

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM VIII

GDAŃSK - OLIWA 1992

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki, ks. Grzegorz Gólski (redaktor), ks. Kazimierz Kloskowski,
ks. Andrzej Kowalczyk, ks. Zdzisław Kropidłowski, ks. Grzegorz Rafiński

Za pozwoleniem władzy duchownej

WYDAWCA
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA
ul. Cystersów 15
80-33- Gdańsk, tel. (0-58) 52 00 51-3

Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą

Z liczby czterdziestu siedmiu wyraźnych cytatów w Ewangelii Mateusza aż dwadzieścia jeden, czyli prawie 45%, różni się zarówno od tekstu masoreckiego jak i Septuaginty, a mianowicie: Mt 1, 23; 2, 6; 2, 18; 3, 3; 4, 6; 4, 10; 4, 15-16; 5, 33; 11, 10; 12, 18-21; 13, 35; 15, 4; 15, 8-9; 18, 16; 19, 5; 21, 5; 21, 33; 22, 32; 22, 37; 22, 44; 26, 31. Różnice te można tłumaczyć bądź użyciem przez ewangelistę jeszcze innych tekstów poza masoreckim i Septuagintą, bądź też świadomym wprowadzaniem przez niego pewnych zmian. Prawdopodobnie do roku 70 po Chrystusie w Synagodze były w użyciu teksty różniące się od masoreckiego, ich świadectwem są teksty qumrańskie oraz dzieła targumistów¹. Ale porównanie cytatów Mateuszowych z dostępnymi nam źródłami nie rozwiązuje problemu, R. H. Gundry, który w swojej obszernej pracy „The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel” dokonał tego rodzaju porównania, stwierdza, że w bardzo wielu wypadkach chodzi o zmianę redakcyjną, cytaty różnią się bowiem nie tylko od tekstu masoreckiego i Septuaginty - także od innych tekstów, przy czym zmiany te często powtarzają się u innych autorów Nowego Testamentu². Już św. Hieronim twierdził, że Mateusz opracowywał cytaty w ten sposób, aby lepiej odpowiadały sytuacji Jezusa. Ta opinia jest również dzisiaj powszechnie przyjmowana, jakkolwiek nie odrzuca się możliwości pewnych różnic mających swoje źródło w używanych przez ewangelistę tekstach³. Wprowadzenie zmian do tekstu Biblii w celu dostosowania go do zamierzonej przez tłumacza interpretacji było w środowisku żydowskich uczonych w Piśmie znane i akceptowane⁴. W niniejszym artykule stawiamy pytanie: jakimi motywami kierował się Mateusz wprowadzając zmiany do wyżej wymienionych cytatów różnych od tekstu masoreckiego i Septuaginty? Dokładna ich analiza skłania nas do przyjęcia tezy, że ewangelista kierował się kilkoma motywami.

¹ Por. G. Segalla, *L'uso dell'Antico Testamento nel Nuovo: Posibile base per una nuova teologia Biblica?*, Rivista Biblica 32 (1984) 165.

² R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Leiden 1967, 2.

³ Por. K. Stendahl, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (ASNU 20), Lund 1954, 182-202; B. Lindras, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia 1961, 148-159, 251-259; J. A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A. D.*, CBQ 32 (1970) 501-531; J.-M. van Cangh, *La Bible de Matthieu: les citations d'accomplissement*, RevTheolLouv 5 (1975) 205-211.

⁴ Por. J. Homerski, *Ewangelia według Św. Mateusza*, Poznań-Warszawa 1979, 379.

I. Przystosowanie chrystologiczne

Polega ono na zmianie cytatu w ten sposób, by wyraźniej łączył się z osobą Jezusa i lepiej odpowiadał nauce o Jego mesjańskiej i Boskiej godności.

1.

Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel,
to znaczy „Bóg z nami” (Mt 1, 23).

Cytat Iz 7, 14b. Jest on niemal identyczny z tekstem LXX i TM. Jediną różnicę stanowi forma słowa kaleō (nazywam): w LXX jest ono w drugiej osobie liczby pojedynczej, w TM w trzeciej osobie liczby pojedynczej, a w Mt w trzeciej osobie liczby mnogiej. Mateusz przystosowuje ten tekst do sytuacji Jezusa, bo nie Józef nazwał Jezusa Emmanuelem, lecz Kościół uznał w Jezusie „Boga z nami”.

2.

... Głos wołającego na pustyni:
przygotujcie drogę Panu,
proste czyńcie ścieżki Jego! (Mt 3, 3)

Tekst wzięty jest z Iz 40, 3. Zamiast „ścieżki Boga naszego”, jak jest w LXX (tas tribous tou theou hemon), lub „ścieżkę Bogu naszemu” (TM), Mateusz ma „ścieżki Jego” (tas tribous autou), czyli Pana. Ponieważ prorocstwo odnosi się do Jezusa - Przewodnika nowego wyjścia - którego Kościół pierwotny obdarzył Boskim tytułem „Pan”, Mateusz pozostaje przy tym tytule.

3.

Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego,
Droga morska, Zajordanie,
Lud siedzący w ciemności
Ujrzał światło wielkie.
a tym, którzy mieszkali w krainie i w cieniu śmierci,
światło im wzeszło. (Mt 4, 15-16)

Wiersz 16 jest cytatem z Iz 9, 1. W LXX mamy wyrażenie „naród kroczący” (ho laos pereuomenos), stanowi ono wierne tłumaczenie TM. Ewangelista zmienia je na „lud siedzący” (ho laos kathemenois), imiesłów przymiotnikowy „siedzący” lepiej bowiem odpowiada sytuacji Jezusa, który rozpoczyna działalność pośród ludu zamieszkującego Galileę. Po słowie thalasses LXX ma niezgodnie z TM: „kai hoi loipoi hoi ten paralian katoikountes” (i inni zamieszkujący wybrzeże), a po „Galilaia ton ethnōn” również niezgodnie z TM słowa: „ta mere tes Ioudaias” (część Judei). Oba te dodatki Mateusz usuwa, ponieważ nie odpowiadają jego zamiarom; cytat ma wykazać, że Jezus rozpoczynając swoją działalność w Galilei wypełnił Pismo. Natomiast za LXX, niezgodnie z TM, Mateusz opuszcza znajdującą się w tym proroctwie wzmiankę o upokorzeniu w przyszłości krainy Neftalego i Zabulona i okryciu chwałą drogi do morza. W tym wypadku Mateusz idzie za LXX, ponieważ wzmianka o upokorzeniu Galilei niezbyt dobrze harmonizuje z dziejami Jezusa.

4.

On jest tym, o którym napisano: „Oto Ja posyłam mego wysłańca przed Tobą, który przygotuje drogę Twoją przed Tobą”. (Mt 11, 10)

Zdanie wzięte jest z Mal 3, 1. Różni się nieco od LXX i TM. Septuaginta źle tłumaczy czasownik „ufinneh”. Piel od „fañah” oznacza między innymi „przygotować”, natomiast Qal może oznaczać „spoglądać, wejrzeć”. Tłumacz Septuaginty wybiera to drugie znaczenie używając słowa „epiblepein” (patrzeć, przyglądać się). Mateusz zgodnie z formą Piel używa słowa „kataskenadzein” (przygotować). Dokładne tłumaczenie „ufinneh” sprzyja interpretacji tekstu w sensie chrystologicznym. Natomiast niezgodnie z TM w pierwszym zdaniu Mateusz dodaje wyrazy „pro prosōpou sou” (przed tobą), w drugim dodaje zaimek „sou” po rzeczowniku „hodon”, oraz na końcu stawia zaimek nie w pierwszej osobie, lecz w drugiej (pro prosōpou mou). Również te zmiany ułatwiają odniesienie cytatu do Jezusa i Jana Chrzciciela. W TM i LXX Bóg mówi o swojej drodze, w Mt Bóg zwraca się do Mesjasza i mówi o przygotowaniu drogi Mesjaszowi.

5.

„Oto mój Sługa, którego wybrałem,
umiłowany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.
Położę na Nim Ducha mojego i obwieści sąd narodom.
Nie będzie się spierał ani krzyczał,
ani też nikt nie usłyszy jego głosu na ulicach
Trzciny zgniecionej nie złamie
i lnu tlejącego się nie zgasi,
dopóki sądu nie doprowadzi do zwycięstwa.
A w Jego imieniu narody będą pokładać nadzieję”. (Mt 12, 18-21)

Cytat Iz 42, 1. Z tekstu LXX przeciwko TM Mateusz usuwa słowa: „antilepsomai autou” (podtrzymuję go), ponieważ mogły nieco przysłonić prawdę o Boskiej mocy Jezusa. Również przeciwko tekstowi masoreckiemu Mateusz zastępuje wyrażenie „eklektos” (wybrany) wyrażeniem „hon eretisa” (którego wybrałem) i dodaje „ho agapetos” (umiłowany). Dodając „agapetos” ewangelista nawiązuje do słów Ojca niebieskiego w perykopie o chrzcie; por. Mt 3, 17. W miejsce septuagintalnego „prosedeksato” Mateusz używa wyrazu o podobnym znaczeniu z perykopy o chrzcie - „eudokesen” (eudokeo - mam upodobanie). Zesłanie Ducha Świętego na Sługę Jahwe (Iz 42, 1) LXX wyraża przy pomocy „didomi” (daję) w aoryście (edōka), w TM jest użyty czasownik „ntn” też w czasie przeszłym (Qal perf), natomiast Mateusz, dla zaakcentowania, że proroctwo zapowiada zesłanie Ducha Świętego na Jezusa, używa czasu przyszłego (thesō - położę). Zmiana czasownika „didōmi” na „tithemi” wiąże się prawdopodobnie także z perykopą o chrzcie, jest tam bowiem mowa nie o „daniu” Ducha Świętego Jezusowi, lecz o Jego „zstąpieniu” (katabainō) i „przyjściu” (erchomai). Użyty w TM czasownik „ntn” może oznaczać zarówno „dawać” jak i „położyć”.

Zdanie w LXX zgodne z TM „heōs an the epi tes ges krisin” (Iz 42, 4: aż utrwali na ziemi prawo) ewangelista zastępuje zdaniem „heos an ekbale eis ten krisin” (Mt 12, 20: aż zwycięsko sąd przeprowadzi). W ten sposób Mateusz przystosowuje tekst do sytuacji Jezusa, który podczas swojego ziemskiego życia był prawdziwie pokornym Sługą Jahwe i jako taki doskonale wypełnił Prawo; por. Mt 5, 17. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa to zwycięstwo prawa (miłości), ale być może Mateusz ma na uwadze również objawienie się Jezusa jako Sędziego na końcu świata. Należy podkreślić, że Mateusz usuwa z omawianego zdania słowo „ziemia”, przez co „zwycięstwo” nie łączy koniecznie z ziemią. W istocie, czytelnik Ewangelii

mógłby mieć wątpliwości, czy powyższy cytat odnosi się do Jezusa. Przecież Jezus został ukrzyżowany i nie utrwalił prawa na ziemi, to znaczy nie usunął niesprawiedliwości. Poprawka Mateusza ułatwia chrystologiczną interpretację cytatu.

6.

Tak spełnia się na nich prorocstwo Izajasza, które mówi:

„Będziecie dobrze słyszeć i nie zrozumiecie.
I będziecie dobrze widzieć i nie zobaczycie.
Otępiało bowiem serce tego ludu, uszy przygłuchły,
oczy swe zamknęły, żeby oczyma nie zobaczyli
i uszami nie słyszeli, i sercem nie pojęli,
i nie nawrócili się, żebym ich uleczył.” (Mt 13, 14-15)

Cytat z Iz 6, 9-10. Za wyjątkiem opuszczenia zaimka „autōn” w drugim zdaniu w wierszu 10 Mateusz wiernie trzyma się LXX, która jednak niedokładnie tłumaczy tekst masorecki. W TM w wierszu 9 mamy tryb rozkazujący: „słuchajcie. . . patrzcie. . .”, natomiast LXX ma tryb oznajmujący, czas przyszły. Podobnie w wierszu 9 mamy tryb rozkazujący: „zatwardź. . . zaślep. . . znieczul”, natomiast w LXX czasowniki te znajdują się w trybie oznajmującym, w aoryście. W TM we wszystkich zdaniach mamy liczbę pojedynczą, w LXX zaś liczba pojedyncza jest tylko w pierwszym zdaniu. W TM w ostatnim zdaniu orzeczeniem jest czasownik w trzeciej osobie (i nie był uzdrowiony), w LXX orzeczeniem jest czasownik w pierwszej osobie (abym ich uzdrowił).

Zmiany dokonane przez tłumaczy LXX miały na celu złagodzić antyizraelską wymowę prorocstwa. Tłumaczowi wydał się nakaz zaślepienia ludu nieprawdopodobny, był on pewny, że należy interpretować go nie w sensie dosłownym i już w tłumaczeniu dokonuje tego rodzaju interpretacji. Mateusz widocznie podzielał opinię tłumacza i również odchodzi od TM. Cytat według Mateusza ma wykazać, że niezrozumienie Ewangelii przez Żydów i jej odrzucenie było spowodowane ich zatwardziałością i jako takie było zapowiedziane przez Izajasza.

7.

żeby się spełniło słowo wypowiedziane przez proroka:

„Otworzę usta moje w przypowieściach,
powiem o rzeczach ukrytych od założenia świata”. (Mt 13, 35)

Cytat wzięty jest z Ps 78, 2. Wyrażenie „ap'arches” (od początku) Mateusz zastępuje wyrażeniem „apo kataboles kosmou” (od założenia świata). Formuła „apo kataboles kosmou” występuje poza tym jeszcze w Mt 25, 34, natomiast wyrażenie „ap'arches” użyte jest w Mt trzy razy, w: 19, 4; 19, 8 i 24, 21. Aby zrozumieć, dlaczego Mateusz dokonuje tej zmiany, należy wziąć pod uwagę kontekst cytatu w Psalmie 78 i sytuację Jezusa. Psalmista mówi na podstawie podania ojców o dziejach wyjścia; w Psalmie, w wierszach bezpośrednio następujących po cytowanym zdaniu, czytamy: „Cośmy słyszeli i cośmy poznali, i co nam opowiadali nasi ojcowie, tego nie ukryjemy przed ich synami. Opowiemy przyszłemu potomstwu. . .” (Ps 78, 3-4). Jezus nie przypomina cudów wyjścia, On objawia rzeczy zupełnie nowe, nie znane nawet ojcom. Zmiana formuły ma podkreślić nowość objawianych tajemnic i ściślej powiązać cytat z osobą Jezusa.

8.

Wtedy powiedział im Jezus: Wszyscy wy zgorszycie się ze mnie tej nocy. Jest bowiem napisane: „Uderzę pasterza i rozproszą się owce trzody”. (Mt 26, 31)

Cytat z Zach 13, 7. Czasownik „patassō” (uderzam) występuje w LXX w trybie rozkazującym, w drugiej osobie liczby pojedynczej, co odpowiada tekstowi masoreckiemu. Mateusz natomiast czasownika tego używa w trybie oznajmującym w pierwszej osobie i czasie przyszłym. Zmiany tej dokonuje dla przystosowania tekstu do sytuacji Jezusa. Pasterzem jest Jezus, Bóg Ojciec zezwalając na cierpienia Jezusa niejako „uderza” w Pasterza.

II. Przystosowanie do kontekstu literackiego

Polega ono na wprowadzeniu zmian do tekstu cytowanego w celu dopasowania go do nowego kontekstu w aspekcie gramatycznym i stylistycznym.

1.

„A ty Betlejem, ziemio Judy, wcale nie jesteś najmniejsze wśród ksiąząt Judy, albowiem z ciebie wyjdzie panujący, który będzie pasł lud mój, Izraela”. (Mt 2, 6)

Cytat złożony jest z dwóch tekstów: Mich 5, 1 i 2 Sam 5, 2. W obydwu tekstach są zmiany zarówno w stosunku do LXX jak i TM. W Septuagincie Betlejem określone jest jako „oikos tou Efrata” (dom Efrata), w TM występuje „Betlejem Efrata”, natomiast w Mt po „Betlejem” mamy wyrazy „ziemio Judy” (ge Iouda). Ta zmiana sprawia, że cytat lepiej pasuje do kontekstu, w którym Betlejem wspomniane jest dwukrotnie jako miasto w Judei; por. Mt 1 i 2, 5.

2.

i rzekł mu:

Jeżeli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół.

Jest bowiem napisane, że „aniołom swoim rozkaże o Tobie

i na rękach będą Cię nosić, byś przypadkiem

nie uraził twej stopy o kamień”. (Mt 4, 6)

Mateusz cytuje tutaj Ps 91(90), 11-12. W TM po zdaniu „Bo swoim aniołom rozkazał o tobie”, następuje: „aby cię strzegli na wszystkich twych drogach”. To drugie zdanie jest także w LXX, ale Mateusz opuszcza je. Prawdopodobnie dlatego, że cytat odnosi się do pokusy rzucenia się ze szczytu świątyni.

3.

Jezus mu powiedział:

Jest też napisane: „Nie będziesz kusił Pana, Boga twego”. (Mt 4, 7)

Cytat wzięty jest z Pwt 6, 16. Mateusz za LXX zmienia liczbę mnogą (Nie będziecie kusili) na liczbę pojedynczą (Nie będziesz kusił). Liczba pojedyncza lepiej odpowiada kontekstowi: Jezus prowadzi tutaj dialog z szatanem.

4.

Wtedy powiedział mu Jezus:

Odejdź, szatanie! Jest bowiem napisane: „Pana Boga twego będziesz adorował i Jemu samemu będziesz służył”. (Mt 4, 10)

Cytat z Pwt 6, 13. LXX dobrze tłumaczy TM słowami: „Kurion ton theon sou fobethese (Pana, Boga twego będziesz się lękał). Mateusz ostatnie słowo zastępuje słowem „proskuneseis” (będziesz oddawał pokłon, adorował, ponieważ w poprzednim wierszu szatan kusi Chrystusa, aby się mu pokłonił: „Tauta soi panta dōsō ean pesōn proskunēsēs moi”.

5.

Słyszeliście, że powiedziano przodkom: „Nie zabijaj”,
a kto by się dopuścił zabójstwa, czeka go sąd. (Mt 5, 21)

Pierwsze zdanie jest wiernym tłumaczeniem zakazu zabijania w Wj 20, 13. Natomiast drugie zdanie „hos d’an foneuse estai te krisei” jest jedynie aluzją do Wj 21, 12 lub Kpł 24, 17. Jednak w obu tych tekstach nie ma mowy o sądzie, lecz o śmierci jako karze za zabicie człowieka. Mateusz mówi o sądzie, ponieważ w następnym wierszu mowa jest o sądzie. Schemat antytezy wymagał użycia tego samego słowa zarówno w wierszu 21 jak i w wierszu 22.

6.

ażeby się spełniło słowo wypowiedziane przez proroka Izajasza:
„On wziął nasze słabości i przejął choroby”. (Mt 8, 17)

Cytat z Iz 53, 4. Ewangelista zastępuje słowo greckie „hamartias” (grzechy) słowem „astheneias” (słabości), które lepiej odpowiada oryginałowi. Użyta w TM forma Qal od „halah” znaczy: chorować, być słabym. Ale nie chodzi tylko o powrót do sensu oryginalnego. Mateusz wybiera słowo „astheneia”, ponieważ w tekście mowa jest o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa. Cytat ma wykazać, że działalność uzdrowicielska Jezusa była zapowiedziana przez proroka.

7.

„Oto mój Sługa, którego wybrałem,
umiłowany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.
Położę na Nim Ducha mojego i obwieści sąd narodom.
Nie będzie się spierał ani krzychał,
ani też nikt nie usłyszy jego głosu na ulicach.
Trzciny zgniecionej nie złamie
i lnu tlejącego się nie zgasi,
dopóki sądu nie doprowadzi do zwycięstwa.
A w Jego imieniu narody będą pokładać nadzieję”. (Mt 12, 18-21)

Cytat z Iz 42, 1. W miejsce „ho eklektos mou” (wybrany mój) Mateusz pisze „hon eretisa” (którego wybrałem). Chodzi o to, aby uniknąć źle brzmiącego dla ucha rymu z wyrazem „ho agapetos”, które musiałyby następować bezpośrednio po nim. (Mt 12, 18-21)

8.

i rzekł im:

Napisano: „Dom mój będzie nazwany domem modlitwy”.

Wy zaś czynicie go jaskinią zbójców. (Mt 21, 13)

Cytat z Iz 56, 7. LXX wiernie tłumaczy TM. Mateusz zgadza się z LXX wyjątkiem opuszczenia spójnika „gar” po rodzajniku „ho”, a przed rzeczownikiem „oikos” (dom) na początku zdania. To opuszczenie było potrzebne ze względu na nowy kontekst.

III. Połączenie z tekstem podobnym tematycznie

Zachodzi wówczas, kiedy Mateusz wymienia znajdujące się w cytacie w TM lub LXX słowo na inne, z tekstu ST lub własnej Ewangelii, który tematycznie łączy się z cytatem i może posłużyć do jego lepszego zrozumienia.

1.

„A ty Betlejem, ziemio Judy, wcale nie jesteś najmniejsze wśród książąt Judy, albowiem z ciebie wyjdzie panujący, który będzie pałł lud mój, Izraela”. (Mt 2, 6)

Jest to cytat złożony z dwóch tekstów: Mich 5, 1 i 2 Sam 5, 2. Niezbyt zrozumiałe sformułowanie w LXX „oligostos ei tou einai en chiliasin Iouda” (najmniejsze jestełł pośród tysięcy judzkich) Mateusz zastępuje sformułowaniem „oudamōs elachiste ei en tois hegemosin Iouda” (nie jestełł najmniejsze pośród książąt Judy). W ten sposób prorocstwo Micheasza kojarzy on ze słowami Saula w 1 Sam 9, 1: „kai tes fules elachistes eks holou skeptrou Benjamin” (a ród najmniejszy z całego pokolenia Beniamina). Czemu ma służyć to powiązanie? Być może Mateusz spodziewał się ze strony czytelnika Ewangelii wątpliwości, czy Mesjasz mógł pochodzić z nieznaney rodziny Józefa z Nazaretu. Zwraca więc uwagę, że takie same wątpliwości, co do swojego wybrania na króla miał Saul.

Tytuł „archōn” (sędzia, rządcą) użyty w LXX Mateusz zamienia na „hegoumenos” (rządcą, wódcą) prawdopodobnie dlatego, że ten drugi tytuł występuje w 2 Sam 5, 2: „su poimaneis ton laon mou ton Israel kai esei eis hegoumenon epi ton Israel”. Pierwsze z tych dwóch zdań Mateusz przyłącza do cytatu z Micheasza dla podkreślenia, że chodzi o potomka Dawida. Użycie tytułu „hegoumenos” ma na celu identyfikację przepowiedzianego przez Micheasza narodzonego w Betlejem wodza z oczekiwanym Mesjaszem pochodzącym z rodu Dawida.

2.

Tak spełnia się na nich prorocstwo Izajasza, które mówi:

„Będziecie dobrze słyszeć i nie zrozumiecie.

I będziecie dobrze widzieć i nie zobaczycie.

Otępiało bowiem serce tego ludu, uszy przygłuchły,

oczy swe zamknęły, żeby oczyma nie zobaczyli

i uszami nie słyszeli, i sercem nie pojęli,

i nie nawrócili się, żeby ich uleczył.” (Mt 13, 14-15)

Wiersz 16 wzięty jest z Iz 9, 1. Mateusz dwukrotnie w wierszu tym używa imiesłowu od „kathemai” (siedzę), jakkolwiek w LXX mamy „pereuomenos” (kroczący) oraz „katoikountes” (zamieszkujący). Omawiając ten cytat w sekcji pierwszej, powiedzieliłłmy, że słowo „pereuomenos” nie odpowiadało sytuacji Jezusa i dlatego ewangelista je zmienił. Powstaje jednak pytanie: dlaczego nie zastąpiłł je imiesłowem „katoikountes”, które było dopowiednie i już w tekście znajdowało się? Otóż chodzi prawdopodobnie o powiązanie cytatu z Psalmem

106 (107). Jest w nim mowa o wielkich dziełach Pana dla swojego ludu, między innymi o łasce okazanej siedzącym w ciemnościach i mroku; por. wiersz 10: „kathēmenōus en skotei kai skia thanatou”. Mateusz uważał, że Psalm ten, podobnie jak cytowany przez niego tekst Izajasza, mówi o działalności Jezusa i w jakimś sensie uzupełnia tekst Izajasza.

W LXX Iz 9, 1 kończy się słowami: „fōs lampsei ef'humas” (światło zabłyśnie nad wami). Mateusz zakończenie to zmienia następująco: „fōs aneteilen autois”. Słowo „aneteilen” jest aorystem od „anatellō” (wschodzę, świecę), w Ewangelii Mateusza występuje ono 3 razy, czyli tyle samo co słowo „lampō”. Na zmianę słowa wpłynęły prawdopodobnie dwa teksty ST, w którym jest mowa o świetle: pierwszym z nich jest Iz 60, 1-2, drugim Lb 24, 17. Teksty te LXX ma w następującym brzmieniu:

„Fotidzou fotidzou, Ierousalēm, hēkei gar sou to fōs,
kai hē doksa kuriou epi se anatetalken.
idou skotos kai gnofos kalupsei gēn ep'ethnē epi de se
fanetai kurios, kai hē doksa autou epi se ofthēsetai”. (Iz 60, 1-2)

„*anatelei* astron eks Iakōb” (Lb 24, 17c)

Oba powyższe teksty Kościół pierwotny odnosił do Jezusa i dlatego Mateusz łączy je poprzez słowo „anatellō” z cytatem z Iz 9, 1. Zwróćmy uwagę na wielkie podobieństwo co do treści Iz 9, 1 i Iz 60, 1-2. W obu wypadkach mowa jest nie tylko o świetle, ale także o ciemnościach zalegających ziemię pogan. Mamy tutaj wspólne słówka: fōs, skotos, ethnos. (Lb 24, 17)

3.

Słyszeliście też, że powiedziano przodkom:

„Nie będziesz fałszywie przysięgał, ale dotrzymasz Panu twojej przysięgi”. (Mt 5, 33)

Cytat jest aluzją do trzech przepisów. Część pierwsza, czyli zakaz: „ouk epiorkeseis” - jest aluzją do zakazu przysięgania na imię Boże na potwierdzenie kłamstwa w Kpł 19, 12: „kai ouk omeisthe tō onomati mou epo adikō”; część druga, czyli nakaz „apodeseis de tō kuriō tous horkous sou” - jest aluzją do dwóch przepisów odnoszących się do przysięgi na potwierdzenie obietnicy uczynionej Bogu w Lb 30, 3: „anthrōpos hos an euksetei euchēn kuriō ē omosē horkonē horisētai horisō peri tēs psuchēs autou, ou beblēsei to hrēma autou”, oraz w Pwt 23, 22: „Ean de euksē euchēn kuriō tō theō sou, ou chrenieis apodounai autēn”. W Kpł 19, 2 w LXX użyty jest jednak czasownik „omnuō”, a nie „epiorkeō”. Słowo „omnuō” występuje w Mt w następnym wierszy, czyli dwudziestym piątym, następnie w 36, oraz w 23, 16. 18. 20. 21. 22; 26, 74; u Mk 2 razy, u Łk jeden raz i 9 razy w innych tekstach NT. Czasownik „epiorkeō” występuje w NT tylko tutaj, rzeczownik „epiorkos” w 1 Tym 1, 10. Mateusz dokonuje zmiany słówka pod wpływem przepisu o przysiędze w Wj 22, 10, gdzie użyty jest rzeczownik „horkos” (przysięga). Przepis ten nakazuje sprawę sporną rozstrzygnąć przysięgą. Ponieważ Jezus jest przeciwnikiem tego rodzaju przysięg - co wynika z kontekstu, w którym znajduje się omawiany cytat - Mateusz przez wymianę słowa nawiązuje do tego przepisu.

4.

„Oto mój Sługa, którego wybrałem,
umiłowany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.
Położę na Nim Ducha mojego i obwieści sąd narodom.
Nie będzie się spierał ani krzyczał,
ani też nikt nie usłyszy jego głosu na ulicach.
Trzciny zgniecionej nie złamię
i lnu tlejącego się nie zgasi,
dopóki sądu nie doprowadzi do zwycięstwa.
A w Jego imieniu narody będą pokładać nadzieję”. (Mt 12, 18-21)

Cytat z Iz 42, 1. W wierszu 18 zamiast słówka „ekfero” (niosę) Mateusz używa „apaggello” (opowiadam, głoszę). Prawdopodobnie jest to wpływ Iz 61, 1: „Pneuma kuriou apeme, hou heneiken echrisen me euaggelisasthai (głosić dobrą nowinę) ptochois apestalken me, iasasthai tous suntetrimmenous te kardia”. Widzimy, że zarówno w omawianym przez nas cytacie Mt 12, 18-21 (Iz 42, 1) jak i w powyższym tekście Iz 61, 1 mowa jest o zesłaniu Ducha Świętego na wybranego przez Boga Sługę i o Jego powołaniu. Właśnie dla zaznaczenia łączności tych tekstów Mateusz używa w cytacie słówka z Iz 61, 1.

Podobnie można wytłumaczyć zmianę słowa „tethlasmenon” (nałamanej) w wierszu 20 na słowo o tym samym znaczeniu - suntetrimmenon. To ostatnie występuje, jak widzimy, również w Iz 61, 1. Przez zamianę słów Mateusz sugeruje, że „złamana trzcina” i „złamane serce” są symbolami tej samej rzeczywistości, a ich konteksty się uzupełniają.

5.

żeby się spełniło słowo wypowiedziane przez proroka:
„Otworzę usta moje w przypowieściach,
powiem o rzeczach ukrytych od założenia świata”. (Mt 13, 35)

Cytat z Ps 78, 2. W miejsce „ftheggomai” (mówię), które w NT występuje trzy razy (Dz 4, 18 i 2 P 2, 16. 18), ewangelista używa „reugmai” (wymiotuję, mówię otwarcie, wypowiadam, oznajmiam), które w NT poza tym tekstem nie występuje. Mateusz dokonuje tej zamiany pod wpływem Pwt 8, 3 - tekstu cytowanego już w 4, 4: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem wychodzącym (ekporeuomenō) z ust Bożych”. Mateusz „słowo wychodzące z ust Bożych” identyfikuje z przypowieściami Jezusa. Właśnie dla zaznaczenia tej identyfikacji używa w cytacie Psalmu 78, 2 słowo „ereugomai”, które brzmieniem i treścią zbliżone jest do „ekporeuomai”.

„Problemata”, słówko, które w NT nie występuje, Mateusz wymienia na „kekrummena” (zakryte). W ten sposób cytowany wiersz Psalmu 78 łączy ze słowami Chrystusa w Mt 11, 25: „Wysławiamy Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś (ekrupsas) te rzeczy przed mądrymi i roztroptnymi, a objawiłeś je prostaczkom”, a także z tekstem Mt 13, 44: „Królestwo niebieskie podobne jest do skarbu ukrytego (kekrummenō) w roli; znalazł go pewien człowiek i ukrył (ekrupsen) ponownie”. Wspólne słowo jest łącznikiem między tekstami, które należy interpretować w powiązaniu ze sobą. Tajemnice, które Bóg ukrył przed mądrymi, a objawił prostaczkom, zawarte są w przypowieściach; są to tajemnice odnoszące się do królestwa niebieskiego. Są one cenniejsze od wszelkich dóbr.

6.

On mu odpowiedział:

„Będziesz miłował Pana Boga twego z całego twojego serca i z całej twojej duszy i całym twoim umysłem”. (Mt 22, 37)

Cytat z Pwt 6, 5. W LXX przykazanie to zgodnie z TM kończy się słowami: „eks holēs tēs dunameōs sou” (z całych sił swoich). Mateusz ma inne zakończenie: „en holē tē dianoia sou” (całym twoim umysłem). Zmiana ta stoi w relacji do przykazania miłości Boga w Księdze Jozuego 22, 5, które kończy się słowami: „kai latreuein autō eks holēs tēs dianoias humōn kai eks holēs tēs psuchēs humōn”. Zapożyczając słowo z tego tekstu ewangelista przypomina po prostu o jego istnieniu.

7.

„Rzekł Pan Panu mojemu: Siądź po mojej prawicy, aż położę twoich nieprzyjaciół pod twoje stopy?” (Mt 22, 44)

Cytat z Ps 110, 1. Niezgodnie z LXX i TM Mateusz ma: „hupokatō tōn pogōn sou” (pod nogi twoje). LXX w miejsce „hupokatō” używa zgodnie z TM „hupopodion” (podnózek). Przez słowo „hupokatō” ewangelista nawiązuje do Ps 8, 7, gdzie słówko to występuje w podobnym kontekście: „i ustanowiłeś go panem nad dziełami rąk Twoich, wszystko położyłeś pod (hupikatō) jego stopy”. Należy zaznaczyć, że słowa z Ps 8, 3 „z ust dzieci i niemowląt zgotowałeś chwałę” Jezus odnosi do siebie; por. Mt 21, 16. Mateusz używa tutaj „hupokatō”, aby połączyć Ps 110 z Ps 8, ponieważ oba mówią o Jezusie i w jakimś sensie uzupełniają się.

IV. Ulepszenie języka, stylu i rytmu

Niekiedy wyraźnie widać, że zmiany wprowadzone przez Mateusza ulepszają formę literacką cytatu. Wydaje się, że właśnie tego rodzaju ulepszenia były motywem wielu zmian w cytatach.

1.

„Usłyszano krzyk w Rama,
płacz i skargę wielką -
Rachel opłakuje swe dzieci:
I nie daje się pocieszyć, bo ich nie ma”. (Mt 2, 18)

Cytat z Jer 31, 15 (LXX Jer 38, 15). Mamy tutaj różnice w stosunku do LXX i TM. Aby zrozumieć przyczyny tych różnic porównajmy formę literacką tekstu Mateuszowego z tekstem LXX.

