją pod kątem istoty; postępuje nadto o krok dalej i przyjmuje, że jeżeli byt stanowi to, co daje się poznać i przedstawić w postaci dostępnej intelektowi, to z kolei o bycie stanowi rozum i do niego należą nie tylko zasady myślenia o rzeczywistości, ale nade wszystko zasady samej rzeczywistości (...). Mógł tedy powiedzieć (...), że metafizyka nie jest niczym innym, jak dziełem czystego rozumu i wypływa — w przeciwieństwie do fizyki opierającej się na danych zmysłowych — z samych definicji, że jest przeto jako filozofia pierwsza systemem teorematów lub zdań hipotetycznych, prawdziwych nawet wtedy, gdyby nic nie istniało”³¹. A oto ostatni już cytat: „Na podstawie jego metodologicznych zaleceń rozbiór wszelkich pojęć aż po ich elementy proste i nierozkładalne (...) można z dużą pewnością twierdzić, że dla tego filozofa konstytutywnymi elementami każdego bytu jednostkowego są jakości proste, odrębne, pozytywne i absolutne, a więc nie zdeterminowane ani wzajem przez siebie, ani przez cokolwiek spoza nich, które — przeciwnie — determinują wszystko, a ich obecność jako składników czy też elementów w danym bycie jest nieodzowna, konieczna, by dany byt był bytem — pozytywny, określony, dający się pojąć. Brak ich unicestwia byt. Jako podstawowe elementy rzeczywistości, owe jakości w tym lub owym układzie tworzą istotę bytu konkretnego, stanowią jego bytność; dlatego też Christian Wolff, który tę leibnizjańską koncepcję rozwinął i usystematyzował w zwartą teorię, mógł być je nazwać »essentialia«”³².

Jak wynika z tych cytatów, C i c h o w i c z stwierdza dużą zależność Wolffa od Leibniza. Możemy się na to zgodzić. Ale fakt odejścia Wolffa od nauki o monadach i harmonii wprzód ustanowionej, a z drugiej strony widoczna wyraźna zgodność w poglądach ontologicznych, jest jeszcze jednym dowodem, że jeżeli istnieje między nimi porozumienie w pewnych sprawach, to tylko w tych, które mają swoje źródło w tradycyjnej scholastyce.

Nadszedł już czas na ostateczne streszczenie naszych rozważań na

³⁰ St. C i c h o w i c z, dz cyt., 76.

³¹ Tamże, 99.

³² Tamże, 108 n.

temat historycznych uwarunkowań wolffiańskiej koncepcji bytu. Dotychczas ujmowano zwykle Wolffa w relacji do Leibniza i widziano w nim jedynie systematyka i popularyzatora jego nauki. Zgadza się z tym, ale tylko pod tym warunkiem, że myślimy tu o postępującej od czasów Awicenny, Dunsza Szkota i Suareza esencjalizacji bytu, która w nauce Leibniza i Wolffa znajduje swoją kontynuację względnie ukoronowanie³³. Kiedy jednak mowa o tym, co jest najbardziej charakterystyczne i nowe w myśli Leibniza, czyli o teorii monad i harmonii wprzód ustanowionej, to tutaj Wolff zasadniczo odstępkuje od myśli Leibniza. Smiałe spekulacje myślowe Leibniza, obdarzonego wspaniałą wyobraźnią metafizyczną, na temat monad i harmonii wprzód ustanowionej, były nie do przyjęcia dla trzeźwego i praktycznego umysłu Wolffa. Zresztą Wolff uważał, że genialne wizje Leibniza stanowią doskonałe połączenie i światopoglądowe ukoronowanie wyników nauk przyrodniczych. Jego zaś filozofia pierwsza nie dąży do zbierania względnie uzupełniania osiągnięć nauk przyrodniczych, lecz do przygotowania rzetelnych podstaw ontologicznych dla wszystkich nauk. Ontologia ma zawierać podstawowe pojęcia i zasady, na których należy oprzeć inne nauki i dlatego Wolff mówi, że system Leibniza tam się zaczyna, gdzie jego się kończy³⁴.

II. KONCEPCJA PRZEDMIOTU FILOZOFII PIERWSZEJ W UJĘCIU CHR. WOLFFA

Badania nad historią filozofii stawiają nas wobec kluczowego zagadnienia: czym jest to, co umysł ludzki musi pojmować zarazem jako należące do wszystkich rzeczy, a jednocześnie nie należące do żadnych dwóch rzeczy w sposób jednakowy. Odpowiedź na to pytanie widzi Gilson w słowie: *byt*. „Jeśli jednak prawdą jest, że myśl ludzka zawsze dotyczy bytu, że każdy aspekt rzeczywistości, czy nawet nierzeczywistości, z konieczności pojmowany jest jako byt lub też określany w nawiązaniu do bytu, to wynika stąd, że zrozumienie bytu jest tym, do czego należy dojść najpierw, że jest tą ostatecznością, do której sprowadza się wszelkie poznanie, i tym jedynym, co jest obecne we wszelkich naszych ujęciach poznawczych. To, co jest pierwsze, ostateczne i zawsze

³³ Gilson dochodząc do wniosku, że ontologia Wolffa jest nauką o bycie całkowicie oderwanym od istnienia, dodaje: „Nowa ta metafizyka, rozpatrywana w tym aspekcie, wydobywa ostatecznie to, co tkwiło w filozofii Leibniza i czemu nie pozwoliło się zaktualizować jakieś żywe jeszcze poczucie pierwotnego charakteru istnienia”, dz. cyt., 147.

³⁴ W zakończeniu listu do Manteuffla, kiedy mówi o monadach, pisze: „...wiewohl auch jetzt noch die wenigsten dieselben kennen und von seinem Systemate einen rechten Begriff haben, als welches sich da anfanget, wo meines aufhöret”. H. Wuttke, *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff*, Leipzig, 1841, 82.

obecne w ludzkim poznaniu — jest jego pierwszą zasadą i stałym punktem odniesienia. Jeśli zaś metafizyka jest poznaniem pierwszych zasad oraz pierwszych przyczyn, to z całym spokojem możemy wnioskować, że skoro byt jest pierwszą zasadą wszelkiego ludzkiego poznania, to jest on „a fortiori” pierwszą zasadą metafizyki”¹.

Skoro zaś tak jest, jakże się to dzieje, że zamiast uchwycić go bezpośrednio jako pierwszą oczywistość i zachować we wszystkich swoich rozważaniach, tylu metafizyków — a wśród nich niektórzy najznakomitsi, jak zdążyliśmy się przekonać na podstawie naszego krótkiego przeglądu stanowisk filozoficznych — zatracą stopniowo wycucie i zrozumienie dla dotykalnie istniejącego bytu i zadowala się badaniem istoty, pojęciowo ujętej i oderwanej od aktualnego istnienia? Trudność cała może leżeć w tym, że „nie ma żadnej różnicy między naszym pojęciem jakiejś rzeczy wziętej łącznie z istnieniem a pojęciem tej rzeczy wziętej bez istnienia. Dokładniej mówiąc, nigdy żadne pojęcie nie przedstawia rzeczy z istnieniem czy bez istnienia, z tej prostej przyczyny, że istnienie nie może być wyrażone w sposób pojęciowy. Znaczący to, że pojęcie przedmiotu realnego nie różni się niczym od pojęcia tego samego przedmiotu rozważanego jedynie jako możliwego...”².

Jeżeli filozofię pierwszą Wolffa uważa się za ukoronowanie trwającego od stuleci procesu esencjalizacji bytu, czyli odchodzenia od badania bytu aktualnie istniejącego i zwracania się ku bytowi możliwemu, to trzeba obecnie dokonać weryfikacji tego sądu w oparciu o dokładną analizę tekstów jego podstawowego dzieła.

Już w pierwszym paragrafie określa Wolff, co jest przedmiotem filozofii pierwszej: „Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est”³. Ontologia czyli filozofia pierwsza jest nauką o bycie, o ile jest bytem. Powstaje jednak problem, co kryje się pod terminem: „ens in genere”, który ma być przedmiotem tej nauki. Kiedy czytamy tytuły rozdziałów tego dzieła, to widzimy, że dzieli się ono na dwie części. Druga, specjalna, mówi o rodzajach bytu i ich wzajemnych stosunkach. Pierwsza, ogólna nie mówi jednak, jak należałoby się spodziewać, po prostu o bycie, ale o pojęciu bytu w ogólności i właś-

¹ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, 215 n.

² E. Gilson, *Byt i istota*, 7 n.

³ Ont. § 1. Formuła ta, choć w różnym kontekście, jest często używana w dziełach poprzedników Wolffa. I tak D. Stahlius, *Institutiones metaphysicae, Partem istius Scientiae priorem sive communem succincte et perspicue proponentes*, Jenae 1664 Prooemium 2 tak pisze: „Metaphysicam esse Scientiam generalissimam, et contemplantem ea, quae res Physicas, aliarumque scientiarum objecta transcendent: nempe Ens, quatenus ens, ejusque affectiones, et prima universalissimaque principia”. Zaś J. Scharfius, *Metaphysica exemplaris seu Prima Philosophia, Wittebergae 1659*, Prooemium 3, tak mówi: „Metaphysica est Sapientia, quae contemplatur Ens, in quantum Ens est, adeoque et ea, quae ei per se et immediate conveniunt, ut sunt affectiones et analogata entis”.

ciwościach, które z niego bezpośrednio wypływają⁴. Spostrzegamy tu zastanawiającą zmianę przedmiotu filozofii pierwszej. Wiadomo, że intelekt ogromną ilość konkretnych, różnorodnych bytów uchwycić musi w jakieś jedno ujęcie poznawcze, przedstawiające tę rzeczywistość. To pojęciowe ujęcie całej mozaiki bytów nie może jednak wykluczyć pluralizmu bytowego i całego bogactwa wewnętrznego bytu, a w szczególności jego istnienia. Filozofia pierwsza musi uformować pojęcie bytu przedstawiające przedmiot intelektualnych dociekań, ale czy u Wolffa nie dojdzie do badania samego pojęcia, zamiast rzeczywistości, do której ono się odnosi, a może nawet pojęcie bytu stanie się, wzorem Suareza, pojęciem istoty, oderwanym od całego bogactwa rzeczywistości istniejącej? Aby można było odpowiedzieć na te pytania trzeba dokładnie zbadać pojęcie bytu u Wolffa.

W „Ontologii” znajdujemy takie określenie bytu: „*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*”⁵. Według Wolffa bytem jest to, co może istnieć, czyli to, czemu istnienie się nie sprzeciwia. Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy tego kluczowego określenia, powiedzmy teraz tylko krótko, co Wolff rozumie przez słowa:

⁴ „De Notione Entis in genere, et proprietatibus, quae inde consequuntur”. Ont 15.

⁵ § 134. Przy okazji tej definicji należy zwrócić uwagę, że pojęcie bytu było od dawna ujmowane w podwójnym znaczeniu: albo „ens” brano w roli rzeczownika, albo w roli imiesłowu. Przykłady tego mógł znaleźć Wolff w literaturze sobie znanej. D. Stahlus, *Tituli XX Regularum philosophicarum, quae variis exemplis illustrantur, distinctionibus declarantur et certis limitationibus accurate determinantur. Cum indice regularum*, Marburgi 1635, tit. I, reg. IV, 12, mówi wyraźnie, jak należy rozumieć to rozróżnienie: „Bifariam ens accipi consuevit: primo loco nominis et significat essentiam vel rem ratione essentiae suae, sive actu sit in rerum natura, sive non sit, quomodo rosam in hyeme ens esse dicunt. Secundo loco participii, quomodo solum id dicitur ens, quod actu existit in rerum natura”. Podobnie mówi J. B. du Hamel, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia olim pertractata*, Norinbergae 1682, tract. I, disp. I, 258. A jeszcze wcześniej, tak wysoko ceniony przez Wolffa, Fr. Suarez, *R. Patris, Francisci Suarez, e Societate Jesu, Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis teologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis Libros pertinentes, accurate disputantur*, Moguntiae 1630, disp. II, sect. 4, art. 8. Tutaj należy stwierdzić ciekawy fakt: Wolff nie wymienia nigdzie w swej „Ontologii” tego rozróżnienia. Wydaje się, że w swej definicji bytu idzie śladami tych poprzedników, którzy pojmują byt tylko w sensie rzeczownikowym, jako istotę realną, zdolną do istnienia. Przykłady takiej definicji bytu znajdujemy u J. Scharfiusa dz. cyt., lib. I, cap. I, 11: „Ens est, quod habet essentiam realem, aptamque ad realiter existendum”. Bliższa jednak wolffiańskiej jest definicja J. A. Scherzera, dz. cyt., pars I, 67: „Ens est, quod habet, vel habere potest actualem existentiam”. A. Bissinger, dz. cyt., 151 n. uważa, że wolffiańska koncepcja bytu jest najbliższa określeniu D. Stahlusa, *Institutiones metaphysicae*, pars I, c. 2, 10: „Ens est, quod non habet praedicata se invicem destruente, seu contradictionem implicante”. Zaraz w następnych słowach podaje Stahlus źródła tej definicji: „Non displicet illa descriptio Mendozae Disp. Met. II Sect. I, quam et alii inculcant: Ens est, quod non repugnat non existere”. W związku z tym Bissinger twierdzi: „Die bei Wolff feststellbare Verschiebung des Seinsverständnisses ins Logisch-Begründende weist also über die Schulmetaphysik, speziell Stahl, auf die spanische Spätscholastik, hier Mendoza, zurück”.

„co może istnieć”. Otóż może istnieć to, co jest możliwe⁶. Określenie przedmiotu „Ontologii” jako tego, co jest możliwe, zgadza się z jego określeniem przedmiotu całej filozofii, przedstawionym w *Discursus praeliminaris*”. Znajdujemy tam dwa różne określenia. Najpierw przedstawia przedmiot poznania filozoficznego przez przyporządkowanie go poznaniu historycznemu. Mówi, że poznanie historyczne polega na znajomości tego, co jest albo co się staje⁷. Zaś poznanie racji tego, co jest, albo co się staje, nazywa się poznaniem filozoficznym⁸. Filozofia bada więc te same przedmioty co nauki historyczne. Różnią się tylko metodą matematyczną, która zapewnia twierdzeniom filozofii konieczność, oraz tym, że filozofia bada racje każdego poznanego przedmiotu. Nieco dalej jednak twierdzi, że filozofia jest nauką o możliwościach, o ile istnieć mogą⁹.

Jak widzimy z tego zestawienia zadań filozofii, kiedy Wolff uściśla pierwotne określenie, to przechodzi z poziomu wyjaśniania rzeczywiście istniejących przedmiotów, przez poszukiwanie ich racji, na poziom tłumaczenia tego, co możliwe. Okazuje się także, że ontologia, mówiąca o tym co możliwe, ma taki sam przedmiot jak i cała filozofia. Zgadza się to z założeniami Wolffa, bo ontologia ma badać byt w ogólności, pozostałe zaś nauki filozoficzne — poszczególne rodzaje bytów.

Obecnie można przejść do szczegółowego rozpatrzenia wolffiańskiego określenia bytu. Stwierdziliśmy, że według Wolffa nazywa się bytem to, co może istnieć, czyli innymi słowy to, czemu istnienie się nie sprzeciwia. W nocie do tego paragrafu daje Wolff zastanawiające przykłady bytów. Mówi, że drzewo rozkwitające w ogrodzie jest bytem, ponieważ aktualnie istnieje, a więc nie ma wątpliwości, że może istnieć. Niemniej drzewo ukryte jeszcze w nasieniu jest też bytem, ponieważ nasienie włożone w ziemię wyrośnie, a więc drzewo takie może istnieć. A w końcu, jakby chciał odeprzeć z góry ewentualne słowa zdziwienia, mówi, że „pojęcie bytu w ogólności wcale nie pociąga za sobą istnienia lecz tylko możliwość istnienia”¹⁰. Wobec takiego tłumaczenia nie dziwi nas tak

⁶ Quod possibile est, illud existere potest. *Ont.* § 133.

⁷ *Discursus*, § 3.

⁸ Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur. *Discursus*, § 6.

⁹ „Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt”. *Discursus*, § 29. W nocie dodaje, że tę definicję filozofii znalazł już w 1705 roku, kiedy przygotowywał się do prywatnych wykładów w Lipsku i że po długim namyśle, mimo sprzeciwów Neumanna, postanowił przyjąć ją jako podstawę swojej filozofii, opartej na nowej metodzie. Pragniemy tu zaznaczyć, że dopiero w następnym rozdziale, poświęconym problemom możności i aktu, przeprowadzimy szczegółowe analizy koncepcji możności, która u Wolffa utożsamia się z możliwością.

¹⁰ „Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem (...) existendi possibilitatem”. *Ont.* § 134.

bardzo treść następnego paragrafu, gdzie Wolff jasno głosi, że „bytem jest to, co jest możliwe”¹¹.

Jeżeli pojęcie bytu sprowadza się do pojęcia możliwości, trzeba bliżej przypatrzeć się temu ostatniemu pojęciu. Otóż możliwe jest to, co nie kryje w sobie żadnej sprzeczności, czyli to, co nie jest niemożliwe¹². Zdziwiająca, ale aby zrozumieć to, co możliwe, musimy cofnąć się i najpierw pojąć, co jest niemożliwe. Otóż „niemożliwe nazywa się to, co kryje w sobie sprzeczność”¹³. Należy tylko dodać, że powyższe definicje możliwości i niemożliwości jako czegoś wewnątrznie niesprzecznego względnie sprzecznego przenoszą nas na płaszczyznę czysto logicznej możliwości, na platformę pojęć, idei możliwych do pomyślenia, jakżesz jednak dalekich od świata rzeczywiście istniejących bytów.

Gdzie leży przyczyna tego przeniesienia? Przyjęcie wewnętrznej możliwości, czyli wolności od sprzeczności, jako charakterystycznej cechy bytu w ogóle, a dokładniej mówiąc, pojęcia bytu, leży i w tym, że zasada sprzeczności¹⁴ jest nie tylko ogólną zasadą rzeczywiście istniejących bytów, lecz także jest najbardziej ogólnym prawem wszystkich bytów, nawet wyobrażonych. Co jest niemożliwe, czyli sprzeczne, tego sobie nie potrafimy nawet wyobrazić. Kiedy poruszamy się na platformie bytu pojętego jako czysto logiczna niesprzeczność, jesteśmy blisko matematyków, którzy także konstruują swoje pojęcia bytu kwantytatywnego, uwzględniając głównie ich wewnętrzną niesprzeczność. Te przypuszczenia potwierdza sam Wolff, który określiwszy pojęcie niemożliwości jest zadowolony, że jest tu w zgodzie z postępowaniem matematyków¹⁵. Nie można się temu dziwić, bo przecież dopiero teraz może dedukcyjnie, używając nadal pojęć jasnych i wyraźnych, bo przez siebie skonstruowanych, w oparciu o zasadę sprzeczności i racji dostatecznej, wyprowadzić z tego pojęcia bytu wszystkie dalsze twierdzenia.

Wnioski powyższe potwierdza analiza wolffiańskiego pojęcia niebytu. Co więcej, uważamy, że analiza pojęcia niebytu pozwoli nam lepiej zrozumieć treść i realność jego pojęcia bytu. Słusznie bowiem A. K r a p i e c

¹¹ „...quod possibile est, ens est”. *Ont.* § 135.

¹² „Possibile est quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile”. *Ont.* § 85.

¹³ „Impossible dicitur, quidquid contradictionem involvit”. *Ont.* § 79. E. G i l s o n rozważając ten problem stwierdza, że „charakterystyczne dla myśli Wolffa jest to, że aby dotrzeć do tego, co rzeczywiste, musi przejść przez to, co możliwe, tego zaś, co możliwe, dosięgnąć chce przez to, co niemożliwe. Jakże zresztą można, kiedy chce się wywieść byt, za punkt wyjścia obrać coś innego niż niebyt?” *Dz. cyt.*, 147.

¹⁴ Chociaż dziś, zupełnie zresztą słusznie, wprowadza się termin: zasada niesprzeczności, to jednak, ze względu na to, że Wolff mówi wszędzie o zasadzie sprzeczności, będziemy także trzymali się tego tradycyjnego określenia.

¹⁵ „Notio impossibilis, quod sit id, quod contradictionem involvit, et notio possibilis, quod sit id, quod a contradictione liberum, praxi Mathematicorum conformis”. *Ont.* § 100.

pisze: „Szczególnie ważna jest koncepcja niebytu, która mimo że jest pochodna i całkowicie zależna od koncepcji bytu — zazwyczaj przesądza o wartości systemu, okazując jego najmocniejsze i najsłabsze pozycje”¹⁶.

Jeżeli bytem jest to, co jest możliwe, to jest ono zawsze czymś (*aliquid*) i zawsze odpowiada mu pojęcie¹⁷. I odwrotnie to, czemu odpowiada jakieś pojęcie, jest możliwe¹⁸. To zaś, czemu nie odpowiada żadne pojęcie, jest nicością (*nihilum*)¹⁹. Prawdą jest, że czasem nicość bywa ujmowana na sposób bytu, ale dzieje się to wówczas, kiedy z tym terminem łączy się pojęcie zwodnicze (*notio deceptrix*), które tylko wydaje się być prawdziwym pojęciem. Niemożliwość ukrywa w sobie sprzeczność, a ponieważ tego, co jest niemożliwe, nie możemy sobie wyobrazić, dlatego w konsekwencji nie odpowiada mu żadne pojęcie, jest więc nicością²⁰. „Niebytem zaś nazywa się to, co nie może istnieć, a więc to, czemu sprzeciwia się istnienie”²¹. Zaraz w nocie daje przykład niebytu. Niebytem nie jest więc to, co nie istnieje, np. owoce z przyszłorocznego zbioru, ani to, co nigdy nie będzie istniało, np. kłosa, ukryte w ziarnie, które zostało spożyte, ponieważ ani tamtym, ani tym nie sprzeciwia się istnienie. Będzie zaś niebytem złote żelazo, dlatego, że przyjąwszy nawet zwodnicze pojęcie złotego żelaza, musi się jego przedmiotowi odmówić możliwości istnienia. Jeżeli niemożliwe nie może zaistnieć, to znaczy, że jest niebytem. Nazywanie niemożliwości raz nicością, a innym razem niebytem, świadczy o istnieniu różnicy między tymi pojęciami. Otóż niemożliwe nazywamy raz nicością, bo zachodzi tu brak istoty, której by odpowiadało jakieś pojęcie, a innym razem — niebytem, bo mamy tu do czynienia z brakiem istnienia, innymi słowy, wykluczona jest możliwość jego aktualnego istnienia²².

Jak Wolff uzasadnia niemożliwość zaistnienia niebytu? Mówi, że to, co niemożliwe, to implikuje sprzeczność, niemożliwe jest bowiem, aby ta sama rzecz zarazem była i nie była. Niemożliwe jest więc, aby to, co jest sprzeczne, istniało²³. Natomiast to, co możliwe, może istnieć, nic bowiem nie przeciwstawia się temu, aby mogło istnieć, skoro w jego pojęciu nie tkwi żadna sprzeczność²⁴. I to właśnie, co nie jest sprzeczne, czyli co może istnieć, nazywa Wolff bytem²⁵.

¹⁶ *Metafizyka*, 288.

¹⁷ „Possibile semper est aliquid, eidemque semper notio respondet”. *Ont.* § 102.

¹⁸ *Ont.* § 103.

¹⁹ „Nihilum dicimus, cui nulla respondet notio”. *Ont.* § 57. Tłumaczymy tutaj „nihilum” przez nicość, a nie przez „niebyt”, ale dla Wolffa istnieje różnica między „nihilum” a „non-ens”.

²⁰ „Impossibile est nihilum. Impossibile contradictionem involvit. (...) Impossibile igitur sibi repraesentare nequit, consequenter nulla ejus datur notio. Est adeo nihilum”. *Ont.* § 101.

²¹ „Non Ens dicitur, quod existere nequit, consequenter cui existentia repugnat”. *Ont.* § 137.

²² *Ont.* § 138.

²⁴ *Ont.* § 133.

²³ *Ont.* § 132.

²⁵ *Ont.* § 134.

Pojęcie bytu, jako czegoś, co może istnieć, może wydać się dziwne temu, kto sądzi, że bytem jest tylko to, co istnieje. Śpieszy więc Wolff, któremu zawsze bardzo zależy, aby być w zgodzie z językiem potocznym, z rozwikłaniem tej trudności. Prawdą jest, że to, co język potoczny nazywa bytem, jest czymś co istnieje. Kto jednak może wnioskować, że A jest bytem, ponieważ A istnieje, ten również potrafi zrozumieć, że bytem jest to, co może istnieć²⁶. Wolff jak gdyby wyczuwając, że to rozumowanie, usiłujące wyprowadzić pojęcie bytu możliwego z pojęcia bytu istniejącego, jest niewystarczające, i że to zejście z poziomu bytów aktualnie istniejących na poziom bytów mogących istnieć może budzić zastrzeżenia, szuka potwierdzenia, jak to nieraz czyni w wypadku natrafienia na trudności czysto racjonalnego myślenia, w doświadczeniu życia codziennego. O tym, że do pojęcia bytu wymagane jest tylko istnienie możliwe, świadczyć ma to, że nieraz w naszych rozmowach mówimy o bytach przeszłych i przyszłych, czyli o bytach, które już nie istnieją albo jeszcze nie istnieją. Nadajemy im miano bytów nie dlatego, że są, ale dlatego, że były lub będą, jednym słowem dlatego, że istnienie im się nie sprzeciwia. Wystarczy więc istnienie czysto możliwe, aby można było coś nazwać bytem²⁷.

Na zakończenie pierwszego etapu naszych badań nad wolffiańskim pojęciem bytu trzeba sformułować wstępne wnioski, które nasuwają się z nieodpartą koniecznością. Najpierw należy stwierdzić, że Wolff, wbrew tradycji scholastycznej, z którą zawsze pragnął być w zgodzie, nie wychodzi od pojęcia bytu, aby drogą intelektualnej negacji dojść do pojęcia niebytu. Postępuje odwrotnie: celem skonstruowania definicji bytu musi najpierw określić, co to jest niebyt. Następnie, ze słów Wolffa wynika, że niebyt, czyli niemożliwość, to sprzeczność czysto logiczna. Ale w konsekwencji byt, czyli to, co możliwe, będzie tylko czymś niesprzecznym logicznie. Przyjęcie jednak logicznej niesprzeczności jako postawy bytu prowadzi do ujęcia bytu rzeczywistego jako posiadającego istnienie logiczne²⁸.

²⁶ „Enimvero qui ex eo infert ipsum A esse ens, quia existit; is etiam ens concipere valet per id, quod existere potest”. *Ont.* § 139.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zauważył to już H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1937, 242 n.: „Pogarda metafizyki dla wszelkiej rzeczywistości, która trwa, pochodzi właśnie stąd, że ta metafizyka dochodzi do istnienia tylko przechodząc poprzez „nicłość” i stąd, że istnienie, które trwa, nie wydaje się jej dość silnym, aby zwyciężyć nieistnienie i postawić samo siebie. Z tego przede wszystkim względu skłania się ona do nadawania bytowi rzeczywistemu istnienia logicznego, nie zaś psychologicznego lub fizycznego. Taka jest bowiem natura istnienia czysto logicznego, że zdaje się ono wystarczać samo sobie i stawiać siebie przez sam tylko wynik mocy zawartej w prawdzie”. Słusznie więc K r a p i e c pisze: „W wypadku jednak możliwości logicznej lub logicznej niemożliwości nie mamy już do czynienia z bytem konkretnym lecz jedynie z bytem myślowym, intencjonalnym. Możliwość lub niemożliwość tego rodzaju dotyczy zasadniczo porządku poznawczego, a nie realnego”. *Metafizyka*, 241.

Gilson zwraca uwagę na jeszcze jedną konsekwencję. Byt zostaje tu oderwany od empirycznej i nie dającej się wydedukować „a priori” danej, jaką jest istnienie. Określając byt, Wolff zadawała się po prostu możliwością istnienia, które przedtem sprowadza do nie-nieemożliwości²⁹. W związku z tym należy jednak zauważyć, że takie rozważanie możliwości jako tego, co może istnieć, stanowi, z punktu widzenia przyjętej przez niego metody, krok niedopuszczalny. Wolff żąda ścisłego definiowania każdego nowo wprowadzonego pojęcia i wiązania twierdzeń, a tymczasem zanim zdefiniował pojęcie istnienia używa go często w bliżej nieokreślonym jeszcze znaczeniu.

Obecnie należy uczynić — idąc śladami Wolffa — następny krok w znajomości bytu, czyli określić warunki jego możliwości. Najbardziej podstawowym warunkiem, o którym już mówiliśmy, jest brak jakiegokolwiek wewnętrznej sprzeczności. Celem spełnienia tego warunku należy w pojęciu jakiegoś bytu u m i e ś c i ć te elementy, które stanowiłyby pierwsze zasady konstytuujące jego możliwość, czyli te, dzięki którym możemy pojąć możliwość jego istnienia. Wolff myśli tu najpierw o „tych elementach, które nie są ze sobą sprzeczne i które nie są zdeterminowane przez inne ani też nie determinują się wzajemnie”³⁰.

Aby zrozumieć, co rozumie Wolff przez pojęcie „umieszczania” (*ponenda sunt*), musimy sięgnąć do ciekawych uwag zawartych w nocie do tego paragrafu. Widać tu jak Wolff jest zupełnie niezależny w konstruowaniu pojęcia bytu od rzeczywiście istniejących bytów i jak stara się na drodze czysto racjonalnej, wychodząc z pojęcia czegoś zupełnie nieokreślonego (*omnimode indeterminatum*), dojść do pojęcia bytu rzeczywistego, czyli czegoś całkowicie określonego (*omnimode determinatum*).

Wolff uważa, że abyśmy mogli dojrzeć w jaki sposób dochodzą kolejno różne determinujące elementy, musimy byt na początku pojąć jako coś całkowicie nieokreślonego. Wyobraźmy go sobie jako pewnego rodzaju zbiornik, do którego można wkładać cokolwiek się chce³¹. Dziwne jest to porównanie pojęcia bytu do jakiegoś pustego zbiornika. Można by sądzić, że mamy tu do czynienia z jakimś niedopatrzaniem. Ale w innym miejscu Wolff wyraźnie mówi, że byt wyobrażamy sobie jako zbiornik, który zdolny jest przyjąć to, co o nim orzekamy, podobnie jak jakaś szkatułka, do której można włożyć różne rzeczy³².

²⁹ E. Gilson, dz. cyt., 148.

³⁰ „Si ens quoddam concipiendum, primo loco in eo ponenda sunt, quae sibi mutuo non repugnant, quae tamen non per alia determinantur, nec quorum unum per alterum determinatur”. *Ont.* § 142.

³¹ „Quare cum idem ab initio tanquam omnimode indeterminatum spectemus, ut, qua ratione diversae determinationes successive accedant, appareat; idem notione imaginaria instar receptaculi nobis exhibemus, cui quilibet indere licet”. *Ont.* § 142.

³² „Nimirum ens imaginamur instar alicujus receptaculi, quod capax est ea,

Trzeba jednak bliżej przypatrzeć się temu pojęciu czegoś całkowicie nieokreślonego. Według Wolffa „nieokreślone jest to, o czym jeszcze teraz niczego nie można twierdzić, chociaż nie ma sprzeczności w tym, że będzie można coś o nim orzekać”³³. Nie wolno nam jednak utożsamiać tego, co jest zupełnie nieokreślone, z nicością, gdyż od czystej nicości różni się możliwością stawania się (*potentia fiendi*) jakimś bytem. Nie chodzi tu jednak o możliwość bytową, lecz tylko o możliwość, która zachodzi, kiedy brak sprzeczności³⁴. Nie dziwimy się więc, że takie byty imaginacyjne (*omnimode indeterminatum*) jak przestrzeń czy ilości nieskończenie małe, zalicza Wolff do bytów³⁵. Takie jednak postępowanie utwierdza nas w przekonaniu, że konstrukcja pojęcia bytu u Wolffa wcale nie zależy od świata rzeczywistego. Przeciwnie, u podstaw leży jakieś pojęcie bytu imaginacyjnego, całkowicie wolne od wszelkich określeń, a więc bliskie nicości, które drogą stopniowego wypełniania określeniami staje się pojęciem bytu realnego, całkowicie określonego³⁶. Mimo tych wyjaśnień żywimy nadal wątpliwości, czy taka ambitna próba wyprowadzenia pojęcia bytu drogą apriorycznej dedukcji z czegoś całkowicie nieokreślonego, może doprowadzić nas do poznania aktualnie istniejącego świata.

Powstaje teraz pytanie, co trzeba najpierw umieścić w tym pojęciu — zbiorniku, aby uczynić z niego pojęcie bytu. Jeśli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez inne, nie umieścimy tym samym elementów je determinujących, będących właśnie prawdziwymi elementami konstytuującymi byt. Podobnie, jeśli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez jeden z nich, to umieścimy ich zbyt wiele, bo wystarczy umieścić element determinujący, aby otrzymać elementy zdeterminowane. Trzeba więc umieścić w bycie najpierw tylko elementy z sobą niesprzeczne i wzajemnie się nie determinujące. Wolff nazywa je esencjaliami (*essentialia*), ponieważ konstytuują samą istotę bytu³⁷. Z powyższego rozważania wypływa wniosek o ogromnym znaczeniu: istota bezwzględnie decyduje o istnieniu bytu i stanowi coś podstawowego w naszym

quae de ipso praedicantur, in se recipiendi et in quo adeo veluti res in cista quadam deponuntur”. *Ont.* § 712.

³³ „Indeterminatum adeo est, de quo nihil adhuc affirmari potest, etsi de eo quid affirmari posse non repugnet”. *Ont.* § 105.

³⁴ *Ont.* § 109. Tutaj jednak rodzi się pytanie, w jaki sposób możemy poznać, że to pojęcie czegoś całkowicie niezdeterminowanego jest wolne od sprzeczności. Jeżeli jest wolne od wszelkich determinacji, to co decyduje o jego niesprzeczności?

³⁵ *Ont.* § 141.

³⁶ Upewnia nas o tym i to, że przed rozdziałem „De Notione Entis” umieścił Wolff rozdział: „De Determinato et Indeterminato”. Mówi w nim, że pojęcie imaginacyjne czegoś nieokreślonego będzie mu później użyteczne przy wyprowadzeniu z niego pojęcia bytu ogólnego. „Notione hac indeterminati imaginaria posthac subinde non inutiliter utemur, ubi notionum origo et entis notio generalis ex indeterminati notione derivanda...” *Ont.* § 111.

³⁷ „Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt”. *Ont.* § 143.

pojęciu bytu³⁸. Zaraz w nocie daje przykłady takich określeń istoty. I tak na istotę trójkąta równobocznego składa się liczba trzy oraz równość boków; na istotę cnoty składa się pewna sprawność woli oraz zgodność płynących z niej czynów z prawem naturalnym³⁹.

Poza elementami istotowymi posiada byt zawsze wszystkie przymioty (*attributa*) przez nie określone⁴⁰. Spotykamy jednak w bycie i takie właściwości, które nie są sprzeczne z esencjaliami, ale i nie są przez nie określone. Wolff nadaje im miano „*modi*”⁴¹. Przymioty istnieją zawsze w bycie, podczas gdy *modi* czasem do niego należą, a czasem nie należą⁴².

W tak ukonstytuowanym bycie esencjalia stanowią podstawę, na której wszystko się opiera. Będąc z samego swego założenia niesprzeczne i stanowiąc istotę bytu, sprawiają, że byt jest możliwy⁴³. A ponieważ „istota bytu zasadza się właśnie na jego możliwości wewnętrznej, dlatego każdy, kto uznaje jego wewnętrzną możliwość, pojmuje tym samym jego istotę”⁴⁴. Należy tu podkreślić słowo „uznaje”, gdyż o ile można uzasadnić przymioty (*attributa*), wychodząc z danych istotowych bytu, to niemożliwą jest rzeczą podać jakąś wewnętrzną rację, na mocy której bytowi przysługują owe esencjalia⁴⁵. Narzuca się tutaj podejrzenie o pewną sprzeczność w systemie Wolffa. Z jednej bowiem strony postuluje konieczność podania racji dostatecznej wszystkiego, co się przyj-

³⁸ „Quoniam ea, quae sibi mutuo non repugnant, nec tamen per alia, quae simul insunt, determinantur, primo loco ponenda sunt, ubi ens concipimus; eadem vero essentiam ejus constituunt: essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest”. *Ont.* § 144.

³⁹ E. Gilson zauważa, że dla Wolffa obecność obu esencjalii jest konieczna i wystarczająca do zdefiniowania istot trójkąta równobocznego lub cnoty. *Dz. cyt.*, 149. Z naszej strony dodajemy, iż Wolff nie dostrzega, że jedno i to samo pojęcie, np. kwadratu, można zdefiniować przy pomocy kilku, zupełnie od siebie niezależnych zestawów pojęć.

⁴⁰ „Quae per essentialia determinantur, dicuntur *Attributa*”. *Ont.* § 146.

⁴¹ „Quod essentialibus non repugnat, per essentialia tamen minime determinatur, *Modus a nobis dicitur*”. *Ont.* § 148.

⁴² *Ont.* § 150. Takie widzenie metafizyki jako nauki o elementach istotowych, przymiotach i *modi* ma swoją przeszłość. Tu wskażemy tylko na dwa przykłady. A. Calovius, *Metaphysica divina, e principiis prima eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S. S. Theologiam applicata, monstrans Terminorum et Conclusionum transcendentium Usus genuinum, abusum haereticum*, Rostockii 1640, 19 mówi: Quando enim definitio dicit, Metaphysicam esse sapientiam Entis qua Entis, objectum exprimit (...) Dicto vero objecto, simul involvuntur omnia, quae ad objectum spectant, sive ei insint, sive ei subsint, attributa intellige, et modos específicos vel minus abstractos”. Charakterystyczne jest tu słowo „involvuntur”, które często spotykamy w analogicznych miejscach u Wolffa. Podobnie pisze J. Schaffius *dz. cyt.* Prooemium 2: „Hoc scilicet est, quod dicitur, Metaphysicam omnia considerare, in quantum sunt, aut esse habent, nempe id explicat, quod est in omnibus rebus; videlicet et esse rei, essentiam, et essendi condiciones, modos et attributa...”

⁴³ „Per essentiam ens possibile est”. *Ont.* § 153.

⁴⁴ „Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit”. *Ont.* § 154.

⁴⁵ Sam Wolff mocno to podkreśla: „Cur essentialia enti insunt ratio intrinseca nulla datur”. *Ont.* § 156.

muje, a z drugiej, gdy chodzi o pierwsze elementy bytowe, nie domaga się wskazania racji ich przyjęcia, a tylko jakiegoś bliżej nie określonego „uznania”. Jeżeli uznania w imię nieodparty ch danych doświadczenia, to należało się do tego przyznać. Niestety, nie znajdujemy w tekście „*Ontologii*” zdania stwierdzającego, że podstawowe określenia bytowe narzuca nam doświadczenie. Można mówić o wolności w przyjęciu esencjalii, kiedy definiujemy byty matematyczne. Ale przecież „*Ontologia*” nie ma być tylko filozofią matematyki, lecz wszystkiego, co istnieje lub istnieć może. Można by snuć jeszcze dalsze wnioski z powyższego stanu rzeczy, ale wracając do tekstu stwierdzamy, że esencjalia są przyjęte na podstawie samej definicji i są tym, co w bycie stawia się na pierwszym miejscu. Nie można w bycie pojąć przed nimi niczego, z czego można by je wyprowadzić.

Jeżeli chodzi o modi, to w określeniach istotowych odnajdujemy rację, ze względu na którą modi mogą przysługiwać istocie, natomiast racja tego, że przysługują jej one rzeczywiście znajdować się może bądź to w poprzednich modi tego samego bytu, bądź to w jakimś innym bycie lub kilku innych bytach, bądź też częściowo w modi danego bytu, a częściowo w bytach od niego różnych⁴⁶. W istocie tkwi więc racja nie tylko tego wszystkiego, co będąc czymś innym od niej, mieści się w niej trwale, jak np. przymioty, ale także racja uzasadniająca możliwość przysługiwania jej modi⁴⁷. W wyniku tych rozważań dochodzi Wolff do stwierdzenia, że „istotę stanowi to, co w bycie najpierw ujmuje się w pojęciu i w czym zawarta jest racja dostateczna, ze względu na którą wszystko inne albo aktualnie mu przysługuje, albo może mu przysługiwać”⁴⁸.

Obecnie możemy już przejść do obszernego podsumowania wolffiańskiej teorii bytu na tle tradycji filozoficznej. Wolff konstruując pojęcie bytu nie wychodzi z poznania rzeczywiście istniejących bytów, lecz z wyobrażenia czegoś rzeczywiście nieokreślonego, co drogą stopniowego wypełniania esencjaliami, przymiotami i modi staje się bytem rzeczywistym. Najważniejsze są tu jednak określenia istotowe (*essentialia*), gdyż układ ich stanowi istotę bytu. Niesprzeczność tych esencjalii decyduje o wewnętrznej możliwości bytu, a istota tak utworzona utożsa-

⁴⁶ *Ont.* § 160.

⁴⁷ „In essentia entis continetur ratio eorum, quae praeter eam eidem vel constanter insunt, vel inesse possunt. Quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur; sed cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur modi inesse possint, ratio in iisdem deprehenditur, consequenter cum attributa constanter insint, modi et inesse, et non inesse possint, omnium eorum, quae praeter essentialia enti vel constanter insunt, vel inesse possunt, ratio in essentia entis continetur”. *Ont.* § 167.

⁴⁸ „...essentiam definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint”. *Ont.* § 168.

mia się z bytem. Ontologia, jak i cała filozofia Wolffa, nie tłumaczy rzeczywiście istniejącego świata, lecz szuka racji tego, co jest możliwe, czemu istnienie się nie sprzeciwia. Chociaż Wolff używa w swej definicji bytu słowa istnienie, to jednak zadowala go możliwość wewnętrzna istnienia, zagwarantowana niesprzecznością cech istotowych. Do pojęcia bytu włączone jest tylko istnienie możliwe.

Można się tu zapytać, jaki jest stosunek takiego pojęcia bytu do tradycji filozoficznej. M. W u n d t sądzi, że u Wolffa nastąpiło przywrócenie dawnego przedmiotu metafizyki do pełni praw⁴⁹. Można wysunąć wątpliwości co do prawdziwości tej opinii. Czy rzeczywiście Arystoteles i scholastycy pełni średniowiecza mogliby się pogodzić z wolffiańskim określeniem bytu? Już P i c h l e r stwierdził, że mimo zgodności nazw istnieje między nimi zasadnicza różnica co do zrozumienia treści tego pojęcia⁵⁰. Mówią oni o bycie aktualnie istniejącym, zaś ontologia jest nauką bardziej ogólną, gdyż mówi także o bycie możliwym. Można jednak zgodzić się z tym, że Wolff jest w zgodzie z tymi scholastykami, dla których byt utożsamia się z rzeczą albo z przedmiotem. Według Pichlera ontologia jest nauką o przedmiotach w ogóle, nauką nie biorącą pod uwagę istnienia czy nieistnienia bytów. Rzeczywiście, w swej niemiec-

⁴⁹ „Geschichte der Metaphysik”, 24.

⁵⁰ „Die Ontologie ist nicht wie die Aristotelische Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden überhaupt, sie ist allgemeiner. Die Gleichstellung vom ens mit 'ov, die Übersetzung von ens mit Sein („das Seiende“) ist unzutreffend. Ens heisst vielmehr bei Wolff — und schon bei den Scholastikern — schlechtweg Ding oder Gegenstand. Also Ontologie ist nach der Wolffischen Definition die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, ohne Rücksicht auf Sein oder Nichtsein. Diese Übersetzung von ens mit Ding oder Gegenstand wird zunächst durch Wolffs deutsche Metaphysik belegt, wo ens stets schlangweg mit „Ding“ übersetzt wird”. Dz. cyt., 3. Rzeczywiście Wolff mówi: „Alles, was seyn kan, es mag würclich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding”. *Vern. Ged. von Gott*, § 16. W tym dziele Wolff dla oznaczeniu bytu używa terminu „Ding” i dlatego należało by mówić, że głosi on teorię rzeczy. Pichler jednak woli nazywać jego metafizykę nauką o przedmiocie (Gegenstand). Może dlatego tak postępują, bo K a n t w „Krytyce czystego rozumu” też używa raczej terminu „Gegenstand” aniżeli „Ding”, a Pichler jest pod wyraźnym wpływem Kanta. A może dlatego tak postępuje, gdyż widzi duże pokrewieństwo między ontologią Wolffa a „Gegenstandtheorie” Meinonga.

⁵¹ „Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid: ut adeo Res definiri possit per id, quod est aliquid. Unde et realitas et quidditas apud scholasticos synonyma sunt”. *Ont.* § 243. Ślady wolffiańskiej teorii przedmiotu można znaleźć i w polskiej literaturze filozoficznej. R. I n g a r d e n tak pisze: „Wskutek pewnego przesunięcia pojęciowego, jakie dokonało się w omawianej rozprawie (mowa tu o książce: „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen“) przechodzi Twardowski od pojęcia przedmiotu jako przedmiotu pewnego aktualnego przedstawienia do znacznie ogólniejszego pojęcia przedmiotu jako tego, co w ogóle może być przedstawione. Tym samym uzyskuje najogólniejsze pojęcie przedmiotu, jakie jest w ogóle możliwe (w sensie „czegoś w ogóle“) (...) wedle ówczesnego poglądu Twardowskiego, metafizyka to nic innego, „als die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt”. Jest to — o ile mi wiadomo — od czasów scholastyki, a potem od Ontologii Chrystiana Wolffa — pierwsza konsekwentnie rozbudowana i pewną całość teoretyczną stanowiąca teoria przedmiotu”. *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego w: „Z badań nad filozofią współczesną”*, Warszawa 1963, 258.

kiej metafizyce Wolff utożsamia byt z rzeczą i rozpatruje ją w oderwaniu od istnienia. Także i w „*Philosophia prima sive Ontologia*” nazywa czasem byt rzeczą, mówiąc, że rzecz jest tym, co istnieje lub istnieć może⁵¹. Powołuje się przy tym na tych scholastyków, dla których być czymś rzeczywistym i przedmiotem definicji jest jednym i tym samym. Suarez, który na pewno wywarł duży wpływ na poglądy Wolffa, zna to potoczne utożsamianie bytu i rzeczy, ale jakieś poczucie swoistości istnienia, pozwala mu dojrzeć różnicę między bytem i rzeczą. Pojęcie bytu jest związane z aktualnym istnieniem, zaś pojęcie rzeczy jest już wolne od aktualnego istnienia i utożsamia się z przedmiotem definicji⁵².

Dla Wolffa nie ma już tej różnicy. Mówi co prawda, że drzewo można nazwać i bytem, i rzeczą. Bytem, ze względu na istnienie, a rzeczą, ponieważ jest przedmiotem definicji, czyli czymś, czemu odpowiada jakieś określone pojęcie⁵³. Musimy jednak pamiętać, że kiedy Wolff określa drzewo bytem, to nie ze względu na jego aktualne istnienie, jak to jeszcze można spotkać u Suareza, ale dla jego istnienia czysto możliwego. Co możemy pojąć jako wewnątrznie niesprzeczne, niezależnie od tego, czy istnieje aktualnie, czy tylko potencjalnie, to nazywamy rzeczą. Ale to, co jest wewnątrznie niesprzeczne, to może istnieć, czyli jest bytem. Chociaż Wolff w swej definicji bytu mówi o istnieniu, to jednak nie odgrywa ono w bycie większej roli. Istnienie nie mieści się bowiem ani wśród esencjalii, ani wśród przymiotów. Można więc w poznaniu bytu praktycznie zrezygnować z niego. Wystarczy wewnętrzna możliwość, czyli niesprzeczność określeń istotowych.

Pojęcie bytu utworzone przez Wolffa dotyczy więc wszelkiego bytu. Zakres orzekania tego pojęcia jest tak szeroki, jak tylko to jest możliwe. Dotyczy ono nie tylko konkretnie istniejącego bytu, który właściwie mało Wolffa interesuje, ale także — co jest dla niego znacznie ważniejsze — każdego możliwego bytu. Treść zaś pojęcia bytu jest uboga, gdyż stanowi ją zespół cech istotowych, wewnątrznie niesprzecznych, oderwanych zarówno od istnienia konkretnego w rzeczywistości pozapodmiotowej, jak i od istnienia poznawczego. Można więc powiedzieć, że proces esencjalizacji bytu, który zaczął się u Awicenny, znalazł u Wolffa pełne rozwinięcie.

⁵² „... ,res' et ,ens' juxta communem usum tamquam synonyma usurpantur... Quod si velimus haec duo... distinguere... quod res praescindat ab existentia actuali, et meram quidditatem significet, ens autem sumptum sit ab esse, et solum dicat ens actualiter existens”. Suarez, dz. cyt., disp. 3, sect. 2, p. 4.

⁵³ „Arbor et ens dicitur, et res: ens scilicet, si existentiam respicis; res vero, si quidditatem, sive quod sit aliquid, aut determinata quaedam notio eidem respondeat”. *Ont.* § 243.

CZĘŚĆ DRUGA: ANALIZA SKŁADOWYCH ELEMENTÓW POJĘCIA BYTU

I. KONCEPCJA AKTU I MOŻNOŚCI

Przedstawienie historycznych uwarunkowań wolffiańskiego pojęcia bytu oraz jego rzeczowa analiza stanowiła pierwszą część naszych badań. Podczas tych rozważań musieliśmy z konieczności kilkakrotnie posłużyć się podstawowymi pojęciami metafizyki Wolffa, takimi jak możliwość, istota i istnienie. Obecnie nadszedł czas, aby bliżej przypatrzeć się treści tych pojęć.

Domaga się tego także postulat możliwie wyczerpującego przedstawienia problematyki bytu. Wolff stara się być w zgodzie z tradycją scholastyczną, a w niej zawsze pojęcia aktu i możliwości, oraz istoty i istnienia stanowiły zasadnicze określenia, decydujące obok pojęcia bytu o kształcie konkretnej metafizyki, dlatego też musimy zbadać jak nasz autor je rozumie. Przy okazji rozważań nad tymi istotnymi zagadnieniami omówione zostaną i inne pojęcia ontologiczne, nieraz interesujące, ale raczej wtórne i zależne w swej treści od wyżej wymienionych, podstawowych pojęć.

Najpierw musimy rozpatrzyć naukę o akcie i możliwości, gdyż ta doktryna przenika dogłębnie każdą filozofię nawiązującą do myśli perypateycznej i jest nieodzowna dla wyjaśnienia faktu zachodzenia zmian oraz wzajemnego stosunku istoty i istnienia. Także postępowanie Wolffa narzuca nam takie uporządkowanie problematyki w naszej rozprawie. W swej „*Ontologii*” definiuje on bowiem byt jako to, co może istnieć, zaś na innym miejscu określa istnienie jako dopełnienie możliwości. W tych definicjach występuje raz termin możliwość, innym razem możliwość, trzeba więc rozważania o istocie, która w zesencjalizowanej metafizyce Wolffa utożsamia się z bytem, oraz o istnieniu poprzedzić dokładnym rozpatrzeniem pojęcia możliwości i możliwości oraz aktu.

Nauka o akcie i możliwości, utworzona przez Arystotelesa, a stosowana przez scholastyków dla głębszego poznania bytu, ulegała w ciągu historii pewnej ewolucji. Wolffa teoria przedmiotu filozofii pierwszej stanowi ważny etap na drodze esencjalizacji pojęcia bytu. Rodzi się więc pytanie, czy też i jego teoria aktu i możliwości, tak przecież ściśle związana z teorią bytu, nie stanowi jakiegoś etapu rzeczowej ewolucji. Aby można było odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw przedstawić w ogromnym skrócie historię tej nauki a następnie na jej tle ukazać poglądy Wolffa.

U Arystotelesa teoria aktu i możliwości tłumaczy strukturę bytu ma-

terialnego przez podkreślenie w nim istnienia dwóch podstawowych elementów: materii i formy, będących względem siebie w stosunku możliwości i aktu. W ujęciu hylemorficznym rzeczywistości materia jest możliwością a forma jej aktem. W nauce św. Tomasza spotykamy pogłębione widzenie rzeczywistości, według którego także istota jest elementem potencjalnym, a elementem aktualizującym ją w bytowaniu jest istnienie.

W nowożytnej filozofii scholastycznej znano jeszcze inne rozróżnienia. Istnieje możliwość w sensie właściwym, która jest zawsze możliwością podmiotową, bo rzeczywiście bytuje w jakimś konkretnie istniejącym podmiocie i stanowi pewną dyspozycję do proporcjonalnego do siebie aktu. Czymś innym od możliwości podmiotowej jest możliwość przedmiotowa czyli tak zwana logiczna niesprzeczność. W tym sensie wszystko, czego ujęcie poznawcze, wyrażone w zdaniu, jest w sobie niesprzeczne, jest zarazem możliwe¹.

W scholastyce nowożytnej stwierdzamy razem z esencjalizacją pojęcia bytu również stopniowe odchodzenie od klasycznej nauki o akcie i możliwości, wyrażające się z jednej strony w usuwaniu w cień teorii o materii pierwszej, jako czystej możliwości, a z drugiej strony, w pomniejszeniu roli aktu istnienia w bycie. Cała uwaga koncentruje się na badaniu istoty bytu. Jednak wskutek oderwania istoty od aktualnego istnienia nie bada się jej roli w konkretnym bycie, a tylko jej właściwości, jakie posiada jako przedmiot definicji. Właściwością najbardziej charakterystyczną jest wewnętrzna niesprzeczność cech, składających się na istotę. I w ten sposób istota zaczyna pełnić rolę możliwości przedmiotowej. Taka jednak możliwość ma z realną możliwością tylko wspólną nazwę, podczas gdy treść jej jest zupełnie inna i dlatego dla odróżnienia nadaje się jej nazwę możliwości logicznej.