Fōnē en Rama ēkousthē
thrēnou kai klauthmou kai odurmou
Rachēl apoklaiomenē oukēthelen
pausasthai
epi tois huiois autēs, hoti ouk eisin. (Jer 38, 15)

Fōnē en Rama ēkousthē,
klauthmos kai odurmos polus
Rachēl klaiousa ta tekna autēs,
kai ouk ēthelen paraklēthēnai, hoti ouk eisin. (Mt 2, 18)

W drugim stychu Mateusz usuwa „threnou kai”, aby uniknąć powtórzenia spójnika „kai”. Usunięcie powtarzającego się spójnika ma miejsce również w dwóch innych cytatach: w Mt 4, 15-46 i 18, 16. Dodanie przymiotnika „polus” (wielki) może mieć na celu wyrównanie rytmu, trzeba jednak zaznaczyć, że jest ono zgodne z TM. W trzecim stychu zmiana „apoklaiomenē” na „klaiousa” oraz włączenie „ta tekna autēs” w miejsce „ouk ēthelen pausasthai” (nie chciała przestać) zastępuje Mateusz wyrażeniem, które umieszcza w czwartym stychu - „ouk ēthelen paraklēthēnai” - które jest niewątpliwie w lepszym stylu. Ze względu na włączenie do trzeciego stychu „ta tekna autēs”, w czwartym stychu należało usunąć „epi tēs huiōis autēs”. Powyższe zmiany spowodowały ulepszenie rytmu. W LXX sylaby ułożone są następująco w poszczególnych stychach: 8-9-15-12. Natomiast u Mt 8-8-10-15.

2.

Wtedy powiedział mu Jezus:

Odejdź, szatanie! Jest bowiem napisane: „Pana Boga

twego będziesz adorował i Jemu samemu będziesz służył”. (Mt 4, 10)

Cytat z Pwt 6, 13. Mateusz niezgodnie z LXX i TM po „kai autō” (i Jemu) dodaje „monō” (samemu). Według R. H. Gundryego¹ dodatek ten stoi w relacji do 1 Sam 7, 3 „kai douleusate autō monō”, ale nie jest wykluczone, że chodzi po prostu o ulepszenie rytmu. W pierwszym stychu jest 11 sylab, dodanie „monō” podnosi liczbę sylab w drugim stychu do 9.

3.

Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego,

Droga morska, Zajordanie,

Lud siedzący w ciemności

Ujrzał światło wielkie,

a tym, którzy mieszkali w krainie i w cieniu śmierci,

światło im wzeszło. (Mt 4, 15-16)

Cytat z Iz 8, 23. Niektóre z licznych zmian w tym cytacie mają charakter chrystologiczny i zostały już omówione. Niektóre zaś mają na celu porawę stylu. Porównajmy z Septuagintą fragment od „gē Zabulon” do „peran tou Iordanou”.

... chōra Zaboulōn, hē gē Neftholim

hodon thalassēs kai hoi leipoi

hoi tēn paralian katoikoutes

kai peran tou Iordanou. . . (Iz 8, 23)

Gē Zaboulōn kai gē Neftholim,

hodon thalassēs, peran tou Iordanou. . . (Mt 4, 15)

Słowa znajdujące się w LXX między „thalassēs” i „kai peran” Mateusz wyłącza ze względu na przystosowanie chrystologiczne cytatu. Pierwszy stych lepiej brzmi ze słówkiem „gē” niż „chōra”, spójnik „kai” po „Zaboulon” poprawia styl, natomiast usunięcie „kai” przed „peran” poprawia rytm: w pierwszym stychu u Mt jest 9 sylab, w drugim, pomimo usunięcia „kai” - jedynaście.

4.

Powiedziano też: „Jeżeli kto oddała swą żonę, niech jej da list rozwodowy”. (Mt 5, 31)

¹ R. H. Gundry, *dz. cyt.*, 68.

Jest to aluzja do przepisu o rozwodzie w Pwt 24, 1. W LXX użyty jest czasownik „eksapostellō” (odsyłam), u Mt „apoluō” (uwalniam, rozpuszczam, odsyłam). Mateuszowi chodzi prawdopodobnie o unowocześnienie języka. W Ewangeliach słowo „eksapostellō” spotykamy tylko u Łk (1, 53; 20, 10. 11), przy czym ani razu w sensie rozwodu. W innych tekstach NT spotykamy je 9 razy; natomiast słowo „apoluō” występuje u Mt 19 razy, 12 razy u Mk, 15 razy u Łk, 4 razy u Jana i 16 razy w innych tekstach NT. W sensie rozwodu użyte jest ono u Mt 9 razy w trzech różnych kontekstach: Mt 1, 19; 5, 31. 32. 33; 19, 3. 7. 8. 9 (dwa razy). Wydaje się, że Mateusz używa tutaj „apoluō”, ponieważ „eksapostellō” nie było już w czasach ewangelisty używane na określenie rozwodu.

5.

„Oto mój Sługa, którego wybrałem,
umiłowany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.
Położę na Nim Ducha mojego i obwieści sąd narodom.
Nie będzie się spierał ani krzyczał,
ani też nikt nie usłyszy jego głosu na ulicach.
Trzciny zgniecionej nie złamię
i lnu tlejącego się nie zgasi,
dopóki sądu nie doprowadzi do zwycięstwa.
A w Jego imieniu narody będą pokładać nadzieję”. (Mt 12, 18-21)

Cytat z Iz 42, 1-4. Porównajmy dwa pierwsze wiersze cytatu z Septuagintą.

Iakōb ho pais mou, antilēmpsomai autou
Israēl ho eklektos mou, prosedeksato auton hē psuchē mou
edōka to pneuma mou ep' auton, krisin tois ethnesin eksoisei.
ou kekradzetai oude anasei, oude akousthēsetai eksō hē fōnē autou. (Iz 42, 1-2)

Idou ho pais mou hon hēretisa,
ho agapētos mou eis eudokēsen hē psuchē mou
thēsō pneuma mou ep' auton,
kai krisin tois ethnesin apaggelei.
ouk erisei oude kraugasei,
oude akousei tis en tais plateiais tēn fōnēn autou. (Mt 12, 18)

Aby poprawić rytm, Mateusz skraca szósty stych używając w miejsce „akousthēsetai” słówka „akousei”. Ponieważ „akousei” jest bardzo podobne w brzmieniu do „anasei”, to drugie słowo zastępuje słowem „kraugasei”. Z kolei „kraugasei” niezbyt dobrze harmonizuje z „kekraksetai”, dlatego „kekraksetai” wymienia na „erisei”. Stych trzeci i czwarty Mateusz łączy spójnikiem „kai”, którego nie ma w LXX; użycie spójnika ulepsza styl.

6.

„Lud ten czci mnie wargami, serce zaś jego daleko
jest ode mnie. Ale daremnie mnie czci nauczając zasad,
które są nakazami ludzi”. (Mt 15, 8-9)

Cytat z Iz 29, 13. I tym razem porównajmy cytaty z formą septuagintalną.

ho laos houtos tois cheilesin autōn tismōsin me,
he de kardia autōn porrō apechei ap'emou,
matēn de sebontai me
didaskontes entalmata anthrōpōn kai didaskalias. (Iz 29, 13)

Ho laos houtos tois cheilesin me tima,
hē de kardia autōn porrō apechei ap'emou
matēn de sebontai me,
didaskontes didaskalias entalmata athrōpōn. (Mt 15, 8)

Liczba sylab w poszczególnych stychach wynosi w LXX: 15-15-7-17; natomiast u Mateusza: 12-15-7-15. Widzimy więc, że u Mt rytmika jest lepsza. Usunięcie „autōn” w pierwszym stychu, przesunięcie „me” przed „timōsin” i zmiana formy gramatycznej słówka „timōsin” wpływa dodatnio na rytm. Również skrócenie ostatniego stychu i przestawienie w nim słówek poprawia rytm.

7.

Jeżeli cię nie posłucha, weź ze sobą jeszcze jednego
lub dwóch, ażeby „na świadectwie dwóch lub trzech świadków
oparła się cała sprawa”. (Mt 18, 16)

Aluzja do przepisu w Pwt 19, 15. LXX idzie wiernie za TM: „epi stomatos duo marturōn kai epi stomatos triōn marturōn stathēsetai pan hrēma”. Mateusz opuszcza słowa powtórzone „epi stomatos” i „marturōn”. Powtórzenia te usuwa również św. Paweł cytując powyższy przepis w 1 Kor 13, 1.

8.

i rzekł im: „Dlatego opuści mężczyzna ojca i
matkę i połączy się ze swoją żoną i będą ci dwoje
jednym ciałem”. (Mt 19, 5)

Cytat z Rdz 2, 24. Zarówno LXX jak i Mt dobrze oddają TM, niemniej Mt nieco różni się od LXX: odrzuca zaimki po słowach „ojciec” i „matka”, oraz w miejsce „proskallēthēsetai pros” używa „kollēthēseati”. Słowo „proskollaomai” występuje w NT tylko w Mk 10, 7 i Ef 5, 31 wyłącznie w cytacie Rdz 2, 24. Słowo „kollaomai” u Mt występuje tylko tutaj, u Łk w 10, 11 i 15, 15, oraz 9 razy w innych Księgach NT. Motywem zmiany mogło być ulepszenie stylu - usunięcie powtórzenia „pros” - a także ulepszenie rytmu. Liczba sylab w poszczególnych stychach w LXX wynosi: 25-14-12, natomiast u Mt: 21-12-12.

9.

„Powiedzcie córce Syjonu:
Oto twój Król przychodzi do ciebie.
Cichy, siedzący na osłicy
i na osłęciu, źrebiątku zwierzęcia jucznego” (Mt 21, 5)

Cytat złożony. Pierwsze zdanie wzięte jest z Iz 62, 11, następne z Zach 9, 9. Zdanie z Iz posiada formę identyczną z LXX i zgadza się z TM. Fragment z Zach różni się od LXX i TM. Mateusz opuszcza w nim cały drugi stych: „kai dikaios sōdzōn autos”, w trzecim stychu po „epibebēkōs epi” (siedzący na) zamiast „hupodzugion” (osioł) używa słówka o tym samym znaczeniu - „onos”, w czwartym stychu między „kai” i „pōlon” (pōlos - osłę) wstawia „epi” (na), po „pōlon” dodaje „huion” (huios - syn), wreszcie zamiast przymiotnika „neon” (młody) ma słówko usunięte z poprzedniego stychu - „hupodzygion”. Zmiany te sprowadzają cytat tylko do czterech stychów i wybitnie ulepszają rytm. Tekst cytowany z Zach ma w LXX w poszczególnych stychach: 12-8-15-5 sylab; Mateusz ma trzy stychy po 12 sylab.

10.

„Ja jestem Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka, i Bogiem Jakuba?” Bóg nie jest (Bogiem) umarłych, lecz żywych. (Mt 22, 32)

Tekst masorecki oraz LXX mają po słowach „Ja jestem Bogiem” słowa: „ojca twójego”. Ich opuszczenie miało na celu poprawę rytmu. Sylaby w LXX: 11-5-6-5; sylaby w Mt: 10-7-6.

Zakończenie

Analiza różnic w cytatach Starego Testamentu w Ewangelii Mateusza niezgodnych zarówno z tekstem masoreckim jak i Septuagintą wykazuje, że różnice te mają charakter redakcyjny. Mateusz świadomie wprowadzał zmiany do tekstów, a kierował się różnymi motywami. Najczęściej chodziło o poprawę stylu. Wskazałem 10 tego rodzaju zmian. Inne motywy, które występują prawie z tą samą częstotliwością to: nadanie cytowanemu tekstowi wyraźniejszego charakteru chrystologicznego (8 przypadków), przystosowanie do kontekstu literackiego (8 przypadków) i połączenie z tekstem podobnym tematycznie (7 przypadków).

Niekiedy różnice w cytatach próbuje się wyjaśnić cytowaniem z pamięci, ale tego rodzaju błąd jest mało prawdopodobny. Mateusz nadawał tekstom cytowanym zbyt duże znaczenie teologiczne, aby włączać je do Ewangelii bez refleksji i sprawdzenia w tekście oryginalnym. Przypadki „łączenia” tekstów przez wymianę słowa w cytacie świadczą, że Mateusz opracowywał cytaty bardzo starannie.

Nauka autorów Nowego Testamentu o kapłaństwie powszechnym i służebnym

Poza Listem do Hebrajczyków, gdzie szeroko omówiony został temat „Jezus Arcykapłanem Nowego Przymierza”, niewiele znajduje się o kapłaństwie w Nowym Testamencie. Nigdzie autorzy natchnieni nie określają kapłanami Apostołów względnie przełożonych gmin. Św. Paweł, mówiąc o różnych charyzmatach, nie wymienia kapłanów; według niego: „...ustanowił Bóg w Kościele najprzód Apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1 Kor 12,28). Termin *hierous* (kapłan) w odniesieniu do chrześcijan używają tylko: św. Piotr w pierwszym Liście (2,5.9) i św. Jan w Apokalipsie (1,6; 5,10; 20,6). To milczenie na temat kapłaństwa i kapłanów w najwcześniejszym okresie rozwoju Kościoła było wynikiem silnych wpływów judaizmu. Prawo możeszowe ściśle określało, że kapłanem mógł być tylko Izraelita z rodu Aarona, określało ofiary, obrzędy i święta. Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego mieli opory nazywać kapłanem kogoś, kto według uświęconej tradycji religijnej nie mógł nim być.

Ale już z tego, co mamy na temat kapłaństwa w Nowym Testamencie, wynika, że był to ważny problem w pierwotnym Kościele i że Kościół miał nowe pojęcia kapłaństwa i kultu. Jedną z cech kapłaństwa Nowego Przymierza - mającą zresztą pewną analogię w Starym Testamencie - jest jego podwójny rodzaj, jest ono powszechne i służebne.

Św. Piotr we wspomnianym pierwszym Liście tymi słowami zachęca wiernych do świętości:

„Do Niego przybliżywszy się, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również jako żywe kamienie będziecie wbudowani, jako duchowa świątynia, jako święte kapłaństwo aby składać duchowe ofiary, przyjemne Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 Ptr 2,4-5).

Chrześcijanie winni dążyć do świętości, ponieważ mają stanowić żywą, duchową świątynię. Porównanie „żywe kamienie” i „duchowa świątynia” Apostoł tworzy w oparciu o izajaszową metaforę „kamienia węgielnego położonego na Syjonie” (Iz 28,16), którą odnosi do Chrystusa w wierszach 4 i 6. Jeżeli Chrystus jest kamieniem węgielnym budowanej przez Boga świątyni, to Jego uczniowie są żywymi kamieniami tej świątyni (por. Ef 2,20). Są także kapłanami w niej, bowiem o kapłaństwie powszechnym w odbudowanym Izraelu mówi Izajasz: „Wy zaś będziecie nazwani kapłanami Jahwe, mienić was będą sługami Boga naszego” (61,6).

W tym samym Liście św. Piotr ponownie przypisuje wszystkim wierzącym w Chrystusa godność kapłańską:

„Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 Ptr 2,9)

Apostoł wyraźnie tutaj nawiązuje do słów Boga skierowanych do narodu izraelskiego pod górą Synaj: „Lecz wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,6). Chrześcijanie jako nowy naród wybrany i lud Boży posiadają te same przywileje, jakie posiadali Żydzi na mocy Starego Przymierza - są królestwem kapłanów.

Do czego chrześcijanin na mocy kapłaństwa powszechnego jest uprawniony? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w cytowanych wyżej tekstach św. Piotra. W 2,5 Apostoł tak określa cel kapłaństwa chrześcijan: „aby składać duchowe ofiary, przyjemne Bogu przez Jezusa Chrystusa”.

W Starym Testamencie Bogu w ofierze składano: zwierzęta, ptaki, płody ziemi i pokarmy; chrześcijanie powołani są do tego, aby składać Bogu ofiary duchowe, czyli z własnej egzystencji, z własnej woli. Taką ofiarę złożył Ojcu niebieskiemu Jezus Chrystus - nowy ustanowiony przez Boga Arcykapłan. O kapłaństwie Jezusa mówi szeroko, jak już zaznaczyliśmy, autor Listu do Hebrajczyków, por. 4,14; 5,1; 6,20 itd. Stwierdza on z naciskiem, że Jezus, jakkolwiek nie pochodził z pokolenia Lewiego, jest prawdziwym Arcykapłanem, że stał się nim na mocy przysięgi Boga: „Poprzysiągł Pan, a nie będzie żałował: Tyś jest kapłanem na wieki” (Hbr 7,21). Na takiego Arcykapłana, przewyższającego godnością Aarona, świętego, „Syna na wieki doskonałego” (7,28), „na wzór Melchizedeka” (7,17) wskazywały Pisma. Jezus - nowy Arcykapłan złożył Bogu Ojcu nową ofiarę - samego siebie (7,27; 9,14.25). Nowa ofiara jest według autora Listu do Hebrajczyków konieczną dla zgładzenia grzechów:

„Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy.

Przeto przychodząc na świat, mówi:

Ofiary ani daru nie chciałeś,

aleś mi utworzył ciało;

całopalenia i ofiary za grzech

nie podobały się Tobie.

Wtedy rzekłem: Oto idę -

w zwoju Księgi napisano o Mnie -

abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,4-8).

Ofiara Jezusa polegała na posłuszeństwie woli Ojca. Nie jest tutaj potrzebny jakiś określony rytuał, nie jest potrzebny ołtarz i świątynia. Jezus zapoczątkowuje nowy kult - kult duchowy, egzystencjalny.

Podobny kult mają sprawować również Jego uczniowie. Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze:

„Wzywam was bracia przez miłosierdzie Boże, do ofiarowania waszego ciała na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,1-2).

Widzimy, że ofiara, służba Boża, czyli kult utożsamiają się tutaj z poszukiwaniem woli Bożej, z pełnieniem dobrych uczynków. Autor Listu do Hebrajczyków wprost nazywa ofiarą uczynki płynące z miłości bliźniego:

„Nie zapominajcie dobroczynności i wzajemnej uczynności, gdyż cieszy się Bóg takimi ofiarami” (13,16).

O nowym kulcie mówią nie tylko Apostołowie, ale i sam Chrystus. Kiedy Samarytanka przy studni Jakubowej pyta się Chrystusa: „gdzie należy czcić Boga?” - On odpowiada:

„Wierz mi niewiasto, iż nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie, nie będziecie oddawać czci Ojcu. Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie bierze początek od Żydów. Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w duchu i w prawdzie” (J 4,21-24).

Według Jezusa kult nie będzie związany ze świątynią jerozolimską, ani w ogóle z jakimś miejscem, będzie to kult przede wszystkim egzystencjalny, obejmujący całe życie człowieka, mający swoje źródło w Duchu Świętym. W kulcie tym akcent położony jest nie na ofiary materialne, lecz na życie zgodne z objawioną przez Chrystusa prawdą, na posłuszeństwo Bogu, na akty wiary, nadziei i miłości, uwielbienia i dziękczynienia. Do takiego kultu zachęca chrześcijan św. Paweł:

„Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach. I wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko (czyńcie) w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego” (Kol 3,16-17).

Szczególną formą kultu egzystencjalnego są tzw. praktyki religijne. Spełniane szczerze, ku chwale Boga i zgodnie z Jego wolą są właśnie - obok świadectwa wiary i miłości - wyrazem posłuszeństwa Bogu. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż Bóg domaga się od swojego ludu także kultu zewnętrznego, czynów i znaków mogących być rozpoznany przez świat jako kult. Można w tym miejscu zacytować słowa Chrystusa z mowy misyjnej: „Do każdego więc, który przyzna się do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32). Jeszcze wyraźniej jednak obowiązek kultu zewnętrznego sformułowany został np. w przykazaniu uświęcania dnia świętego (por. Wj 20,8), powtarzaniu Ofiary Eucharystycznej (Łk 22,19). Jakie nastawienie duchowe winno towarzyszyć praktykom religijnym określa Chrystus w kazaniu na górze: „Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby widzieli; inaczej nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 6,1).

Cechą kapłaństwa powszechnego w Starym Testamencie było jego podporządkowanie kapłaństwu urzędowemu. Izraelita mógł składać Bogu ofiarę tylko za pośrednictwem kapłana z rodu Aarona. Arcykapłan był pośrednikiem między Bogiem a ludem, tylko on miał dostęp do arki Przymierza i on dokonywał aktu przebłagania za grzechy ludu w Dzień Pojednania. W Nowym Testamencie sytuacja uległa zmianie. Cały kult został podporządkowany Jezusowi Chrystusowi. Święty Piotr w omawianym przez nas pierwszym Liście (2,5) pisze o składaniu przez wierzących „duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa”; podobnie o pośrednictwie Jezusa poucza św. Paweł: „Albowiem jeden jest Bóg jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich - świadectwo dla właściwych czasów” (1 Tes 2,5-6).

Ofiary duchowe chrześcijanina są tylko wówczas miłe Bogu, jeśli składane są za pośrednictwem Chrystusa, w jedności z Nim. Chrześcijanin pozbawiony przez grzech łaski Chrystusa nie jest w stanie „dosięgnąć” swoją ofiarą tronu Bożego.

W Nowym Testamencie wszyscy dzięki ofierze Chrystusa są powołani do zbliżenia się do Boga; przywilej, który posiadał w Starym Testamencie tylko Arcykapłan, stał się teraz udziałem każdego wiernego. Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze: „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (5,1-2). Dostęp do największych tajemnic Bożych w życiu teraźniejszym jest znakiem, zapowiedzią i drogą do osiągnięcia Boga w sposób doskonały w życiu przyszłym. „Miejsce święte” dostępne niegdyś tylko dla arcykapłana jest teraz, według autora Listu do Hebrajczyków, dostępne dla wszystkich: „Mamy tedy, bracia, pewność, iż wejdziemy do miejsca świętego przez Krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i życie przez zasłonę, to jest przez Ciało swoje” (10,19-20). Nie chodzi tutaj o miejsce w świątyni na tej ziemi, lecz o królestwo niebieskie, w którym będziemy widzieli Boga twarzą w twarz. Nie ma już żadnej zasłony, która by oddzielała chrześcijanina od tajemnic Bożych, jak to było w świątyni jerozolimskiej; Chrystus umierając na krzyżu rozerwał zasłonę zakrywającą Boga, przeszedł przez nią pierwszy, tzn. przez swoje ciało rozpięte na krzyżu i w ten sposób otworzył drogę do nieba wszystkim, którzy przez wiarę zjednoczą się z Nim. W Liście do Efezjan św. Pawła poucza: „W Nim (tzn. w Jezusie Chrystusie) mamy śmiały przystęp (do Ojca) z ufnością dzięki wierze w Niego” (3,12). Pod tym względem przedział między kapłanami i ludem został zniesiony. Ale nie tylko między kapłanami i ludem, również między Żydami i Grekami: „Przez Niego jedni i drudzy mamy w tym samym Duchu przystęp do Ojca” (Ef 2,18).

Wróćmy jeszcze raz do 1 Ptr 2,5. Chrześcijanie zostali tam nazwani „świątynią duchową”. Metaforę tą spotykamy również u św. Pawła. W Pierwszym Liście do Koryntian czytamy: „Czy nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (16,17). Wierzący w Chrystusa ma nie tylko dostęp do rzeczy świętych i nie tylko w życiu przyszłym będzie mógł zjednoczyć się z Bogiem - już teraz, chociaż w sposób mistyczny i niedoskonały, ma możliwość posiadania Boga. Podobnie naucza Chrystus na Ostatniej Wieczerzy: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał słowo moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J14,23).

Ten osobisty kontakt z Bogiem został zapowiedziany przez proroka Jeremiasza: „Nikt nie będzie musiał pouczać drugiego, ani nikt nie będzie mówił bratu: Poznaj Jahwe. Ponieważ wszyscy Mnie poznają od najmniejszego aż po największego - wyrocznia Jahwe” (Jer 31,34). Przepowiednię tę odnosi autor Listu do Hebrajczyków do Nowego Przymierza (por. 8,8-12; 10,15-17).

Poznanie Boga i zjednoczenie się z Nim winno pobudzać chrześcijanina do apostołstwa. Według św. Piotra „głoszenie dzieł potęgi” Boga jest zadaniem wszystkich wiernych, konsekwencją ich wybrania i kapłaństwa powszechnego: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królestwem kapłaństwa [...] abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał...” (1 Ptr 2,9). Chrześcijanin staje się kapłanem nie tylko na mocy przynależności do ludu wybranego Nowego Przymierza, ale również na mocy „uczestniczenia” w Chrystusie. Właśnie tak: „uczestnikami Chrystusa” nazywa autor Listu do Hebrajczyków wszystkich wierzących (por. 3,14). Jeżeli jesteśmy uczestnikami Chrystusa, a Chrystus jest Arcykapłanem (por. Hbr 3,1), to wszyscy jesteśmy kapłanami. Dla sprawowania kapłaństwa powszechnego chrześcijanie zostali przez Chrystusa „udoskonaleni” i „uświęceni” (por. Hbr 10,14). W Nowym Testamencie wyraz „udoskonalili” (teleioun) posiada sens kapłański; jest on trzy razy użyty w odniesieniu do Chrystusa (Hbr 2,10; 5,9; 7,28) i zawsze

oznacza Jego konsekrację kapłańską polegającą na przeistoczeniu człowieczeństwa Chrystusa przez cierpienie.

Termin *hiereus* w odniesieniu do chrześcijan oznacza w Nowym Testamencie zawsze kapłaństwo powszechne, nie należy jednak sądzić, że w pismach Nowego Testamentu nie ma w ogóle mowy o kapłaństwie w innym sensie; mamy teksty, z których wynika, że Chrystus powołuje niektórych ludzi do pełnienia szczególnych funkcji w Kościele, funkcji, które możemy nazwać kapłaństwem służebnym. Celem tego rodzaju kapłaństwa jest zastępowanie Jezusa Chrystusa w sprawowaniu czynności kapłańskich właściwych Jemu samemu, a mianowicie: Eucharystii, która jest prawdziwą ofiarą Nowego Testamentu i która jednoczy wspólnotę z Chrystusem i wiernych ze sobą, oraz - odpuszczenie grzechów.

Według autora Listu do Hebrajczyków jedna jest tylko ofiara za grzechy świata: „(Jezus) złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy świata, zasiadł po prawicy Boga” (10,22). Niemniej chciał On, aby ofiara ta była w sposób mistyczny powtarzana pod postaciami chleba i wina. W pawłowym opisie ustanowienia Eucharystii nakaz jej celebrowania „na pamiątkę” śmierci Jezusa jest mocno zaakcentowany, występuje dwukrotnie (por. 1 Kor 11,23-25). Przemiana chleba w Ciało Chrystusa i wina w Jego Krew jest pamiątką i zarazem ofiarą, ponieważ urzeczywistnia w sposób mistyczny to, co dokonało się na Kalwarii: śmierć Jezusa, jedyną i niepowtarzalną ofiarę krwawą Nowego Testamentu. Mówimy „urzeczywistnia w sposób mistyczny”, bowiem Jezus pod postaciami eucharystycznymi jest żywy i prawdziwy, jest ukazany jako ofiara za grzechy i jako przelewający swoją Krew.

Ofiarę eucharystyczną zapowiada w Starym Testamencie prorok Malachiasz:

„Nie mam Ja upodobania do was, mówi Pan Zastępów,
ani mi nie jest miła ofiara z waszej ręki.
Albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu
wielkie będzie imię moje między narodami,
a na każdym miejscu dar kadzielnny będzie składany
imieniu memu i ofiara czysta...” (Mal 1,10b-11).

Zapowiedzią Eucharystii jako ofiary jest w Starym Testamencie również ofiara Melchizedeka z chleba i wina (por. Rdz 14,7 n). Autor Listu do Hebrajczyków (5,6) nazywa Jezusa „kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (por. Ps 109,4). Jezus wprowadza nowy obrządek: ofiarę bezkrwawą pod postaciami chleba i wina.

Otóż ofiarę Nowego Przymierza - Eucharystię - Chrystus nakazał sprawować wybranym przez siebie Apostołom i ich następcom. W tym miejscu należy mocno podkreślić, że dla ewangelistów Apostołowie nie są li tylko zwolennikami nauki Jezusa, uczniami, którzy Mu uwierzyli, ale „wybranymi”, obdarzonymi szczególnymi darami. Na temat wybrania Apostołów Mateusz pisze: „Wtedy przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów i udzielił im władzy nad duchami nieczystymi [...] A oto imiona dwunastu Apostołów...” (10,1-2). Marek w tekście paralelnym kładzie silny akcent na szczególną rolę Apostołów w planach Jezusa: „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu...” (3,13-16).

Do Ostatniej Wieczerzy Jezus zasiada tylko z Apostołami. W Ewangelii Mateusza czytamy: „Z nastaniem wieczora zajął miejsce u stołu razem z dwunastu” (26,20). A Łukasz dodaje, że nakazał im powtarzać to, co sam uczynił z chlebem i winem: „A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie z Nim [...] Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał mówiąc: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę...” (22,14-19). Nakaz powtarzania Eucharystii wspomina również św. Paweł w 1 Kor 11,24.

Tak więc ze względu na władzę sprawowania Eucharystii - ofiary Nowego Przymierza Apostołowie stają się uczestnikami kapłaństwa Chrystusa w sposób pełniejszy, są kapłanami w innym sensie niż pozostali wierni.

Wyjątkową rolę Apostołów w Kościele potwierdza Jezus, kiedy udziela im władzy odpuszczania grzechów. Mateusz w ramach mowy eklezjologicznej skierowanej do uczniów (tzn. dwunastu) umieszcza następujące słowa Jezusa: „Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (18,18). O udzieleniu Apostołom władzy odpuszczania grzechów pisze także w swojej Ewangelii Jan: „tchnął na nich i rzecze do nich: "Weźmijcie Ducha Świętego! Którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (20,22-23). Jezus - jedyny Pośrednik Nowego Przymierza chce, aby we wspólnocie wierzących byli ludzie, którzy będą Jego znakiem, którzy w Jego imieniu będą jednoczyli wspólnotę, przewodzili jej, a nawet sprawowali w niej ściśle kapłańską władzę pośredniczenia: składania ofiar i odpuszczania grzechów.

O sprawowaniu funkcji kapłańskich w Kościele pierwotnym nie mieszczących się w ramach kapłaństwa powszechnego czytamy w Pierwszym Liście św. Jakuba Apostoła: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi starszych Kościoła (*tous presbuterous tes ekklesias*), by się modlili nad nim i namaścili olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla niego ratunkiem a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (5,14-15). Starsi (presbuteroi) są tutaj przedstawieni jako prawdziwi pośrednicy między Bogiem a człowiekiem, a więc jako kapłani dzięki którym modlitwie i namaszczeniu olejem chory może odzyskać zdrowie oraz dostąpić odpuszczenia grzechów. Nie ma wątpliwości, że działają oni na mocy mandatu Chrystusa. Św. Paweł nazywa ich „sługami Nowego Przymierza” (2 Kor 3,6), oraz „sługami i szafarzami tajemnic Bożych” (1 Kor 4,1), a ich działalność „świętym posługiwaniem” (Rz 15,16). Wszystkie te określenia wskazują na kapłaństwo pełniejsze niż powszechne, posiadające cechę pośrednictwa - oczywiście, zawsze w łączności z Chrystusem.

W kapłaństwie powszechnym uczestniczy każdy wierny na mocy przynależności do Kościoła, czyli na mocy Chrztu św., natomiast kapłaństwo służebne udzielane było już od samego początku istnienia Kościoła specjalnym znakiem sakramentalnym, mianowicie przez „nałożenie rąk” Apostoła względnie biskupa. O przekazywaniu władzy kapłańskiej sakramentalnym znakiem świadczą między innymi słowa św. Pawła skierowane do Tymoteusza: „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu, który został ci dany za sprawą prorocstwa i przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów” (1 Tym 4,14), oraz: „Na nikogo rąk pospiesznie nie wkładaj” (1 Tym 5,22). Obrzęd „nałożenia rąk” znany był już w Starym Testamencie. W Księdze Liczb czytamy, że Bóg nakazał Mojżeszowi, aby wziął Jozuego i włożył na niego swoje ręce, następnie przyprowadził go przed kapłana Eleazara i przed całą społeczność i ustanowił go w ich obecności wodzem (por. Lb 27,18-19). Nałożenie rąk było znakiem wybrania i przekazania władzy, a także przekazania Ducha. Apostołowie stosują ten obrzęd, ponieważ są przekonani o posiadaniu władzy kapłańskiej i pasterskiej oraz o konieczności przekazywania tej władzy swoim następcom.

A zatem, według autorów Nowego Testamentu wszyscy chrześcijanie są kapłanami powołanymi do składania ofiar duchowych i głoszenia chwały Boga, wszyscy mają dostęp do największych tajemnic Bożych, natomiast niektórzy z nich nazywani presbuteroi lub episkopoi na mocy specjalnego wybrania i przekazania im władzy przez Apostołów względnie ich następców są kapłanami w sposób pełniejszy - zastępują Chrystusa w sprawowaniu Eucharystii, w Jego imieniu odpuszczają grzechy i umacniają w Duchu Świętym.

Rola charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej (J 16,12-15 i 1J)

Wstęp

Znajomość początków chrześcijaństwa jest bardzo ważna dla samorozumienia Kościoła naszych czasów. Refleksja oparta na pismach Janowych jest szczególnie interesująca, gdyż - jak pisze R.E. Brown¹ - „czwarta ewangelia wyróżnia się w sposób zaskakujący od pozostałych Ewangelii przez swój sposób prezentacji osoby Jezusa, a ponadto zawiera obraz rzeczywistości Kościoła zadziwiająco różny od tego ukazanego w listach pasterskich i w księdze Dziejów Apostolskich”. Chcemy w niniejszym artykule zanalizować fragment życia kościoła Janowego, a mianowicie rolę doświadczenia Ducha i refleksji pneumatologicznej, szczególnie funkcję charyzmatu prorockiego we wspólnocie. Współczesna żywa dyskusja nad relacją między tradycją i elementem charyzmatycznym w Kościele nadaje podjętemu przez nas problemowi aspekt aktualności. Źródłem są dla nas teksty: J 16,12-15 i listy Jana (szcz. 1J), które świadczą - jak zobaczymy w toku ich egzegezy² - o istnieniu ruchów prorockich we wspólnocie.

Nasza analiza ma charakter fragmentaryczny i nie rości sobie pretensji do zaproponowania całościowej wizji historii wspólnoty Janowej. Punktem odniesienia będą dla nas hipotezy kompleksowe, szczególnie teoria R.E. Browna³ i innych uczonych⁴.

¹ *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo Testamento.*

² Assisi 1982, s. 7 (cytat w tłum. naszym).