Następnie bliżej analizując pojęcie możliwości logicznej stwierdzono istnienie dwóch odmian możliwości. Wolff, który zna to rozróżnienie²,

¹ D. S t a h l i u s (*Institutiones metaphysicae*, cap. V, 51) zna to określenie możliwości przedmiotowej, ale odrzuca je. „Si vero sumatur pro non repugnantia, secundum quam rei non repugnat produci, hanc esse non realem, sed Logicam tantum potentiam”. Zamiast tego określenia przyjmuje dwie strony wcześniej inną definicję: „Potentia objectiva est, secundum quam aliquid aptum est, ut sit objectum potentiae activae, et per eam fiat”. J. S c h a r f i u s, dz. cyt., lib. II, cap IV, 102, uzasadnia powyższe określenie i pośrednio zmienia jego zrozumienie: „Potentia objectiva dicitur per quam aliquid, nondum existens, aptum est ad hoc, ut sit objectum potentiae activae, idque per eam fiat sive producat, ut sit. Quae proprio loquendo nihil aliud est, quam nuda negatio simplicis impossibilitatis, sive pura non repugnantia rei non existentis ad hoc ut fiat et existat. Potentia subjectiva est realis in subjecto, ex quo aliquid fieri potest”. Nie znajdujemy tego rozróżnienia ani w spisie rzeczy „Ontologii”, ani w treści dzieła Wolffa.

² Chr. W o l f f, *Anmerkungen über die Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben*, Frankfurt am

mówi, że istnieje ogólne pojęcie możliwości, jako tego, co nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, i to nazywa on „*possibile absolute tale*” i utożsamia z tym, co inni nazywają „*possibile internum*”. Jest też i węższe pojęcie możliwości jako tego, co może stać się czymś rzeczywistym, czyli co jest możliwe w tym realnym świecie. On to nazywa „*possibile respective tale*”, a inni — „*possibile externum*”. Wolff podkreśla mocno, że należy ciągle o tym rozróżnieniu pamiętać, bo to, co jest zewnętrźnie możliwe, to musi kiedyś stać się czymś rzeczywistym, czego nie można powiedzieć o możliwości wewnętrznej. Jednak w późniejszych, łacińskich pismach Wolffa, a szczególnie w interesującej nas tu „*Ontologii*”, panuje raczej pojęcie możliwości — niesprzeczności wewnętrznej. Widoczne jest to choćby w tym przypadku, kiedy Wolff głosząc, że byt jest możliwy dzięki swej istocie, twierdzi, że ten, kto uznaje wewnętrzną możliwość bytu, ten też zna jego istotę³. Ostateczne potwierdzenie znajdujemy w definicji możliwości: „*Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile*”⁴. Jak widzimy, Wolff definiuje możliwość przy pomocy pojęcia niemożliwości, a niemożliwość określa jako to, co zawiera w sobie sprzeczność⁵. Znajdujemy się wyraźnie na płaszczyźnie logicznej, dalekiej od perspektywy urzeczywistnienia.

Wychodząc z takich założeń Wolff odrzuca znane sobie definicje możliwości, jako tego, co może istnieć⁶. Jest to definicja tautologiczna,

Main 1725, § 6. J. A. Scherzerus (dz. cyt., pars I, 156) tak określa te dwie możliwości: „*Possibile simpliciter (alias dictum possibile fundamentale) est, quod indeterminate ad aliquam potentiam dicitur ob solam non repugnantiam, seu habitudinem terminorum rei essentiam constituentium, ut nulla per eos importetur contradictio. Ut, volare simpliciter et objective, i. e. quatenus in se spectetur, praesciendo et non determinando cujus potentiae respectu possibile dicitur. Possibile alteri (alias possibile formale et respectivum dicitur) est, quod determinate ad aliquam saltem potentiam attingere dicitur*”.

³ „*Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit*”. *Ont.* § 154.

⁴ *Ont.* § 85.

⁵ *Ont.* § 79. A. Bissinger (dz. cyt., 147 n.) uważa, że jeszcze w metafizyce szkolnej pojęcie możliwości na ogół jest ujmowane w kategoriach bytowych, w świetle arystotelesowskiej nauki o akcji i możności. Dopiero Wolff rozpatruje możliwość jako niesprzeczność logiczną. Na zakończenie tak pisze: „*Ist in der Schulmetaphysik das possibile das logisch Mogliche und zugleich — und zwar in der Hauptsache — das ontologisch Mogliche als potentia passiva, bleibt bei Wolff nur das logisch Mogliche als das Widerspruchsfreie. Eine Verlagerung ins Logische ist nicht zu verkennen. Das Problemkreis Akt — Potenz, der in der Schulmetaphysik ein zentrales Kapitel darstellt, wird von Wolff nicht nur nicht eigens behandelt, sondern, wie es scheint, in seiner Bedeutung gar nicht mehr gesehen*”.

⁶ „*Si possibile definitur per id, quod esse potest; possibilis definitio nulla est*”. *Ont.* § 99. Wolff w swej rozprawie polemicznej *Ein klarer Beweiss, dass Herr Budde die ihm gemachten Vorwürffe einräumen und gestehen muss, Er habe aus Ubereilung die ungegründeten Auflagen der Hallischen Widersacher recht gesprochen zur Vertheidigung der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1725, § 30, zarzuca Buddeusowi, że ten określa możliwość jako to, „*Quod potest fieri, nec tamen sit*”. Por. J. Fr. Buddeus, *Elementa Philosophiae instrumentalis seu Institutionum Philosophiae Eclecticae*, Halae Saxonum 1714, pars IV, 288; J. Jungius, *Logica*

pusta i nominalna. Prawdziwa definicja ma być płodna, aby można było z niej wyprowadzić dalsze twierdzenia i dlatego muszą być w niej wymienione te cechy, na podstawie których moglibyśmy wnioskować, że dana rzecz jest możliwa i taka definicja jest dopiero realna⁷. Scholastyki chcieli określić możliwość bytu przez przyporządkowanie jego istoty aktowi istnienia, gdyż uważali, że ma ona sens tylko ze względu na istnienie. Wolff, całkowicie o tym zapominając, chce możliwość tłumaczyć przez wewnętrzną, logiczną niesprzeczność cech wchodzących w skład pojęcia istoty. W dyskusji z Claubergiem dziwi się Wolff, że mieszając możliwość rzeczy z możliwością istnienia określa, iż możliwe jest to, co przez jakąś przyczynę, przynajmniej przez Boga, może być wytworzone. Uważa, że ostatecznie można by przyjąć tę definicję, ale trzeba spełnić jeden warunek. Muszą istnieć szanse udowodnienia, że jakaś przyczyna może zrealizować tę możliwość⁸. Jednak i to sformułowanie nie zadowala Wolffa, bo występują w nim terminy dotychczas nie określone (*producibilitas*) oraz dowody jeszcze nie przeprowadzone np. w sprawie tworzenia czegoś przez Boga. Wszystko to jest przeciwne podstawowym regułom jego matematycznej metody.

Wolff tak uzasadnia swoją niechęć, ale wydaje się, że podstawy jej są głębsze. Krótko mówiąc, Wolff utożsamiał byt z istotą, a tę ostatnią sprowadził do wewnętrznej możliwości czyli niesprzeczności cech na nią się składających, a to prowadzi w końcu do odcięcia się od rzeczywistości i zatrzymania całej uwagi na czysto logicznej niesprzeczności pojęć. Wolff w imię kartezjańskiego postulatu posługiwania się pojęciami jasnymi i wyraźnymi odrzucił z definicji możliwości wszystko, to co wskutek powiązań z istnieniem jest niejasne, poplątane i trudne do uchwycenia dla czysto racjonalnego myślenia. Powstaje jednak problem, który nękał i naszego autora, jak przejść od tych możliwości, zredukowanych do kilku cech pojęciowo zdeterminowanych, odwiecznie tożsamy, wzajemnie sobie obcych, rządzących się tylko zasadą tożsamości i niesprzeczności, do konkretnej rzeczywistości, pełnej kipiącego życia. Aby tego przejścia dokonać buduje nasz autor dwa mosty, po których ma nadzieję

Hamburgensis, hoc est, Institutiones Logicae in usum Schol. Hamburg. conscriptae, et sex libris comprehensae, Hamburgi 1681, lib. II, cap. XII, 146 podaje dwie definicje możliwości: „Possibile dicitur dupliciter, primum stricte de eo tantum, quod non est, et potest esse. Deinde latius accipitur de omni eo, quod potest esse, sive actu et revera sit, sive non sit, hoc est, quod non impossibile est”. Wolff nie zgadza się z pierwszą definicją, a włącza do swej definicji ostatni element drugiej, gdyż zgodnie z jego wymaganiami znajduje się w niej uzasadnienie możliwości („quod non impossibile est”).

⁷ „Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur”. *Discursus*, § 191.

⁸ „Quamobrem definitio Claubergiana nostra phrasi ita efferenda erat: Possibile est, quod a causa aliqua, vel saltem Deo, produci posse. demonstrari potest”. *Ont.* § 103.

przejsć ze świata czysto logicznej niesprzeczności, w którym zamknął możliwości, do konkretnej rzeczywistości.

Jeden z tych mostów to jego teoria „o zdeterminowanym i niezdedeterminowanym”⁹. Mamy tu zawartą jego naukę o genezie bytu. Wiemy już, w jaki sposób Wolff wyobraża sobie powstanie bytu. Przyjmuje on na początku coś całkowicie niezdedeterminowanego, co wyobrażamy sobie na kształt pojemnika, który drogą stopniowej determinacji poprzez wkładanie do niego kolejno esencjalii, atrybutów i modi staje się bytem rzeczywiście istniejącym. Kolejne determinacje są możliwe dzięki zastosowaniu zasady racji dostatecznej, która pomaga nam zrozumieć rację aktualnego względnie możliwego istnienia poszczególnych rodzajów determinacji. Jak się przekonamy w rozprawie poświęconej nauce Wolffa o istnieniu, dopiero z chwilą, kiedy do bytu, utożsamionego z istotą, dołączy się ostatni modus, który jednak nie jest czymś jakościowo różnym od pozostałych modi, czyli jakimś „modus existendi”, lecz tylko ostatnim w szeregu podobnych do niego modi, dopiero wówczas następuje pełna determinacja tego, co początkowo było całkowicie niezdedeterminowane i byt, dotychczas wewnątrznie tylko możliwy, staje się bytem rzeczywiście istniejącym.

Drugi most buduje Wolff w następnym rozdziale, zatytułowanym: „*De notione entis*”¹⁰, gdzie próbuje w dwojaki sposób związać istotę z istnieniem, możliwość z aktem. Najpierw stwierdza, że co jest niemożliwe, nie może istnieć¹¹. I zaraz dodaje ciekawe uzasadnienie tego zdania: „*Nimirum quam primum admittis impossibilia existere posse, admittere quoque teneris idem simul esse et non esse posse: quod iudicare mens nostra nequit*”. Rozumowanie to budzi duże wątpliwości. Jeżeli dotychczas Wolff mówił o „*esse*” i „*non esse*” w sensie czysto logicznym, że nie można tego samego równocześnie orzekać i przeczyć o jakimś podmiocie, dlaczego teraz nagle utożsamia „*esse*” z „*existere*”, czyli z możliwym względnie aktualnym istnieniem? Nigdzie dotychczas nie przeprowadził dowodu pozwalającego przyjąć takie utożsamienie. Przeciwnie, w dalszych swoich rozważaniach widzi wyraźnie różnicę między tymi pojęciami¹². A nawet, gdybyśmy zgodzili się na to utożsamienie, to jednak mamy prawo do pretensji względem Wolffa. Jeżeli powiedział że każdy nowo wprowadzony termin ma być najpierw zdefiniowany, to dlaczego

⁹ Zaraz po teorii o tym, co możliwe i niemożliwe mówi o niej w następnym rozdziale, zatytułowanym: „*De determinato et indeterminato*”, szczególnie w par. 105, 109, 110 i 111. M. C a m p o krytykuje punkt wyjścia tego postępowania i ujawnia słabości takiego rozwiązania. Dz. cyt., 169 n.

¹⁰ *Ont.* § 133—178.

¹¹ *Ont.* § 132.

¹² „*Patet adeo, si notionem entis consulamus, (...) principium hoc modo distinguere debere et nomina convenire rebus suis, cum esse ens dicatur, quatenus est possibile; existere autem, quatenus actu dicatur*”. *Ont.* § 874.

sam zaczyna używać wyrazu „*existere*”, który określi, i to tylko przy pomocy definicji nominalnej, dopiero później.

Z powyższego rozumowania wyciąga Wolff taki wniosek: „*Quod possibile est, illud existere potest*”¹³. Kiedy Wolff mówi, że możliwe może istnieć, to nie należy uważać, przynajmniej tutaj, że wolno możliwość, czyli niesprzeczność logiczną utożsamiać z możliwością konkretnego istnienia. Z uwagi dodanej do tego wniosku wynika niedwuznacznie, że to, co możliwe, może być tylko z racji swej wewnętrznej niesprzeczności pomyślane jako istniejące. Wyraźnie bowiem czytamy: „*Illa igitur non repugnantia ad existentiam seu existendi possibilitas est quidpiam intrinsecum minime autem extrinsecum*”. Ale zaraz w następnym paragrafie spotykamy już inne rozumienie słowa „*existere*”, bo kiedy Wolff definiuje byt, jako to, co może istnieć, bo istnienie mu się nie sprzeciwia, i podaje jako przykład bytu drzewo ukryte jeszcze w nasieniu, to już słowa „*existere posse*” wyraźnie oznaczają możliwość istnienia rzeczywistego, a nie tylko czysto myślowego¹⁴.

Znajdujemy tu też ciekawe uzasadnienie wolffiańskiego wniosku: „*Nihil igitur in notione possibilis continetur, unde intelligatur, cur existere nequeat, adeoque ratio sufficiens nulla est, cur quod possibile existere nequeat*”¹⁵. Rozumowanie to budzi nasze wątpliwości. Czy można na podstawie tego, że w pojęciu możliwości nie znajdujemy niczego, co nie pozwalałoby nam rozumieć, dlaczego to coś nie może istnieć, wnioskować, iż nie ma żadnej racji dostatecznej wykluczającej istnienie danej możliwości? To, że istota, pojęta jako pojęciowa możliwość, nie jest sprzeczna z istnieniem, nie upoważnia nas jeszcze do ich łączenia. Zresztą według Wolffa musi istnieć pozytywna racja dostateczna wszystkiego co istnieje, a tu z braku racji sprzeciwiających się istnieniu czegoś możliwego, wnioskuje się o istnieniu czegoś możliwego. Między czystą możliwością a surową egzystencją istnieje w ontologii Wolffa otchłań, nad którą bezskutecznie próbuje on przerzucić problematyczny most niesprzeczności.

Inny sposób wiązania istoty z istnieniem znajdujemy w słowach: „*Quod existit, id est possibile*”¹⁶. W nocie, tłumaczącej te słowa pisze: „*Idem vulgo ita effertur: Ab esse ad posse valet consequentia, seu, quod*

¹³ *Ont.* § 133.

¹⁴ „*Ita arbor in horto efflorescens est ens, cum actu existat, adeoque dubio careat, quod existere queat: non minus vero arbor in semine adhuc delitescens est ens, propterea quod semine terrae commisso excrescit, adeoque existere valet*”. *Ont.* § 134. Słusznie twierdzi więc H. Lūthje, *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, „*Kantstudien*” 30 (1925), 39—66, 42: „So schillern bei Wolff die Worte existere und esse in den Bedeutungen von „wirklich sein” und „gedacht sein...”

¹⁵ *Ont.* § 133. M. Campo wyznaje, że znajduje się w kłopotcie stojąc w obliczu takiego dowodzenia. Nie wie, czy jest ono tworem fantazji czy niedopatrznością. Dz. cyt., 171.

¹⁶ *Ont.* § 170.

perinde est, ab existentia ad possibilitatem valet consequentia"¹⁷. Opierając się na tym twierdzeniu i na powszechnym przekonaniu, twierdzi Wolff, że wolno nam przyjmować możliwość istnienia czegoś, o czym już z doświadczenia wiemy, iż istnieje. Ale czy wolno w „*Ontologii*”, gdzie obowiązuje metoda demonstratywna, w ten sposób postępować? Zresztą gdzie indziej sam podważa wartość takiego dowodu, bo mówi: że chociaż nie błędzi ten, kto na podstawie doświadczenia stwierdzającego istnienie czegoś wnioskuje o możliwości jego istnienia, to jednak przyjmuje coś, co nie jest wystarczająco zdeterminowane¹⁸.

Po tym usiłowaniu przetrzucenia mostów od możliwości do rzeczywistości, jednego drogą rozumowania a priori, lecz z jakże słabą siłą demonstratywną, a drugiego — a posteriori, lecz w sposób nieuprawniony, stwierdza jednak Wolff, że jeżeli coś jest możliwe, to jeszcze przez to nie istnieje, bo „*a posse ad esse non valet consequentia*”¹⁹. Nieco później głosi, że „możliwość nie może być tym, co determinuje istnienie, czyli innymi słowy, nie jest ona racją dostateczną istnienia”²⁰ i dlatego trzeba, dla jego zaistnienia, oprócz możliwości bytu szukać jeszcze czegoś innego. I to dopełnienie możliwości nazywa Wolff istnieniem czyli aktualnością²¹.

Nie będziemy tutaj rozważać ciekawego problemu, jak Wolff pojmuje istnienie. Jeżeli postępowaliśmy dotąd drogami myśli wolffiańskiej, to tylko dlatego, aby dojść do pojęcia aktu. Cóż jednak stwierdzamy? Wolff przyjąwszy jednoznaczne pojęcie bytu odrzucił właściwie możliwość przyjęcia klasycznej nauki o akcie i możności, jako elementach wewnątrzbytowych. Dla niego byt utożsamia się z istotą, która z kolei sprowadza się do logicznej niesprzeczności cech składowych. I dlatego istota, która była kiedyś pojmowana jako czynnik możnościowy, przyporządkowany w bycie w sposób konieczny swemu istnieniu, teraz staje się możliwością rozważaną w zupełnym oderwaniu od aktu istnienia. Całą uwagę poświęca się wszechstronnemu określaniu istoty. Jest ona tak doskonała w swoim porządku, że właściwie istnienie jest już tylko dodatkiem, uzupełnieniem czysto zewnętrznym i naprawdę nie wiadomo,

¹⁷ Wolff powołuje się tu na ogólne przekonanie. Ale w dziełach, przez niego czytanych, wygląda to nieco inaczej. D. Stahlius, *Tituli XX Regularum*, tit. 2, reg. 2, 24n. pisze tak: „Ab actu ad potentiam sive ab esse ad posse valet consequentia”. Podobnie mówi i J. A. Scherzerus, dz. cyt., pars. II, reg. II, tit. 2, 15. Kiedy porównujemy wypowiedź Stahliususa i Wolffa, to widzimy, że pierwszy ujmuje zagadnienie w kategoriach aktu i możności, zaś drugi utożsamia, wbrew swoim zasadom, „esse” z „existentia”, a „posse” dla niego to już nie „potentia” ale „possibilitas”.

¹⁸ „Experientia patet quaedam esse, atque adeo qui sumit quaedam esse posse, non quae falsa sunt sumit; sumit tamen, quae non satis determinata sunt”. *Ont.* § 133.

¹⁹ *Ont.* § 171.

²⁰ *Ont.* § 172.

²¹ „Hinc Existentiam definitio per complementum possibilitatis (...) Dicitur existentia etiam Actualitas”. *Ont.* § 173.

na czym ono dokładnie polega. I tak, z dawnej nauki o dominującym w bycie akcie istnienia mamy już tylko samą nazwę: „actualitas”. Ta zniekształcona nazwa jest już tylko zabłąkanym echem dawnych teorii; w nauce Wolffa pojęcie aktu nie gra większej roli i dlatego Wolff nie zajmuje się dokładniejszą analizą tego pojęcia. Spróbujmy jednak poszukać, czy na innym miejscu „Ontologii” nie znajdziemy, może w innej szacie zewnętrznej, śladów dawniej nauki o akcie i możliwości.

Z pojęciem aktualności spotykamy się nieco dalej, kiedy Wolff określwszy istnienie jako dopełnienie możliwości, czyli aktualność, wykorzystuje tę definicję dla przeprowadzenia podziału bytów na aktualne i możliwościowe. Musimy bliżej przypatrzeć się temu zasadniczemu podziałowi bytów. „Byt, który istnieje, nazywamy bytem aktualnym, czyli bytem w akcie. Zaś ten byt, który w stosunku do innych, istniejących już bytów, może w nich znaleźć rację dostateczną swego istnienia, określa się bytem możliwościowym, czyli bytem w możliwości”²². Przechodząc do przykładów Wolff stwierdza, że drzewo, które wyrosło z nasienia, istnieje i dlatego nazywa się bytem aktualnym. Jeżeli zaś badamy nasienie drzewa i stwierdzamy, że mocą swej wewnętrznej struktury jest ono płodne, czyli drzewo w nim ukryte nie sprzeciwia się istnieniu, tak że jeżeli byśmy je włożyli do urodzajnej ziemi i tam zostało ono poddane życiodajnemu działaniu deszczu, słońca i rosy, to wówczas mogłoby z niego wyrosnąć wspaniałe drzewo, podobne do wielu innych drzew, to takie właśnie drzewo, ukryte jeszcze w nasieniu, które dzięki działaniu innych, istniejących już bytów, może dojść do aktualności, nazywa się bytem możliwościowym.

Tutaj jednak grozi pewne niebezpieczeństwo i Wolff dostrzega je mówiąc o możliwości pomieszczenia pojęcia bytu w ogólności z pojęciem bytu potencjonalnego²³. Istnieją tacy²⁴, którzy uważają, że lepiej jest określić byt możliwościowy jako ten, który aktualnie jeszcze nie istnieje, ale istnieć może. Z tym jednak Wolff zgodzić się nie może, bo w ten sposób określa on byt w ogólności. Odrzuca takie postępowanie, bo prowadzi ono do utożsamienia bytu w ogólności z bytem potencjalnym. A przecież byt wzięty w swej ogólności dzieli się, jako pojęcie rodzajowe, na

²² „Ens, quod existit, dicitur ens actuale, vel etiam ens actu: quod vero ad alia existentia relatum in iis habere potest rationem sufficientem existentiae suae, ens potentiale seu ens potentia appellamus”. *Ont.* § 175.

²³ Tamże.

²⁴ Wolff nie wymienia nazwisk tych autorów, ale J. Scherzerus tak pisze: „Ens potentiale, seu in potentia est quod non habet, sed habere potest existentiam aliamve perfectionem”. Dz. cyt. pars I, 67. Podobne zdanie wygłasza J. Claubegius, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, aliarum Disciplinarum, ipsiusque quoque Jurisprudentiae et Litterarum, rationis accomodata*, Amstelodami 1691, c. VI, § 84, oraz J. Thomasius, *Historia variae fortunae quam Metaphysica jam sub Aristotele, jam sub Scholasticis, jam sub Recentibus experta, est, w: Erotemata metaphysica pro incipientibus*, 19—87, Lipsiae 1692, c. VIII, § 50.

dwa pojęcia gatunkowe: na byt aktualny i byt możliwościowy²⁵. Otóż bytem w ogólności jest ten byt, który może istnieć, to znaczy, w pojęciu jego możliwości zawarta jest niesprzeczność jego istoty z istnieniem. Taki byt posiada wewnętrzną możliwość istnienia. Kiedy jednak chcemy od pojęcia bytu w ogólności przejść do pojęcia bytu potencjalnego, to musimy coś dodać do pojęcia bytu rodzajowego, gdyż tylko w ten sposób możemy otrzymać pojęcie gatunkowe. Tą różnicą gatunkową nie może być nic innego jak tylko zewnętrzna możliwość istnienia, bez której byłoby nam trudno pojąć aktualne istnienie bytu²⁶.

Można więc powiedzieć, że Wolff przyjmuje dwojakiego rodzaju możliwość. Pierwsza, wewnętrzna utożsamia się z istotą bytu. Istnieje wówczas, kiedy esencjalia nie są ani wzajemnie zdeterminowane, ani też sprzeczne. Kto zna istotę bytu, musi też uznać jego wewnętrzną możliwość²⁷. Druga, zewnętrzna, realizuje się, kiedy istnieją byty, które mogą przeprowadzić to, co jest wewnętrznym możliwe, w stan aktualnego istnienia. Jeżeli te byty, które stanowią rację dostateczną aktualnego istnienia bytu potencjalnego, już istnieją, to byt ten jest w bliższej możliwości istnienia²⁸. Kiedy one jednak jeszcze nie istnieją, to byt jest tylko w dalszej możliwości istnienia. Dalej już Wolff analizuje różne stopnie dalszej możliwości istnienia, uzależniając je zawsze od stopniowego zaistnienia bytów decydujących o jego aktualnym istnieniu²⁹.

Wśród tych wszystkich rozważań na temat bytu potencjalnego ginie jednak zupełnie pojęcie bytu aktualnego, a w szczególności pojęcie aktu istnienia i jego roli w bycie³⁰. Można to tłumaczyć faktem, iż dla Wolffa byt utożsamia się z istotą, a ta z możliwością. Naszego autora interesuje więc wszystko to, co dotyczy możliwości. Kto zaś jest ciekawy przyczyn aktualnego istnienia poszczególnych rodzajów bytu, niech szuka wiedzy na ten temat w innych działach filozofii. Inne uzasadnienie tego niezauważania problematyki aktu leży w nauce o przyczynach, w fakcie odrzuce-

²⁵ Znajdujemy tu jeszcze jeden dowód dla potwierdzenia naszej, nieraz już wygłaszanej tezy, że pojęcie bytu u Wolffa nie jest pojęciem transcendentnym, ponadrodzajowym, ale tylko pojęciem logicznym, najwyższym w szeregu gatunków i rodzajów.

²⁶ „Enimvero hac ratione ens in genere cum ente potentiali idem erit, cum tamen ens in genere in actuale et potentiale, tamquam genus in suas species dividamus. Cum igitur ens in genere dicatur, quod existere potest, notioni possibilitatis superraddita non repugnantia ad existendum vi essentiae, seu existendi possibilitate intrinseca; notio entis potentialis aliquid ulterius notioni entis in genere superaddere debet, ut ex genere evadet species: id quod aliud esse non posse nisi possibilitatem existendi extrinsecam haud difficulter assequimur, sine qua actualis concipi nequit”. *Ont.* § 175.

²⁷ *Ont.* § 154.

²⁸ „Si entia illa jam existunt, in quibus alterum rationem sufficientem existentiae suae habet (...) ens dictur in potentia proxima”. *Ont.* § 176.

²⁹ Por. *Ont.* § 177—178.

³⁰ Na powyższych badaniach kończy się rozdział poświęcony pojęciu bytu i Wolff przechodzi do analizy ogólnych przypadłości bytu, a w pierwszym rzędzie do pojęcia identyczności i podobieństwa.

nia nauki o hylemorficznym złożeniu bytu materialnego z materii pierwszej i formy substancjalnej.

Na zakończenie musimy odpowiedzieć na pytanie postawione sobie na początku tego rozdziału. Okazuje się, że rzeczywiście teoria bytu, która w nauce Wolffa ulega daleko posuniętej esencjalizacji, rzutuje decydująco na jego ujęcie problemu aktu i możliwości. Utożsamienie bytu z istotą, a tej z kolei z wewnętrzną możliwością, prowadzi z jednej strony do zanegowania istnienia materii pierwszej, która stanowiła dotychczas element potencjalny w bycie materialnym, a z drugiej, do zagubienia zrozumienia dla aktu istnienia i jego roli względem istoty. Cała uwaga Wolffa skupia się na rozważaniu istoty i to w zupełnym oderwaniu od aktu istnienia. Ale takie postępowanie doprowadza do tego, że w tej nauce nie ma już miejsca dla istoty pojętej jako możliwość realna w bycie rzeczywiście istniejącym. Wolff rozważa tylko możliwość logiczną istoty, która zachodzi wtenczas, kiedy cechy wchodzące w skład pojęcia danej istoty są wewnątrznie niesprzeczne. Dalszą konsekwencją są nieudane próby przejścia ze świata tak pojętych istot do konkretnej rzeczywistości.

II. TEORIA ISTOTY

W wyniku naszych rozważań na temat pojęcia przedmiotu filozofii pierwszej Chrystiana Wolffa doszliśmy do przekonania, że jego pojęcie bytu utożsamia się z pojęciem istoty. Jeżeli ten wniosek jest słuszny, to trzeba obecnie dokładnie zbadać jego teorię istoty. W wymienionym wyżej rozdziale, kiedy przedstawialiśmy wolffiański sposób tworzenia pojęcia bytu, musieliśmy z konieczności omówić także pokrótce kolejne „warstwy bytowe”. Obecnie jednak należy je poddać wyczerpującej interpretacji. Tutaj jednak szczególnie interesuje nas istota. Wolff podaje taką definicję nominalną tego pojęcia: „Istota może być zdefiniowana jako to, co w bycie pojmuje się najpierw i w czym zawarta jest dostateczna racja, ze względu na którą wszystko inne albo aktualnie mu przysługuje, albo może mu przysługiwać”¹.

Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy tej definicji, zbadajmy treść tekstu, posiadającego pierwszorzędne znaczenie dla tych, którzy interesują się filiacjami zachodzącymi między teoriami bytu. Zobaczymy w nim, jak Wolff ujmuje stosunek swej teorii istoty do innych systemów i dzięki temu będziemy mogli lepiej zrozumieć jego definicję istoty.

„To ujęcie istoty, jako tego, co pojmuje się najpierw w bycie i co mieści w sobie rację, ze względu na którą wszystko inne zawarte jest

¹ „Esentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint”. *Ont.* § 168.

lub zawierać się może w istocie, zgodne jest z jej ujęciem przez filozofów. W rzeczy samej Franciszek Suarez, uważany za tego spośród Scholastyków, który najgłębiej przemyślał problemy metafizyczne, twierdzi w swoich „*Disputationes Metaphysicae*” (t. I. disp. 2, sect. 4, § 5), że istotą rzeczy jest to, co stanowi pierwszą, podstawową i najgłębszą zasadę wszelkich działań i właściwości odpowiadających danej rzeczy. I chociaż powołując się na autorytet Arystotelesa i św. Tomasza dowodzi, że tak pojęta istota jest tożsama z naturą każdej rzeczy, dodaje jednak zaraz, że po drugie istota oznacza — jak twierdzi św. Tomasz — to, co wyjaśnia definicja, a zatem jak on sam z tego wnioskuje, istota rzeczy jest tym, co pojmujemy jako najpierw przysługujące rzeczy i jako to, co przede wszystkim konstytuuje byt rzeczy lub byt tej oto rzeczy. Dodaje on jednak następnie, że istotą rzeczywistą jest ta, która, nie zawierając żadnej sprzeczności i nie będąc zmyśloną przez intelekt, stanowi ponadto zasadę czy źródło rzeczywistych działań i ich skutków. Jeśli się przeto zwróci uwagę raczej na samą myśl metafizyka niż na słowa, w jakich ją formuluje, okaże się snadnie, że jeśli chcemy pojąć istotę bytu, to po pierwsze: skoro zakładamy, że byt jest całkowicie niezdeterminowany, trzeba coś przyjąć w nim jako pierwsze; po drugie: istota bytu musi zawierać tylko elementy niesprzeczne, to znaczy, takie, które nie implikują żadnej sprzeczności i które nie są zdeterminowane przez inne elementy w niej zawarte, w przeciwnym bowiem razie elementy determinujące byłyby od nich wcześniejsze; po trzecie: istota ta musi również zawierać w sobie rację tego wszystkiego, co się w niej mieści lub może mieścić, gdyż w przeciwnym razie nie można by jej nazwać rdzeniem właściwości i działań, o których twierdzimy, że z niej wynikają. A zatem pojęcie istoty dla św. Tomasza i Suareza było tym samym pojęciem, jakie wyprowadziliśmy a priori, czyniąc je wyraźniejszym i bardziej określonym. Kartezjusz zachował pojęcie istoty, jakie przejął od filozofii scholastycznej w szkołach ojców jezuitów. Twierdzi on w swoich „*Zasadach filozofii*”, I, 53, że każdej substancji odpowiada pewna właściwość główna, która stanowi jej naturę i istotę i do której odnoszą się wszystkie inne właściwości. Jego godny interpretator Clauberg twierdzi w „*Metafizyce*”, w art. 56, że pośród wszystkich rzeczy, przypisywanych jakiemukolwiek bytowi, jest zazwyczaj jedna, którą uważamy za coś pierwszego, zasadniczego i do głębi przenikającego rzecz, co obejmuje niejako ze wszystkich stron wszystko pozostałe lub przynajmniej stanowi rdzeń tego i fundament. Jest to to właśnie, co nazywamy istotą rzeczy i co nazywamy ponadto jej naturą, gdy chodzi o właściwości i działania, które z niej wypływają”².

² *Ont.* § 169. Tłumaczyli Lubicz i J. Nowak, patrz: E. Gilson, dz. cyt., 150 n.

Tekst ten kryje w sobie takie bogactwo myśli, że nie sposób go bliżej zanalizować. Zauważmy przynajmniej, że chociaż Wolff stara się udowodnić, iż jego pojęcie istoty jest zgodne z nauką takich filozofów, jak Arystoteles, św. Tomasz, Suarez, Descartes i Clauberg — kto zna nieco historię teorii istoty może być co najmniej zdziwiony taką genealogią — to jednak uzasadnienie swojej teorii zaczyna od przytoczenia słów Suareza, bo on jest zawsze dla niego największym autorytetem i Wolff ma silne poczucie rzeczywistej zgodności swego stanowiska z zesencjalizowaną ontologią Suareza. Tekst Suareza jest oczywiście bardziej bogaty i skomplikowany. Wolff lojalnie przytacza trzy różne ujęcia istoty, ale dołącza do niej własną interpretację jego myśli. Pomijając rzeczy niewygodne, zawarte w pierwszej definicji, pozostałe tak komentuje, że może w nich dojrzeć własną teorię istoty.

Nie trudno także spostrzec, jaki jest wspólny mianownik, do którego można było sprowadzić koncepcję istoty myślicieli, od Arystotelesa aż do Clauberga. Znajdujemy to w wolffiańskiej definicji istoty, według której istotę stanowi zespół pierwszych, niesprzecznych i wzajemnie niezdeteminowanych elementów, stanowiących rację wszystkich aktualnych i możliwych właściwości. Jeżeli Wolff sądzi, że jest także w zgodzie ze św. Tomaszem, to tylko dlatego, że interpretuje go na podstawie cytatów poprawnych ale wykorzystanych w sposób tendencyjny, które sam Suarez wyciągnął był z pism Tomasza. Gilson podkreślając ten fakt, dodaje, że „jakkolwiek by zresztą rzeczy się miały w tym względzie, Wolff zachowuje z doktryny Suareza tę podstawową tezę, że istota, a nie akt istnienia jest tym, co jest w bycie pierwsze i co stanowi źródło wszelkich jego działań”³. Wreszcie należy zwrócić uwagę na charakterystyczną nutę przejawiającą się w tym całym tekście. Wyczuwa się duże zadowolenie Wolffa, kiedy stwierdza, że pojęcie istoty, sformułowane przez Suareza i św. Tomasza, jest tym samym pojęciem, które on w poprzednich rozdziałach swojego dzieła wyprowadził drogą dedukcyjną, uczyniwszy ją w ten sposób, zgodnie z wymaganiami Descartes’a, bardziej wyraźną i określoną.

W nocie dołączonej do przytoczonego tekstu znajdujemy nieśmiałą

³ E. Gilson, dz. cyt., 151. A. Bissinger (dz. cyt. 11) dyskutuje z J. Ecole, który twierdzi (dz. cyt. XIII), że Wolff zna naukę św. Tomasza tylko z dzieł Suareza i Dominika z Flandrii. Opiera się tu z jednej strony na kształcie cytatów, a z drugiej — na wypowiedzi autobiograficznej Wolffa (dz. cyt. 117), w której nasz autor przyznaje, że czytał „*Carbonis Summa Theologiae Thomae Aquinatis*” ponieważ pragnął poznać teologię katolicką. Chodzi tu o *Compendium absolutissimum totius Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis*, Venetiae 1587. Bissinger sugeruje, że częste cytaty z dzieł św. Tomasza świadczą także o jego pragnieniu zyskania uznania na uniwersytetach katolickich. Zaś naukę Dunska Szkota zna Wolff zdaniem Fr. Ruello (dz. cyt. 419) za pośrednictwem dzieła R. Gocleniusa, *Lexicon philosophicum, quo tamquam clave philosophiae fores apertuntur*, Francofurti 1613.

próbę wytłumaczenia, dlaczego pomija się dynamiczną koncepcję istoty pojętej jako natura na rzecz istoty będącej przedmiotem definicji. Jako usprawiedliwienie przytacza fakt, że tak Suarez jak i Clauberg widzą pokrewieństwo i różnicę istniejącą między istotą i naturą, lecz w czym są one zgodne a w czym się różnią, tego już nie potrafią wyraźnie ukazać. Dodaje, że na innym miejscu podaje wyraźną definicję natury, dzięki czemu ujawni się w sposób oczywisty jej różnica w stosunku do istoty. Nie znajdziemy jej jednak na licznych stronach jego „*Ontologii*”⁴. Zresztą trudno się temu dziwić, bo Wolff pojmuje byt nie dynamicznie lecz statycznie. Spośród „*operatio sequitur essentiam*” a „*operatio sequitur esse*” wybrał pierwsze sformułowanie. Nie ma miejsca w jego filozofii pierwszej na „*esse*” i dlatego też brak tam całego bogactwa życia związanego z pojęciem natury.

Obecnie jednak należy wrócić do wyjściowej definicji istoty, aby zbadać dokładnie, co znaczą słowa mówiące, że stanowi ona to, „*quod primum de ente concipitur*”, i że jest ona tym „*in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint*”. Pierwsze zdanie zdaje się mieć sens realistyczny. Wydawało by się, że chodzi o „odczytanie” w indywidualnym, konkretnym bycie tego, co stanowi podstawowe elementy jego istoty. Lecz jeżeli chce się dobrze zrozumieć te słowa, trzeba je rozważyć w kontekście poprzednich paragrafów jego dzieła. Mówiliśmy już w rozdziale o pojęciu przedmiotu metafizyki, że jego konstrukcja pojęcia bytu wcale nie zależy od struktury świata konkretnego. Przeciwnie, przyjmuje on na początku pojęcie czegoś całkowicie niezdeterminowanego, pojęcie jakiegoś zbiornika imaginacyjnego, do którego trzeba włożyć najpierw elementy istotne, potem przymioty, a w końcu modi, aby w ten sposób otrzymać pojęcie bytu. Nie ma tu formułowania pojęcia bytu w oparciu o analizę konkretnie istniejącej rzeczywistości, lecz tworzenie pojęcia bytu, utożsamionego z istotą, przez dobieranie czysto logiczne elementów istotnych.

Musimy teraz bliżej przypatrzeć się tym elementom i jaką pełnią one rolę wobec tego, co zawsze istnieje w bycie, albo co może w nim istnieć. „Jeżeli chcemy pojąć jakiś byt, musimy najpierw umieścić w nim te elementy, które są wzajemnie niesprzeczne i które nie są zdeterminowa-

⁴ Natkniemy się na nią dopiero w kosmologii: „*Natura definiri potest per principium actionum et passionum corporis, et in genere per principium actionum et passionum entis internum*”. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae 1731, § 145. Por. także *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponantur*, Francofurti et Lipsiae 1734, § 66 n. M. C a m p o (dz. cyt. 167) słusznie zauważa, że istota u Wolffa jest o całe niebo oddalona od natury i dlatego definicja tej ostatniej mogła znaleźć się dopiero w kosmologii.

ne przez inne, ani też nie determinują się wzajemnie”⁵. Najbardziej podstawowy warunek doboru elementów, to brak jakiejkolwiek wewnętrznej sprzeczności. Istnienie sprzeczności przekreśla z góry możliwość istnienia bytu. Jest to warunek fundamentalny, ale nie jedyny. Gdy chodzi o zrozumienie jakiegoś bytu, musimy umieścić w jego pojęciu elementy, które nie tylko nie byłyby ze sobą sprzeczne, lecz stanowiłyby pierwsze, konstytuujące go składniki. Mamy tu na myśli takie elementy, które by nie były zdeterminowane przez inne, ani nie determinowały się wzajemnie. Przy ich doborze należy jednak postępować uważnie. Jeśli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez inne, nie umieścimy tym samym elementów determinujących je, a będących prawdziwymi elementami konstytuującymi byt. Podobnie postąpimy błędnie, jeżeli umieścimy tu elementy zdeterminowane przez jeden z nich, bo wystarczy umieścić element determinujący, aby otrzymać elementy zdeterminowane⁶. „Takie elementy, które nie są sprzeczne i wzajemnie się nie determinują, stanowią istotę bytu i są nazywane esencjami, ponieważ konstytuują samą istotę bytu”⁷.

Zaraz w nocie do powyższego paragrafu daje autor przykłady należycie dobranych esencjaliów. I tak, na istotę trójkąta równobocznego składa się liczba trzy oraz równość boków, na istotę cnoty — sprawność woli oraz zgodność jej czynów z prawem naturalnym. Gdy się zmieni jeden lub drugi z tych elementów nie będzie już ani trójkąta ani cnoty. Obecność obu esencjalii jest więc konieczna, ale i wystarczająca, nie tylko do zdefiniowania istoty trójkąta lub cnoty, lecz także dla aktualnego względnie możliwego wyprowadzenia wszystkich pozostałych określeń. Te ostatnie jednak jako zdeterminowane przez esencjalia nie powinny być brane pod uwagę podczas tworzenia definicji istoty. Dzięki istocie byt jest niesprzeczny i zrozumiały. Stąd owa konkluzja, na której ogromne znaczenie nie trzeba nawet wskazywać: „Istota jest tym, co z bytu pojmuje się najpierw; bez niej byt nie może być”⁸. Dla Wolffa już nie istnienie ale istota jest podstawowym warunkiem bytu. W tak ukonstytuowanym bycie esencjalia stanowią istotę bytu, ową podstawę, na której wszystko się opiera. Będąc z samego swego założenia niesprzeczne, sprawiają, że byt jest możliwy: „Per

⁵ „Si ens quoddam concipiendum, primo loco in eo ponenda sunt, quae sibi mutuo non repugnant, quae tamen non per alia determinantur, nec quorum unum per alterum determinatur”. *Ont.* § 142.

⁶ *Por. Ont.* § 115.

⁷ „Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt”. *Ont.* § 143.

⁸ „Essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest”. *Ont.* § 144. Uprzedzając nasze późniejsze analizy, należy już tutaj zwrócić uwagę, że w twierdzeniu: „nec sine ea (sc. essentia) ens esse potest” termin „esse” znaczy „być czymś rzeczywistym w świecie pojęć”. Kiedy zaś Wolff używa terminu „existere”, to myśli zwykle o rzeczywistym bytowaniu w świecie zewnętrznym.

essentiam ens possibile est"⁹. „Ponieważ zaś istota bytu zasadza się na jego możliwości, każdy kto uznaje jego wewnętrzną możliwość, tym samym pojmuje jego istotę”¹⁰. Wydaje się, że Wolffowi nie chodzi o wyczerpujące ujęcie istoty bytu. On pragnie zebrać w definicji bytu tylko minimalną ilość określeń pojęciowych, aby potem z nich wyprowadzić wszystkie dalsze właściwości.

Można by przyznać rację Wolffowi, że określił dobrze warunki decydujące o wewnętrznej możliwości jego istoty. Lecz czym są właściwie te esencjalia, których konstelacja stanowi istotę? Nie wystarczy powiedzieć, że są niesprzeczne i wzajemnie niezdeteminowane. Na pewno nie są to elementy wewnątrzbytowe, które mogłyby w złożeniu bytowym współdecydować o istnieniu i działaniu bytu. Jeżeli ilość boków i ich równość stanowi istotę trójkąta równobocznego, to rację ma M. C a m p o¹¹, że mamy tu do czynienia z czynnikami czysto pojęciowymi, zupełnie niezależnymi od konkretnie istniejącego świata. Na pewno nie są to byty, które mogłyby istnieć lub działać. Jak można zejść z poziomu tak pojętych esencjaliów na niziny rzeczywistości, czyli do poznania bytów indywidualnych? Odpowiedź Wolffa jest następująca: jeżeli wyszliśmy z wyobrażenia czegoś całkowicie nieokreślonego i włożyliśmy do tego „*receptaculum*” najpierw esencjalia, to teraz należy postępując dalej na drodze progresywnej determinacji, włożyć do niego to, co z nich koniecznie wypływa, a potem to, co może, ale nie musi wypływać.

Po stwierdzeniu, że pojęcie bytu jest nieoddzielnie połączone z jego elementami istotowymi, wysnuwa Wolff wniosek, że byt posiada zawsze, wraz z nimi wszystkie właściwości przez nie zdeterminowane¹². Przykładem klasycznym jest trójkąt równoboczny, z którego istoty, tutaj trzech równych boków, wypływa w sposób konieczny właściwość posiadania trzech równych kątów. Właściwości zdeterminowane przez esencjalia nazywa Wolff przymiotami¹³.

Oprócz przymiotów, związanych w sposób konieczny z istotą bytu, znajdujemy jednak i takie właściwości, które nie są przez istotę zdeterminowane, ale też nie są z nią sprzeczne, jeżeli zaś są sprzeczne, nie mo-

⁹ *Ont.* § 153. Takie utożsamienie istoty z możliwością spotykamy i u Leibniza, który tak pisze: „Istota w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, tylko możliwością tego, co się proponuje. To, o czym się przypuszcza, że jest możliwe, wyraża definicja”. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. II, 39.

¹⁰ „Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit”. *Ont.* § 154.

¹¹ „Sono elementi concettuali astrattissimi (p. es. il numero triadico e l'eguaglianza dei lati, per l'essenza del triangolo equilatero), non certo esseri che possano esistere o agire, encanche universali specifici che abbracino i loro individui rintracciabili come cose esistenti e agenti”. C a m p o, dz. cyt., 177.

¹² „Si quid per essentialia determinatur, id enti constanter inesse debet”. *Ont.* § 145.

¹³ „Quae per essentialia determinantur, dicuntur Attributa”. *Ont.* § 146.

gą istnieć w bycie. Takie właściwości mogą istnieć w bycie, choć aktualnie nie istnieją¹⁴. Ponieważ jednak przyjęcie określonych esencjalii nie przesądza wcale sprawy równoczesnego istnienia tych właściwości, stąd rodzi się pytanie, na jakiej podstawie przyjmujemy ich aktualne istnienie. Kiedy czyta się wyjaśnienia Wolffa, dodane do powyższego twierdzenia, trudno powstrzymać się od wrażenia, że w stosowanej dotychczas przez Wolffa czysto apriorycznej, dedukcyjnej metodzie wyprowadzenia całej rzeczywistości drogą progresywnej determinacji nastąpiła jakaś zatrata ciągłości. Istnienia przymiotów (*attributa*) można dowodzić „a priori” wychodząc z samej istoty bytu, ale istnienie „*modi*” — bo taką nazwę nadaje Wolff tej odmianie właściwości — nie jest zeterminowane przez esencjalia. Można jedynie na podstawie znajomości istoty bytu dowodzić, które *modi* są z nią sprzeczne i dlatego nigdy nie mogą zaistnieć. Rozwiązanie całego problemu znajdujemy w przykładach podanych przez Wolffa. Pierwszy, jak to najczęściej u niego bywa, podaje z geometrii, bo przykłady matematyczne uważa za bardziej oczywiste od innych¹⁵. Otóż prosta przeprowadzona prostopadle z wierzchołka do podstawy trójkąta równoramiennej nie istnieje z chwilą zbudowania trójkąta, ale może być przeprowadzona¹⁶. Istota trójkąta jednak decyduje tylko o możliwości tej prostopadłej, zaś dla jej aktualnego istnienia potrzeba, aby ją ktoś rzeczywiście narysował¹⁷. Kilka stron dalej sięga do przykładu fizycznego. Mówi, że istocie kamienia nie sprzeciwia się, aby stał się ciepły. Sprzeciwia się zaś stan lżejszy od powietrza. Musimy tu jednak wnieść nasze zastrzeżenie. O *modi* zgodnych lub sprzecznych z istotą kamienia wiemy tylko na podstawie doświadczenia i Wolff, choć woli przykłady wzięte z matematyki, rozumie, że

¹⁴ „Si quid per essentialia non determinatur, iisdem tamen non repugnat; id enti inesse potest, etsi actu non insit; si vero iisdem repugnat, enti inesse nequit”. *Ont.* § 147. Nauka o artrybutach i *modi* była znana już wcześniej. O poglądach Descartes’a na ten temat będziemy mówili później. Spinoza przyjmuje, że Bóg, który utożsamia się z naturą, posiada nieskończoną ilość artrybutów, czyli istotnych cech tego, co rzeczywiste. Posiada także *modi*, pojęte jako nieistotne modyfikacje, których racja istnienia znajduje się w jakimś poprzedzającym przedmiocie czy zdarzeniu. W porównaniu z artrybutami *modi* grają nieporównanie małą rolę, gdyż są objawami substancji, należącymi do jednego z dwóch znanych nam przymiotów. Wydaje się, że u Spinozy tak przymioty jak i objawy (*modi*) są wyprowadzone z natury tylko przy pomocy dedukcji matematycznej. G. W. Leibniz także przyjmuje to rozróżnienie. „Trzeba wyraźnie odróżniać modyfikacje i artrybuty. Zdolności spostrzegania i działania, rozciągłość, stałość są artrybutami albo orzeczeniami wiecznymi i zasadniczymi; natomiast myślenie, gwałtowność, kształty, ruchy są modyfikacjami tych artrybutów. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, 29.

¹⁵ „Exempla mathematica ceteris praeferimus, quod iis evidentiora sint: in ceteris sane magna circumspectione opus est, ne talia seligantur, quae instantiam patiuntur...” *Ont.* § 146.

¹⁶ *Ont.* § 147.

¹⁷ *Ont.* § 160.

gdy chodzi o „*modi rerum*”, nie można już korzystać z metody myślenia apriorycznego¹⁸.

Można więc powiedzieć, że mamy dwa rodzaje determinacji, jedno pojęciowe, abstrakcyjne, drugie zaś konkretne, egzystencjalne. Kiedy Wolff opuszcza teren istoty i przymiotów i przechodzi na płaszczyznę *modi*, czujemy że jesteśmy w innej atmosferze, że zrobiliśmy skok ze świata pojęć do świata konkretnej rzeczywistości. Istnieją jak gdyby dwie sfery determinacji, jedna idealna, gdzie można stosować metodę apriorycznej, ściśle progresywnej determinacji, i druga — realna, gdzie nie wystarcza rozumowanie, lecz trzeba sięgnąć do doświadczenia.

Obecnie należy się bliżej przypatrzeć nazwie „*modus*”. „*Quod essentialibus non repugnet, per essentialia tamen minime determinatur. Modus a nobis dicitur. Scholastici Accidens appellant idque praedicabile*”¹⁹. Zastanawiające jest tutaj ostatnie określenie. Scholastycy dokładnie odróżniali między przypadłością logiczną (*accidens praedicabile*) a przypadłością metafizyczną (*accidens praedicamentale*). Pierwsza jest piątym sposobem orzekania, w którym wypowiada się cechę, która nie należy do istoty, a więc cechę nie konieczną, która jest taka właśnie, ale mogłaby być inna. Zaś druga obejmuje grupę dziewięciu orzeczników, czyli sposobów bytowania. Cechą charakterystyczną przypadłości metafizycznej jest to, że nie przysługuje jej istnienie w sobie ale w czymś innym, w substancji, jako w swym podmiocie²⁰. Jesteśmy na terenie filozofii pierwszej, gdzie zwykle mówi się o sposobach bytowania (*praedicamenta*). Jeżeli więc Wolff tłumaczy „*accidens*” przez „*praedicabile*”, to powstaje uzasadnione podejrzenie, że faktycznie mówi on o sposobach orzekania. Jeżeli słuszne jest nasze rozumowanie, to „*essentialia*” stanowią trzy pierwsze sposoby orzekania, „*attributum*” jest właściwością logiczną, zaś „*modus*” — to „*accidens praedicabile*”²¹. Trudno tu przy-

¹⁸ „Sumimus lapidi non repugnare calore, eidem tamen repugnare gravitatem, quae gravitate aeris specifica minor, experientia freti, nec immemores sumus eorum, quae modo de exemplis monuimus”. *Ont.* § 147.

¹⁹ *Ont.* § 148. H. Pichler tłumaczy „*modus*” przez słowo „Zustand” i dodaje, że Gottsched nawiązując do arystotelesowskiego „*synbebekos*” tłumaczy „*modus*” przez „Zufälligkeit”. *Dz. cyt.*, 25.

²⁰ J. Scharfius (*dz. cyt.*, lib. III, cap. II, 307 n.) wyraźnie odróżnia „*accidens praedicamentale*”, o którym mówi w swej metafizyce, od „*accidens praedicabile*” rozważanego w logice: „Praeterea hoc loco quam diligentissime observandum est quod hic sermo sit de Accidente praedicamentali (...) Nequaquam vero hic agitur de Accidente praedicabili, quod ita dicitur, quia accidentaliter, contingenter et communiter praedicatur”. Podobnie postępuje J. A. Scherzerus (*dz. cyt.*, pars. II, 361): „Accidentaliter convenit universim alteri, quod potest abesse et adesse sine corruptione subjecti; et si ponatur hoc in uno ex novem Praedicamentis, est accidens praedicamentale. Si vero quoad suam entitatem sit vel substantia, vel privatio etc. et tamen contingenter de altero affirmetur, est accidens praedicabile”. Por. także pars IV, dist. II, 34.