³ Jeśli chodzi o metodologię badań nad pismami janowymi (metoda diachroniczna), można wyróżnić pięć kierunków:

1) modele zakładające genezę progresywną tekstu (*entstehungsgeschichtliche Modelle*);

2) modele oparte na krytyce źródeł;

3) prace analizujące historię tradycji i historię religii;

4) prace bazujące na krytyce rodzajów literackich;

5) prace, które rozpatrują historię i socjologię wspólnoty janowej;

zob. J. Beutler, *Methodes et problemes de la recherche johannique aujourd'hui*, W: *La comunauté johannique et son histoire*, pr. zb. pod red. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, Geneve 1990, s. 16-28. W naszej rozprawie interesują nas szczególnie prace należące do piątej grupy.

³ *La comunità...*, passim.

⁴ Bierzemy pod uwagę szczególnie książkę: M. Hengel, *The Johannine Question*, London - Philadelphia 1989, i pracę zbiorową *La comunauté...*, pod red. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein. Wśród autorów, którzy analizują historię i socjologię wspólnoty Janowej trzeba wymienić: M.-E. Boismard, A. Lamouille, coll. G. Rochais, *Synopse des quatre evangiles en français*, vol. III, Paris 1977; W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Die Ketzerstreit in der johanneischen Kirche*, Frankfurt 1977; J. Martyn, *Glimpses into the History of the Johannine Community*, W: *L'Evangile de Jean. Sources, redaction, theologie*, pr. zb. pod red. M. de Jonge, Gembloux 1977, s. 149-175; O. Cullmann, *The Johannine Circle*, Philadelphia - Westminster 1976; G. Richter,

Według R.E. Browna¹ grupę założycielską wspólnoty tworzył krąg judeo-chrześcijan z Palestyny, do których przyłączyli się kandydaci do chrztu pochodzący ze środowiska samarytańskiego i z kręgu żydów nie-ortodoksyjnych. Ich napływ spowodował rozwój „chrystologii wyższej”. Druga faza, w której została zredagowana Czwarta Ewangelia, charakteryzowała się napływem nawróconych pogan. Z powodu „chrystologii wyższej” zrodził się konflikt z synagogą i - w konsekwencji - wspólnota Janowa została wykluczona z synagogi. „Chrystologia wyższa” nie była akceptowana zarówno przez żydów jak i przez judeo-chrześcijan; jej obrona wobec żydów i judeo-chrześcijan spowodowała rozbitcie wspólnoty (*koinōnia*). Świadcami tego trzeciego etapu są listy Janowe. W czwartej fazie, obejmującej okres po redakcji listów, secesjoniści włączając się w systemy gnostyczne, podczas gdy mniejszość wspólnoty integruje się z Wielkim Kościołem.

Koncepcja R.E. Browna nie jest bezdyskusyjna². Inni uczeni proponują własne rekonstrukcje życia wspólnoty Janowej. Według M. Hengela³ wspólnota (szkoła) Janowa nie była grupą wyizolowaną od kościołów Azji, ale była częścią tych kościołów. Szkoła była otwarta. Różnica między szkołą i wspólnotami założonymi przez Pawła nie była większa niż między szkołami gnostycznymi II wieku. Powodem kryzysu byli chrześcijanie zafascynowani tendencjami intelektualnymi swej epoki. Separatyści nie mieli precyzyjnej doktryny i byli słabo zorganizowani. Prawdziwą przyczyną kryzysu szkoły nie była walka w jej łonie, ale napływ fałszywych proroków przybyłych z zewnątrz z atrakcyjnymi ideami, które znalazły oddźwięk w mniejszości (!) wspólnoty Janowej.

W niniejszej rozprawie interesuje nas tylko etap drugi i trzeci w schemacie R.E. Browna, tzn. faza redakcji finalnej czwartej ewangelii oraz etap redakcji listów Janowych. Nie analizujemy pierwszego etapu dziejów wspólnoty, tzn. okresu poprzedzającego redakcję ewangelii, pragnąc uniknąć - w krótkiej pracy - mocno dyskusyjnych spekulacji opartych na krytyce źródeł⁴. Zakładamy, że czwarta ewangelia powstała nie ze źródeł, ale z jednej „tradycji historycznej”. W niniejszej rozprawie nie analizujemy także czwartego etapu, który nie jest udokumentowany przez świadectwa należące bezpośrednio do pism Janowych⁵

W pierwszej części artykułu zajmiemy się problemem roli Ducha we wspólnocie według J 16,12-15. Po analizie podstawowych problemów literackich dokonamy egzegezy perykopy, mając jako punkt odniesienia „Sitz im Leben” tekstu. W egzegezie będzie nas interesowało szczególnie zagadnienie relacji między tradycją i inspiracją prorocką (elementem „nowości”) w aktywności przypisanej Duchowi Parakletowi. W drugiej części artykułu scharakteryzujemy analogiczny problem w 1 J, analizując w tym celu termin *chrisma* i perykopę 1J 4,1-6.

Präsentische und futurische Eschatologie in 4. Evangelium, W: Gegenwart und kommendes Reich, pr. zb pod red. P. Fiedler, D. Zeller, Stuttgart 1975, s. 117-52.

¹ *La comunità...*, passim.

² Sam autor, nie bez humoru, pisze (*La comunità...*, s. 8): „Avverto il lettore che la mia ricostruzione non pretende di andare al di là della probabilità, per cui mi ritirerei soddisfatto, anche se si accettasse il sessanta per cento di ciò che il mio lavoro mette in luce”.

³ *Dz. cyt.*, s. 51-55.

⁴ W celu rozwiązania problemów literackich niektórzy uczeni proponują własną „rekonstrukcję” porządku powstawania Mowy Pożegnalnej: R. Bultmann dostrzega następujący porządek: 13,1-31a; 17,1-26; 13,31b-35; 15,1-27; 16,1-33; 13,36-14,31; 18,1nn. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1965, s. 379, twierdzi że ewangelia zawiera połączone dwie wersje Mowy: A) 13,1-14,31; B) 15,1-16,33 i następnie 17,1nn. J. Painter, *Glimpses of the Johannine Community in the Farewell Discourses*, AusBR 28 (October 1980) s. 21-38, wskazuje trzy kolejne wersje Mowy zawarte w J 13,31-16,33: A) 13,31-14,31; B) 15,1-16,4a; C) 16,4b-33. Zob. też: O.Cullmann, *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni situato nel tardo giudaismo, nel gruppo dei discepoli di Gesù e nel cristianesimo primitivo*, (-) 1976, s. 34; M.-E. Boismard, A. Lamouille, coll. G. Rochais, *dz. cyt.*, szcz. s. 381-382; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. III, New York 1982, szcz. s. 89-91.

⁵ Ap należy do pism Janowych w sensie szerszym.

1. Rola Ducha Prawdy we wspólnocie wg J 16,12-15

W pierwszej części niniejszego artykułu pragniemy przeanalizować tekst J 16,12-15, traktując go jako manifestację określonej rzeczywistości historyczno-religijnej, a mianowicie idei i życia wspólnoty, którą można nazwać wspólnotą (szkołą) Janową. Po krótkim omówieniu podstawowych problemów literackich, przestudiujemy kontekst historyczny perykopy i główne idee przekazane w tekście.

1.1. Problemy literackie

1.1.1. Określenie granic perykopy

Wiersz 12 szesnastego rozdziału stanowi przejście ku nowej jednostce logicznej, która określa nowy w stosunku do tekstu poprzedzającego aspekt tematu Ducha (chodzi o Ducha Prawdy jako nauczyciela uczniów). Wiersz 16 wprowadza nową jednostkę, na co wskazuje pojawienie się - począwszy od w. 16 aż do w. 33 - stylu dialogu (między Jezusem i uczniami), nieobecnego w J 16,12-15. Tak więc należy uznać J 16,12-15 za wyodrębnioną jednostkę logiczną.

1.1.2. Kontekst perykopy

Według podziału zaproponowanego przez R.E. Browna¹ perykopa J 16,12-15 należy do drugiej części czwartej ewangelii (rozdz. 13-17: „Ostatnia Wieczerza”), obejmującej dwie części: A. 13,1-30 („Wieczerza”); B. 13,31-17,26 („Mowa Pożegnalna”).

J 13,31-17,26 zawiera trzy sekcje:

- 13,31-14,31: „Pożegnanie ze strony Jezusa i przyszłość uczniów”;
- 15,1-16,33: „życie uczniów i ich relacja ze światem po odejściu Jezusa”; do tej sekcji należy interesująca nas perykopa J 16,12- 15;
- 17,1-26: „Modlitwa końcowa Jezusa”.

W Mowie Pożegnalnej spotykamy pięć perykop traktujących o Duchu Paraklecie: 14,15-20. 25-31; 15,26-27; 16,5-11. 12-15. Temat Ducha Parakleta znajduje się w kontekście dwóch zasadniczych tematów, które dominują w Mowie Pożegnalnej i w całej ewangelii²:

1. Temat posłania. Czwarta ewangelia prezentuje Jezusa jako „apostoła Bożego” *par excellence*. Posłanie (misja) Jezusa jest paradygmatem misji Kościoła (zob. J 20,21: *katōhs - kagō*). Duch Paraklet jest przedłużeniem obecności Jezusa w Kościele.

2. Temat procesu i objawienia. Czwarta ewangelia traktuje z wielką emfazą temat procesu Jezusa przed światem. Również Kościół żyje w sytuacji procesu, w którym Duch Paraklet ma rolę obrońcy i świadka.

Jeśli chodzi o kontekst bliższy, podkreślić trzeba, że J 16,12-15 jest włączona w jednostkę J 16,4b-33. Istnieje ścisły związek wierszy 12-15 z wierszami 8-11. Paraklet „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (w. 8) za pośrednictwem wspólnoty prowadzonej przez Siebie (por. ww. 12-15); z drugiej strony, wspólnota potrzebuje pomocy Parakleta do wypełnienia tego celu³. Wiersz 16, który następuje po perykopie J 16,12-15, jest kluczem do

¹ Giovanni. *Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. 648-650.

² Zob. G.M. Burge. *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987, s. 41. 199-205.

³ Zob. R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, s. 132. Jeśli interpretować J 16,4b-15 jako niepodzielną perykopę, to wtedy oznajmienie przez Ducha rzeczy przyszłych (por. ww. 12- 15) otrzymuje odcień szczególny, zdefiniowany w wierszach 8-11: chodziłoby mianowicie o odsłonięcie - wobec uczniów i wobec świata - grzechu, sprawiedliwości i sądu; zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, London 1956, 408. Uważamy jednak.

odczytania całej jednostki. Obietnica „oglądania” Jezusa, widziana w kontekście słów o Paraklecie zawartych w 16,8- 15, może oznaczać obietnicę obecności Ducha Parakleta¹.

1.1.3. Struktura perykopy

Wiersz 12 stanowi przejście do nowej jednostki tematycznej traktującej o Duchu Paraklecie. Początek wiersza 13 (*botan de elthē ekeinos*) określa nową sytuację, kontrastującą z *arti* występującym w wierszu poprzednim, który odnosił się do czasu Jezusa historycznego. Wiersze 13-15 opisują następnie akcję *to pneuma tēs alētheias* w wyrażeniach:

w. 13: ...*hodēgēsei humas eis alēheian pasan*
*ou gar **lalēsei** af'beautou,*
*all' bosa akouei **lalēsei***
*kai ta erhomena **anaggelei** humin.*

w. 14: ...*eme **doxasei***
*boti ek tou emou **lēmpsetai***
*kai **anaggelei** humin*

Wiersz 15a zawiera wyjaśnienie poprzedniego wiersza (wprowadzone przez zwrot: *dia touto eipon hoti*) w słowach: *panta bosa echei ho patēr ema estin*, po czym następuje w wierszu 15b prawie powtórzenie wiersza 14b:

*ek tou emou **lambanei***
*kai **anaggelei** humin.*

Powtarzanie niektórych elementów tekstu powoduje efekt emfazy:

- a) termin *to pneuma tēs alētheias* (w.12) jest emfaticznie zaakcentowany przez zaimek *ekeinos*², powtórzony dwa razy (ww. 13.14);
- b) przeważa czas przyszły czasowników (*hodēgēsei, lalēsei, lalēsei, anaggelei, doksasei, lēmpsetai, anaggelei, anaggelei*). W ten sposób tekst silnie skierowuje uwagę czytelnika w kierunkuprzyszłości; wrażenie to wzmacnia jeszcze wyrażenie *ta erchomena* (w. 13);
- c) trzykrotnie powtórzony jest czasownik *anaggellein* (ww. 13.14.15); z powtórzeń wynika, że czasownik wyraża podstawowe dla tej perykopy zadanie Ducha; - powtarza się pięć razy zaimek osobowy *humais* (ww. 12.13.13.14.15).

1.2. „Sitz im Leben” perykopy

Dla zrozumienia roli J 16,12-15 w życiu wspólnoty Janowej musimy określić sytuację historyczno-religijną panującą w czasie redakcji tekstu. Wydaje się, że można wyróżnić przynajmniej cztery zasadnicze momenty:

- a) J 16,2.4 (także J 9,22.34; 12,42) jest aluzją do wykluczenia chrześcijan z synagogi. Ów fakt historyczny jest odzwierciedlony także w Talmudzie Babilońskim (*Berakoth* 28b), w tzw. „przekleństwie pogan” występującym w modlitwie osiemnastu błogosławieństw³.

że J 16,12-15 konstituuje jednostkę logiczną wyróżnialną od kontekstu.

¹ Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 883-887.

² Następstwo zaimka rodzaju męskiego po rzeczowniku rodzaju nijakiego, *to pneuma*, jest zaskakujące i może wskazywać, że dla autora ewangelii *to pneuma tēs alētheias* jest jakością osobową i oznacza coś więcej niż moc; zob. J.H. Bernard, *Gospel according to St. John*, vol. II, Edinburgh 1928, s. 500. Można przyjąć również, że *ekeinos* odnosi się do *ho parakletos* występującego w kontekście poprzedzającym.

³ Tekst talmudyczny nie pozwala zrozumieć jasno czy termin *minim* („heretycy”) oznacza przede wszystkim lub tylko chrześcijan. Z drugiej strony wydaje się, że ustalen synodu w Jamnia nie należy traktować zbyt automatycznie w sposób „dogmatyczny”. Zob. J. Beutler, art. cyt., s. 28.

Można postawić hipotezę, że chrześcijanie Janowi, w obliczu prześladowań, proponują Czwartą Ewangelię jako księgę wiary napisaną dla umocnienia chrześcijan wykluczonych z synagogi, przy czym księga posiada mocny akcent chrystologiczny¹.

b) Refleksja nad Duchem Parakletem nabiera specyficznego odcienia znaczeniowego, jeśli widzi się ją z perspektywy historycznej określonej przez następujący fakt: po śmierci apostołów (włącznie z Uczniem Umiłowanym), którzy byli żywymi świadkami dzieła i słów Jezusa, zrodziła się potrzeba zaświadczenia, że Kościół posiada świadka „przypominającego” słowa Jezusa. Jest nim Duch Paraklet. Prawdopodobnie po śmierci apostołów, w latach 70-85, została dokonana pierwsza redakcja czwartej ewangelii, zaś po śmierci Ucznia Umiłowanego, tzn. w latach 90-100, redakcja finalna².

c) Innym problemem, który nurtował wspólnotę było opóźnienie Paruzji Chrystusa, któremu towarzyszyło osłabnięcie nadziei eschatologicznej. Temat Ducha Parakleta jest odpowiedzią na pytanie, dlaczego nie następuje Paruzja. Autor Ewangelii nie spekuluje na temat przesunięcia daty Paruzji, natomiast stwierdza, że Duch Paraklet uobecnia we wspólnocie Chrystusa Zmartwychwstałego. Właśnie dlatego motyw doświadczenia Ducha jest tak ważny w czwartej ewangelii. Trzeba go widzieć w perspektywie koncepcji zwanej przez uczonych „eschatologią zrealizowaną”³. W tym kontekście idea uwielbienia Jezusa Chrystusa staje się jednym z motywów centralnych wspólnoty Janowej, zaś pneumatologia staje się w sposób bardzo mocny zorientowana chrystocentrycznie. Według doświadczenia charakteryzującego wspólnotę, przyjęcie Ducha oznacza akceptację Chrystusa i wszystkiego tego, co było przez Niego objawione⁴.

d) Perykopa J 16,12-15 wyraża chrześcijańskie doświadczenie mocy Ducha. Prawdopodobnie tekst, który mówi o Duchu jako o przyszłym (z punktu widzenia Jezusa historycznego) objawicielu, jest dla redaktora ewangelii „usprawiedliwieniem” prawa do zaproponowania chrystologii „wyższej”⁵ i do napisania Ewangelii, która sama w sobie jest interpretacją dzieła i słów Jezusa dokonaną w Duchu⁶, różniącą się - w pewnym sensie - od koncepcji chrystologicznej bardziej „ziemskiej”, reprezentowanej przez Piotra i tradycję z nim związaną⁷.

1.3. Duch jako czynnik równowagi między tradycją a objawieniem wg J 16,12-15

Perykopa wyraża napięcie między dwoma czynnikami życia Kościoła Janowego. Tekst wskazuje, że Duch przywołuje nauczanie Jezusowe (element tradycji); z drugiej strony dzieło Ducha posiada ukierunkowanie ku przyszłości, wraz ze wspomnieniem o rzeczach, które

¹ Zob. J. Zumstein, *La communauté johannique et son histoire*, W: *La communauté...*, pr. zb. pod red. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, s. 368-371.

² Zob. R.E. Brown, *The Paraclet in the Fourth Gospel*, NTS 13 (1966-67) s. 113-132. Jako tekst reprezentatywny dla redakcji finalnej można wskazać rozdział 21 ewangelii; zob. J. Zumstein, *art. cyt.*, s. 365-368.

³ Zob. G.M. Burge, *dz. cyt.*, s. 143-44; R.E. Brown, *The Paraclete...*, s. 130-131.

⁴ Zob. G.M. Burge, *dz. cyt.*, s. 45.72.

⁵ „Giovanni ricorre all'idea del Paraclito per giustificare l'audacia della proclamazione giovannea”; R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 28.

⁶ Zob. M.-J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, Paris 1948 (wyd. 7), s. 422.

⁷ Zob. F. Vouga, *La réception de la théologie johannique dans les épîtres*, W: *La Communauté...*, pr. zb. pod red. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, s. 285. Jako wyjaśnienie można przytoczyć zdanie R.E. Culpepper, *L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean*, W: *La Communauté...*, s. 118: „du prologue à la bénédiction finale, le fait que Jean soit préoccupé par son arrivée tardive dans le champ des évangiles exerce une influence profonde sur forme donnée à son récit. Cette forme se caractérise par la prétention de l'évangéliste à raconter 'la véritable histoire de la vie de Jésus'”. W tym świetle można rozumieć perykopę J 16,12-15 jako przejaw „self-understanding” autora ewangelii.

Jezus ma jeszcze do powiedzenia (element objawienia, por. w. 12). Zakładamy, że doświadczenie Ducha jest hipotetycznym powodem napięcia we wspólnocie. W celu zweryfikowania tego wstępnego założenia musimy w pierwszej kolejności scharakteryzować krąg adresatów tekstu (*humeis*), a następnie poprzez egzegezę najważniejszych elementów perykopy ukazać rolę Ducha we wspólnocie Janowej na etapie redakcji ewangelii, tak jak ją opisuje tekst J 16,12-15.

1.3.1. Adresaci perykopy

Według kontekstu, w którym znajduje się perykopa, Jezus zwraca się do swoich uczniów w czasie ostatniej wieczerzy. Tym niemniej słowa zawarte w perykopie są przeznaczone dla kręgu uniwersalnego; nie tylko do konkretnych uczniów (i ich ewentualnych sukcesorów), ale do przyszłej wspólnoty wierzących¹. To stwierdzenie jest istotne, ponieważ eliminuje fałszywą interpretację tekstu jako domniemanej obietnicy „przywileju nieomyślności nauczycielskiej” dla jakiejś grupy w Kościele.

Analiza tekstów, które odzwierciedlają etap redakcji finalnej ewangelii (tekstem najbardziej reprezentatywnym byłby tu J 21), pozwala odkryć krąg związany z Uczniem Umiłowanym, „szkołą Janową”, która jest odróżnialna od wspólnoty, do której ewangelia jest zaadresowana².

1.3.2. Perspektywa otwarcia tekstu na „nowość”

W niniejszym punkcie dokonamy analizy tych elementów tekstu, które sugerują nową jakość faktów objawionych przez Ducha w przyszłości. Musimy zinterpretować przede wszystkim wyrażenia: *polla* (w. 12), *ta erchomena* (13) wraz z czasownikami *anaggellein* (13 14.15) i *hodegein* (13). Następnie zanalizujemy te elementy tekstu, które podkreślają równowagę między objawieniem i tradycją. Naszym punktem odniesienia będzie ciągle podłoże historyczno-religijne tekstu.

1.3.2.1. Kluczowy punkt egzegezy perykopy: *polla* (w. 12); *be aletheia pasa; ta erbomena* (w. 13)

Wedle wiersza 12 Jezus ma jeszcze „wiele” (*polla*) do powiedzenia, ale uczniowie teraz nie są zdolni tego zrozumieć. Wiersz 13 dodaje, że Duch Prawdy „doprowadzi do całej prawdy” (*be aletheia pasa*) i „oznajmi rzeczy przyszłe” (*ta erchomena*). Interpretacja terminów: *polla* i *ta erchomena* nie może ignorować stwierdzenia zawartego w perykopie, że Duch objawi tylko to, co otrzyma od Jezusa. Próba pogodzenia obu tych stwierdzeń może prowadzić w dwóch kierunkach: 1) Akcent położony na element „tradycji”. Duch Prawdy uzdolni do żywego, zinterioryzowanego kontaktu ze słowami Jezusa; 2) Akcent na element „nowości”. Duch, który jest Duchem Chrystusa (*Christus praesens*), będzie żywą gwarancją tego, że wszystko to, co będzie objawione w sposób prorocki, będzie koherentne z Chrystusem³.

Na wybór właściwej interpretacji naprowadza „Sitz im Leben” perykopy. Jeśli jest prawdą, jak zaznaczyliśmy powyżej, że J 16,12-15 jest usprawiedliwieniem chrystologii „wyższej” rozwiniętej w szkole Janowej, i że sama czwarta Ewangelia jest interpretacją dokonaną w Duchu⁴, to staje się jaśniejszym fakt, dlaczego tekst podkreśla obecność Ducha jako

¹ Tak interpretuje *humeis* większość komentatorów; por. np. M.J. Lagrange, *dz. cyt.*, s. 424-25; I. de la Potterie, *La verite dans saint Jean*, vol. I, Rome 1977, s. 412.

² Zob. J. Zumstein, *art. cyt.*, s. 366

³ Por. G. M. Burge, *dz. cyt.*, s. 216.

⁴ Por. M.-J. Lagrange, *dz. cyt.*, s. 422: „la theologie johannique est une interpretation de l'Evangile qui a ete suggeree par l'Esprit”. Por. też R.E. Brown, *La comunità...*, s. 29: „Per l'evangelista la cristologia piu alta della sua comunita non ha fatto altro che portare alla luce il vero, piu profondo significato delle confessioni originali!”

warunek poznania całej prawdy i rzeczy przyszłych, a z drugiej strony podkreśla konieczność zbieżności tego poznania ze źródłową tradycją (zob. też 1 J 1,1-2: *ho en ap arches*). Perykopa J 16,12-15 jest „świadkiem” i rezultatem ruchu prorockiego i jako taka stanie się punktem odniesienia dla następujących później ruchów prorockich. Wynika z tego, że wyrażenie *he alētheia pasa* (w. 13) nie oznacza tylko pełnego zrozumienia Mowy Pożegnalnej w świetle śmierci Jezusa¹, ale oznacza nowe objawienia. Słowa Jezusa wskazujące, że uczniowie nie są w stanie znieść ciężaru wielu rzeczy, które Jezus ma im do oznajmienia (*polla*, w.12) oznaczają, że ci uczniowie nie słyszeli jeszcze tego objawienia².

Sam Jezus rozróżnia dwie epoki objawienia. W J 16,25 czytamy: „Mówiłem wam o tych sprawach w przypowieściach. Nadchodzi godzina, kiedy już nie będę wam mówił w przypowieściach, ale całkiem otwarcie oznajmię wam o Ojcu”. Druga epoka, w której Jezus mówiłby *en parresia*, korespondowałaby z przyszłą akcją objawieniową Ducha³. Różnicę między obiema epokami objawienia sugeruje też antyteza istniejąca w J 16,12-13: *ou...arti - hotan de*. Koncepcja dwóch epok objawienia likwiduje rzekomą sprzeczność między J 16,12 („Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia”) i J 15,15, gdzie Jezus stwierdza, że wszystko to, co usłyszał od Ojca, dał poznać uczniom.

Podobnie jak wyrażenia *he alētheia pasa* i *polla*, można zinterpretować, odwołując się do „Sitz im Leben” perykopy J 16,12-15, wyrażenieta *erchomena* (w.13). Należy dokonać wyboru między trzema interpretacjami terminu *ta erchomena*: 1) „Rzeczy przyszłe” mogą zawierać sens tego, co powiedział i uczynił Jezus, odniesiony do wszystkich przyszłych pokoleń, włącznie z sensem śmierci Jezusa⁴; 2) *Ta erchomena* może odnosić się do urzędu lub charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej, analogicznego do charyzmatów istniejących we wspólnotach Pawłowych⁵; 3) Trzecia interpretacja jest bliska drugiej. Jeśli zaakcentuje się fakt, że J 16,12-15 jest zaadresowany (historycznie) do apostołów, to wtedy tekst jest stwierdzeniem, że właśnie apostołowie otrzymają specjalne objawienie przyszłości i ten fakt ukonstytuuje ich jako proroków. Przede wszystkim prorokiem-objawicielem przyszłości będzie autor księgi Apokalipsy (zob. Ap 2,7; 14,13; 19,10; 22,17)⁶.

Interpretacja druga i trzecia są zbieżne. Obie wskazują jedynie różne kręgi posiadaczy charyzmatu prorockiego: całą wspólnotę wierzących lub apostołów. Według nas interpretacja pierwsza jest zbyt „literalna” i nie uwzględnia „Sitz im Leben” tekstu. *Ta erchomena*, razem z *polla* i *he aletheia pasa*, opisują perspektywę bardziej otwartą, zasugerowaną przez interpretację drugą i trzecią, gdyż kontekst rozdziałów 14-16 jest nasycony słownictwem związanym z chrześcijańskim charyzmatem „duchowego dyskursu”: *didaskein*, *hupomimneskein* (14,26), *marturein* (15,26), *anaggellein*, *hodegein* (16,13), *doksadzein* (16,14)⁷. Podczas gdy J 16,12-15 uwydatnia bardziej aspekt „prorocki” przyszłego objawienia, którego autentyczność jest zagwarantowana przez obecność Ducha, to w J 14,26 i 15,26 jest zaakcentowana mocniej konieczność zachowania tradycji (por. *menein*, *terem*),

¹ W ten sposób interpretują: J. Calloud, F. Genuyt, *Le discours d'adieu. Jean 13-17. Analyse semiotique*, Lyon 1985, s. 81.

² Por. G. M. Burge, *dz. cyt.*, s. 215.

³ Zob. *tanze*, s. 214. G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, s. 260, pisze, że tekst „disegna la seconda tappa dei tempi escatologici, quella che comincia con la partenza di Gesu, cioè la nuova economia di salvezza che fu inaugurata dalla morte e risurrezione del Cristo e dal dono dello Spirito, in una parola il tempo della chiesa”.

⁴ Zob. R. E. Brown, *Giovanni...*, s. 868; M.-E. Boismard, A. Lemouille, *dz. cyt.*, s. 382; R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, s. 135.

⁵ W ten sposób interpretuje już J.H. Bernard, *dz. cyt.*, s. 511. Według R. Bultmanna wiersz w swym pierwotnym brzmieniu wyrażał wiarę wspólnoty w posiadanie ducha prorockiego, ale w ostatecznym kontekście stracił odcień apokaliptyczny; opinię tę podziela R. E. Brown, *Giovanni...*, s. 868.

⁶ Por. M.-J. Lagrange, *dz. cyt.*, s. 423.

⁷ Por. G. M. Burge, *dz. cyt.*, s. 217-18.

1.3.2.2. Czasowniki: *anaggellein*, *boðegein*

Funkcja Ducha jako źródła objawienia prorockiego (wskazanego przez terminy: *polla*, *be alētheia pasa*, *ta erchomena*) wyrażona jest przez czasowniki: *anaggellein*, *boðegein*.

Czasownik *anaggellein* jest trzykrotnie powtórzony w perykopie, przez co uzyskany jest efekt emfazy. Duch *anaggelei ta erchomena* (w.13), następnie - jak mówi Jezus - *ek tou emou tēmpsetai (lambanei) kai anaggelei bumin* (w.14.15). W LXX i w grece klasycznej *anaggellein* oznacza „głosić na nowo”. Treść tego czasownika w J 16,13-15 jest jednak bogatsza i odzwierciedla sens występujący w tekstach apokaliptycznych. W księdze Daniela¹ *anaggellein* oznacza poznanie ukrytego znaczenia snu, wizji, prorocstwa. Podobnie w niektórych tekstach qumrańskich². W Dz 20,27 *anaggellein* obejmuje zrozumienie głębszego sensu tego, co się zdarzyło. W J 4,25 i 16,25 czasownik ten oznacza interpretację wcześniejszego objawienia³. W J 16,12-15 interpretatorem jest Duch Prawdy. Słowa bliskoznaczne: *apaggellein* (1 J 1,2,3) i *aggelia* (1 J 1,5; 3,11) wyrażają interpretację objawienia Jezusowego⁴.

Powyższe teksty rzutują na zrozumienie sensu czasownika *anaggellein* w perykopie J 16,12-15. Z punktu widzenia naszej analizy tradycji Janowej znaczący jest zwłaszcza kontekst „prorocki” czasownika w apokalipcyce, a z drugiej strony zakorzenienie czynności „głoszenia” we wcześniejszej rzeczywistości objawionej. Podłoże czasownika *anaggelein* wskazuje, że orędzie prorockie ogłoszone pod tchnieniem Ducha nie może przekreślać „tradycji”. Tak więc ruchy prorockie muszą posiadać wewnętrzne kryterium autentyczności i kontroli, w postaci odniesienia do historii.

Drugim czasownikiem interesującym nas w niniejszym punkcie jest *bodegein*: Duch *bodegesei eis ten alebeian pasan* (J 16,13). W LXX czasownik jest używany w kontekście prowadzenia ludu przez Jahwe na pustyni podczas wyjścia z Egiptu⁶. W księgach dydaktycznych ST *bodegein* łączone jest z *didaskein* i z *pneuma* lub *aletheia*, przy czym podmiotem jest Bóg⁷, jego Duch⁸, mądrość Boża⁹. W Ps 24,5 (LXX) czytamy: *bodegeson me epi ten alebeian sou kai didakson me, hoti su ei ho theos ho sōter mou*. W NT czasownik *bodegein* występuje w powiedzeniu Jezusa: „Jeśli ślepy ślepego prowadzi, obaj

¹ Dn 2,2.4.5.9.11.16.24.27; 5,12.15; 9,23; 10,21; 11,2 (w wersji Teodocjona).

² 1QS 4,2n; 5,22. *Ta erchomena* ma sens bliski do *habba ot* występującego w tekstach apokaliptycznych: 1QpHab 2,9n; 7,1-3; CD 1,11n; por. HenEt 108,6.

³ Według R. E. Brown, *Giovanni...*, s. 226, Jezus jest „prorokiem-jak-Mojżesz” (TAHEB): „un profeta che avrebbe interpretato la Legge mosaica in modo di risolvere i presenti problemi legali della comunità”. Duch w 16,13 miałby tę samą funkcję.

⁴ Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet*, W: S. Lyonnet, I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit. Condition du chretien*, Paris 1965, s. 95-6; R. E. Brown, *Giovanni...*, s. 858.

⁵ Z punktu widzenia krytyki tekstu istnieją dwa warianty wiersza 13: *eis ten alebeian pasan* (A B pc vgst; Or; z przestawieniem słów: 044 f13 892s. 1106. 1342. 1506) oraz *ten alebeta pase* (S D L W¹. 33:565. 579. 1582 al it). Mało prawdopodobna jest trzecia lektura, która ma słabych świadków: *diegesetai bumin ten alebeian pasan* (vgcl.wv).

Eis wskazuje kierunek prowadzenia, a także proces ruchu kończący się wewnątrz obszaru ku któremu jest on skierowany.

En uwypukla bardziej obszar działania Ducha i fakt, że prawda jest już obecna w Chrystusie.

Krytyka zewnętrzna i wewnętrzna nie daje decydujących argumentów na rzecz *eis* lub *en*. Wskazują na to współczesne wydania tekstu NT: *en* zachowuje „UBS Greek NT” i „Synopsis quattuor evangeliorum” K. Alanda; *eis* mają Merk i Nestle-Aland. Podzieleni są też komentatorzy. Wedle opinii R. E. Browna, *Giovanni...*, s. 856n, nie powinno się nadawać zbyt dużego znaczenia różnicom odcieni znaczeniowych przyimków *en* i *eis*, gdyż w okresie powstawania Ewangelii miały one sens dość szeroki i zachodzący na siebie znaczeniowo. Wybraliśmy wersję tekstu z przyimkiem *eis*, która ma zakres znaczeniowy bardziej uniwersalny. Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet...*, s. 45; M.-J. Lagrange, *dz. cyt.*, s. 421; R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, s. 135.

⁶ Por. Wj 13,17; 15,13; 32,34; Lb 24,8; Pwt 1,33; 1 Krn 17,21; Ps 78,14.53.72.

⁷ Ps 24.

⁸ Ps 143,10; por. Iz 63,14; Ne 9,19n.

⁹ Mdr 9,11; por. 10,10.17.

w dół wpadną” (Mt 15,14par.), i w epizodzie opisanym w Dz 8,30-31, gdzie „prowadzić” oznacza wprowadzanie w poznanie Pisma; wedle Ap 7,17 Baranek „poprowadzi ich [tzn. wybranych] do źródeł życia”.