²¹ Potwierdzenie tego stanu rzeczy znajdujemy w następującym zdaniu Wolffa: „Quoniam scholasticorum accidentia praedicabilia eadem sunt cum modis nostris; igitur jam intelligitur, ex vero scholasticos affirmare accidentia posse

jąc pomyłkę. Raczej mamy tu pewien znak ostrzegawczy, mówiący, jak łatwo zesencjalizowana ontologia może ześlizgnąć się na tereny logiki.

Podejrzenia nasze rosną, kiedy Wolff w następnym paragrafie, zbiegając niejako swoje myśli, stwierdza, że cokolwiek istnieje w bycie należy do istoty, przymiotów albo modi. A na zakończenie, z łatwo wyczuwalnym zadowoleniem mówiąc o swoim dziele, chwali się, iż dokonał wyraźnego podziału wszystkich wewnętrznych sposobów orzekania, podziału, który często stosował w logice²². Trudno tu wchodzić w głąb trudności, które rodzą się w tej tak pozornie jasnej i wyraźnej ontologii²³, bo oto powstają nowe problemy.

Wolff podaje kryterium pozwalające odróżnić esencjalia i przymioty od modi. Tamte zawsze istnieją w bycie, czego nie można powiedzieć o modi. Zaś sprawdzianem wyodrębniającym przymioty od określeń istotowych jest to, że przymioty są zdeterminowane przez esencjalia, ale ostatnie są zupełnie niezdeteterminowane, lecz przyjęte jako coś pierwszego²⁴. Zaciekawia nas tu słowo „przyjęte” (*ponantur*). Czyżby w systemie, gdzie wszystko musi posiadać rację swego istnienia, względnie nieistnienia, było coś zupełnie dowolnego? Nasze wątpliwości znajdują potwierdzenie w dalszych słowach autora, w których mówi wyraźnie, że nie ma żadnej racji wewnętrznej, dlaczego esencjalia istnieją w bycie²⁵.

adesse et abesse sine subjecti interitu”. *Ont.* § 150. Nasz autor powołuje się na bliżej nieokreślonych scholastyków. Jeżeli jednak porównamy jego wypowiedzi z wyżej wymienionymi tekstami Scharfiusa i Scherzerusa, to wyraźnie rzuca się w oczy, że zna on tylko „*accidentia praedicabilia*” i z nimi utożsamia swoje modi.

²² „*Habemus adeo omnia entis praedicata intrinseca in certas classes divisa: cujus quidem divisionis multum fecimus usum in Logicis*”. *Ont.* § 149. Por. Wolff, *Discursus* § 61 nn. Tu narzuca się pewne porównanie. Descartes rozróżnia także modi rzeczy i przymioty rzeczy. W relacji E. Gils on a (dz. cyt., 138) „Przymioty są tym, bez czego rzeczy, których są przymiotami, nie mogą istnieć, podczas gdy bez swych modi mogą istnieć. Owe modi w ścisłym znaczeniu dotyczą rzeczy. Przymioty natomiast są ujęciami, zgodnie z którymi rozum pojmuje rzeczy. Skoro rzeczy mogą istnieć bez swych modi, różnica między nimi a modi jest inna i głębsza od różnicy wyłączeniowej. Natomiast, skoro przymioty są tylko rozmaitymi ujęciami, za pomocą których nasz rozum pojmuje jedną i tę samą rzecz, są one od niej w rzeczywistości nieodłączne, nie może ona bez nich istnieć realnie, a jedyna różnica, jaka może występować między rzeczą a jej przymiotami, jest różnicą myślną”. Gils on w przypisie do tych rozważań stwierdza, że nieco upraszcza terminologię Descartes'a, która, gdy chodzi o problem różnic, jest dość płynna. Jeżeli jednak jego ujęcie jest słuszne, to myśl Wolffa nie odbiega daleko od poglądów autora „*Medytacji*” w sprawie koniecznego związku przymiotów z rzeczami oraz głębokiej różnicy między rzeczami i ich modi. Dla Descartes'a jednak istnienie jest przymiotem rzeczy, koniecznie z nią związanym, czyli tylko innym ujęciem myślowym tej samej rzeczy. U Wolffa zaś istnienie traci wiele na swym znaczeniu i staje się tylko modus rzeczy, bez którego byt nic nie traci ze swej rzeczywistości.

²³ Szerzej pisze o nich M. Campo (dz. cyt., 181). Na zakończenie dodaje: „*E' proprio la tricotomia in essenza, attributi e modi, che favorisce i contrabbandi, gli sconfinamenti dal logico al metafisico, la dimenticanza delle antiche e sapienti coppie sostanza — accidente, essenza — esistenza, natura — individuo*”.

²⁴ „*Habemus etiam criterium, unde attributa ab essentialibus discernantur, nempe quod illa per alia, quae simul insunt, determinantur, haec vero non determinantur per alia, quae simul insunt, sed prima ponantur*”. *Ont.* § 152.

²⁵ „*Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla detur*”. *Ont.* § 156.

Narzuca się tutaj podejrzenie o pewną sprzeczność w systemie Wolffa. Gdy chodzi o przymioty, to można uzasadnić ich przyjęcie w oparciu o dane istotowe bytu²⁶. Także racja dostateczna, dla której modi mogą przysługiwać istocie, leży w określeniach istotowych, natomiast racja tego, że istnieją one w bycie aktualnie, może się znajdować bądź to w poprzednich modi danego bytu, bądź to w jakimś innym bycie lub kilku innych bytach, bądź to częściowo w poprzednich modi a częściowo w innych bytach²⁷. W istocie tkwi więc nie tylko racja tego wszystkiego, co będąc czymś innym od niej, mieści się w niej trwale, ale także racja uzasadniająca możliwość istnienia modi. Brak jednak jakiegokolwiek racji wewnętrznej, która by tłumaczyła istnienie esencjalii w bycie²⁸. W ostatnim zdaniu ze zdwojoną siłą rzuca się w oczy niekonsekwencja w postępowaniu Wolffa. Z jednej strony domaga się koniecznie podania racji dostatecznej wszystkiego, co się przyjmuje²⁹ i czyni to mówiąc o przymiotach i modi, a z drugiej strony, gdy mowa o podstawowych elementach bytowych, nie domaga się wskazania racji ich uznania, a tylko bliżej nieokreślonego ich przyjęcia (*ponantur*). Nie mielibyśmy tu zastrzeżeń, gdyby Wolff wyraźnie porównał strukturę bytu do systemu geometrycznego, to znaczy, gdyby żądał ich uznania, tak jak w systemach dedukcyjnych wymaga się przyjęcia bez dowodu pewnych aksjomatów, stanowiących bazę systemu. Jeżeli jednak możemy przyjąć podstawowe elementy bytowe tylko na podstawie doświadczenia, to należało przyznać się do tego, a w konsekwencji stwierdzić, że konstrukcja bytu nie jest czysto racjonalna, lecz aposterioryczna. Wydaje się, że przykłady brane z nauk matematycznych sugerują możliwości interpretowania teorii bytu jako systemu dedukcyjnego. Kiedy jednak Wolff mówi, że nie ma żadnej racji wewnętrznej tłumaczącej strukturę zegara, to wyczuwając chyba dziwność tego sformułowania, odsyła ciekawych celowości jego struktury do racji zewnętrznych³⁰. O możliwości takiego

²⁶ „Cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur”. *Ont.* § 157.

²⁷ „Cur modi inesse possint, ratio sufficiens in essentialibus continetur: cur vero actu insint, ratio vel in modis antecedentibus, vel in ente alio ab eo, cui insunt, diverso aut pluribus istiusmodi entibus, vel denique partim in modis antecedentibus, partim in ente alio ab eo, insunt, diverso, vel pluribus etiam entibus aliis quaerenda”. *Ont.* § 160.

²⁸ „In essentia entis continetur ratio eorum, quae prater eam eidem vel constanter insunt, vel inesse possunt. Quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum habet. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur; sed cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur modi inesse possint, ratio in iisdem deprehenditur...” *Ont.* § 167.

²⁹ „Nihil est sine ratione sufficienti, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit”. *Ont.* § 70.

³⁰ „Ita nulla datur ratio intrinseca, cur triangulum aequilaterum tria habeat latera aequalia. Similiter nulla datur ratio intrinseca, cur horologii haec sit structura, non alia. Quid sentiendum sit de rationibus extrinsecis, veluti cum rationes structurae horologii a fine reddimus; suo loco exposituri sumus”. *Ont.* § 156.

postępowania mówi w rozdziale poświęconym problemowi porządku. „Jeżeli nie ma żadnych racji wewnętrznych, uzasadniających położenie poszczególnych rzeczy, które by determinowały ich miejsce, to można wprowadzić porządek w oparciu o racje zewnętrzne”³¹. Widać wyraźnie, że tak jak w tłumaczeniu istnienia modi musiał Wolff odwołać się do doświadczenia, tak i w tłumaczeniu elementów istotowych bytów materialnych, nie może wyzwolić się spod ciśnienia rzeczywistości.

Problem powyższy wiąże się ze sprawą konieczności istot. Ponieważ istoty rzeczy bazują na niesprzeczności i wzajemnej niedeterminacji elementów, które je stanowią, dlatego według Wolffa są one konieczne³². Sama więc niesprzeczność esencjaliów decyduje o konieczności istoty.

Tutaj jednak budzi się wątpliwość, czy sama niesprzeczność wystarczy dla uzasadnienia konieczności istoty. Wolff wyczuwa tę trudność i szuka innego jeszcze oparcia dla konieczności istoty. Nie interesują go racje zewnętrzne, pozwalające poznać celowość danego bytu, które można poznać tylko drogą doświadczenia. W „Ontologii” chce uzasadnić konieczność wszystkiego w oparciu o racje wewnętrzne. Borykając się z tą trudnością szuka jej rozwiązania na drogach myślenia augustyńskiego. W rozdziale poświęconym konieczności istot opiera ją o konieczność idei w umyśle Bożym, gdyż „idee rzeczy skończonych biorą swój początek w niezmierności nieskończonej istoty Bożej. Poznanie rzeczy skończonych nigdy nas nie zadowoli, jeżeli ich nie odniesiemy do Boga, stwórcy tych rzeczy. Obojętne jest przy tym, czy rozważamy je w stanie idealnym czy aktualnym, kiedy umieszczone są poza ideami Bożymi. Taki sposób uzasadniania konieczności rzeczy uznają teologowie i filozofowie...”³³. Należy stwierdzić, że takie wyjście poza „Ontologię” i odesłanie nas do „Teologii naturalnej”³⁴, oraz usiłowanie tłumaczenia konieczności istoty przez uzależnienie jej od niezmiennych idei Bożych, jest niezgodne z podstawowym postulatem metodologicznym Wolffa, według

³¹ „Si in rebus collocandis nullae dentur rationes intrinsecae, per quas earum loca determinare licet; per rationes extrinsecas ordo constituitur”. *Ont.* § 492.

³² „Essentiae rerum consistunt in non repugnantia eorum, quae una in iisdem insunt, nec tamen per alia quae simul insunt determinantur. Illa igitur non repugnantia necessaria est consequenter rerum essentiae necessariae sunt. *Ont.* § 299.

³³ „Sed haec demum clarissima luce perfundentur, ubi suo loco ostenderimus, quomodo ideae rerum finitarum ex infinito essentiae divinae abysso ortum suum trahant. Etenim in cognitione rerum finitarum nunquam tibi satisfacies, nisi ad Deum autorem earum recurreris, sive eas in statu ideali, sive in actuali consideres, quatenus scilicet extra ideas divinas ponuntur. Haec essentiarum necessitatem dudum agnovere et Theologi, et philosophi...” *Ont.* § 299.

³⁴ *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Francofurti et Lipsiae 1736, § 188 n; *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum subvertuntur*, Francofurti et Lipsiae 1737, § 87 n., a szczególnie §§ 98—102.

którego „*Ontologia*” stanowi system podstawowych pojęć, założeń i twierdzeń dedukcyjnych z nich wyprowadzonych, stanowiących bazę dla wszystkich innych nauk.

Jeżeli pragniemy przeprowadzić podsumowanie najważniejszych myśli tego rozdziału, to najpierw musimy podkreślić, że tylko przy pomocy swoistej interpretacji poglądów swoich poprzedników mógł Wolff udowodnić zgodność swojej teorii istoty z ich zapatrywaniem. Według tej teorii, istota będąca jedynie przedmiotem definicji, składa się z zespołu podstawowych cech, niesprzecznych i wzajemnie niezdeterminowanych, które stanowią rację wszystkich pozostałych tak koniecznych jak i możliwych właściwości. Jeżeli jednak przymioty można wyprowadzić dedukcyjnie, drogą rozumowania, z istoty, to już podstawy dla przyjęcia modi w bytach materialnych musimy szukać w doświadczeniu. Można więc stwierdzić niekonsekwencję i dwutorowość w systemie Wolffa, bo obok determinacji przyjętych apriorycznie, istnieją i takie właściwości, które nie wypływają koniecznie z istoty, lecz są przyjęte z rzeczywistości. Widoczna jest także i wewnętrzna sprzeczność, bo wbrew przyjętemu założeniu, że należy podać wewnętrzną rację wszystkiego, co się przyjmuje, Wolff domaga się uznania bez dowodu podstawowych cech, składających się na istotę. Spotykamy także sprzeczność metodologiczną w uzasadnieniu konieczności istoty. Próby rozwikłania tych trudności prowadzą jedynie do powstania nowych problemów.

ZAKOŃCZENIE

Po przeprowadzeniu powyższych analiz możemy obecnie przejść do podsumowania wyników naszych badań. Nie będziemy tu powtarzali wszystkich rezultatów naszych studiów, przeprowadzonych nad tekstami „*Ontologii*” Wolffa. Mówimy o nich szczegółowo na zakończenie każdego rozdziału. Zwrócimy tu tylko uwagę na niektóre, najważniejsze osiągnięcia naszej pracy.

Dotychczas mało zajmowano się filozofią pierwszą Wolffa, choć skądinąd podkreślano duży wpływ jego nauki na kulturę współczesną i poglądy filozoficzne jego następców. Jeżeli już pisano o jego doktrynie, to przeważnie badając jej stosunek do nauki Leibniza czy Kanta. Brak zaś było rozpraw poświęconych jej relacji do filozofii scholastycznej. Z drugiej zaś strony ciągle spotyka się opinie mówiące o silnym wpływie jego ontologii na niektóre ujęcia problematyki bytu we współczesnych nam podręcznikach filozofii neoscholastycznej. Z tych wszystkich względów trzeba było najpierw zająć się wolffiańską teorią bytu oraz jej niektórymi najbliższymi i dalszymi powiązaniem historycznymi.

Obecnie możemy już powiedzieć, że Wolff posiada własną teorię by-

tu, która wyraźnie rzutuje na jego rozwiązania szczegółowych problemów filozoficznych. Musimy jednak stwierdzić, że teoria ta jest bardzo zależna od wpływów tradycji filozoficznej. Dopiero w świetle historii filozofii greckiej i arabskiej, a szczególnie nowożytnej filozofii scholastycznej, można zrozumieć wolffiańskie pojęcie bytu i jego elementy składowe. Ontologię Wolffa uważa się nieraz za ważny etap trwającego od stuleci procesu esencjalizacji pojęcia bytu. Należało najpierw dokonać weryfikacji tej opinii. Badania nad historią tego procesu i analiza myśli samego Wolffa każe nam w pełni potwierdzić to zdanie. Dotychczas ustawiano Wolffa w roli mniej lub więcej wiernego ucznia Leibniza. Naszym jednak zdaniem jego teoria bytu zmusza nas do dołączenia go do tego szeregu osób, który zaczyna się od postaci Parmenidesa i Platona, posiada w swym gronie Awicennę i Dunska Szkota, a kończy się na osobie Suareza i Descartes'a i filozofach scholastycznych XVII wieku.

Wracając jednak do wolffiańskiej koncepcji bytu stwierdzamy, że jego określenie bytu jako tego, co może istnieć, jest utworzone w oderwaniu od poznania rzeczywiście istniejącego świata. Jego nie interesuje istnienie aktualne i relacja bytu do takiego istnienia. Wolff utożsamia byt z istotą, czyli zespołem cech, raczej określeń pojęciowych, niesprzecznych i wzajemnie niezdeterminowanych. Jeżeli mówi w definicji bytu o możliwości istnienia, to myśli tylko o istnieniu logicznym, utożsamiającym się z niesprzecznością cech wchodzących w skład istoty. Bytem jest wszystko, co może być przedmiotem definicji. Takie ujęcie treści pojęcia bytu pozwala mu włączyć pod to pojęcie nie tylko byty istniejące ale i możliwe.

Szczegółowo zbadaliśmy wolffiański sposób tworzenia pojęcia jakiegoś bytu. Wolff pojmuje byt jako coś początkowo całkowicie niezdeterminowanego, jako wyobrażenie jakiegoś pustego zbiornika, do którego wkłada się najpierw określenia istotowe, bez ukazania racji ich przyjęcia, stanowiących jednak podstawę przyjęcia wszystkich pozostałych cech, następnie przymioty, które można wyprowadzić czysto dedukcyjnie, drogą samego rozumowania z esencjalii, a na końcu modi, dla których istota stanowi tylko rację dostateczną możliwości ich istnienia, ale rację faktycznego ich istnienia w bytach materialnych stanowi obserwacja świata materialnego. Takie pojęcie bytu rodzi jednak różne pytania i trudności wewnątrzsystemowe.

Zwróciliśmy także uwagę na wpływ, jaki taka teoria bytu wywiera na koncepcję możności i aktu. Utożsamienie bytu z istotą, a tej z wewnętrzną możliwością, ujętą jako niesprzeczność cech istotowych, prowadzi do zatraty scholastycznej nauki o możności bytowej i roli aktu w bycie.

Poruszyliśmy tu tylko niektóre ważniejsze twierdzenia naszej pracy.

Oczywiście zdajemy sobie sprawę z możliwości dalszego pogłębienia tych wyników, szczególnie w postaci szczegółowych studiów nad rozwojem niektórych pojęć, głównie możliwości, aktu, istnienia czy indywiduacji, w ciągu historii nowożytnej scholastyki i ich kontynuacją w nauce Wolffa. Może to uczynimy na innym miejscu. M. C a m p o zwraca uwagę na potrzebę badań nad wpływem filozofii Wolffa na idealizm niemiecki. Uważamy jednak, że bardziej pilne są prace nad recepcją wolffiańskiej teorii bytu w podręcznikach neoscholastycznych. Nie mówiliśmy o tym, bo interesowała nas jego teoria bytu i dla jej zrozumienia sięgaliśmy nieraz do dawnej nauki scholastycznej. Mamy nadzieję, że pierwsza próba takiego spojrzenia na doktrynę Wolffa zyska sobie przychylne przyjęcie.

Z u s a m m e n f a s s u n g

SEINS- UND WESENSTHEORIE IN „PHILOSOPHIA PRIMA SIVE ONTOLOGIA” CHRISTIAN WOLFFS

Bisher hat man sich wenig mit der Philosophie von Christian Wolff und besonders mit seiner Seins- und Wesenstheorie beschäftigt. Am meisten hat man das Verhältnis seiner Lehre zur Philosophie von Leibniz und Kant erforscht. Der Verfasser beweist, dass Wolffs Seinsbegriff eine Krönung des schon viele Jahrhunderte dauernden Essentialisierungsprozesses des Seinsbegriffs ist, und im grossen Masse von der neuzeitlichen, scholastischen, sowohl katholischen wie auch protestantischen Philosophie abhängig ist.

Infolge einer ausführlichen Analyse des fundamentalen Werkes von Wolff „Philosophia prima sive Ontologia” stellt der Autor fest, dass seine Bestimmung des Seins als dessen was sein kann unabhängig von der Erkenntnis der existierenden Welt gebildet ist. Wolff identifiziert das Sein mit dem Wesen, das heisst mit einem Eigenschaftskomplex oder Begriffsbestimmungen, die widerspruchsfrei und gegenseitig indeterminiert sind. Sein ist alles was irgendwie der Gegenstands der Definition sein kann, also nicht nur die realexistierenden Dinge sondern auch die Möglichen.

Den Wolffischen Seinsbegriff kann man in drei Schichten aufteilen. Die erste Schicht bilden die Wesensbestimmungen, *essentialia*, die keine Beweiserbringung brauchen. Sie bestimmen alle übrigen Merkmale des Seins. Die zweite — sind die Eigenschaften, *attributa*, die durch eine deduktive, apriorische Schlussfolgerung aus den Wesensbestimmungen abgeleitet werden können. Die dritte Schicht sind die Zustände, *modi*. Für sie ist das Wesen nur der zureichende Grund ihrer Existenzmöglichkeit, aber ihre Daseinsberechtigung kann man nur in der Betrachtung der materiellen Welt finden. Der Verfasser lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die inneren Systemschwierigkeiten die aus diesen Seinsbegriff folgen. Wolffs Seinstheorie beeinflusst seine Akt — und Potenzkonzeption. Die Gleichsetzung des Seins mit dem Wesen, und der letzten mit der inneren Möglichkeit, das heisst mit der Widerspruchsfreiheit der Wesensbestimmungen führt zu einem Verlust der alten scholastischen Lehre von der Seinsmöglichkeit und der Stellung des Aktes in dem Sein.

Zum Schluss postuliert der Autor eine Bearbeitung des Wolffischen Existenzbegriffs und des Einflusses seiner Lehre auf die neoscholastische Philosophie.

Ks. Jan Wesolowski

PÓŻNOBAROKOWA AMBONA W KATEDRZE OLIWSKIEJ

Wstęp. I. Stan badań. II. Opis inwentaryzacyjny. III. Opis treściowy. IV. Analiza plastyczno-formalna. V. Analiza stylistyczno-porównawcza. Zakończenie. Zusammenfassung.

WSTĘP

Jednym z ważniejszych ośrodków życia religijnego i artystycznego na terenie Pomorza Gdańskiego była Oliwa założona przez cystersów, którzy przez wieki, aż do 1831 roku¹ prowadzili tutaj ożywioną działalność religijno-kulturalną. Kościół i klasztor oraz liczne nagromadzone w nich dzieła sztuki są świadectwem wielkiego wyczucia estetycznego fundatorów i budowniczych. Poznanie tych dzieł dopomaga do lepszego i głębszego przeanalizowania dziejów sztuki kościelnej w Polsce, nad którą podjęto w ostatnich latach liczne badania.

W polskiej literaturze, bogatej w dziedzinie sztuki, brak jednak opracowań z zakresu niektórych dziedzin sztuki kościelnej. Do nich należą problemy związane z budową i dekoracją ambon. W atmosferze tego rodzaju zapotrzebowania powstała niniejsza monografia dotycząca późnobarokowej ambony w kościele pocysterskim w Oliwie.

Ambona obok ołtarza należy bowiem do głównych elementów wyposażenia kościoła i ma wielkie znaczenie w funkcji liturgicznej, od której to uzależniona jest jej treść, a częściowo i forma jej artystycznego wyrazu. Ambona oliwska zasługuje na tym większą uwagę, że z braku archiwalnych źródeł sam obiekt przejmuje na siebie rolę źródła dokumentacyjnego.

W podjętej rozprawie postaram się podać nie tylko dokumentację tego cennego zabytku, ale przeprowadzić analizę zarówno jej treści ideowych, jak i formy artystycznej oraz wskazać na związki łączące ją ze sztuką europejską i szczególnie jej bliską sztuką śląską. Zdaję sobie

¹ *Kasata cystersów w zaborze pruskim*; por. M. B ä r, *Westpreussen unter Friedrich dem Grossen*, Leipzig 1909, II, 553.

sprawę, iż mimo znacznego wkładu pracy w czasie badań, nie wszystkie problemy formalne i treściowe zostały wyczerpująco wytłumaczone. Już sama konstrukcja pracy nasuwa wiele trudności z powodu wielopłaszczyznowości zagadnień, a także braku opracowań ogólniejszych dotyczących zarówno form konstrukcyjnych ambon, jak też i plastyki gdańskiej zwłaszcza tego okresu. Dlatego niech podjęte opracowanie będzie wstępem do dalszych szerzej zakrojonych badań nad problematyką ambon, obejmujących zarówno ich konstrukcję, jak i dekorację stosującą plastykę figuralną i ornamentálną. Te nowe opracowania uzupełnią braki w literaturze przedmiotu i ekstensywnie rozszerzą zasięg badanych dzieł, jak też ich wzajemnych związków i analogii.

I. STAN BADAŃ

Tematem rozprawy jest późnobarokowa ambona w kościele pocysterskim w Gdańsku-Oliwie. Opactwo, którego kościół jest obecnie katedrą biskupów gdańskich², zostało założone już w XII w. Fundatorami tegoż klasztoru byli książęta pomorscy. Pierwszym znanym dokumentem odnoszącym się do klasztoru jest akt darowizny wystawiony przez księcia Sambora I³, którym nadaje, przybyłym z Kołbacza do Oliwy cystersom, liczne dobra i uprawnienia. Tezę o fundacji opactwa przez książąt pomorskich potwierdzają też później spisane roczniki klasztorne⁴. Darowizny Sambora I oraz jego następcy Mściwoja II pozwoliły cystersom na wzniesienie murowanego kościoła i klasztoru według ogólnie przyjętych w zakonie schematów architektonicznych⁵.

Pracę nad rozwojem opactwa utrudniały liczne napady i wojny⁶. Z trudnością można dziś odtworzyć poszczególne fazy oraz zakres wy-

² AAS, *Commentarium officiale*, Romae 18 (1926) 38; por. *Amtlicher Kirchenblatt für die Apostolische Administratur der Freien Stadt Danzig*, Nr 1, 1926(5).

³ R. Klempin, R. Prümers, G. Winter, O. Heinemann (Hrsg.), *Pommersches Urkundenbuch*, Stettin 1868, I, s. 483; por. M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, Gdańsk 1947, 22.

Dokument fundacyjny zachowany w odpisie z XIII w. jest przechowywany w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Gdańsku, datowany na 18. III. 1178 roku, według najnowszych badań pochodzi z 2. VII. 1188 roku; por. G. Labuda, *Ze studiów nad najstarszymi dokumentami Pomorza Gdańskiego*. *Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 18, 1953, 130.

⁴ *Annales Monasterii Olivensis Ordinis Cisterciensis Aetate Posteriores*, wyd. P. Czaplowski, Toruń 1916, Fontes XX, 17. Pod rokiem 1579: „...Item abbas iussit aedificare pro residentia Dnorum abbatum domum principum, ubi consueverant habitare fundatores huius monasterii...”.

⁵ Odnośną literaturę poszczególnych faz budowy podaje: *Sztuka polska, przedromańska i romańska do schyłku XIII w.* pod red. M. Walickiego, Warszawa 1971, 686.

⁶ T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke (Hrsg.), *Scriptores rerum Prussicarum*, Leipzig 1874, V, 596, 597 i 604—622; por. P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, Danzig 1913, t. I, 18, 78. K. Górski, *Państwo Krzyżackie w Prussach*, Gdańsk—Bydgoszcz, 1946, 78.

konania podjętych prac budowlanych. Jednakże wiadomo już, że w okresie od XII w. do XIV w. kościół był doprowadzony do dzisiejszych rozmiarów⁷, prezentując się jako trójnawowa bazylika z transeptem i prezbiterium zamkniętym poligonalnie oraz ambitem wokół niego. Wśród nagromadzonych w tym kościele dzieł sztuki znajduje się bogata późnobarokowa ambona, dzieło ostatniego okresu świetności opactwa, pochodząca z czasów opata Jacka Rybińskiego (1740—1782)⁸, jednego z najwybitniejszych opatów⁹ a równocześnie ostatniego opata cystersa. On to, podobnie jak Adam Trebnic (1617—1630), podniósł znowu dyscyplinę klasztorną, a jako miłośnik sztuki ubogacił kościół i opactwo nowymi dziełami. Ufundował między innymi ambonę, organy, przeprowadził renowację kościoła, zbudował pałac opacki, założył park oliwski.

Ambona, tak jak wiele obiektów wyposażenia kościoła pocysterskiego w Oliwie, nie doczekała się jeszcze monograficznych opracowań. Literatura dotycząca tego tematu jest bardzo skąpa i mało wnosi do znajomości jej historii. *Annales Monasterii Olivensis* wymieniają erekcję ambony z 1605 roku¹⁰, dzieła z czasów opata Dawida Konarskiego. Dalsze strony kroniki nic nie wnoszą odnośnie tematu, a ta ambona, którą wymieniają, zapewne niedługo służyła konwentowi, bo jak podaje Lech Krzyżanowski, razem z innymi ruchomościami kościoła oliwskiego została wywieziona do Szwecji¹¹. Kronika oliwska nie obejmuje okresu rządów opata Jacka Rybińskiego¹², a akta oraz księgi z biblioteki klasztornej po kasacie klasztoru w 1831 roku zostały rozproszone po świecie. Te, które ocalały i znajdują się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Gdańsku w dziale rękopisów, zostały przebadane, ale nie natrafiono na wiadomości dotyczące omawianego tematu¹³.

⁷ F. Mamuszką, J. Stankiewicz, *Oliwa, dzieje i zabytki*, Gdańsk 1959, 9.

⁸ Spis opatów wg kronik klasztoru wymienia na 56 pozycji Hyacyna Rybińskiego (1740—1782); por. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, wydany pod red. B. Chlebowskiego i W. Walewskiego, Warszawa 1886, t. VII, 800. Płyta nagrobna opata Jacka Rybińskiego (zm. 1782 r.); por. Mamuszką, Stankiewicz, dz. cyt., 40, fot. 19; T. Hirsch, *Das Kloster Oliwa*, Danzig 1850, 13.

⁹ A. Lubomski, *Dzieje klasztoru cystersów w Oliwie*, maszynopis w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN, fasc. 3, materiały, s. 69; R. Stachnik, *Die Katholische Kirche in Danzig*, Münster 1959, 111, 112. Mamuszką, Stankiewicz, dz. cyt., 15; R. Wyrobek, M. Odyniec, *Organy Oliwskie*, Gdańsk 1967, 10, 11.

¹⁰ *Annales*, s. 152. „Hoc tempore ereximus ambonam seu suggestum pro con-tionibus faciendis interdum festivis diebus, noluit tamen prior per nostros furi, ne tentationes haberent ad parochias, quae est perditio disciplinae monasticae”.

¹¹ Znajduje się obecnie w pocysterskim kościele w Skokloster, rodzinnej miejscowości generała Hermana Wrangla, dowódcy armii szwedzkiej. Por. L. Krzyżanowski, *Gdańsk, Sopot, Gdynia*, Warszawa 1970, 183.

¹² Kronika kończy swój opis dziejów klasztoru na roku 1740, w którym opat Jacek Rybiński objął rządy nad konwentem; por. *Annales*.

¹³ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Gdańsku, Archiwum Klasztoru Cystersów w Oliwie, zespół nr 391/412, 417, 420, 501, 502, 503. Biblioteka PAN Gdańsk,

Najwcześniejszą wiadomość dotyczącą barokowej ambony podaje B. Heise¹⁴. Omawiając szerzej inne dzieła baroku z Oliwy, zwłaszcza z czasów opata Hackiego, wspomina ambonę, ale zaznacza, że przez swe bogactwo i kształt należy ona już do okresu późniejszego. Autor ten równocześnie ubolewa, że w czasie wielkiej restauracji kościoła w czasach opata Rybińskiego dokonano wielu rzeczy przy użyciu niedostatecznych środków, przez co zniszczono wiele wcześniejszych dzieł¹⁵.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich z roku 1886¹⁶ zaznacza, że ambona oliwska oparta o narożny filar między transeptem a prezbiterium pochodzi z czasów renesansu z XVI w. Autor tej notatki zapewne nigdy nie oglądał jej z autopsji, a wiadomość podał za innym źródłem, być może za *Annales Monasterii Olivensis*¹⁷.

W latach międzywojennych ks. Aleksander Lubomski w swym opracowaniu *Dziejów klasztoru cystersów w Oliwie*¹⁸ podaje obszerniejsze wiadomości o ambonie. Omawia on jej usytuowanie, materiał oraz wyjaśnia sceny na kartuszach i podaje znaczenie rzeźby figuralnej na baldachimie. Nie wypowiedział się jednak na temat czasu jej powstania, zaznaczając, że jest to dzieło sztuki barokowej. Chociaż nie jest monografią ambony, jest to jednak dotychczas najszersze opracowanie tego tematu¹⁹.

W okresie powojennym spotykamy wzmianki o ambonie w popularnych opracowaniach zabytków oliwskich. Ks. Kazimierz Mirynowski podaje za fundatora Jacka Rybińskiego oraz za Lubomskim zaznacza, że ambona ta wykonana jest w drzewie lipowym, a płaskorzeźby na jej korpusie ilustrują życie św. Bernarda założyciela cystersów²⁰. W latach 1957 i 1959 opublikowano wykazy zabytków Oliwy na zlecenie Miejskiego Konserwatora zabytków w Gdańsku. Pierwszy opracowany przez M. Kilarzkiego, F. Mamuszkę i J. Stankiewicza²¹ wśród zabytków zespołu pocysterskiego wymienia rokokową ambonę fundacji opata Jacka Rybińskiego z XVIII w. usytuowaną przy północno-

dział rękopisów. Bertling, Exzerpte zur Geschichte der Danziger Gewerke, Danziger Künstler, MS 2490, Mundt Kunsthistorische und bibliographische Notizen, MS 2498.

¹⁴ B. Heise, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen*, Danzig 1855, B. II, 120.

¹⁵ Tamże, 117, 118.

¹⁶ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. VII, 201.

¹⁷ Por. *Annales*, s. 152.

¹⁸ Lubomski, dz. cyt., fasc. I, 146. Stanowi on źródło cennych informacji, ponieważ dokumenty, na które powołuje się ks. Lubomski, zaginęły w większości podczas ostatnich działań wojennych.

¹⁹ Lubomski, dz. cyt. w maszynopisie przechowane jest w Bibliotece PAN w Gdańsku; trzy teczki maszynopisów Lubomskiego przechowuje Archiwum Kurii Biskupiej Gdańskiej.

²⁰ K. Mirynowski, *Katedra w Oliwie*, Gdańsk 1947, 15.

²¹ M. Kilarzki, F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Oliwa*, Gdańsk—Gdynia 1957, 19.

-zachodnim filarze skrzyżowania nawy głównej z transeptem, na której znajdują się połączone reliefy ze scenami z życia św. Bernarda, a na baldachimie ambony bogata rzeźba figuralna. W wykazie tym zamieszczono też fotografię ambony²². Drugi wykaz zabytków Oliwy z 1959 roku²³ poprawiony i rozszerzony zarówno w tekście, jak i materiale ilustracyjnym²⁴, odnośnie ambony podaje jej dokładniejsze datowanie, ale wydaje się, że nie zawsze właściwie odczytano sceny kartuszy i rzeźby figuralnej podane w opisie.

Opracowany w maszynopisie najnowszy *Katalog zabytków miasta Gdańska — Katedra w Oliwie*, podaje usytuowanie ambony rokokowej i określa czas jej powstania na 3 ćw. w. XVIII. Dokładniej też omawia rozczłonowanie jej parapetu schodowego oraz korpusu za pomocą wolutowo zakończonych pilastrów. Wymieniając poszczególne sceny w kartuszach popelnia ten sam błąd co publikacja Mamuszki i Stankiewicza z 1959 roku, niewłaściwego odczytania niektórych scen. Katalog ten omawia też dokładniej zwieńczenie oraz dekorację niefiguralną ambony²⁶.

Ambona oliwska przetrwała do naszych czasów zapewne bez większych zmian i restauracji. Źródła pisane nie wspominają o jej odnawianiu. Wydaje się jednak, że samo dzieło nosi na sobie cechy działania konserwatorskiego. Być może, że są to ślady renowacji z początku XX wieku, gdyż w tym czasie były przeprowadzane remonty niektórych ołtarzy²⁷.

II. OPIS INWENTARYZACYJNY

Jest to ambona przyścienna, nawieszona przy filarze przylegającym do północno-wschodniego narożnika na skrzyżowaniu nawy głównej i transeptu. Składa się z mównicy o architektonicznej konstrukcji, ozdobionej kartuszami, oraz nakrywającego ją baldachimu, nad którym wznosi się bogate zwieńczenie. Wysokość ambony razem ze zwieńczeniem wynosi 9,75 m. Rzut poziomy ambony zbliżony jest do prostokąta o wy-

²² Tamże, 41.

²³ Mamuszka, Stankiewicz, dz. cyt., 47.

²⁴ Tamże, 117.

²⁵ Źle odczytano lewy kartusz przedpiersia i zapleczek ambony, a postać Chrystusa ze zwieńczenia trzyma krzyż, a nie chorągiew.

²⁶ *Katalog zabytków Miasta Gdańska, Katedra w Oliwie*, maszynopis w zbiorach Państwowego Instytutu Sztuki PAN, Warszawa.

²⁷ Mamuszka, Stankiewicz, dz. cyt., 39; por. R. Wyrobek, M. Odyniec., *Organy Oliwskie*, Gdańsk 1967; F. Deneke, *Die grosse Orgel in Oliwa, ihr Bau und Verfall, so wie ihre Restauration durch den Orgelbaumeister F. W. Kaltschmidt aus Stettin*, Danzig 1865, s. 6.

miarach 1,75 x 1,49 m²⁸. Od strony prezbiterium, do ściany północnej, przylegają jednobiegowe schody obrzeżone balustradą z poręczą, zamkniętą od dołu przez bramkę. Ścianki przedpiersia oraz balustrady są rozczłonowane pilastrami z płycinami zdobionymi ornamentem kampa-
nulli. Pilastry naroży zakończone są od dołu wolutami. Pilaster na osi przedpiersia o podwyższonym kapitelu kompozytowym wspiera pulpitowe oparcie dla księgi. Górna krawędź parapetu jest zakończona gzymsem.

W kwaterach między pilastrami znajdują się nakładane, płaskorzeźbione kartusze ze scenami z życia św. Bernarda. Zaplecek ambony, wspierający baldachim i tworzący na narożach półwałki, jest zdobiony wielkim kartuszem ze sceną figuralną przedstawiającą św. Bernarda zapisującego księgę. Po prawej i lewej stronie znajdują się małe naddatki z ornamentu muszlowo-wolutowego i motywów liści akantu. Podniebie baldachimu obrzeżone dekoracją lambrekinową, w swej centralnej kompozycji posiada przedstawienie Oka Opatrzności Bożej w trójkącie okolonym promieniami oraz uskrzydłonymi główkami aniołków.

Nad korpusem ambony zawieszono bogaty baldachim na rzucie prostokąta. Jest on zwieńczony z trzech boków falistym gzymsem o przerywanych naczółkach. We fryzie w miejscach przerywań naczółka znajdują się trzy kartusze o dekoracji ornamentalnej. Środkowy kartusz (na dłuższym boku baldachimu) jest nieco większy od pozostałych a na jego tarczy widnieje napis „*Favus mellis composita verba. prov. c. 16*”.

Na baldachimie jest zwieńczenie zbliżone w swej formie do ściętego ostrosłupa. Opinają je cztery wolutowe spływy z symbolami Ewangelistów, przedstawiającymi pełnoplastycznie uskrzydłone torsy wołu, człowieka, lwa i orła. Każda z tych symbolicznych postaci trzyma księgę. Na szczycie ściętego ostrosłupa umieszczono ul pszczeli oraz cztery księgi: dwie leżące poziomo, z prawej i z lewej strony ula, dwie zaś wsparte o ul w pozycji pionowej, przy czym księga z lewej strony jest otwarta. Całość otoczona jest obłokami, ponad którymi unosi się symbol Ducha Świętego w postaci gołębicy z rozpostartymi skrzydłami na tle trójkąta symbolizującego Trójcę Świętą. Z obłoków wyrastają promienie. Na szczycie zwieńczenia postać Chrystusa Zmartwychwstałego stojącego na obłokach. Chrystus z krzyżem w lewym ręku przedstawiony jest w glorii niebieskiej z uskrzydłonymi główkami aniołków z prawej i z lewej strony. Nieco wyżej wznosi się anioł z banderolą, na której widnieje napis: „*Spiritus meus super mel dulcis*”.

Czara ambony, oddzielona od korpusu złożonego gzymsem, zwięża się

²⁸ Nigdy dotąd nie sporządzano dokumentacji tego obiektu. Obecna dokumentacja jako pierwsza została wykonana przez autora i inż. arch. Bohdana Szyłańskiego w roku 1973.

ku dołowi tworząc formę zbliżoną do odwróconego ostrosłupa. Pola czary podzielone są na kwatery pilastrami zdobionymi ornamentem kampanulli i rybiej łuski. Pilastry naroży zakończone od góry wolutami. Kartusze w kwaterach między pilastrami przedstawiają sceny symboliczne. Sam zwis czary ujęty jest w kształcie małej konsoli łagodnie profilowanej, ozdobionej ornamentem wolutowo zwiniętych liści oraz dwoma aniołkami w locie, które trzymają otwartą księgę.

Na czarze ambony w kwaterach międzypilastrowych znajdują się cztery kartusze. Pierwszy kartusz od strony prezbiterium ukazuje nam otwartą księgę, na której zapisuje tekst wyłaniająca się z obłoków ręka trzymająca gęsie pióro. Księga przedstawiona jest w lewym górnym polu kartusza, natomiast w dolnej jego części widoczny jest ul, z którego wycieka miód. Całość przedstawiona na tle lekko zaznaczonego pejzażu.

Drugi kartusz przedstawia walkę Samsona z lwem. Samson, półnagi o silnej muskulaturze ciała, bujnej czuprynie, ostrych rysach twarzy, z włosami opadającymi do tyłu, cały pochylony zмага się z lwem. Powalając lwa na ziemię, przygniata go prawym kolaniem, a silnymi rękami rozdziera mu paszczę. Na lewo tuż za Samsonem w górnej części tarczy wyłaniają się partie drzew, a z prawej strony, nieco za walczącym, widać zarysy architektury.

Trzeci kartusz przedstawia zabitego lwa leżącego grzbietem na ziemi. Z układu ciała zwierzęcia widzimy, że teren był nierówny, pagórkowaty. Grzbiet jego wspiera się o jakieś wzniesienie. Pszczoły atakujące padlinę w jego paszczy składają miód zebrany z drzewa, które widzimy w lewym polu kartusza.

Ostatni na czarze ambony kartusz przedstawia pszczelarza zbierającego rój pszczół. Spogląda on na widoczne po jego prawej stronie drzewo, na którym roją się pszczoły. W prawej ręce, wyciągniętej ku drzewu, trzyma dzwonek a lewą ujmuje i przyciska do siebie pleciony ul. Ubrany jest w płaszcz sięgający kolan z zapięciem na piersi. Głowa zwrócona ku drzewu, nakryta jest kapeluszem z wielkim rondem zagiętym do góry. Długie włosy opadają na kołnierz, a na brodzie widoczny jest silny zarost. Na jego nogach długie buty z cholewkami.

Na korpus mównicy wiodą schody, które zamknięte są od dołu bramką z drzwiczkami otwieranymi jednostronnie na dwóch zawiasach po lewej stronie oraz zamknięciem po prawej. Dwa pilastry, oddzielające drzwiczki od balustrady i poręczy, są zdobione w płycinach ornamentem kampanulli, a od góry wolutami i ornamentem perełkowym.

Na bramce płaskorzeźbiony kartusz przedstawia półpostać św. Bernarda trzymającego *Arma Christi*. Święty, ustawiony w trzy czwarte w stosunku do widza, przyciska do siebie symbole męki i lekko skłania ku nim głowę. Oblicze św. Bernarda przedstawiono z wąsami i brodą

oraz kosmykami włosów, które opadają na czoło porane zmarszczkami. Wzrok jego kieruje się na symbole Męki Pańskiej. W prawym, górnym polu, nieco wyżej od głowy świętego, jakby zza jego pleców, wylania się z obłoków uskrzydłona główka aniołka. Kartusz ten od dołu oraz z boków jest obrzeżony złożoną listwą w formie półwałka z małymi nadatkami ornamentu muszlowego z wolutami o brzegach karbowanej wstęgi, koguciego grzebienia, a w górnej swej części z lambrekinem i perełkami. Prostokątna bramka zamknięta jest od góry półkoleście z uskokiem, nad którym widnieje główka aniołka ze skrzydełkami, ozdobiona ornamentem o formach karbowanej wstęgi, koguciego grzebienia, perełkami, wolutami, a także ornamentem roślinnym.

Na balustradzie schodów, w kwaterach między pilastrami znajdują się trzy kartusze o kształtach romboidalnych. Są one obramione pozłacaną listwą półwałka, która w dolnej swej części, w narożnikach oraz od góry zdobiona jest niesymetrycznym ornamentem o różnych formach przypominających ornament muszlowy. Przeważa jednak ornament wolutowy, karbowana wstęga, ornament perełkowy i łuskowy. Występuje też ornament roślinny.

Pierwszy kartusz od dołu z wyraźnymi dwoma grupami osób przedstawia scenę rozdawania chleba. W prawym polu jest zgrupowanych kilka osób zwróconych ku zakonnikowi, który trzyma w prawej ręce kosz z bochnami chleba, a lewą ręką rozdaje go ubogim. W tej grupie są trzej mężczyźni, dwie kobiety oraz dziecko. Czekają na wsparcie materialne, wyciągając dłonie ku zakonnikowi rozdającemu chleby. Jeden z obdarowanych, klęka trzymając kule w prawej ręce, inny odchodzi z chlebem. Trzeci siedząc błagalnie spogląda na zakonnika i wznosi ku niemu rękę. Wszyscy ubrani w spodnie sięgające kolan, w rozpiętych płaszczach zwisających z ramion. Na ich twarzach widoczne są zmarszczki oraz silny zarost na brodach. Postacie kobiet widoczne są tylko w części. Ich głowy, wylaniające się zza głów męskich, okryte są chustami. Twarz kobiety, stojącej bliżej zakonnika, jest twarzą starszej niewiasty z widocznymi zmarszczkami i zapadniętymi policzkami. Nieco dalej stoi druga kobieta. Widoczna jest tylko jej głowa z oczyma zwróconymi ku zakonnikowi. Trzyma ona na ręku nagie dziecko, z główką również zwróconą w tym samym kierunku.

Drugą grupę stanowią osoby duchowne. Najdalej wysunięty w lewo, stojący nieco wyżej, zwrócony do biedaków, z głową okoloną aureolą — to św. Bernard. Spogląda on na stojących nieco niżej biedaków, wyciąga przed siebie ręce i błogosławi chleby. Z lewej strony świętego, nieco z boku stoi duchowny w birecie kapłańskim na głowie. Jego poważna twarz z zarostem na brodzie, układającym się w dwa kosmyki, wskazuje na to, że jest to starszy kapłan, być może nawet kardynał, który towa-

rzyszył świętemu w czasie podróży po Francji. Spogląda on na zakonnika rozdającego chleb. Nieco niżej od świętego Bernarda, jakby w centrum całej kompozycji, stoi zakonnik obdarowujący chlebem. Jest młodszym o twarzy bez zarostu, z krótko podstrzyżonymi włosami. Scena ta działa się w jakimś wnętrzu, na co wskazuje widoczny w głębi filar z gzymsem obiegającym oraz widoczną częścią arkady, dzielący całość kompozycji na dwie strefy.

Srodkowy kartusz balustrady przedstawia świętego Bernarda w otoczeniu ludzi chorych proszących o uzdrowienie. W prawym polu kartusza, u stóp świętego, leży półnagi mężczyzna, widoczny tylko częściowo. Obok klęcząca kobieta patrzy na świętego i wznosi ku niemu prawą rękę, a lewą ręką podtrzymuje głowę chorego. W lewym dolnym polu kartusza jest grupa czterech osób: kobieta, dwóch mężczyzn i dziecko. Kobieta siedzi u stóp zakonnika, a lewą ręką podpira głowę. Jej włosy okryte są chustą opadającą na ramiona. Ubrana jest w długą suknię, spiętą w pasie, sznurowaną na piersiach. Tuż za kobietą widoczni są dwaj mężczyźni, bez zarostu, ze smętnie spuszczonej głowami z długimi włosami. Widoczni są tylko w części do piersi. Dalej stojący mężczyzna składa lewą dłoń na piersi, a prawą błagalnie wznosi do góry, tuż za głową pierwszego. W głębi, za siedzącą kobietą, dziecko zwrócone twarzą ku matce. Pośrodku stoi św. Bernard w habitie cysterskim. Ma wzniesioną prawicę w geście błogosławieństwa, a lewą rękę nieco opuszczoną i rozwartą. Święty spogląda na chorego leżącego u jego stóp. Za świętym nieco z boku stoi młodszy zakonnik, towarzysz jego podróży. Głowa jego nieco pochylona ku świętemu, a ręce ma złożone jak do modlitwy. Całość ujęta z prawej strony widoczną częścią architektury a z lewej strony wysokim drzewem, którego rozłożysta korona wypełnia górne lewe pole kartusza.

Trzeci, najwyżej położony kartusz na balustradzie przedstawia papieża z tiarą na głowie zasiadającego na tronie. Papież ubrany w swój strój pontyfikalny, z kapą na ramionach spiętą ozdobną klamrą na piersiach, zwraca swe oblicze ku świętemu Bernardowi stojącemu nieco z prawej strony tronu. Prawą rękę składa na piersi, lewą zaś nieco opuszczoną wyciąga przed siebie, w kierunku klęczącego przed nim antypapieża. Obok tronu z lewej strony papieża stoją dwaj kardynałowie w strojach kardynalskich z mucetami²⁹ w biretach na głowach. Bliżej stojący kardynał jest lekko zwrócony ku papieżowi, a drugi stojący nieco dalej składa skrzyżowane na piersi ręce. Oczy jego spoglądają w dal. Po drugiej stronie tronu św. Bernard z aureolą na głowie, patrząc na antypapieża, lewą uniesioną dłonią wskazuje na siedzącego

²⁹ Ch. Zieliński, *Sztuka Sakralna*, Poznań, Warszawa, Lublin 1961. 245—246.

papieża. Za świętym stoją dwaj cystersi, widoczni tylko częściowo. Głowa jednego z nich widoczna z profilu, a drugiego na wprost. Przed tronem klęczący antypapież składa insygnia papieskie. Zdjętą kapę trzyma on przed sobą, a tiara i krzyż patriarchalny, papieski leżą przed stopniami tronu. Sam tron papieski jest ustawiony w półkulistej absydzie, flankują go pilastry z płycinami wspierające gzyms. Ponad całością zwisa baldachimowa kotara, bogato udrapowana, która układa się z lewej strony w fałdy kaskadowe, a od przodu w dwa potężne zwisy. Brzegi kotary obszyte są lambrekiem.

W kwaterach między pilastrami przedpiersia znajdują się trzy kartusze. Wszystkie one są obrzeżone bogatym ornamentem układającym się w różne fantazyjne formy. Kartusze te są najbardziej wyeksponowane. Bogaty ich ornament układa się w formy przypominające to muszlę, to znów zwijaną wstęgę karbowaną albo wijące się liście akantu. Miejscami są one zdobione sznurami perełek, a w zakończeniach zawsze zwijają się wolutowo. Górne części kartuszy o polach zbliżonych do prostokąta są zwieńczone jakby mniejszymi kartuszami o fantazyjnych kształtach.

Pierwszy kartusz przedpiersia od strony prezbiterium przedstawia św. Bernarda z Hostią Św. Święty wyszedł na spotkanie z księciem Wilhelmem z Akwitanii. Scena ta odbywa się przed świątynią. Widoczny jest portal kościoła flankowany z prawej strony pilastrem na wysokim cokole. W bramie kościoła, na stopniach stoi św. Bernard w stroju liturgicznym, w albie, w ornacie z manipularzem na lewym ramieniu. W prawej ręce trzyma Hostię Św. nad pateną, którą podtrzymuje lewą ręką. Zwrócony jest do księcia Wilhelma, który na widok postaci eucharystycznych upadł na ziemię do stóp świętego. Leżącego księcia, odkrytego do połowy, podtrzymuje obu rękami młodzieniec z lekko pochyloną głową o bujnej czuprynie z włosami opadającymi do tyłu. Książę odkryty do połowy leży jak rażony piorunem, z głową odrzuconą do tyłu, z twarzą pełną lęku. Prawa ręka prawie niewładna spoczywa na rękojeści szabli. Nogi, mocno zgięte w kolanach, są podkurczone do dołu. Jego biodra okrywa fartuch. Dalej są widoczni dwaj rycerze. Jeden z nich w pełnym kutym uzbrojeniu, z okrągłą tarczą, w hełmie szturmaku na głowie, trzyma kopię w prawej ręce. Za nim widoczna głowa drugiego rycerza z uniesioną do góry lewą ręką, również w hełmie. Za jego głową widoczne są dwa ostrza lanc innych, już niewidocznych na kartuszu rycerzy. Za świętym Bernardem w głębi portalu widzimy dwóch młodszych zakonników o twarzach bez zarostu z tonsurami na głowach. Pierwszy z nich trzyma złożone ręce. Drugi widoczny jest tylko częściowo.

Drugi kartusz przedpiersia przedstawia świętego Bernarda we wnętrzu.

trzu kościoła. Święty klęcząc między dwoma filarami z wyraźnie zaznaczonymi cokołami, zwrócony nieco w prawo z rękami rozłożonymi, zapałtrzony jest w niebo. Głowa świętego lekko wzniesiona. Nad nim z obłoków wylaniają się aniołkowie. Dwa z nich ustawione antytetycznie, okryte perisonium, widoczne w całej postaci, adorują symbol IHS z krzyżem na okrągłej tarczy, od którego kuliście rozchodzą się promienie. Widoczne również główki anielskie wylaniające się z obłoków otaczają i adorują Chrystusa przedstawionego symbolicznie.

Ostatni kartusz przedpiersia ambony ukazuje św. Bernarda z krzyżem w lewej ręce i prawą uniesioną ku górze ręką. Stojący na podwyższeniu święty przemawia do stojących przed nim osób. Z prawej strony świętego stoi mężczyzna odziany długim, zwisającym ku tyłowi płaszczem, na którym przypięty jest na prawym ramieniu wschodni krzyż. Taki sam krzyż jest przypięty na habicie świętego. Z lewej strony świętego stoi zwrócony ku niemu cesarz w koronie na głowie i z płaszczem królewskim na ramionach. Lewa jego dłoń spoczywa na rękojeści szabli. Monarcha stoi z lekko wysuniętą prawą nogą do przodu, w postawie gotowości bojowej. Na jego nogach widzimy buty do kolan z ozdobnymi klamrami. Za królem stoją trzej rycerze. Pierwszy, stojący bokiem posiada lekko zwróconą głowę w kierunku króla. Na jego ramionach jest płaszcz spięty małą klamrą na piersi. U jego boku wisi szabla. Dwaj pozostali stojący w głębi są widoczni tylko częściowo. Stojący bliżej króla widoczny *en face*, ma na piersi dużą klamrę z postacią orła, czy gołębiczy.

Powyzsza scena rozgrywa się na tle architektury z oprofilowanym prześwitem w prawym górnym polu, w którym to rozgrywa się symultanicznie druga scena. W głębi prześwitu widoczne wnętrze, w którym na tronie zasiada papież w stroju pontyfikalnym z tiarą na głowie. Papież ma na ramionach kapę spiętą klamrą na piersi. Papież zwraca głowę i nieco ją pochyla ku św. Bernadrowi klęczącemu z lewej strony tronu. Święty podaje papieżowi księgę. Tron papieski otaczają kardynałowie, dwóch zajmuje miejsca z prawej strony, a dwóch z lewej. Tron ustawiony jest w półkulistej absydzie, nad którą drapują się fałdy kotary baldachimu.

Kartusz zaplecka ambony przedstawia św. Bernarda zapisującego księgę. Święty przedstawiony jest w półpostaci w habicie zakonnym z kapturem i z opackim krzyżem pektoralnym. Głowa jego (w trzy czwarte) jest lekko pochylona i otoczona aureolą, oczy zapatrzone w księgę. Na brodzie widoczny zarost. Rozłożoną przed nim księgę podtrzymuje lewą ręką i wspiera ją o przewrócony ul, z którego wycieka miód. W prawej ręce trzyma pióro zanurzone w kałamarzu stojącym na ulu. Tuż obok leżą trzy zamknięte księgi. W głębi widoczne są skały, a miej-

scami roślinność. Na horyzoncie drzewa, dwa z prawej i dwa z lewej strony. Całość obramiona bogatą dekoracją. Po bokach dwa siedzące pilastry o zakończeniach wolutowych, z kratką w płycinach bocznych, na nich wspierają się odcinki gzymsów. Od dołu dwie podwójne symetryczne woluty z ornamentami karbowanej wstęgi. Na gzymsach są symetrycznie rozstawione ule po trzy z każdej strony, a międzywolutowe pola nad nimi wypełnia ornament łuski. W zwieńczeniu kartusza, na owalnej tarczy jeszcze raz powtórzono Arma Christi.

Zwieńczenie ambony jest bogato rozbudowane i ozdobione pełnoplastyczną rzeźbą figuralną. Na wolutowych spływach, na narożnikach baldachimu znajdują się cztery symbole wyobrażające Ewangelistów: postać wołu, człowieka, lwa i orła. Od strony północnej, na wolutowym spływie widzimy głowę wołu z rogami lekko zwróconymi ku nawie kościoła. Wół swym pyskiem, oraz jednym kopytem trzyma otwartą księgę. Widoczna część jego tułowia wspiera się o wolutę na lewej, przedniej i zgiętej nodze. Cała postać jest uskrzydłona. Na drugim spływie wolutowym siedzi naga postać ludzka również uskrzydłona z lekko zaznaczonym perisonium. Prawa jej noga swobodnie opada ku dołowi, a lewa jest podkurczona. Postać ta ma szeroko rozwarte ręce, przy czym prawa opada nieco ku dołowi, a lewa wzniesiona jest ku górze. Głowa jest okolona kosmykami włosów, a twarz zwrócona nieco do góry. Na trzecim spływie wolutowym siedzi uskrzydłony lew. Widoczna jest tylko część jego tułowia, z łbem skierowanym w lewo i prawą swą łapą podtrzymuje księgę. Na czwartym spływie wolutowym (od prezbiterium) znajduje się postać orła z księgą. Orzeł, lekko skręcony w prawo, szponami trzyma rozwartą księgę, a w dziobie uchwyt naczynia podobnego do kałamarza. W górnej części baldachimu, jakby na konsoli opiętej owymi spływami wolutowymi, rozmieszczone są symbole św. Bernarda. W centralnej części stoi ul, o który wspierają się cztery księgi. Z każdej strony ula są dwie księgi. Symbole św. Bernarda otaczają obłoki, nad którymi unosi się Duch Św. w postaci gołębiczy na tle symbolu Trójcy Świętej okolonego promieniami.

W szczycie zwieńczenia stoi postać Chrystusa Zmartwychwstałego. Chrystus wyłania się z obłoków otoczony świetlistą glorią promieni. Naga postać Chrystusa częściowo tylko jest osłonięta perisonium. Na uwielbionym ciele widoczne są przebicia od gwoździ, a na lewym boku rana od włóczni. Chrystus spogląda na widza, prawą ręką wzniesioną wskazuje ku górze, lewą podtrzymuje krzyż. Głowa Chrystusa na tle promienistej aureoli z obłokami. Długie włosy, opadające do tyłu, okalają spokojną jego twarz z nieco zapadniętymi policzkami. Na brodzie jest widoczny zarost. W samym szczycie zwieńczenia, nad Chrystusem, unosi się na obłokach anioł w powiewnych szatach. Jego boscie nogi lekko

dotykają obłoków, a całe ciało odziane jest suknią przepasaną w biodrach. Anioł przedstawiony w kontrapoście wyciąga ku górze swą prawą rękę, a lewą podtrzymuje banderolę z napisem „*Spiritus meus super mell dulcis*”. Z obłoków wylaniają się uskrzydłone główki aniołków.

III. OPIS TREŚCIOWY

Plastyka ambony oliwskiej zarówno w rzeźbie pełnej, jak i w reliefie wyraża pewien program ideowy z dobrze określonym celem dydaktycznym. Program ten należy łączyć z ideą odnowy życia wewnętrznego w opactwie przeprowadzoną przez gorliwego opata Jacka Rybińskiego za wzorem Doktora Miodopłynnego św. Bernarda z Clairvaux³⁰. Program ten miał upamiętnić wielkiego założyciela cystersów, przedstawić jego postać jako wielkiego mistyka, reformatora życia wewnętrznego oraz człowieka czynu³¹.

Ambona, z której głosi się Słowo Boże, ma przemawiać nie tylko ustami kaznodziejów, ale i obrazem plastycznym. Święty Bernard, mistyk i człowiek czynu, żyjąc z wiary, widział wszędzie obecność i rękę Boga miłości, a potężna i żywiołowa wiara była dla niego drogowskazem i światłem przewodnim. W ten sposób doszedł on do lepszego poznania i zrozumienia ekonomii zbawienia. Pełnią tej ekonomii jest Chrystus, przez którego ujawnia się „wieloraka mądrość Boża”³². Tajemnica Boga i zbawienia została objawiona w Chrystusie Zbawcy³³. Dlatego św. Bernard słowami Pisma Świętego żył i przybliżał je swoim słuchaczom w swych *Sermones* i traktatach³⁴.

Przedstawienia plastyczne wyrażające treści ideowe ambony oliwskiej można ująć w kilku grupach:

- 1) Kartusze na zwisie ambony o treściach alegoryczno-biblijnych.
- 2) Historyczne przedstawienia na parapecie ambony oraz przedpiersiu.
- 3) Kartusze o treściach mistycznych.
- 4) Zwieńczenie ambony wyrażające treści odnoszące się do ekonomii zbawienia zawartej w tajemnicy Słowa, której podporządkowany jest układ całości.

Cztery kartusze ze zwisu ambony o treściach alegoryczno-biblijnych łączą się z wielkim umiłowaniem Pisma Św. i rozumieniem Starego Te-

³⁰ Mirynowski, dz. cyt., 28; por. Wyrobek, Odyniec, dz. cyt., 11.

³¹ J. Leclercq, *La Spiritualité du Moyen âge*, b. m. 1961, 241, por. G. Goyau, *Saint Bernard*, b. m. 1927, 150.

³² Leclercq, *La Spiritualité*, 244.

³³ J. Leclercq, *Saint Bernard Mystique*, b. m. 1948, 69.

³⁴ Leclercq, *Saint Bernard*, 69.

stamentu w świetle Nowego. Do pełnego zrozumienia dochodził święty drogą afektywną przez uświęcenie³⁵. Dlatego też pierwszy kartusz zwi-
su (od prezbiterium) przedstawia księgę, na której zapisuje ręka wyła-
niająca się z obłoków. Księga i pióro to atrybuty św. Bernarda³⁶, a obło-
ki wyobrażają Majestat Boży³⁷ jako źródło wewnętrznego oświecenia,
z którego powstały jego traktaty, w jakich najpełniej wyraziła się jego
myśl mistyczna, co ilustruje nasz symboliczny ul, z którego wycieka
miód dający słodycz i siłę³⁸.

Druga scena w tym cyklu przedstawia Samsona walczącego z lwem³⁹.
Mąż Boży zwycięża gołymi rękami lwa. Bóg przyszedł mu z pomocą, bo
spełniał wolę Bożą. Samson jest figurą typologiczną Chrystusa zwycię-
żającego szatana⁴⁰. W sensie przenośnym Samson wyobraża św. Ber-
narda, który dzięki osobistej świętości odnosił zwycięstwa nad szatanem
w opętanych⁴¹ i nad herezją⁴².

Następne przedstawienie łączy się z poprzednim; jest jego bezpo-
średnią kontynuacją zgodnie z opisem Księgi Sędziów⁴³. Leżącą padlinę
lwa napełnił rój pszczół i złożył w niej miód. Samson — zwycięzca wra-
cając z Tamma, bierze miód jako nagrodę i syci się nim oraz obdarza
nim swoich rodziców. To przedstawienie, podobnie jak poprzednie, w
sensie typologicznym odnosi się do św. Bernarda⁴⁴.

Ostatnia ze scen alegorycznych, przedstawiająca pszczelarza zbiera-
jącego rój pszczół, jest zamknięciem tego cyklu i uzasadnieniem ty-
tułu: *mellifluus*. Tak, jak pszczoły zbierają miód z drzewa, św. Bernard
korzystał z pokarmu Słowa Bożego, stał się prawdziwą „Kolumną Ko-
ścioła”⁴⁵, umiał dzielić się z innymi swym mistycyzmem i przeprowadzać
reformy⁴⁶. Cały duchowy dorobek pozostawił w swych traktatach: *De
diligendo Deo, De gradibus humilitatis et superbia, De gratia et libero
arbitrio, De consideratione*, oraz w licznych kazaniach np.: *Sermones de
tempore, Sermones de Sanctis, Sermones in Cantica cantiorum*⁴⁷. Cztery
kartusze zwi-
su mają wyrazić źródła siły i świętości Bernarda. Są one

³⁵ Tamże, 66; por. G o y a u, dz. cyt., 97, 98.

³⁶ Zieliński, dz. cyt., 402—406.

³⁷ Tamże, 475.

³⁸ L. R é a u, *Iconographie de l'art Chrétien*, Paris 1958, t. III, cz. I, 211.

³⁹ Sdz 14, 5-6.

⁴⁰ K. K ü n s t l e, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Freiburg im Breisgau 1928, t. I, 128.

⁴¹ L e c l e r c q, *Saint Bernard*, 125, por. J. de V o r a g i n e, *Złota Legenda*, Warszawa 1955, 445.

⁴² G o y a u, dz. cyt., 121, 125, 146.

⁴³ Sdz 14, 8-10.

⁴⁴ G o y a u, dz. cyt., 135, por. R é a u, dz. cyt., t. III, cz. I, 209.

⁴⁵ L e c l e r c q, *Saint Bernard*, 119.

⁴⁶ G o y a u, dz. cyt., 100.

⁴⁷ L e c l e r c q, *Saint Bernard*, 80, 83, 118, 176; por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. I, 308.

równocześnie napomnieniem dla słuchaczy, aby również kontemplowali w duchu pokory zasłyszane święte słowa. Słowo Boże, którym jest Chrystus, ma przemienić świat, *ut Christus moderatur et vincat omnia* ⁴⁸.

Balustradę schodów zdobią trzy reliefy przedstawiające sceny z życia św. Bernarda. Najniżej położony kartusz ukazuje świętego błogosławiącego chleby. Było to w okresie błędów Henryka de Bruys z Lozanny. Wówczas to papież Eugeniusz III wysłał do południowych prowincji Francji swego legata kardynała Albericha z Ostii wraz z biskupem Gottfrydem z Chartres i św. Bernardem, aby ratowali Kościół przed błędnowierstwem. Początkowo ludność była wrogo nastawiona do zwierzchników Kościoła, po kilku jednak dniach wielu nawróciło się pod wpływem kazań świętego. W czasie kazania w Sarlat — Périgord przyniesiono chleby do pobłogosławienia. Po benedykcji chleba święty oznajmił: „przekonacie się, że my mówimy prawdę, a wasi chorzy, którzy spożyją ten chleb, osiągną zdrowie” ⁴⁹. I rzeczywiście pobłogosławiony chleb przynosił zdrowie wielu chorym. Opisany cud chleba zdarzył się w 1147 roku i odtąd do świętego cisnęło się wielu, tak że nieustannie musiał zmieniać miejsce swego pobytu, aby innym przychodzić z pomocą i wypełniać polecenia papieża ⁵⁰.

Drugi kartusz na balustradzie jest kontynuacją pierwszego. Przedstawia scenę uzdrowienia chorych. Święty Bernard jest człowiekiem czynu, jako mąż modlitwy i mistyk. Traktat *De consideratione* — to program życia wewnętrznego ⁵¹. Tam, gdzie napotyka nędzę, choroby, przychodzi z pomocą — i to jako wysłannik Boga ⁵². Biografie świętego Bernarda podają wiele cudownych uzdrowień. Być może, że artysta przedstawił jedno z nich, jakie miało miejsce we Francji w czasie klęski głodu i zarazy z roku 1151 ⁵³, lub też w Salerno, gdzie na oczach bezradnych lekarzy czyni cud uzdrowienia ⁵⁴. Cuda, jakie czynił święty, miały manifestować dobroć Bożą i służyć dla dobra całego Kościoła ⁵⁵.

Trzeci, najwyżej położony kartusz na parapecie schodów przedstawia zażegnanie schizmy w Kościele po śmierci papieża Honoriusza II (1130) ⁵⁶. Wówczas to z powodu rywalizacji dwóch stronnictw rzymskich, Frangi-

⁴⁸ Leclercq, *Saint Bernard*, 66 i 67.

⁴⁹ M. Ratisbonne, *Geschichte des hl. Bernhard*, Regensburg 1843, Bd. II, 110.

⁵⁰ Ratisbonne, dz. cyt., 111, por. Leclercq, *Saint Bernard*, 129.

⁵¹ Tamże, 176.

⁵² Leclercq, *Saint Bernard*, 128.

⁵³ Ratisbonne, dz. cyt., 480; por. F. Uryga, *Żywot św. Bernarda z Fontaine, opata oo. cystersów w Clairvaux we Francji, Miodopłynnego Doktora Kościoła*, Kraków 1891, 85.

⁵⁴ Leclercq, *Saint Bernard*, 145.

⁵⁵ Tamże, 128; por. de Voragine, dz. cyt., 445.

⁵⁶ Goyau, dz. cyt., 78, 79; Leclercq, *Saint Bernard*, 120; por. L. Say, *Les papes du XI siècle et la chrétienté*, 1926, 128, 129.

panich i Pierleonich, doszło do wyboru papieża i antypapieża. Kardynałowie popierający Frangipanich wybrali papieżem Innocentego II (1130—1143), a parę godzin później kardynałowie stojący po stronie Pierleonich wybrali Anakleta II, który zyskał przewagę w Rzymie, tak że Innocenty II zmuszony był do ucieczki. Papież schronił się we Francji. Św. Bernard nawoływał do jedności. Na synodzie zwołanym przez króla Ludwika VI w Etampes w sierpniu 1130 roku⁵⁷ większość uczestników pod wpływem św. Bernarda opowiedziała się za Innocentym II, gdyż jego wybór był wcześniejszy, zgodny z przepisami kościelnymi i wyborcy stanowili *partem seniore*⁵⁸.

Św. Bernard nakłonił Anakleta do złożenia urzędu, ale te zabiegi tylko częściowo zażegnały schizmę, bo choć pozyskał dla tej decyzji Francję, Anglię i Niemcy⁵⁹, jednak nadal antypapież, wspierany orężnie przez księcia Normanów, Rogera Sycylijskiego, zajmował Rzym aż do śmierci w roku 1138⁶⁰. Po śmierci Anakleta II wybrano nowego antypapieża Wiktora, który kilka tygodni później, po rozmowie ze św. Bernardem o jedności Kościoła („*Colloquium nocturnum*”), założył swój urząd wobec prawowitego papieża Innocentego II i oddał mu hołd przez złożenie insygniów papieskich. Było to 29. V. 1138 r.⁶¹. Odtąd zapanał spokój i jedność w Kościele, a św. Bernarda nazwano rzeczni-kiem jedności i pokoju⁶².

Pierwszy kartusz przedpiersia przedstawia scenę nawrócenia Wilhelma z Akwitanii. Książę Wilhelm, wódz de Guyenne z Poitou stanął po stronie antypapieża Anakleta II⁶³. W Parthenay św. Bernard⁶⁴, jako legat papieża Innocentego II po odprawieniu Mszy św. wyruszył przed kościół z Najświętszym Sakramentem dla ekskomunikowanego księcia. Na słowa świętego: „*Oto Syn Dziewicy, Pan i Władca Kościoła, który przychodzi do ciebie, oto twój Sędzia, przed którym wkrótce stanie twoja dusza*”⁶⁵ i na widok Hostii Świętej uzbrojony książę upadł na ziemię, nie mogąc wymówić ani słowa. To wystarczyło i przyrzekł on świętemu, że uzna papieża Innocentego II za legalnego następcę świętych apostołów. Przyrzekł też przywrócić biskupom ich stolice i restytuować skonfiskowane dobra kościelne⁶⁶. Tak pod wpływem świętego Bernarda zapanał spokój w Akwitanii a książę Wilhelm z awanturnika, słynącego

⁵⁷ G o y a u, dz. cyt., 80.

⁵⁸ L e c l e r c q, *Saint Bernard*, 80 nn.

⁵⁹ G o y a u, dz. cyt., 102.

⁶⁰ Tamże, 103.

⁶¹ Tamże, 104.

⁶² L e c l e r c q, *Saint Bernard*, 123.

⁶³ R é a u, dz. cyt., t. III, cz. I, 210.

⁶⁴ G o y a u, dz. cyt., 89—92; por. L u b o m s k i, dz. cyt., fasc. I, s. 149.

⁶⁵ R é a u, dz. cyt., 210; por. L e c l e r c q, *Saint Bernard*, 126.

⁶⁶ R e a u, dz. cyt., 210 i 211.

ze skandalicznych przygód miłosnych⁶⁷, z cynika kpiącego z pobożności, z wroga papieżstwa, stał się pustelnikiem, odprawiał pielgrzymki do Compostelli i ciało swe odziewał włosienicą⁶⁸.

Srodkowy kartusz przedpiersia ukazuje nam świętego w modlitwie⁶⁹. Św. Bernard głosił pokorę i miłość. Serce pokorne i miłujące może w pełni kontemplować prawdy Boże. Szczytem kontemplacji jest ekstaza, kiedy dusza łączy się z Bogiem drogą uczucia i woli. W takich to chwilach Bóg odsłaniał Bernardowi tajniki myśli Bożej⁷⁰. W ikonografii często przedstawia się klęczącego, rozmodlonego starca w ekstazie, któremu Matka Boża wraz z aniołami ukazuje Syna Bożego⁷¹, źródło jego żywiołowej wiary i natchnień dzieł, w których św. Bernard występuje jako jeden z największych mistyków⁷². Ta scena jest więc jakby skróconą formą wizji Wcielenia, jaka miała miejsce w noc Bożego Narodzenia w 1137 roku⁷³.

Lewy kartusz przedpiersia przedstawia symultanicznie dwa wydarzenia. Scena na pierwszym planie ukazuje św. Bernarda nawołującego do wypraw krzyżowych⁷⁴. Po upadku Edesy (1096) zdobytej w pierwszej wyprawie krzyżowej, papież Eugeniusz III upoważnia św. Bernarda do organizowania nowej⁷⁵. Zagrożone było chrześcijaństwo na Wschodzie. Obok świętego, przemawiającego na synodzie w Vézelay w 1146 roku⁷⁶, widzimy króla Ludwika VII; obaj mają na swych płaszczach krzyże, które przysłał im papież Eugeniusz III⁷⁷. Pod wpływem agitacji i modlitw świętego w nowej wyprawie wzięło udział wiele krajów chrześcijańskich. Na skutek interwencji św. Bernarda przyłączył się do krucjaty Konrad III cesarz niemiecki, którego widzimy wraz z jego drużyną. Wskazuje na to złota fibula z orłem⁷⁸.

W prawym górnym polu tego samego kartusza rozgrywa się inna scena. W prześwicie widoczna komnata. Papież zasiada na tronie w otoczeniu kardynałów. Św. Bernard, autor reguły zakonnej templariuszy⁷⁹,

⁶⁷ Wilhelm był poetą lirycznym. W swych utworach opiewał miłość zmysłową i uwielbienie kobiety; por. J. de Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, 442.

⁶⁸ Réau, dz. cyt., 211.

⁶⁹ De Voragine, dz. cyt., 436.

⁷⁰ Leclercq, *Saint Bernard*, 131 i 132.

⁷¹ Tamże, 132.

⁷² Tamże, 80—83.

⁷³ Tamże, 132; por. Lubomski, dz. cyt., fasc. I, 149.

⁷⁴ Tamże, 149, 150.

⁷⁵ Leclercq, *Saint Bernard*, 201—205.

⁷⁶ Tamże, 201. Synod w Vézelay 31. III. 1146 r., tam wręczono krzyże papieskie głównym uczestnikom wypraw. Zachęta do dalszych wypraw była bulla papieska i kazania św. Bernarda.

⁷⁷ Goyau, dz. cyt., 152.

⁷⁸ M. Gułkowska - Rychlewska, *Historia ubiorów*, Warszawa 1968, 116—117.

⁷⁹ Leclercq, *Saint Bernard*, 75.

prosi o jej zatwierdzenie. Nowa reguła, oparta na cysterskiej, zobowiązywała członków nowego zakonu do czystości, posłuszeństwa i ubóstwa oraz nakładała obowiązek walki z niewiernymi. To właśnie uzasadnia zestawienie tych dwóch scen na jednym kartuszu. Papież w obecności kardynałów przyjmuje księgę reguły od świętego⁸⁰. Święty Bernard jako zakonodawca dał dowód rozeznania sytuacji, co potwierdziła popularność nowego zakonu⁸¹.

Kartusz na bramce ambony przedstawia półpostać św. Bernarda. Twarz jego poważna i ascetyczna. Święty trzyma narzędzia Męki Pańskiej: dzidę, trzcinę z gąbką oraz krzyż z cierniową koroną⁸². Nazwał on „Arma Christi”: „bukietem cierpień Chrystusowych”⁸³ i porównał je do woreczka mirry, który oblubienica z Pieśni nad Pieśniami starannie szuka, aby go przypiąć na piersi w chwili spotkania z oblubieńcem⁸⁴. W kazaniu o Pieśni nad Pieśniami mówi św. Bernard, że wszystko składa się z cnót i goryczy Zbawiciela, jakie znosił dla dobra ludzkości⁸⁵. Do Męki Pańskiej nawiązuje też jego poezja:

Witaj głowo okrwawiona,
Cierniem wkoło uwieńczona.
Utrąpiona, poraniona,
Różgą krwawo posieczona;
Oplwana bezbożnie!⁸⁶

Obraz ten ma przypominać kaznodziei wchodzącemu na ambonę, że powołany jest, według słów św. Pawła, do głoszenia Chrystusa i to ukrzyżowanego⁸⁷.

Kartusz zaplecka ambony wskazuje na św. Bernarda piszącego księgę. Święty w habicie cysterskim z krzyżem opackim na piersi⁸⁸. On to bowiem już w 1115 roku⁸⁷ na polecenie Stefana Hardinga z macierzystego

⁸⁰ Templariusze (Militia templi) mieli swoją siedzibę w Jerozolimie. Reguła została zatwierdzona przez papieża Honoriusza II w 1128 roku na synodzie w Troyes., por. Leclercq, *Saint Bernard*, 75; Uryga, dz. cyt., 75; T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi*, Warszawa 1955, 24—29.

⁸¹ Tamże, 217.

⁸² Réau, dz. cyt., 211; por. Z. Kępiński, *Wit Stwos w starciu ideologii religijnych Odrodzenia, Oltarz Salwatora*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1969, 124, przyp. 294.

⁸³ Réau, dz. cyt., 211.

⁸⁴ PnP. 1, 12-13; por. Ratisbonne, dz. cyt., 137; Réau, dz. cyt., 211.

⁸⁵ Goyau, dz. cyt., 97 i 98.

⁸⁶ „Salve, caput cruentatum,
totum spinis coronatum,
conquassatum, vulneratum,
arundine verberatum,
facie sputis illita”.

Por. Manteuffel, dz. cyt., 173.

⁸⁷ 1 Kor 2, 2; por. Lubomski, dz. cyt., fasc. I, 147; Ratisbonne, dz. cyt., 137, 138.

⁸⁸ Réau, dz. cyt., 211.

⁸⁹ Leclercq, *Saint Bernard*, 17, 18.

klasztoru w Cistertium, założył nowy klasztor w Clairvaux w Szampanii, gdzie był opatem aż do swojej śmierci w 1153 roku⁹⁰. Ascetyczne życie, zalety ducha oraz jego działalność sprawiły, że zyskał sobie autorytet w całym chrześcijaństwie. Jego życie, pisma i nauki wpłynęły na rozwój nauki Kościoła⁹¹, a pszczele ule to pochwała jego elokwencji, dzięki której zyskał sobie miano Doktora Miodopłynnego: „a wymowa jego słodsza jest od miodu”⁹². Jest to też plastyczne przedstawienie doktryny św. Bernarda o Miłosierdziu i pośrednictwie Maryi, dzięki której spływają na ziemię łaski Odkupiciela⁹³.

Na kartuszu we fryzie naczółka baldachimu widnieją słowa z Pisma Świętego: „*Favus mellis composita verba*” (prov. 16, 24), które są dewizą całości dzieła⁹⁴, jako że św. Bernard dobrze znał Pismo Święte i umiał się nim posługiwać zarówno w twórczości pisarskiej⁹⁵, jak i w sporach z heretykami⁹⁷.

Na narożnikach baldachimu, na wolutowych spływach są przedstawione symbole czterech Ewangelistów: głowa wołu to symbol św. Łukasza, człowiek to symbol św. Mateusza, lew to symbol św. Marka i orzeł to symbol św. Jana. Symbole te Tradycja chrześcijańska przypisuje Ewangelistom na podstawie wizji Ezechiela⁹⁸. Św. Łukasz opisem ofiary Zachariasza rozpoczyna swą Ewangelię, a wół, jako zwierzę ofiarne, uchodzi za symbol starotestamentalnych ofiar. Św. Mateusz natomiast rozpoczyna swą Ewangelię opisem ludzkiego rodowodu Chrystusa i dlatego łączy to Tradycja z opisem postaci o „twarzy człowieczej”. Symbol św. Marka to lew uskrzydłony w wizji Ezechiela. Ewangelia jego zaczyna się opisem działalności św. Jana Chrzciciela na puszczy, której królem jest lew. Symbolem św. Jana Ewangelisty jest orzeł z wizji Ezechiela⁹⁹.

W zwieńczeniu baldachimu jeszcze raz powtórzone atrybuty św. Bernarda: ul i księgi¹⁰⁰. Unoszący się nad atrybutami Duch Święty w postaci gołębiczy i symbol Trójcy Świętej wskazują na natchnienie i Opatrzność Bożą. A Chrystus, jako Zmartwychwstały z krzyżem¹⁰¹ jest źródłem naszego życia w łasce poprzez pokarm Słowa i Eucharystii. Pod-

⁹⁰ Goyau, dz. cyt., 200.

⁹¹ Leclercq, *Saint Bernard*, 71, 83, 98 nn.

⁹² De Voragine, dz. cyt., 445. Réau, dz. cyt., 209. Złota Legenda od XIV w. przyjęła ten obraz przez porównanie z Janem Chryzostomem i św. Ambrozym; por. Zieliński, dz. cyt., 521.

⁹³ Goyau, dz. cyt., 133. Doktryna ta rozwinęła się w polemice z neomanichejczykami. Maryję porównał św. Bernard do „akweduktu i fontanny”; por. Kępiński, dz. cyt., 134, przyp. 328.

⁹⁴ Prz. 16, 24.

⁹⁵ Leclercq, *Saint Bernard*, 69—70.

⁹⁷ Kępiński, dz. cyt., 126, przyp. 303.

⁹⁸ Ez 1, 10 n; por. Ap 4, 7 n.

⁹⁹ Zieliński, dz. cyt., 386, 387.

¹⁰⁰ Leclercq, *Saint Bernard*, 70, Réau, dz. cyt., 211.

¹⁰¹ Zieliński, dz. cyt., 291.

stawą tego tłumaczenia są słowa Jeremiasza Proroka „venite, immittamus lignum in panem eius et conteramus eum e terra viventium”¹⁰².

Na szczycie zwieńczenia unosi się anioł z banderolą ze słowami „Spiritus meus super mell dulcis”¹⁰³. Te słowa z Księgi Syracha (24, 20) mają przypomnieć postać św. Bernarda, dla którego Pismo Święte było źródłem i zachętą do czynnego życia: „ut Christus moderatur et vincat omnia”¹⁰⁴.

Tak więc omawiana ambona ma oddziaływać na słuchaczy zarówno poprzez usta kaznodziei, jak i przez treści zawarte w bogatej plastyce.

IV. ANALIZA PLASTYCZNO-FORMALNA

Przepisy kościelne w sprawie miejsca, budowy materiału oraz urządzenia ambony nic konkretnego nie postanawiają. Św. Karol Boromeusz¹⁰⁵, wydając przepisy partykularne dla kościołów Mediolanu, zauważa, że ambony na podstawie postanowień synodalnych i prawa zwyczajowego mogą być wykonane z różnych trwałych materiałów: z kamienia naturalnego lub sztucznego, drewna lub metalu.

Ambona z kościoła pocysterskiego w Oliwie, podobnie jak większość tego rodzaju obiektów z XVIII w. jest wykonana z drewna. Do jej budowy użyto drewna lipowego¹⁰⁶, które jako tworzywo organiczne o strukturze włóknistej łatwe było do obróbki¹⁰⁷ dla snycerzy i rzeźbiarzy, a równocześnie jest wytrzymałe przy niewielkim ciężarze właściwym, tak że wytrzymałość drewna równa się wytrzymałości stali¹⁰⁸.

Drewno lipowe charakteryzuje się tym, że jest miękkie, a jego własności hygroskopijne, tj. twardnienie i kurczenie się w zależności od stopnia wilgotności, nie są zbyt wielkie. Różnice wymiarowe występujące przy różnych stopniach wilgotności mogą wynosić do 0,1% w kierunku słoju drewna oraz do 8% w kierunku poprzecznym do słoju drewna¹⁰⁹. Dlatego też taki budulec doskonale nadawał się do wykonania sprzętów kościelnych. Takiego użyto, oczywiście po odpowiednio długim okresie suszenia na wolnym powietrzu, do wykonania konstrukcji, rzeźby figuralnej i ornamentu.

¹⁰² Réau, dz. cyt., t. II, cz. II, s. 15 nn. i por. J. 12, 19.

¹⁰³ Syr 24, 20, „Pamięć o mnie słodsza nad miód”.

¹⁰⁴ Leclercq, *Saint Bernard*, 219.

¹⁰⁵ K. Boromeusz, *Acta ecclesiae Mediolanensi*, Mediolani 1599, 583.

¹⁰⁶ Mamuszka, Stankiewicz, dz. cyt., 47.

¹⁰⁷ P. Skubiszewski, *Rzeźba nagrobna Wita Stwosza*, Warszawa 1957, 12.

¹⁰⁸ J. Pasierb, *Ochrona zabytków sztuki kościelnej*, Poznań 1971, 52.

¹⁰⁹ P. Standtmüller, *Orgel und Heizung, Das Münster*, H. 4, München 1972, 258.

Części konstrukcyjne ambony pokryto czarną malaturą, na które nałożono kartusze z dekoracją figuralną i ornamentalną. Czarną malaturę, pokrywającą zasadniczy szkielet ambony, wykonano techniką olejną z czerni grafitowej na podkładzie kredowym. Czerń, otrzymaną ze zmiełonego grafitu, łączono z wapnem przy użyciu kleju kostnego oraz oleju lnianego. Dzięki tym zabiegom otrzymano czerń o odcieniu nieco szarym. Do podkładu gruntowego użyto kredy rozpuszczonej w roztworze wodnym z dodatkiem kleju stolarskiego. Do złocień we wszystkich jej częściach użyto złota naturalnego, listkowego, które nałożono na czerwony pulment przygotowany z czerwona-wobrunatnej glinki.

Podstawowym więc materiałem zastosowanym do budowy całości ambony jest drewno lipowe, o charakterystycznym żółtawym zabarwieniu świadczącym o jego starości, co zauważamy na odwrociach figur oraz we wnętrzu mównicy, gdzie brak malatury. Z takiego surowca wykonano zarówno samą konstrukcję, pokrycie oraz dekorację plastyczną. Zasadniczy szkielet zbudowano z belek i łat różnej grubości. Do pokrycia użyto desek. Cieńsze, około 10 mm grubości, służyły do pokrycia krzywych płaszczyzn baldachimu oraz czary ambony. Grubsze deski, około 15-20 mm, zastosowano do obicia prostych ścian parapetu schodowego, przedpiersia, zaplecka i bramki.

Charakterystyczną cechą tego obiektu jest jego dekoracyjność, przy czym części konstrukcyjne w budowie powiązane z dekoracją tak, że niepodobna rozpatrywać ich z osobna, nie uwzględniając całości. Zasadnicza konstrukcja korpusu, schodów z parapetem i bramką stanowi szkielet dla rzeźbiarskiej dekoracji wyrażającej jej ideowo-dydaktyczny program.

Koncepcja całości jest jednoosiowa. Oś kompozycyjną wyznacza środkowy pilaster korpusu ambony, dzieląc ją na dwie symetrycznie rozkładające się części, z tym że od strony prezbiterium przy ścianie północnej biegną schody. Płaszczyzny ambony rozczłonowane są w układzie pionowym na kwatery, przez rytmicznie rozłożone pilastry z płycinami zakończonymi wolutowo. W układzie poziomym rolę tę spełniają gzymsy i listwy dzielące. Bogate i plastyczne gzymsy, zwłaszcza wieńczący na baldachimie, charakteryzuje pewien niepokój, falista linia oraz dość duże wysunięcie, co w efekcie daje silniejszy światłocień. W gzymsie wieńczącym wyodrębniają się następujące części: sima, półwałek, płyta gzymsowa, ćwierćwałek, wklęska. Tak rozbudowany gzyms jest trzykrotnie wyższy od fryzu, natomiast jego uskok o połowę mniejszy od szerokości fryzu. Pola, trzykrotnie przerwanego belkowania, wypełniają we fryzie ozdobne kartusze. Nieliczenie się z zasadami kształtowania gzymsów znajduje swe uzasadnienie w materiale. W baroku bo-

wiem, zwłaszcza w snycerce, często stosowano te zabiegi dla podkreślenia dekoracyjności obiektu.

W obiekcie tym możemy wyróżnić dwie zasadnicze kondygnacje. Elementem oddzielającym je jest przerywany gzyms naczółka baldachimu. Dolna kondygnacja, obejmująca korpus mównicy, jest przytwierdzona do narożnego filara między prezbiterium a transeptem. Wspiera się ona na czarze zwisu spełniającej rolę konsoli. Baldachim wsparty na zaplecku oddziela dolną kondygnację od bogato rozudowanego zwieńczenia. Zarówno mównica jak i wieńczący ją baldachim w rzucie poziomym zbliżone są do prostokąta. Centralne miejsce wyznaczają przecinające się linie przeprowadzone od narożników baldachimu do podłogi mównicy. Górna kondygnacja to bogato rozbudowane zwieńczenie. Na baldachimie oplecionym spływami wolutowymi wznoszą się symbole Ewangelistów, atrybuty św. Bernarda, symbol Ducha Św., Chrystus Zmartwychwstały oraz Anioł z banderolą. Rzeźby te są pełnoplastyczne, ale niedopracowane od tyłu, ponieważ przeznaczone są do oglądania z frontu. Każda z figur wykonana jest z jednego pnia drewna. Niektóre tylko części lub atrybuty są dodane z mniejszych części drewna. Do łączenia w całość użyto czopów, kleju stolarskiego oraz kołków drewnianych.

Kondygnacja ta sprawia wrażenie bardzo lekkiej i ażurowej. Zarówno bowiem symbole, jak i figury umieszczone są na tle bieli ścian i filara, a w opracowaniu ciał widać dobre proporcje. Figury przedstawione w ruchu, a na ich twarzach widzimy wyraźne ożywienie, przy czym twarz Chrystusa z wyrazem powagi i majestatu, a twarz anioła w uśmiechu radości. Lekkości i wdzięku dodaje ustawienie obu postaci w kontrapoście na kłębiących się obłokach z wylaniającymi się, wdzięcznymi główkami aniołków oraz kolistymi i owalnie rozkładającymi się promieniami.

Kondygnacja dolna, stanowiąca zasadniczą część ambony, sprawia wrażenie bardziej ciężkiej. Wszystkie pola między pilastrami czary i parapetu wypełnione są kartuszami ze scenami z życia św. Bernarda. Kartusze zwisu, zwązające się ku dołowi, w swej formie podkreślają jego koszowaty kształt. Pola kartuszy są asymetrycznie obramione dekoracją ornamentalną. Przedstawienia w ich polach ujęte są w przestrzeni otwartej z kompozycją centralną. Kartusze przedpiersia, dwa na ścianie czołowej i jeden od strony północno-zachodniej, zbliżone są kształtem do prostokąta. Ich obramienia, podobnie jak poprzednie, wykonane są asymetrycznie z dekoracji ornamentalnej. Przedstawienia ich ujęte są w dwóch planach, na pierwszym rozgrywająca się akcja, a na drugim zamykająca całość architektura. Środkowy kartusz jest z kompozycją centralną, natomiast dwa skrajne, wielopostaciowe kompozy-

cyjnie zamykają się w kole. Wszystkie postacie przedstawione są w dobrych proporcjach i w ruchu, a w stosunku do widza ustawione są z profilu lub w trzy czwarte.

Kartusze parapetu schodowego przybierają kształty wyznaczone im przez ukośną ściankę podzieloną rytmicznie pilastrami na romboidalne pola. Ich obramienia to proste listwy półwałka ozdobionego dołem i od góry dekoracją ornamentalną. Przedstawienia wielopostaciowe skomponowane są z oznaczoną wyraźnie jedną postacią na osi, którą otaczają po bokach dwie grupy ludzi. W górnym i dolnym kartuszu sceny pierwszego planu zamknięte są architekturą w planie drugim. W środkowym kartuszu przestrzeń jest ograniczona z prawej strony architekturą, a z lewej drzewem. Kartusze drzwiczek i zaplecka przedstawiają półpostać świętego w trzy czwarte, przy czym na drzwiczkach postać jest bardzo płasko wydobyta z tła. W kartuszu zaplecka, bardziej eksponowanym, postać jest głębiej wydobyta z tła z dobrym modelunkiem ciała, przy głębszym światłocieniu. Przestrzeń z boków ograniczają drzewa. Obramienie z bogatszą ornamentyką ujmuje tarczę pola w formie zbliżonej do owalu.

Wszystkie kartusze, zawierające sceny z życia św. Bernarda, są starannie wykonane z jednego lub kilku kawałków drewna połączonych w jedną całość i nałożonych na obicie ambony. Kartusze umocowane trwale przy użyciu metalowych wkrętów drewnych i kleju. Wszystkie są reliefem płaskim z kompozycją wydobytą dłutem niezbyt mocno przed płaszczyznę tła. Są one starannie wykonane i wygładzone oraz jednolite w opracowaniu faktury. Podobną techniką wykonano kartusze naczółka oraz inne ornamenty niefiguralne.

Kartusze, rzeźba zwieńczenia oraz ornamenty wraz ze spływami wolutowymi baldachimu i pilastrami wolutowymi są połączane. Po odpowiednim zagruntowaniu podkładem kredowym i wyszlifowaniu tych części nałożono na nie czerwony pulment z dodatkiem białka i roztworu spirytusowego oraz kleju złotniczego. Po nałożeniu złota i jego wypolerowaniu agatem całość przetarto spirytusem z dodatkiem kilku kropli kleju, aby pozłota była trwalsza. Złożone kartusze i ornamenty na tle czerni potęgują dynamizm płaszczyzn neutralnych oraz podkreślają jej bogactwo.

V. ANALIZA STYLISTYCZNO-PORÓWNAWCZA

W rozmowie z Samarytanką Jezus wyjaśnia, że kult Nowego Testamentu nie będzie związany ani ze świątynią Jerozolimską, ani z górą Garizim, ale że nadchodzi czas, gdy „prawdziwi czciciele będą oddawać

część Ojcu w duchu i w prawdzie”¹¹⁰. Tym uroczystym oświadczeniem podkreślił Chrystus duchowy i nadprzyrodzony charakter kultu i ukazał jego element wewnętrzny. Ten jednak potrzebuje swego zewnętrznego wyrazu, symbolu. Takim staje się świątynia wraz z całym swoim wyposażeniem potrzebnym dla sprawowania duchowego i wewnętrznego kultu. Dlatego, już od początku swego istnienia, Kościół katolicki dla spełniania aktów religijnych starał się o odpowiednie miejsce i jego wystrój, aby wierni mogli w czasie liturgii tworzyć zwarty zespół ludu Bożego¹¹¹. Od początku też Kościół, wypełniając powierzoną mu misję nauczycielską, wykorzystywał wszystko, co mogło mu ułatwić przekazywanie prawdy i wywoływanie przeżyć religijnych. Stąd zrodziła się konieczność odpowiedniego urządzenia wnętrza kościelnego, tak aby ono wspomagało skuteczność Słowa Bożego swym wyrazem plastycznym¹¹². Zasada oddziaływania obrazem plastycznym była stosowana przez wszystkie wieki w ramach poszczególnych epok i stylów, niezależnie od principów estetyki, jakich dostarczały okresy rozwoju myśli filozoficznej. Stosowano obrazy pouczające zarówno w dekoracji samych kościołów, jak też i sprzętów, naczyń i szat liturgicznych. Szczególnie wyraźne cele dydaktyczne przyjmowała plastyka w okresie gotyku i baroku¹¹³.

Ambony, które obok ołtarza i chrzcielnicy należą do głównych elementów wyposażenia kościelnego, od początku swego istnienia były podporządkowane dydaktycznym celom Kościoła. Ambona bowiem to miejsce głoszenia Słowa Bożego. Najstarsze ambony pochodziły z V i VI wieku. Pojawiły się one w bazylikach starochrześcijańskich i miały kształt trybuny z parapetem¹¹⁴. Wsparte one były na kolumnkach i zwykle były nakryte małą, nadwieszoną kopułką. Ustawiano je zwykle w pobliżu prezbiterium, nieco wyżej przed ołtarzem, przy balustradzie oddzielającej chór od nawy kościoła, aby biskup lub kapłan sprawujący Mszę św. miał ułatwione do niej dojście¹¹⁵.

Od XIII wieku pojawiły się także ambony wolnostojące, przyścienne i przyfilarowe, a w kościołach pątniczych nawet ambony zewnętrzne w formie balkonu lub loggii. Rozwój ambon w tym okresie łączył się z ogromnym rozkwitem kaznodziejstwa uprawianego głównie przez dominikanów i franciszkanów. Wykształciły się wtedy ambony na rzucie koła lub wieloboku, których korpus wsparty był na kolumnach o silnych bazach¹¹⁶. Od XV wieku coraz częściej zaczęto ustawiać ambony poza

¹¹⁰ J. 4, 23.

¹¹¹ J. Danilewicz, *Kościół i jego wnętrze*, Kielce 1947, 12.

¹¹² W. Smoleń, *Funkcja nauczająca wnętrza kościelnego*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, 379.

¹¹³ Tamże, 385.

¹¹⁴ J. John, *Wörterbuch der Kunst*, Stuttgart 1966, 340.

¹¹⁵ Danilewicz, dz. cyt., 117.

¹¹⁶ John, dz. cyt., 340.

prezbiterium. Ich miejsce ustaliło się w późnym średniowieczu przy pierwszym lub środkowym lewym filarze nawy głównej ¹¹⁷.

W okresie renesansu ambony miały rozmałą formę i dość dowolne było w owym czasie ich ustawienie. Niekoniecznie musiały one być oparte o ścianę kościoła, bywało, że stawiano je na środku nawy. Ich forma oraz zdobnictwo nie podlegały ścisłym przepisom. Przeważały jednak ambony na rzucie koła lub czworoboku ¹¹⁸. Pojawił się w tym czasie typ ambon nadwieszonych nie wspartych na kolumnach ¹¹⁹. Ten typ ambon wykształcony w XVI wieku był najczęściej stosowany w okresie baroku. Zmieniały się jego dekoracje figuralne i ornamentalne, ale zasadniczy konstrukcyjny trzon w zasadzie nie ulegał większym modyfikacjom i przetrwał aż do dziś ¹²⁰.

Okres baroku przejął więc typ ambon rozpowszechniony w poprzednim okresie. Były to ambony nadwieszane na rzucie prostokąta lub koła, ich zaś wystrój plastyczny był wyrazem powszechnie panującego stylu. W wystroju zewnętrznym zauważamy w tym okresie zmiany na korzyść dynamiki i lekkości form. Na przykład ambona z Deezbüll z roku 1790 ¹²¹ zbudowana na rzucie wieloboku, z połączanymi ornamentami oraz figurami apostołów w niszach na balustradzie przedpiersia i parapetu schodowego reprezentuje typ ambon barokowej, najczęściej występujący w pierwszej połowie XVIII wieku. Podobne spotykamy na terenach Prus Wschodnich. Reprezentatywnymi mogą być: ambona z kościoła św. Krzyża ¹²² w Braniewie, pochodząca z 1735 roku, a wykonana przez rzeźbiarza Jana Schmidta oraz ambona ze Stegny z około 1740 roku ¹²³. Obydwie one są zdobione rzeźbami świętych w niszach przedpiersia i parapetu schodowego jak ambona z Deezbüll. Podobne ambony występowały w Nadrenii oraz w krajach sąsiadujących ¹²⁴, a także i na Pomorzu ¹²⁵. W tym również okresie, z początkiem XVIII wieku, zauważamy powstawanie ambon o lżejszej konstrukcji, np. ambona z kościoła św. Jana Chrzciciela w Kolonii ¹²⁶, w której występuje lżejsza forma baldachimu oraz am-

¹¹⁷ Danilewicz, dz. cyt., 118.

¹¹⁸ K. Ulatowski, *Architektura włoskiego renesansu*, Warszawa 1964, 472, 473.

¹¹⁹ John, dz. cyt., 341.

¹²⁰ Wiek XVIII wniósł nieco inne, bardziej wyszukane kształty ambon; por. J. Samek, *Ambony naves et naviculae w Polsce, Rokoko, Studia nad sztuką pierwszej połowy XVIII w.*, Warszawa 1970, 219 nn. W kościołach ewangelickich wykształcił się typ ambony — ołtarza; por. Jacob, *Die Kunst im Dienste der Kirche*, Lundshut 1863, 260.

¹²¹ H. Mayer, *Deutsche Barockkanzeln*, 1932, 115.

¹²² A. Ubrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen*, Königsberg, 1929, 612, Abb. 753.

¹²³ Tamże, 612, Abb. 765.

¹²⁴ H. Mayer, dz. cyt., 130.

¹²⁵ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. XI, z. 15, s. 22, fig. 57.

¹²⁶ Mayer, dz. cyt., 131.

bony z kościoła św. Michała w Passawie i w Rohr z około 1720 roku¹²⁷. Tą ostatnią wykonał I. Assam dla kościoła kanoników regularnych. Ambony te, chociaż w rzucie są podobne do tradycyjnych ambon barokowych, to jednak ze względu na ich bogactwo i dynamikę należą już do późniejszych. Ich przedpiersia dzielone na kwatery zdobione są bogatymi płaskorzeźbionymi kartuszami. Ścianki zatracają swą pionową linię, przestają być gładką płaszczyzną i stają się wypukłe lub wklęsłe tak w kierunku pionowym, jak i poziomym. To samo dotyczy też balustrady schodów, a także i baldachimu. Bryła ambony przestrzennie jest już mniej uchwytną, gdyż rzeźby, płaskorzeźby i ornamentyka tracą swą samodzielną. Ambona nie jest już dla nich obudową tektoniczną, ale łączą się one w jedną całość. Ważnym przykładem tego zlewania się konstrukcji i dekoracji jest ambona w Linz pochodząca z połowy XVIII wieku¹²⁸, w której elementy figuralne, ornamentalne tak się dostosowują do konstrukcji architektonicznej, że trudno je interpretować w izolacji, a lekkość formy i dynamizm występują w jeszcze silniejszym stopniu i to zarówno w samej bryle, jak i w dekoracji figuralnej czy ornamentalnej¹²⁹. Dekorację figuralną w formie płaskorzeźbionych kartuszy na balustradzie przedpiersia i schodów umieszcza się w bogatych obramowaniach ułożonych z różnego rodzaju ornamentów muszlowych¹³⁰. To samo ożywienie zauważa się w narożach poziomych i pionowych linii ambony, wykonanych z elementów architektonicznych lub ornamentalnych, które współtworzą ruch w kierunku pionowym i poziomym spotęgowany przez wklęsłości i wypukłości poszczególnych części. Większą też lekkość nadaje jej ornamentalne zakończenie zaplecka w formie uszaków. Baldachim posiada swój indywidualny ruch w kierunku pionowym, tak że jego krawędzie, odpowiednio do poziomych zakończeń bryły, są mocno wygięte. Zasadniczą część składową baldachimu tworzą zespoły postaci umieszczonych w zwieńczeniu¹³¹.

Krótki historyczny rys rozwoju ambon, ze szczególnym uwzględnieniem jej kształtów i dekoracji plastycznej z pierwszej połowy XVIII w., zwłaszcza w sztuce niemieckiej, pozwoli nam lepiej zrozumieć znaczenie ambony oliwskiej, która jako dzieło miejscowego warsztatu powstała pod inspirującymi wpływami sztuki południowo-niemieckiej. Ambona oliwska reprezentuje bowiem tradycyjny typ ambon nadwieszonych na rzucie prostokąta, ale jej dynamika, przejawiająca się w ukształtowaniu płaszczyzn, gzymsów i falistości naczółka, jest wynikiem wpływu ambon barokowych z ostatniej fazy rozwoju. Zauważamy to w zestawieniu naszego

¹²⁷ Tamże, 132.

¹²⁸ J. Weingartner, *Das Kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit*, Innsbruck, 1927, 405.

¹²⁹ Mayer, dz. cyt., 166.

¹³⁰ Tamże, 167.

¹³¹ Tamże, 168; por. Weingartner, dz. cyt., 405.

obiekty z amboną z Linz¹³². Obydwa obiekty charakteryzują się tym, że dolne ich gzymsy oraz gzyms naczółka na baldachimie są gierowane na narożnikach i pilastrach dzielących na kwatery przedpiersia i czarę, tak że podkreślają wypukłości ich części tektonicznych, co w efekcie daje wzmożone napięcie i ruch¹³³. W obiekcie oliwskim ten element występuje jeszcze w pewnym nasileniu przez włączenie wolutowych zakończeń pilastrów przedpiersia i czary oraz naczółka baldachimu. Być może, że te elementy zastosowali snycerze oliwscy za wzorem ambony z kościoła mariackiego w Gdańsku¹³⁴, wykonanej w 1762 roku przez znakomitego rzeźbiarza warsztatu gdańskiego H. Meissnera¹³⁵. Ta ostatnia zaś wzorowana była na ambonach już wspomnianych wyżej z Passawy i z Rohr¹³⁶. Tak więc obiekt oliwski w swej zasadniczej konstrukcji powstał w warsztacie, któremu nieobce były założenia i kształty ambon rozpowszechnionych w tym okresie, zwłaszcza na terenie południowych Niemiec oraz w środowisku pomorskim.

Oprócz wartości konstrukcyjno formalnych okres baroku wniósł do sztuki nowe wartości kompozycyjne. Kompozycje plastyczne zaczęto ujmować w wielkie programy ikonograficzne, które w obrazowy sposób przedstawiały to, co miało bezpośredni związek z głoszeniem Słowa Bożego¹³⁷. Powiązane ze sobą tematycznie cykle opowieści opierały się głównie na Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, a także na żywotach świętych. Przy czym w kościołach zakonnych przedstawiano świętych danego zakonu lub ich założycieli. Nowością, którą wprowadza późny barok w wieku XVIII, jest umieszczanie cyklów ikonograficznych z życia świętych na korpusie i balustradzie ambony, a nie tak jak w wiekach poprzednich na baldachimie¹³⁸. Dawniej przedstawiano świętych w ich chwale i ukoronowaniu, a teraz zaczyna się ich przedstawiać w scenach wyjętych z ich życia. Najczęściej obrazuje się ich czyny, w których często występują jako mówcy¹³⁹.