Powyzsze teksty warunkują zrozumienie tekstu Jana i wskazują, że *bodēgein* oznacza uzdolnienie do zrozumienia prawdy w sposób zinterioryzowany, nie tylko w sensie intelektualnym, ale w sensie przyjęcie określonego stylu życia. *Sensbodēgein* jest więc szerszy od „docebit”, występującego w tłumaczeniu Wulgaty¹.

1.3.2.3. Zasadnicze ukierunkowanie tekstu

Tekst J 16,12-15 zawiera silne ukierunkowanie ku przyszłości i jest otwarty na charyzmat prorocki doświadczany w Kościele Janowym. Tekst nie odrzuca jednakże elementu kontroli, co zobaczymy dokładniej w paragrafie następnym. J 16,12-15 akceptuje tylko te ruchy prorockie, które nie przekreślają tradycji. W konflikcie między wolnością i elementem „kontroli” konieczny jest stały powrót do tradycji Jezusowej².

1.3.3. Włączenie tradycji w „nowość” nauczania Ducha

Jak stwierdziliśmy wyżej, tekst Jana jest otwarty na nowość. Zasadniczy problem perykopy można wyrazić w pytaniu: Jak jest możliwe włączenie problemów terażniejszości (elementu „nowości”) w kontekst orędzia odziedziczonego z przeszłości? Autor Ewangelii odpowiada na to pytanie odnosząc się do daru Ducha Parakleta. Dzięki obecności Ducha jest możliwa jedność (można powiedzieć: dialektyka) między nowością i tradycją.

Wydaje się, że na etapie redakcji Czwartej Ewangelii otwarta koncepcja Ducha, zagwarantowana autorytetem Ucznia Umiłowanego, nie powodowała jeszcze konfliktu między faktorem tradycji i nowości, w sensie spowodowania rozłamu we wspólnocie. W niniejszym paragrafie pragniemy wydobyć te elementy perykopy, które wskazują na walor tradycji w procesie rozwoju objawienia, tzn. te stwierdzenia zawarte w J 16,12-15, które dowodzą zależności akcji objawieniowej Ducha od Jezusa.

1.3.3.1. Jedność działania Ducha z Chrystusem

Ewangelista prezentuje w J 16,12-15 relację Ducha Parakleta do Jezusa w sposób bardzo podobny do tego, w jaki opisuje gdzie indziej relację Jezusa do Ojca³:

<i>Duch Paraklet</i>	<i>Jezus</i>
- nie mówi od siebie, mówi tylko to, co słyszy: 16,13	- 7,17; 8,26.28.38; 12,49n; 14,10
- uwielbia (Jezusa): 16,14	- por. 12,28; 17,1.4
- obwieszcza: 16,13	- 15- 4,25 (16,25)
- prowadzi do całej prawdy; jest Duchem Prawdy: 16,13	- por. 1,17; 5,33; 18,37; 14,6
- Paraklet: 14,16	- (14,16); 1 J 2,1 ⁴

¹ Por. G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, s. 252-254; I. de la Potterie, *Le Paraclet...*, s. 94; R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, s. 134.

² Por. R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, s. 151; T. A. R. Robinson, *The Priority of John*, London 1985, *passim*.

³ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, I: *Lo Spirito santo nell' „Economia”*. *Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1981, s. 71.

⁴ Można dorzucić do tego inne teksty paralelne:

<i>Paraklet</i>	<i>Jezus</i>
- dany przez Ojca: 14,16	- 3,16
- jest z uczniami: 14,16n	- 3,22; 13,33; 14,20.26
- świat go nie otrzymał: 14,17	- 1,11; 5,53 (12,48)
- świat go nie zna, znają go tylko wierzący: 14,17	- 14,19; 16,16n

Zbieżność powyższa wskazuje, że dla autora Czwartej Ewangelii Paraklet kontynuuje dzieło rozpoczęte przez Jezusa. Duch jest podporządkowany Jezusowi w sposób tak zdecydowany, że nie posiada własnej autonomii w działaniu. Tak jak dzieło Jezusa jest dziełem Ojca (5,17), tak dzieło Parakleta jest dziełem Jezusa (16,14-15)¹. Działanie Ducha ma charakter „trynarny”. Duch jest sprawcą komunii z Chrystusem - Prawdą i - poprzez Niego - z Ojcem².

W celu doprecyzowania powyższej ogólnej obserwacji należy zanalizować wyrażenia, które w J 16,12-15 akcentują jedność (lub zależność) Ducha i Jezusa. Chodzi o następujące wyrażenia:

- a) *ou ... lalēsei af'beautou* (w. 13);
- b) *(alla) bosa akouei lalēsei* (w. 13);
- c) *eme doksasei* (w. 14);
- d) *ek tou emou lēmpsetai* (w. 14);
- e) *ek tou emou lambanei* (w.15).

1.3.3.2. *Lalein, akouein* (w.13)

Wiersz 13 określa na dwa sposoby relację Ducha Parakleta do Jezusa w sferze objawienia: 1) aspekt negatywny: Duch nie ma autorytetu pozwalającego mu mówić (czasownik *lalein*) samemu z siebie; 2) aspekt pozytywny: Duch mówi rzeczy, które usłyszał (czasownik *akouein*) od Jezusa.

Czasownik *lalein*, powtórzony dwa razy w w. 13 oraz słowo *akouein* występują wielokrotnie w Ewangelii w odniesieniu do Jezusa. W wypowiedziach Jezusa czasownik „mówić” (*lalein*) sygnalizuje działalność objawieniową Jezusa (por. 3,34; 5,30; 8,30.45; 18,20). Jest formą auto-objawienia związaną z formułą „Ja Jestem” (4,26; 8,18). Jezus nie mówi od siebie, ale w imieniu Ojca (7,16-18; 8,28; 12,49n; 14,10). Przez czasownik *akouein* podkreślona jest w Ewangelii jeszcze mocniej zależność Jezusa od Ojca. Jezus jest tym, który słucha Ojca; Jezus komunikuje objawienie Ojca (3,32; 6,30; 15,15). Niekiedy *akouein* i *lalein* występują razem w opisie jednej rzeczywistości objawienia: „Ten, który mnie posłał, jest prawdziwy, a Ja mówię wobec świata to, co usłyszałem od Niego” (J 8,26); „Powiedziałem wam prawdę usłyszaną przez Boga” (8,40)³.

Powyższe teksty określające relację Jezusa do Ojca zawierają słownictwo zbieżne z J 16,13, gdzie jest ono odniesione do relacji Ducha i Jezusa. Ze zbieżności tej wynika wniosek, że podobnie jak Logos-Syn jest sługą Ojca i Jego rzecznikiem, tak Duch Prawdy jest sługą Chrystusa i Jego rzecznikiem⁴.

1.3.3.3. *Lambanein* (ww. 14.15)

Sformułowanie z w. 13: „...[Duch] nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek słyszy”, zawierają podobną ideę, co użyte w ww. 14.15 słowa: „z mojego weźmie/bierze”⁵. Czasownik *lambanein* opisuje w Czwartej Ewangelii konkretne działania (np. Jezus „bierze” chleby; 6,11) oraz występuje w stwierdzeniach ogólnych (3,27; 4,36;

- | | |
|--|------------------------|
| - posłany od Ojca: 14,26 | - rozdz. 5;7;8;12 |
| - naucza: 14,26 | - 7,14n; 8,20; 18,37 |
| - przychodzi (od Ojca do świata): 15,26; 16,7.13 | - 5,43; 16,28; 18,37 |
| - daje świadectwo: 15,26 | - 5,31s; 8,13s; 7,7 |
| - przekonuje świat: 16,8 | - (3,19n; 9,41; 15,22) |

¹ Por. G. M. Burge, *dz. cyt.*, s. 140.

² Por. I. de la Potterie, *La vérité...*, t. II, s. 1013.

³ Por. G. Ferraro, *dz. cyt.*, s. 257-59.

⁴ Por. G. Johnson, *The Spirit-Paraclet in the Gospel of John*, Cambridge 1970, s. 37n.

⁵ Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet...*, s. 94n.

16,24), ale przede wszystkim charakteryzuje postawę pozytywną lub negatywną ludzi wobec Jezusa i wobec Ducha, wyrażającą się w przyjęciu wiary lub jej odrzuceniu¹. *Lambanein* charakteryzuje postawę Jezusa wobec Ojca: Jezus otrzymuje od Ojca świadectwo, chwałę, przykazanie (5,34.36-37.41.44; 10,17-18). Można powiedzieć, że dla Jana istnieje jeden pośrednik i jedna misja w planie zbawczym Boga, tj. misja Jezusa. Duch jest widziany jako kontynuacja obecności Jezusa we wspólnocie: Duch „weźmie/bierze” od Jezusa (16,14.15)². Wiersz 15 rozpoczyna się od formuły, która wyjaśnia podstawę relacji między Jezusem i Duchem Parakletem: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że...”. W głoszeniu lub interpretowaniu tego, co pochodzi od Jezusa, Duch w istocie głosi (interpretuje) ludziom Ojca, ponieważ Ojciec i Jezus mają wszystko wspólne³.

1.3.3.4. *Doksadzein* (w. 14)

Poprzez objawienie (czasownik *anaggellein*) rzeczy, które Duch weźmie (*lambanein*) od Jezusa, Paraklet „uwielbi” Jezusa (czasownik *doksadzein*). W ST i w literaturze apokryficznej *doksa* oznacza objawienie Boga (w obłoku, świetle, ogniu, przez cuda), a także cześć oddawaną Bogu przez ludzi. Autorzy NT przypisują rzeczywistość *doksa* Chrystusowi. „Chwała” charakteryzuje naturę Chrystusa i wyraża Jego majestat i moc. Tylko Czwarta Ewangelia określa, że Jezus ma „chwałę” przed swym zmartwychwstaniem. W rozdziałach 1-12 Ewangelii Jezus-Mesjasz otrzymuje chwałę poprzez dzieła spełnione w jedności z Ojcem. W rozdziałach 13-21 Jezus, Syn Człowieczy, ma chwałę poprzez swą mękę. Ewangelia zawiera też koncepcję chwały Syna Jednorodzonego przed stworzeniem świata. Dla Jana „godzina Syna Człowieczego” oznacza Jego mękę. Sam Jezus prosi Ojca: „Ojcze, nadeszła godzina! Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył” (17,1) oraz - „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą, którą miałem u Ciebie, zanim świat powstał” (17,5). Dzieło Jezusa będzie kontynuowane przez uczniów. Chrześcijanie, którzy z pomocą Ducha Parakleta żyją w bliskości z Chrystusem (por. 15,14n), uwielbiają Syna i Ojca⁴.

Funkcję Ducha w uwielbieniu Jezusa wyrażają słowa: „Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (7,39). Duch uwielbi Jezusa dając świadectwo, że wszedł On do swojej chwały. Duch spełnia tę funkcję poprzez nauczanie, „przypominanie” (*anamnesis*) i prowadzenie ku całej prawdzie, tzn. w ramach rzeczywistości już obecnej, choć jeszcze nie w pełni dopełnionej⁵. Tekst J 16,14 należy odczytywać w świetle eschatologii „zrealizowanej” Jana. Dla synoptyków Syn Człowieczy wejdzie do chwały w dniu ostatecznym (Mk 13,26); w Czwartej Ewangelii Paraklet uobecnia chwałę Jezusa⁶. „Uwielbienie” zawiera uznanie mocy Jezusa, której wyrazem jest spełnienie Jego dzieła (por. 13,31n; 17,1n). Duch uczestniczy w kontynuacji dzieła zbawczego i „uwielbia”

¹ G. Ferraro, *dz. cyt.*, s. 261. *Lambanein* opisuje przyjęcie Jezusa (1,12; 5,43; 6,21; 13,20), przyjęcie Jego pełni (1,16), Jego świadectwa (3,11.32.33), Jego słowa (12,48; 17,8), przyjęcie matki przez ucznia umiłowanego (19,27). W relacji do Ducha czasownik jest użyty w 7,39; 14,17; 20,22.

² Por. G. M. Burge, *dz. cyt.*, s. 200-204. Zmiana czasów między „weźmie” (w. 14: czas przyszły) i „bierze” (w. 15: czas teraźniejszy) nie jest teologicznie istotna. Wątpliwy jest wniosek, wyprowadzony z samych tylko reguł gramatycznych, jakoby użycie czasu teraźniejszego było wkładem w teologię trynitarną (przy założeniu, że czas teraźniejszy trybu oznajmującego wskazuje na akcję ciągłą). W innych tekstach akcja Ducha jest opisywana zarówno przez czasowniki w czasie przyszłym (14,26; 16,8; 16,13), jak i w czasie teraźniejszym (14,17). Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 857.

³ R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 869.

⁴ Por. J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, W: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, pr. zb. pod red. F. Gryglewicza. Lublin 1976, s. 67-79.

⁵ Por. A. Jankowski, *Eschatologiczne znamiona posłannictwa Ducha Parakleta*, W: *Egzegeza...*, pr. zb. pod red. F. Gryglewicza, s. 96-97.

⁶ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 868n.

Jezusa przez swe działanie skoncentrowane na objawieniu Jezusa ludziom¹.

1.3.4. Synteza: zasadnicze ukierunkowanie tekstu

Duch mówi to, co słyszy; nie mówi od siebie (16,13); oznajmia to, co bierze od Jezusa i w ten sposób uwielbia Jezusa (16,14-15). Jezus z kolei otrzymuje od Ojca świadectwo, przykazanie, chwałę, a więc otrzymuje wszystko to, co spełnia, wszystko to, kim jest. Czasownik „otrzymywać”, z Jezusem jako podmiotem, będącym w relacji do Ojca, wyraża podobną ideę co „dawać”, z Bogiem jako podmiotem, będącym w relacji do Jezusa. Otrzymując wszystko od Ojca Jezus uwielbia Ojca oznajmiając swoje dary ludziom, którzy go przyjmują. Duch Paraklet otrzymuje od Jezusa to, co pochodzi od Jezusa, i objawiając Go wierzącym uwielbia Jezusa². Kryterium życia wspólnoty, tj. przedmiotem słuchania i wiary nie jest jakaś statyczna treść, którą można określić mianem „tradycji”, ale sam Jezus, który mówi nieustannie i jest obecny we wspólnocie dzięki Duchowi³. Na skutek obecności Ducha w Kościele istnieje dialektyczna jedność między *anamnēsis* i nowością. Stan równowagi między obu tymi biegunami może być zachwiany przez nadużycia prorockie. Wspólnota Janowa doświadczy ich już niedługo, jak dowodzi 1 list Jana.

Analizując tekst J 16,12-15 na płaszczyźnie historycznej, jako świadectwo istnienia ruchu prorockiego, należy stwierdzić, że tekst jest punktem wyjścia dla dwóch tendencji rozwijających się w Kościele Janowym:

a) Możliwe po pierwsze, że prorok z Apokalipsy jest egzemplifikacją aktywności prorockiej zakorzenionej jakoś we wspólnocie Janowej (por. Ap 1). Wedle analiz M. Hengela⁴ autorem Ewangelii jest „Jan starszy”, zaś Apokalipsa, napisana prawdopodobnie także przez niego, została przepracowana przez uczniów po jego śmierci. Księga Apokalipsy byłaby więc wytworem peryferyjnym „szkoły” i należy do *corpus* Janowego szerzej rozumianego. Można dostrzec związek między J 16,13 i Ap (zwł. Ap 2,7.11.17 itd.)⁵. Apokalipsa jest owocem ruchu prorockiego „ortodoksyjnego”.

b) Z drugiej strony J 16,12-15 otwiera drogę dla fałszywych tendencji prorockich, które będą usiłowały podbudować swą wiarygodność odniesieniem się do treści ewangelicznych. Zaistnienie tej tendencji jest podłożem dyskursu autora 1 J na temat fałszywego i prawdziwego proroctwa (por. 1 J 4,1-6). Można dyskutować nad kwestią, czy już na etapie historycznym redakcji Czwartej Ewangelii istniały zaczątki kryzysu widocznego na etapie redakcji Listów. Wbrew tezie R.E. Browna⁶, jakoby Ewangelia nie odzwierciedlała symptomów kryzysu, można jednak dopatrywać się w J 6,60-65 aluzji do podziału zaistniałego we wspólnocie Janowej już na etapie redakcji finalnej Ewangelii. Zamknięcie redakcji Czwartej Ewangelii przez Ucznia Umiłowanego wraz z grupą określoną zaimkiem „my”, będącą depozytariuszem tradycji, może być widziane jako pierwszy wysiłek mający na celu odnowienie jedności (por. J 1,14.16; 3,11; 9,4; szcz. 21,24 i 1 J 1,1-3.5). Jeśli Ewangelia jest próbą zażegnania kryzysu w Kościele Janowym, to próba ta okazałaby się bezowocna, o czym świadczy konieczność nowej interwencji za pośrednictwem listu⁷.

¹ Por. R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, s. 136.

² G. Ferraro, *dz. cyt.*, s. 263.

³ „Jesus does not reveal a body of material which is identifiable as «Tradition»; it is often said that he reveals only that he is revealer or that his word is identical with himself, but the emphasis is more that he is the revealer of God”; J. Lieu, *The Second and Third Epistles of John: History and Background*, Edinburgh 1986, s. 178.

⁴ *Dz. cyt.*, s. 125-27.

⁵ „Evidently the closing remark about the Paraclete in 16,13, *kai ta erchomena anaggelei humin*, are to be referred to the last things. From here a bridge can be built to the Apocalypse, which belongs to the Johannine corpus in the wider sense”; M. Hengel, *dz. cyt.*, s. 189, przypis 61.

⁶ *La comunità...*, s. 66-106.

⁷ Por. F. Vouga, *art. cyt.*, s. 300n.

2. Rola Ducha we wspólnocie Janowej wg Listów Jana

Redakcja listów Janowych suponuje istnienie Czwartej Ewangelii w formie kanonicznej¹. Z tego względu trzeba traktować listy Janowe jako dokumenty odzwierciedlające kolejną fazę rozwoju wspólnoty Janowej, późniejszą od etapu redakcji Czwartej Ewangelii. Mowa Pożegnalna (J 13-17) jest dla autora 1 J ważnym punktem odniesienia². Wystąpienie nowego rodzaju literackiego w produkcji teologicznej szkoły wynika z woli kontynuacji, a z drugiej strony ze zmiany samozrozumienia wspólnoty³.

Jak stwierdziliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, Duch Paraklet jest widziany przez wspólnotę Janową jako czynnik jednoczący *anamnesis* i element nowości, inspiracji. Tekst J 16,12-15 definiuje reguły autentycznego prorocstwa. W niniejszym rozdziale pragniemy przedstawić rozwój ruchu prorockiego na etapie redakcji Listów Janowych, i scharakteryzować specyficzne rysy interwencji autora listu dotyczące pneumatologii.

2.1. „Sitz im Leben” pierwszego listu Jana

Listy Janowe można datować na około 100 r. po Chr., tzn. mniej więcej w 10 lat po redakcji Czwartej Ewangelii⁴. Na podstawie Listów możemy następująco określić strukturę Kościołów Janowych i sytuację w nich panującą:

a) Kościół Janowy nie istniał tylko w jakiejś jednej miejscowości, ale w wielu centrach, co wynika z faktu, że 2 J i 3 J zostały zaadresowane do różnych Kościołów znajdujących się w pewnej odległości od autora Listów (chce on te Kościoły wizytować). Prawdopodobnie 1 J jest skierowany do Kościoła, który istniał w jakimś wielkim ośrodku miejskim (Efez?). Spotkania wspólnot chrześcijańskich odbywały się w tym okresie w domach spotkań. Wedle 1 J wspólnota chrześcijańska istniejąca w owym większym centrum była podzielona. Potrzeba napisania 2 i 3 J świadczy jednak o tym, że rozłam istniał także we wspólnotach prowincjonalnych. Wg R.E. Browna⁵ secesjoniści pojawili się wpierw w owym większym centrum, a następnie zdobyli zwolenników także w ośrodkach prowincjonalnych. M. Hengel⁶ utrzymuje natomiast, że podział był spowodowany przez wędrownych charyzmatyków, którzy głosili idee akceptowane przez wszystkie Kościoły Azji Mniejszej. Listy pozwalają wyodrębnić „szkołę Janową” w łonie „wspólnoty Janowej”. „Prezbiter”, autor Listu, nie argumentuje w oparciu o swój osobisty autorytet, ale naucza jako członek grupy określonej zaimkiem „my”. Daje on świadectwo temu, co było widziane i słyszane od początku (1 J 1,1-2). W zaimku „my” Prezbiter zawiera czytelników Listu będących w tej samej co on relacji do tradycji, tzn. „braci” będących przekazicielami i interpretatorami tradycji, tworzących krąg najbardziej zbliżony do Ucznia Umiłowanego i najbardziej aktywny w pisaniu i dawaniu świadectwa. Grupę tę nazwać można „szkołą Janową”. Prezbiter przemawia jako członek szkoły⁷.

b) Przyczyną napisania 1 J jest schizma powstała we wspólnocie Janowej. Konkretny powód schizmy nie jest wprost wskazany. Wiemy z Listu, że secesjoniści byli liczni⁸ i że ich nauczanie

¹ 1 J 5,5-6 zawiera odniesienie do J 19,34. Także 1 J 4,2 suponuje istnienie tekstu J 6,47-58. Z drugiej strony argumentacja drugiego listu Jana wskazuje na znajomość Ewangelii i pierwszego listu Jana. 2 J jest wzmiankowany prawdopodobnie w 3 J 9.

² Prawie połowa paralel zachodzących między Ewangelią i pierwszym listem Jana dotyczy Mowy Pożegnalnej.

³ Por. F. Vouga, *art. cyt.*, s. 293.

⁴ Por. R.E. Brown, *La comunità...*, s. 112

⁵ *Tamże*, s. 112-14

⁶ *Dz. cyt.*, s. 54n.

⁷ Por. R.E. Brown, *La comunità...*, s. 112-19

⁸ Por. 1 J 2,18.

było uwieńczone wielkim sukcesem¹. Przeciwnicy ci byli wędrownymi głosicielami². Autor zwraca się do kręgu, który z jego punktu widzenia jest wierny objawieniu ewangelicznemu. Uważa się on za stróża depozytu Ewangelii. Chce zdyskredytować secesjonistów nazywając ich terminami: „antychryst”³, „kłamca”⁴, „fałszywi prorocy”⁵; zaznacza, że oni nie są z Boga, ale ze świata⁶, ponieważ nie słuchają świadectwa grupy „my”, stąd słucha ich świat.

Identyfikacja przeciwników na podstawie tekstu Listów zależy od pewnego założenia metodologicznego. Jeśli założy się, że idee krytykowane przez autora listu są własnością przeciwników, to wtedy uzyska się następujący obraz przeciwników: uważają oni, że są bez grzechu (płaszczyzna „antropologiczna”); brak im miłości (płaszczyzna etyczna); zaprzeczają oni Wcieleniu (płaszczyzna chrystologiczna)⁷. Wedle tradycyjnego poglądu, bronionego przez Tertuliana⁸, przeciwnicy są gnostykami, albo docetami⁹. Założenie metodologiczne, które stoi u podstaw powyższej rekonstrukcji historycznej, jest wątpliwe, gdyż Listy Jana odnoszą się nie tylko do poglądów przeciwników, ale do opinii szerszej pojętych adresatów Listów. Rekonstrukcja też przeciwników autora Listów może więc iść w innym kierunku. Dla przykładu, F. Vouga¹⁰ uznaje ich za osoby, które opuściły wspólnotę Janową w celu przystąpienia do Kościołów znanych nam z listów pasterskich lub z dzieł Łukasza. Większość uczonych charakteryzuje ich jako „przed-gnostyków” lub gnostyków¹¹.

Nie jest łatwa również próba identyfikacji powodów kryzysu w Kościołach Janowych. Według R.E. Browna¹² secesjoniści nie przybyli z zewnątrz, ale wywodzili się ze wspólnoty Janowej. Obie „partie”, wierna autorowi Listu i secesjonistyczna, znały model chrześcijaństwa odzwierciedlony w Czwartej Ewangelii, jednak każda z partii interpretowała go w odmienny sposób. Ewangelia Jana była na tyle „neutralna”, że czyniła możliwymi obie sprzeczne interpretacje.

M. Hengel¹³ podkreśla, że podział nie był owocem wewnętrznych sporów we wspólnotach Janowych. Inne pisma środowiska¹⁴ wskazują, że konflikt istniał w różnych miejscach. Wg Hengela tak szeroko zakrojony konflikt nie mógł być sprowokowany przez szkoły Janowe. Stąd wypływa wniosek, że podział we wspólnocie Janowej ma przyczynę zewnętrzną. Sugeruje to też 1 J 4,1: „...wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie”. Fałszywi prorocy propagowali idee podsuwane przez popularną filozofię i dobre wykształcenie epoki. Niektórzy uczniowie rozwinęli nauczanie Jana w szczególnym kierunku, szerząc przekonanie, że pojęli oni sens nauczania mistrza w sposób głębszy od niego samego. Idee fałszywych proroków krążyły w środowisku i znalazły dobre przyjęcie nie tylko we wspólnotach Janowych, ale i w innych Kościołach. Nie jest więc dziwne, że w 1 J 4,5 czytamy, że prorocy ci są ze świata i świat ich słucha.

¹ Por. 1 J 4,1; 2 J 7.

² Por. 1 J 4,1; 2 J 10: „Jeśli ktoś przychodzi do was i tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu i nie pozdrawiajcie go”

³ 1 J 2,18.22; 4,1.3; 2 J 7.

⁴ 1 J 2,22.

⁵ 1 J 4,1.4.

⁶ Por. 1 J 4,4-6.

⁷ Por. F. Vouga, *art. cyt.*, s. 291.

⁸ *De carne Christ.* 24

⁹ Także R. E. Brown, *La comunità...*, s. 121, pisze: „Certamente, nessuno nega che il pensiero ricostruito degli avversari di 1 Gv abbia certe analogie con il pensiero gnostico del secondo secolo a noi noto” (książka Browna ukazała się w 1979 r.)

¹⁰ *Art. cy.*, s. 293.

¹¹ Por. M. Hengel, *dz. cyt.*, s. 54.

¹² *La comunità...*, s. 122-25

¹³ *Dz. cyt.*, s. 54n.

¹⁴ Zob. Mt; Jud; 2 P; 1 List Klemensa oraz listy pastoralne i listy Ignacego

Podobnie do R.E. Browna, także M. Hengel dostrzega, że źródłem dla dwóch konkurujących ze sobą odłamów Kościoła Janowego była Czwarta Ewangelia. Autor Listu uznaje jeden nurt interpretacji za zgodny z tradycją ewangeliczną, drugi zaś - za niezgodny. Dlatego z taką siłą odwołuje się do „tego, co było na początku” (1 J 1,4; 2,7 itd.). Choć jego przeciwnicy chcą sprawiać wrażenie, że znają Ewangelię Janową, to w rzeczywistości są od niej dalecy, gdyż nie znają tradycji, która jest fundamentem Ewangelii¹.

2.2. Podmiot wydający sąd: *hēmeis*

Funkcja zaimka *hēmeis* w Liście jest różna od tej w Czwartej Ewangelii. W Ewangelii *hēmeis* jest związane ze świadectwem Ucznia Umiłowanego (J 1,14.16; 3,11; 9,4; 21,24), zaś w Liście - ma funkcję „autoryzowanej tradycji” (1 J 1,1-5; 4,6.14). Autor Listu, który sam siebie określa jako *ho presbuteros* (2J 1; 3J 1)², przemawia jako członek grupy określonej zaimkiem „my”.

Termin *ho presbuteros* nie oznacza lidera Kościoła w monarchicznie uporządkowanej strukturze Kościoła. Przed II wiekiem po Chr. nie ma dowodów na istnienie takiego modelu Kościoła. Prawdopodobnie w listach Janowych termin *ho presbuteros* ma sens podobny do występującego u Papiasza i Ireneusza. Oznacza nauczycieli mieszczących się w „łańcuchu” świadków zapoczątkowanym przez świadków naocznych, którzy widzieli i słyszeli Jezusa. Janowy kontekst idei Parakleta nadaje terminowi *ho presbuteros* specjalny odcień znaczeniowy. Paraklet jest świadkiem *par excellence* (por. J 14,26; 16,13). Każdy człowiek będący nauczycielem, włącznie z Uczniem Umiłowanym, daje świadectwo tradycji, której interpretatorem jest sam Paraklet (por. J 19,35; 21,24; 1 J 2,27). Wedle doświadczenia przechowywanego we wspólnocie Duch Paraklet był rozpoznawalny w dziele Ucznia Umiłowanego, zaś po jego śmierci - w jego uczniach. Dlatego *ho presbuteros* przemawia w Listach nie na mocy własnego autorytetu, ale jako członek grupy określonej zaimkiem „my”, jako członek grupy uczniów Ucznia Umiłowanego, przekazujących objawienie³. „My” świadków naocznych koresponduje z „wy” adresatów zaproszonych do „komunii” (1 J 4,1-3). List jest zaadresowany do kręgu, w którym autor Listu wyróżnia pewną część, z którą się identyfikuje i inną - z którą się nie utożsamia. W porównaniu z Czwartą Ewangelią, która jest przeznaczona dla audytorium uniwersalnego, włącznie z czytelnikami potencjalnymi (J 20,30-31), Listy mają odmienne przeznaczenie. Zmiana zakresu adresatów jest jednakże wynikiem przejścia od formy literackiej księgi objawienia do formy listu i nie zmienia aspiracji uniwersalnych szkoły Janowej⁴.

2.3. Duch jako czynnik równowagi między tradycją i „nowością”

Odpowiedź autora 1 J na sytuację zaistniałą we wspólnocie polega na odniesieniu się do tradycji. Tradycją jest dlań także Mowa Pożegnalna (zawarta w J 13-17), o czym świadczy tekst z 1 J 2,27, akcentujący konieczność wierności wobec tradycji, który jest refleksją nad J 14,26. Autor próbuje zachować jedność wspólnoty powracając do tego, co było *ap'archēs*⁵. Perspektywa autora jest retrospektywna. Powraca on do doświadczenia i poznania z okresu

¹ Por. R.E. Brown, *La comunità...*, s. 125.

² Wszystkie trzy listy Jana mają tego samego autora, co wynika choćby z jedności stylu Listów.

³ R. E. Brown, *La comunità...*, s. 114-116. Wedle tego samego R.E. Browna, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986, s. 695, dyskusja nad sensem zaimka „my” w 1 J 4,1-6 nie może być argumentem w debacie nad magisterium papieskim, np. w sensie argumentu, że *hēmeis* oznaczać miałyby Kościół przemawiający przez odpowiedzialny urząd nauczycielski.

⁴ Por. F. Vouga, *art. cyt.*, s. 258-288.

⁵ 1 J 1,2; 2,7.13.14.24; 3,8.11; 2 J 5,6.

pierwotnego (por. 1 J 1,1-5) i potwierdza, co oznacza dla niego „dawne przykazanie” (2,7)¹.

W niniejszym paragrafie, wychodząc od powyższej najogólniejszej konstatacji, pragniemy zbadać zapatrywanie autora Listu na temat ruchu charyzmatycznego we wspólnocie, uwidocznione w jego refleksji pneumatologicznej. W tym celu przeanalizujemy koncepcję „namaszczenia” (*chrisma*), które w ujęciu autora Listu jest aluzją do uniwersalnego daru Ducha danego Kościołowi. Następnie zanalizujemy tekst 1 J 4,1-6, w którym ujęcie Ducha jest bardziej „zawężone”, oznaczając świadka „autoryzowanej tradycji”. W konsekwencji, będziemy mogli porównać koncepcję Ducha występującą w Listach oraz wizję z etapu redakcji J 16,12-15, w którym istniała we wspólnocie równowaga między tradycją i elementem nowości.

2.3.1. Koncepcja *chrisma* w 1 J

Termin *chrisma* występuje trzykrotnie w 1 J:

- a) 2,20: *kai humeis chrisma echete apo tou hagiou*
- b) 2,27: *kai humeis to chrisma bo elabete ap' autou menei en humin*
- c) 2,27: *all' hōs to autou chrisma didaskei humas peri pantōn, kai alēthes estin kai ouk estin pseudos.*

W celu sprecyzowania sensu terminu *chrisma* musimy wpieryw ustalić granice perykopy, w której występuje ten termin oraz ukazać funkcję perykopy w Liście.

2.3.1.1. Funkcja terminu *chrisma* w kontekście

Pierwszy list św. Jana ma strukturę racjonalnego listu, na którą składają się następujące części strukturalne²:

- 1,1-4 *captatio benevolentiae*
- 1,5-2,17 *captatio*
- 2,18-27 *narratio*
- 2,28-29 *propositio*
- 3,1-24 *probatio*
- 4,1-21 *exhortatio*
- 5,1-12 konkluzja argumentacji
- 5,13-21 konkluzja listu

Jak widać w powyższym schemacie, termin *chrisma* występuje w perykopie 1 J 2,18-27, mającej charakter *narratio*. Perykopę otwiera zwrócenie się do adresatów tytułem „dzieci”. Ten sam tytuł występuje w perykopie poprzedzającej (2,12a) i otwiera następną perykopę (2,28a). Autor listu stwierdza w *narratio*, że liczni członkowie opuścili szkołę, przy czym podkreśla trzy momenty: a) interpretuje problem pojawienia się fałszywych proroków przez umieszczenie go w kontekście eschatologicznym, zaznaczonym przez temat ukazania się antychrysta; b) stwierdza, że secesjoniści nie należą do wspólnoty eschatologicznej, a nawet - że nigdy do niej nie należeli; c) podkreśla, że jego zwolennicy posiadają „namaszczenie” i dlatego nie są w niebezpieczeństwie³.

Strukturę jednostki 2,18-27 wyznacza trzykrotne użycie zaimka *humeis* (2,20.24.27), który dzieli tekst na cztery pod-jednostki: 2,18-19.20-23.24-26.27. W tym kontekście

¹ Por. G.M. Burge, *dz. cyt.*, s. 219; F. Vouga, *art. cyt.*, s. 293-300.

² Zob. F. Vouga, *art. cyt.*, s. 288-291. Na temat różnych modeli struktury 1 J, zob.: R. E. Brown, *Le lettere...*, s. 137-145. W porównaniu ze strukturą listów św. Pawła pierwszy list Jana jest nieco różny: np. nadawcą 1 J nie jest sam objawiciel, ale rzecznik szkoły interweniujący w imieniu „my” świadków.

³ *Tamże.*

trzykrotnie użyty jest termin *chrisma* (2,20.27.27)¹.