Powstaje teraz problem: skąd czerpano wzory do przedstawień z życia św. Bernarda. Wydaje się, że fundatorowi i wykonawcom nieobce było dzieło życia św. założyciela zakonu cystersów: „*Sti Bernardi Claravallen-*

¹³² Tamże, 404, rys. 405, nr 320.

¹³³ Mayer, dz. cyt., 177.

¹³⁴ *Danzig und seine Bauten*, praca zbiorowa, Berlin 1908, 66.

¹³⁵ T. Kruszyński, *Stary Gdańsk i historia jego sztuki*, Kraków (br), s. 49; por. A. Gosieniecka, *Sztuka w Gdańsku — malarstwo, rzeźba, grafika, Gdańsk — jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 334.

¹³⁶ Mayer, dz. cyt., 135.

¹³⁷ D. Ostowska, *Rzeźba śląska 1650—1770*, Wrocław 1969, 10; por. Mayer, dz. cyt., 168.

¹³⁸ Tamże, 172.

¹³⁹ Künstle, *Ikongraphie der Heiligen*, s. 282; por. J. Starzyński, *U podstaw religijnej sztuki baroku*, Biuletyn Naukowy wydany przez Zakład Architektury Polskiej i Historii Sztuki Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1932, nr 2, 86.

sis Abbatis primi, opera omnia” wydane w Kolonii już w 1620 roku, które to według E. Vacandarda¹⁴⁰ było źródłem przedstawień świętego Bernarda i jego czynów. Znane też było w klasztorach cysterskich dzieło „*Vita et miracula D. Bernardi Claravallensis Abbatis*” wydane w roku 1587 w Rzymie, napisane przez Tomasza Moneta, które Hümpfner¹⁴¹ uważa za literacki wzór do wielu przedstawień rzeźbiarskich i malarskich prezentujących życie naszego świętego. Autor ten twierdzi, że było ono natchnieniem dla cyklu przedstawień życia świętego Bernarda na zapieckach stall w Chiaravalle Milanese¹⁴² wykonanych przez rzeźbiarza Caravaglia Carlo w 1645 roku, które to mogły być pierwowzorem dla przedstawień oliwskich. Być też może, że niektóre przedstawienia malarskie natchnęły artystów rzeźbiarzy. Znany obraz przedstawiający oblicze świętego z kościoła cysterskiego we Fryburgu¹⁴³ pochodzący z XVII wieku mógł być wzorem dla przedstawienia św. Bernarda na drzwiczkach ambony. Niektóre zaś przedstawienia na ambonie są powtórzeniem scen z cyklu malarskiego na ścianach Wielkiego Refektarza z Oliwy¹⁴⁴. Tak więc należy wnioskować, że tak wielki i bogaty cykl musiał powstać w oparciu o znane przekazy literackie dzieł św. Bernarda. Podobieństwa kompozycyjne i formalne wskazują natomiast, że artyści oliwscy mogli czerpać wzory z istniejących już dzieł np. z cyklu przedstawień w Chiaravalle Milanese lub też z innych malarskich pierwowzórów ikonograficznych.

Stwierdzamy stąd, że nasza ambona jest monumentalnym dziełem, zarówno pod względem jej konstrukcji jak i bogatego programu ikonograficznego, powstałym pod wpływami barokowej sztuki ogólnoeuropejskiej.

Obok Wrocławia ważnymi ośrodkami życia artystycznego w XVII i XVIII wieku na Śląsku były opactwa cysterskie¹⁴⁵. Nie wolno zapomnieć o ich ważnej i pionierskiej roli, jaką odegrały w dziedzinie sztuki kościelnej. Już w XVII w. stały się one inicjatorami nowego stylu¹⁴⁶. Za uważamy też przemożny ich wpływ na inne ośrodki cysterskie w Polsce. Sprzyjał temu fakt wymarcia dynastii Piastów śląskich oraz pokaźne dobra klasztorne czerpane z rozlicznych majątków.

Działalność artystyczną na wielką skalę z wykorzystaniem sztuki, ja-

¹⁴⁰ E. Vacandard, *Vie de Saint Bernard abbé de Clairvaux*, Paris 1920, 503.

¹⁴¹ T. Hümpfner, *Ikonographie des hl. Bernhard von Clairvaux*, 1927, 3 i 4.

¹⁴² Tamże, 5.

¹⁴³ Tamże, 4.

¹⁴⁴ Mamuszką, Stankiewicz, dz. cyt., 67.

¹⁴⁵ Ostowska, *Rzeźba śląska*, 9.

¹⁴⁶ D. Ostowska, *Ze studiów nad rzeźbą krzeszowską przełomu XVII i XVIII wieku. Jerzy Schroetter i tzw. „Stara szkoła krzeszowska”*, Biuletyn Historii Sztuki, nr 2, Warszawa 1968, 249.

ko jednej z form masowego oddziaływania, zapoczątkowały równocześnie dwa wielkie opactwa: Krzeszów i Lubiąż¹⁴⁷. W Krzeszowie już opat Bernard Rosa około 1670 roku zorganizował warsztat rzeźbiarski z artystów pochodzenia miejscowego. Współcześnie z nim działał warsztat w Lubiążu założony przez opata Jana Reicha, gdzie głównym rzeźbiarzem był Maciej Steinl. Działalność obu warsztatów oddziaływała na warsztat oliwski, zwłaszcza w początkach XVIII wieku, kiedy to nastąpiło ożywienie kontaktów personalnych między tymi klasztorami, a zwłaszcza po roku 1741, tj. po włączeniu Śląska do Prus¹⁴⁸. Dokładniejsze przeanalizowanie związków Oliwy ze sztuką Śląska uniemożliwia brak archiwaliów oraz straty w stanie zachowania zabytków¹⁴⁹. Można jednak wskazać na pewne podobieństwa przynajmniej niektórych dzieł. W rzeźbie śląskich cystersów krzyżowały się wpływy południowe idące z Czech i zachodnie idące przez Niemcy¹⁵⁰, dlatego nosi ona ogólny, międzynarodowy charakter, który w bardziej prowincjonalnej redakcji da się zaobserwować w warsztacie oliwskim. Na uwagę zasługuje szczególnie działalność takich rzeźbiarzy jak: P. Rohn, M. Steinl, A. Dorazil i J. Urbański. P. Rohn, czynny na terenie Wrocławia jeszcze w drugiej połowie XVII wieku, pozostawił liczne swe dzieła w różnych kościołach. Jego rzeźba Chrystusa Zmartwychwstałego, obecnie w Muzeum Śląskim we Wrocławiu, stylistycznie i formalnie odpowiada rzeźbie Chrystusa ze zwieńczenia ambony oliwskiej. Obydwie odznaczają się barokową masywnością kształtów, spokojną, klasyczną kompozycją i kontrastowym układem postaci oraz pewnym psychologicznym pogłębieniem. Podobną jest również technika opracowania. Jest to więc przykład wczesnej infiltracji wpływów włoskich na Śląsk, które przeniesione na Pomorze do Oliwy dotarły z pewnym opóźnieniem.

Dalszym warsztatem, który mógł oddziaływać na warsztat oliwski, był zapewne warsztat Macieja Steinla¹⁵¹ z Lubiąża i Wrocławia. Steinl pracował w służbie klasztorów i projektował głównie wyposażenia wnętrz kościelnych i klasztornych. Z jego warsztatu pochodzą płaskorzeźby ambony kościoła św. Józefa w Krzeszowie z około 1700 roku. B. Stephan¹⁵² stwierdza, że jej płaskorzeźbione sceny w sposobie modelowania rzeźby i lekkość kompozycji oraz pełna, ale nie ciężka forma wskazują

¹⁴⁷ K. Kalinowski, *Działalność rzeźbiarska Macieja Steinla na Śląsku*, Rocznik Sztuki Śląskiej, t. VI, 128.

¹⁴⁸ Ostowska, *Rzeźba śląska*, 22.

¹⁴⁹ J. Kretschmer, *Geschichte und Beschreibung der Cisterzienser-Abtei Oliva*, Danzing 1847, 155.

¹⁵⁰ E. Wiese, *Die sieben Weisen aus der Maria-Magdalenen-Bibliothek, Schlesiens Vorzeit*, VII, 1924, 98 i 99.

¹⁵¹ N. Lutterotti, *Kloster Gruessau in den Zeitaltern des Barock, Rokoko und Klassizismus*, Heimatbuch des Kreises Landeshut in Schlesie, Landeshut 1929, II, 414.

¹⁵² B. Stephan, *Kloster Heinrichau und seine Kunstschaetze*, Breslau, 1935, 37.

na powiązanie z rzeźbą Lubiąza i Henrykowa, a Lutterotti¹⁵³ dopuszcza możliwość i dalszego jej oddziaływania.

Szukając wzorów i powiązań do rzeźb ambony oliwskiej, należy jeszcze przyjrzeć się innemu twórcy, mianowicie Antoniemu Dorazilowi, który pracował w warsztacie Brokofa z Pragi¹⁵⁴. A. Dorazil był projektantem i wykonawcą ambony krzeszowskiej z kościoła klasztornego. Ambona ta z lat 1736—1743¹⁵⁵, w jeszcze większym stopniu łączy nasz obiekt ze sztuką Śląska, a przez Śląsk z Czechami¹⁵⁶, gdyż w niej artysta połączył wpływy rzeźby praskiej z wpływami południowo-niemieckimi, zwłaszcza J. Donnera¹⁵⁷. Barokowa architektonika znalazła tu połączenie z rokokowym ornamentami. Tak więc warsztat Dorazila wypracował odmianę rzeźby barokowej odznaczającą się nieschematycznością, swobodą i miękkim modelunkiem z elementami ornamentalnymi nadającymi jej znamiona nowego kierunku, rokoka w sztuce snycerskiej.

Najsilniej związał sztukę śląską z warsztatem Brokofa i jego wpływy przeniósł poza jej granice Jan Jerzy Urbański¹⁵⁸, który od 1708 roku pracuje głównie na zamówienie kapituły wrocławskiej. Wykonał on w 1723 roku ambonę dla katedry we Wrocławiu¹⁵⁹. W jej rzeźbie widzimy zwartą kompozycję, do minimum ograniczony ruch. Artysta kładzie większy nacisk na realistyczne opracowanie twarzy i szczegółów. W przeciwieństwie do Brokofa kładzie większy nacisk na walory malarskie i elementy światłocieniowe. Stąd jego płaskorzeźby, choć są mniej ekspresyjne i mniej dynamiczne, mają bogato, płasko rozbudowane walory malarskie¹⁶⁰.

Należy więc twierdzić, że w rzeźbie i snycerze ambony oliwskiej widać wpływy sztuki ogólnoeuropejskiej, zwłaszcza w jej architektonicznej części, natomiast w rzeźbie i plastyce przeważa wpływ Śląska i sztuki południowej Europy. Plastyka oliwska jednak swym poziomem nie dorównuje bogactwu formy sztuki śląskiej.

Ambona oliwska jest zapewne dziełem miejscowego warsztatu snycerskiego złożonego z braci zakonnych i konwersów. W opactwie tym bowiem już w średniowieczu znany był ze swych wyrobów warsztat i to nie tylko na Pomorzu, ale i w głębi Polski. Zasłynął on głównie z wyrobu

¹⁵³ N. Lutterotti, *Josephskirche und Josephsfest in Gressau*, Volksblatt, nr 95, 1928.

¹⁵⁴ D. Ostowska, *Antoni Dorazil 1695—1759*, Biuletyn Historii Sztuki, nr 2, Warszawa 1967, 240.

¹⁵⁵ H. Dziurła, *Krzeszów Wrocław 1964*, 101.

¹⁵⁶ N. Lutterotti, *Der Gruessauer Bildhauer Anton Dorasil*, Der Wanderer im Riesengebirge, nr 5, Breslau 1925, 82.

¹⁵⁷ D. Ostowska, *Rzeźba Śląska*, 24.

¹⁵⁸ D. Ostowska, *Wrocławska rzeźba I poł. XVIII w. i jej czołowi reprezentanci*, Rocznik Wrocławski 7-8, Wrocław, 1966, 101.

¹⁵⁹ H. Dziurła, *Sztuka baroku, rzeźba*, Sztuka Wrocławska, Wrocław 1967, 357.

¹⁶⁰ A. Więcek, *Jan Jerzy Urbański*, Wrocław 1963, 96.

sprzętów kościelnych. Już Długosz w swym „Katalogu biskupów wrocławskich”¹⁶¹ wymienia stalle, które Jakub z Sienna zamówił dla katedry wrocławskiej oraz stalle, które sprowadzono do katedry wawelskiej¹⁶². Obydwa te obiekty do dziś istniejące oraz zachowane we fragmentach stalle gnieźnieńskie świadczą o ich proveniencji oliwskiej¹⁶³. Te tradycje zapewne przetrwały aż do drugiej połowy XVIII wieku, tj. do czasów upadku gospodarki klasztornej na skutek rozbiorów¹⁶⁴. Jednak w ostatnich latach świetności opactwa (1740—1782) szczególnie ożywia się działalność tego warsztatu. Były to czasy mecenatu artystycznego ostatniego polskiego opata Jacka Rybińskiego, z rządami którego łączy się słowa: „Olivam feliciter gubernavit”¹⁶⁵. Opat ten zadbał o wyposażenie kaplicy opackiej¹⁶⁶, ufundował organy i ambonę, a dla podniesienia znaczenia opactwa wybudował nową siedzibę opacką¹⁶⁷.

Prace snycersko-rzeźbiarskie wykonywali sami bracia zakonni. Przy budowie organów pracowało około dwudziestu snycerzy, których dziełem jest prospekt organowy. Nie znamy ich nazwisk, wiadomo tylko, że dwóch z nich podpisywało swe dzieła. Byli to Alanus i Gross¹⁶⁸. Można przez analogię w opracowaniu figur i ornamentów ambony i prospektu organowego wnosić, że oni są głównymi wykonawcami ambony oliwskiej, a także i ambony z kościoła św. Jakuba z Oliwy. Ta ostatnia reprezentuje typ ambony późnobarokowej nieco uboższy od reprezentacyjnej ambony kościoła klasztornej. Takie ambony spotykamy też w innych kościołach np. ambona w Wartenburgu pochodząca z 1765 roku. Obydwie więc oliwskie ambony powstały po połowie XVIII wieku. Wniosek taki wysnuwamy na podstawie ich podobieństwa z dziełami tego samego okresu. Potwierdza to również zastosowany ornament, który powszechnie w tym czasie występował w sztuce gdańskiej, a zwłaszcza w meblarstwie kościelnym, np. suchy akant przypominający oset wzbogacony motywami obcęgów, kwiatu kampanulli, rybiej łuski oraz wolut. Ornamenty te powszechnie występowały w zdobnictwie gdańskich ołtarzy, ambon i chrzcielnic. W latach pięćdziesiątych XVIII wieku¹⁶⁹ zjawily się motywy ornamentalne koguciego grzebienia i muszelki rokokowej. Wymienione ornamenty występują na obu ambonach oliwskich. Tak więc mo-

¹⁶¹ A. Bochnak, J. Pagaczewski, *Polskie rzemiosło artystyczne wieków średnich*, Kraków 1959, 237.

¹⁶² Tamże, 237 i 238.

¹⁶³ M. Sokołowski, *Z dziejów kultury i sztuki*, Sprawozdania Komisji Historii Sztuki VI, 1900, s. 93 i fig. 1; por. A. Bochnak, *Eksport z miast pruskich w głąb Polski w zakresie rzemiosła artystycznego*, Studia Pomorskie, Wrocław 1957, 9—12.

¹⁶⁴ M. Bar, dz. cyt., 554.

¹⁶⁵ Wyrobek, Odyniec, dz. cyt., 11.

¹⁶⁶ Mamuszka, Stankiewicz, dz. cyt., 42.

¹⁶⁷ *Danzig und seine Bauten*, 96.

¹⁶⁸ Wyrobek, Odyniec, dz. cyt., 12.

¹⁶⁹ Gosieniecka, *Sztuka w Gdańsku*, 334.

żemy w konkluzji uznać za słuszne przyjęte datowanie na 3 św. XVIII wieku.

Rzeźba i snycerka oliwskiej ambony nie jest jednak tak doskonała jak rzeźba i snycerka z pracowni gdańskiego warsztatu Jana Henryka Meissnera¹⁷⁰. Wystarczy porównać naszą ambonę z amboną z kościoła mariackiego w Gdańsku¹⁷¹, a płaskorzeźby oliwskie z płaskorzeźbami ze stalli z kościoła dominikanów w Gdańsku¹⁷², które są dziełem tegoż Meissnera działającego w 3 ćw. XVIII wieku na terenie Gdańska. Te ostatnie są opracowane po mistrzowsku, żywsze w ruchu, pełniejsze i doskonalsze w modelunku, głębsze w światłocieniu. Oliwscy snycerze zapewne widzieli dzieła Meissnera, ale nie zdołali mu dorównać. Można więc uważać oliwskie dzieło za wynik miejscowego, zakonnego warsztatu nie wspomagającego w swej działalności artystycznej przez żadnego znanego mistrza, ale reprezentującego dobry poziom.

W końcu należy zaznaczyć, że rzeźby figuralne i ornamentalne z drugiej połowy XVIII wieku są liczne, ale ilościowo przeważają słabe i przeciętne. Te które zostały w niniejszej pracy omówione, wybijają się swą klasą ponad przeciętność figur rozsianych po kościołach na Pomorzu Gdańskim. Styl owych rzeźb i ich odrębność nie zawsze łatwo da się scharakteryzować. Ze względu na ich formę, kompozycję i dostojność zaliczamy je do plastyki późnobarokowej. Ze względu jednak na charakterystyczne ornamenty zaliczamy je do dzieł rokokowych. Rzeźba ambony oliwskiej służyła przede wszystkim kultowi katolickiemu i stąd wynika jej ogólny barokowy charakter.

ZAKOŃCZENIE

Ambona oliwska jest monumentalnym rzeźbiarsko-architektonicznym obiektem w dziejach późnobarokowej sztuki gdańskiej. Powstała ona w kręgu działalności miejscowego warsztatu oliwskiego. Ze względu na brak ściślejszych danych archiwalnych trudne jest rozwiązanie problemu twórcy lub twórców oraz daty jej powstania.

Na podstawie podobieństwa stylowego wolno sugerować, że wykonawcami rzeźby zwieńczenia i kartuszy mogli być rzeźbiarze Alanus i Gross, twórcy prospektu organowego, którzy współpracowali z miejscowymi snycerzami. Czas jej powstania, biorąc pod uwagę typ ornamentu, określa się na 3 św. XVIII wieku. Rodzaj ornamentyki jest podstawą do

¹⁷⁰ Tamże, 334, 335; por. A. Gosieniecka, *Sztuki plastyczne na Pomorzu Gdańskim od 13—18 wieku*, Pomorze Gdańskie, 2, Gdańsk 1965, 48 i 49.

¹⁷¹ Ambona ta powstała w 1762 roku — dziś znana ze sztychu Szulca; por. K r u s z y ń s k i, dz. cyt., 45, *Danzig und seine Bauten*, 67.

¹⁷² A. Gosieniecka, *Sztuka w Gdańsku*, 334.

zaliczenia jej do dzieł rokokowych, chociaż ogólne założenia konstrukcyjno-formalne wskazują na jej przynależność do późnego baroku, co bardzo wyraźnie podkreśla charakter rzeźby zwieńczenia. Usiłowano też wskazać na źródła ikonograficzne jej ideowego programu. Wydaje się, że udało się to przeprowadzić przynajmniej w stosunku do niektórych przedstawionych scen.

Pracę tę należy uważać za próbę pogłębienia dzieł sztuki opactwa cysterskiego z połowy XVIII wieku. Być może, że poruszone tu problemy będą przedmiotem badań, które dokładniej scharakteryzują okres twórczości z czasów mecenatu Jacka Rybińskiego, ostatniego polskiego opata Oliwy, oraz wyświetlą zarysowane zagadnienia zależności od sztuki ogólnej realizowanej na podłożu lokalnym.

Z u s a m m e n f a s s u n g

DIE KANZEL AUS DEM SPÄTEN BAROCK IM DOM ZU OLIVA

Diese Dissertation unternimmt einen Versuch der Vertiefung über die Kenntnis der Kunstwerke aus der ehemaligen zisterzienser Abtei zu Oliva, im Besonderen aus der Mitte der 18 Jh — aus der Zeit des Mäzenatentums J. Rybiński, des letzten polnischen Abtes.

Die Kanzel bildet ein monumentales skulpturisch-architektonisches Objekt in der Danziger Kunstgeschichte. Sie wurde in örtlichen Werkstätte hergestellt. Da es an genauen Angaben fehlt ist es heute schwer zu entscheiden wer ihr Schöpfer war, so wie das genaue Datum anzugeben.

Die Dissertation bringt nicht nur die Dokumentation des Objekts sondern auch die Interpretation des Inhaltes der Reliefs und ihrer künstlerischen Form. Es werden hierbei Zusammenhänge mit der europäischen und im Besonderen mit der schlesischen Kunst erwiesen. Aus der Ähnlichkeit des Stiles man kann als Hersteller der Skulpturen Alanus und Gross annehmen, die auch das Orgelprospekt hergestellt haben.

Die Zeit der Herstellung der Kanzel wird in das 3 Viertel des 18 Jh datiert. Das Ornament, charakteristisch für den Rokokostil durch die allgemeine konstruktiv-formale Voraussetzungen, verweist auf die Zugehörigkeit zu den späten Barock. Es werden weiter ikonographische Quellen für das Program des Objekts angezeigt.

Nicht alle Probleme sind hier gelöst worden die damit weiterer Untersuchungen bedürfen.

Ks. Henryk Ostrzolek CM

ŚPIEWY GREGORIAŃSKIE W „PONTIFICALE” BISKUPÓW KRAKOWSKICH Z XI-XII W.

Treść: Wstęp. — I. Stan dotychczasowych badań nad RBJ 2057. — II. Analiza muzykologiczna znaków cheironomicznych. — III. Analiza wersji melodycznej. Zakończenie. Wykaz skrótów. Zusammenfassung.

WSTĘP

Sredniowieczny rękopis nr 2057 Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie należy do cennych zabytków liturgiczno-muzycznych w Polsce.

Pod względem treści opracował go Władysław Abraham i nazwał pontyfikałem biskupów krakowskich¹. Badaniem zawartości muzycznej rękopisu w sposób wyczerpujący dotychczas nikt się nie zajmował. Uwagi W. Abrahama² i W. Semkowicza³ o notacji cheironomicznej⁴ tegoż pontyfikału miały znaczenie tylko orientacyjne. Wyłoniła się więc potrzeba dokładniejszego opracowania śpiewów gregoriańskich we wspomnianym dokumencie ze szczególnym uwzględnieniem analizy wersji melodycznej.

W tym celu wykorzystane zostały następujące źródła rękopiśmienne:

1. Kraków, Bibl. Jagiellońska, ms 2057, XI/XII w., *Pontificale mutilum absque initio et fine*;
2. Kraków, Bibl. Kapitulna, ms 11, XIV w., *Pontificale*;
3. Kraków, Bibl. Kapitulna, ms 13, XV w., *Ceremoniale et Pontificale Episcoporum*;
4. Gniezno, Bibl. Kapitulna, ms 152, XIII w., *Pontificale lwowskie (Jana Rzeszowskiego)*;

¹ Por. W. Abraham, *Pontificale biskupów krakowskich z XII w.*, Kraków 1927.

² Tamże, 6. Autor wylicza tylko karty na których znajdują się neumy.

³ *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, 508. Autor opowiada się wprawdzie za cechami sangalleńskimi tej notacji, ale szczegółowej analizy nie przeprowadza.

⁴ Notacją cheironomiczną nazywamy pismo muzyczne, w którym znaki nutowe pisane są bez linii, bezpośrednio nad tekstem liturgicznym.

5. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IF 380, XIV w., *Pontificale et Benedictionale*;
6. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IF 391, XIV w., z klasztoru św. Wincentego (Norbertanów) we Wrocławiu, *Antiphonarium, Pars hiemalis*;
7. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IF 399, XIII w., *Antiphonarium Cisterciense*;
8. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IF 411, ok. r. 1260, z Klasztoru Cystersów w Kamieńcu Żąbkowieckim, *Graduale Cisterciense*;
9. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IF 414, ok. r. 1250, z klasztoru Cystersów w Lubiążu, *Graduale Cisterciense*;
10. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IF 422, r. 1351, z klasztoru św. Wincentego (Norbertanów) we Wrocławiu, *Graduale Praemonstratense*;
11. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, IQ 205, r. 1320/30 i w. XVI, z klasztoru św. Wincentego (Norbertanów) we Wrocławiu, *Processionale Praemonstratense et Agenda*;
12. Wrocław, Bibl. Uniwersytetu, R 503, XIV w., ze Śląska, *Antiphonarium*;
13. Wrocław, Bibl. Kapitulna, ms 149, XII w., *Ordinarius Pontificalis Antiquus* (znany pod nazwą *Benedictionale wrocławskie*).

W badaniach nie został zmieniony tytuł ms 2057 Bibl. Jagiellońskiej, który W. Abraham określił mianem pontyfikału, jakkolwiek niektórzy znawcy proponują dziś inną nazwę. Opowiadamy się raczej za W. Abrahamem, M. Andrieu⁵ i V. Leroquais⁶, którzy rękopis ten wliczają do rzędu pontyfikałów.

I. STAN DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ NAD RBJ 2057

Pierwszym, który podjął próbę ustalenia miejsca i czasu powstania RBJ 2057, był W. Abraham⁷. Autor na podstawie tekstów liturgicznych stwierdza, że w księdze tej podkreślony jest silnie związek z Rzymem, który zaznacza się w modlitwach za papieża, formułach absolucji dla penitentów i innych benedykcjach zgodnych z *Ordo Romanus Vulgatus* i *Pontificale Romanum*⁸.

W przeprowadzonych badaniach historyczno-prawniczych nad RBJ 2057, Abraham zauważa jednak, że są tam również benedykcje, których

⁵ Por. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. I, Louvain 1931, 116, 509.

⁶ Por. V. Leroquais, *Les Pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I, Paris 1937, XXVI—XXVII.

⁷ Por. W. Abraham, dz. cyt.

⁸ Tamże, 8.

w rytuale rzymskim nie ma, co znowu wykluczałoby możliwość powstania tego rękopisu na terenie Rzymu. Raczej skłonny jest przyjąć, iż pontyfikał krakowski sporządzony został na zamówienie, gdzieś na terenie zachodnio-europejskim. Hipotezę tę wyprowadza autor na podstawie samych tylko kryteriów wewnętrznych rękopisu, a zwłaszcza imion Świętych w litanii, *benedykcji księcia* i *Ordo iudiciorum Dei*.

Za korzystaniem ze źródeł południowo-niemieckich przemawiałyby zdaniem autora imiona świętych: Udalryka, Kiliana, Galla, Magnusa, Otmara i Walburgi. Wpływu zaś Kolonii i Francji dopatruje się w imionach świętych: Gereona i Monegundy⁹.

Na podstawie *benedykcji księcia* wnioskuje autor, że oracje zawarte w RBJ 2057 na k. 36v-37v, mogły być skopiowane ze wzorów angielskich¹⁰.

Prawdopodobnym jednak miejscem powstania byłaby, zdaniem Abrahama, diecezja leodyjska (terytorium dzisiejszej Belgii), w której ścierały się wówczas wpływy liturgii południowo-niemieckiej z francuską, widoczne w RBJ 2057¹¹.

Godnym uwagi wydaje się pogląd Abrahama, który wyklucza możliwość sporządzenia RBJ 2057 na terenie Polski w skryptorium tynieckim pod Krakowem¹².

Czas powstania *Pontificale* krakowskiego ustala autor na koniec XI i początek XII wieku. Przemawia za tym charakter pisma wraz z inicjałami, jak również treść, która odpowiada rytuałom z tego okresu¹³.

Czy przypuszczenia Abrahama o miejscu i czasie powstania rękopisu są słuszne, pozostawiamy ocenie historyków. Co do układu zaś samej księgi, to wydaje się, że problem ten rozwiązał M. A n d r i e u¹⁴, którego opinię podamy na innym miejscu.

Ks. Zdzisław O b e r t y ń s k i w studium nad pontyfikałem Jana Rzeszowskiego z całą pewnością twierdzi za Abrahamem, że: „pontificale krakowskie z XII w. pochodzi z dzisiejszej Belgii, w Polsce zaś było na pewno w użyciu dopiero w XIII w.”¹⁵.

Nie jest rzeczą jasną, na podstawie jakich innych źródeł ks. Z. Ober-tyński doszedł do wniosku, że RBJ 2057 był używany dopiero w XIII wieku w Polsce. Abraham na którego powołuje się ks. Obertyński stwierdza tylko, że próba pisma na marginesie k. 96v, ze słowami „*Illustri hac*

⁹ Tamże, 10—11.

¹⁰ Tamże, 15—16.

¹¹ Tamże, 12.

¹² Tamże, 8.

¹³ Tamże, 4.

¹⁴ Por. M. A n d r i e u, dz. cyt.

¹⁵ Por. ks. Z. O b e r t y ń s k i, *Pontificale arcybiskupa Lwowskiego Jana Rzeszowskiego w bibliotece kapitulnej w Gnieźnie*, Lwów 1930, 208.

v magnifico domino C duci Cracoviae Euangelium” świadczą o tym, że pontyfikał znajdował się wówczas w Krakowie i najprawdopodobniej był od dawna używany w katedrze¹⁶.

Z zagranicznych badaczy rękopisów średniowiecznych na temat tekstów liturgicznych zawartych w RBJ 2057 wypowiedział się również M. Andrieu¹⁷. Według niego spis rzeczy rękopisu krakowskiego, zrobiony przez W. Abrahama, wystarczy, by uwydatnić charakter tej księgi liturgicznej. Wszystkie teksty w RBJ 2057, jak oświadcza Andrieu, należą do wersji pontyfikału rzymsko-germańskiego, który to powstał w połowie X wieku na terenie Moguncji¹⁸. Zdanie autora, że niektóre z obrzędów RBJ 2057 zanikły z wyjątkiem fragmentów na kartach 94r — 135v, należy prawdopodobnie rozumieć, że w liturgii dzisiejszej nie są już używane. Na podstawie tablic II i III załączonych na końcu rozprawy W. Abrahama o pontyfikał krakowski z XII wieku, M. Andrieu podkreśla, że podobne teksty znajdują się w wielu innych egzemplarzach *Ordo Romanus Antiquus*¹⁹.

Jak z powyższego wynika, Andrieu rozwiązał częściowo problem samego układu RBJ 2057. Autor porównując pontyfikał krakowski z rękopisami zachodnio-europejskimi, miał prawdopodobnie dostateczne racje ku temu, by zaliczyć go do redakcji pontyfikału rzymsko-germańskiego. Czy jest on jednak identyczną kopią któregoś z pontyfikałów na zachodzie, należy uważać za mało prawdopodobne.

Liczne pontyfikały, które analizuje Andrieu, mniej lub więcej różnią się między sobą, chociaż nieraz pochodzą z jednej diecezji. Autor tłumaczy to lokalnymi tradycjami. Nad Renem np. jakkolwiek pontyfikał

¹⁶ Por. W. Abraham, dz. cyt., 3.

¹⁷ Por. M. Andrieu, dz. cyt., 116.

¹⁸ Pontyfikał rzymsko-germański, jak wynika z określenia M. Andrieu, zawiera istotne elementy liturgii mieszanej, którą na północ od Alp chętnie nazywano rzymską. W rzeczywistości zaś było to połączenie liturgii sprowadzonej z Rzymu z istniejącymi na tym terenie tradycjami gallo-frankońskimi. Autor zastrzega jednak, że pontyfikał rzymsko-germański nie powstał w którejś z prowincji byłego cesarstwa Karola Wielkiego, lecz w kraju germańskim. Tam też, zdaniem Andrieu, znajduje się największa ilość manuskryptów tej kombinacji. Te zaś pontyfikały, które przypadkowo znalazły się we Francji, Italii i Anglii, zachowały pewne punkty styczności z kościołem germańskim. Por. M. Andrieu, dz. cyt., 496.

¹⁹ „La table des matières, bien que dressée sommairement par M. Abraham (op. l., p-4-5) suffit a mettre en evidence la nature de ce livre: tous les textes annonces appartiennent au pontifical romano-germanique. Mais les ordines proprement dits ont disparu sauf les fragments suivants de l'Ordo romanus antiquus: In purificatione sanctę Marię, Feria IIII in capite Ieiunii, In die Palmarum, Incipit reconciliatio poenitentium, Incipit ordo in die cenę domini feria V, Exorcismus olei ad unguendum energuminum vel infirmum.

Les planches II et III reproduissent les ff 96v et 120 r, appartenant, le premier a l'ordo de la Purification, le second a l'ordo des jeudi saint. Ici, après les cérémonies de la consecration du chrême, nous trouvons, comme dans plusieurs autres exemplaires de l'Ordo romanus antiquus le, „Sermo generalis de confectione chris-matis. Magnum divinae bonitatis est indicium...”. — M. Andrieu, dz. cyt., 116.

rzymsko-germański stosunkowo szybko się przyjął, to nie bez poprawek panujących tam zwyczajów liturgicznych²⁰.

W pontyfikale krakowskim prawdopodobnie uwzględnione zostały także miejscowe potrzeby. Samo to, że księga rozpoczyna się ceremonią poświęcenia kościoła, ma poniekąd swoje uzasadnienie. Jeżeli przyjmujemy, że były to początki chrześcijaństwa w Polsce, to budowa kościołów musiała być w tym czasie sprawą bardzo aktualną. Nic więc dziwnego, że w RBJ 2057 kopista na pierwszym miejscu uwzględnił konsekrację świątyni, a następnie dopiero inne ceremonie.

Niezależnie jednak od układu i treści, jaką zawiera RBJ 2057, jego znaczenie dla dorobku kulturalnego w Polsce będzie tym większe, gdy przyjmiemy za V. Leroquais²¹, że należy on do jednej z pierwszych redakcji pontyfału rzymsko-germańskiego.

Do X wieku, wyjaśnia autor, pontyfikały nie były uporządkowane. Przy benedykcjach korzystano z różnych ksiąg liturgicznych, a zwłaszcza sakramentarzy. Dopiero w połowie X wieku nieznany mnich z klasztoru św. Albana w Moguncji zredagował nowy pontyfikał. Oryginał rękopisu wprawdzie zaginął, jak twierdzi autor, ale można wskazać na miejsca, gdzie znajdują się jego kopie. I tak oprócz Anspach, Augsburga, Bambergu, Kolonii, Moguncji i innych miejscowości wymienia również Kraków²².

Leroquais, podobnie jak Andrieu, nie wypowiada się na temat miejsca i czasu powstania pontyfału krakowskiego.

W. Semkowicz zaznacza, że możliwe jest pochodzenie RBJ 2057 z St. Gallen, względnie z kręgu wpływów kulturalnych tego klasztoru²³. Na poparcie swojej hipotezy przytacza między innymi fakt, że neumy zawarte w pontyfikale są typu sangalleńskiego.

Innego zdania jest A. Vetulani, który uważa, że księga mogła powstać w Polsce w skryptorium tynieckim. Autor nie rozpatruje jednak charakterystycznych cech, które uzasadniałyby prawdopodobieństwo takiej hipotezy²⁴.

Z muzykologów polskich ks. H. Feicht podziela opinię W. Sem-

²⁰ Por. M. Andrieu, dz. cyt., 509.

²¹ Por. V. Leroquais, dz. cyt., XXVI.

²² „Il et a la base d'une serie de pontificaux aujourd'hui disperses dans les bibliotheques de l'Europe et que l'on peut attribuer aux dioceses ou monasteres suivants: Anspach, Augsburg, Bamberg, Besancon, Chalons-sur Marne, Cologne, Constance, Cracovie, Eichstaet, Freising, Gurk (?), Mayance, Mont-Cassin, Passau, Ratisbonne, Salzbourg, Verdin, Winchester, Wissenbourg, Worcester et Worms”. — V. Leroquais, dz. cyt., t. I, XXVI—XXVII.

²³ Por. W. Semkowicz, dz. cyt., 316.

²⁴ Por. A. Vetulani, *Biblioteka Kapituły Katedralnej w Krakowie w świetle swego istnienia z r. 1110*, *Slavia Antiqua*, 4 (1953), 187.

kowicza o możliwości powstania RBJ 2057 na którymś z terytoriów zachodniej Europy, gdzie docierały wpływy sangalleńskie ²⁵.

Z. Ameisenowa twierdzi, że rękopis krakowski był raczej skopiowany w Polsce ²⁶.

W opisie rękopisu i pierwodruków Biblioteki Jagiellońskiej uwzględnia autorka przede wszystkim inicjały zawarte w RBJ 2057. Duże „M” (agnum) na k. 120 r jest według Ameisenowej motywem zapożyczonym z tkanin i skopiowanym na wzór francuski. Dla przykładu podaje, że taki sam inicjał dużego „M”, artystycznie lepiej wykonany, znajduje się w dwunastowiecznym rękopisie nr 853 Wiedeńskiej Biblioteki Narodowej, który jest pochodzenia francuskiego. Pozostałe inicjały ornamentalne w RBJ 2057 i zoomorficzne wykazują również, zdaniem Ameisenowej, formy francuskich rękopisów romańskich, które jednak zostały sprowincjonalizowane ²⁷.

Niewątpliwie spostrzeżenia Ameisenowej mogą być słuszne, ale wydaje się, że należałoby uwzględnić wzory z innych skryptoriów, a zwłaszcza inicjały sangalleńskie. W szkole tej, jak podaje Rahn ²⁸, szczególnie lubowano się w miniaturach abstrakcyjnych w okresie średniowiecza. Ornamentyka tego skryptorium odznaczała się różnego rodzaju powiązaniem, polykaniem liści przez ptaki, lwy i inne zwierzęta ²⁹, a tego rodzaju przykładów nie brak również w RBJ 2057.

Francja, gdzie Ameisenowa doszukuje się wzorów dla pontyfikału krakowskiego, była oczywiście centrum, skąd za czasów Karola Wielkiego ze słynnego skryporium w Tours, księgi wędrowały do spokrewnionych klasztorów w Metz, Reichenau czy St. Gallen i tam też niejednokrotnie były kopiowane ³⁰. Ale czy styl ornamentalny szkoły turońskiej przedostał się bezpośrednio do St. Gallen, na to J. Rahn nie daje pewności. Miniatury w rękopisach sangalleńskich, jak oświadczą, nie muszą być konieczne kopią turońskich ³¹.

Osobną uwagę poświęca też Z. Ameisenowa litanii do Wszystkich Świętych w RBJ 2057. Imiona męczenników św. Wacława i św. Wojciecha wymienione, zdaniem autorki, na „poczesnym” miejscu, przed wielkimi papieżami i Ojcami Kościoła, jak święci: Sylwester, Grzegorz, Ambroży, Augustyn czy Leon, wskazują na lokalne pochodzenie pontyfikału

²⁵ Por. ks. H. Feicht, *Polskie średniowiecze*, w: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, Kraków 1958, t. I, 15.

²⁶ Por. Z. Ameisenowa, *Rękopisy i pierwodruki iluminowane Biblioteki Jagiellońskiej*, Wrocław—Kraków 1958, 108.

²⁷ Tamże, 108.

²⁸ Por. J. Rahn, *Das Psalterium Aureum von Sanct Gallen*, St. Gallen 1877.

²⁹ Por. J. Rahn, dz. cyt., 3—7.

³⁰ Por. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Berlin 1877, t. I, 224.

³¹ Por. J. Rahn, dz. cyt., 13.

krakowskiego. To zaś, że w RBJ 2057 znaleźli się święci niemieccy i francuscy, tłumaczy Z. Ameisenowa, mieszanym składem kleru polskiego w XII wieku ³².

Nie mamy podstaw zaprzeczać wnioskowi autorki, że pontyfikał krakowski mógł być napisany w Krakowie według jakiegoś obcego wzoru. Jednak przesłanki, jakimi autorka pragnie uzasadnić swój pogląd nie będą przekonujące, gdy weźmiemy pod uwagę samą budowę litanii.

Jak wykazują średniowieczne rękopisy, w litanii do Wszystkich Świętych zachowany był od początków następujący porządek: po wezwaniach Matki Boskiej, Proroków i Apostołów w kolejności występowały Męczennicy, Wyznawcy i Dziewice ³³. Taki sam układ posiada również litania RBJ 2057. więc i Wacław i Wojciech wymienieni są na samym końcu Męczenników, do których należą, a przed Wyznawcami. Nie jest to więc poczesne miejsce tych dwóch świętych, ale właściwe dla Męczenników, którzy znaleźli się przed Wyznawcami: św. Grzegorzem, św. Ambrożym czy św. Augustynem. Ten sam zresztą porządek zachowany jest również w *Missale* i *Breviarum Romanum*.

Ponieważ litania w RBJ 2057 nie została opublikowana przez Abrahama, uważamy za stosowne podać jej charakterystyczne inwokacje:

„Kyrieleyson, xpe leison, xpe audi nos, Saluator mundi adiuua nos, s. Maria, s. Michahel ... o. s. apostoli et euang. ... s. Cypriane, s. Laurenti, s. Vincenti, s. Georgi, s. Blasi, s. Cyriace, s. Maurici cum soc. e., s. Dionisi cum soc. e., s. Gereon cum soc. e., s. Kylliane cum soc. e., s. Vite, s. Pantaleon, s. Cosma, s. Damiane, s. Venceslae, s. Adalberte, omnes sancti martyres, s. Silvester, s. Gregori, s. Leo, s. Martine, s. Ambrosi, s. Augustine, s. Remigi, s. Germane, s. Benedicte, s. Seuerine, s. Pauline, s. Maximine, s. Galie, s. Magne, s. Othmare, s. Odalrice, Omnes scti Confessores, s. Felicitas, s. Perpetua, s. Agatha, s. Agnes, s. Lucia, s. Cecilia, s. Brigida, s. Cristina, s. Scolastica, s. Petronella, s. Tecla, s. Susanna, s. Constantina, s. Gerdrudis, s. Waldburgis, s. Monegundis, s. Margareta, s. Helena, s. Barbara, omnes s. virgine ... Agne di (trzy razy) ³⁴.

Jak wynika z podanych opinii, największe trudności sprawia znawcom rękopisów średniowiecznych miejsce powstania RBJ 2057. O ile zgodni są przyjąć, że manuskrypt ten skopiowany został z XI/XII wieku, to jednak różne są zapatrywania co do miejsca sporządzenia Pontyficale krakowskiego. Jedni uważają, że RBJ 2057 został sprowadzony z zachodniej Europy, inni że powstał w Polsce, w skrytorioium tynieckim. Argumentacje wspomnianych autorów nie są pozbawione dostatecznych racji. Dopóki jednak nie znajdzie się w Polsce względnie na innym terytorium identycznej księgi, która mogła być wzorem w odpisywaniu rękopisu krakowskiego, zagadnienie to pozostanie nierozstrzygnięte.

³² Por. Z. Ameisenowa, dz. cyt., 108.

³³ Por. Litaniae ant., PL 138, 886—889.

³⁴ RBJ 2057, 6r — 9r.

Naszym zdaniem, hipoteza grupy autorów, która doszukuje się miejsca pontyfikału krakowskiego na zachodzie jest bardziej przekonująca.

II. ANALIZA MUZYKOLOGICZNA ZNAKÓW CHEIRONOMICZNYCH

Neumy w RBJ 2057 umieszczone bezpośrednio nad tekstem liturgicznym, należą do najstarszego zapisu chorału gregoriańskiego. Brak linii i innych znaków muzycznych dowodzi, że jest to notacja ściśle cheironomiczna. Delikatnie wykonane neumy, mniejsze od tekstów nad którymi się znajdują, pisane są, z wyjątkiem jednej antyfony, czarnym inkaustem. Nie wszędzie jednak czarny kolor ma ten sam odcień.

Neumy antyfon: *Erexit iacob* k. 15r, *Unxit te* k. 15r, *Ingredimini benedicti* k. 22v, *Circumdate sion* k. 23v, *Accipiens symoon* k. 95v, *Symeon iustus* k. 96v, *Responsum accepit symeon* k. 97v, *Ave maria* k. 97v, *Venite ... filii* k. 104v i większość incypitów i kadencji w prefacjach, są znacznie ciemniejsze od pozostałych.

Błado brunatnym atramentem zanotował kopista neumy antyfony *Adorna thalamum* k. 97v i niektórych słów prefacji (np. neumy nad wyrazami „*ratione dispositur*” k. 55r, wiersz 7, są ledwo widoczne). Czy były one od razu tak pisane, czy też wyblakły z upływem lat, trudno jest dziś ustalić.

Wyjątkową jest natomiast antyfona *Responsum accepit symeon* k. 94v, nad którą znajdują się neumy zapisane czerwoną minią. Jakimi względami kierował się kopista, nie wiadomo. Faktem jest, że ten sam materiał pisarski czerwonej minii zdobi początkową literę „D” oracji „*Domine deus creator cęli et terrę*” in purificatione sanctę Marię k. 94v i wielu innych inicjałów w RBJ 2057.

Niezależnie od inkaustu, jakim się posługiwano, neumy w RBJ 2057 możemy podzielić na proste i złożone.

Z grupy neum prostych na szczególną uwagę zasługują neumy ozdobne i twz. *liquescentes*.

1. NEUMY PROSTE

P u n k t u m. Występuje samodzielnie i w połączeniu z innymi neumami w formie kropki (np. ant. *Ingredimini* k. 22v nad wyrazem „*vobis*” wiersz pierwszy i „*dei*” wiersz ostatni), odwróconego przecinka (np. ant. *Pax huic domui* k. 6r nad wyrazem „*domui*”), lub poziomej kreseczki (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „*ymnum*” w trzecim wierszu)³⁵.

³⁵ P. Wagner tłumaczy, że neuma punctum w kształcie poziomej kreseczki

Virga. W kształcie pionowej kreseczki pochylonej nieco w prawo (np. w ant. *Benedicta gloria* k. 22v nad wyrazem „sancto”), czasem lekko zgrubionej u góry (np. ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad pierwszym wyrazem „*Ingredimini*”).

Pes — Podatus. Kształt tej neumy jest najbardziej zróżnicowany w porównaniu z innymi znakami cheironomicznymi w RBJ 2057. Raz występuje w formie pionowej kreski u dołu łagodnie zaokrąglonej w lewo (np. ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „*benedicti*” wiersz pierwszy), nieraz górne zakończenie jest również lekko wygięte w prawo (np. ps. *Beati immaculati* k. 104v nad wyrazem „*beati*”), kiedy indziej przypomina arabską cyfrę „pięć” pozbawioną górnego zakończenia (np. ant. *Benedicta gloria* k. 22v nad pierwszym wyrazem „*Benedicta*”) i w niektórych wypadkach dolne załamanie jest ostre (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad pierwszym wyrazem „*circumdate*”) ³⁶.

Clivis. Neuma ta przypomina odwróconą cyfrę rzymską V pochyloną nieco w prawo (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad pierwszym wyrazem „*Circumdate*”). Najczęściej prawe ramię jest bardziej pogrubione. Są również przykłady, że prawe ramię jest znacznie krótsze od lewego i na końcu lekko zgrubione (np. ps. *Beati immmaculati* k. 104v nad wyrazem „*Beati*”).

Torculus. Występuje najczęściej w kształcie dużej litery „S”, pochylonej głęboko w prawo (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „*vos*” w drugim wierszu) ³⁷. Nieraz górne wygięcie jest bardziej pogrubione (np. ant. *Aue Maria* k. 97v nad wyrazem „*gratia*”), albo ostro załamane i opadające pionowo w dół (np. ant. *Cantate domino* k. 22v nad wyrazem „*sanctorum*”).

Porrectus. Kształtem przypomina neumę *clivis*, do której prawego ramienia dołączona została *virga* (np. ant. *Venite ... fili* k. 104v nad wyrazem „*fili*” w wierszu pierwszym). Inny kształt tej samej neumy (np. ant. *Venite ... fili* k. 104v nad wyrazem „*domini*”) jest dość wątpliwy dlatego, że melodie tej samej antyfony zapisane diastematycznie mają w danym miejscu neumę *clivis* ³⁸. G. M. Sunol podaje jednak przy-

miała pierwotnie oznaczać niżej położony dźwięk, albo lekkie przedłużenie neumy na pewnej wysokości. Autor nazywa ją *virga jacens*. Por. *Einführung in die Gregorianische Melodien*, Leipzig 1912, t. II, 95.

³⁶ P. Wagner wyjaśnia znaczenie poszczególnych załamań: zaokrąglona forma ma być połączenie dźwięku krótszego z dłuższym (*liquescens* z *virga*), zaś ostre załamanie stanowi połączenie dwóch dłuższych dźwięków (*virga jacens* z *virga*). Por. dz. cyt., 118.

³⁷ P. Wagner, ten rodzaj *torculus* zalicza do neum zwanych *liquescentes*. Tamże, 118.

³⁸ Por. PGn. k. 110v, CE 14 k. 145r.

kłady takich form porrectus³⁹. Istnieje też możliwość, że jest to bistropha⁴⁰.

Scandicus. Raz w formie virga praebipunctis (np. ant. *Pax eterna* k. 9r nad wyrazem „domui” w piątym wierszu) i jako pes praepunctis (np. ant. *Pax huic domui* k. 8v nad wyrazem „in”).

Salicus. Tym różni się tylko od pierwszego kształtu neumy scandicus, że w miejsce drugiego punctum posiada lekko wygięty łuczek (np. ant. *Pax huic domui* k. 8v nad wyrazem „et”).

Climacus. W kształcie neumy virga z dwoma opadającymi punctum (np. *Venite ... fili* k. 104v nad pierwszym wyrazem „venite”). Neuma ta nie występuje samodzielnie lecz w połączeniu z innymi.

2. NEUMY OZDOBNE I LIQUESCENTES

Oriscus. W rodzaju przecinka dołączonego do drugiej neumy (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „albis” w drugim wierszu).

Bistropha. Dwie obok siebie lekko pochylone w prawo kreski (np. ant. *Pax eterna* k. 9r nad wyrazem „huic” w drugim wierszu).

Quilisma. W formie spiralki, której zakończenie zostało wydłużone pionowo w górę (np. ant. *Ingrédimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „habitatio” w wierszu drugim oraz ant. *Responsum accepit symeon* k. 97v nad wyrazem „accepit”). W ant. *Pax huic domui* k. 6r jest prawdopodobnie również neuma quilisma nad wyrazami „pax” i „domui”, jakkolwiek posiada nieco odmienny kształt od pozostałych w innych antyfonach. Czasem wydłużone ramię jest u góry łagodnie wygięte (np. ant. *Venite ... fili* k. 104v nad wyrazem „docebo” w drugim wierszu) albo też całkiem zaokrąglone (np. ant. *Responsum accepit symeon* k. 97v nad wyrazem „Responsum”). Dwa ostatnie przykłady nazywa *Wagner* „quilisma flexum”⁴¹.

Cephalicus. Neuma podobna do clivis. Prawe ramię nieco skrócone nie opada pionowo w dół, ale zaokrąglone przylega do lewego (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „ymnum” w trzecim wierszu).

Epiphonus. Kształtem przypomina neumę pes. Różnica polega tylko na tym, że prawe ramię jest krótsze (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „benedictus” w trzecim wierszu).

³⁹ Por. G. M. Suno1, *Introduction a la Palaographie Musicale Gregorienne*, Paris—Tournais—Rome, 88.

⁴⁰ Tamże, 98.

⁴¹ Por. P. Wagner, dz. cyt., 124.

Ancus. Różni się od neumy cephalicus tym, że zaokrąglone prawe ramię nie przylega do lewego (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „*novum*” w trzecim wierszu oraz ant. *Cantate domino* k. 22v nad wyrazem „*laus*”).

Trigon. Występuje tylko raz w formie trzech kropek tworzących trójkąt w ant. *Responsum accepit* k. 97v nad wyrazem „*symeon*”.

Franculus. W kształcie pionowej kreseczki pochylonej w prawo i zakończonej u góry neumą przypominającą „*pes*” (np. ant. *Benedicta gloria* k. 22v nad wyrazem „*domino*”).

Franculus liquescens. (np. ant. *Pax huic domui* k. 9r nad wyrazem „*ingredientibus*”).

Pressus. Neuma podobna do franculus z dołączonym punctum (np. ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „*insequitur*” w trzecim wierszu).

Torculus liquescens. W kształcie *pes* z zaokrąglonym prawym ramieniem (np. ant. *Circumdate sion* k. 23v nad wyrazem „*altare*” w pierwszym wierszu oraz ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „*insequitur*” w trzecim wierszu).

3. NEUMY ZŁOŻONE

Są to różnego rodzaju połączenia omawianych już neum prostych.

Pes subbipunctis (np. ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „*pro*” w ostatnim wierszu).

Pes subtripunctis (np. ant. *Aue maria* k. 97v nad wyrazem „*Aue*”).

Climacus resupinus (np. ant. *Venite ... fili* k. 104v nad pierwszym wyrazem „*Venite*”).

Salicus praepunctis (np. ant. *Pax huic domui* k. 8v nad wyrazem „*et*”).

Scandicus subbipunctis (np. ant. *Pax huic domui* k. 8v nad wyrazem „*in*”).

Trigon praepunctis (np. ant. *Responsum accepit* k. 97v nad wyrazem „*symeon*”).

Torculus cum presso (np. ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „*Ingredimini*”).

Climacus cum presso (np. końcowa melizma ant. *Benedicta gloria* k. 22v).

Torculus cum pes quasso (np. ant. *Ingredimini benedicti* k. 22v nad wyrazem „*habitacio*” w drugim wierszu).