2.3.1.2. Namaszczenie: dar Ducha nauczającego

Prawdopodobnie secesjoniści twierdzili, że posiadają namaszczenie w sposób ekskluzywny. W odpowiedzi na te pretensje (por. 2,19.26) Prezbiter stwierdza, że jego zwolennicy posiadają namaszczenie, które w nich trwa i każdy z nich posiada wiedzę (*oidate pantes*, ww. 20.21); nie mają oni potrzeby otrzymywania pouczeń od jakichś nauczycieli, ponieważ naucza ich własne namaszczenie (w. 27b).

Więź między terminem *chrisma* i ideami pouczenia (*to autou chrisma didasket bumin*, w. 27) oraz wiedzy (*oidate pantes*, ww. 20.21) pozwala interpretować namaszczenie jako aluzję do Ducha, ponieważ w tradycji Janowej Duch i nauczanie są rzeczywistościami współlistniejącymi ze sobą (J 14,26; 16,13). Termin *chrisma* musiał być zrozumiały dla przeciwników jako odniesienie do Ducha, który naucza i prowadzi do całej prawdy. Supozycję tę potwierdza tekst wzięty z *Hupostasis archontōn*²: „Der Geist der Wahrheit, den der Vater ihnen gesandt hat, der wird sie über alle Dinge unterweisen und sie salben mit der Salbung des ewigen Lebens, welche ihnen verliehen worden ist von dem königslosen Geschlecht”. Tekst ten łączy ideę Ducha znaną z Mowy Pożegnalnej i motyw namaszczenia rozumiany tu jako synonim nauki gnostyckiej. Jest wysoce prawdopodobne, że przeciwnicy autora 1 J rozumieli namaszczenie w sposób analogiczny, jako synonim Ducha w jego funkcji nauczyciela i uważali siebie samych za „duchowych”, zdolnych do poznania nauczania Ducha w sposób ekskluzywny³. Jest też prawdopodobne, że namaszczenie jest w 1 J aluzją do inicjacji chrześcijańskiej i do chrztu. Także Jezus, *christos*, został namaszczony Duchem podczas swego chrztu⁴. Zdanie: „wy natomiast macie namaszczenie od świętego” (2,20), tzn. od Uwielbionego Pana, nadaje idei Ducha sens chrystologiczny zbieżny z Ewangelią⁵.

Powołanie się w Liście na dar Ducha jako na kryterium prawdy nie wystarczyło do zlikwidowania rozłamu wewnątrz wspólnoty. Tekst J 16,12-15 zawierał bowiem bardzo „otwartą” koncepcję działania Ducha i stał się podstawą przeciwstawnych interpretacji. Dlatego autor listu zaproponuje w dalszym tekście, a mianowicie w 1 J 4,1-6 dalsze kryteria, które ukaza, że jedynie grupa ukryta pod zaimkiem „my” posiada prawdę.

2.3.2. Duch w 1 J 4,1-6

Oprócz aluzji zawartej w idei „namaszczenia” temat Ducha występuje w dwóch miejscach 1 J, a mianowicie w 1 J 3,24-4,6.13 i w 1 J 5,6-8. Pierwszy tekst (3,24-4,6.13) odzwierciedla napięcie we wspólnocie mające podłoże prorockie. Z tego względu w niniejszym artykule, w którym badamy funkcję charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej ma on zasadnicze znaczenie; podejmuje temat Ducha zarysowany w J 16,12-15, wprowadzając - w zmienionej sytuacji historycznej - obok *to pneuma tēs alētheias* termin *to pneuma tēs planēs*.

2.3.2.1. Kontekst i struktura perykopy

1 J 4,1-6 należy do jednostki 4,1-21, która ma charakter *exhortatio* i zawiera serię pouczeń. Konfrontacja z secesjonistami, którzy powoływali się na dar Ducha, skłania autora listu w 1 J 4,1-6 do podania kryteriów rozpoznawania duchów. Następnie w 4,7-21 autor zaapeluje do miłości braterskiej, która jest fundamentem jedności wspólnoty

¹ Por. R.E. Brown, *Le lettere...*, s. 501-504.

² Cytat (Lab I, pl. 144,35-145,5) bierzemy w tłumaczeniu: K. Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Gutersloh 1976, s. 49.

³ *Tamże*, s. 47-50; R. E. Brown, *La comunità...*, s. 166.

⁴ Por. J. Lieu, *dz. cyt.*, s. 175; F. Vouga, *art. cyt.*, s. 298-300.

⁵ Por. M. Hengel, *dz. cyt.*, s. 56.

eschatologicznej¹.

Na zakres perykopy 4,1-6 wskazuje inkluzja zachodząca między 4,1 ("badajcie duchy, czy są z Boga") i 4,6 ("w ten sposób poznajemy..."). Perykopa 4,1-6 dzieli się na dwie części: 4,1-3 i 4,4-6. W pierwszej pod-jednostce ukazane jest kryterium chrystologiczne pozwalające odróżnić ducha prawdy i fałszu (por. 2 J 7). W drugiej pod-jednostce wskazane jest kryterium „słuchania” tradycji. W tekście 1 J 4,1-3 można dopatrzeć się struktury chiastycznej (a-b-c-c'-b'-a):

- a: wiersz 1d (fałszywi prorocy pojawili się w świecie)
- b: wiersz 2a (Duch Boży)
- c: wiersz 2bc (każdy, kto wyznaje Jezusa, należy do sfery Ducha Bożego pochodzącego do Boga)
- c': wiersz 3ab (każdy, kto nie uznaje Jezusa, należy do ducha nie pochodzącego od Boga)
- b': wiersz 3c (Duch Antychrysta)
- c': wiersz 3e (Antychryst jest już w świecie)².

2.3.2.2. Sens antytezy: *to pneuma tes aletheias* - *to pneuma tes planes*

Tekst 1 J 4,1-6 wskazuje, że konflikt we wspólnocie Janowej ma podłoże prorockie. Secesjoniści twierdzili, że posiadają Ducha Bożego i dlatego ich nauczanie jest prawdziwe. Autor listu odpowiada na to rozszczenie, precyzując kryteria rozpoznawania duchów. *Ta pneumata* mają wedle autora listu dwojaką charakterystykę. Istnieją duchy związane z *to pneuma tes planes* (4,6), które występują u fałszywych proroków, a obok tego - duchy związane z *to pneuma tou theou* (4,2), *to pneuma tes aletheias* (4,6). Antyteza między „duchem prawdy” i „duchem fałszu” nawiązuje do tradycyjnego przeciwstawienia między autentycznym i fałszywym prorocstwem, które spotykamy w ST (por. 1 Sm 19,19-24; 1 Krl 22,21-24). Na sens prorocki antytezy wskazuje w 1 J 4,6 paralelizm obu duchów ze zdaniami: „My jesteśmy z Boga. Ten, który zna Boga, słucha nas” oraz „Kto nie jest z Boga, nas nie słucha” (4,6)³. Należy wkluczyć rozumienie zwrotu *to pneuma tes aletheias* jako anioła⁴, gdyż List nie interesuje się angelologią. Znaczenia terminu *pneuma* nie można też zacieśniać do rzeczywistości etyczno-psychologicznej, ponieważ chodzi o Ducha „którego nam dał” Bóg (3,24), który „jest z Boga” (4,1,2), który jest „duchem Boga” (4,2). Można wnioskować, że „duch prawdy” i „duch fałszu” ma charakter osobowy i transcendentny, ale autor Listu nie koncentruje się na naturze ontologicznej duchów, a raczej na koncieście etyczno-psychologicznym, tzn. na postawach ludzi (proroków) ożywianych tymi duchami. Nie jest intencją autora 1 J wyrażenie w antytezie między „duchem prawdy” i „duchem fałszu” dualizmu ontologicznego między dwiema siłami kosmicznymi⁵.

1 J 4,6, z wyrażeniem „duch fałszu”, jest jedynym tekstem Janowym, w którym *pneuma* jest związane z rzeczywistością przeciwną Bogu. W tekstach Janowych *pneuma* jest zawsze w pozytywnej relacji do Boga. Czwarta Ewangelia nie przedstawia nigdy Jezusa jako egzorcysty wyrzucającego duchy nieczyste, jak również nie opisuje żadnego przypadku opanowania człowieka przez demona⁶.

¹ Por. F. Vouga, *art.cyt.*, s. 288-291.

² Por. R.E. Brown, *Le lettere...*, s. 685n.

³ Por. M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament*, London 1976, s. 106.

⁴ J.E. Huther, *Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Johannes*, Göttingen (wyd. 2) 1861, s. 190, interpretował antytezę z 1 J 4,6 jako przeciwstawienie między Duchem Bożym posłanym przez Boga i duchem posłanym przez diabła.

⁵ Por. I. de la Potterie, *La vérité...*, t. I, s. 287-88.

⁶ Apokalipsa, księga „Janowa” w sensie szerszym, wymienia w 16,13 *pneumata tria akatharta*, które mogą

Drugi z członów antytezy, „duch prawdy” (1 J 4,6), występuje także w Czwartej Ewangelii (J 14,17; 15,26; 16,13). Zachodzący w 1 J 4,6 związek rzeczywistości „ducha prawdy” z „duchem fałszu” nadaje specyficzny odcień znaczeniowy zarówno terminowi „duch prawdy” jak i dopełniaczowi *tēs alētheias*. W 1 J prawda jest fragmentem rzeczywistości pojętej „dualistycznie”, jest zdefiniowana przez przeciwstawienie fałszowi. W Czwartej Ewangelii zaś Duch objawia rzeczywistość, która jest prawdą. Koncepcja prawdy w Listach jest bardziej statyczna niż w Ewangelii. Oznacza coś, co się posiada, na wzór dogmatu (por. 1 J 3,9; 2 J 8,12). Prawda wiąże się z powrotem do przeszłości. Nie jest związana z Duchem w sposób tak dynamiczny i „progresywny” jak to jest w Ewangelii (por. J 16,12-15)¹. Zmienia się też sens terminu *ho parakletos*. W Liście Parakletem nazwany jest Jezus (1 J 2,1), podczas gdy w Czwartej Ewangelii to Duch jest nazwany *allos parakletos* (J 14,15). Zachodzi więc zmiana rozumienia funkcji Ducha². Nie jest wykluczone, że język Listów jest bliższy pierwotnemu etapowi rozwoju chrystologii (por. Rz 8,34; Hbr 7,25). Różnice terminologii Listów i Czwartej Ewangelii nie oznaczają jednak dwóch różnych doktryn Ducha, a raczej dwa jej aspekty³.

Autor Listu nie określa dokładnie natury fenomenu charyzmatycznego obecnego we wspólnocie. Nie wiadomo, czy secesjoniści głosili jakieś nowe słowa Chrystusa zmartwychwstałego. Bez wątplenia jednak nauczyciele ci usprawiedliwiali swą chrystologię „oświeceniem” przez Ducha Parakleta. Koncepcja Ducha objawiciela była dobrze znana we wspólnocie (por. J 16,12-15), podobnie jak doświadczenie aktywności Ducha (por. 1 J 4,1-6)⁴. Nie wydaje się jednak możliwa precyzyjna rekonstrukcja fenomenu prorockiego na bazie Listu. Jak pisze D. E. Aune⁵, „instytucja chrześcijańskiego profetyzmu nie poddaje się łatwo precyzyjnemu pojęciowaniu. Taka negatywna konkluzja nie jest jednakże pozbawiona znaczenia. Oznacza ona, że chrześcijański profetyzm, we wszystkich jego przejawach, nie ma jakiejś dominującej formy lub struktury (albo względnie małej liczby dominujących form lub struktur). Profetyzm wczesno-chrześcijański był zjawiskiem pozbawionym relatywnej stałości i struktur. Taka charakterystyka prorocstwa koresponduje z formami prorockiego «języka», gdyż (...) chrześcijański profetyzm nie ukształtował odrębnej formy «języka», który można by wyraźnie zidentyfikować jako «język» prorocki.”

2.3.2.3. Kryteria rozróżniania duchów

Prezbiter reaguje na nadużycia prorockie we wspólnocie przez podanie charakterystyki prorocstwa autentycznego i fałszywego. Opis poglądu autora Listu pozwoli nam dostrzec w niniejszym punkcie zmianę perspektywy pneumatologicznej w porównaniu z tekstem ewangelicznym J 16,12-15.

2.3.2.3.1. Kryterium chrystologiczne (1 J 4,1-3)

Związek daru Ducha (1 J 3,24) z autentycznym wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa (4,2) sugeruje podłoże nawrócenia/inicjacji/chrztu, to znaczy sytuację, w której chrześcijanie czynili wyznanie wiary i otrzymywali Ducha (por. J 9,22). Oznacza to, że secesjoniści byli chrześcijanami „Janowymi”. W celu odróżnienia secesjonistów od grona sobie wiernego Prezbiter określa specyfikę wyznania, będącego znakiem rozpoznawczym ducha prawdy:

oznaczać trzy elementy polityczne opisujące przeznaczenie Imperium Rzymskiego, tzn. anarchię wewnętrzną, inwazję zewnętrzną i całkowite zniszczenie; por. M. E. Isaacs, *dz. cyt.*, s. 104.

¹ Por. G.M. Burge, *dz. cyt.*, s. 219.

² Por. J. Lieu, *dz. cyt.*, s. 175.

³ Por. J. Hengel, *dz. cyt.*, s. 56.

⁴ Por. G. M. Burge, *dz. cyt.*, s. 218.

⁵ *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, s. 231 (tłum. nasze); na stronach 230n Aune referuje i ocenia modele klasyfikacji fenomenów prorockich proponowane przez różnych uczonych.

„Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (4,2). W dramatycznej sytuacji, w której określone przez Ewangelię generalne kryterium prawdy w postaci posiadania Ducha (zob. J 16,12-15) okazało się nieskuteczne w zapobieżeniu podziału wspólnoty (okazało się bowiem, że także secesjoniści utrzymywali, że działają pod wpływem Ducha), autor Listu zdefiniował w 1 J 4,1-3 dodatkowe kryterium o charakterze doktrynalnym. Przeciwnicy prawdopodobnie negowali Wcielenie lub rzeczywistość faktycznego człowieczeństwa Jezusa, a w związku z tym podważali sprawczość zbawczą dzieła Jezusa „w ciele” i jego związek z egzystencją chwalebą Chrystusa. Prezbiter ocenia zamysł secesjonistów jako zakwestionowanie i niezrozumienie wagi osoby Jezusa i łączy pretensje prorockie przeciwników z dziełem antychrysta¹, którego celem jest zakwestionowanie wiary w Chrystusa². Możliwe, że chodzi o jeszcze szerszy problem, jeśli połączymy błędną tezę chrystologiczną przeciwników z ich brakiem miłości wzajemnej i dodamy do tego ich pretensje do posiadania charyzmatu własnej interpretacji prorockiej Ewangelii. Może wtedy chodzić o chrześcijaństwo pojęte jako ruch odrzucający struktury społeczne i normy. Chodziłoby więc o ruch prorocki o profilu anty-strukturalnym i anty-materialnym, przejawiający się w specyficznej chrystologii³. Autor listu definiuje kryterium chrystologiczne, które burzy pretensje secesjonistów: „każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga” (4,2-3). Zdobywając się na zdefiniowanie kryterium rozróżniania duchów⁴, prezbiter wyłamuje się z tradycji. Wyrażonej np. w 1 Tes 5,19-22 i w *Didache* 11,7-8, która zabraniała „gaszenia ducha”, nawet jeśli byłoby ono zamierzone jako walka z niebezpieczeństwem opisanym w Mk 2,22.29 jako grzech przeciw Duchowi świętemu. Motywem takiego zakazu była chęć uniknięcia sytuacji, w której prawdziwe prorocтво pochodzące od Ducha św. mogłoby być przypisane fałszywemu duchowi. Bariera postawiona przez autora listu poprzez ustalenie kryterium rozpoznawania duchów okazała się jednak także nieskuteczna, co wynika ze stwierdzenia, że świat słucha jego przeciwników (1 J 4,5) oraz z konieczności powtórzenia podobnej argumentacji w 2 J 7-10⁵.

2.3.2.3.2. Kryterium „słuchania” (1 J 4,4-6)

Prezbiter przenosi w teraźniejszość jedną z cech czasu eschatologicznego, który - wedle oczekiwań - miał charakteryzować się pojawieniem się fałszywych proroków⁶. Identyfikuje secesjonistów jako fałszywych proroków, interpretując konflikt prorocki we wspólnocie jako konflikt eschatologiczny ze „światem”. Przeciwnicy autora listu „należą do świata”, „mówią tak, jak świat” i są słuchani przez świat (4,5). Sposób myślenia przeciwników i twierdzenia świata są zbieżne. Język Prezbitera jest echem języka apokaliptycznego, wedle którego władcy świata są sprzymierzeni z siłami anti-Bożymi (Ez 38,1-6; Ap 20,7-9)⁷. W Czwartej Ewangelii „świat” oznaczał niewierzących, osoby stojące na zewnątrz wspólnoty wierzących. W Liście *ho kosmos* ma inny sens, oznaczając także secesjonistów (4,5). Po stronie Boga stoi grupa określona zaimkiem „my” (4,6).

¹ K. Wengst, *dz. cyt.*, s. 47, przypis 99, cytuje opinię Büchsela: „Vielleicht haben sich die falschen Propheten geradezu *christoi* genannt, wodurch sich ihre Bezeichnung als *antichristoi* seitens des Joh vorzüglich erklärte”.

² Por. R.E. Brown, *Le lettere...*, s. 688n.

³ Por. D.E. Aune, *dz. cyt.*, s.225.

⁴ Wg R.E. Brown, *Le lettere...*, s. 687, postulat rozróżniania duchów nie ma nic wspólnego z rzeczywistością opisaną przez św. Pawła w 1 Kor 12,4nn. Paweł uznaje, że tylko niektórzy mają specjalny charyzmat rozróżniania duchów. List Jana odnosi do wszystkich chrześcijan Janowych zdolność rozróżnienia duchów na bazie namaszczenia (1 J 2,20.27).

⁵ *Tamże*, s. 689-691. Pierwszy List Jana jest zbieżny z tradycją wyrażoną w *Didache* w momencie gdy przestrzeganie przykazań uznaje za chrześcijańskie kryterium.

⁶ Por. Mt 7,21-23; 24,11.24; Mk 13,32; także 1 QH 4.7.12-13.

⁷ Por. R.E. Brown, *Le lettere...*, s. 690.

Na tym tle Prezbiter formułuje kryterium „słuchania” jako znak autentycznego proroctwa (4,6). Czasownik *akouein* ma ważną rolę w Czwartej Ewangelii. „Słuchanie” nauki Jezusa było kryterium przynależności do Boga (por. J 8,43-44.47; 18,37). Wedle J 16,13 to Duch Prawdy „powie wszystko, cokolwiek słyzy” i „oznajmi rzeczy przyszłe”; „(Duch) z mojego weźmie” (16,14). Autor Listu odwołuje się do kryterium „słuchania” objawienia będącego własnością wspólnoty Janowej. Wspólnota skupiona w grupie określonej zaimkiem „my” posiada prawdziwą chrystologię, ponieważ Duch, który „*stucha*” Jezusa mieszka w ich wspólnocie (3,24; 4,6). Drugie kryterium rozpoznawania duchów brzmi więc następująco: „ten, który zna Boga, *stucha* nas. Kto nie jest z Boga, nas nie *stucha*” (4,6). Kryterium „słuchania” oznacza w praktyce powrót do autorytetu tradycji reprezentowanej przez grupę „my”. Również to kryterium, podobnie jak podane w 1 J 4,1-3 kryterium chrystologiczne, okazało się nieskuteczne. Nie został zlikwidowany rozdzźwięk między Prezbiterem i jego przeciwnikami. Podczas gdy Prezbiter jest bliżej rozumienia Ducha jako kontynuatora tradycji (jest to akcent obecny w J 14,26 i 15,26)¹, to secesjoniści podkreślają bardziej aspekt „progresywny” dzieła Ducha (wyrażony mocno w J 16,12-15). Secesjoniści nie przestali twierdzić, że tylko ci, którzy słuchają ich nauki są wierni Duchowi Prawdy. Koncepcja ewangeliczna Parakleta stała się punktem wyjścia dla konfliktu z przykazaniem Jezusa mówiącym o trwaniu w jego słowie i strzeżeniu go (*menein i tērein*)².

Podsumowując, autor listu uznaje Czwartą Ewangelię za rodzaj konstytucji wspólnoty Janowej. Nie chce on wprowadzać w tekst listu nowych elementów teologicznych, a raczej pragnie powtórzyć i odnowić zrozumienie tego, co adresaci listu już znają z Ewangelii (por. 1 J 1,5; 3,11). List Jana „konsekuje” Ewangelię jako dokument założycielski Kościoła Janowego. Prezbiter czyni siebie świadkiem „tego, co było na początku”. Koryguje postawę przeciwników wskazując, że oni nie *stuchają* pierwotnej tradycji wspólnoty Janowej, którą zna jedynie grupa określona zaimkiem „my”. Secesjoniści błędzą zakładając, że są wierni objawieniu ewangelicznemu na temat Ducha³.

2.4. Synteza: zasadnicze ukierunkowanie pneumatologii 1 J

Interwencja zawarta w liście Jana posiada silny akcent postawiony na konieczności zachowania tradycji. Nie ogranicza się jednak *wyłącznie* do postulatu powrotu do tradycji poświadczonej jego autorytetem. Prezbiter nie pomija „progresywnej” koncepcji Ducha, czyniąc aluzję do niej w idei namaszczenia (*chrisma*).

W tym miejscu możemy dostrzec funkcję 1 J w procesie późniejszego rozwoju Kościoła Janowego. List nie zlikwidował przyczyn podziału, co więcej potwierdził prawomocność ewangelicznej koncepcji, która - dzięki swej „neutralności” i otwartości - otworzyła możliwość interpretacji heretyckich. Zauważmy, że w II wieku po Chr. tekst Czwartej Ewangelii był używany w kręgach „heterodoksyjnych”, jak np. w szkole Walentyna. Brak jest natomiast dowodów jednoznacznego używania Ewangelii w tekstach autorów uznawanych za reprezentantów chrześcijaństwa „ortodoksyjnego”. Trzeba było czekać niemal do końca II wieku na pierwsze świadectwa akceptacji Czwartej Ewangelii w kanonie Wielkiego Kościoła⁴.

W okresie następującym po redakcji Listów Jana nie istnieją ślady istnienia szkoły Janowej (świadkiem „peryferyjnym” jest Apokalipsa). Można przypuszczać, że część szkoły znalazła miejsce w kręgach gnostyckich, zaś pozostała część została wchłonięta przez Wielki

¹ Bez wątplenia punktem odniesienia dla autora 1 J była Mowa Pożegnalna Jezusa. Prezbiter nawiązuje specjalnie (w oparciu o J 15,1-17) do przykazania miłości i do tematu „trwania”; por. F. Vouga, *art. cyt.*, *passim*.

² Por. M. Hengel, *dz. cyt.*, s. 42.

³ Por. F. Vouga, *art. cyt.*, s. 300-302.

⁴ Por. J.-D. Kaestli, *Remarques sur le rapport du quatrieme evangile avec la gnose et sa reception au II-e siecle*, W: *La communnaute...*, pr. zb. pod red. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, s. 351-356.

Kościół, który zaakceptował Ewangelię Jana i Listy Janowe jako część swego kanonu ksiąg świętych.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu był opis roli charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej. Pierwszym etapem naszej analizy (rozdział pierwszy) była egzegeza J 16,12-15. Stwierdziliśmy, że perykopa ta nie tylko prezentuje refleksję teologiczną nad rolą Ducha, jako re-interpretatora (kontynuatora) objawienia Jezusowego, ale jest też świadectwem dokumentującym aktywność charyzmatyczną we wspólnocie Janowej. Doświadczenie obecności charyzmatycznej Ducha we wspólnocie zostało wyrażone w refleksji teologicznej leżącej u źródeł tekstu J 16,12-15. Perykopa J 16,12-15, która z taką mocą uwypukla funkcję objawicielską Ducha, była dla autora tekstu (dla szkoły Janowej?) „usprawiedliwieniem” prawa do napisania Czwartej Ewangelii, która zawierała specyficzną chrystologię (tzw. chrystologię wyższą) i była sama w sobie interpretacją słów Jezusa dokonaną w Duchu. Podkreśliliśmy, że perykopa J 16,12-15 skupia w sobie dwie tendencje, które wydają się być przeciwstawne. Jest otwarta na nowe zjawiska prorockie w przyszłości. Z drugiej strony tekst nie przekreśla tradycji i nie odrzuca instancji kontroli. Podstawę równowagi między faktorem prorockim a tradycją widzi autor Ewangelii w Duchu Paraklecie, który będąc Duchem Chrystusa (*Christus praesens*), jest żywą gwarancją tego, że wszystko, co zostanie objawione w przyszłości w sposób prorocki będzie koherentne z Chrystusem. Dostrzegliśmy w wyrażeniach: *polla* (16,12), *hodēgēsēt eis ten alēbetan pasan* oraz *ta erchomena anaggelei humin* (w. 13), aluzje do rzeczywistości prorockiej. Stwierdziliśmy jednak, że autor tekstu akceptuje tylko te ruchy prorockie, które nie przekreślają tradycji. Wyrażenia: *ou lalēsēt afbeautou*; *bosa akouēt lalēsēt* (w. 13); *eme doksasei* (w. 14); *ek tou emou lēmpsetai / lambanēt* (ww. 14.15), świadczą że Duch jest zależny od Jezusa. Akcja objawicielska Ducha została scharakteryzowana tymi samymi wyrażeniami co aktywność Jezusa w stosunku do Ojca. Przedmiotem wiary wspólnoty nie jest statyczna formuła, którą moglibyśmy identyfikować z jakąś „Tradycją”, ale sam Jezus mówiący nieustannie i obecny poprzez Ducha we wspólnocie. Wydaje się, że na etapie historii wspólnoty Janowej, który koresponduje z redakcją finalną Czwartej Ewangelii istniała w Kościele Janowym praktyczna równowaga między „przypomnieniem” tradycji (*anamnēsis*) a inspiracją prorocką. Tekst wyraża jednak napięcie, które może prowadzić do nadużyć prorockich.

W drugim rozdziale przeanalizowaliśmy rolę charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej na podstawie Listów Jana, a szczególnie 1 J. Listy św. Jana odzwierciedlają kolejny etap życia wspólnoty Janowej. *Sitz im Leben* Listów jest sytuacja podziału wspólnoty, która ma także podłoże prorockie (zob. antyteza między *to pneuma tēs alēbetas* oraz *to pneuma tēs planēs*, 1 J 4,6). Punktem wyjścia dla antagonizujących ruchów prorockich, tzn. dla wiernych z kręgu autora Listu i dla jego przeciwników, jest ta sama tradycja ewangeliczna zawierająca w J 16,12-15 bardzo otwartą koncepcję Ducha. W rozdziale drugim niniejszego artykułu interesowała nas specyfika dokonanej w Listach re-interpretacji danych pneumatologicznych wynikających z Czwartej Ewangelii (w J 16,12-15). Stwierdziliśmy, że w konkretnej sytuacji, w której secesjoniści usprawiedliwiali swą przed-agnostyczną chrystologię za pomocą ewangelicznej koncepcji Ducha Parakleta, odpowiedź dana przez autora listu poszła w dwóch dialektycznie związanych z sobą kierunkach. Prezbiter przypomina fakt namaszczenia, czyniąc tym samym aluzję do ewangelicznej myśli o Duchu, który jest aktywny jako przewodnik ku całej prawdzie. W tradycji Janowej Duch i nauczanie są rzeczywistościami występującymi razem (J 14,26; 16,13). Związek między ideami namaszczenia, nauczania (1 J 2,27) i poznania (1 J 2,20.21) pozwala zinterpretować *chrisma*

w 1 J jako aluzję do Ducha. W idei namaszczenia autor Listu przypomina fundamentalne kryterium prawdy, jakim jest posiadanie daru Ducha, który jest Nauczycielem *par excellence*. W ten sposób autor polemizuje prawdopodobnie ze swoimi przeciwnikami, którzy uważali siebie samych za ludzi „duchowych”, mających wyłączne uzdolnienia do zrozumienia nauczania Ducha.

Kryzys we wspólnocie, spowodowany przez napięcie między tradycją i inspiracją prorocką, popycha autora Listu do mocnego zaakcentowania aspektu Ducha jako świadka Tradycji. Idea powrotu do tradycji jest w Liście bardzo silna. Autor (jako przedstawiciel grupy objętej zaimkiem „my”) określa siebie jako świadka tego „co było od początku” (1 J 1,1 i in.). Stwierdza, że jego przeciwnicy błędzą zakładając, że są wierni nauczaniu Ducha. Ich postępowanie jest nadużyciem „otwartości” pneumatologii ewangelicznej na nowość. W porównaniu z Czwartą Ewangelią, która wyraża równowagę między tradycją i inspiracją prorocką, list przesuwa akcent na Tradycję. Autor proponuje już kryteria rozróżniania duchów (1 J 4,1-6). Pierwszym z nich jest kryterium chrystologiczne, które pozwala odróżnić prorocstwo fałszywe od prawdziwego: „każdy Duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga” (1 J 4,2-3). Drugim kryterium jest „słuchanie”: „Ten, który zna Boga, słucha nas. Kto nie jest z Boga, nas nie słucha” (1 J 4,6; por. 1 J 4,4-6). Wierni związani z grupą scharakteryzowaną przez zaimek „my” posiadają prawdę, ponieważ mieszka w nich Duch, który „słucha” Jezusa (por. J 16,14). Rozwiązanie zaproponowane przez List jest uwarunkowane historycznie i nie eliminuje „dialektycznej” koncepcji Ducha, obecnej w J 16,12-15¹.

Na poziomie historycznym można zapytać się, dlaczego akcent pneumatologiczny obecny w 1 J jest ograniczony w porównaniu z Czwartą Ewangelią. Która koncepcja jest bardziej pierwotna? Przytoczmy w tym względzie wypowiedź J.Lieu, *dz. cyt.*, s. 180: „Why is this focus missing in I John; has it been lost or was it the Evangelist's purpose to introduce it in order to supplement the understanding of his community?” (...) „...originality in concept and originality in time are not coterminous, while the later ideas of the Epistles may reflect the original or continuing ideas of the community or any part of it”. W naszej pracy nie analizowaliśmy historii tradycji. Potraktowaliśmy Listy jako re-interpretację Ewangelii.

Adresaci Ewangelii: funkcja retoryczna 1 Kor 2,6-3,4 w 1 Kor 1-4

Wstęp

Jako przedmiot niniejszego artykułu obraliśmy 1 Kor 2,6-3,4. Traktujemy jako jedną całość tekst 2,6-16 wraz z 3,1-4, gdyż (jak zobaczymy w toku pracy) obie perykopy stanowią jedność retoryczną obejmującą *subpropositio* (2,6a) wraz z odpowiadającą jej argumentacją (2,6b-3,4).

Wchodząca w skład jednostki 1 Kor 2,6-3,4 perykopa 1 Kor 2,6-16 jest żywo dyskutowana przez uczonych. Łączność z tematem głębszego poznania tajemnic Bożych sugerować może podłoże gnostyckie¹. Niektórzy uczeni podnoszą problem niespójności 1 Kor 2,6-16 z kontekstem i w konsekwencji możliwość niezależnego istnienia perykopy przed ostateczną redakcją listu oraz możliwość pochodzenia perykopy z jakiejś zewnętrznej tradycji (gnostyckiej? innej?)². Z drugiej strony, nacisk na objawienie ukrytych prawd, połączony z uwypukleniem działania Ducha Bożego, jak również z podkreśleniem faktu głoszenia misterium, pozwala podejrzewać podłoże prorockie perykopy³. Chociaż w niniejszym artykule nie chcemy analizować podłoża historyczno-religijnego perykopy, to jednak obserwacje powyższe stawiają problem roli 1 Kor 2,6-16 w kontekście pierwszego kanonicznego listu do Koryntian. Celem naszej pracy będzie analiza roli 1 Kor 2,6-3,4 w szerszym kontekście, której dokonamy stosując metodę retoryczną⁴. Metoda retoryczna wydaje się być bardzo odpowiednia dla zanalizowania spójności i roli 1 Kor 2,6-16 w kontekście oraz dla wyjaśnienia na podstawie wskazań zawartych w strukturze tekstu relacji między Pawłem i Koryntianami (i ich sytuacją); metoda retoryczna pozwoli też

¹ Por.szcz.: U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zur I Kor 1 und 2*, Tübingen 1959; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1969 (wyd. 2). Wśród autorów, którzy polemizowali z hipotezą gnostycką, zob. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les epîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949; R. Scroggs, *Paul: SOFOS and PNEUMATIKOS*, NTS 14 (1967) s. 33-35; B.A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in I Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, Missoula 1976 (wyd. 2).

² Por. H. Conzelmann, *Paulus und die Weisheit*, NTS 12 (1965-1966) s. 238nn; E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, Tübingen 1978, s. 213nn; M. Widmann, *I Kor 2,6-16: Ein Einspruch gegen Paulus*, ZNW 70 (1979) s. 44-53.

³ Por. E.E. Ellis, *dz. cyt.*, s. 24-30.

⁴ Na temat metodologii, zob. G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill-London 1984, *szcz.* s. 34-37; zob. także: H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Bd. 1-2, München 1960.

uchwycić zasadniczą linię teologiczną, którą reprezentuje Paweł w konkretnej „sytuacji retorycznej”.

Wybór metody retorycznej i temat warunkują następstwo kolejnych kroków metodycznych zastosowanych w artykule. W rozdziale pierwszym określimy problem retoryczny i na drodze analizy struktury retorycznej 1 Kor 1-4 ukażemy dynamikę odpowiedzi Pawła na ów problem. W rozdziale drugim ukażemy strukturę retoryczną 1 Kor 2,6-3,4 i sprecyzujemy funkcję retoryczną tekstu w rozwinięciu ważniejszych linii teologicznych 1 Kor 1-4.

W dzisiejszej literaturze problem struktury retorycznej 1 Kor 1-4, a szczególnie 2,6-3,4, nie jest dostatecznie opracowany. Uczni interesują się raczej problemem podłoża historyczno-religijnego tekstu Pawłowego¹. Jedynie dwie prace ukazują strukturę retoryczną 1 Kor 1-4. Chodzi o napisaną w 1984 roku książkę M.Bünkera² oraz pracę B.Bidauta z 1988 roku³. Konkluzje zaproponowane przez obu autorów nie są jednakże rozstrzygające i definitywne. Wnioski, które wyciąga Bidaut dotyczą ponadto przede wszystkim funkcji retorycznej i teologii trzeciego rozdziału pierwszego listu do Koryntian. Pewne uwagi dotyczące struktury retorycznej 1 Kor 1-4 czyni także G.Kennedy⁴. Nasza praca ma zadanie wypełnienia zaistniałej luki.

Niniejsza praca stanowi przyczynek do poznania istoty Pawłowej koncepcji Ewangelii, a szczególnie jej aspektu chrystologicznego i eklezjologicznego. Badania nasze są wkładem w dyskusję toczącą się w dzisiejszym Kościele, który szuka swego „samo-określenia” w świecie. Chodzi w tym także o dyskutowany dziś problem relacji między tradycją i nowością w autentycznym głoszeniu Ewangelii. Paweł reprezentuje konkretną postawę, która może być uważana za modelową dla dzisiejszego Kościoła.

1. Struktura retoryczna 1 Kor 1-4

W rozdziale niniejszym określimy syntetycznie sytuację retoryczną (problem retoryczny) szerszej jednostki, która zawiera 2,6-3,4, tzn. 1 Kor 1-4. W punkcie drugim zanalizujemy *inventio*, tzn. scharakteryzujemy pod kątem kategorii retorycznych kolejne pod-jednostki tekstu 1 Kor 1-4. Punkt trzeci zawierał będzie *dispositio* tekstu 1 Kor 1-4.

1.1. Sytuacja i problem retoryczny 1 Kor 1-4

Interwencja Pawła za pośrednictwem pierwszego (kanonicznego) listu do Koryntian⁵ jest reakcją na określoną sytuację panującą w Kościele korynckim. Mieszkańcy Koryntu byli wystawieni na wpływ wielorakich tradycji ideowo-religijnych. Młode portowe miasto o bardzo zróżnicowanej ludności, nie posiadające jeszcze „arystokracji” z urodzenia, stwarzało klimat duchowy i religijny bardzo swobodny⁶. Zasadniczym powodem interwencji ze strony

¹ Zob. przypis nr 1 i 2. Zob. też: J. A. Davis, *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1,18-3,20. Against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*, Lanham - New York - London 1984; B. Fjærstedt, *Synoptic Tradition in 1 Corinthians. Themes and Clusters of Theme Words in 1 Corinthians 1-4 and 9*, Uppsala 1974.

² *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984.

³ *Fonction apostolique de la prédication et unité dans la communauté de Corinthe*, Roma 1988 (Excerpta ex dissertatione Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae).

⁴ *Dz. cyt.*, s. 87.

⁵ 1 Kor nie jest pierwszą interwencją Pawła. Wcześniej przesłał on Koryntianom jakiś list (zob. 1 Kor 5,9), posłał do miasta Tymoteusza (4,17-21; 16,10n; Dz 19,22), miał kontakty z wysłańcami z Koryntu, a mianowicie z ludźmi Chloë (1,11nn) i ze Stefanasem, Fortunatem i Achaikiem (16,15-18), otrzymał także jakiś list od Koryntian (7,1); otrzymał także Paweł pewne wiadomości z Koryntu (5,1)

⁶ Por. A. Robertson - A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1914 (wyd. 2), s. XV.

Pawła, na jaki wskazują cztery pierwsze rozdziały 1 Kor, był podział we wspólnocie. Paweł pisze: „Myślę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa»” (1,12). Realia wskazane przez to zdanie znajdują potwierdzenia zewnętrzne. Dz 18,27-19,1 potwierdzają pobyt w Koryncie Apollosa. Prawdopodobnie przebywał w mieście także Piotr¹, a z całą pewnością (co potwierdza archeologia) istniała w nim jakaś wspólnota żydowska². Koryntianie mieli kontakt także z innymi misjonarzami (por. 1 Kor 3,10-17). Rzeczywistość podziałów we wspólnocie jest związana z określoną koncepcją teologiczną i związanym z nią modelem życia Koryntian, które można streścić w terminie „teologia chwały”. Chryścijanie korynccy byli pod wpływem tendencji związanych jakoś z czynnikiem charyzmatycznym, na co wskazuje znaczenie pojęcia *pneuma* i *logos* w 1 Kor 1-4. Niektórzy z Koryntian poczęli mieć wątpliwości, czy Ewangelia głoszona przez Pawła była naprawdę „mądrością” odpowiadającą ich „rozwinętej” teologii³. Paweł odpowiada proponując kryterium jakim jest „teologia krzyża”.

Tekst 1 Kor 1-4 ma charakter *paraklezy*. Paweł pragnie umocnić właściwą postawę Koryntian⁴. W punkcie niniejszym pragniemy zobaczyć jakich argumentów używa Paweł dla uzasadnienia swojej pozycji i jakie miejsce w dyskursie Pawłowym zajmuje 1 Kor 2,6-3,4. Analiza retoryczna powinna okazać się w tym względzie szczególnie owocna.

1.2. Określenie granic szerszej jednostki obejmującej 1 Kor 2,6-3,4

1.2.1. Funkcja 1 Kor 1,1-9

Pierwszych dziewięć wierszy listu zawiera elementy zwyczajowej formuły epistolarnej⁵: *superscriptio* (w. 1), *adscriptio* (w. 2), *salutatio* (w. 3), *proemium* (dziękczynienie, ww. 4-9). Wiersze 4-9 posiadają precyzyjną funkcję w strukturze listu. Dziękczynienie jest skoncentrowane na trzech „ideach-kluczach”⁶: *charis* (w. 4) jest punktem wyjścia działania Bożego; czasownik *eplouttstbēte* (w. 5) wskazuje na kontynuację działania Bożego, zaś *telos* - jego wypełnienie. Pewne motywy występujące w liście wiążą się z powyższymi ideami zasygnalizowanymi w dziękczynieniu. Zostaje w liście rozwinięty problem darów Bożych (szcz. w rozdz. 2-3 i 12-14), idea inicjatywy Bożej i elementy „eschatologiczne” (3,13; 5,5; 7,29; 11,26; rozdz. 15; 16,22). Jednakże struktura 1 Kor jest oparta prawdopodobnie na sekwencji pytań skierowanych do Pawła z Koryntu (7,1) i nie jest regularna (np. wg schematu: 1/ część dogmatyczna; 2/ *pareneza*)⁷.

1 Kor 1,1-9 konstituuje wstęp do całego listu. Początkiem szerszej jednostki, która zawiera także 1 Kor 2,6-3,4, jest więc 1 Kor 1,10.

¹ Por. C. K. Barrett, *Cephas and Corinth*, W: *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für O. Michel zum 60. Geburtstag*, pr. zb. pod red. O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt, Leiden-Köln 1963, s. 1-12.

² Por. A. Deismann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1909, s. 8nn.

³ Dostrzec można tu konflikt między elementem „tradycji” (zawartej w nauczaniu Pawła w okresie założycielskim dla wspólnoty) i elementem „nowości” (charyzmatyczną koncepcją Koryntian). Sytuacja byłaby pod wieloma względami analogiczna do tej, która będzie charakteryzowała później wspólnotę Janową (zob. J 16,12-15; 1 J).

⁴ Por. J.-N. Aletti, *L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, W: *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, pr. zb. pod red. A. Vanhoye, Leuven 1986, s. 242n.

⁵ Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia 1975, s. 19-30.

⁶ Por. B. Bidaut, *dz. cyt.*, s. 44-48.

⁷ Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, s. 6.

1.2.2. Jedność tematyczna i literacka tekstu 1 Kor 1,10-4,21

1.2.2.1. Kryterium treściowe

Z punktu widzenia treściowego tekst rozpoczynający się w 1 Kor 1,10 stanowi logiczną całość sięgającą końca czwartego rozdziału listu. Paweł rozpoczyna swój dyskurs od zarysowania problemu jedności Kościoła (1,10-17). Jako konsekwencja tego tematu wyjściowego jawi się następnie rozwinięcie antytezy między głoszeniem apostoelskim dotyczącym Chrystusa ukrzyżowanego oraz ludzką mądrością mającą charakter intelektualny i bazującą na pysze (1,18-25). Paweł proponuje następnie dwie ilustracje (1,26-2,5). Ujawnia równocześnie istnienie przewyższającej wszystko chrześcijańskiej mądrości, darowanej przez Ducha, będącej wejściem wtajemnicę Bożego planu zbawienia skoncentrowanego na krzyżu Chrystusa (2,6-16). Powraca następnie do tematu podziałów, rozważanego już w poprzedzającym dyskursie na temat mądrości, ale akcentujący przede wszystkim rolę misjonarzy i mistrzów wspólnoty (3,1-17). W formie egzortacyjnej na nowo ukazuje potem Apostoł antytezę między mądrością i głupotą (3,18-23). Perykopa 4,1-13 jest pogłębieniem refleksji nad rolą głosicieli Ewangelii, aż po stwierdzenie, że Paweł jest jedynym ojcem Kościoła korynckiego (4,14-21). Tematyka zmienia się w 5,1, odkąd pojawia się temat *porneia*¹.

1.2.2.2. Funkcja 1 Kor 1,17 w kontekście

1 Kor 1,17² jest zdaniem, które jest „klamrą” spinającą pewien szerszy tekst. Wiersz 17 należy do perykopy 1,10-17. Idea chrztu łączy co prawda w. 17 z kontekstem poprzedzającym, ale wiersz ten nie jest tylko prostą konkluzją perykopy 1,10-17. Jest sformułowaniem ogólniejszej tezy, zawierającym nowe w stosunku do 1,10-16 elementy treściowe, które są reflektowane w tekście 1,18nn. Chodzi o motyw ewangelizacji (*euaggelizesthai* przeciwstawione do *baptidzein*, wraz z wyjaśnieniem: *ouk en softia logou, hina mē kenōthē ho stauros tou Christou*). 1,18 jest kontynuacją wiersza 17 (gar; por. rzeczowniki: *logos, stauros*).

Szukając odpowiedzi na pytanie o zakres tekstu, który stanowi wyjaśnienie wiersza 17, uwzględnić należy dwie wskazówki:

a) Istnieje łączność między 1,10-17 (*exordium*) i 4,14-21. Por. *parakalo*³: 1,10 + 4,16; *euaggelion*: 1,17 + 4,15. Perykopa 4,14-21 ma przy tym charakter konkluzji wobec szerszej jednostki (tekst zawiera upomnienie ze strony Pawła, informację o wysłaniu Tymoteusza i wyraża wolę Pawła przybycia do Koryntu).

b) Zaznaczona w w. 17 antyteza między mądrością słowa i krzyżem Chrystusa (mądrością krzyża) przewija się przez cały dyskurs zawarty między 1,17 i 4,14-21:

- problem zreferowany przez Pawła w pierwszym rozdziale listu (1,18nn) jest zilustrowany w 2,1-5 w trzech antytezach, które rozwijają ideę zawartą w 1,17;

- w 2,13 podjęty jest nowy aspekt tematu wskazanego w 1,17 (A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości..., *en softias logos*), po czym następują dwie ilustracje (3,1-4 + 3,5-17);

¹ Przytaczamy tu przykładową możliwość odczytania treści 1 Kor 1-4, wziętą z G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo. Traduzione e commento*, vol. 1, Roma 1980, s. 243.

² „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża” (przeł. BT).

³ Por. N. A. Dahl, *Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1,10-4,21*, W: *Christian History and Interpretation. Studies presented to J.Knox*, pr. zb. pod red. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr, Cambridge 1967, s. 313-335.

- pod koniec rozdziału czwartego powraca zarysowane w 1,18nn kryterium krzyża, ale odniesione do życia głosicieli (4,9-13; por. 1,17-18).

Trzeba więc określić 1,17 jako *propositio* jednostki 1,18-4,13. Perykopa 4,14-21 stanowi konkluzję. Dodając do tego 1,10-17 jako *exordium*, możemy wskazać wiersze 1,10 i 4,21 jako granice jednostki, w której funkcjonuje 1,17.

1.3. *Inventio* 1 Kor 1-4

W punkcie niniejszym wskażemy mniejsze pod-jednostki, które są częściami składowymi rozwoju logiki 1 Kor 1-4. Z punktu widzenia retoryki, tzn. analizy rozłożenia siły perswazyjnej w tekście¹, chodzi nam o zbadanie *inventio*, a więc opis pod-jednostek według trzech kategorii: *pathos*, *ethos*, *logos*². Definiując rodzaj retoryczny kolejnych pod-jednostek tekstu poznajemy tym samym „środki” retoryczne wybrane przez św. Pawła w tworzeniu dyskursu, co jest warunkiem sprecyzowania przemian dynamiki perswazyjnej wewnątrz 1 Kor 1-4.

Należy wyróżnić następujące perykopy, które konstytuują kolejne kroki dyskursu Pawłowego zawartego w 1 Kor 1,10-4,21:

a) 1,10-17. Tekst 1,10-17 stanowi jednostkę tematyczną o charakterze opisowym (opis przeszłego postępowania Pawła w Koryncie oraz opis postawy Koryntian na podstawie wiadomości przyniesionych Pawłowi przez ludzi Chloe) i egzortacyjnym. Podmiotem 1,10-17 jest „ja” oznaczające Pawła. Jak wykazaliśmy wyżej, 1,17 stanowi *propositio* dla tekstu 1,18nn.

b) 1,18-25. Istnieje odpowiedniość tematyczna między zdaniem otwierającym perykopę (1,18), cytatami (1,19-20) i wyjaśnieniami (1,21-25). Chodzi o przeciwstawienie między mądrością ludzką i głosem Chrystusa ukrzyżowanego. Typ argumentacji: *logos*.

c) 1,26-31. Perykopa rozpoczyna się od czasownika w trybie rozkazującym (1,26), po którym następuje wspomnienie określonego doświadczenia Koryntian (26b-29). Zamyka perykopę teologiczna synteza dotycząca powołania Koryntian (30), która jest związana tematycznie z imperatywem otwierającym perykopę i z cytatem biblijnym. Typ argumentacji: *logos*.

d) 2,1-5. Podmiotem tekstu jest *kagō*, po którym następuje opis postawy Pawła w Koryncie. Przeważają czasowniki w czasie przeszłym. Typ argumentacji: *ethos*.

e) 2,6-16. Przeważa typ retoryczny *logos*.

f) 3,1-4. Powraca podmiot *kagō*. Perykopa zawiera opis reakcji Koryntian na Pawłowe głoszenie słowa (3,1-2: czas przeszły czasowników) oraz prezentację aktualnego postępowania Koryntian (3,3-4). Wiersze 1-4 jednoczy terminologia, przez którą są scharakteryzowani Koryntianie (*sarkinos*, *sarkikos*, itd.). Typ argumentacji: *ethos* (Koryntian).

g) 3,5-17. Wiersz 5 powtarza slogan Koryntian zacytowany w wierszu poprzednim. Wiersz ten rozpoczyna nową perykopę, gdyż wprowadza tekst różniący się charakterem od tekstu poprzedniego. Paweł przechodzi od tonu, który przyciągał uwagę lektorów (3,1-4)

¹ Por. M. Warner, *Rhetorical Criticism of the Bible*, W: *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, pr. zb. pod red. M. Warner, London-New York 1990, s. 2: „To examine a discourse from the point of view of rhetoric, therefore, is neither to impugn nor to endorse its message and procedures; it is to consider it in terms of its persuasive power”.

² Zob. Arystoteles, *Retorica*, 1355b-1356a (przekł. M. Warner, *art. cyt.*, s. 1): „Of the modes of persuasion furnished by the spoken word there are three kinds. The first kind depends on the personal character of the speaker; the second on putting the audience into a certain frame of mind; the third on the proof, or apparent proof, provided by the words of speech itself”.

ku argumentacji opartej na doświadczeniu Koryntian (istota działania apostołskiego Pawła i Apollosa przedstawiona w trzech metaforach). Typ argumentacji: *logos*.

h) 3,18-23. Klimat perykopy tworzą trzy imperatywy (3,18.18.21). Typ argumentacji: *logos*.

i) 4,1-13. Imperatyw z 4,1 łączy w jakiś sposób 4,1nn z 3,18-23. Zmienia się jednak typ argumentacji na *pathos*.

j) 4,14-21. Konkluzja o charakterze bardzo osobistym, z apelem o stosowanie się do wskazań apostoła.

Dynamikę retoryczną łańcucha perykop należących do 1 Kor 1-4 obrazuje następujące zestawienie:

1,10-17	
1,18-31	<i>logos</i>
2,1-5	<i>ethos</i>
2,6-16	<i>logos</i>
3,1-4	<i>ethos</i>
3,5-17	<i>logos</i>
3,18-23	<i>logos</i>
4,1-13	<i>pathos</i>
4,14-21	

W następnym punkcie niniejszego artykułu wskażemy relacje zachodzące między poszczególnymi perykopami należącymi do 1 Kor 1,10-4,21. W tym miejscu możemy już zauważyć niektóre prawidłowości. 1 Kor 2,1-5 (*ethos*) jest perykopą, która stanowi przejście od 1 Kor 1,18-31 (*logos*) do 1 Kor 2,6-16 (*logos*). Podobnie 1 Kor 3,1-4 (*ethos*) łączy 1 Kor 2,6-16 (*logos*) z 1 Kor 3,5nn (*logos*). Tekst 1 Kor 4,1-13 manifestuje charakter Pawła (*pathos*) i wyróżnia się od tekstu poprzedzającego, który oparty jest przede wszystkim na logicznym dowodzeniu (*logos*: 1 Kor 1,18-31; 2,6-16; 3,5-21).

1.4. *Dispositio* 1 Kor 1-4

Wykazaliśmy wyżej, że 1 Kor 1,10-4,21 zawiera ciąg mniejszych pod-jednostek. Tworzą one sieć relacji oraz pewien logiczny porządek, który z punktu widzenia retoryki określa się mianem *dispositio*. Znając istotę relacji zachodzących między poszczególnymi pod-jednostkami składowymi można określić dopiero sens całości 1,10-4,21 oraz definitywny sens konkretnych pod-jednostek. Ten drugi cel interesuje nas szczególnie z punktu widzenia analizy 1 Kor 2,6-3,4.

1.4.1. Relacja między 1 Kor 1-2 i 1 Kor 3-4

Analiza słownictwa wskazuje, że zachodzi różnica tematów i słownictwa między rozdz. 1-2 i rozdz. 3-4 Listu. Tematy: mądrość, duch, głupota, moc, słowo, krzyż, ciało, pojawiają się zasadniczo w 1 Kor 1-2¹. (Nie zmienia to faktu, że - jak wskazaliśmy wyżej - rozdz. 1-4 stanowią jedność retoryczną). Zmienia się ponadto perspektywa potraktowania tych samych terminów w 1 Kor 1-2 i w 1 Kor 3-4. Dowodzi tego np. analiza terminu *Christos*. Po terminie *theos* (44 razy) jest to słowo najczęściej występujące w 1 Kor 1,10-4,21

¹ Zob. B. Bidaut, *dz. cyt.*, s. 31n. Można wskazać inne kluczowe idee (wraz z wyrazami pochodnymi) w różnych partiach tekstu:

- temat podziałów, wprowadzony w 1,10-17, jest wzmiankowany w całym dyskursie;
- tematy: wierność/wiara, pycha są obecne w całym dyskursie;
- temat budowania znajduje się wyłącznie w rozdz. 3;
- ewangelia występuje w 1,17 i 4,15.

(20 razy)¹. Zestawienie wyrażen w których występuje termin *Christos*² ukazuje, że stwierdzenia Pawłowe skoncentrowane na istocie Ewangelii mają w rozdz. 1-2 aspekt chrystologiczny. Pod koniec rozdz. drugiego perspektywa zmienia się i refleksja chrystologiczna z pierwszych dwóch rozdziałów listu staje się bazą dla refleksji eklezjologicznej podjętej w 1 Kor 3-4³. Powtarza się odtąd charakterystyczna formuła *en Christō*. Refleksja chrystologiczna i eklezjologiczna ma jeden wspólny mianownik, a mianowicie służy Pawłowi do charakterystyki autentycznego głoszenia Ewangelii (zob. 1,17 i 4,15).

1.4.2. Analiza retoryczna 1 Kor 1-4

M. Bünker⁴ opisuje *dispositio* 1 Kor 1,10-4,21 w następujący sposób:

- 1) 1,10-17: - *exordium*
- 2) 1,18-3,23: - *narratio* (1,18-2,16)
- *probatio* (3,1-17)
- *peroratio* (3,18-23)
- 3) 4,1-21: - *refutatio* (4,1-13)
- *peroratio* (4,14-21)

Interpretacja zaproponowana przez Bünkera nie jest możliwa do zaakceptowania. Tekst 1,18-2,16 nie może być określony jako *narratio*. Stanowi część *probatio*, gdyż od 1,18 aż do 4,13 Paweł demonstruje dowody na rzecz *subpropositiones* zdefiniowanych w 1,18; 2,6; 3,5 i 4,1. Z punktu widzenia retorycznego nie można także oddzielać 2,6-16 od 3,1-4. Obie perykopy są rozwinięciem *subpropositio* z 1 Kor 2,6a.

¹ Trzeba by dodać do tego termin *kyrios*, występujący 10 razy w 1 Kor 1,10-4,21.

² Oto bardziej charakterystyczne teksty:

- 1,17: *Christos* jest podmiotem zdania z czasownikiem „posłał (mnie)”; drugie użycie: „krzyż Chrystusa”, występuje w kontekście „głoszenia”, a w opozycji do „mądrości słowa”;
- 1,23: (my głosimy) „Chrystusa ukrzyżowanego”, będącego zgorszeniem dla żydów i głupstwem dla pogan;
- 1,24: (głosimy) „Chrystusa, moc Bożą i mądrość Bożą”;
- 1,30: (jesteście) „w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”;
- 2,2: (Paweł nie chce znać niczego więcej jak) „Chrystusa ukrzyżowanego”;
- 2,8: (władcy tego świata ukrzyżowali) „Pana chwały”;
- 2,16: (my znamy) „zamysł Chrystusowy”;
- 3,1: (Koryntianie byli) jak niemowlęta *en Christō*;
- 3,11: Jezus Chrystus jest „fundamentem” (Kościoła);
- 3,23: „wy jesteście Chrystusa, a Chrystus - Boga”;
- 4,1: (jesteśmy) „sługami Chrystusa”;
- 4,10: „My (jesteśmy) głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie”;
- 4,15: „choćbyście mieli dziesiątki tysięcy wychowawców *en Christō*”; „zrodziłem was *en Christō*”;
- 4,17: Tymoteusz przypomni wam moje drogi *en Christō*.

³ 1 Kor 3,1-4 potwierdza charakter eklezjologiczny 1 Kor 3-4. Jeśli antytezą wobec zwrotu *kata anthrōpon peripatein* byłoby wyrażenie *kata pneuma peripatein*, to wtedy *pneuma* nie jest już tylko zdolnością do poznania misterium (jak w rozdz. 2), ale raczej zdolnością wiernych dożycia we wspólnocie (aspekt eklezjologiczny). Por. H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, s. 72.

⁴ Dz. cyt., s. 52-59. Niektóre aspekty retoryki w listach Pawłowych wskazywali wcześniej: R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910, s. 64-109,szcz. s. 98; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954; N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970,szcz. s. 108-111. Na temat historii poszukiwań związku Pawła z retoryką, zob. H. D. Betz, *Rhetoric and Theology, W: L'apôtre Paul...*, pr. zb. pod red. A. Vanhoeye, s. 16-21.

Według B. Bidaut¹ schemat 1 Kor 1-4 przedstawia się następująco:

- 1) 1,10-17: (*exordium*)
1,17 *propositio*
- 2) 1,18-3,4 *narratio*
- 3) 3,5-23 1° *probatio*
(3,18-23 *peroratio*)
- 4) 4,1-17 2° *probatio*
(4,14-17 *peroratio*)
- 5) 4,18-21 (*transitus*)

B. Bidaut twierdzi, że *propositio* składa się z dwóch elementów: w. 17a miałby wprowadzać temat Ewangelii, zaś w. 17b - temat opozycji między mądrością świata i krzyża. Drugi z tematów byłby wyłożony w *narratio*, określonym przez Bidaut w granicach 1,18-3,4 i zawierającym cztery części: *midrasz* 1 + aplikacja; *midrasz* 2 + aplikacja (chodzi o perykopy: 1,18-31 + 2,1-5 + 2,6-16 + 3,1-4). Temat Ewangelii, wzmiankowany w pierwszej części *propositio*, miałby zaś być wyjaśniony w bloku 1 Kor 3,5-4,17, składającym się z czterech części: *probatio* 1 (3,5-17) + *peroratio* (3,18-23) + *probatio* 2 (4,1-13) + *peroratio* (4,14-17). Tekst 4,18-21 stanowi wg Bidaut *transitus* w kierunku kolejnej sekcji listu.

Konstrukcja zaproponowana przez B. Bidaut nie jest możliwa do zaakceptowania. Nie przekonuje jego interpretacja *propositio* podzielonej na dwie części (w. 17a i 17b). Problematyka Ewangelii wprowadzona w 1,17a jest - wg Bidaut - podsumowana w *peroratio* 2 (4,14-17). Wydaje się jednak, że część nazwana przez Bidaut *peroratio* 2 posiada funkcję ogólniejszą w logice 1 Kor 1-4. Nie stanowi tylko konkluzji z *probatio* 2 (4,1nn), ale z całości 1 Kor 1,10-4,21 (*parakalō* i *euaggelion* z 4,15-16 koresponduje z *parakalō* i *euaggelidzesthai* z *exordium*!). Wątpliwa jest także interpretacja 1,18-3,4 jako *narratio*. Tekst następujący po *propositio*, aż do 4,14, ma charakter *probatio*. 1 Kor 1,17ab trzeba interpretować jako *propositio* całego tekstu 1,18-4,13, co oznacza, że 1,17a jest tezą związaną nie tylko z 3,5nn, ale także z 1,18-3,4. Dodajmy, że B. Bidaut interpretuje 1 Kor 3,1-4 jako centrum całej jednostki 1,10-4,21. Konkluzja ta jest wątpliwa z punktu widzenia analizy roli 1 Kor 1-4 w całym liście.

W celu wskazania wewnętrznej dynamiki tekstu (*dispositio*) należy uwzględnić w pierw kryterium jakim jest zestawienie „aktorów” tekstu. W 1 Kor 1-4 są wymienione następujące postacie:

1,10-17 (12)	Paweł, Apollos, Kefas, Chrystus
3,4	Paweł, Apollos
3,5	Paweł, Apollos
3,22	Paweł, Apollos, Kefas
(3,23 Chrystus)	
4,1	„my”
4,6	ja i Apollos
4,15	ja („ojciec”)
4,16	„bądźcie moimi naśladowcami”
4,17	Tymoteusz („posłałem do was Tymoteusza”)

Teksty 4,16 i 4,17 nie dotyczą bezpośrednio problemu podziałów, ale tekst poprzedzający implikuje tę relację. Od 1 Kor 1,12 aż po 4,15 występuje stale imię „Paweł”, ale wyraźnie zmienia się sposób postrzegania jego osoby między pierwszym i ostatnim tekstem. W 1 Kor 1,12 Paweł jest ukazany jako przywódca jednej z „partii”, zaś w 1 Kor 4,15 jako

¹ Dz. cyt., szcz. s. 74-77.

„ojciec” Koryntian (zob. także 4,16: idea naśladowania). Owa przemiana jest konsekwencją refleksji dokonanej w 1 Kor 1-4, dotyczącej mądrości Ewangelii i cech apostołatu.

Transformacja dokonuje się poprzez konkretne mniejsze kroki, które można określić następującymi terminami z zakresu retoryki:

A) Jak wskazaliśmy w paragrafie 1.2.2.2, wiersz 1,17 jest *propositio* dla 1 Kor 1,18-4,13.

B) Tekst 1,18-4,13 stanowi *probatto*, które zawiera następujące elementy:

a) Cztery *subpropositiones* (1,18; 2,6a; 3,5; 4,1) precyzujące tezę zawartą w *propositio*;

b) Po każdej z *subpropositiones* następują argumenty. Paweł stosuje zasadniczo trzy środki dowodowe:

- cytaty ze ST (1,19-20a.31; 2,9.16; 3,19-20);

- wyjaśnienia wynikające z cytatów (1,20b-25; 2,6b-8);

- argumenty oparte na doświadczeniu (własnym i Koryntian), włącznie z doświadczeniem Ducha (1,26-31; 2,1-5; 2,10-15; 3,1-4; 3,5-17; 4,1-13).

C) 1 Kor 4,14-21 stanowi *peroratio*. W 1 Kor 4,14-17 powracają idee zaznaczone w *exordium* (1,10-17). Tekst 1 Kor 4,18-21 ma charakter *transitus* (ku kolejnej jednostce).

Opisując bardziej szczegółowo zarysowaną powyżej logikę 1 Kor 1-4 wskazać należy następujące dane:

1) 1 Kor 1,18 stanowi *subpropositio 1*, mające następującą postać: *bo logos gar tou staurou tois men apollumenois moria estin, tois de sōdzomenois hemin dunamis theou estin*. Partykuła *gar* występująca w 1,18 wskazuje na to, że wiersz ten jest zdaniem wyjaśniającym, będącym kontynuacją zdania poprzedniego (1,17 = *propositio*).

Na zakres jednostki przyporządkowanej do *subpropositio* wskazuje słownictwo. Okazuje się, że idee, które występują w 1,18 są rozwinięte w tekście 1,19-2,5¹:

- do wyrażenia „słowo krzyża” (1,18) nawiązuje 1 Kor 1,23 („głosimy Chrystusa ukrzyżowanego”) oraz 1 Kor 2,2;

- przeciwstawienie między głupstwem (nauki krzyża dla tych co idą na zatracenie) i mocą (nauki krzyża dla nas, którzy dostępujemy zbawienia) jest wyjaśniane kilkakrotnie w następujących od 1,18 aż do 2,5 antytezach.

Jakiego rodzaju argumentów na rzecz *subpropositio 1* używa Paweł w 1,19-2,5 (*logos + ethos*)?² Układ argumentacji jest następujący:

a) Cytaty biblijne (1,19-20), które dowodzą, że Bóg unicestwia mądrość mędrców, mądrość tego świata.

b) Komentarz do cytatów (1,21-25), w którym Paweł wykazuje, że niezdolność mądrości ludzkiej do przyjęcia słowa krzyża jest zamierzona przez Boga.

¹ Istnieje także łączność terminologii między 1,18 i końcem rozdz. 3 oraz z 4,19-20: *logos* (1,5.17.18; 2,1.4.4.13; 4,19.20; następnie dopiero w 12,8); *moria* (słowo nie występujące w innych pismach NT; 1 Kor 1,18.21.29; 2,14; 3,19); *mōros* (1,25.27; 3,16; 4,10); *mōrainō* (1,20); *dunamis* (1,18.24; 2,4.5; 4,19.20; por. *dunamai*, 2,14; 3,1.2.2.11; *dunatos*, 1,26).

² Tekst 2,1-5 (*ethos*) łączy się z tekstem poprzedzającym go: w 2,2 podjęty zostaje temat Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1,17.23); w 2,5 - temat słowa i mocy występujący w perykopie poprzedniej. Z drugiej strony w 2,4 pojawia się po raz pierwszy w 1 Kor 1-4 słowo *pneuma* (potem w: 2,10.10.11.11.12.12.13.14; 3,16; 4,21); słowo *oida* (1,16; 2,2) będzie użyte też w 2,13.15; 3,1. Tak więc 2,1-5 posiada rolę przejścia od 1,18-31 do 2,6-16. Wprowadza nowy aspekt refleksji, który jednak jest związany z refleksją zawartą w tekście poprzedzającym.

c) Argument z doświadczenia Koryntian (1,26-31), z którego wynika, że powołanie Koryntian i ich stan stoją pod znakiem rzeczywistości ("słabości") krzyża i jako takie jest zamierzone przez Boga: „Przeto przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych” (1,26).

d) Kolejny argument z doświadczenia, a mianowicie przywołanie postawy Pawła w czasie, gdy przebywał w Koryncie (2,1-5). Paweł głosił Ewangelię Koryntianom „w słabości” (2,3), bez błyszczenia słowem i mądrością (2,1). Przygotowując już następną jednostkę (2,6nn), w której Ewangelia jest zdefiniowana jako mądrość, Paweł interpretuje w 2,4 słabość jako manifestację Ducha i jego mocy. Słowo „moc” użyte w 2,5 występuje też w 1,18, zamykając jednostkę tematyczną 1,18-2,5.

1 Kor 1,18-2,5 posiada precyzyjną funkcję retoryczną w kontekście 1 Kor 1-4. Jednostka ta przewartościowuje walory. Mądrość świata jest w niej określona jako głupota. Jest mowa o tym, że w celu realizacji swoich planów Bóg wybrał jako narzędzie krzyż i to, co jest słabe. Oto prawdziwa mądrość! W centrum tekstu 1,18-2,5 jest problem źródła tak „zreinterpretowanej” mądrości (jest nią Bóg i jego suwerenna wola) oraz sposobu manifestowania się mądrości (jest nim słowo krzyża i to, co słabe). Podstawą koncepcji genezy i „modalności” mądrości jest refleksja chrystologiczna.

2) W 1 Kor 2,6a przywołuje Paweł drugą pomocniczą tezę, która ma być kolejnym krokiem ku zrozumieniu *propositio*. *Subpropositio 2* ma następujące brzmienie: *sofian-de laloumen en tois teleiots*. Emfaza jest położona w tym stwierdzeniu na słowie *sofian*¹.

Wprowadzony w 2,6a temat (słownictwo) jest kontynuowany w granicach tekstu 2,6b-3,4. Czasownik *laloumen* w 2,13 wskazuje na kontynuację tematu zasygnalizowanego w *subpropositio 2*. Także tekst 3,1-4 mieści się w kręgu problematyki zapoczątkowanej w 2,6-16 (por. *laesai*, 3,1 + 2,6.7.13; *pneumatikos*, 3,1 + 2,15), z tym że zostają w nim zasygnalizowane już pewne elementy treściowe następnej jednostki, tzn. 3,5nn (zob. szcz. 3,4).