Quilisma praepunctis (np. ant. *Responsum accepit symeon* k. 97v nad wyrazem „*accepit*”).

Quilisma praepunctis flexa (np. ant. *Responsum accepit* k. 97v nad wyrazem „*accepit*”).

Quilisma praepunctis cum orisco (np. ant. *Circumdation* k. 23v nad wyrazem „*albis*” w drugim wierszu)⁴².

Notacja muzyczna w RBJ 2057 wykazuje, że nie wszystkie neумы były pisane przez jednego skryptora. Różnica barwy i kształtu tej samej kategorii znaków cheironomicznych potwierdza raczej dwóch, trzech a może i więcej kopistów. Już pierwsze neумы w pontyfikale na k. 6r możnaby sklasyfikować w osobnej grupie, ponieważ znajdują się tam dwie neумы quilisma (por. wyrazy „*pax*” i „*domui*”), które o podobnym kształcie nie zostały zanotowane w następnych antyfonach. Z przeprowadzonej analizy wynikałoby jednak, że jest to pewien rodzaj notacji sangalleńskiej⁴³.

Niektóre incipity i kadencje w prefacjach mogły być znacznie później dopisane. Za taką możliwością przemawiałby fakt, że barwa tych neum podobna jest wielu dopiskom tekstowym, które zdaniem Abrahama zostały wykonane w XII i XIII wieku⁴⁴.

Stosunkowo dużo jest neum ozdobnych i liquescens, które według P. Wagnera najlepiej odzwierciedlają szkołę w której rękopis był sporządzony, albo terytorium, gdzie wpływy danego skryptorium docierały; tak np. trigon w formie trzech kropek i franculus o podobnym kształcie co w RBJ 2057, występują przeważnie w rękopisach sangalleńskich⁴⁵. Podobne przykłady podaje również G. M. Sunol, który zestawia wzory neum specjalnych ze szkół St. Gallen, Metz i Chartres⁴⁶.

Na podstawie samego rękopisu nie możemy jednak określić jak poszczególne neумы były wykonywane. Brak również znaków rytmicznych w postaci liter i znaków, które wskazywałyby na używanie bemola.

W porównaniu z notacją benedykcyjną wrocławskiego, neумы w RBJ 2057 wykazują dość znaczne podobieństwo.

III. ANALIZA WERSJI MELODYCZNEJ

Teksty liturgiczne w RBJ 2057, nad którymi zanotowano melodie gregoriańską możemy podzielić na dwie grupy:

⁴² Nazwy neum por. P. Wagner, dz. cyt., 120—124; A. Gastoue, *Les Origines du Chant Romain*, Paris 1907, 171—173.

⁴³ Por. G. M. Sunol, dz. cyt., 155—159.

⁴⁴ Por. W. Abraham, dz. cyt., 5—6.

⁴⁵ Por. P. Wagner, dz. cyt., 132, 152.

⁴⁶ Por. G. M. Sunol, dz. cyt., 487—504.

1. teksty nad którymi zapisana została cała melodia,
2. teksty, które posiadają tylko incipity lub kadencje danych melodii.

Do grupy pierwszej należy siedem antyfon i jeden versus.

Antyfony: *Pax huic domui* k. 8v—9r, *Ingredimini benedicti* k. 22v, *Benedicta gloria* k. 22v, *Pax eterna* k. 9r, *Cantate domino* k. 22v, *Circumdate sion* k. 23v, *Venite ... fili* k. 104r.

Versus: *O redemptor summe carmen* k. 119r.

Incipity posiadają: *Pax huic domui* k. 6r, Prefacja k. 13r, ant.: *Erexit iacob* k. 15r, *Unxit te dominus tuus* k. 15r, Prefacja k. 16v, ant.: *Responsum accepit* k. 94v, *Accipiens symeon* k. 95v, *Symeon iustus* k. 96v, *Responsum accepit* k. 97v, *Aue maria* k. 97v, *Adorna thalamum* k. 97v, Ps. *Beati immaculati* k. 104v.

Kadencje mieszczą się tylko w prefacjach na kartach: 13, 14, 16v, 17, 55v, 56, 96v, 103v, 125v — 127.

Melodie znajdują się zasadniczo nad tekstami pisanymi mniejszymi literami niż oracje i wszystkie rubryki. Wyjątek stanowią słowa „*Pax huic domui*” k. 6r i teksty we wszystkich prefacjach księgi, napisane tak samo jak oracje.

Liczne antyfony, responsoria czy psalmy nie posiadają żadnych znaków muzycznych, jakkolwiek rubryki wskazują, że miały być śpiewane. Potwierdzają to również inne źródła, a zwłaszcza benedykcjonał wrocławski z XII wieku. Tekstów tych nie będziemy szczegółowo omawiać. Podamy je tylko w kolejności w jakiej występują w RBJ 2057.

Antyfony zaś i inne śpiewy, które posiadają notację muzyczną, porównamy z różnymi rękopisami średniowiecznymi i nowszymi drukowanymi, w których tekst i wersja melodyczna będą stosunkowo najbardziej zbliżone do zapisu w RBJ 2057.

1. ORDO AD BENEDICENDAM ECCLESIAM ⁴⁷

Pierwsze śpiewy w pontyfikale krakowskim spotykamy na k. 3v. Poprzedza je rubryka: *Tunc eleuent ipsas reliquias in feretro cum honore et laudibus et exeant psallendo his antiphonis donec perueniant ad ostium ecclesie*.

Ant. *Surgite sancti de mansionibus uestris loca sanctificate plebem benedicite et nos homines peccatores in pace custodite alleluia*.

⁴⁷ W RBJ 2057 tytułu tego nie ma, ponieważ brak w nim początkowych kart. Na podstawie tekstu możemy jednak wnioskować, że jest to ceremonia poświęcenia kościoła.

Ant. Cum iucunditate exhibitis et cum gaudio deducimini nam et montes et colles exillent expectantes uos cum gaudio alleluia.

Jak wynika z objaśnienia w zapisanej rubryce, antyfony powyższe śpiewane były w czasie procesji. Po procesji przed bramą świątyni biskup i towarzyszący mu kler intonują ant.:

Tollite portas principes uestras et eleuamini portę ęternales, oraz psalm: Domini est terra.

Podane trzy antyfony i incipit psalmu nie posiadają melodii. Te same teksty w benedykcyjne wrocławskim również nie zostały oznaczone neumami ⁴⁸.

K. 4v — Po krótkiej ceremonii w świątyni znowu procesja na zewnątrz z następującymi śpiewami:

Resp. In circuitu tuo domine lumen est quod numquam deficiet ubi constuisti lucidissimas mansiones ibi requie cum sanctorum animę.

Vers. Magnus dominus et laudabilis nimis in ciuitate dei nostri in monte sancto eius.

Deinde iterum circumeat ecclesiam ... resp. cantando:

K. 5r — Resp. In circuitu tuo domine magnus deus ⁴⁹.

K. 5v — Resp. Fundata est domus domini super uerticem montium et exaltata est super omnes colles et uenient ad eam omnes gentes et dicent gloria tibi domine.

Vers. Benedic domine domum istam quam ędificant nomini tuo.

Jeżeli dotąd nad wszystkimi śpiewami kopista nie umieścił znaków cheironomicznych jakkolwiek poprzedziła je rubryka „psallendo” lub „cantando”, to napisał je po raz pierwszy na k. 6r nad słowami „Pax huic domui”, przed którymi czytamy: „Et intrante pontifex dicat tribus uicibus Pax ...”. Biskup, jak wynika z tekstu, miał tylko trzykrotnie wypowiedzieć powyższe słowa po wejściu do świątyni.

Słowo „dicat” występuje przed antyfonami w RBJ 2057 dość często w miejsce „cantat”. Wyrazy te miały widocznie to samo znaczenie ilekroć znalazły się przed śpiewami liturgicznymi w rubrykach objaśniających: „pontifex, schola dicat antiph.”. Podobne przykłady spotykamy również w innych manuskryptach średniowiecznych ⁵⁰.

Obecnie podajemy tekst z zapisaną melodią w RBJ 2057 k. 6r.

P a x h u i c d o m u i

Tak samo rozpoczynająca się antyfona z melodią i tekstem podanymi już w całości znajduje się w tym samym rękopisie na górnych marginesach k. 8v—9r dopisana prawdopodobnie później:

⁴⁸ BWr. k. 101v-102v.

⁴⁹ BWr. k. 103r nad identycznym tekstem znajdują się neumy.

⁵⁰ Por. BWr. k. 112v.

„*Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea pax ingredientibus et egredientibus a e u i a*”⁵¹.

W rękopisie IF 391 k. 94r jest to jedna z antyfon *ad vespas in dedicatione ecclesiae*.

Różnice tekstowe w porównaniu z antyfoną w RBJ 2047 zachodzą tylko w jednym wypadku:

RBJ 2057	IF 391
... <i>et egredientibus aeuia</i>	... <i>et regredientibus aeuia</i>

Odchylenia melodyczne są również nieznaczne aż do kończącego antyfonę słowa „*aeuia*”, gdzie w RBJ 2057 neumy zostały obcięte przy oprawie księgi. Fragmenty obciętych neum, które się zachowały pozwalają jednak wnioskować, że melodia mogła się kończyć podobnie jak w IF 391.

K. 9r — Na prawym marginesie antyfona „*Pax eterna*” z notacją cheironomiczną. Tekst i neumy są bardzo drobno pisane. Ostatni wyraz tej antyfony „*domui*” jest powtórzony. Nad jednym i drugim „*domui*” wypisane zostały długie melizmy.

W żadnym z przeglądanych rękopisów w Polsce nie znaleźliśmy dotąd podobnego zakończenia. Najczęściej te same antyfony kończą się na jednym „*domui*” albo też, z dołączonym jeszcze do niego wyrazem „*alleluia*”.

Ponieważ antyfona „*Pax eterna*” znajduje się na marginesie k. 9r, nie jesteśmy pewni, po których czynnościach celebransa miała być odśpiewana. Nie ma dla niej miejsca na końcu litanii do Wszystkich Świętych, obok której się znajduje, ani też po następnych oracjach.

Na podstawie porównań z innymi źródłami należałoby sądzić, że antyfona „*Pax eterna*” była znacznie później dopisana i śpiewana zamiast antyfony „*Pax huic domui*” k. 6r, albo też jako druga po niej.

W Pontificale z Metz z XIII wieku kolejność antyfon „*Pax huic domui*” i „*Pax eterna*” była następująca: „... *et aperto ostio a diacono introeat episcopus cum paucitate clericorum dicens: Pax huic domui ... ant. Pax eterna, Sequitur Veni Creator ... et incipiatur letania*”⁵².

Za możliwością znowu śpiewania antyfony „*Pax eterna*” w miejsce „*Pax huic domui*” przemawiałby fakt, że w pontyfikale z Chalons sur Marne z XIII wieku jest tylko ta jedna antyfona: „... *tunc episcopus intret ecclesiam ... alta voce incipiat antiphonam Pax eterna ...*”⁵³.

⁵¹ W przeglądanych pontyfikalach bibliotek polskich nie znaleźliśmy tej antyfony zapisanej w całości, ale tylko incipity „*pax huic domui*” przeważnie bez melodii.

⁵² Por. V. Leroquais, dz. cyt., t. II, 124.

⁵³ Tamże, t. I, 120.

W rękopisach, gdzie melodia tej samej antyfony zapisana została na liniach, nad wyrazami „eterna”, „eterno”⁵⁴ i „perennis”⁵⁵ znajdują się neумы.

O ile tekst antyfony „*Pax eterna*” w RBJ 2057 nie różni się od podobnych antyfon w przeglądanych przez nas rękopisach średniowiecznych, to jednak w budowie melodycznej w porównaniu z nimi istnieją dość znaczne odchylenia a zwłaszcza w końcowych melizmach.

IF 399: *Pax eterna ab eterno patre huic domui pax perennis verbum patris sit pax huic domui pacem pius consolator huic prestat domui alleluja*⁵⁶.

K. 9v — Ceremonia wypisywania alfabetu na murach świątyni⁵⁶ w czasie której śpiewana jest antyfona: „*O quam metundus est locus iste uere non est hic aliud nisi domus dei et porta cęli*” oraz ps. „*Benedictus*”⁵⁷.

K. 11v — Następuje aspersiona ołtarza ze śpiewem antyfony: „*Asperges me domine ysopo et mundabor lauabis me et super niuem dealabor*” i ps. „*Miserere mei deus*”. Po tej czynności procesja wychodzi na zewnątrz i biskup dokonuje aspersioni bazyliki. Ceremonii tej towarzyszą następujące śpiewy: ant. „*Asperges me*”, ps. „*Miserere*”.

Ant. Tu domine uniuersorum qui nullam habes indulgentiam uoluisti templum tuum fieri in nobis conserua domum istam immaculatam in aeternum domine.

K. 12v

Ant. Hec est domus domini firmiter ędificata bene fudata est supra firmam petram. Ps. Qui habitat.

Ant. Domus mea domus orationis oucabitur. Ps. Narrabo nomen tuum.

Wymienione śpiewy nie posiadają notacji muzycznej⁵⁸.

K. 13r — Po kilku oracjach wewnątrz świątyni celebrans intonuje prefację. Nad niektórymi wyrazami prefacji znajdują się neумы.

Biorąc pod uwagę wszystkie prefacje w RBJ stwierdziliśmy, że w dwóch wypadkach podane zostały melodie incipitów, w większości zaś same tylko kadencje.

Kadencje w prefacjach RBJ 2057:

1. k. 13r, 14v, 125v.

2. k. 13v, 14r.

3. k. 13v, 16v, 17r.

⁵⁴ Por. I F 399 k. 127v, I Q 205 k. 97r, R 503 k. 119v.

⁵⁵ Por. I Q 205 k. 97r. W dwóch innych kodeksach I F 399 k. 127v, R 503 k. 119v, nad sylabą „n” występuje clivis.

⁵⁶ BWr. Antyfony tej nie posiada.

⁵⁷ W BWr. k. 106r nad tą samą antyfoną i psalmem znajdują się neумы.

⁵⁸ W BWr. k. 108v i 109r nad wymienionymi śpiewami znajdują się neумы.

4. k. 96v.

5. k. 17r, 55v, 56, 103r, 125v—127r.

K. 14v — Koniec prefacji z objaśnieniem: *hac expleta est ante altare dicente scola ant. Introibo ad altare dei mei ad deum qui letificat iuuentutem meam. Ps Iudica me deus et discerne.* Antyfona i psalm bez podanej melodii ⁶⁰.

Znajdujemy tutaj pierwszą wzmiankę o scholi, która wykonuje śpiewy liturgiczne.

K. 15r — Konsekracja ołtarza ze śpiewem trzech kolejno następujących po sobie antyfon z incipitami trzech psalmów. Pierwsza i trzecia antyfona posiadają incipity melodii.

PK 11: *Erexit iacob lapidem in titulum fundens oleum desuper.*

Druga antyfona: *Mane surgens iacob erigebat lapidem in titulum fundens oleum desuper uotum uouit domino uere locus iste sanctus est et ego nesciebam. Ps. Quam dilecta.*

Trzecia antyfona: *Unxit te dominus deus tuus oleo leticie pre consortibus tuis. Ps. Fructauit.*

PK 11 k. 101v: *Unxit te dominus deus tuus.*

K. 15v — „...in circuitu ecclesie vadat pontifex faciat cum pollice suo cum ipso chrismata in XII locis ... et scola dicat antiph. Ant. Sanctificauit dominus tabernaculum suum haec est domus dei in quam inuocetur nomen eius de quo dictum est erit nomen meum ibi dicit dominus. Ps. Dominus nostrum refugium”.

„...Et iterum redeat ad altare et offerat ibidem incensum super altare et dicat antiph. Ant. Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni quem benedixit dominus”.

„...Iterum alia ant. Aedificauit moyses altare domino deo”.

K. 16v—17v Neumy nad pierwszą inwokacją prefacji, oraz kadencje.

K. 21v — Procesja z relikwiami i śpiewem:

„...et tunc portante feretrum cum reliquiis simul cruces et liminaria circumeat ecclesiam sequente clero hæc responsoria cantando cum mulieribus et populo et paruulis kirrie eleison dicendo:

Resp. Sancti tui domine
 Vers. Quoniam percussit
 Resp. Tradiderunt corpora sua
 Vers. Isti sunt qui uenerunt
 Resp. Sancti mei qui in isto seculo
 Vers. Venite benedicti
 Resp. Exultabunt sancti
 Vers. Iusti epulentur
 Resp. Fulgebunt iusti
 Vers. Iusti autem in perpetuo uiuent”.

Kopista nie określił, kiedy lud, dzieci i kobiety odmawiały „kirrie

⁶⁰ W BWr. k. 111r nad tymi samymi śpiewami neumy.

⁶¹ Podobne incipity por. I F 380 k. 58v, PR.

eleison". Jak wykazują źródła, są tu podane tylko incipity responsoriów i wersetów ⁶².

Nad incipitami nie ma znaków cheironomicznych.

K. 22v — Trzy antyfony kolejno po sobie następujące z podobną melodią, odśpiewane po wejściu procesji z relikwiami do świątyni: „*Ingremini benedicti*”, „*Benedicta gloria*” i „*Cantate domino*”.

Tekst antyfony „*Ingremini benedicti*” bardzo zbliżony do antyfony w PK 11. Różnica zachodzi tylko w dwóch wypadkach:

RBJ 2057

PK 11

...insequitur iter uestrum

...insequitur iter nostrum

...maiestatem dei

...maiestatem domini

Melodia posiada znacznie więcej odchyłeń:

PK 11 k. 119v: *Ingremini benedicti dei parata est vobis a domino habitacio sedis vestre sed et populus fidelis cum gaudio insequitur iter nostrum ut oretis pro nobis maiestatem domini.*

Ant. „*Benedicta gloria*”:

PK 11 k. 110r *Benedicta gloria domini de loco.*

W przeglądanych rękopisach średniowiecznych i nowszych nie stwierdziliśmy podobnego zakończenia melodii, jaka następuje na końcu antyfony „*Benedicta gloria*” nad ostatnią sylabą słowa „*alleluia*” w RBJ 2057.

Ant. „*Cantate domino*”:

PK 11 k. 110r *Cantate domino canticum novum laus eius in ecclesia sanctorum* ⁶³.

Na k. 22v znajduje się jeszcze jedna antyfona bez notacji, którą mieli odśpiewać kapłani:

„...pontifex recludat reliquias in altare et presbiteri qui cum eo sunt cantant antiph. *Exultabunt sancti in gloria letabuntur in cubilibus suis. Ps. Cantate domino*”

K. 23r — Konsekracja ołtarza ze śpiewem: Ant. *Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et uiuent nomina eorum in eternum* ⁶⁴.

Vers. *Omnis terra adoret te dominus. Resp. Exultabunt sancti in gloria. Exultent iusti.*

K. 23v — Diakoni ubierają ołtarz, a schola śpiewa ant. „*Circumdate sion*”:

⁶² Pełny tekst por. Ordo in dedicatione Baptisterii, ex cod. ms. bibl. Caesar. Vindob. saec. X vel XI, n. 359 olim 351, PL 138, 1035.

⁶³ W PK 11 podany jest tylko incipit tekstu i melodii tej antyfony, kończący się na słowach „*laus eius*”.

⁶⁴ W BWr. k. 119v ant. i ps. z podaną melodią.

⁶⁵ W BWr. k. 121r podana melodia.

PK 11 k. 112v—113r *Circumdate sion levite altare domini vestite vestimentis albis et estote et vos canentes ymnum novum dicentes benedictus dominus.*

Na końcu antyfony „*Circumdate sion*” zapisane zostały jeszcze inne śpiewy: „*Mirabilis deus*” i „*In velamento clamabunt sancti tui domine alleluia alleluia alleluia*” bez notacji. Kopista nie oznaczył również do czego zaliczyć wymienione teksty. W BWr i PK 11 „*Mirabilis deus*” oznacza werset, zaś „*In velamento*” antyfonę⁶⁶.

2. AD SIGNUM ECCLESIE BENEDICENDUM

K. 29v — Przy poświęceniu dzwonu śpiewane były:

ant. „*In ciuitate domini ibi sonant iugiter organa sanctorum ibi cinamomum et balsamum odor suauissimus carmina eorum ibi angeli et archangeli ymnum deo decantant ante thronum dei alleluia*”,

oraz sześć psalmów z wyszczególnieniem tylko jednego:

„*Post hęc cantas psalmos sex idem lauda anima mea usque in finem psalterii*”.

Następnie oracja, a po niej:

„*Tunc extergis eam cum linteo et dic. ant.*”

K. 30v — Ant. *Vox domini super aquas deus maiestatis intonuit dominus super aquas multas.*

Vers. *Vox domini in virtute vox domini in magnificentia.* Następuje oracja i antyfony k. 31v: „*Deus in sancto via tua quis deus magnus sicut deus noster tu est deus qui facis mirabilia solus*”.

Vers. *Viderunt te aque.*

3. ORDO DE SACRIS ORDINIBUS BENEDICENTIS

K. 55v-56 — Prefacja na święcenia kapłańskie z melodią samych tylko kadencji.

K. 61v — *Ad clericum faciendum: ... Dum tondis eum dices antiph. hanc:*

Ant. Tu es qui restitues hereditatem meam mihi.

Ant. Dominus pars hereditatis meę et calicis mei.

Ant. Hęc est generatio quęrentium dominum quęrentium faciem dei iacob. Ps. Domini est terra.

Ant. Hic accipiet benedictionem a domino et misericordiam a deo salutari suo quia hęc est generatio quęrentium dominum.

4. BENEDICTIO AQUE VEL VINI AD DANDUM FEBRICITANTIBUS

K. 67v — „*Te decet laus te decet ymnus tibi gloria deo patri et filio cum sancto spiritu in sęcula sęculorum amen*”.

K. 68v — Po oracji cztery antyfony:

Ant. Nos autem gloriari.

⁶⁶ Por. BWr. k. 121v; PK 11 k. 112v-113r.

Ant. Per signum crucis.

Ant. Salua nos christe.

Ant. Ecce cruce[m] domini fugite partes aduers[e] vici[t] leo de tribu.

K. 77v — *Incipit maior benedictio salis et aque*. Podana jest litania, która z powodu brakujących kart w księdze kończy się wezwaniem „*christe audi nos*”.

Poprzedzająca rubryka zaznacza, że miała być śpiewana.

5. BENEDICTIO AQVE FRIGIDE

K. 87r — ...*Sacerdos accedat ad altare more solito missarum sollempnia (sic!) celebraturus cum hic orationibus:*

Ant. Iustus es domine et rectum iudicium tuum.

Ps. Beati immaculati. Sancti nominis tui domine.

Epla: *Erat uir iustus*. Gr.: *Exurge domine*.

Resp. *De profundis*. Euangel. *Adducunt pharisei mulierem in adulterio*. Off.: *Iusticię domini*. Comm.: *Iustus dominus*.

6. IN PURIFICATIONE SANCTE MARIE

Po ceremonii poświęcenia kościoła benedykcja „*In purificatione sanctę Marię*” zawiera najwięcej spiewów gregoriańskich. Tekst incipitów niektórych antyfon wskazuje na późniejszy dodatek. Na k. 97v w miejscu, gdzie wypisana jest antyfona „*Aue maria*”, mógł być pierwotnie incipit innej antyfony z czasem wytartej i uzupełnionej antyfoną „*Aue maria*”. Nie jest wykluczone, że wytartym tekstem mogła być antyfona „*Symeon iustus*”, z której pozostała jedynie pierwsza litera „S” jako palimpsest, na której inny kopista wypisał duże „A” (ue).

Przypuszczenia takie potwierdzałyby następny incipit antyfony „*Adorna thalamum*”, której tekst napisany jest inną ręką niż antyfona „*Aue maria*”, obok której się znajduje.

Kolejność antyfon *in purificatione sanctę Marię*.

Po oracji „*Erudi quesumus*” drobnymi literami słowa „*Postquam impleti sunt dies*”, przy których kopista nie oznaczył, czy jest to antyfona, responsorium czy werset.

Orację „*Omnipotens sempiterne deus qui hodierna die*” poprzedza incipit antyfony „*Responsum accepit*” na k. 94v:

EV *Responsum accepit symeon*.

K. 95v — Po trzeciej oracji „*Domine deus creator cęli et terrę*” antyfona „*Accipiens symeon*”:

EV *Accipiens symeon puerum in manibus*.

K. 95v—96 — Po antyfonie „*Accipiens symeon*” prefacja z fragmentami melodii.

K. 96v — Koniec prefacji i następna antyfona *Symeon iustus*:

EV *Symeon iustus et timoratus*.

K. 97v — Zakończenie oracji „*Benedic iesu christe hanc creaturam cere*” i dwie antyfony: „*Lumen ad reuelationem*” bez notacji na lewym marginesie i „*Responsum accepit*” na końcu oracji z neumami nad tekstem:

IF 414

k. 83v *Responsum accepit symeon*⁶⁷.

Następuje oracja „*Illumina quesumus domine...*”, po której dwa incipity antyfon z notacją: „*Aue maria*”, i „*Adorna thalamum*”

W pierwszej antyfonie nad wyrazem „*maria*”, dopisane jest „*gratia*”. Nie jesteśmy pewni, czy wyraz „*gratia*” był dalszym ciągiem antyfony, czy też był podstawiony w miejsce słowa „*maria*”, które kopista podkreślił.

Według źródeł: *Ordo Romanus*⁶⁸, IF 411, IF 414, IQ 207, wynikałaby możliwość tekstu antyfony następującej treści: „*Ave gratia plena dei genitrix virgo ex te enim ortus est sol iusticie illuminans que in tenebris sunt letare tu senior iuste suscipiens in ulnas liberatorem animarum nostrarur donantem nobis et resurrectionem*”⁶⁹.

IF 411

k. 91r *Ave gratia plena*⁷⁰.

Ant. „*Adorna thalamum*”⁷¹.

K. 98r — Koniec oracji „*Da quesumus domine populo tuo*” i antyfona „*Cum inducerent*”. Ps. *Benedictus dominus deus israel*.

Po oracji „*Perfice in nobis quesumus domine*” pozostała jeszcze jedna oracja ad Ben. cinerum „*Omnipotens sempiterne deus*”, która kończy tę uroczystość.

7. FERIA IIII IN CAPITE IEIUNII

K. 99r — Podana jest tylko jedna antyfona i psalm:

Ant. *Exaudi nos domine* Ps. *Saluum me fac deus*.

⁶⁷ Podobną linię melodyczną z drobnymi zmianami posiadają: IF 411 k. 91v, IF 422 k. 122r, EV — alia ant ad proces.

⁶⁸ Por. M. Hittorp, *De divinis catholicae ecclesiae officitiis...*, Coloniae 1568, 23.

⁶⁹ Por. IF 411 k. 91r.

⁷⁰ Podobną linię melodyczną posiadają: IF 414 k. 83v, IF 422 k. 122r, EV — alia ant. ad proces.

⁷¹ Taką samą prawie melodię odnajdujemy we wszystkich rękopisach.

8. IN DIE PALMARUM

K. 103r — Tekst prefacji z kadencjami.

K. 104r — ... *dum dantur palmę et cantatur ista antiph.:*

„*Turba multa*” Ps. *Cantate domino.*

Nad antyfoną „*Turba multa*” dopisany incipit antyfony „*Fulgentibus palmis*”.

9. RECONCILIATIO POENITENTIUM

K. 104r — Jedna antyfona i psalm:

CE 13 k. 145r *Venite venite venite filii audite me timorem domini docebo vos*⁷².

Po antyfonie „*Venite ... filii*” w RBJ 2057 podany jest incipit psalmu: „*Be- a- ti immaculati*”.

CE 13 zamiast „*Beati immaculati*” jest psalm „*Benedicam dominum*”.

10. ORDO IN DIE CENĘ DOMINI

K. 119r — Poświęcenie Oleju i śpiewy w wykonaniu chłopców. Są to wszystko wersety, z których pierwszy „*O redemptor summe carmen tenet concinentium*” z wypisaną melodią, powtarzany jest na końcu każdego wersetu.

Audi iudex mortuorum una spes mortalium audi uoces proferentium domum pacis preuium. O redemptor.

(A)rbor feta alma luce hoc sacrandum protulit fert hoc prona presens turba saluatori seculi. O redemptor.

Stans ad aram immo suplex infulatus pontifex debitum persoluit omne iura contra doemonum. O redemptor.

(U)t nouertu sexus omnis unctione chrismatis et medetur sauciata dignitatis gloria. O redemptor.

Consecrare tu dignare rex perhenne debita hoc oliue signum uiuum donum pacis preuium.

K. 125v-127r — Prefacja przy poświęceniu oleju z podanymi kadencjami.

K. 131v — ...*ad vespas non dicitur deus in adiutorium meum sed antiph.*

Ant. Calicem salutaris Ps. Credidi.

Ant. Cum his. Ps. Ad dominum cum tribularer.

Ant. Ab hominibus. Ps. Eripe me deus.

Ant. Custodi me. Ps. Domine clamaui.

Ant. Considerabam. Ps. Voce mea.

Lectio non dicatur nec versus.

Ant. Cenantibus autem.

⁷² W Ms 152 podobny tekst i melodia znajdują się na marginesie k. 110v.

Ant. Calicem salutaris.

K. 132 — Ceremonia umywania nóg ze śpiewem antyfon:

Ant. „Cena facta”. Ps. „Beati immaculati”.

Ant. „Dominus Iesus Christus postquam cenat”.

Na końcu incipitu antyfony „Dominus Iesus Christus” kopista zaznaczył: „cum aliis antiph. ad hoc pertinentibus”. Nie wyszczególnił on jednak, które antyfony poza wymienionymi miały być jeszcze śpiewane.

11. RECONCILIATIO UIOLATE ECCLESIE UBI FORNICATIO VEL HOMICIDIUM

K. 141r — Ant. „Exurgat deus et dissipentur inimici eius”. Cum eodem psalmo.

K. 141v — ... et reliquię reponantur. Ant. *Confirma hoc deus.*

Vers. Vers. *Narrabo nomen tuum.*

Na tym kończą się śpiewy gregoriańskie w RBJ 2057.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonej analizy muzykologicznej wynika, że RBJ 2057 jest księgą liturgiczną, w której śpiewy gregoriańskie przekazane zostały wyłącznie w formie znaków cheironomicznych pisanych horyzontalnie nad tekstem, albo też samych tylko tekstów, bez jakiegokolwiek notacji muzycznej.

Najwięcej tekstów w RBJ 2057, nad którymi znajdują się neумы, zawiera ceremonia poświęcenia kościoła. Inne benedykcje posiadają ich znacznie mniej. Charakterystycznym jest również to, że wiele śpiewów zawiera tylko incipity melodii, przy pełnym zapisie tekstu, albo incipity zarówno tekstu jak i melodii (np. wszystkie śpiewy in purificatione sanctę Marię). Dziś nie wiemy dokładnie, jakimi względami kierowali się w danym wypadku średniowieczni kopiści. Możemy jedynie wnioskować, że:

1. mogli nie mieć odpowiedniego wzoru melodii gregoriańskich,
2. śpiewy były tak znane, że nie trzeba ich było wypisywać, a w razie wątpliwości oznaczano tylko incipity,
3. schola cantorum posiadała inne księgi do śpiewu, a neумы w rękopisie były tylko orientacyjne dla celebransa i najbliższej asysty.

Naszym zdaniem, chorał średniowieczny, jako jedyny wówczas śpiew kościelny, nie sprawiał prawdopodobnie trudności w zapamiętywaniu melodii; ci zaś, którzy go wykonywali, musieli być odpowiednio przygotowani (np. schola). Nie wyklucza się również tego, że incipity melodii intonował sam celebrans jako przewodnik (princeps cantor), a grupa cantorów prowadziła śpiewy dalej. Możliwe byłoby wówczas łatwiej zrozumieć,

dlaczego np. w RBJ 2057 jest więcej incipitów aniżeli tekstów z zapisaną całą melodią.

Oprócz wspomnianego pontyfikału, biskup przy wykonywaniu niektórych ceremonii miał z pewnością do dyspozycji także inne księgi z których korzystał. Mógł to być sakramentarz, lekcjonarz, względnie *Missale plenarium*. Tak np. przy *benedictio aque frigide* k. 87r podane zostały incipity zmiennych części mszy św., których raczej z pamięci nie odmawiał. Po dziś zresztą istnieje zwyczaj, że biskup przy ceremoniach związanych ze mszą św. korzysta z dwóch ksiąg liturgicznych: mszału i pontyfikału.

Analiza muzykologiczna RBJ 2057 wykazała również, że w księdze znajdują się teksty, które zasługują na szczególną uwagę.

Spotykamy tu mianowicie wzmiankę o „scola”, która uczestniczyła w ceremoniach biskupich. Jak wykazują źródła, w Krakowie około r. 1080 istniała już szkoła przy katedrze, w której między innymi uczono muzyki — chorału⁷³. Nazwa więc „scola” nie musiała być koniecznie zapożyczonym tylko wyrazem zachodnio-europejskim, którego by w Polsce jeszcze nikt nie znał.

Na innym miejscu dowiadujemy się z rękopisu, że w uroczystościach poświęcenia kościoła brały czynny udział w śpiewach liturgicznych kobiety, lud i dzieci, które na końcu responsoriów względnie wersetów dawały „Kyrie eleison”. Jest to cenna notatka, która wskazywałaby, że już w XI wieku lud w Polsce miał jakiś udział w śpiewach liturgicznych.

Na specjalną uwagę zasługuje też antyfona przy poświęceniu dzwonu (ad signum ecclesie benedicendum), w której występuje nazwa „organa” ... *In ciuitate domini ibi sonant iugiter organa sanctorum*. Wprawdzie jest to wzmianka tylko w antyfonie o jednym instrumencie, lub jakimś zespole instrumentów pod nazwą „organa”, ale sądzimy, że nie notowanoby w rękopisie rzeczy (o ile był on robiony na zamówienie, a tym bardziej jeżeli powstał w Krakowie), o których nikt dotąd jeszcze nie słyszał. Taki instrument jak organy mogły dość wcześnie przywędrować do Polski wraz z zakonnikami obcego pochodzenia. Sprawa ta wymaga jednak głębszych badań muzykologicznych.

Najtrudniejszą rzeczą w badaniach nad RBJ 2057 pozostanie nadal sprawa miejsca i czasu powstania księgi. Brak jakichkolwiek danych pozwala tylko snuć różnego rodzaju hipotezy. Przeprowadzona analiza muzykologiczna wskazuje jedynie na rodzaj znaków cheironomicznych. Wszystkie neumy pisane na wzór notacji sangalleńskiej pozwalają jedynie w przybliżeniu określić czas powstania księgi, a mianowicie XI i początek XII wieku.

⁷³ Por. *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, Kraków 1958, 17.

Miejsce powstania rękopisu jest jeszcze trudniejsze do ustalenia. Problemu tego nie można rozwiązać nawet w oparciu o litanię do Wszystkich Świętych w RBJ 2057. Imiona św. Wacława i św. Wojciecha sugerują niektórym autorom sporządzenie pontyfikału na terenie Polski.

Nie można tej hipotezy całkowicie odrzucić, ale wydaje się, że bardziej przekonująca będzie teoria o sporządzeniu księgi na zamówienie poza granicami Polski. Nie znaczy to, że wszystkie teksty i neумы musiały być wykonane na zachodzie. Owszem, sama księga mogła tam powstać, a różne dopiski dopiero w Krakowie. To, że opowiadamy się raczej za powstaniem księgi poza Polską, tłumaczymy tym, że rękopis nie zawiera nic takiego, co by wyraźnie wskazywało na skryptorium tynieckie. O ile zaś przyjmujemy wypowiedzi Andrieu i Leroquaia, że rękopis krakowski należy do jednej z pierwszych redakcji pontyfikału rzymsko-germańskiego, to miejsca powstania należałoby raczej szukać na zachodzie, gdzie istniał wzór do odpisywania.

Jest wprawdzie rękopis wrocławski z XII wieku, który naszym zdaniem należałoby zaliczyć do wersji pontyfikału rzymsko-germańskiego, ale nie jest on jednak identyczną kopią krakowskiego, jakkolwiek wykazuje z nim wiele podobieństw, zwłaszcza w ceremonii poświęcenia kościoła. Odchylenia melodyczne wskazywałyby również na inne skryptorium, chociaż neумы w obydwu rękopisach są typu sangalleńskiego⁷⁴.

Wydaje się, że przy ustalaniu miejsca powstania RBJ 2057 trzeba również uwzględnić sytuację państwa polskiego w XI wieku. Po najeździe Brzetysława czeskiego, który między innymi skarbami wywiózł cenne rękopisy, Kazimierz Odnowiciel musiał zabiegać z pewnością o to, by dla biskupa Arona, którego wysłał po sakrę biskupią do Kolonii, postarać się o odpowiednie księgi liturgiczne. Kto wie, czy między innymi razem z sakramentarzem tynieckim nie został sprowadzony do Polski RBJ 2057, jako jedna z koniecznych dla biskupa ksiąg liturgicznych.

Gdyby można porównać RBJ 2057 z najstarszymi pontyfikałami rzymsko-germańskimi, o których wspomina Leroquais, tak pod względem treści, jak zapisu muzycznego, byłoby może rzeczą łatwiejszą określić, do której z tych ksiąg rękopis krakowski jest najbardziej zbliżony. Dopóki tak dokładnej analizy nie przeprowadzimy, sprawa miejsca i czasu powstania RBJ 2057 pozostanie niewyjaśniona.

⁷⁴ Na temat rękopisu wrocławskiego wypowiedział się między innymi ks. bp W. Urban, nazywając go benedykcjonalem z XII w. — ks. bp W. Urban, *Najstarszy benedykcjonał w bibliotece kapitulnej we Wrocławiu*, *Ruch biblijny i liturgiczny* 13 (1960) 303—320.

WYKAZ SKRÓTÓW

- BWr — Ms 149 Benedictionale wrocławskie z XII w.
 CE 13 — Ceremoniale et Pontificale episcoporum (Ms 13 Biblioteki Kapitulnej w Krakowie).
 EV — Liber usualis Misse et Officii (Editio Vaticana).
 MR — Missale Romanum (współczesne).
 Ms 152 — Pontificale lwowskie z XIII w.
 PK 11 — Pontificale z w. XIV (Ms 11 Biblioteki kapitulnej w Krakowie).
 PR — Pontificale Romanum (współczesne).
 RBJ 2057 — Pontificale mutilum absque initio et fine (Ms 2057 Biblioteki Jagiellońskiej, znane pod nazwą Pontificale biskupów krakowskich z XII w.)

Z u s a m m e n f a s s u n g

GREGORIANISCHE GESÄNGE IM „PONTIFICALE” DER BISCHÖFE VON KRAKAU 11/12 JH.

Liber ordinalis das sogenannte Pontificale der Bischöfe von Krakau aus 11/12 Jh. (Jagiellonische Bibliothek Ms 2075) ist von W. Abraham erforscht. Nach ihm war es in Leodium herbestellt; es ist im Buchverzeichnis von Krakau im 1110 J. erwähnt. Nach Bedürfnissen der polnischen Kirche enthält der Kodex die Zeremonien der Einweihung nicht des Königs oder des Kaisers, sondern des Fürsten und nennt in der Litanei die Namen der Heiligen Waclaw und Wojciech.

Im Manuskript befinden sich 23 Gesänge mit heironomischen Notierung, die vollständig entweder als Incipiten, Halbantiphonen und Incipiten mit Kadenzen notiert sind. Sie beziehen sich auf folgende bischöfliche Tätigkeiten: Kircheneinweihung, Rekonziliation der Büsser, Zeremonien am Marialichtfest und Gründonnerstag. Vollständig sind da die Antiphonen für die Kircheneinweihung: *Pax huic domui*, *Pax aeterna*, *Ingredimini*, *Benedicta gloria*, *Cantate domino* und *Circumdation*; und als Incipiten: *Pax huic domui*, *Erexit Jacob* und *Unxit te*. Für das Marialichtfest sind nur Incipiten. Für die Rekonziliation der Büsser vollständig ist *Venite, venite, venite filii* und nur Anfang des Ps. *Beati immaculati*. Für die Ölweihe am Gründonnerstag nur ein Fragment vers. *O redemptor*. Weiter befinden sich im Manuskript Incipiten und Kadenzen aus fünf Präfationen: für Kircheneinweihung, Priesterweihe, Marialichtfest, Palmsonntag und Gründonnerstag.

In dieser Dissertation hat der Autor auch heutige Melodienotierung der Gesänge verfasst, die aber hier nicht beigelegt werden konnten.

Ks. Zygmunt Pawłowicz

NAUKA KORANU O SZATANIE

Treść: Wstęp. 1. Powstanie Koranu. 2. Struktura Koranu. 3. Szatan na tle demonologii Koranu. 4. Szatan a Allach. 5. Stanowisko szatana wobec ludzi. 6. Szatan w eschatologii Koranu. Zusammenfassung.

Deklaracja Soboru Watykańskiego II „O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” zwróciła uwagę na konieczność pogłębienia dialogu z innymi religiami, wymieniając szczegółowo hinduizm, buddyzm, islam i judaizm. Kierując się tą tendencją pragniemy zająć się wybranym problemem islamistyki, mianowicie demonologią Koranu.

Zagadnienie szatana intrygowało od wieków nie tylko poetów i pisarzy, lecz także teologów i — w nowszych czasach — historyków religii. W każdej bowiem religii spotykamy się z problemem zła i z wiarą w demony czy to w formie polidemonizmu, dualizmu, czy uznawania jednej istoty demonicznej, traktowanej jako przywódca pozostałych demonów lub przeciwnik dobrego bóstwa. Tę ostatnią formę reprezentuje m. in. judaizm, chrześcijaństwo i islam.

1. POWSTANIE KORANU

Według wierzeń mahometan Koran jest słowem Allacha, przekazanym przez archaniola Gabriela Mahometowi. Prawzór „świętej księgi” jest przechowywany w siódmym niebie (43, 3; 56, 76-79; 85, 21-22)¹. Fragmenty tej księgi otrzymał Mahomet w postaci niezwykłych wizji i audycji o charakterze mandatorycznym. Jako powołany w szczególny sposób przez Boga miał usłyszaną naukę głosić własnemu ludowi. Początek sta-

¹ Ponieważ opracowanie nie ma charakteru filologicznego, nie korzystam z oryginału arabskiego Koranu, lecz posługuję się tłumaczeniem niemieckim: M. Hennig, *Der Koran*, Leipzig 1901. Podane w nawiasach cyfry oznaczają sury (rozdziały) Koranu. Pierwsza cyfra oznacza surę, cyfry po przecinku poszczególne wiersze. Ten sposób oznaczania uwzględnimy w toku opracowania.

nowiło głębokie, „rozbudzające” przeżycie religijne, kiedy to w małej jaskini na górze Hira poza Mekką około czterdziestoletni Mahomet przyjął swe powołanie na proroka i nauczyciela. Ustalono, że było to w 610 roku. Mahomet naucza odtąd o jednym Bogu, wszechmocnym, stwórcy wszechświata, który w dniu sądu udzieli nagrody tym, którzy spełniają przykazania, i ukarze tych, którzy je lekceważą.

Mieszkańcy Mekki przyjmowali pogardliwie kazania Mahometa. Pierwszymi jego wyznawcami byli: żona Hadżydża, kuzyn Ali, krewny Abu Bekr oraz mała grupka spośród niewolników i niższych klas społecznych.

Po kpinach i sarkazmie stosowanych wobec Mahometa nastąpiło czynne prześladowanie. Możliwy i wpływowy klan Kurajszytów obawiał się zagrożenia swej pozycji ekonomicznej i społecznej. Jako opiekunowie Kaaby, panteonu licznych bóstw i centrum panarabskich pielgrzymek, odrzucali rygorystyczny monoteizm, głoszony przez Mahometa. Kurajszyty zastosowali wobec niego bojkot ekonomiczny i towarzyski, mobilizowali przeciw niemu opinię publiczną, przedstawiając go jako oszusta, uznającego się za posłańca bożego i proroka.

Sytuacja ta spowodowała emigrację 11 rodzin z Mekki do Abisynii, za którymi w 615 r. podążyły dalsze 83 rodziny. Mahomet, nie zrażony niepowodzeniami, dalej głosi nową naukę, również poza Mekką. Wobec rosnącej wrogości Kurajszytów i zarazem zaproszenia przez grupę mieszkańców Jatoryb (późniejsza nazwa: Medyna) Mahomet z grupą ok. 200 wyznawców przeniósł się w 622 r. do tego miasta. Był to punkt zwrotny w jego życiu. Opuścił Mekkę jako wzgardzony prorok, przybył do Medyny jako czczony wódz. W Mekce występował jako kaznodzieja nawołujący do wiary w jednego Boga, do pokuty i nawrócenia, do bojaźni przed sądem bożym, w Medynie stopniowo mąż stanu przyćmiewa proroka. Mahomet zdobywa coraz to więcej zwolenników, musi więc zająć się organizacją powstałej wspólnoty.

Przepisy ułożone dla nowej gminy muzułmańskiej w Medynie stanowiły początek organizacji religijno-prawnej islamu. Z religijnej społeczności Medyny wyrosło późniejsze wielkie państwo islamu. Podstawą przynależnością do „zgromadzenia Allacha” staje się wzgląd religijny, a nie — jak dotąd u Arabów — podział na szczepy, rody i rodziny.

W Medynie następuje konflikt z licznie tam zamieszkałymi Żydami, w wyniku którego Mahomet nakazuje zabić 600 mężczyzn jednego ze szczepów żydowskich, a resztę szczepu wypędzić z miasta. Dwa inne szczepy żydowskie zostały również wypędzone z Medyny i jej okolic.

W okresie medyńskim Mahomet dokonał arabizacji i nacjonalizacji islamu. W 630 r. zakończył podbój Mekki, oczyścił Kaabę, nakazując rozbicie umieszczonych tam posągów bożków. Wiele plemion beduińskich przysłało w latach 630—631 delegacje, aby zadeklarować swą lojalność

wobec Mahometa. Dojrzeła też sprawa podboju krajów ościennych, jednak plany te przekreśliła śmierć Mahometa w 632 roku ².

Mahomet wygłaszał swe nauki również w okresie medyńskim. W sumie okres jego działalności nauczycielsko-prorockiej wynosi ok. 20 lat. Wokół niego gromadzą się uczniowie, zwolennicy nowej idei religijnej, zaczyna też kształtować się tradycja. Fundamentem jej są słowa i czyny proroka. On staje się wzorem do naśladowania, jego nauka jest przyjmowana jako przepowiadanie posłańca Allacha. Stąd skrętnie zapamiętywano i przekazywano wypowiedzi Mahometa. Ich spisanie to dopiero następny etap. By lepiej to zrozumieć, trzeba wziąć pod uwagę jakiś ogólny, można powiedzieć, „przywilej tradycji”, uznawany przez ludy starożytny, szczególnie w odniesieniu do świętego słowa ³.

Pisma Starego i Nowego Testamentu, Talmud, Wedy poprzedzała zawsze ustna tradycja. Przez długi czas uważano pamięć za pewniejszego pośrednika niż pismo. U ludów stosujących w metodzie nauczania system pamięciowy, a nie piśmienniczy, daje się zauważyć odpowiednio rozwinięta siła pamięci, zdobyta za pomocą pewnego systemu, jak powtarzanie, rymowanie, rytmizowanie itp. ⁴. Gdy zaś słowo było zapisane, pozostawała nadal konieczność recytacji. Słowo nie wypowiedziane nie miało żadnej rozstrzygającej mocy. Tradycja ustna miała wielkie uznanie i szerokie zastosowanie szczególnie wśród ludów semickich. Świadczy o tym na przykład geneza Pięcioksięgu, którego redaktor czy redaktorzy zebrali w całość różne tradycje, przechowywane wśród szczepów izraelskich. Olbrzymi materiał składający się na Talmud i Targumy był przekazywany przez wieki jedynie pamięciowo. Dowodem tego na terenie arabskim jest poezja beduinów, podawana z pokolenia na pokolenie drogą ustnej tradycji. G. Ricciotti podaje dwa przykłady ze środowiska semickiego, które chociaż pochodzą z XIX i XX wieku, odzwierciedlają niezwykle uzdolnienia semitów do zachowywania olbrzymiego niekiedy materiału pamięciowego ⁵.

Wobec powyższych faktów nie trudno będzie przyjąć, że kazania „recytowane” przez Mahometa były starannie utrwalane w pamięci prozelitów islamu i przekazywane przez tzw. „nosicieli Koranu” coraz to szerszemu kregowi nowo zdobywanych wyznawców. Pamięć jest w tym okre-

² Por. P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, 97—195; J. Reychman, *Mahomet i świat muzułmański*, Warszawa 1958, 47—111; L. Winowski, *Koran. Jego powstanie i znaczenie jako źródła prawa islamu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 10, z. 4 (1963), 201—205; H. L. Gottschalk, *Islam*, w: *Christus und die Religionen der Erde*, 2 Aufl. Bd. 3, Freiburg 1956, 13.

³ Zwraca na to uwagę m. in. G. van der Leeuw: „Die Tradition des heiligen Wortes ist ursprünglich mundlich; es lebt, indem es rezitiert wird. Erst später macht die mundliche der schriftlichen Platz”. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 412.

⁴ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 1962, 154—155.

⁵ G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, 172—175.

sie zasadniczym depozytariuszem objawienia. Niektórzy wyznawcy mieli, według tradycji, znać na pamięć wszystkie kazania Mahometa⁶. Należy jednak zaznaczyć, że od samych początków, prawdopodobnie już w Mekce, poszczególne kazania Mahometa były zapisywane. Dla okresu medyńskiego nie ulega to wątpliwości, czego dowodem są długie, przepelnione prawnymi przepisami sury, jak również przekazy tradycji wzmiankujące o posługiwaniu się przez Mahometa sekretarzami⁷. Wzmiankowany jest szczególnie Zaid ben Tabit, adoptowany syn Mahometa. Zapisane fragmenty kazań proroka były wielokrotnie przepisywane już za jego życia. Niektórzy wierni wyznawcy posiadali fragmenty tekstów objawienia Mahometa, zapisane na wszelkim dostępnym im materiale: skórze, drewnie, pergaminie, liściach palmowych, kawałkach jedwabiu, kości. Istniały więc źródła ustne, przekazywane pamięciowo, i źródła pisane⁸.

W chwili śmierci Mahometa nie istniał żaden kompletny zbiór objawień proroka. Równocześnie w toczonych ciągle bitwach ginęli „nosiciele Koranu”. W 633 r. pierwszy kalif Abu Bekr za radą Omara, swego przyszłego następcy, nakazał Zaidowi spisać wszystkie przemówienia i wskazania Mahometa. Ten zbiór uznano spośród kilku innych, równocześnie rozpowszechnianych, za najbardziej autentyczny⁹. Trzeci następca Mahometa, Otman (644—656), obserwując pojawianie się obiegowych odpisów Koranu zawierających różnice tekstowe, głównie na skutek niedoskonałości kufickiego pisma, wyznaczył w 651 r. grupę redakcyjną pod przewodnictwem Zaida, która miała opracować ostateczny i obowiązujący tekst Koranu. Jako podstawę przyjęto kopię Abu Bekra. Odpisy nowego zbioru zostały rozesłane do czterech ważniejszych miast arabskich. Inne będące w obiegu egzemplarze Koranu zostały zniszczone¹⁰.

Nowoczesna nauka podaje w wątpliwość, czy Abu Bekr dokonał w ogóle kiedykolwiek jakiejś oficjalnej rewizji tekstu i podtrzymuje twierdzenie, że Otman znalazł wiele rękopisów w Arabii, Syrii i Iraku z różnymi lekcjami, za kanoniczny uznał kodeks medyński, a wszystkie inne nakazał zniszczyć¹¹. Co do krytyki tekstu, jedni autorzy podkreślają, że chociaż tekst Koranu ustalony przez Otmana nie zawiera, jak należy przypuszczać, wszystkich mów Mahometa, to jednak w całości powinien być uważany za wierne odbicie jego nauki¹². Inni natomiast są zdania, że Koran w redakcji Otmana zawiera cały zbiór objawień znanych w

⁶ Por. R. Blachère, *Le Coran*, Paris 1947, 16; 27; 30.

⁷ Por. Gottschalk, dz. cyt., 35; Blachère, dz. cyt., 16.

⁸ A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967, 48.

⁹ Blachère, dz. cyt., 30 n; 45; T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 2 Aufl. Bd. II, Leipzig 1909, 11 nn; 120.

¹⁰ Por. Blachère, dz. cyt., 52; Nöldeke, dz. cyt., 47 nn; Mrozek, dz. cyt., 53—55.

¹¹ Por. Hitti, dz. cyt., 106.

¹² Por. H. Lammen s, *L'Islam*, Beyrouth 1926, 44—46. Cyt. za: *Religie świata*. Red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957, 211.

chwili śmierci Mahometa¹³, bądź też został tak całościowo i wiernie ujęty, jak tego tylko można było się spodziewać¹⁴. T. Nöldeke uznaje autentyczność Koranu głównie w oparciu o jego stronę filologiczną¹⁵.

Okres kilkudziesięciu lat, dzielący kodyfikację tekstów od zgonu Mahometa, przy wspomnianych wyżej właściwościach utrwalania tradycji ustnej przez ludy semickie, nie stanowi zbyt długiego odcinka czasu, aby mógł wpłynąć na jakieś decydujące i ważne zmiany tekstu.

Jako dowód potwierdzający autentyczność kodeksu medyńskiego krytycy uznają wiarygodność Abu Bekra, który był bezpośrednim świadkiem wypowiedzi Mahometa oraz jego osobistym przyjacielem, jak również uczciwość pozostałych świadków działalności Mahometa, którzy czuwali nad nieskazitelnością Koranu. W okresie kształtowania się tego kodeksu żyło jeszcze wielu wyznawców Mahometa znających na pamięć treść Koranu, którą przekazywali ustnie dalszym przekazicielom i zarazem chronili ją przed zniekształceniami¹⁶.