Tekst 1 Kor 2,6b-3,4 (*logos + ethos*)² zbudowany jest z serii następujących argumentów logicznych na rzecz *subpropositio 2*.

a) W 2,6b-8 Paweł daje komentarz typu midraszowego, nawiązujący do cytatu zawartego w 1 Kor 2,9. Prawdziwa mądrość (tzn. ta, którą „my głosimy”) różni się radykalnie od tej, którą głoszą władcy tego świata; jest ona tajemnicza, gdyż należy do Boga; została przed wiekami przeznaczona dla grupy „my”. Władcy tego świata nie rozpoznali mądrości, czego przejawem jest to, że ukrzyżowali Pana chwały.

b) Cytat biblijny (2,9), który ukazuje zakryty charakter mądrości. Mądrość należy do Boga, który objawia ją tym, którzy Go miłują.

c) Argument oparty na doświadczeniu, w tym przypadku na doświadczeniu Ducha (2,10-12). Argument dotyka doświadczenia ludzkiego „naturalnego” (w. 11a), a koncentruje się na chrześcijańskim doświadczeniu Ducha (ww. 11a i 12). Paweł dowodzi, że analogicznie do ducha ludzkiego, znającego sekrety człowieka, Duch przenika głębokości Boga. Posiadając Ducha grupa „my” ma przystęp do mądrości.

¹ Typowa struktura zdania greckiego jest następująca: spójnik - orzeczenie - podmiot - dopełnienie bliższe - dopełnienie dalsze (por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen 1984 (wyd. 16), s. 401).

² Podobnie jak 2,1-5 stanowiło przejście od 1,18-31 do 2,6-16, tak 3,1-4 jest przejściem między 1 Kor 1-2 i 1 Kor 3-4.

d) Drugi argument z doświadczenia, przywołujący znany Koryntianom sposób przekazu mądrości (2,13-15). Paweł przywołuje doświadczenie, wedle którego sposób głoszenia reprezentowany przez grupę „my” różni się od sposobu używanego przez ludzkich mędrców. Powodem tego jest fakt czerpania mądrości z daru Ducha. Staje się ona zrozumiała jako mądrość tylko dla osób ożywionych Duchem. Człowiek „naturalny” nie rozumie głoszenia pochodzącego od Ducha. Dlatego człowiek „duchowy” nie może być osądzany przez nikogo.

e) Cytat połączony z konkluzją (2,16). Tekst Iz 40,13 (LXX) podkreśla wielkość Boga, który nie może być osądzany przez nikogo (por. Iz 41,22: niezdolność bogów pogańskich do rozpoznania zamysłu Bożego dotyczącego rzeczy przyszłych). W Chrystusie posiadamy już teraz dostęp do zamysłu Bożego (2,16c), który jest zakryty dla człowieka naturalnego (2,16ab).

f) Trzeci argument z doświadczenia: *ethos* Koryntian (3,1-4). Paweł nie mógł zademonstrować w Koryncie mądrości pochodzącej od Ducha, ponieważ Koryntianie nie byli - i nie są nadal - „duchowymi”, lecz postępują na sposób ludzki. Dowodem tego są podziały powstałe na tle przynależności do „partii” poszczególnych głosicieli. Wzmianka o tym ostatnim fakcie łączy tematycznie 3,1-4 z 3,5nn.

Funkcją jednostki 2,6-3,4 jest określenie kręgu adresatów mądrości. Tekst doprecyzowuje wielokrotnie charakterystykę kręgu, dla którego dostępna jest mądrość zdefiniowana w 1,18-2,5:

- adresatami mądrości są „doskonali” (2,6a);
- nie jest ona dostępna „władcom tego świata” (2,6b.8);
- jest dostępna dla grupy określonej zaimkiem „my” (2, 7.10.16),
- jest przeznaczona dla osób, które - wedle cytowanego przez Pawła tekstu biblijnego - miłują Boga (2,9);
- mądrość jest darem dla posiadających Ducha (2,10); dla tych, którzy otrzymali „ducha, który jest z Boga”, nie zaś „ducha świata” (2,12); dla „tych, którzy są z Ducha” (2,13); nie dla człowieka „zmysłowego”, ale dla człowieka „duchowego” (2,14-15);
- mądrość była niedostępna dla Koryntian, gdyż nie byli oni „duchowi”, ale „cieleśni” (3,1.3), byli „jak niemowlęta w Chrystusie” (3,1), „niemocni” (3,2), „postępujący tylko po ludzku” (3,3.4).

Problem adresatów ma związek z zarysowanym w *exordium* zagadnieniem podziałów we wspólnocie (zob. 3,4) oraz jest konsekwencją logiczną rozumowania przeprowadzonego w poprzedniej jednostce (1,18-2,5). W 1 Kor 2,6-3,4 pojawia się problem kryterium dla roszczeń grupy „my” do nazywania mądrością tego, co dla świata jest głupstwem. Paweł podkreśla dlatego wyposażenie adresatów w dar Ducha. Duch jest kryterium „hermeneutycznym” pozwalającym przyjąć „głupstwo” jako mądrość. Konstrukcja logiczna 1,18-3,4 jest oparta na swego rodzaju mechanizmie socjologicznym charakterystycznym dla pewnych tradycji NT (zob. Dz 2)¹.

¹ Zob. D. Juel, *Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2*, CBQ 43 (1981) s. 543-556 (zob. szcz. s. 551-552). Autor dowodzi m.in., że w ustabilizowanej społeczności (np. żydowskiej) interpretacja Biblii funkcjonowała na zasadach „naukowych”, posiadając ściśle reguły. Sekciarze (włącznie z chrześcijanami) dla zrozumienia prawdziwego sensu Pisma potrzebowali powoływania się na dodatkowe objawienie, i to rozumiane jako objawienie właściwego sensu Pisma.

Zauważyć należy, że Paweł używa w 2,6-3,4 argumentów tego samego typu co w 1,18-2,4. I tak w 1 Kor 1,18-2,5 występują: cytat + komentarz do cytatu + dwa argumenty oparte na doświadczeniu, zaś w 1 Kor 2,6-3,4 sekwencja: komentarz + cytat + dwa argumenty z doświadczenia + cytat połączony z wnioskiem + argument z doświadczenia.

3) W 1 Kor 3,5 występuje *subpropositio 3*, które brzmi następująco: *ti oun estin Apollōs; ti de estin Paulos; diakonoi di hōn episteusate, kai hekastō hōs ho kurios edōken.*

Problem wprowadzony w 3,5, a mianowicie charakterystyka funkcji głosicieli Ewangelii, jest wyjaśniany aż po w. 23 (por. wiersz 5: Apollos, Paweł; wiersz 22: Paweł, Apollos, Kefas), z zastosowaniem następujących logicznych dowodów (*logos*):

a) W 3,5-17 Paweł charakteryzuje aktywność apostołską prowadzoną w Koryncie przez siebie i przez Apollosa, używając w argumentacji obrazu uprawy roli (3,6-9), budowania (3,10-15) i świątyni (3,16-17). Odnosi się więc w argumentacji do realiów znanych czytelnikom z doświadczenia.

b) W 3,18-19a Paweł podaje komentarz nawiązujący do następujących dalej cytatów biblijnych. Powraca w nim temat mądrości i głupoty z 1,18nn.

c) Kolejnym elementem argumentacji są cytaty w 3,19b-20 wykazujące, że Bóg unicestwia mądrość mędrców.

d) Logika 3,5nn zmierza do 3,21-23 (*peroratio*), gdzie jest wykazana absurdalność podziałów spowodowanych przywiązaniem do poszczególnych głosicieli.

Celem 1 Kor 3,5-23 jest scharakteryzowanie funkcji apostołów. Jednostka ta jest zrozumiała tylko na bazie przesłanek nakreślonych w 1 Kor 1-2 i z nich wynika. Paweł uwypukla w idei apostołatu element służby. Kontekst poprzedzający (1 Kor 1-2) nadaje temu stwierdzeniu konkretny fundament: nie mądrość tego świata, ale służba Bożej mądrości stanowi kwalifikację apostoła.

4) Czwarty krok w argumentacji stanowi *subpropositio 4*, występujące w 1 Kor 4,1: *houtōs hēmas logidzesthō anthrōpos hōs hupēretas Christou kai oikonomous mustēriōn Theou.*

Po *subpropositio 4* następują argumenty:

a) 4,1-5: wierność apostoła;

b) 4,6-13: kryterium krzyża w życiu apostoła.

Celem 4,2-13 (*pathos*) jest opis „itinerarium” apostołów, które jest odzwierciedleniem rzeczywistości Chrystusowego krzyża.

Odnotować należy paralelizm między 1 Kor 1,10-2,5 i 1 Kor 4,1-3 (*subpropositio 1*: nauka krzyża jest głupstwem; *subpropositio 4*: kryterium krzyża w życiu apostołów).

1 Kor 4,14-21 stanowi *peroratio* (4,18-21: *transitus*).

Dynamika stworzona przez kolejne kroki dyskursu (cztery *subpropositiones* wraz z odpowiadającymi dowodami) przedstawia następujący schemat:

1 Kor 1-2:	MĄDROŚĆ	<u>1 Kor 1:</u>	źródło i „modalność” mądrości CHRYSTUS - MĄDROŚCIĄ
		<u>1 Kor 2:</u>	ADRESACI MĄDROŚCI (kryterium pneumatologiczne)
1 Kor 3-4:	EKKLĒSIA	<u>1 Kor 3:</u>	APOSTOŁOWIE I ICH FUNKCJA
		<u>1 Kor 4:</u>	„ITINERARIUM” APOSTOŁA (paral. do 1 Kor 1)

Spośród trzech species retoryki¹ 1 Kor 1-4 ma charakter epideiktyczny²

1.4.3. Obecność materiału *midraszowego* w dyskursie

Cztery razy w 1 Kor 1-4 powtarza się formuła *gegraptai*, wprowadzająca cytat biblijny (1,19.31; 2,9; 3,19). Dodać do tego trzeba inne cytaty ze ST, podane w 1 Kor 1,20; 2,16 i 3,20. Usprawiedliwiona jest hipoteza³, która szuka podłoża pewnej części tekstu 1 Kor w działalności homiletycznej Pawła.

Dla uściślenia granic „części homiletycznej” tekstu należącego do 1 Kor 1-4 musimy odnieść się do kryteriów charakteryzujących rodzaj literacki homilii haggadycznej (*midrasz*). Punktem wyjścia *midraszu* jest cytat tekstu biblijnego. Celem homilii jest adaptacja Biblii do sytuacji słuchaczy, aktualizacja Biblii stosownie do potrzeb przyszłych pokoleń. Użyte metody mają drugorzędne znaczenie. Wystarcza jakikolwiek związek tekstu biblijnego z tekstem *midraszowym*. Midrasz jest „literaturą o literaturze”. Centralną rolę ma w nim zawsze Biblia⁴. W *midraszu* zachodzi związek cytatu początkowego i finalnego. W tekście mieszczącym się między cytatem początkowym i finalnym wprowadzone są dodatkowe teksty mające rolę pomocniczą oraz parafrazy „kluczowych słów” lub wyrażeń wziętych z cytatu inicjalnego albo pomocniczego⁵. św. Paweł nie zawsze wychodzi w swych homiliach od cytatu biblijnego. Porównajmy np. Rz 9,6-23, gdzie występuje następująca sekwencja: *questio* (w. 6) + teksty dowodowe (w. 7-13) + *questio* (w. 14) + teksty dowodowe (w. 14-18) + *questio* (w. 19) + teksty dowodowe (w. 25-29)⁶. Nie zawsze też św. Paweł umieszcza cytat biblijny pod koniec homilii (lub jej części). Np. w 1 Kor 2,16 po cytacie (16ab) znajduje się jeszcze konkluzja (16c).

W 1 Kor 1-4 część homiletyczna rozpoczyna się od *propositio* znajdującego się w 1,18. Następują potem teksty dowodowe:

1) W 1,19 Apostoł cytuje Iz 29,14 (LXX) w wersji nieznacznie zmodyfikowanej (LXX: *krupsō*; Paweł: *athetesō*);

2) W 1,20 znajdują się cytaty z Iz (LXX) 19,11-12; 33,18; 44,25. Dalszy tekst homilii, 1,21-30, jest komentarzem osnutym wokół kluczowych słów występujących w cytowanych tekstach

¹ Zob. Arystoteles, *Retoryka*, 3.I.1358a, gdzie są wskazane rodzaje: *osądzający*, *deliberatywny* i *epideiktyczny*.

² Rodzaj *epideiktyczny*, według G. Kennedy, *dz. cyt.*, s. 36, „celebrates or condemns someone or something, not seeking an immediate judgment or action, but increasing or undermining assent to some value”.

³ Por. E. Peterson, *1 Cor 1,18q. und die Thematik des jüdischen Busstages*, Bib 32 (1951), s. 97-103; J. Munck, *dz. cyt.*, s. 140; A. Feuillet, *Les „chefs de ce siècle” et la sagesse divine d’après 1 Cor*, W: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, vol. 1, Romae 1963, s. 385s; W. Wuellner, *Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1-3*, JBL 89 (1970), s. 199-204; E. Ellis, *dz. cyt.*, s. 51.213-220.

⁴ Por. R. Le Deaut, *Apropos a Definition of Midrash*, Int 25 (1971), s. 263n.

⁵ Por. W. Wuellner, *art. cyt.*, s. 199n.

⁶ Por. J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l’epître aux Romains*, Paris 1991, s. 158-160.

biblijnych: *sofos* (1,19.20.25.26.27), *sofia* (1,19.20.21.21.22.24.30; 2,1.4.5), *mōria* (1,18.21.29), *mōros* (1,25.27), *mōrainō* (1,20), przy czym wszystkie te terminy są użyte w kombinacji z kluczowym słowem *zpropositio* (1,18), tzn. ze słowem *stauros* (1,17.18; por. 1,23; *staurō*). Kluczowe słowa występujące w 1,18.19 są odniesione do Chrystusa: *staurō* (zob. 1,23; także 2,2), *dunamis kai sofia* (zob. 1,24). Formuła chrystologiczna z 1,30 przygotowuje nowy cytat użyty w 1 Kor 1,31 (Jer 9,24, LXX). Słowo *dunamis* użyte w 1 Kor 2,5, podejmujące ideę pojawiającą się w 1,18, zamyka jedną część homilii. 2,1-5 posiada charakter dygresji.

Druga część homilii wychodzi znów od *propositio* (2,6a). W 1 Kor 2,9 zostaje użyty tekst dowodowy wzięty z Iz 64,4; 52,15 (LXX); Syr 1,10. W 1 Kor 2,16 zaś wykorzystany jest tekst Iz 40,13 (LXX). W przeciwieństwie do 1 Kor 1,18nn, gdzie zachodzi sekwencja: *propositio* (1,18) + biblijne teksty dowodowe (1,19-20) + komentarz (1,21-30) + cytat (1,31) + komentarz odwołujący się do doświadczenia (dygresja? 1 Kor 2,1-5), w 1 Kor 2,6nn istnieje kolejność: *propositio* (2,6a) + komentarz (2,6b-8) + biblijny tekst dowodowy (2,9) + argumenty z doświadczenia (2,10-3,17).

3) 1 Kor 3,18-20 należy do części finalnej całej homilii, w której są zastosowane biblijne teksty dowodowe: w 3,19-29 Paweł cytuje Hi 5,13 (LXX) i Ps 93,11 (LXX). Cytaty te podejmują słownictwo i temat cytatów występujących na wstępie homilii (1,19-20): zob. termin *sofos* oraz ideę planu Bożego przewyższającego ludzką mądrość. Tekst 3,21-23 stanowi konkluzję homilii. 4,1-13 ma charakter aplikacji całej homilii.

Wg B.Bidaut¹ część midraszowa jest wkomponowana w strukturę retoryczną dyskursu (w części określonej przez Bidaut - niesłusznie - jako *narratio*) w następujący sposób:

1.18-31	pod-jednostka A (midrasz A)
2,1-5	aplikacja A
2,6-16	pod-jednostka B (midrasz B)
3,1-4	aplikacja B

Rozróżnienie między częściami midraszowymi i aplikacjami jest wątpliwe z punktu widzenia definicji rodzaju literackiego jakim jest *midrasz*. *Midrasz* sam w sobie jest formą adaptacji tekstu biblijnego do współczesności. To co Bidaut nazywa aplikacją jest więc częścią integralną *midraszu*, przynajmniej w przypadku 3,1-7. W odniesieniu do 2,1-5 właściwsza jest interpretacja W. Wuellnera, który definiuje tę perykopę jako dygresję (w formie znanej w gatunku zwanym *halacha*).

¹ *Dz. cyt.*, s. 75. Bidaut opisuje następująco następstwo perykop o różnych stylach: 1,18-31 (midrasz „A”, styl demonstratywny), 2,1-5 (aplikacja, styl osądający), 2,6-16 (midrasz „B”, styl demonstratywny), 3,1-4 (aplikacja, styl osądający). Nie zgadzamy się z Bidaut w punkcie, w którym wskazuje on 1 Kor 3,4 jako granicę *narratio*. Nie jest usprawiedliwiona także uczyniona przez niego identyfikacja *species* retoryki w odniesieniu do poszczególnych perykop. *Species* (styl deliberatywny, demonstratywny, osądający) dotyczą raczej szerszych jednostek, jak np. całego listu, nie zaś poszczególnych perykop składowych.

1.5. Konkluzja

Dispositio pierwszych czterech rozdziałów 1 Kor przedstawia następujący schemat:

1)	1,10-17		<i>exordium</i>
	1,17		<i>propositio</i>
2)	1,18-4,13		<i>probatio</i> (w czterech krokach):
	a) 1,18-2,5	(1,18:	<i>subpropositio 1)</i>
	b) 2,6-3,4	(2,6a:	<i>subpropositio 2)</i>
	c) 3,5-2,3	(3,5:	<i>subpropositio 3)</i>
		(3,21-2,3:	<i>peroratio)</i>
	d) 4,1-13	(4,1:	<i>subpropositio 4)</i>
3)	4,14-21		<i>peroratio</i>
		(4,18-21	<i>transitus)</i>

W rozdziale drugim rozważymy w sposób bardziej szczegółowy rolę 1 Kor 2,6-3,4 w 1 Kor 1-4 pod kątem spójności tej jednostki z kontekstem. Pierwszy rozdział niniejszego artykułu wskazuje już pewne fakty wyznaczające kierunek dalszych naszych poszukiwań:

a) Jednostka 1 Kor 3,1-4 jest częścią argumentacji należącej do *subproposito 2*. Należy więc traktować jako jedność retoryczną 1 Kor 2,6-16 + 1 Kor 3,1-4.

b) Rozwój logiczny dyskursu zawartego w 1,10-4,13 ma charakter linearny. 1 Kor 1,17-4,13 przygotowuje w czterech krokach metodycznych stwierdzenia finalne zawarte w 4,14-17.

c) Analizując rolę 1 Kor 2,6-3,4 w 1 Kor 1-4 należy scharakteryzować:

- relację między kerygmą, tzn. podstawowym głosem Ewangelii (temat 1,18-2,5) i mądrością, rozumianą jako rozwiniętą formę głosu Ewangelii (scharakteryzowaną w 2,6-3,4). Relację taką rozważa zresztą sam Paweł w 1 Kor 3;

- w drugiej części artykułu będziemy też musieli określić mechanizm wynikania tematu adresatów mądrości (temat 2,6-3,4) i występującego w 1,18-2,5 tematu istoty i źródła mądrości;

- zachodzi też potrzeba scharakteryzowania relacji tematu mądrości i jej adresatów (1 Kor 2,6-3,4) do wykładu Pawłowego na temat roli głosicieli Ewangelii, zawartego w rozdz. 3-4 listu.

d) Próbując określić relację między Pawłem a adresatami listu będziemy musieli zanalizować treść zawartą w zaimku „my”.

2. Funkcja i struktura retoryczna 1 Kor 2,6-3,4

Jak stwierdziliśmy w rozdziale pierwszym, 1 Kor 2,6-3,4 posiada precyzyjną funkcję w strukturze retorycznej 1 Kor 1-4. W drugim rozdziale naszej pracy musimy wydobyć implikacje teologiczne wynikające ze struktury retorycznej tekstu, a mianowicie przeanalizujemy związek treściowy 1 Kor 2,6-3,4 z 1,18-2,5 oraz z 3,5nn. Pewne aspekty formalne i treściowe, które wydają się różnić 1 Kor 2,6-16 od kontekstu, stawiają przed egzegetą pytania, na które analiza retoryczna udziela ważkich odpowiedzi. W rozdziale drugim rozważymy w pierwszej zasadności postawienia problemu „niespójności” 1 Kor 2,6-16 z kontekstem. Następnie zajmiemy się dokładniej analizą struktury retorycznej jednostki 1 Kor 2,6-3,4 oraz jej funkcją w logice 1 Kor 1-4. Interesować nas będzie przy tym nie tyle uchwycenie logiki tekstu (było to celem pierwszego rozdziału pracy), ile powiązanie

z kontekstem zasadniczych elementów treściowych naszej perykopy, które wydają się być pozornie „niespójne” z kontekstem, a w świetle analizy struktury retorycznej 1 Kor 1-4 okazują się być elementami zwartego dyskursu (chodzi głównie o problem podmiotu „my”, zagadnienie relacji między kerygmą i mądrością oraz problem głosicieli Ewangelii widziany w świetle tematu mądrości).

2.1. Problem „niespójności” 1 Kor 2,6-16 z kontekstem

Perykopa 1 Kor 2,6-16 zawiera pewne elementy formalne wyróżniające ją od kontekstu. Następujące wyrażenia są wyłączną własnością 1 Kor 2,6-16: *hoi archontes tou atōnos toutou* (2,6.8); *pro ton atōnōn* (2,7), *to pneuma tou kosmou* (2,12)¹. Podczas gdy tekst poprzedzający perykopę zawiera relację między „ja” i „wy”, to podmiotem ww. 6-16 jest zaimek „my”; w ten sposób zostaje wyeliminowany styl bezpośrednio angażujący czytelników. Począwszy od 2,16 wydaje się też następować zmiana w linii przewodniej treści dyskursu. Podkreśla ten fakt np. R. Bultmann², który stwierdza, że w 1 Kor 1,10-2,5 i w 3,1nn Paweł przeciwstawia się poglądom adresatów listu za pomocą swojej teologii krzyża i potępienia ich entuzjazmu (*kauchasthai*), podczas gdy w 2,6-16 przypisuje sobie mądrość jako poznanie ukrytych, metafizycznych prawd. U. Wilckens³ idzie w podobnym kierunku i zwraca uwagę na fakt, że w 2,6-16 zachodzi przeciwstawienie mądrości Koryntian i mądrości Pawła, której nie głosił w Koryncie, podczas gdy w kontekście następującym i poprzedzającym perykopę istnieje opozycja mądrości Koryntian i kerygmy Pawła, którą głosił w Koryncie. Wilckens stawia bardzo stanowczo problem (naszym zdaniem - niesłusznie) niespójności argumentacji perykopy z kontekstem i szuka rozwiązania na płaszczyźnie „Sitz im Leben” tekstu. Perykopa wyrażać miałaby teologię przeciwników Pawła, a niektóre jej elementy byłyby reinterpretacją Pawłową⁴. W tym przypadku *hemets* oznacza w niektórych wierszach samego Pawła, zaś w innych - Pawła wraz z Koryntianami.

Tezy R. Bultmanna i U. Wilckensa są przykładem swoistego „mechanizmu” egzegetycznego. Oto niezbyt dobrze udokumentowana teza o „niespójności” 1 Kor 2,6-16 z kontekstem staje się aprioryzmem, który powoduje powstanie łańcucha następnych aprioryzmów, aż po wyprowadzenie wniosków dotyczących genezy 1 Kor 2,6-16.. Innym przedstawicielem takiego nurtu egzegezy jest H. Conzelmann⁵, który stwierdzając trudności zrozumienia 2,6-16 w kontekście znajduje natychmiast w tekście szereg „argumentów” dla tej apriorycznej tezy. Tak więc stwierdza on ezoteryczność treści perykopy, istnienie w niej doktryny chrześcijaństwa „dwustopniowego”, przedstawienie mądrości na sposób hellenistyczny jako bezpośredniej manifestacji pneumatyzmu; stawia on też hipotezę o zachodzeniu w 2,6-16 wstępnej formy „schematu objawienia”, zachodzącego w pełnej postaci w literaturze po-paulińskiej. Przenosząc problem na płaszczyznę historyczną twierdzi Conzelmann, że perykopa 1 Kor 2,6-16 pochodzi ze szkoły założonej przez Pawła w Efezie. Apostoł, mistrz mądrościowy (?), miałby dołączyć ten tekst do swego listu⁶. Przyjmując tę interpretację podmiot *hemets* oznaczałby Pawła wraz z innymi „mędrkami”.

¹ Por. A. Robertson - A. Plummer, *dz. cyt.*, s. LII.

² *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tubingen 1958 (wyd. 3), t. 1, s. 42nn.

³ *Weisheit und Torheit...*, s. 52nn.

⁴ *Tamże*, s. 52-96, Szcz. s. 60.68, gdzie Wilckens utrzymuje, że perykopa zawiera gnostyckie tezy Koryntian. Paweł miałby je akceptować, a w niektórych punktach korygować (ww. 12b.13), zaś w 3,1nn wprowadza własne myśli. Podłożem koncepcji Wilckensa jest zaprzeczenie jakiegokolwiek związku Pawła z teologią mądrościową (teza wyrażona w: U. Wilckens, art. *sofia*, W: *TWNT* VII, s. 497-523; tenże, *Kreuz und Weisheit*, KD 3 (1957), s. 77-108). Por. także: R. Bultmann, art. *gnōskō*, W: *TWNT* I, s. 709; tenże, *Glauben und Verstehen...*, s. 42-44.

⁵ *Paulus und die Weisheit...*, s. 238n.

⁶ *Tamże*. Także inni autorzy wskazują, że perykopa 2,6-16 posiada swą „pre-historię”. Wg E. Ellis, *dz. cyt.*, s. 25-26.213nn, tekst 1 Kor 2,6-16 (wraz z 1,18-31) pochodzi spod pióra grupy uczniów Pawła. Inną, mało prawdopodobną tezę zaproponował M. Widmann, *art. cyt.*, s. 46. Perykopa miałaby być głosem dołączoną przez

Uczyniona przez nas w rozdziale pierwszym analiza funkcji retorycznej 1 Kor 2,6-16 w 1 Kor 1-4 wskazuje jednoznacznie na spójność logiczną perykopy z kontekstem. Wniosek nasz jest wyprowadzony z analizy retorycznej i dlatego - pracując inną metodą - nie możemy wprost dyskutować z apriorycznymi tezami powyżej wzmiankowanych autorów, którzy szukają potwierdzenia swych teorii w analizie podłoża historyczno-religijnego tekstu. Możemy w tym miejscu jedynie stwierdzić, że fakt spójności 1 Kor 1-4 jest uznany także przez niektórych autorów, którzy analizując podłoże historyczno-religijnego tekstu wykazują aprioryczność tez Bultmanna, Wilckensa i Conzelmanna. Okazuje się, że nie jest konieczne uciekanie się do „hipotezy gnostyckiej” dla wyjaśnienia tekstu 1 Kor 2,6-16. Nadto, zmianę słownictwa można zrozumieć jako chwyt retoryczny. Paweł włącza do tekstu terminologię przeciwników po to, aby ich tezy zreinterpretować.

Aprioryczność podstaw tezy U. Wilckensa krytykuje R. Scroggs¹, udowadniając, że Paweł obok kerygmy posiada także własne nauczanie mądrościowe. 1 Kor 2,6-16 jest integralną częścią teologii Pawłowej, a nie jakimś „obcym” jej elementem². Z kolei z H. Conzelmannem dyskutuje B.A. Pearson³. Podkreśla on, że Paweł widzi siebie samego w pierwszym rzędzie jako apostoła, nie zaś (jak chciałby Conzelmann) jako „mędrca” lub „mistrza” (por. Gal 1,12.15; 1 Kor 4,15; 12,28). 1 Kor 2,6-16 jest integralną częścią 1,10-4,21. W 1 Kor 2,6-16 Paweł nie tyle przytacza tradycję pochodzącą z własnej szkoły (Pearson akceptuje tezę o istnieniu szkoły Pawłowej), co raczej reinterpretuje słownictwo i tradycję przeciwników, zafascynowanych spekulacjami mądrościowymi bliskimi tradycji judeo-hellennistycznej. Możliwe, że inspiratorem tych spekulacji był w Koryncie Apollos. Jeśli więc można domniemywać istnienie w Koryncie „szkoły”, to była to szkoła Apollosa⁴.

Niewątpliwie tekst 1 Kor 2,6-16 stawia egzegetę przed trudnymi problemami. Do dwóch najważniejszych należy problem podmiotu 1 Kor 2,6-16 oraz relacja między mądrością (dlaczego nie głoszoną w Koryncie?) i kerygmą (głoszoną w Koryncie). Ukazanie na płaszczyźnie retorycznej łączności między 1 Kor 2,6-3,4 i kontekstem oznacza udowodnienie, że argumentacja ma charakter Pawłowy i że perykopa 2,6-3,4 pochodzi (wyłącznie lub także) od Pawła, a nie np. od jego przeciwników.

2.2. Struktura 1 Kor 2,6-3,4 i problem adresatów Ewangelii

Istotnym elementem prowadzącym do rozwiązania problemu „spójności” z kontekstem i interpretacji 1 Kor 2,6-16 jest określenie struktury retorycznej 1 Kor 2,6-3,4. Dostrzeżenie łączności 1 Kor 2,6-16 z 3,1-4 jest pierwszym krokiem do udowodnienia łączności 1 Kor 2,6-16 z kontekstem. Dominującym zagadnieniem poruszonym w 1 Kor 2,6-3,4 jest problem adresatów Ewangelii. Problem ten rozwijany jest w pięciu pod-jednostkach, z których składa się 1 Kor 2,6-3,4: a) 2,6-9; b) 2,10-12; c) 2,13-15; d) 2,16; e) 3,1-4.

samych Koryntian, w celu polemiki z Pawłem; *bēmeis* oznaczałoby w tym przypadku przeciwników Pawła z Koryntu.

¹ *Dz. cyt.*, s. 34.

² Scroggs tak opisuje ideę Pawła: „...the main motifs revealed in these verses, so far from indicating the concession of foreign ideas, are consistent with his theology as a whole” (*tamże*, s. 35).

³ *Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul*, W: *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, pr. zb. pod red. L. Wilken, Notre Dame-London 1975, s. 43 nn; por. też: K. Niederwimmer, *Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief*, KD 11 (1965), s. 75-102.

⁴ O istnieniu szkoły Apollosa w Koryncie pisze też R. A. Horsley, *Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth*, CBQ 39 (1977), s. 229-236.

ad a)

Wiersz 2,6a stanowi drugą *subpropositio* w 1 Kor 1-4, rządzącą jednostką 2,6-3,4. Pod-jednostka 2,6b-9¹ opisuje mądrość przez przyporządkowanie jej określonym adresatom lub przez zdystansowanie jej od kręgu niezdołnego do jej przyjęcia.

Szczególne zainteresowanie autora tekstu opisem adresatów (i kręgu przeciwnego) widać w powtarzanym trzykrotnie dopełniaczu *toū aiōnos toutou*, połączonym dwukrotnie z *hoi archontoi* oraz w wykraczającym poza symetrię tekstu wtręcie w w. 8, który precyzuje w terminach chrystologicznych postawę „władców”. Na przeciwnym biegunie znajduje się grupa „my” (w. 7; zob. zwrot: *pro tōn aiōnōn*), grupa tych, którzy kochają Boga (w. 9). Tekst zawiera argumenty na rzecz *subpropositio* w formie komentarza połączanego z przytoczeniem tekstu dowodowego.

ad b)

Pod-jednostka 1 Kor 2,10-12² jest szczególnie skupiona na terminie i grupie „my”. W układzie chiastycznym tej pod-jednostki zaimek „my” występuje w skrajnych segmentach tekstu (w. 10,12), podczas gdy segment środkowy ma funkcję pomocniczą w wyjaśnieniach. Partykuła *de* z w. 10 przeciwstawia grupę „my” wobec „tego świata” i „władców tego świata”

¹ Strukturę wewnętrzną 1 Kor 2,6-9 przedstawia następujący schemat: wiersze 6b-7 i 8-9 są symetryczne, wedle układu a · b · a' · b'. Zdanie „*ei gar egnōsan, ouk an ton kyrton tes dokses estaurōsan*” wykracza poza symetrię członów, co nadaje temu zdaniu specjalne znaczenie.

softan de *taloumen* EN TOIS TELEIOIS,

- (a) *softan de ou* - toū aiōnos toutou
oude ton archontōn tou aiōnos toutou tōn katargoumenōn
(b) *alla*
taloumen
(") *theou softan en musteriō,*
(*) *tēn apokekrummenen,*
(-) *hēn proōrisen HO THEOS pro tōn aiōnōn*
EIS doksan HEMŌN

- (a) *ben* *oudets* tōn archontōn tou aiōnos toutou
egnōken,
ei gar egnōsan,
ouk an ton kyrton tes dokses
estaurōsan.
(b) *alla*
kathōs operaithai.
(") *ha ofthalmos ouk eiden kai ous ouk ēkousen*
(*) *kai epi kardian anthrōpou ouk anebē,*
(-) *ha ētoimasen HO THEOS TOIS AGAPŌSIN AUTON.*

Tekst 2,10-12 ma strukturę chiastyczną:

- (A) *HĒMIN de ho theos*
dia tou pneumatou
(B a) *to gar pneuma*
panta erauna, kai ta bathē tou theou.
(b) *its gar oiden anthrōpon ta tou anthrōpou*
ei mē to pneuma tou anthrōpou to en auto;
(a') *boutōs kai*
ta tou theou oudets egnōken
ei mē to pneuma tou theou.
(A') *HĒMEIS de*
ou *to pneuma tou kosmou elabomen*
alla to pneuma to ek tou theou.
hina eidōmen ta hudo tou theou charisthenta HĒMIN

(w. 6b.8a). Bardzo istotną rolę w charakterystyce grupy „my” zajmuje termin *to pneuma*, użyty 6 razy. Argumentacja jest osnuta wokół doświadczenia Ducha (w. 11a dotyczy doświadczenia „naturalnego”, zaś ww. 10.11b-12 odnoszą się do Ducha Bożego)¹.

ad c)

Pod-jednostka 1 Kor 2,13-15 składa się z trzech segmentów (ww. 13 + 14 + 15)². Charakterystyka adresatów dokonana jest tu natle problemu przekazu mądrości. W pierwszym segmencie zostaje powtórzony czasownik *laloumen* z *propositio* (2,6a + 2,13) i są wyróżnione dwa sposoby głoszenia: *ouk en didaktois anthrōpines sofias logois* (część „a”), *all'en didaktois pneumatos* (część „b”), przy czym akcent jest tu położony na przeciwstawieniu: „ludzki” - „duchowy”. Sposób głoszenia zaznaczony w części „b” jest opisany także terminem *pneumatikois* (co trzeba interpretować jako dat. pl. rodzaju nijakiego, co daje tłumaczenie: „w terminach duchowych”). Ww. 14-15 wyjaśniają oba sposoby głoszenia wskazane w w. 13. Wiersz 14 koresponduje z częścią „a” wiersza 13, zaś wiersz 15 odpowiada części „b” wiersza 13. Wiersze 14-15 zawierają przeciwstawienia dwóch kręgów ludzi, z których tylko jeden jest zdolny przyjąć prawdę Ewangelii:

- *psuchikos de anthrōpos* (14);

- *ho de pneumatikos* (15)

Obu kręgom odpowiadają następujące akty:

- *ou dechetai + ou dunatai gnōnai* (14; przedmiotem jest: *ta tou pneumatos tou theou*);

- *anakrinei* (15; przedmiotem jest: *ta panta*).

ad d)

Czwarta pod-jednostka, tzn. 1 Kor 2,16³, zawiera dalsze uściślenia dotyczące adresatów Ewangelii. Cytat biblijny w 2,16ab potwierdza niezdolność człowieka „naturalnego” do

¹ Odnosić należy łączność 2,6 z 2,12 (por. występujące w obu wierszach: *de ou...alla*); związek między *to pneuma tou kosmou* (2,12) i *sofia tou aiōnos toutou* (2,6), jak również między *to pneuma to ek tou theou* (w.12) i *theou sofia* (w.7).