Z czasem kodeks medyński uzyskał rangę powszechnie obowiązującej wersji i do dzisiaj uznawany jest przez wszystkie kierunki i odłamy islamu¹⁷.

2. STRUKTURA KORANU

Koran dzieli się na 114 rozdziałów, zwanych surami, te zaś dzielą się na wiersze. Podział na 114 sur pochodzi od Otmana, ale sięga według wszelkiego prawdopodobieństwa czasów Abu Bekra¹⁸.

Porządek sur jest mechaniczny, uzależniony od ich długości, począwszy od 2 sury, zawierającej 286 wierszy, do 114 sury, jedynie sześciowierszowej. Zasada powyższa nie jest zresztą ściśle przestrzegana, gdyż na przykład sury 103, 108, 110 mają po trzy wiersze¹⁹. Sura 1, tzw. „fatiha”, posiada charakter zasadniczej modlitwy, a równocześnie wyznania wiary.

Istnieje powszechnie przyjęty podział sur na mekkańskie i medyńskie. Sury mekkańskie, w liczbie około 90, należące do okresu walki, są prze-

¹³ Por. Gottschalk, dz. cyt., 36.

¹⁴ Por. Nöldeke, dz. cyt., 93; G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 2 Aufl. Bielefeld 1878, 60 n.

¹⁵ Por. T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910. Cyt. za C. H. Becker, *Der Islam als Problem*, w: *Der Islam* 1 (1910) 391.

¹⁶ Por. Nöldeke, *Geschichte*, 47—122; W. Muir, *Life of Mahomet*, London 1878, 559—563; Blachère, dz. cyt., 30—32. Cyt. za: J. Nosowski, *Wystąpienia roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzulmańskiej*, *Collectanea Theologica*, 32 (1961) 9—11.

¹⁷ Por. Mrozek, dz. cyt., 55; Winowski, art. cyt., 206 n.

¹⁸ Por. Blachère, dz. cyt., 107.

¹⁹ Tamże, 139.

ważnie krótkie, cięte, płomienne, przesycone pasją proroczą. Treść tych sur to jedność Allacha, jego przymioty oraz etyczne obowiązki człowieka i przyszły sąd, nagroda i kara. Sury medyńskie, czyli pozostałe 24 (stanowiące jednak około jedną trzecią całości Koranu), które powstały po opuszczeniu Mekki, w okresie zwycięstwa, są przeważnie długie, rozwlekłe i zawierają materiał prawodawczy. W surach tych są też przekazane teologiczne prawdy i przepisy obrzędowe dotyczące instytucji modłów publicznych, postu, pielgrzymki i świętych miesięcy. Ponadto zawierają one przepisy zakazujące spożywania wina i wieprzowiny oraz uprawiania hazardu, zarządzenia finansowe i wojskowe dotyczące jałmużny i świętej wojny, cywilne i karne prawa odnoszące się do zabójstwa, zemsty, kradzieży, lichwy, małżeństwa i rozwodu, cudzołóstwa, dziedziczenia i wyzwolenia niewolników²⁰.

Podłożem ideologicznym Koranu są księgi Starego i Nowego Testamentu oraz opowiadania apokryficzne, przejęte przez Mahometa w bardzo swobodnych parafrazach²¹.

Z wybitnych postaci Starego Testamentu występują: Adam, Noe, Abraham (wymieniany około 70 razy w 25 surach), Izmael, Lot, Józef, Mojżesz (występuje w 34 surach), Saul, Dawid, Salomon, Eliasz, Job i Jonasz. Historię o stworzeniu i upadku Adama przytacza Koran 5 razy, potop i Sodomę 8 razy. Z postaci Nowego Testamentu wspomina Koran tylko Zachariasza, Jana Chrzciciela, Jezusa i Maryję²².

Skutek zastosowania podziału Koranu na sury według ich rozmiarów okazał się dla „świętej księgi” bardzo niekorzystny. R e y c h m a n uważa, iż „tak powstałe dzieło jest luźnym zbiorem przypowieści i nauk, umieszczonych bez żadnego porządku ani układu, pełnym z jednej strony fragmentów dość niejasnych i niezrozumiałych w swym oderwaniu, z drugiej zaś obfitującym w powtarzanie prawie tych samych fragmentów, które, pochodząc z różnych wątków czy zapisów, dwa razy zostały włączone do rozmaitych sur”²³. S i w e k zaznacza, że „Koran robi wrażenie niezwyklego chaosu. Nie wiadomo, gdzie w nim początek, gdzie koniec. To jak gdyby jedno nie kończące się kazanie”²⁴. N a t a n s o n podkreśla, iż „z wyjątkiem nielicznych objawień, w których uczucie wybucha potężnym liryzmem, całość na czytelniku bezstronnym sprawia na ogół przykre wrażenie mozolnego, lecz ubogiego wysiłku”²⁵. F ü c k zaznacza, iż „styl objawień Koranu jest tak niejasny, że istnieje szereg miejsc, któ-

²⁰ H i t t i, dz. cyt., 107.

²¹ Por. N o s o w s k i, art. cyt., 8; tenże, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, 119.

²² Por. H i t t i, dz. cyt., 107—108; N o s o w s k i, dz. cyt., 138—161.

²³ R e y c h m a n, dz. cyt., 118.

²⁴ P. S i w e k, *Wieczory paryskie*, Poznań 1960, 101.

²⁵ W. N a t a n s o n, *Prądy umysłowe w dawnym islamie*, Lwów 1937, 2. Cyt. za: *Religie świata*, 212.

re dopuszczają najrozmaitsze wyjaśnienia”²⁶. Nöldeke z całą stanowczością przyjmuje, iż Mahomet przy głoszeniu treści Koranu często-kroć powtarzał te same myśli, niekiedy poszczególne fragmenty pomijał przy powtórzeniach dłuższych wątków tematycznych, niekiedy zaś celowo i świadomie niektóre z nich zmieniał²⁷. F a l k e jest zdania, iż prawie nie istnieje w świecie książka, którą pod względem braku jakiejkolwiek reguły i bez logicznego układu wierszy, myśli i rozdziałów, można by porównać z Koranem²⁸.

Podczas gdy niektórzy z autorów zajmujących się zagadnieniem islamu stwierdzają tylko, że układ Koranu jest niejasny i chaotyczny, inni usiłują dotrzeć do przyczyn, uzasadniających, czy też naświetlających ten fakt.

F ü c k podkreśla, iż „do Koranu nie można podejść jako do dzieła jakiegoś autora, który spokojnie i trzeźwo nastawia się na pewien określony przedmiot i jasno, przejrzyście przedkłada swoje myśli”²⁹. Z punktu widzenia typologii psychologicznej trzeba bowiem uznać, że Mahomet nie był intelektualistą, obdarzonym byстрым umysłem, rozmiłowanym w abstrakcyjnych spekulacjach teologicznych, układającym głoszone nauki w określony system³⁰. Twórca islamu był „naiwnym myślicielem”, który głos swego serca, swe przeżycia i wizje uznawał za pochodzące wprost z nieba i dlatego nie badał nigdy krytycznie swej wiary, lecz kierował się instynktem prowadzącym go różnokierunkowo. Ponieważ zaś nie miał delikatnego i dobrze uformowanego sumienia, w wielu wypadkach posługiwał się przy szerzeniu swej nauki takimi środkami, jak na przykład po-bożne kłamstwo. Brak zaś ścisłego rozróżnienia pomiędzy tym, co ziemskie i tym, co duchowe doprowadzało go nieraz do wykorzystywania autorytetu Koranu dla celów nie mających żadnego związku z religią³¹.

Mahometa nie można zaliczyć do kręgu literatów, toteż prawo niezmienności zapisanej formuły było dla niego czymś nie obowiązującym. Słowo nie było dla niego tworzywem literackim, lecz żywym wydźwiękiem jego osobowości³². U Mahometa „wybucha prawdziwe religijne przeżycie z pierwotną gwałtownością, szuka w nieznannej treści, opornie się zespalaającej, stosownego zwrotu i krzepnie w słowach”³³. Zarazem

²⁶ J. F ü c k, *Muhammed — Persönlichkeit und Religionsstiftung*, Saeculum 1 (1952) 80.

²⁷ Por. J. N o s o w s k i, *Problem uwierzytelnienia postannictwa Mahometa w świetle Koranu*, Studia Theologica Varsaviensia 1 (1966) 273.

²⁸ R. F a l k e, *Buddha, Mohammed, Christus*, Gütersloh 1898, 12.

²⁹ F ü c k, art. cyt., 80.

³⁰ „Mahomet czułby się nieswojo w towarzystwie filozofów greckich. Obecnie mu były wszelkie dociekania naukowe”. E. D a b r o w s k i, *Religie świata*, 212.

³¹ Por. N ö l d e k e, *Geschichte*, t. I, 5; F. B u h l, w: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 359. W dalszym ciągu dzieło to będziemy cytowali: *Handw.*

³² Por. T. A n d r a e, *Mohammed*, Göttingen 1932, 55.

³³ F ü c k, art. cyt., 80.

jednak słowa, które padały z jego ust, były słowami kaznodziei i moralisty, stąd też nie zawsze one były najważniejsze, ale częstokroć niezwykle sugestywna siła jego osobowości³⁴.

Z podobnego stanowiska wychodzi M r o z e k, gdy zauważa, że „Mahomet nie był teologiem, lecz »prorokiem«, ostrzegającym kaznodzieją i mówcą ludowym. Dlatego też Koran zawiera raczej kazania niż pozytywną naukę, formułuje oderwane nakazy, ale nie stanowi podstawy dla systemu. Jest on także — nawet w swej zbiorczej, usystematyzowanej wersji — utworem niespójnym, nierzadko zawierającym sprzeczne orzeczenia. Jest to rezultatem faktu, że większość tzw. »objawień« powstawała na specjalne zapotrzebowanie, była uzasadniona konkretnymi wypadkami lub koniecznością rozstrzygnięcia wyłaniającego się problemu. Tak więc poszczególne fragmenty Koranu wraz z zawartymi w nich przepisami miały charakter ściśle czasowy”³⁵.

K ü n s t l i n g e r uważa, iż „w znaczeniu historyczno-kulturalnym stanowi Koran po dziś dzień pismo zapieczętowane, a to dlatego, bo nie znamy dokładnie tła, na którym się rozwinął”³⁶. N o s o w s k i zaś podkreśla, że „jakkolwiek w odniesieniu do czytelników bądź słuchaczy treści Koranu, współczesnych okresowi powstawania tej księgi, terminologia, stylistyka, a także sama treść mogły nie przedstawiać większych trudności interpretacyjnych, o tyle z perspektywy wielowiekowej trudności takie były nieuchronne, czego dowodem są liczne, nieustannie przybywające komentarze egzegetyczne tego dzieła”³⁷.

Niektórzy z autorów odwołują się w omawianej kwestii do aspektu filologicznego. N ö l d e k e zwraca uwagę na to, że dotychczas znajdują się w Koranie osobliwości językowe, których język arabski, przed Mahometem i po nim, nie zawierał, stąd też dosłownego brzmienia Koranu nie można ustalać schematycznie³⁸. B l a c h è r e podkreśla, iż rozbieżności w Koranie należy tłumaczyć z jednej strony średnio rozwiniętym systemem pisania i niepewnością ortografii w okresie powstawania Koranu, z drugiej zaś winą kopistów, którzy nie zawsze odznaczali się dokładnością w swej pracy³⁹. G i b b w swej opinii co do Koranu dochodzi do wniosku, że nie można go oceniać a priori, lecz wyłącznie na gruncie języka arabskiego⁴⁰.

R i c h t e r zauważa, że trudno jest dokładnie przetłumaczyć Koran na inny język. W starszych surach styl Koranu jest patetyczny, niejako

³⁴ Por. B u h l, *Handw.*, 351.

³⁵ M r o z e k, dz. cyt., 56 n.

³⁶ D. K ü n s t l i n g e r, *Przekład i objaśnienie 53 Surj Koranu*, Kraków 1926, 4.

³⁷ N o s o w s k i, *Problem uwierzytelnienia*, 266.

³⁸ Por. N ö l d e k e, *Neue Beiträge*, 391.

³⁹ Por. B l a c h è r e, dz. cyt., 29 n.

⁴⁰ H. A. R. G i b b, *Mahometanizm*, Warszawa 1965, 32.

sny, przepełniony niezrozumiałymi zwrotami, a rymowana proza trudna jest do naśladowania. Trzeba być Arabem i muzułmaninem, by wymowę tej księgi w pełni zrozumieć⁴¹.

Gdy chodzi o właściwe zrozumienie Koranu, Hitti zaznacza jeszcze jeden charakterystyczny moment, gdy mówi, że „księga ta przeznaczona jest do recytacji na głos i powinno się słuchać charakterystycznego, silnego i żywego głosu, aby należycie ją ocenić. Niemała jej siła spoczywa w ekspresyjności, w rymie, rytmie i melodyjności, które nie mogą być odtworzone w tłumaczeniu”⁴².

Powyższy problem omówiliśmy m. in. dlatego, że przy podejmowaniu zagadnienia dżinów czy stosunku szatana do Allacha natrafimy na sprzeczne wypowiedzi Koranu. Wówczas będziemy odwoływali się do tych refleksji.

Po przedstawieniu problematyki Koranu przejdziemy obecnie do omówienia nauki Koranu o szatanie.

3. SZATAN NA TLE DEMONOLOGII KORANU

Chcąc mówić o szatanie, musimy zwrócić uwagę na terminologię, którą posługuje się w tej kwestii Koran. Zawiera on mianowicie dwie nazwy szatana: *szaitan* i *iblis*⁴³. Obie nazwy są obcego pochodzenia.

Słowo „szatan” przejęli Arabowie z języka hebrajskiego za pośrednictwem etiopskiego⁴⁴, i to — jak powszechnie się obecnie przyjmuje — już w okresie przedislamskim⁴⁵. Słowo *iblis* pochodzi od słowa greckiego *diabolos*⁴⁶.

Posługiwanie się obu nazwami w Koranie jest niejednolite, dominuje jednak nazwa „szatan”. Określa ona przede wszystkim kusiciela ludzi, choć nieraz także człowieka, który kusi do złego⁴⁷. Nazwa *iblis* określa przede wszystkim upadłego anioła, dlatego jest zamieszczona we wszyst-

⁴¹ J. Richter, *Der Islam als Religion*, Leipzig 1927, 26.

⁴² Hitti, dz. cyt., 109.

⁴³ W opracowaniu będziemy używali określeń szatana w polskiej transkrypcji: szatan, iblis.

⁴⁴ A. S. Tritton, *Handw.*, 672; K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935; 92; A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre Mohammed nach bisher gröstenteils unbenutzten Quellen bearbeitet*, Berlin 1861, 63; N. Soderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte*, 5 Aufl., Berlin 1931, 106; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck 1951, 70.

⁴⁵ P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Lucka i. Thür. 1928, 63; Ahrens, dz. cyt., 92; Henninger, dz. cyt., 70.

⁴⁶ A. J. Wensinck, *Handw.*, 181; Eichler, dz. cyt., 59; Ahrens, dz. cyt., 93; Henninger, dz. cyt., 70; Nosowski, *Teologia Koranu*, 126.

⁴⁷ Np. w surze 2, 13 słowo „szatan” oznacza chrześcijan i żydów nieprzyjanych posłannictwu Mahometa. Por. Koran, tłum. Jan Murza Tabak Buczacki, t. 2, Warszawa 1858, 4. W dalszym toku opracowania będziemy cytowali to dzieło, wymieniając jedynie nazwisko jedyne polskiego przekładu Koranu: Buczacki.

kich surach opisujących powstanie szatana. Według Sprengera nazwa *iblis*, poza kilkakrotnym uwzględnieniem przy opisie powstania szatana, zachodzi jeszcze tylko w dwu wypadkach (34, 19; 26, 95), natomiast w innych 87 miejscach znajdujemy w Koranie zawsze prawdziwie semickie określenie „szatan”⁴⁸.

Poza nazwami „szatan” i „iblis” zawiera Koran szereg określeń szatana, które charakteryzują jego naturę: buntownik (4, 17; 19, 45; 22, 3), jawny nieprzyjaciół człowieka (2, 163; 204; 6, 143; 17, 55; 36, 60; 43, 62), wróg (35, 6), kusiciel (4, 117; 18, 49; 35, 5; 38, 40; 41, 36), sprzymierzeniec niewiernych (2, 259) i ukamienowany (przeklęty) (3, 31; 16, 100; 81, 25).

Mimo iż Koran nie zawiera jakiegś usystematyzowanej demonologii, postaramy się w niniejszym rozdziale przedstawić jej główne założenia podane przez Mahometa oraz uwypuklić zarazem stanowisko, jakie w niej zajmuje szatan.

Demonologia Koranu obejmuje: 1) dżiny, 2) zdegradowane bóstwa pogańskie, 3) szatanów, 4) szatana.

1. Dżiny to grupa istot duchowych, różniących się co do swej natury od aniołów i szatanów. W okresie wystąpienia Mahometa pojęcie „dżin” mieści w sobie wszelkiego rodzaju demony, jak ifrity, ghule, maridy⁴⁹ itd. Klasyfikacja dżinów posiada w literaturze naukowej dwa „klucze”. Jeden podaje P. A. Eichler, który dzieli dżiny na: duchy opiekuńcze (Schutzgeister), demony podniebne (Himmelsdämonen), demony powodujące obłąkanie (Wahnsinnsdämonen) i demony natury (Naturdämonen)⁵⁰. Drugi znajdujemy u W. Nirkensa, wychodzącego z założenia, że dżiny są istotami pośrednimi między aniołami a ludźmi, i traktującego je globalnie jako demony, u których można wyróżnić cechy ludzkie i duchowe⁵¹. Drugi podział klasyfikacyjny jest bardziej przejrzysty. Wątpliwości budzi jedynie sformułowanie „cechy duchowe”. Określając bowiem podobieństwo dżinów do aniołów nie możemy powoływać się w tym wypadku na właściwości dżinów nazywane „duchowymi”, ponieważ aniołowie nie posiadają żadnych z tych właściwości. Dlatego lepiej będzie określić te cechy jako „specyficzne”, co oznaczałoby, że należą one ściśle do natury dżinów i powodują ich wyodrębnienie od innych istot.

W przedstawieniu zagadnienia dżinów przyjmujemy klasyfikację Nirkensa⁵² z zaznaczoną wyżej zmianą nomenklatury, lecz będziemy schemat ten uzupełniać również spostrzeżeniami Eichlera.

⁴⁸ Por. Sprenger, dz. cyt., 242.

⁴⁹ Por. Eichler, dz. cyt., 5; 12; 13.

⁵⁰ Tamże, 16.

⁵¹ W. Nirkens, *Die Engel- und Geistervorstellungen des Korans*, Rostock 1906, 54.

⁵² Tamże, 54—63.

Cechy upodobniające dżiny do ludzi:

1) Wspólne pochodzenie od Boga — Koran wspomina nawet w bezpośredniej kolejności o ich stworzeniu: zostały stworzone przed człowiekiem z ognia *samum* (15, 27; 55, 14)⁵³.

2) Celem, dla którego dżiny zostały stworzone, jest — według nauki Koranu — chwała Boża (51, 56).

3) Dżiny tworzą narody podobnie jak ludzie (7, 36; 41, 24; 46, 17).

4) W sprawach religijnych dżiny są bezsilne. Nawet w łączności z ludźmi nie były w stanie stworzyć takiej księgi, jak Koran (17, 90).

5) Dżiny dzielą się na wierzące i niewierzące. Sury 46, 28-29 i 72, 1, 11, 13-15, 19 wspominają o kazaniu Mahometa do dżinów, wskutek którego część dżinów nawróciła się. Po usłyszeniu słów Koranu dżiny udały się do swego narodu, zachęcając go do przyjęcia nauki zawartej w księdze „zesłanej po Mojżeszem”, prowadzącej człowieka do prawdy i sprawiedliwości. Nie wszystkie dżiny zareagowały jednakowo na to poselstwo, w wyniku czego nastąpił podział na dżiny wierzące i niewierzące. Ma to swój skutek również w odniesieniu do rzeczy ostatecznych. Dżiny bowiem podlegają sądowi (7, 178; 37, 158; 41, 24; 55, 31, 33-34). Allah przypomni im wówczas, że miały wśród siebie posłańców, którzy obwieścili im znaki Boże i przestrzegali przed dniem sądu (6, 130). Dżiny zostaną ukarane proporcjonalnie do wielkości ich win (6, 129) i piekło stanie się ich mieszkaniem (6, 128; 11, 120).

6) Dżiny są dwupłciowe. Za różnością płci przemawia Koran w surach 17, 66; 55, 56, 74; 72, 6, choć z drugiej strony w surze 16, 17 podkreśla, że Allah dał Arabom żony z nich samych. To ostrzeżenie wskazuje na rozpowszechniony wówczas pogląd o możliwości obcowania seksualnego pomiędzy dżinami a ludźmi⁵⁴.

Należy podkreślić, że Koran w charakterystyczny sposób wymienia w różnych surach ludzi i dżiny łącznie, na przykład w wezwaniach: „o ludzie i dżiny tu zgromadzone”, przy opisie sądu ostatecznego czy piekła: „piekło zostanie zapelnione dżinami i ludźmi” (6, 112, 128, 130; 7, 36, 178; 11, 120; 51, 56; 55, 31, 39, 46; 72, 5, 7). Wskazywałoby to na fakt, że Mahomet, zestawiając w pewnych sytuacjach dżiny z ludźmi, uważał je za istoty bardziej zbliżone do ludzi niż do aniołów czy szatana⁵⁵.

Specyficznych cech dżinów można wyliczyć kilka:

1) Podsłuchiwanie w sferach podniebnych, opisane w surze 72, zatytułowanej „Dżiny”. W w. 8-10 one same opowiadają, że usiłowały zbliżyć

⁵³ *Samum* to gwałtowny, gorący i wszystko pochłaniający wiatr pustylny na Saharze i w Arabii.

⁵⁴ Por. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 68; 78 n.

⁵⁵ Por. Eichler, dz. cyt., 37.

się do nieba, by przysłuchiwać się temu, co się tam działo. Niebo było jednak czujnie strzeżone i ktokolwiek się tam zbliżał, natychmiast bywał odpędzany przez ogniste strzały (spadające gwiazdy).

Niektórzy autorzy wyrażają opinię, że Mahomet chciał przez powyższe opowiadanie podkreślić, iż dżiny nie są już w stanie inspirować kahinów i poetów, gdyż nie są dopuszczane do podsłuchania tajemnic niebieskich, a o ile inspirują, to w sposób niedostateczny i błędny. Przez pozbawienie dżinów ich wpływu, który dotąd wywierali na wieszczków, chciał Mahomet odeprzeć zarzut swoich przeciwników, jakoby był kahinem⁵⁶. Eichler zaś jest zdania, że mit ten ma jedynie na celu zwalczanie czci dżinów okazywanej im przez Arabów⁵⁷.

2) Zdolności czarodziejskie dżinów wykorzystane na służbie u Salomona, który w legendach islamskich odgrywa znamiennej rolę⁵⁸. Mahomet wprowadził Salomona w poczet wybitnych proroków, stąd też Koran przekazuje o nim relacje w kilku surach (2, 96; 21, 78-82; 27, 15-45; 38, 29-39). Jest on przedstawiony jako niezmiernie mądry i potężny król, mieszkający w bogatym pałacu, mający władzę rozkazywania wiatrom i dżinom oraz umiejętność porozumiewania się ze zwierzętami i ptakami, które były gotowe na jego rozkazy. Wśród sur opisujących życie Salomona dwie z nich wzmiankują o dżinach. Według sury 27, 11 pewnego dnia król zebrał swe wojsko, do którego należały też dżiny, i zapytał, kto potrafiłby mu dostarczyć tron królowej Saby. Jeden z dżinów, Ifrit, przyjął tę propozycję, chcąc to uczynić pierwej, zanim Salomon wstanie ze swego miejsca, podkreślając równocześnie, że zamiar ten nie jest ponad jego siły (27, 38-39). Sura 34, 11-12 zawiera relację o kierowanych przez Salomona pracach przy budowie pałaców, posągów, naczyń, przy których dżiny były również zatrudnione.

3) Wywoływanie inspiracji i opętania u wieszczków i poetów. W Arabii okresu przedislamskiego ważną rolę spełniał kahin, czyli wieszczek przepowiadający przyszłość i widzący rzeczy ukryte, tajemne⁵⁹. Cieszył się powszechnym szacunkiem wśród ludzi, wyrokował bowiem w wielu sprawach życiowych. Arabowie wierzyli, iż tajemna wiedza kahina wywodzi się z jego kontaktu z dżinem. Mówiono, że kahin jest opętany przez dżina. Podobnie inspirację poetycką utożsamiano z opętaniem przez dżina⁶⁰.

⁵⁶ Sprenger, dz. cyt., 244 n; H. Grimme, *Mohammed*, München 1904, 65.

⁵⁷ Por. Eichler, dz. cyt., 25; 31.

⁵⁸ Por. G. Weil, *Biblische Legenden der Musulmänner*, Frankfurt a. M. 1845, 225—279.

⁵⁹ Por. Ricciotti, dz. cyt., 320.

⁶⁰ „Od najdawniejszych czasów ludzie byli bardzo wrażliwi na magię słów. Kiedy człowiek po raz pierwszy przemówił mową wiązaną i metrycznym wierszem, myślano, że jest opanowany przez siły magiczne. Koncepcja, że poezja jest wytworem natchnienia, była nadzwyczaj rozpowszechniona u dawnych ludów”. Guil-

2. Poza dżinami w zakres demonologii Koranu wchodzi również zdegradowane bóstwa pogańskie. Na terenie Mekki i okolicy były w czasie wystąpienia Mahometa czczone w szczególny sposób trzy bóstwa: Al-Uzza, Al-Lat i Mana, uznawane za córki Allacha. Mahomet musiał zająć wobec nich jakieś stanowisko. W pewnym krytycznym momencie, według biografów mahometańskich — pod wpływem podszeptów szatana, uznał ich rolę wstawienniczą u Allacha. Później wycofał się z tego stanowiska i zmienił w surze 53 wiersze mówiące o tym chwilowym ustępstwie. W surze 21, 99 degraduje Mahomet te bóstwa; nie włącza ich jednak ani do dżinów, ani do szatanów, lecz tworzy z nich w świecie duchów osobną grupę — *szuraka*. Mają one charakter złych duchów, jednak bliższego określenia ich natury Mahomet nigdzie nie podał⁶¹.

3. W kilkunastu surach Koranu znajdujemy wzmianki o szatanach⁶², żadna z nich nie wspomina jednak o ich pochodzeniu. Podobnie jak dżiny, szatani staną na sądzie ostatecznym przed Allahem, gdzie usłyszą wyrok odrzucenia (46, 17) i zostaną skazani na męki w piekle (19, 69; 26, 94; 37, 9; 67, 5).

Jako cechy charakteryzujące szatanów Koran wymienia następujące:

1) Podśluchiwanie w sferach podniebnych. Według Koranu istnieje siedem stopni, czyli pokładów nieba, ułożonych na kształt schodów jedno nad drugimi. Tron Allacha znajduje się w siódmym niebie (23, 17; 37, 6; 67, 3). Szatani starają się zbliżyć do bram niebieskich, by podsłuchać prowadzone w niebie rozmowy, są jednak stamtąd wypędzani przez ogniste pociski (15, 17-18; 37, 6-8; 67, 5)⁶³. W przeciwieństwie do dżinów, które podsłuchując nie zdołały uzyskać żadnych wiadomości, szatanom udało się przypadkowo coś niecoś podsłuchać. Uzyskane wiadomości przekazują swoim zwolennikom, którzy zwalczają Mahometa. W ten sposób chciał Mahomet usunąć przekonanie o inspiracji dżinów, a zarazem podkreślić, że podobnie jak przy objawieniu Koranu działa inspiracja aniołów, tak przy objawieniu, które otrzymują jego przeciwnicy, działa inspiracja szatanów. Ułamki prawdy podsłuchane w niebie stanowią wyjaśnienie, dlaczego niewierni nie głoszą samych tylko kłamstw⁶⁴.

2) Następna cecha właściwa szatanom, to związek z autorstwem Koranu. Mahomet głosił, że nie jest twórcą Koranu, gdyż ten jest odtworzony

Laume, *Prophecy and Divination*, 243, cyt. za: Ch. Dawson, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, 78.

⁶¹ Por. Eichler, dz. cyt., 78; Fuck, art. cyt., 83 n.

⁶² 2, 13, 96; 6, 70, 112, 121; 7, 26, 28; 15, 17; 17, 29; 19, 69, 86; 21, 82; 22, 3; 23, 99; 26, 210, 221; 31, 25; 37, 7, 63; 38, 36; 43, 35; 67, 5. Wg: Nikrens, dz. cyt., 82.

⁶³ Tradycja podkreśla, że od czasu narodzenia Jezusa osłabła siła szatanów do tego stopnia, iż nie są w stanie dotrzeć do trzeciego nieba, a po przyjściu na świat Mahometa są niezdolni wznieść się nawet do najniższego pokładu nieba. Por. Buczacki, 207.

⁶⁴ Por. Eichler, dz. cyt., 24; 26 n; 30 n.

w oparciu o oryginał znajdujący się w niebie (46, 9). Potężny i mądry Allah zesłał Koran (46, 1) posługując się pośrednictwem Mahometa (46, 8). Przeciwnicy jego nie chcieli uznać tego faktu i szerzyli pogląd, jakoby szatani mieli przypadkiem podsłuchać słowa Koranu czytane w niebie i zstąpili z Koranem jako jego autorzy (26, 223). Mahomet polemizuje z tym poglądem twierdząc, że szatani nie są twórcami Koranu, gdyż nie mogli go objawiać z powodu niemożności zdobycia tego rodzaju wiadomości w niebie (26, 210-212).

3) Służba u Salomona stanowi również właściwość szatanów. Wchodzili oni w skład wojsk Salomona (21, 17), brali udział w pracach budowlanych i zajmowali się łowieniem pereł. Część z nich była okuta w kajdany (21, 82; 38, 36-37).

4) Ostatnią cechą charakteryzującą szatanów jest indywidualne towarzyszenie niewiernym. Niewierni, tj. ci, którzy nie przyjmują nauki Mahometa, są pod szczególnym wpływem szatanów. Szereg tekstów Koranu (6, 121; 7, 26, 28; 43, 35) wskazuje na to, że każdy niewierny posiada „przybocznego” szatana, który jest jego „opiekunem” „towarzyszem”, a niewierny jego czcicielem⁶⁵.

4. Szatan jest według Koranu upadłym aniołem, stworzonym przez Allacha z ognia⁶⁶. Głównym jego zadaniem jest kuszenie ludzi do złego. Działalnością szatana i jego naturą zajmiemy się szczegółowo w dalszym toku opracowania, w tym zaś punkcie przedstawimy wzajemne ustosunkowanie się czterech grup reprezentantów demonologii korańskiej.

W związku z podsłuchiwaniami w sferach podniebnych zwróciliśmy uwagę na to, że Mahomet usiłował pomniejszyć rolę dżinów, wysuwając na ich miejsce szatanów. Chciał tym samym powiedzieć, że już odtąd ludzie nie mogą liczyć na objawienia inspirowane przez dżiny, gdyż jedynym prorokiem, inspirowanym przez anioła Gabriela, jest on sam. Jeżeli zaś Mahomet dzieli dżiny na wierzące i niewierzące, czyni to prawdopodobnie dlatego, aby uwolnić swoich wyznawców od głęboko zakorzenionego strachu przed dżinami⁶⁷.

Przemiana pojęcia dżinów doprowadza z czasem do powolnego usuwania ich z roli im właściwej na korzyść szatanów. Oba rodzaje demonów spełniają te same funkcje: podsłuchują u bram nieba, należą do pracow-

⁶⁵ Tradycja podtrzymuje przekonanie o „przybocznym” szatanie, podkreślając, że związek między nim a człowiekiem jest tak ścisły, jak między człowiekiem a jego krwią. Według wierzeń ludowych każdemu człowiekowi towarzyszy jeden anioł i jeden szatan, którzy namawiają go do dobrego lub złego. Por. Tritton, *Handw.*, 672.

⁶⁶ Komentatorzy snują w związku z tym sofistyczne rozważania i wyjaśniają, że aniołowie zostali utworzeni ze światła, szatan jednak z ognia albo z dymu ognia. Wśród komentatorów nie istnieje jednomyślność co do faktu posiadania ciała przez szatana. Niektórzy są zdania, że szatan ma ciało, składające się jednak z bardzo delikatnej materii. Por. Tritton, *Handw.*, 671; Eichler, dz. cyt., 75.

⁶⁷ Por. J. Lippl, *Der Islam*, Kempten 1921, 14 n.

ników Salomona i podlegają sądowi oraz karze w piekle. W podsłuchiwanii jednak szatani przejmują z czasem zupełnie stanowisko dżinów.

Gdy chodzi o stosunek szatanów do szatana, według niektórych sur są oni jemu podporządkowani jako wojsko, towarzysze, potomstwo (7, 26; 17, 66; 18, 48; 26, 94), według innych zaś działają na rozkaz Allacha (21, 82; 38, 36).

Szatani mają pewne wspólne cechy z szatanem. Są wodzami niewiernych (7, 26), wiodą ich do złego (19, 86), są nieprzyjaciółmi ludzi (18, 48). Szatani starają się „natchnąć uporem” swych czcicieli, by jedli mięso zwierząt, nad którymi przy ich zarznięciu nie wzywano imienia boskiego (6, 121), co według Koranu jest grzechem.

Nikrens zestawia relacje, jakie zachodzą w poszczególnych okresach pomiędzy szatanem, szatanami i dżinami. Zestawienie to obrazuje ewolucję pojęć religijnych w zakresie demonologii, jaka następowała u Mahometa w trakcie jego działalności w Mekce i Medynie.

W pierwszym okresie mekkańskim znane są wszystkie trzy grupy (tj. szatan, szatani, dżiny), ale nie posuwają się dalej w rozwoju.

W okresie przejściowym i drugim mekkańskim występują w wielkim nasileniu wszystkie trzy kategorie demonów. Dżiny dzielą się w surze 72 na wierzące i niewierzące. W następstwie tego szatani przyjmują rolę podsłuchujących, szatan rolę kusiciela.

W okresie medyńskim dżiny ustępują całkowicie, a ich funkcje przechodzą na szatana i szatanów. Zmniejsza się również znaczenie szatanów, którzy zresztą od samego początku odgrywają podrzędną rolę⁶⁸.

W ten sposób — w ostatecznej fazie rozwojowej — szatan jest dla Mahometa głównym punktem zainteresowania, z zupełnym pominięciem dżinów i częściowo szatanów.

4. SZATAN A ALLACH

Stosunek szatana do Allacha został przedstawiony w Koranie nie w formie jakichś teologicznych czy filozoficznych rozważań, ale raczej ubocznie, w formie opowiadań o powstaniu szatana.

Koran zawiera relację o powstaniu szatana w siedmiu surach (2, 32; 7, 10-17; 15, 28-43; 17, 63-67; 18, 48; 20, 115; 38, 71-85), różniących się między sobą co do zakresu i treści opowiadania. Treść tego opowiadania jest według sury 38, 71-82 następująca: Allah poleca aniołom, by człowiekowi utworzonemu przez niego z gliny i obdarzonego częścią jego ducha oddali pokłon. Wszyscy posłuchali rozkazu Allacha prócz dumnego iblisa. Na zapytanie, dlaczego nie kłania się dziełu rąk bożych i okazuje swą

⁶⁸ Por. Nikrens, dz. cyt., 87.

pychę, iblis odrzekł, że uważa się za doskonalszy twór od człowieka, gdyż został stworzony z ognia a człowiek z gliny. Allah wypędza iblisa z raju i przeklina go. Przekleństwo to ma nad nim ciążyć aż do dnia sądnego. Na prośbę iblisa Allah odkłada swą karę do dnia zmartwychwstania ⁶⁹.

Prawie identyczną treść zawierają sury 7, 10-17; 15, 28-43 i 17, 63-67. Różnią się zaś od treści sury 38, 71-82 tym, że po powyższym opisie znajdujemy w nich wypowiedź szatana dotyczącą kuszenia ludzi, którą zanalizujemy jednak na innym miejscu. Sura 2, 32 ma krótką wzmiankę, nie spotykaną w innych opisach, że iblis przez swą pychę i nieposłuszeństwo stał się jednym z niewiernych ⁷⁰.

Opis powstania szatana zamieszczony w surze 18, 48 różni się od wyżej podanego tym, że iblisa zalicza się nie do aniołów, lecz do dżinów ⁷¹. Różnica ta stała się źródłem wielorakiej interpretacji dla komentatorów Koranu ⁷². Eichler wypowiada się w tej kwestii następująco: „Zaznaczenie w surze 18, że iblis był jednym z dżinów, mogło stanowić jedynie przejściowe zapatrywanie Mahometa, o ile nawet nie jest ono tylko głosem [...] gdyż w zamieszczonym (w Koranie) ujęciu jest zupełnie nielogiczne. Allah bowiem nic dżinom nie nakazał, lecz tylko aniołom. Dżiny zaś nie są nigdzie zaliczane do aniołów. Gdyby to nawet miało miejsce, wówczas

⁶⁹ Nie będziemy cytowali Koranu w języku niemieckim, w tłumaczeniu Henninga, lecz w polskim tłumaczeniu Buczackiego, z tą różnicą, że dziewiętnastowieczny język tego tłumaczenia zastąpimy współczesnym językiem. „Bóg rzekł do aniołów: utworzę człowieka z gliny. Skoro wykonam moje dzieło i wleję w nie część mego ducha, dla uczczenia oddacie mu pokłony.

Wszyscy byli posłuszni na rozkaz Stworzyciela.

Tylko dumny iblis nie chciał usłuchać.

Bóg rzekł do niego: Dlaczego nie kłaniasz się dziełu rąk moich?

Czy cię pycha oślepia? Czy wielkość twoja zostanie przez to upokorzona?

Duch nieposłuszny rzekł: Jestem doskonalszego przyrodzenia niż on, mnie utworzyłeś z ognia, a jego z gliny.

Wyjdź z tego mieszkania, będziesz ukamienowany.

Przekleństwo moje ścigać cię będzie aż do dnia sądnego.

Iblis odpowiedział: Panie! Odłóż Twą zemstę do dnia zmartwychwstania.

Odłożę ją, rzekł Najwyższy.

On cię ukarze w czasie oznaczonym” (38, 71-82).

⁷⁰ „Rozkazaliśmy Aniołom pokłonić się Adamowi. Wszyscy byli posłuszni, prócz pyszniącego się iblisa, który nie usłuchał i za to został policzony między niewiernych” (2, 32).

⁷¹ „Na głos mój wszyscy aniołowie dali pokłon Adamowi. Iblis, jeden z geniuszów buntowniczych, odmówił posłuszeństwa. Czy będziecie szukać u niego i u jego następców pomocy, nie zaś u mnie?” (18, 48).

⁷² Spośród wielu wersji podajemy przykładowo dwie: 1. Iblis należał do ziemskich dżinów i został zabrany do nieba przez aniołów, którzy zostali przez Allacha zesłani na ziemię w ramach karnej ekspedycji, skierowanej przeciw dżinom. Por. Wensinck, *Handw.*, 181 n. 2. Istnieje al-szaitan, jako przywódca złych duchów i szatan, jakiś duch, i to niekoniecznie zły. Co do wzajemnego ustosunkowania się al-szaitana do szatana i innych dżinów, tradycja nie podaje jednolitego wyjaśnienia. Jeden przekaz głosi, że al-szaitan jest ich ojcem; inny, że on wytwarza jaja, z których wylęgają się szatani; jeszcze inny, że Allah wpierw stworzył szatana, potem jego żonę, a z ich zjednoczenia powstały trzy jaja, z których wylęły się różne rodzaje dżinów. Por. Tritton, *Hand.*, 671.

zapatrywanie, że iblis należał do dżinów, byłoby w pełni nieodpowiednie”⁷³.

Wydaje się, że w powyższej kwestii można odwoływać się do interpolacji czy doszukiwania się logicznego układu Koranu, ale również można uznać ją jako jeden z przykładów nieścisłości w nauce Mahometa, o czym wspominaliśmy w poprzednim punkcie.

Sury 7, 15-17 i 38, 83-84 zawierają rozmowę Allacha z iblisem dotyczącą ustosunkowania się tego ostatniego do swego stwórcy. Iblis odgraża się, że będzie kusił ludzi do złego z wyjątkiem prawdziwych sług Allacha, którzy zostaną ocaleni od jego zakusów. Powodem tej decyzji iblisa jest „wprowadzenie go w błąd” przez Allacha⁷⁴.

Poza podanymi wyżej surami nieposłuszeństwo wobec rozkazów Najwyższego wzmiankuje sura 19, 45, a niewierność wobec Allacha sura 17, 29.

Wroga postawa szatana w stosunku do Allacha przejawia się również w formie pobudzania ludzi do prowadzenia lekkomyślnych rozmów o Najwyższym (2, 164) i staraniu się o to, by stracili pamięć o Bogu (58, 20) oraz modlitwie (5, 93).

Z tekstów wyżej podanych wynika wyraźnie, że iblis nie został stworzony jako zły duch, lecz jest upadłym aniołem. Przyczyną jego upadku była pycha i nieposłuszeństwo. Mimo tego, czysto duchowego, przeciwstawienia się Allahowi, nie znajdujemy wzmianki o jakimś pragnieniu zrównania się z nim lub zdobycia boskiej potęgi. Raczej jest wprost przeciwnie, gdyż szatan w dialogu z Allahem stwierdza swą zależność od niego i podkreśla, że służy Allacha będą uwolnieni od ataków szatańskich. Nie ma więc w Koranie dualistycznego rozróżniania bogów dobrego i złego, jakie spotykamy w nauce Zaratustry czy Manesa, ale z drugiej strony szatan nie występuje też jako przeciwnik Boga i uosobienie zła na wzór ujęcia chrześcijańskiego.

Co do stanowiska Allacha wobec szatana, nie znajdujemy w Koranie wyraźnego i zdecydowanego poglądu. Są teksty zawierające negatywną postawę Allacha w stosunku do szatana, określające go jako „wzgardzonego” przez Allacha (7, 17), przekłętego aż do dnia sądnego (38, 78-79)⁷⁵ i wykazujące, że Allah niszczy podstępny szatana (12, 101; 22, 51). Z drugiej jednak strony napotykamy w Koranie na sformułowania, w których

⁷³ Dz. cyt., 59 n.

⁷⁴ „Ponieważ mnie kusieś, rzekł szatan, będę usiłował odwozić ludzi z dróg twoich. Pomnożę me podstępny, zastawię sidła przed nimi i za nimi, po prawej i po lewej stronie, bardzo mało z nich odda hołd wdzięczności Tobie. Wszchemocny wyrzekł te słowa: Wychodź z raju, okryty wzgardą i bez nadziei przebaczenia. Ci, którzy za tobą pójdą, będą twymi tworaczami w piekle” (7, 15-17).

⁷⁵ Koran używa nieraz w stosunku do szatana zwrotu „ukamienowany”, co jest równoznaczne ze słowem „przeklęty”. Por. B u c z a c k i, 402.

Allach rozkazuje szatanowi kusić ludzi ⁷⁶. Sura 7, 15 podkreśla, że Allach doprowadzi iblisa do błędu, a cały szereg sur uznaje Allacha za uwodziciela człowieka do grzechu.

To niejasne stanowisko Koranu w ujęciu postawy Allacha wobec szatana stworzyło podatny grunt dla różnorodnych rozwiązań tego problemu. Na uwagę zasługuje dość oryginalny pogląd Eichlera. Oto jego wywody: „Mahomet oparł się w swoim przedstawieniu szatana na religiach biblijnych, ale nadał mu jednak swoiste piętno, będące wpływem jego surowego monoteizmu oraz jego obrazu Boga. Co nie odpowiadało temu obrazowi Boga, tego nie przyjął. Ponieważ zaś jego obraz Boga był najbliższy pojęciu Boga starotestamentowego, więc i przedstawienie szatana miało zmierzać w tym kierunku. Mahomet dopatruje się niewątpliwie źródła zła w Bogu, mianowicie w jego samowoli: Allach kogo chce prowadzi prosto i kogo chce wprowadza w błąd ⁷⁷. Tutaj Bóg jest sprawcą grzechu nie tylko w znaczeniu etycznym, lecz nawet w sensie religijnym, jako sprawca niewiary. Według Mahometa niewiara ma swe źródło jedynie w Bogu, a nie jest, jak podaje Biblia, powodowana przez działalność ludzi. Odpowiednio do tego szatan występuje w Koranie jako pełnomocnik Allacha, upoważniony do kuszenia ludzi [...] Mamy więc w Koranie potrójne przedstawienie źródła niewiary: Allach sam kusi do niewiary, iblis czyni to na polecenie Allacha i wreszcie iblis czyni to za zgodą Allacha” ⁷⁸.

„Allach jest ostatecznym źródłem wszelkiego zła (6, 112; 2, 96). On sam jest też ostateczną przyczyną grzechu. Od niego wychodzi pokusa. Tym samym postać szatana jest w Koranie zasadniczo zbyteczna, Mahomet wprowadza ją tylko po to, by nieco złagodzić, przynajmniej na zewnątrz, ostrość przeznaczenia. Według tej teorii Allach pozostaje wprawdzie ostateczną przyczyną grzechu, ale w praktyce przejmuje tę rolę szatana. Dzięki temu grzech zostaje w pewnej mierze odsunięty od Allacha, co pociąga za sobą zarazem pewne zbliżenie do pojęć biblijnych. Gdy Mahomet nawołuje do wiary, posuwa się nawet tak daleko, że pozostawia wszystko dobrowolnej decyzji człowieka (17, 14-16). Mimo to nie można w tym wypadku zarzucić Mahometowi niezgodności. Przeznaczenie Boga jest bowiem tajemnicą i dlatego nauczanie prawd islamu musi być skierowane początkowo do wszystkich. Niezgodność tkwi jednak w tym, że Mahomet przejął od żydów pojęcie szatana, który stanowi przynajmniej względne przeciwieństwo w stosunku do »*praedestinatio ad malum*«. W judaizmie postać szatana służyła do odsunięcia zła od Boga. U Mahome-

⁷⁶ „Spraw, niech się ludzie staną posłuszni głosowi twojemu; napadaj na nich z całymi twymi wojskami; pomnażaj ich bogactwa i liczbę ich dzieci; pochlebiaj im słodkimi nadziejami, jednak wszystkie twoje obietnice będą zwodnicze” (17, 66).

⁷⁷ Sury dotyczące tego sformułowania (7, 177; 16, 95; 17, 56; 35, 9) podaje Eichler, dz. cyt., 44.

⁷⁸ Dz. cyt., 41 n.

ta szatan musi się stać aniołem kuszenia. Ponieważ jednak postać szatana była zbyt silnie związana z poglądami biblijnymi, Mahometowi, mimo usiłowań, nie udało się całkowicie od nich uwolnić. Stąd też znajdujemy w Koranie wypowiedzi, które nie mają żadnej relacji do *praedestinatio ad malum*. Wydaje się, że w tej nauce wywarły na Mahometa wpływ nie tyle jakieś źródła, ile raczej własne jego doświadczenie. Jego przedstawienie Boga było mianowicie już nastawiane w tym kierunku. Przede wszystkim potrzebował on jednak dla osobistego uspokojenia jakiegoś wyjaśnienia faktu, że jego nauczanie nie każdego przekonywało. Znalazł je w takiej koncepcji szatana. Pokrywa się to z faktem, że szczególnie w swej późniejszej karierze w Mekce mocno rozwinął naukę o przeznaczeniu”⁷⁹.

Założenia i wnioski Eichlera są, naszym zdaniem, ujęte zbyt jednostronnie. Można wobec nich wysunąć następujące uwagi krytyczne:

1. Eichler przyjmuje za pewne w nauczaniu Mahometa twierdzenie o bezwzględnym przeznaczeniu, wyprowadzając z tego głównego założenia całą swoją interpretację. Tymczasem zagadnienie przeznaczenia w Koranie nie jest tak wyraźnie ujęte, jak to sugeruje Eichler. Szereg autorów wypowiedzi na ten temat bardziej umiarkowaną opinię.

Ulrich jest zdania, że „w Koranie nie dominują wyłącznie myśli deterministyczne czy predeterministyczne”. Jest w nim bowiem podkreślana wolność woli, osobista odpowiedzialność i kara za niewiarę. Należy przeto wykluczyć ideę fatalizmu w Koranie⁸⁰.

Stieglecker podkreśla, że Koran nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: wolność czy przeznaczenie? W świętej księdze są miejsca, które wykluczają wolność woli, ale są i takie, które ją akceptują. Jedno jest pewne: muzułmanin opierający swą wiarę na Koranie nie musi bezwarunkowo być deterministą. Z wiarą w świętą księgę da się pogodzić nauka o wolności woli tak samo dobrze, jak o jej braku⁸¹.

Spies podaje następujące uwagi: „W zagadnieniu przeznaczenia i wolności woli zajmują rozbieżne stanowiska nie tylko islamscy teologowie, lecz także i europejscy uczeni, ponieważ wypowiedzi Koranu nie są w tej kwestii jednoznaczne [...] Z rzeczowego zestawienia i omówienia wierszy Koranu przez O. Prautza [...] wynika, że Koran nie zawiera jakiegokolwiek konsekwentnej idei przeznaczenia”⁸².

⁷⁹ Dz. cyt., 44 n.

⁸⁰ F. Ulrich, *Die Vorherbestimmungslehre in Islam und Christentum*, Gütersloh 1912, 67; 71.

⁸¹ H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, München 1959, 97 n.

⁸² O. Spies, w: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956, 668.

Podobne opinie jak powyższe wyrażają również: Diez⁸³, Buhl⁸⁴, Andrae⁸⁵, Söderblom⁸⁶, Macdonald⁸⁷, Goldziher⁸⁸.

2. Jednostronność interpretacji Eichlera przejawia się również w twierdzeniu, iż postać szatana w Koranie jest zasadniczo zbyteczna, gdyż ostateczną przyczyną zła, grzechu, niewiary jest Allah.

Zagadnienie grzechu w Koranie opracował Evans i doszedł do wniosku, że „(w Koranie) jest rozwinięty potrójny tok myślowy, wzajemnie sobie przeciwstawny. Według pierwszego sprawcą wszystkich grzechów jest szatan, według drugiego grzech powstaje za przyczyną samego człowieka, a trzeci przypisuje Allahowi, iż on sam skusił szatana i ludzi”⁸⁹. „Te trzy kierunki trudno jest pogodzić ze sobą”⁹⁰.

Ten wniosek Evansa zbija twierdzenie Eichlera o potrójnym przedstawieniu źródła grzechu: Allah sam, iblis z polecenia Allacha, iblis za zgodą Allacha.

Wypada nadmienić, że Eichler ma rację twierdząc, iż Mahomet „szczególnie w swej późniejszej karierze w Mekce rozwinął naukę o przeznaczeniu”⁹¹. Potwierdza to Goldziher, opierający się na wypowiedziach Grimma⁹², Macdonalda⁹³ oraz Evansa, który pisze, że „słowo »adalla«, oznaczające Boga jako uwodziciela ludzi do złego [...] spotykamy w całym Koranie 32 razy, szczególnie w późnomekkańskich i medyńskich surach”⁹⁴.

Rozpatrując problem ustosunkowania się Allacha do szatana musimy wziąć również pod uwagę fakt, iż Mahomet nie przypisuje Allahowi przymiotu niezmienności. On nie wiąże się, według Proroka, raz powziętym postanowieniem i nie usiłuje być w pełni konsekwentnym⁹⁵.

Szukając pełnego wyjaśnienia tego problemu trzeba również uwzględnić oportunizm Mahometa, który skłaniał go do zmiany decyzji i poglądu, gdy tego wymagały aktualne warunki. W takich sytuacjach Mahomet nie wahał się oświadczać, że Allah odwoływał wcześniejsze objawienie, i wprowadza na to miejsce nowe obwieszczenie swej woli (por. 2, 100). Stąd też niejasności Koranu, o których wspominaliśmy w poprzednim punkcie, odnoszą się również do powyżej przedstawionego problemu. Mi-

⁸³ E. Diez, *Glaube und Welt des Islam*, Stuttgart 1941, 54.

⁸⁴ F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, 165.

⁸⁵ Andrae, dz. cyt., 53.

⁸⁶ Söderblom, dz. cyt., 119.

⁸⁷ D. B. Macdonald, *Handw.*, 246.

⁸⁸ Goldziher, dz. cyt., 85; 87. Por. Nosowski, *Teologia Koranu*, 217—224.

⁸⁹ C. J. Evans, *Die Idee der Sünde im Koran*, Tübingen 1939, 47.

⁹⁰ Tamże, 48.

⁹¹ Dz. cyt., 45.

⁹² Por. Goldziher, dz. cyt., 87.

⁹³ Por. Macdonald, *Handw.*, 246.

⁹⁴ Evans, dz. cyt., 13.

⁹⁵ Por. Andrae, dz. cyt., 53.

mo usiłowań ze strony komentatorów Koranu, by problem ten usystematyzować, pozostaje on ciągle pełen niedopowiedzeń i sprzeczności.

5. STANOWISKO SZATANA WOBEC LUDZI

Analiza nauki Koranu o stosunku szatana do Allacha pozwoliła nam zarazem zapoznać się częściowo z naturą szatana. To ostatnie zagadnienie znajdzie swój dalszy ciąg w interpretacji nauki Koranu o stosunku szatana do ludzi.

Mahomet dokonał w Koranie zasadniczego podziału ludzi na dwie kategorie: wiernych i niewiernych. Ten podział ma również ważne zastosowanie w rozpatrywaniu problemu ustosunkowania się szatana wobec ludzi.

Szatan otrzymał od Allacha pozwolenie na kuszenie ludzi, z zastrzeżeniem jednak, że nie będzie miał mocy nad wiernymi, którzy swą ufność pokładają w Panu (16, 101-102; 17, 67; por. też 15, 40; 38, 84; 58, 11). Nie znaczy to bynajmniej, że została przez to wykluczona możliwość kuszenia wiernych; mieli oni jednak, dzięki położeniu ufności w Allachu, zostać wyposażeni w większą odporność przeciw pokusom szatana. Niebezpieczeństwo grożące wiernym ze strony kusiciela polega na tym, że chce on ich oderwać od Allacha, czyli spowodować niewiarę.

Wydaje się, że Mahomet uznał początkowo upadek wiernego za fakt nieodwracalny. Wskazuje na to sura 7, 17⁹⁶. Później jednak przyjął możliwość powrotu do wiary i dlatego upadek Adama oraz wiernych pod Ohud uznał tylko za potknięcie⁹⁷.

Koran wylicza często rozmaite grzechy popełniane przez ludzi i chociaż nie podaje nigdzie pełnego katalogu grzechów i ich klasyfikacji moralnej, to jednak z licznych tekstów wynika jasno, że za najcięższe uchodzą grzechy przeciw Allahowi. „Grzechy te bywają określane zasadniczo w trojakim sformułowaniu, z których każde ma w Koranie swoje ustalone znaczenie. Pierwszy zwrot to »niewiara«, drugi »wymyśleć kłamstwo o Bogu« i trzeci »wielobóstwo« lub »porównywać Allacha z innym bogiem«. To są największe przestępstwa i o żadnych innych karygodnych czynach nie mówi się tak wiele i tak dokładnie jak o nich. Z tych trzech grzechów niewiara jest tym, wobec którego Prorok występuje najostrzej”⁹⁸.

Koran podkreśla, że niewierni zostają w towarzystwie szatana, a jest

⁹⁶ „Ci, którzy za tobą pójdą, będą twymi towarzyszami w piekle” (7, 17).

⁹⁷ „Ci, którzy uciekli w dzień spotkania się z nieprzyjaciółmi, byli uwiedzeni przez szatana. Bóg im przebaczył, ponieważ miłosierdzie jego jest bez granic” (3, 149). Por. Eichler, dz. cyt., 64.

⁹⁸ Evans, dz. cyt., 41. Por. 2, 259; 4, 42; 22, 4, 52; 24, 21; 27, 24; 43, 35-36; 58, 20. Nosowski, *Teologia Koranu*, 206—210.

tc „najnieszczęśliwsze towarzystwo” (4, 42). Następnie zwraca uwagę na to, że niewierni są przeznaczeni na odrzucenie, że szatan wie ich do ciemności i błędu, że będą pogrążeni w ogniu wiecznym w piekle. Jest to zupełnie zrozumiałe biorąc pod uwagę naczelne przykazanie islamu: wiarę w Allacha oraz główne zadanie szatana: doprowadzenie ludzi do niewiary w Allacha. Stąd też Koran skierowuje bardzo mocne i zdecydowane słowa wobec niewiernych. Postawa niewiernych wobec szatana jest podobna do postawy wiernych wobec Allacha. Postawa ta znajduje podobieństwo w stosunkach, jakie zachodzą między wodzem a jego zwolennikami, demagogiem a tłumem, panem a poddanym. W tym ostatnim wypadku chodzi o służbę, jednak można tu mówić również o patronacie lub o wzajemnym sojuszu. Popadnięcie w niewiarę jest przeciwieństwem kroczenia prawą drogą; to droga fałszywa, to przybranie sobie szatana za opiekuna, sojusznika, towarzysza i mistrza ⁹⁹.

Plan działalności szatana w stosunku do ludzi znajdujemy w dialogu szatana z Allachem. Szatan przedstawił swój plan po usłyszeniu wyroku wydanego przez Allacha, stwierdzając, że będzie czatował na ludzi i atakował ich ze wszystkich stron (7, 15-16) oraz upiększał sprawy ziemskie celem uwiedzenia ludzi (15, 39-40) i że będzie dążył do ich wyniszczenia (17, 64) ¹⁰⁰.

Pierwszym przykładem realizacji tego planu jest kuszenie Adama i Ewy. Koran zawiera opis tego faktu w trzech surach: 2, 33-34; 7, 18-24; 20, 114-122. Treść opowiadania według sury 7 jest następująca: Adam i Ewa mieszkają w raju. Otrzymują od Allacha zakaz zbliżania się do określonego drzewa, by nie stali się niesprawiedliwymi. Szatan mówi im, że Pan wydał ten zakaz, aby nie stali się aniołami i nie żyli wiecznie. Słowa swe szatan poparł przysięgą, stwierdzając, że jest ich dobrym doradcą. Oni ulegli podstępowi szatana i gdy zjedli owoc z zakazanego drzewa, opanował ich wstyd i okryli się liśćmi. Pan przypomniał im o swym ostrzeżeniu przed szatanem, jako ich otwartym wrogu i wygnał ich z raju ¹⁰¹.

⁹⁹ Eichler, dz. cyt., 65; 71.

¹⁰⁰ Oznacza to, że szatan pragnie pociągnąć ludzi za sobą do współudziału w karach piekła, lub że chce ich uczynić skłonny do posłuszeństwa względem siebie lub też, że ma zamiar zdobyć władzę nad potomstwem Adama. Por. Eichler, dz. cyt., 73.

¹⁰¹ „Adamie! Mieszkaj w raju z twą niewiastą, jedzcie umiarkowanie pokarmy, które tu rosną, lecz nie zbliżajcie się do tego drzewa, iżbyście nie stali się występny. Szatan, aby im otworzyć oczy na ich nagość, rzekł im: Bóg wam zakazał jeść owoc z tego drzewa w obawie, iżbyście się nie stali aniołami nieśmiertelnymi. On ich zapewnił przysięgą, że to była prawda i że był ich wiernym doradcą. Zdradzeni tym podstępem zjedli zakazany owoc, zaraz ujrzeli swą nagość i okryli się liściem. Czy nie zakazałem wam zbliżać się do tego drzewa, powiedział Pan, czy nie ostrzegałem was, iż szatan jest waszym nieprzyjacielem. Panie! Jesteśmy winni i jeżeli miłosierdzia Twego nie skłonisz ku nam, nasza zguba nieomylna.

Wystąpcie, rzekł im Bóg, bądźcie nieprzyjaciółmi jedno drugiego; ziemia do czasu będzie waszym mieszkaniem” (7, 18-23).

Sura 20, 118 podaje inny motyw kuszenia, mianowicie szatan proponuje Adamowi poznanie drzewa wieczności i państwa, które nie przemija ¹⁰².

Opis grzechu Adama i Ewy zawarty w Koranie ma służyć jedynie do wykazania wrogiej działalności szatana wobec ludzi. Mahomet nie zastanawiał się nad jakimś głębszym jego sensem ¹⁰³.

Kuszenie zapoczątkowane w stosunku do Adama i Ewy szatan kontynuuje wobec każdego człowieka. Do osiągnięcia swych celów posługuje się rozmaitymi metodami. W Koranie wymieniono następujące:

1) Oddziaływanie na niemowlęta. Żona Imrana, modląc się po urodzeniu córki Marii, oddaje ją i jej potomstwo Allachowi w opiekę, prosząc, by ich zachował od ukamienowanego szatana (3, 31) ¹⁰⁴.

2) Powodowanie zapomnienia. Gdy Józef prosił jednego z więźniów, któremu przepowiedział, że zostanie pod czaszym króla, aby o nim pamiętał i poparł go u swego pana, szatan zatarł w jego pamięci Józefa i ten wiele lat przesiedział w więzieniu (12, 42).

W surze 18, 61-62 czytamy, że Mojżesz nakazał swemu służącemu przynieść sobie coś do jedzenia. Ten odpowiedział, że zostawi przy skale rybę, a szatan sprawił, że o niej zapomniał. O zapomnieniu przykazania, spowodowanym przez szatana, wzmiankują również sury 6, 67 i 58, 20.

3) Rozsiewanie niezgody. Szatan spowodował niezgodę między Józefem i jego braćmi (12, 101): powoduje ją też między sługami Mahometa (17, 55).

4) Wpływ w czasie snu. W walkach pod Bedr i pod Ohud szatan poprzez sny usiłował zachwiać u mahemotan wiarę w zwycięstwo (8, 11).

5) Posługiwanie się rozrywkami i praktykami bałwochwalczymi. Pewne rozrywki i praktyki bałwochwalcze są przez Koran uznawane za dzieło szatana, np. wino, obrazy, radzenie się losu za pomocą strzał (5, 92). Wino i gry służą szatanowi do rozniecania niezgody i odwracania od pamięci o Bogu i modlitwach (5, 93). Praktyki bałwochwalcze, jak na przykład kult słońca, uprzyjemnia ludziom szatan i powoduje, że schodzą na drogę błędu (27, 24).

6) Posługiwanie się kłamstwem. Koran używa określenia, że szatan wprowadza w błąd (np. 4, 63; 25, 31; 28, 14) i okłamuje ludzi (58, 11). Na

¹⁰² „Szatan kusił Adama: czy chcesz, rzekł do niego, abym ci dał poznać drzewo wieczności, drzewo dające nieskończoną władzę panowania” (20, 118).

¹⁰³ Relacja Koranu została wzbogacona różnymi komentarzami. Zastanawiano się nad sposobem zdobycia przez szatana wstępu do raj. Według powszechnego mniemania szatan skorzystał z pomocy węża. Po wygnaniu Adama i Ewy z raj. wąż, dotąd piękne, czworonożne zwierzę, został skazany na czołganie się na brzuchu. Por. *W e n s i n c k, Handw.*, 182.

¹⁰⁴ W komentarzach do Koranu znajdujemy wyjaśnienia, że szatan dotyka się każdego nowonarodzonego dziecka. Dwoje tylko ludzi było wolnych od tej napaści, Maryja i Jezus, gdyż byli zrodzeni bez grzechu. Por. *B u c z a c k i*, 45.

przykład wpiery mówi: bądź niewierzący, a potem wypiera się swej łączności z takim człowiekiem (59, 16). Jest on uznawany za zdrajcę ludzi (25, 31).

7) Wpływ na proroków. Wpływ szatana rozciąga się również na proroków. W czasie czytania przez proroków szatan usiłował wmieszać błędy do ich nauki (22, 51; por. 6, 112) oraz wyolbrzymić ich osobiste zasługi w trakcie wykonywania swych zadań (16, 65; 6, 43).

8) Kuszenie do różnych grzechów. Szatan wywołuje u ludzi obawę przed ubóstwem i zaleca niegodziwości (2, 271), nakazuje rzeczy bezwstydnne i zakazane (24, 21), kusi do jedzenia niedozwolonych pokarmów (6, 143), pobudza do złego, pogrąża w grzechu (2, 164). Koran łączy też marnotrawstwo z wpływem szatana, gdyż marnotrawców określa jako „braci szatana” (17, 29)¹⁰⁵. Również lichwa jest praktykowana pod wpływem szatana (2, 276).

9) Powodowanie zła fizycznego. Powodowanie chorób przez szatana występuje w Koranie tylko dwa razy (2, 276; 38, 40). Co do zabójstwa, w surze 28, 14 jest uwaga, że Mojżesz po zabiciu Egipcjanina stwierdził, iż jest to dzieło szatana.

W Koranie uderza nikły wpływ szatana w powodowaniu zła fizycznego. Należy to tłumaczyć tym, iż Mahomet nie pojmował zła fizycznego jako skutku upadku grzechowego, nie doznawał też potrzeby wybawienia od zła ani nie był w stanie tego dokonać¹⁰⁶.

Koran często przypomina ludziom, że szatan jest ich nieprzyjacielem, którego zakusów trzeba unikać i bronić się przed nimi. Nie można wstępować w jego ślady ani dać się wprowadzić na drogę błędu (2, 163; 4, 117; 7, 26; 24, 21; 35, 5-6; 43, 62).

Koran nie tylko ostrzega przed szatanem, lecz zachęca także do zwalczania go, gdyż jego chytryść jest chwiejna (4, 78). Jako metodę walki z szatanem zaleca Koran zwracanie się o pomoc do Allacha (7, 199-200). Aby ułatwić to wiernym, Koran podaje specjalne formuły modlitewne, których odmawianie ma ochronić wiernych przed wpływem szatana. Zawierają je sury 23, 99-100; 113 i 114¹⁰⁷. Wyrażają one ufność w pomoc Allacha i prośbę o ochronę przed szatanem.

Skutków ulegania szatanowi nie można zaobserwować w życiu ziemskim. Ujawnią się one dopiero w pełni na sądzie ostatecznym. Należy zatem przedstawić z kolei eschatologię Koranu i stanowisko, jakie w niej zajmuje szatan.

¹⁰⁵ Rozrzutność była nałogiem panującym między Arabami i dlatego Allah im tego zabrania, czyniąc rozrzutnych braćmi szatana. Por. Buczacki, 228.

¹⁰⁶ Por. Eichler, dz. cyt., 9; 40; 73; Henninger, dz. cyt., 77.

¹⁰⁷ „Mów Mahomecie! Ufność moją pokładam w Panu ludów, Królu ludów, Prawdziwym Bogu wszechświata.

Strzegąc się złośliwych zwodnictw szatańskich, które czynią podniety w sercu ludzkim oraz od napaści złych duchów i ludzi niegodziwych” (114).

6. SZATAN W ESCHATOLOGII KORANU

Jedną z podstawowych myśli religijnych, wspominanych często w Koranie, to prawda o zmartwychwstaniu ciał, sądzie i losie ostatecznym człowieka. Przedstawimy w dużym skrócie to zagadnienie, by na jego tle wyraźniej uwydatnić stanowisko, jakie zajmuje szatan w eschatologii koranńskiej.

Według Koranu człowiek jest istotą składającą się z ciała i duszy. Siedzibą duszy jest serce (50, 15). Nie ma zasadniczej odrębności pomiędzy duszą i ciałem, dusza jest tylko jakby emanacją ciała i jego tchnieniem¹⁰⁸. Życie ziemskie kończy się śmiercią (3, 182; 47, 29). Bezpośrednio po śmierci każdy człowiek bywa dręczony i przesłuchiwany przez dwóch aniołów (6, 6-62; 50, 16), których przypominają dwa kamienie umieszczone na wszystkich grobach muzułmańskich¹⁰⁹. Mimo iż aniołowie bezpośrednio po śmierci przeprowadzają przesłuchanie, właściwy sąd odbędzie się dopiero przy końcu świata. Między zgonem a sądem ostatecznym ciała spoczywają w grobach, są w uśpieniu, które zresztą wydaje im się bardzo krótkie (por. 17, 54). Wyjątek stanowią męczennicy islamu, którzy natychmiast po zgonie dostają się do raju, gdzie zasiadają obok Allacha (22, 57-58). Sąd poprzedzi zmartwychwstanie ciał ludzkich (np. 17, 54; 19, 95; 22, 7, 17; 40, 16). O zmartwychwstaniu ciał Koran mówi nie mniej niż 70 razy, o „godzinie sądu” 40 razy¹¹⁰.

Sąd ostateczny przyjdzie nagle i niespodzianie. Towarzyszyć mu będą różne kataklizmy w przyrodzie: zaćmienie gwiazd, rozdzielenie sklepień niebieskich (77, 8-9), gwałtowne trzęsienie ziemi, które obróci góry w proch (22, 1; 56, 1-5; 77, 10). Góry będą podobne do zmrożonej wody, niknące jak obłok na głos Boga (27, 90), niebo i ziemia będą odmienione (14, 49). Koran wspomina w wielu surach (np. 6, 73; 27, 89; 36, 51; 39, 68; 50, 19) o głosie trąb, który zabrzmi, wzywając wszystkich na sąd. Co do sposobu odbycia sądu, Koran podaje różne wersje. Raz mówi, że nikt nie będzie o nic pytany (55, 39; 77, 35; 78, 38), kiedy indziej, że będą dialogi między sędzią a sądzonymi (23, 107-112; por. 6, 22-31; 33, 73).

Dowody winy będą wykazywane w trojaki sposób:

1) przez odczytywanie z księgi, w której zapisane są czyny ludzkie (10, 62; 17, 14; 18, 47; 34, 3; 39, 69); sura 83, 7-9, 18-20 wspomina o dwóch księgach;

2) przez ważenie na wadze uczynków ludzi (7, 7; por. 21, 48; 23, 104; 101, 6);

¹⁰⁸ Por. Eichler, dz. cyt., 5-7; Nosowski, *Teologia Koranu*, 189-194.

¹⁰⁹ Por. B. Willms, *Gott und Göttern*, Paderborn 1949, 200.

¹¹⁰ Por. Henninger, dz. cyt., 105; Nosowski, *Teologia Koranu*, 228-230.

3) przez oskarżenie świadków, mianowicie aniołów (50, 20) i proroków (2, 137; 4, 45, 157; 16, 91; 39, 69-71; 77, 11).

Według wyroku Allacha po śmierci czeka ludzi raj albo piekło (39, 71-75). Ponieważ szatan jest zbuntowanym aniołem, nie ma żadnego dostępu do raju i nie może utrzymywać łączności ze znajdującymi się tam wiernymi. Istnieje natomiast powiązanie szatana z piekłem.

Piekło określone jest w Koranie słowem *dżahannam*, pochodzącym z hebrajskiego *Gehinnom*, a oznaczającym dosłownie „głęboka studnia”. Słowo to występuje bardzo często. Tłumaczyć można to tym, że sam Mahomet był przejęty myślą o piekle, lub też, że zaakcentowanie tego problemu uznał za konieczne celem oddziaływania na uczucie swych słuchaczy. Wydaje się, że Mahomet nie urobił sobie jakiegoś stałego, skryzostowanego pojęcia o piekle, gdyż Koran podaje co do tego różne sformułowania. Raz przedstawia piekło jako coś ruchomego, jako zwierzę lub olbrzymiego potwora z upiorną, gorejącą paszczą, gotowe połknąć potępionych (25, 13; 50, 29; 67, 7-8; 70, 15-17). Pojęcie piekła jako zwierzęcia lub potwora nie jest jednak w Koranie dominujące. Obok niego piekło jest przedstawione jako miejsce zbudowane koncentrycznie, w formie lejkowato ułożonych obwodów. Takie pojęcie piekła spotyka się już w starożytności u Greków i Asyryjczyków¹¹¹. Również Dante w swej *Boskiej Komedii* podaje takie wyobrażenie piekła¹¹².

Koran podaje szereg danych dotyczących planu i urządzenia piekła oraz mąk piekielnych. Mówi on o jego bramach, podkreślając, że jest ich siedem (15, 44)¹¹³, często wspomina w różnych wersjach o ogniu piekielnym (np. 2, 37, 259; 3, 23; 5, 32; 7, 34; 36, 42; 22, 71; 31, 20; 35, 6; 36, 64; 38, 26, 59; 40, 73; 41, 18, 28; 43, 38; 56, 41; 58, 18; 59, 17).

Z ogniem łączona jest nieraz jako rodzaj kary wrząca woda (22, 20-21; 56, 41-42, 93-94). Inne kary to bicie żelaznymi prętami (22, 21), zgniła woda (czyli pot, który ścieka ze skóry potępionych) jako napój, połykany kropla po kropli (14, 19-20; 38, 57), ciemności (2, 259; 22, 52; 36, 66; 38, 25) klęczenie (19, 73), ponure milczenie (43, 75), jęczenie na łożu boleści w piekle jako mieszkaniu (38, 56), pogrążenie w piekielnej rzece (19, 60).

Piekło przedstawiane jest też jako łożo, w którym ogień jest nakryciem (7, 39), lub ciasne więzienie, do którego zostają wrzuceni niewierni

¹¹¹ Por. *Handw.*, 103.

¹¹² „Piekło Dantego ma kształt ogromnego lejka, zwązającego się ku dołowi; wierzch jest pokryty skorupą ziemską, wylot sięga matematycznego środka ziemi. Całe wnętrze otchłani jest podzielone na 9 kół coraz się zwązających; jego powierzchnia jest pełna jam i wąwozów, gdzie męczą się potępieńcy”. *Dante Alighieri, Boska Komedja*, t. 1, Warszawa 1925, 236.

¹¹³ Każda z bram prowadzi do jednej z siedmiu części piekła. W poszczególnych częściach, coraz to straszniejszych, przebywają różne kategorie grzeszników: w pierwszej ateusze, w czwartej żydzi, a w najgłębszej hipokrycy i zdrajcy ojczyzny. Chrześcijanie przebywający w piekle, za wstawieniem się Jezusa Chrystusa, wolni są od mąk. Por. *Buczacki*, 209.

obciążeni kajdanami, gdzie wiecznie będą używać śmierci (25, 14), albo jako „więzienie złośliwych” (17, 8), „nieszczęśliwe mieszkanie dumnych” (40, 76), „mieszkanie nieszczęśliwych” (14, 34).

Sura 37, 60-66 wspomina o drzewie Zakum, którego owoce podobne są do głów szatanów. Owoce te spożywają potępieni¹¹⁴.

Na temat opisów Koranu co do umiejscowienia piekła napotykamy u autorów różne zdania. Na przykład *S p i e s* twierdzi, że znajduje się ono w środkowym punkcie ziemi¹¹⁵. Koran podkreśla wyraźnie, że piekło znajduje się w pobliżu raju (50, 30). Przedziela je przedmurze, wał, z którego mogą się wzajemnie oglądać potępieni i błogosławieni (7, 44-46, 48). *B u c z a c k i*, komentując powyższe wiersze, pisze, że „nie podobna powziąć jakiegokolwiek wyobrażenie o sposobie, w jaki Mahomet pojmował raj i piekło co do ich położenia; wszystkie szczegóły odnoszące się do tego przedmiotu zawarte w Koranie, są pomieszane, niedostateczne i sprzeczne”¹¹⁶.

Podobnie przedstawia się też zagadnienie wieczności piekła, co do którego Koran podaje również sprzeczne zdania. Niektóre teksty mówią o wiecznej karze (23, 105; por. 2, 37, 162, 276; 39, 71-72; 43, 74; 58, 18), inne zaś o czasowej (11, 109). Przyjmuje się jednak wieczność kary jako opinię bardziej miarodajną¹¹⁷.

Po przedstawieniu eschatologii w ujęciu Koranu nasuwa się zagadnienie ściśle związane z tematem niniejszego opracowania, a mianowicie, jaką rolę odgrywa szatan w eschatologii.

Koran nie podaje żadnych tekstów, które wskazywałyby na jakikolwiek związek szatana ze śmiercią człowieka. Bardziej czynni są przy śmierci aniołowie, Koran wspomina bowiem o tym, że anioł śmierci przecina wątek dni życia człowieka (47, 29), aniołowie, zajmują się też człowiekiem bezpośrednio po zgonie (6, 61-62; 50, 16).

W ramach eschatologii korańskiej szatan występuje w łączności z sądem ostatecznym. Sura 43, 61 wzmiankuje o przyjściu Jezusa przed sądem ostatecznym, a następny wiersz 62 ostrzega, by szatan nie odwiódł ludzi od uznawania tej prawdy¹¹⁸.

¹¹⁴ „Jak drzewo piekielne Zakum różni się od krainy Edenu.

Zasadziłem je na przedmiot sporów dla niegodziwych.

Ono wyrasta z głębi piekła.

Owoce jego są podobne do głów szatańskich.

Będą pokarmem odrzuconych i napełnią ich wnętrzości.

Potem każą im pić wodę wrzącą.

I wepchną do piekielnego więzienia” (37, 60-66).

¹¹⁵ Por. *B. S p i e s s*, *Prädestinationslehre des Korans*, Weilburg 1873, 45.

¹¹⁶ *Dz. cyt.*, 121.

¹¹⁷ Por. *H e n n i n g e r*, *dz. cyt.*, 98 n. O eschatologii por. *N o s o w s k i*, *Teologia Koranu*, 213—260.

¹¹⁸ „Jezus będzie przykładem i nauką poprzedzającą zbliżenie ostatecznego sądu. Strzeżcie się wątpić o jego przyjściu.

Niech szatan nie sprawi tego, abyście odrzucili tę prawdę; on jest waszym otwartym nieprzyjacielem” (43, 61-62).

Niewierni odrzucający nakazy Allacha są przekonani, że szatan przynosi im prawdę, lecz nie zdają sobie sprawy z tego, iż są przeznaczeni na odrzucenie. Dopiero wtenczas przestaną wątpić, gdy zgromadzeni zostaną na sądzie i skazani na karę piekła, gdyż służyli szatanowi, przed którym Prorok ich ostrzegął (2, 162; 22, 54; 36, 60, 62-64; 43, 37). Wówczas przekonają się, że szatan jest zdrajcą człowieka (25, 31). Gdy wyrok zostanie ogłoszony, szatan odezwie się do potępionych: „Obietnice boże były sprawiedliwe, moje zaś zwodnicze; lecz ja was nie przymuszałem, iżbyście w nie wierzyli. Powiedzieliście, że ja was pobudzałem; lecz nie mnie, ale sami sobie czyńcie wymówki, bo ja nie mogłem dać wam pomocy, ani spodziewać się jej od was. Gdyście mnie porównywali z Najwyższym, jam siebie nie sądził być Jemu równym” (14, 26-27; 50, 26; 59, 16).

Rozpatrzmy z kolei, jakie jest powiązanie szatana z piekłem. Teksty Koranu wzmiankują o tym, że szatan niewiernych „wiedzie do ciemności i błędu, będą pogrążeni w ogniu wiecznym” (2, 259), „doprowadzi do piekła” (22, 4) oraz że „ci, którzy odrzucają boskie przykazania, szatana mieć będą za wiecznego towarzysza” (43, 35; 7, 17). Sura 31, 20 zaznacza, że szatan będzie pędzić niewiernych w ogień piekielny. Samemu szatanowi oznajmia Allah: „Odrzucenie będzie twym udziałem” (7, 12; 15, 34). Mimo tych tekstów, które wskazują na ściśle powiązanie szatana z piekłem i na usilne jego starania, by jak najwięcej ludzi tam się znalazło, szatan nie przebywa w piekle, ale zostanie tam strącony wraz z niewiernymi dopiero na sądzie ostatecznym (7, 17; 8, 50; 14, 26-27; 19, 69; 22, 4; 26, 94; 31, 20; 35, 6; 38, 85; 50, 26; 59, 16). Nadzór nad piekłem sprawuje nie szatan, lecz anioł Malik, który jest stróżem piekła¹¹⁹. Oprócz niego sprawują tam służbę dobrzy aniołowie, posiadający ogromną siłę, o srogim i bezlitosnym usposobieniu (40, 52; 66, 6; 74, 30; por. 96, 18). Oni wypełniają wyrocki boże (66, 6), wiążą potępionych (69, 32) i wrzucają do ognia (69, 31)¹²⁰.

Eichler zwraca uwagę na charakterystyczny fakt, że pojęcie szatana jako władcy piekła opiera się ściśle na powiązaniu w jakiś sposób szatana ze śmiercią. Ponieważ zaś w Koranie nie znajdujemy takiego powiązania, stąd też szatan nie pełni roli władcy i stróża piekła¹²¹.

Taka jest nauka Koranu o szatanie, którą przedstawiliśmy, uwzględniając stanowisko szatana w ramach demonologii korańskiej, jego stosunek do Allacha i do ludzi oraz rolę, jaką szatan zajmuje w eschatologii.

¹¹⁹ „Powiedzą: O Maleku, prosz Boga, żeby nas zatracił. On im odpowie: wy wiecznie żyć będziecie” (43, 77).

¹²⁰ Por. Henninger, dz. cyt., 96.

¹²¹ Por. Eichler, dz. cyt., 74.

Zusammenfassung

DIE LEHRE DES KORANS VON DEM TEUFEL

Die Dämonologie des Korans umfasst: 1) die Dschinn, 2) die entsetzten heidnischen Gottheiten, 3) die Satane, 4) den Satan.

Die Dschinn sind Dämonen, bei welchen man unterscheiden kann als Kennzeichen, angleichende zu Menschen und manche spezifische Kennzeichen, die zu der Natur der Dschinn anpassend sind.

Aus den degradierten heidnischen Gottheiten Al-Uzza, Allat und Mana stiftete Mohammed eine besondere Gruppe in seiner Dämonologie. Sie haben den Charakter bösen Geister, jedoch einer näheren Bestimmung ihrer Natur gab Mohammed nirgends.

In mehreren Suren des Korans findet man Erwähnungen über Satane. Der Koran zeichnet als charakteristische ihre Kennzeichen z. B. belauschen an dem Himmelsgewölbe, Verbindung mit der Koranautorschaft, Dienst bei Salomo und individuelle Begleitung der Ungläubigen.

Satan ist ein gefallener Engel, der erschaffen wurde durch den Allah aus Feuer. Die Ursache seines Falles war Hochmut und Ungehorsamkeit. In dem Dialog mit Allah bestätigt der Satan seine Abhängigkeit von ihm.

Die Hauptaufgabe des Satans ist Versuchung der Menschen zum Bösen. Satan bedient sich beim Erreichen seines Ziels mit verschiedenen Methoden z. B. Verbreitung der Uneinigkeit, Vergnügen und gotzdienerischen Praktiken, Lügen, Versuchungen zu verschiedenen Sünden.

Satan spielt auch eine Rolle in der koranischen Eschatologie. Er tritt hervor in der Verbindung mit dem jüngsten Gericht und der Hölle. Trotz seiner Bemühungen, dass möglichst viel Menschen sich in der Hölle befinden, Satan selbst hält sich dort nicht auf, da er erst mit den Ungläubigen zusammen am jüngsten Gericht in die Hölle gestürzt wird.

SYMPOZJUM NA TEMAT APOSTOLSTWA ŚWIECKICH

W dniu 28 kwietnia 1974 roku w związku z uroczystością św. Wojciecha, patrona diecezji gdańskiej odbyło się w katedrze oliwskiej sympozjum poświęcone apostołstwu świeckich.

Biskup gdański *Lech Kaczmarek* wprowadzając w problematykę sympozjum nawiązał do II synodu diecezjalnego, którego hasłem były słowa z listu św. Jana: *cooperatores simus veritatis* (3 J 8). To hasło sprawia, iż zajmujemy się zagadnieniem apostołstwa świeckich, zagadnieniem tak bardzo dzisiaj aktualnym a postulującym współpracę wszystkich ludzi Kościoła z odwieczną Prawdą.

Pierwszym z prelegentów był przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Apostołstwa Świeckich kard. *Karol Wojtyła*. W swoim wystąpieniu nawiązał on jeszcze raz do słów św. Jana. Każde apostołstwo rozumiane jako posłannictwo ma być współpracą z Tym, który posyła. Ponieważ w tym wypadku chodzi o współpracę z Chrystusem posyłającym, dlatego u źródeł apostołstwa musi stać spotkanie: spotkanie z Prawdą. Nie chodzi tu o prawdę przyjmowaną w celu kontemplowania, lecz o prawdę, która jak każde dobro wymaga przyswojenia i przekazywania. Pierwsze spotkanie z prawdą w życiu chrześcijanina dokonuje się w sakramencie chrztu. Przy tym ważny jest charakter dynamiczny tego wydarzenia sprawiającego wszczęcie w Chrystusa i przyjęcie Jego posłannictwa.

Samo słowo posłannictwo zawiera w sobie ukierunkowanie apostołstwa: posłanie do świata. Świat, jako teren działalności apostołskiej został określony dwoma tekstami Pisma św.: *widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było dobre* (Rz 1, 31) oraz *tak Bóg umiłował świat* (J 3, 16). Równocześnie jednak tak często, właśnie na gruncie biblijnym, mówi się o opozycji świata wobec Boga. Od chrześcijan zależy, które z tych określeń świata zostanie przyjęte. Apostołstwo bowiem, to przede wszystkim kształtowanie świata. W ten sposób już Objawienie stanowi fundament apostołstwa oraz nakaz działalności apostołskiej odnoszący się do wszystkich chrześcijan.

Dalsze rozważania poświęcił prelegent samemu profilowi apostołstwa świeckich w konkretnej sytuacji Kościoła w Polsce. Sprawą najbardziej charakterystyczną jest fakt, iż u nas praktyka wyprzedza teorię. Apostołstwo rozwija się bez struktur organizacyjnych i to przede wszystkim stanowi o jego profilu.

Na pierwszym miejscu w działalności apostołskiej stoi człowiek jako osoba. Ponieważ w tym wypadku chodzi o relację: ja — ty, dlatego apostołstwo musi objąć zarówno pierwszy jak i drugi element relacji. Więcej jeszcze — punktem wyjścia musi być element pierwszy — stąd wstępem do każdego działania chrześcijańskiego jest praca nad sobą, doskonalenie własnej osobowości, dogłębne przeżywanie swojego wszczęcia w Chrystusa.

Inną dziedziną apostołstwa, i to w pierwszym rzędzie apostołstwa świeckich, jest rodzina. Nikt, nawet w dzisiejszych czasach zagrożenia małżeństwa i rodziny, nie kwestionuje podstawowego znaczenia tych instytucji w życiu społeczeństwa. Ten

fakt wskazuje kierunek działalności apostołskiej: obrona wspólnoty rodzinnej i jej nierozzerwalności. Człowiek przychodzi na świat w rodzinie i poprzez rodzinę jest wprowadzany do Kościoła. Dlatego kształt świata i Kościoła, jaki jawi się przed każdym człowiekiem zależy od sposobu przeżywania chrześcijaństwa w rodzinie.

Trzeci wreszcie krąg apostołstwa to wspólnota Kościoła aktualizująca się w życiu rodziny parafialnej. Ze względu na brak struktur organizacyjnych apostołstwa świeckich właśnie parafia staje się głównym polem tej działalności. W jej życiu musi znaleźć swoje centrum zarówno apostołstwo osobowe, jak i rodzinne. Na parafii bowiem spoczywa główna odpowiedzialność za wprowadzenie w życie Kościoła, za wychowanie do chrześcijaństwa, za przeżywanie i obronę prawdy.

Na kanwie tych rozważań kard. Karol Wojtyła sformułował życzenia i postulaty stojące przed apostołstwem świeckich w rzeczywistości Kościoła w Polsce. W pierwszym rzędzie chodzi o dostrzeżenie wartości apostołstwa: wszak być chrześcijaninem, to być posłanym. W tym streszczają się najważniejsze polecenia Chrystusa *idźcie na cały świat oraz będziecie mi świadkami*. Oczywiście, apostołstwo to nie tylko działanie. Aby działanie stało się prawdziwym apostołstwem, musi opierać się na fundamencie wiary i łaski, bo tylko wówczas może być mowa o współpracy z Prawdą.

Drugie wystąpienie w ramach sympozjum stanowiła prelekcja Jerzego Ozdowskiego nt. *Rola kobiety w odnowie życia rodzinnego*. Prelegent rozwijał zasygnalizowaną uprzednio przez kard. K. Wojtyłę myśl o rodzinie jako terenie apostołstwa świeckich.

Wszystko, co wpływa na kształtowanie sytuacji rodziny, można zawrzeć w trzech grupach bodźców. Pierwsze z nich — ekonomiczne, o tyle są ważne, że decydują o bazie materialnej i dlatego wpływają na całokształt życia. Poza innymi czynnikami, te właśnie elementy ekonomiczne decydują o podejmowaniu przez kobietę pracy zawodowej. To zaś niezależnie od zagadnień emancypacji, wpływa na określony charakter życia rodzinnego. Drugą grupę stanowią elementy społeczne, wśród których najważniejsze miejsce zajmuje migracja ludności. Chodzi tu o przemieszczanie się rodzin, czy nawet większych społeczności ludzkich w okresie następującym po zakończeniu drugiej wojny światowej. Inny rodzaj migracji to trwające jeszcze obecnie przenoszenie się ludności wiejskiej do skupisk miejskich. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku, zmiana miejsca zamieszkania wpływa na mentalność jednostki, a ten wpływ zaznacza się również w kształtowaniu modelu rodziny oraz w powstawaniu nowego spojrzenia na instytucje małżeństwa i wspólnoty rodzinnej. Trzecia wreszcie grupa bodźców wpływających na kształtowanie modelu rodziny to elementy kulturalne albo kulturotwórcze. Wśród nich największą rolę odgrywają środki masowego przekazu. Za ich pośrednictwem bowiem w sposób celowy, a nieraz przypadkowy tylko, wpływa się na kształtowanie postaw życiowych, również w odniesieniu do życia małżeńskiego i rodzinnego. Dokonuje się to w wielu wypadkach nawet w formie systematycznego i niezwykle sugestywnego wpływania na sam proces myślenia zarówno jednostek, jak i całych wspólnot czy grup społecznych.

Te wszystkie czynniki sprawiają, że zwłaszcza w ostatnich czasach stajemy się świadkami wyraźnych przeobrażeń w dziedzinie życia rodzinnego.

W pierwszym rzędzie ulega zmianie liczebność rodziny i to nie tylko w sensie zmniejszającej się bardzo wyraźnie liczby dzieci, lecz także w sensie przechodzenia od modelu „wielkiej” do „małej” rodziny. Ten nowy model sprawia również, iż o ile w historii można było mówić o instytucji rodziny (patriarchalnej, lub przy zachowaniu pozorów patriarchy, w gruncie rzeczy matriarchalnej) o tyle obecnie mówi się raczej o bardzo ścisłej wspólnotcie. To zaś z kolei wpływa na znaczny

egalitaryzm. Zaznacza się to w pierwszym rzędzie w zrównaniu pozycji męża i żony. Zanikają rodziny, w których można dostrzec — używając dawnej terminologii — tego, kto jest „głową” i tę, która jest „kapłanką ogniska domowego”. W zdecydowanej większości wypadków występuje partnerstwo całkowicie równouprawnionych małżonków przyjmujących równe obowiązki i cieszących się równymi prawami. Egalitaryzm zaznacza się również na płaszczyźnie stosunków: rodzice — dzieci. Chociaż nie jest to najważniejsze, ten rodzaj równości najwyraźniej widać w samych formach wzajemnego odnoszenia się rodziców i dzieci. Historyczne już, pełne uszanowania tytuły: „pan ojciec” i „pani matka”, zastępuje się przechodzeniem do form w pełnym tego słowa znaczeniu partnerskich, niejednokrotnie niemal koleżeńskich.

Pomijając sprawę wartościowania tych zjawisk, można tylko zasygnalizować nowość wynikającą z dokonujących się zmian. Oczywiście, nie można przejść obok — obok zwiększającej się liczby rodzin rozbitych; obok jawiącego się stanu sieroctwa społecznego dzieci, dla których żyjący rodzice nie mają czasu; obok zaniku poczucia odpowiedzialności za los rodziny.

Nowość sytuacji rodziny zaznacza się również w innym niż dotąd spojrzeniu na autorytet. Zamiast autorytetu formalnego wynikającego z faktu rodzicielstwa czy choćby tylko starszeństwa, pojawia się obowiązek troski o autorytet rzeczywisty. W związku z tym mówi się nawet o współwychowaniu zamiast o wychowaniu. W miejsce jednokierunkowego działania autorytatywnego od rodziców do dzieci, dostrzega się również wpływ dziecka na postawę rodziców.

Wreszcie w nowym modelu rodziny zaznacza się bardzo wyraźnie fakt, który zawiera się w temacie prelekcji: nowa rola, albo raczej wielość nowych ról kobiety. Te role stawiają przed kobietą nowe, bardzo zróżnicowane wymagania. Ze względu na funkcjonowanie rodziny podkreśla się przede wszystkim walory gospodarcze. Kobieta przestaje być tylko gospodynią domową, dysponującą określonym budżetem. Staje się współtwórczynią tego budżetu, bo podobnie jak mężczyzna przynosi zapracowane środki na utrzymanie rodziny, niejednokrotnie przekraczające to, co zarabia mąż. O ile więc dawniej od kobiety wymagano jedynie umiejętnego dysponowania, dziś chodzi również o wytwarzanie dóbr materialnych. Stąd bierze się motywacja, chociaż nie jedyna, skłaniająca do decyzji podjęcia pracy zawodowej.

Inna grupa wymagań stających przed kobietą to problemy życia towarzyskiego. W sytuacji dawniejszej żona była towarzyszką męża. Jej kontakty towarzyskie były ściśle związane z pozycją męża. W nowych warunkach, przed kobietą pracującą zawodowo, jawią się możliwości, a w wielu wypadkach wprost obowiązki towarzyskie niezależnie od męża. Można w tym widzieć wyzwolenie i większą niezależność, co stanowi jakieś dobro. Niemniej jednak należy w tym dostrzec konieczność pogodzenia tych nowych zobowiązań z normalną troską o życie i funkcjonowanie rodziny. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, iż zobowiązania towarzyskie i zawodowe często dominują nad obowiązkami żony i matki, a więc ich realizacja odbywa się kosztem zaniedbań życia domowego i rodzinnego.

Wymagania stawiane kobiecie na płaszczyźnie gospodarczej i towarzyskiej są źródłem postulatów w dziedzinie intelektualnej. Można tu zresztą mówić o swego rodzaju sprzężeniu zwrotnym. Z jednej strony bowiem walory intelektualne są tym, co decyduje — choćby tylko w formie umożliwienia — o podjęciu pracy zawodowej i wpływa na nowy rodzaj kontaktów towarzyskich. Te zaś z kolei stawiają coraz to nowe wymagania podnoszenia poziomu kwalifikacji i wiedzy ogólnej. Jak wszystkie inne, również i ta sprawa ma dwa różne oblicza. Wynosi bowiem na wyższy poziom życie kobiety, ale też wymaga wiele czasu i poświęcenia, nierzadko kosztem rodziny.

Ukazując w ten sposób nowość w życiu rodziny i w związku z tym nowe role kobiety, prelegent wrócił do sprawy określającej tematykę sympozjum: do apostołstwa świeckich.

Jeżeli myślą przewodnią całego sympozjum były słowa: bądźmy współpracownikami prawdy, to w prelekcji Jerzego Ozdowskiego jawią się one jako życzenie skierowane w szczególny sposób pod adresem kobiety. Jej nowa sytuacja, nie ograniczająca działalności jedynie do środowiska rodzinnego, otwiera nowe perspektywy apostołstwa. Oczywiście ideałem zawsze pozostanie model kobiety przedstawionej w Biblii, a przyznający pierwszeństwo godności żony i matki. Niemniej jednak nowa sytuacja stwarza w życiu kobiety nowe możliwości współpracy z Prawdą.

Dla ścisłości historycznej dodać jeszcze należy, iż w ramach sympozjum wystąpił chór chłopięcy parafii katedralnej z repertuarem pieśni kościelnych.

BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE W GDAŃSKU-OLIWIE

Dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła rzadko używają słowa diecezja. Również w teologii częściej mówi się o Kościele lokalnym lub partykularnym. Wprawdzie łatwo powiedzieć, że chodzi tu wyłącznie o problem teoretyczny, o grę słów; niemniej jednak jest to ważne rozróżnienie, gdyż wyrażenie Kościół lokalny lepiej określa charakter społeczności *uformowanej na wzór Kościoła powszechnego* (KK 23).

Rozróżnienie to jest ważne również w odniesieniu do Kościoła Gdańskiego, który obchodzi jubileusz swojego życia i działalności. Nie jest to bowiem uroczystość instytucji czy jednostki administracyjnej, lecz żywej i własnym życiem żyjącej społeczności w pełni zorganizowanej na wzór Kościoła powszechnego

Obecnie, gdy z okazji jubileuszu pięćdziesięciolecia myślimy o Kościele Gdańskim i jego życiu, warto spojrzeć również na poszczególne elementy tej społeczności. Dokumenty II Soboru Gdańskiego mówią, iż *niezastąpioną funkcję w diecezji spełnia Biskupie Seminarium Duchowne, które przygotowuje kandydatów do kapłaństwa*. W związku więc z pięćdziesięcioleciem diecezji wypada wspomnieć historię i obecne życie Seminarium Duchownego.

I. Historia

Erygowana w 1925 roku mała terytorialnie diecezja gdańska, w pierwszym okresie swego istnienia nie miała warunków do stworzenia własnego seminarium. Kandydaci do kapłaństwa z konieczności przygotowywali się w innych seminariach.

Pierwszym sygnałem tworzenia własnego seminarium jest komunikat o przyjmowaniu kandydatów, noszący datę 26 kwietnia 1957 roku. Oczywiście decyzję ogłoszenia takiego komunikatu musiały poprzedzić odpowiednie przygotowania. Na forum publicznym pojawiła się ta sprawa w czasie specjalnej konferencji w kurii biskupiej w dniu 29 sierpnia 1957 roku. Na zakończenie przemówienia wprowadzającego Ks. Biskup Edmund Nowicki zakomunikował, że:

1. przygotowuje się lokal seminarium w pocysterskim klasztorze, zajmowanym dotąd przez kurie;
2. podpisano umowę z Polską Prowincją Zgromadzenia Księża Misjonarzy o podjęcie pracy pedagogicznej i dydaktycznej;
3. zgłosiło się już 17 kandydatów (rok akademicki w październiku rozpoczęło 25 kandydatów).

W dyskusji w czasie tej konferencji zajmowano się przede wszystkim sprawą środków materialnych na utrzymanie seminarium.

Podwoje, przystosowanego do nowych wymogów, klasztoru cysterskiego otworzyły się na przyjęcie pierwszych alumnów w dniu 22 października 1957 roku. Pierwsze pięć dni zajęły rekolekcje i ostatnie przygotowania do uroczystej inauguracji, która odbyła się w dniu święta Chrystusa Króla.

Nastaly teraz dni wyteźonej pracy duchowej, intelektualnej i... budowlanej — w dalszym ciągu trwały bowiem prace adaptacyjne. O trudzie tych dni wspominają w chwilach zadumy ówcześni alumni, a dziś duszpasterze gdańskich parafii. Podniosłym momentem w dniach wyteźonej pracy była uroczystość poświęcenia seminarium przez Ks. Prymasa Kardynała Stefana Wyszyńskiego w dniu 4 stycznia 1958 roku.

Dla uzupełnienia obrazu historii dodać należy, iż dotąd Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku-Oliwie przygotowało 96 księży (1975 rok), którzy nie tylko pracują w duszpasterstwie, ale zajmują również odpowiedzialne stanowiska w kurii biskupiej i są wykładowcami w Seminarium.

II. Życie codzienne Seminarium

Podobnie jak każdy organizm żywy, Seminarium Duchowne w Gdańsku-Oliwie od chwili powstania nieustannie rozwija się i żyje własnym życiem z całym jego bogactwem i złożonością. Jednym z przykładów tego rozwoju może być fakt, iż na początku grupa wychowawców i wykładowców liczyła zaledwie czterech księży. Obecnie (1975 rok) grupa ta liczy 25 osób duchownych i świeckich.

Dużym wydarzeniem w życiu Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie było podpisanie w r. 1973 umowy o współpracy z Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. Umożliwia to alumnom uzyskiwanie stopni naukowych. Równocześnie jednak stawia nowe wymagania. Między innymi chodzi tu o rozbudowę biblioteki seminaryjnej, nieodzownej dla sprawnego funkcjonowania każdego zakładu naukowego. Obecnie biblioteka liczy 21.780 tomów i jeszcze kilka tysięcy tomów jest w stadium katalogowania. Na bieżąco biblioteka otrzymuje 26 czasopism zagranicznych i 38 krajowych. Inne z wymagań wynikających z umowy dotyczy pracy magisterskiej pisanej w ramach seminarium naukowego. Ten postulat był realizowany od początku istnienia seminarium, chodzi więc w tym względzie tylko o ujednoczenie strony metodologicznej.

Na całokształt życia seminaryjnego, oprócz przygotowania intelektualnego i duchowego, składa się formacja duszpasterska. Chodzi tu nie tylko o praktykę duszpasterską, ale również o wszystkie przejawy kontaktu międzyludzkiego. Dzisiaj bardzo dużo mówi się o tzw. seminarium otwartym. Łatwo w tym wypadku o nieporozumienie. Seminarium bowiem otwarte nie oznacza usunięcia bram, ani też wprowadzenia niczym nie skrępowanego kontaktu z tzw. światem zewnętrznym. Otwarcie jest w pierwszym rzędzie sprawą takiej formacji człowieka, by był gotów zaakceptować istnienie innych ludzi, ich osobowości, ich potrzeb; by umiał dostrzec w drugim człowieku bliźniego. Otwarcie więc jest niczym innym, jak realizowaniem postulatów Ewangelii. W tym sensie zasada seminarium otwartego stanowi podstawowy element formacji duszpasterskiej. Na realizację tej zasady składa się cała organizacja wspólnoty seminaryjnej wraz z wszystkimi przejawami życia duchowego, intelektualnego artystycznego, ze sportowym włącznie. Jej ważniejsze przejawy to włączenie się w życie Kościoła powszechnego poprzez organizowanie tygodnia biblijnego, ekumenicznego, charytatywnego. Przy tym nie są to jednorazowe imprezy, lecz okazje do podsumowania całorocznej działalności w danej dziedzinie. Inne przykłady realizowania zasady seminarium otwartego to wydawanie

okresowego biuletynu alumnów *Novellae Olivarum*, zorganizowanie własnego klubu Akropolis, udział w zawodach sportowych wewnątrzseminaryjnych lub z grupami młodzieży ministranckiej.

III. Instytucje związane z Seminarium

Niemal równocześnie z erekcją Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie, bo już w grudniu 1057 roku powstało *Diecezjalne Dzieło Budzenia i Powołań*. Niezależnie od nieustannych modlitw liturgicznych i pozaliturgicznych o dobre powołania kapłańskie i zakonne, Dzieło zajmuje się organizowaniem tzw. Niedziel Powołań w parafiach diecezji gdańskiej oraz czynnie włącza się w przygotowanie Światowego Dnia Modlitw o Powołania. Dzięki tym akcjom obserwuje się stały wzrost liczby powołań z terenu diecezji gdańskiej nie tylko do seminarium oliwskiego, ale i do seminariów zakonnych. Potwierdzeniem tego może być fakt, iż wśród 25 pierwszych alumnów tylko 9 pochodziło z terenu diecezji. Natomiast w roku akademickim 1974/75 proporcje te uległy zmianie: 24 alumnów z diecezji gdańskiej, 11 spoza niej; w roku akademickim 1975/76: 27 alumnów z diecezji i 20 spoza.

W powiązaniu z seminarium duchownym działają ponadto: *Gdański Instytut Pastoralny* i *Gdańskie Towarzystwo Teologiczne*. Pierwszy z nich umożliwia księżom studia zaoczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a w związku z tym uzyskiwanej specjalizacji i stopni naukowych. Drugie ułatwia wymianę myśli teologicznej i filozoficznej oraz stanowi cenną możliwość rozwijania pracy naukowej i pisarskiej. Ułatwia to organ kurii biskupiej — *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* wychodzący od roku 1957 oraz *Studia Gdańskie*, których pierwszy numer ukazał się w roku 1973.

Wszystkie te przejawy życia Kościoła Gdańskiego pozostają w ścisłym związku z Biskupim Seminarium Duchownym. Ich istnienie i działalność w oderwaniu od seminarium byłyby bardzo trudne, a seminarium z kolei, jako zakład naukowo-wychowawczy przygotowujący nowe kadry duchowieństwa, znajduje w nich pomoc i oparcie.

Ks. Władysław Bomba

SPIS TREŚCI

Ks. bp Lech Kaczmarek, Przedślowie	5
--	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Eugeniusz Myczka, Z dziejów walki o wiarę i polskość na Pomorzu Gdańskim pod zaborem pruskim	7
Ks. Andrzej Kowalczyk, Termin: „Tajemnica Królestwa Bożego” w świetle tekstów biblijnych i intertestamentalnych	41
Ks. Wiesław Lauer, „Sitz im Leben” zakazu wróżb Kapł 9, 26 i Pp 18, 9-14	51
Ks. Władysław Bomba CM, Miłość Boża w afrykańskiej kolekcji modlitw po psalmach	85
Ks. Grzegorz Gólski CM, Teoria bytu i istoty w „Philosophia prima sive ontologia” Chrystiana Wolffa	97
Ks. Jan Wesołowski, Późnobarokowa ambona w katedrze oliwskiej	151
Ks. Henryk Ostrzołek CM, Śpiewy gregoriańskie w „Pontificale” biskupów krakowskich z XI—XII w.	185
Ks. Zygmunt Pawłowicz, Nauka Koranu o szatanie	211

INFORMACJE

Symposium na temat apostołstwa świeckich	241
Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku-Oliwie (Ks. Władysław Bomba CM)	244

TABLE DES MATIERES

Msgr Lech K a c z m a r e k, Avant-propos.	5
--	---

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Eugeniusz M y c z k a, Un peu d'histoire concernant la lutte pour la foi catholique et l'indépendance nationale de la Poméranie de Gdańsk sous l'occupation prussien	7
Andrzej K o w a l c z y k, L'expression: „Le Mystère de Royaume de Dieu” éclairé par les textes de la Bible et intertestamentaires	41
Wiesław L a u e r, „Sitz im Leben” de defence des divinations Lev 9, 26 et Deut 18, 9-14	51
Władysław B o m b a CM, L'amour de Dieu dans la collection africaine des prières après les psaumes	85
Grzegorz G ó l s k i CM, La théorie d'être et d'existence dans „Philosophia prima sive ontologia” de Christian Wolff	97
Jan W e s o ł o w s k i, La chaire de tard baroque dans la cathédrale d'Oliva	151
Henryk O s t r z o ł e k CM, Les chants grégoriens dans le Pontificale des évêques de Cracovie de XI ^e et XII ^e siècle	185
Zygmunt P a w ł o w i c z, L'enseignement de Coran concernant le satan	211

INFORMATIONS

Symposion: d'apostolat des laïcs (Wł. B o m b a CM)	241
Le Seminaire sacerdotal de Gdańsk-Oliva (Wł. B o m b a CM)	244