Związek w. 6 i w. 12 podkreśla J. Weiss, dz. cyt., s. 62-63.

- w w. 6 zachodzi opozycja między tym światem i światem „chwały”;

- w w. 12 jest wyrażona różnica jakościowa między Bogiem i „światem”.

J. Weiss zauważa nadto łączność między 2,6-9 i 2,12, tzn. identyczność poznania inspirowanego przez „ducha świata” (2,12) i mądrości władców tego świata (w. 6).

² Strukturę 1 Kor 2,13-15 przedstawia następujący schemat:

	<u>ha kat laloumen</u>	
(„a”)	<u>ouk</u>	<u>en didaktois anthrōpines sofias logois</u>
(„b”)	<u>all'</u>	<u>en didaktois pneumatos</u>
	<u>pneumatikois</u>	<u>pneumatika SUGKRINONTES</u>

(ad „a”)

(*) **psuchikos de anthrōpos** **ou dechetai ta tou pneumatos tou theou,**
mōria gar autō estin,

(**) **hōti pneumatikōs** **ANAKRINETAI**

(ad „b”)

(*) **ho de pneumatikos** **ANAKRINEI (ta) panta,**

(**) **autos de hup' oudenos** **ANAKRINETAI.**

³ **TIS gar egnō noun kyriou,**
hos sumbibasei auton;
HĒMEIS de noun Christou ecbomen

zrozumienia planów Bożych. Konkluzja (w. 16c), będąca swoistą aktualizacją i interpretacją cytowanego tekstu ukazuje, że grupa określona zaimkiem „*my*” należy do Chrystusa i w nim poznaje zamysł Boży.

ad e)

1 Kor 3,1-4 jest kontynuacją tematu przekazu mądrości omówionego w 2,13-16 (por. *lalēsai*: 2,13 i 3,1; *pneumatikos*: 2,15 i 3,1). Tekst należy do argumentacji (opartej na doświadczeniu) związanej z *subpropositio* 2. Opisując *ethos* Koryntian Paweł wyjaśnia dlaczego nie mógł zastosować w Koryncie mądrości opisanej w 2,6-16. Opisuje „mentalność” Koryntian z okresu swego głoszenia Ewangelii w Koryncie.

Powyższe pięć pod-jednostek posiada pewne elementy wspólne, które jednoczą je w zwartej jednostce retorycznej 1 Kor 2,6-3,4.

Zasadniczym elementem wspólnym jest, jak zaznaczyliśmy wyżej, skoncentrowanie na problemie adresatów mądrości. W 1 Kor 2,6-16 Paweł charakteryzuje adresatów przez oddzielenie grupy „*my*” (związanej z Bogiem, z duchem z Boga) od sfery charakteryzowanej jako „*ludzka*”, będącej pod wpływem (tego) świata, ducha świata, ducha ludzkiego¹. W 2,13-15 podkreślone jest, że rzeczy głoszone przez grupę „*my*” nie pochodzą z mądrości ludzkiej, ale są objawiane przez Ducha i są głoszone w sposób specyficzny („w terminach duchowych”, 2,13). Człowiek psychiczny nie rozumie spraw Ducha (2,14). Człowiek duchowy zaś osądza wszystko, natomiast sam nie jest osądzany przez nikogo (2,15). To ostatnie zdanie może być rodzajem przysłowia Koryntian². W 3,1-4 Paweł dodaje nowe informacje na temat adresatów Ewangelii. Wyjaśnia dlaczego nie użył w Koryncie „języka duchowego”. Koryntianie nie byli i nie są nadal zdolni zrozumieć go (są „jak niemowlęta w Chrystusie”, 3,1; „cieleśni”, 3,3; postępują tylko po ludzku, 3,3). Oznacza to, że proklamacja Ewangelii posiada dwa poziomy, zależnie od predyspozycji adresatów: 1) poziom bardziej zaawansowany - dla „*duchowych*”; 2) forma prostsza - dla tych którzy rozpoczynają życie wiary. W 1 Kor 3,1-4 wskazane są też konsekwencje błędnego zrozumienia Ewangelii, którymi są zawiść i niezgoda między Koryntianami (3,3); zacytowany jest slogan Koryntian wyrażający tę postawę: „Ja jestem Pawła”, „Ja jestem Apollosa” (3,4).

Drugim elementem charakteryzującym 1 Kor 2,6-3,4 jest występowanie w tekście kolejnych antytez, których zadaniem jest naświetlenie pod różnym kątem jednej rzeczywistości. Począwszy od 1,18 pojawia się następująca seria antytez: *sofos* - *mōros* (1,18-2,5); *teleios* - *nēpios* (2,6 i 3,1); *pneumatikos* - *psuchikos* (2,13-15); *pneumatikos* - *sarkinos/sarkikos* (3,1.3). Ponadto *kata anthrōpon peripatein* (3,3) jest analogiczne z *anthrōpinē sofia* (2,13). Co wnoszą te antytezy w zrozumienie problemu adresatów Ewangelii? W 2,13-15 Paweł rozróżnia dwie grupy: *ho psuchikos anthrōpos* - *ho pneumatikos anthrōpos*. Termin *psuchē* oznacza w Księdze Rodzaju (LXX) wyższy aspekt człowieka, obraz Boga. Dla Pawła termin ten ma znaczenie aspektu biologicznego i intelektualnego w życiu człowieka, w odróżnieniu od *pneuma*, które oznacza Ducha,

¹ W 2,6-16 Paweł definiuje specyficzne dla grupy „*my*” elementy:

MY	ŚWIAT
2,7: <i>theou sofia</i>	2,6: <i>sofia ou tou atōnos toutou</i>
11: <i>to pneuma tou theou</i>	11: <i>to pneuma tou anthrōpou</i>
12: <i>to pneuma to ek tou theou</i>	12: <i>to pneuma tou kosmou</i>
13: <i>en didaktois pneumatos</i>	13: <i>en didaktois anthrōpinēs sofias logos</i>
15: <i>pneumatikos anthrōpos</i>	14: <i>psychikos anthrōpos</i>

² Por. R. A. Horsley, *art. cyt.*, s. 238, który twierdzi, że przysłowie to nie jest zrozumiałe na gruncie teologii Pawła, ponieważ stawia „*duchowych*” w miejscu Boga. Z tego powodu Paweł w 2,15ab pyta (cytując Iz 40,13): „Któż więc poznał zamysł Pana...?”, i odpowiada: „*My właśnie znamy zamysł Chrystusowy*” (16c). Teoria Horsleya zakłada podłoże polemiczne tekstu. W naszym artykule interpretujemy tekst nie jako polemikę, ale jako prezentację myśli Koryntian i Pawła.

będącego źródłem życia „nadprzyrodzonego” i konstytuującego sferę podległą w człowieku działaniu Ducha. Człowiek „psychiczny” jest niezdolny do zrozumienia prawd duchowych (1 Kor 2,13). Człowiek „duchowy” posiada tę zdolność. W 3,1-4 Paweł wprowadza kolejną antytezę. Rozróżnia w łonie ludzi „duchowych” dwie grupy: 1) *pneumatikos anthrōpos*; 2) *sarkinos = sarkikos* (3,1.3) = *nēpios en Christō* (3,1) = *kata anthrōpon peripatein* (3,3). Istnieją więc ludzie „duchowi doskonali” i „niedoskonali”. Do tych ostatnich należą nie tylko ci, którzy rozpoczynają życie chrześcijańskie, ale również ci, którzy trwają w niedojrzałości. Choć posiadają Ducha, to jednak nie pozwalają mu działać (por. 1 Kor 3,1-4). Ludzie „duchowi doskonali” są poddani Duchowi (por. Rz 8), choć nie ustaje w ich życiu walka między ciałem i duchem¹.

Trzecim elementem wspólnym dla jednostki 1 Kor 2,6-3,4 jest wspólna, charakterystyczna terminologia. Chodzi o następujące elementy, których powtórzenia dają w rezultacie efekt emfazy:

1. Termin *pneuma* występuje sześć razy w 2,10-12, dwa razy w 2,13-15, do czego trzeba dodać słowa należące do tego samego pola semantycznego: *pneumatikos* (2,14) i *pneumatikos* (3 razy w 2,13-15 + w 3,1).

2. Termin „mądrość” i sekwencja odpowiadających mu zaimków scala 1 Kor 2,6-9 z 2,10-16². Kontynuacją tej terminologii określającej przedmiot nauczania jest 3,2: *gala ... ou brōma* (*humas epotisa*).

3. Czasownik *laloumen* znajduje się w 2,6a (*proposttio*) oraz w 2,7.13 i w 3,1

4. Pojawia się w 1 Kor 2,6-16 szereg pojęć wyrażających zrozumienie ukrytych prawd³. W 1 Kor 3,1-4 następuje odniesienie do tej rzeczywistości przez czasowniki: *ouk edunethen* (3,1); *oupō gar edunasthe; oude eti nun dunasthe* (3,2).

Por. J. Dupont, *dz. cyt.*, s. 151nn.

² Zob. J. A. Davis, *dz. cyt.*, s. 97-99;

1 Kor 2,6 sofian de laloumen
 2,6 sofian de ou tou aiōnos toutou
 2,7 theou sofian
 2,7 hēn proōrisen ho theos pro tōn aiōnōn
 2,8 hēn oudeis tōn archontōn tou aiōnos toutou egnōken
 2,9 hā ofthalmos ouk eiden
 2,9 hā ētoimasen ho theos
 2,10 to gar pneuma panta erauna
 2,10 kai ta bathē tou theou
 2,11 ta tou theou oudeis egnōken
 2,12 ta hupo tou theou charisthenta hēmin
 2,13 hā kai laloumen
 2,14 ta tou pneumatos tou theou
 2,15 ho de pneumatikos anakrinei ta panta

³ 1 Kor 2,7 laloumen theou sofian en musteriō
 2,7 ten apokekrummenen
 2,7 hēn proōrisen ho theos
 2,8 hēn oudeis tōn arbontōn tou aiōnos toutou egnōken
 2,8 ei gar egnōsan...
 2,9 hā ofthalmos ouk eiden kai ous ouk ekousen kai epi kardian anthrōpou ouk anebe
 2,9 hā etoimasen ho theos
 2,10 hēmin de apekalupsen ho theos
 2,10 to gar pneuma panta erauna
 2,11 tis gar oiden anthrōpon
 2,11 oudeis egnōken ei me to pneuma tou theou
 2,12 elabomen...to pneuma to ek tou theou

Powyższe elementy tekstu mogą naprowadzać na wnioski dotyczące podłoża historyczno-religijnego 1 Kor 2,6-16. Emfaza położona na fakt poznania Bożej tajemnicy, na związek objawienia tajemnicy z Duchem oraz podkreślenie faktu głoszenia tej rzeczywistości przez określoną grupę ludzi pozwala wnioskować, że 1 Kor 2,6-16 jest manifestem ruchu prorockiego (mądrościowego?), charakteryzującego się otwarciem na „nowe” rozumienie tradycji¹. Kogo obejmuje ów ruch prorocki? Kogo oznacza zaimek „my”? Do problemu tego powracać będziemy w następnych punktach niniejszego artykułu. W tym miejscu możemy sformułować następujące przesłanki:

1. Perykopa 1 Kor 2,6-16 wyraża myśl teologiczną Pawła, jego własne idee. Perykopa jest spójna z kontekstem i stanowi integralną część 1 Kor;
2. Istnieje równocześnie możliwość, że tekst pochodzi z kręgu Koryntian (krąg prorocki?) i wyraża ich rozumienie Ewangelii.

Wnioski powyższe nie są jeszcze podstawą dla rozwiązania problemu podmiotu perykopy. Interpretacja zaimka „my” zależy od tego, czy perykopa ma charakter polemiczny, czy też prezentacyjny. Pierwszą możliwością jest to, że podmiot „my” oznacza wszystkich wierzących (włącznie z Pawłem)². Interpretacja taka byłaby konsekwencją przyznania perykopie charakteru prezentacyjnego, nie polemicznego³. Drugą możliwością jest interpretacja zaimka „my” w sensie określonej grupy wierzących⁴. Przy wyborze właściwej interpretacji uwzględnić trzeba fakt, że posiadanie Ducha (por. 2,12) charakteryzuje w teologii Pawła wszystkich wierzących. Można przyjąć jako hipotezę roboczą opinię (którą zweryfikujemy w dalszym toku artykułu), że w tekście emfaza położona jest na posiadanie darów w niej opisanych przez pewną grupę wierzących (włącznie z Pawłem). Grupa ta jednak jest dokładnie równa z innymi wierzącymi pod względem posiadania tego daru⁵.

2.3. Relacja między „mądrością” (2,6-3,4) a „słowem krzyża” (1,18-2,5)

W paragrafie niniejszym pragniemy zanalizować relację zachodzącą między *subpropositio 1* (= 1,18) i *subpropositio 2* (= 2,6a), wraz z przyporządkowanymi im argumentacjami (1,19-2,5 + 2,6b-3,4), zwracając uwagę nie tyle na warstwę strukturalną tekstu, ile na warstwę teologiczną. Jeśli, jak stwierdziliśmy w pierwszej części artykułu, 1 Kor 1,18-2,5 i 1 Kor 2,6-3,4 stanowią jednorodny wykład, którego rozwój logiczny ma charakter liniowy, to musimy wykazać, jak łączą się ze sobą tematy kerygmy (co jest tematem

2,12 *hina eidōmen ta hupo tou theou charisthenta hemin*

2,13 *pneumatikois pneumatika sugkrinontes*

2,14 *psuchikos de anthrōpos ou dechetai*

2,14 *kai ou dunatai gnōnai*

2,14 *hoti pneumatikos anakrinetai*

2,16 *tis gar egnō noun kyriou*

2,16 *hemets de noun Christou echomen.*

¹ Por. E. Ellis, cyt., s. 213nn.

² Jest to opinia podzielana przez autorów klasycznych komentarzy: E.-B. Allo, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934, s. 46; A. Robertson - A. Plummer, dz. cyt., s. 45.

³ Według B. Pearsona (*Hellenistic-Jewish Wisdom...*, s. 51n) „my” oznacza w 2,6-16 Pawła w jego godności apostoelskiej, podczas gdy zwykle „ja” określa osobę Pawła, którą Koryntianie pamiętali z czasu jego wizyty w Koryncie. Na korzyść tej tezy miałby świadczący paralelizm między 1,23 i 2,6 („my”) oraz między 2,1 i 3,1 („ja”). Jeśli perykopa posiada sens polemiczny, to *hemets* oznacza samego Pawła.

⁴ Chodziłoby o tych, którzy posiadają mądrość (R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Corinther 1,1-3,4*, Munster 1968, s. 205), - o tych, którzy nie należą do grupy „władców tego świata” i osób „nie-duchowych” (H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, s. 59), - którzy są głosicielami Ewangelii.

⁵ Por. J. Weiss, dz. cyt., s. 63. Na korzyść tezy Weissa zauważyć trzeba, że w 1 Kor 3,16 także grupa określona przez „wy” (różna od „my”) posiada Ducha Bożego.

1 Kor 1,18-2,5) i mądrości (temat 1 Kor 2,6-3,4). Chodzi więc o odpowiedź na pytanie, co wnosi idea mądrości w rzeczywistość kerygmy głoszonej przez Pawła. Problem ten można zsyntetyzować w następujących punktach:

1. Ważną przesłanką (natury gramatycznej) jest spostrzeżenie, że *de* w 2,6 nie wyraża kontrastu z tym co zawiera tekst poprzedzający, ale raczej ma sens „progresywny”, wyjaśniający¹. Mamy więc do czynienia w 1,18-3,4 z rozwojem treściowym o charakterze „liniowym”.

2. Poprzez ideę mądrości Paweł podkreśla niektóre cechy kerygmy:

a) chodzi o mądrość/kerygmę przeznaczoną dla tych którzy kochają Boga (por. 2,9) i rozumieją plany Boże przewidziane przed wiekami (por. 2,7);

b) punktem centralnym mądrości/kerygmy jest Chrystus ukrzyżowany;

c) cel mądrości („dla naszej chwały”, 2,7; „dla poznania darów Bożych”, 2,12) wskazuje, że mądrość/kerygma jest skierowana na człowieka i na jego egzystencję. Termin „chwała” wskazuje na przekroczenie w kerygmie „naturalnego” wymiaru człowieka, i sygnalizuje obecność w niej naświetlenia aspektu eschatologicznego życia ludzkiego (chrześcijańskiego: por. „Pan chwały”, 2,8)².

Tak więc mądrość, o której pisze Paweł odpowiada na pytanie³: „Czym jest Ewangelia?”. Mądrość nie jest niezależna od „słowa krzyża”. Wynika to choćby z faktu, że jest konsekwencją *subproposito* 1 (gdyż *de* w 2,6 ma sens wyjaśniający). W 1,18-2,5 Paweł definiuje mądrość w terminach chrystologicznych, wskazuje źródło i „modalność” mądrości. Aby osiągnąć ten cel odwraca „ludzki” system wartości dotyczący oceny mądrości i głupoty. Wyraziście stawia problem specyfiki głoszenia Ewangelii. W 2,6nn definiuje jeszcze dobitniej to co „my głosimy” jako mądrość, przy czym łączy temat mądrości z darem Ducha. W 1 Kor 3,1-4 Paweł precyzuje wreszcie dwa kryteria rozpoznawcze grupy *pneumatikoi* (por. 2,15) zdolnej do zrozumienia mądrości opisanej w 2,6-16:

a) ciągłość z kerygmą (3,1-2);

b) wzrost miłości i jedności (3,3-4).

Drugie z kryteriów przygotowuje tematykę eklezjologiczną zawartą w 1 Kor 3-4.

Jedność retoryczna 1 Kor 1-4 sugeruje, że zachodzi esencjalna ciągłość między kerygmą omawianą w 1,18-2,5 i mądrością opisaną w 2,6-3,4 (termin mądrość występuje zresztą już w jednostce 1,18-2,5, a mianowicie w 1,24.30). Ciągłość ta może się realizować na dwa sposoby:

a) Funkcja Ducha może polegać na aktualizacji kerygmy o Chrystusie ukrzyżowanym i umożliwieniu jej głębszego zrozumienia jako mądrości;

b) Funkcja Ducha może polegać na objawieniu nowych prawd (= mądrości) w stosunku do treści kerygmy. Obecność Ducha byłaby w tym przypadku gwarancją tego, że mądrość stanowi kontynuację kerygmy, a nie jej przekreślenie.

¹ Znaczenie *de* w 1 Kor 2,6 oddaje ang. „and moreover”, „and at that”; zob. M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*. English edition Adapted from the Fourth Latin Edition by J. Smith, Roma 1987 (wyd. 3), s. 157.

² Należy zauważyć różnicę (nie o charakterze istotowym) między kerygmą i mądrością. Kerygma koncentruje się na faktach o charakterze zbawczym (śmierć Jezusa Chrystusa), mądrość zaś na konsekwencjach zbawczych dla egzystencji ludzkiej (por. „dla naszej chwały”, 2,7; „(te) rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”, 2,9). Por. S. Mędala, *Mądrość krzyża w życiu chrześcijańskim*, W: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, pr. zb. pod. red. F. Gryglewicza, Lublin 1979, s. 129-139.

³ Por. R. Baumann, *dz. cyt.*, s. 276.

Wyrażenia: *panta* (2,10.15), *ta hupo tou theou charisthenta hēmin* (2,12), wyrażają rzeczywistość szerszą od treści kerygmy. Mądrość wskazaną w 2,6-3,4 trzeba rozumieć jako rzeczywistość nową, odkrywaną na drodze prorockiej¹.

3. Choć tekst 1 Kor 1,18-2,5 + 2,6-3,4 obejmuje dwa kroki logiczne (retoryczne) o charakterze liniowym, to jednak obie jednostki ukazują dwa aspekty Ewangelii tworzące wewnętrzne napięcie. Chodzi o napięcie między elementem tradycji i nowości. W 2,6-3,4 Paweł wskazuje pod jakimi warunkami mądrość (element nowości) zachowuje walor ciągłości z kerygmą. W tekstach łączących temat mądrości z doświadczeniem chrześcijańskim (por. 1,26-31; 2,1-5; 2,10-15; 3,1-4) Apostoł nadaje idei Ewangelii specyficzną charakterystykę. Jeśli dostęp do mądrości jest oparty na suwerennej woli Boga, to jedyną predyspozycją ze strony człowieka, która ma znaczenie, jest nie mądrość ludzka, ale posłuszeństwo wyrażające się w akceptacji tego, co słabe. W 2,10-12 spotykamy ekspresję „gnozy” chrześcijańskiej, w której kryterium człowieka doskonałego jest rozpoznanie woli Boga, która realizuje się poprzez krzyż i słabość. Akt tego rozpoznania jest możliwy w Duchu Bożym, nie w mądrości ludzkiej. „My” w 2,12 oznacza apostoła wraz z tymi, którzy przyjmują „głupstwo krzyża”, przy czym fundament przynależności do wspólnoty wierzących jest dar Ducha. Obecność Ducha decyduje o specyfice Kościoła w świecie. Asystencja Ducha gwarantuje to, że mądrość (element nowości) jest kontynuacją rzeczywistości Chrystusa ukrzyżowanego wyrażonej w kerygmie. Dzięki Duchowi orędzie Ewangelii skoncentrowane na Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym (por. 2,8) jest możliwe do doświadczenia i zinterioryzowania przez człowieka². Termin *pneuma* posiada więc podwójną rolę w 1 Kor 1-4. Jest pojęciem, które dla Koryntian było argumentem na rzecz ich „teologii chwały”³. W dynamice retorycznej tekstu listu *pneuma* funkcjonuje równocześnie jako argument za Pawłową „teologią krzyża”, i to nie tylko w sensie przeciwstawienia wobec koncepcji Koryntian, ale jako integralny element Pawłowej koncepcji Ewangelii (!).

4. Tekst listu pozwala odróżnić koncepcję mądrości i kerygmy u Pawła i u Koryntian. Aby odróżnić te dwa zakresy należy wprawdzie wskazać treść pojęcia mądrości/kerygmy

¹ Istnieje pewna analogia między rzeczywistością wyrażoną w 1 Kor 2,6-16 i w J 16,12-15. *Polla* (J 16,12) i *ta erchomena* (J 16,13) oznaczają prawdy nowe w stosunku do tradycji. Pierwszy list św. Jana dowodzi, że tekst ewangeliczny był punktem wyjścia dla przeciwstawnych ruchów prorockich (zob. 1 J 4,1-6;szcz. w. 6: „duch prawdy i duch fałszu”; por. 1 Kor 2,12: „duch świata” i „duch od Boga”). Idea namaszczenia występująca w 1 J jest aluzją do posiadania przez wierzących daru Ducha związanego z poznaniem. Asystencja Ducha gwarantuje, że nowe prawdy głoszone w sposób prorocki nie zaprzeczają słowom Jezusa, ale są kontynuacją kerygmy głoszonej w Ewangelii. Por. G. M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987.

² *Eidōmen* (2,12) oznacza głębokie poznanie, aż do przeniknięcia obiektu; por. E.-B. Allo, *dz.cyt.*, s. 46.

³ Przeciwnicy Pawła reprezentowali prawdopodobnie idee analogiczne do idei judaizmu hellenistycznego, identyfikując *pneuma* z *sofia*. Tak utrzymuje B. A. Pearson, *The Pneumatikos - Psychikos Terminology...*, s. 35-37. Oba terminy są sobie bardzo bliskie w 1 Kor:

1) Bóg objawia mądrość przez Ducha (2,10);

2) łączności terminów *dunamis* i *pneuma* odpowiada w 1,24 związek *dunamis* i *sofia*;

3) Zarówno mądrość jak i Duch są w opozycji do mądrości ludzkiej (por. 2,4; 2,13);

4) Charakterystyka ducha jest podobna do charakterystyki mądrości w księgach mądrościowych ST (por. 1 Kor 2,10 i Mdr 9,9-11).

Por. J.-N. Aletti, *Le Christ et la sagesse dans les textes du Nouveau Testament*, W: *La sagesse et Jésus Christ*, pr. zb. pod red. M. Gilbert - J.-N. Aletti, Paris 1980, s. 53s; por. też M. E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament*, London 1976, s. 137. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit...*, s. 81.92, twierdzi, że Koryntianie identyfikowali *pneuma*, *sofia* i *kurios tēs dokēs* oraz wyjaśnia ten proces podłożem gnostyckim teologii Koryntian. Hipoteza gnostycka jednak nie jest przekonująca. Dla rozwiązania problemu relacji między *pneuma* i *sofia* trzeba by zanalizować podłoże historyczno-religijne tekstu, co wykracza poza metodologię przyjętą w naszej pracy.

w 1 Kor 1-4. W 1 Kor 1-4 występuje pięć znaczeń mądrości¹:

- a) mądrość jako głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego (1,18: „słowo krzyża”; por. 1,23-24);
- b) „mądrość słowa”: w 1 Kor 1,17 przeciwstawiona do wyrażenia „ewangelizować”; w 2,4 w opozycji do *pneuma kai dunamis*;
- c) aspekt treściowy: mądrość jako penetracja rzeczywistości zbawienia, chwały niebieskiej (2,6-16);
- d) Chrystus jako mądrość (1,24.30);
- e) mądrość jako *pneuma* (2,12.13).

Według C.K. Barretta² Paweł prezentuje swój pogląd przez kontrast z błędną koncepcją Koryntian w następujący sposób:

- a) mądrość słowa przeciwstawia swemu głoszeniu Chrystusa ukrzyżowanego;
- b) mądrość Koryntian rozumianą jako poznanie chwały niebieskiej kontrastuje z własną koncepcją Chrystusa-Mądrości.

Podobny pogląd, będący jednak konsekwencją nieco innych założeń, reprezentuje U. Wilckens³.

Przeprowadzona przez nas analiza struktury retorycznej 1 Kor 1-4 wskazuje, że powyższy pogląd nie jest uprawomocniony. 1 Kor 2,6-16 wyraża nie tylko teologię Koryntian, ale także (sic!) myśl Pawła.

Możliwe do zaakceptowania jest natomiast stanowisko wyrażone przez B. A. Pearsona⁴, który interpretuje 1 Kor 2,6-16 jako wyraz teologii Pawła i jego przeciwników. Wedle Pearsona także Paweł jest posiadaczem mądrości rozumianej jako zdolność penetracji misterium. Należy tu rozróżnić specyficzną koncepcję mądrości u Pawła i u Koryntian. Istotną przesłanką jest tytuł chrystologiczny *kurios tēs doksēs* (1 Kor 2,8). Należy on zarówno do teologii Koryntian jak i Pawła. Błąd Koryntian nie dotyczy chrystologii, ale polega na przypisaniu sobie stanu chwalebego Chrystusa już w teraźniejszości (*eis doksan hēmōn*; 1 Kor 2,7). Według Pawła natomiast stan aktualnego życia chrześcijan charakteryzuje krzyż, chwała zaś dotyczyżycia przyszłego (por. 1 Kor 15,43; Fil 3,21; Rz 5,2; 8,18 i in.). Mądrość Pawła jest zorientowana ku eschatologii. Intencją teologiczną Pawła wyraża ostatnia część tekstu zacytowanego przez Pawła w 1 Kor 2,9: „...co przygotował Bóg tym, którzy go miłują”⁵.

Idea Chrystusa-Mądrości wyraża koncepcję teologiczną Pawła (zob. 1 Kor 1,24). Idea mądrości słowa charakteryzuje zaś pozycję krytykowaną przez Pawła. Mądrość słowa nie oznacza przy tym wykorzystania metody retorycznej⁶, ale jest specyficznym sposobem dostępu do niebieskich tajemnic, której analogię znajdujemy u Filona (tak utrzymuje R. A. Horsley⁷), albo oznacza rzeczywistość analogiczną do słowa mądrości występującego

¹ Por. C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971 (wyd. 2), s. 17n; B. A. Pearson, *The Pneumatikos - Psychikos Terminology...*, s. 35nn.

² *A Commentary...*, s. 18.

³ *Weisheit und Torheit...*, s. 52-96, 205-213. Autor interpretuje 1 Kor 2,6-16 jako manifest gnostycznych przeciwników Pawła.

⁴ *The Pneumatikos - Psychikos Terminology...*, s. 32-35; *tenże*, *Hellenistic - Jewish Wisdom...*, s. 57n; por. A. C. Thiselton, *Realised Eschatology at Corinth*, NTS 24 (1977-78), s. 510-526.

⁵ W *Ewangeliu Tomasza 17*, brakuje tej ostatniej części cytatu. Pearson (*Hellenistic-Jewish Wisdom...*, s. 58) utrzymuje, że Koryntianie (podobnie jak autor *Ewangelia Tomasza*) użyli krótszej formy cytowanego tekstu.

⁶ C. K. Barrett, *A Commentary...*, s. 17n oraz M. Bunker, *dz. cyt.*, s. 76-79, interpretują mądrość słowa jako metodę retoryczną. Przeciw wyjaśnieniu tego rodzaju występował już J. Weiss, *dz. cyt.*, s. 48n.

⁷ *Art. cyt.*, s. 224-239. Kontakt Koryntian z mądrością słowa mógł być możliwy dzięki pośrednictwu Apollosa.

w dyskusjach halachicznych, np. w *Niddah* 70b (tak: D. Daube¹). Według Pawła mądrość krzyża, nie zaś mądrość słowa jest właściwą ekspresją Ewangelii. Odpowiedź na pytanie o relację Koryntian do mądrości słowa może iść w dwóch kierunkach:

a) Jeśli istnieje związek między *sofia logou* (1,17) i *logos sofias* z 1 Kor 12,8, to dyskurs Pawła w 1 Kor 1,18nn miałby sens polemiczny skierowany przeciw rzeczywistości natury charyzmatycznej. W tym przypadku w 1 Kor 1,18nn Paweł podkreślałby wyższość słowa krzyża i oceniałby krytycznie charyzmat „słowa mądrości” posiadany przez Koryntian jako bezużyteczny w konkretnej sytuacji (nie negatywny *per se*, por. 1 Kor 12-14).

b) *Sofia logou* (1,17) ma sens ogólniejszy, tzn. nie oznacza konkretnego charyzmatu (por. 1,22-23: głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego jest przeciwstawione mądrości Greków, nie zaś charyzmatom!), a więc tekst 1 Kor 1-4 trzeba uznać za prezentacyjny, a nie za polemiczny. Istota problemu poruszanego przez Pawła nie polega na rozważaniu użyteczności charyzmatu słowa, ale na refleksji nad relacją między kerygmą, a rozwiniętą formą przepowiadania (mądrością). W przypadku przerwania kontynuacji między elementem nowości (mądrością) i kerygmą, tzn. w przypadku nieposłuszeństwa Duchowi, który jest gwarantem tej kontynuacji, termin *sofia logou* stałby się (w trybie warunkowym) alternatywą dla rozwiniętej formy przepowiadania reprezentowanej przez Koryntian. Interpretacja ta, bardziej generalna, jest lepsza od wskazanej w punkcie a. W 1 Kor 2,13 nieprzypadkowo Paweł precyzuje sens *logoi sofias* za pomocą dopełniacza *anthropines* i przeciwstawia terminowi *pneuma*. Interpretuje więc *sofia logou* nie jako rzeczywistość charyzmatyczną związaną z Duchem, ale jako właściwość ludzką, pozbawioną asystencji Ducha.

Mądrość w piątym ze znaczeń występujących w 1 Kor, tzn. mądrość jako *pneuma*, jest różnie rozumiane przez Pawła i przez Koryntian. Dla tych ostatnich posiadanie daru Ducha jest źródłem elitaryzmu będącego podstawą wykluczenia niektórych ze wspólnoty ze względu na kryterium braku wejścia w tajemnice objawione przez Ducha. Wykluczenie to dotyczy także Pawła, podejrzanego o brak mądrości (por. 4,7-8). Paweł nie ulega niebezpieczeństwu eskluzywizmu dzięki twierdzeniu, że przyjęcie mądrości Ewangelii nie dokonuje się na podstawie predyspozycji intelektualnych lub duchowych człowieka, ale dzięki akceptacji woli Boga skoncentrowanej na krzyżu (por. 2,8). Ewangelia nie utożsamia się z mądrością świata (choć jest mądrością). Rzeczy nowe objawione przez Boga za pośrednictwem Ducha nie są oderwane od doświadczenia krzyża, będącego istotnym rysem Ewangelii. Tak więc posiadanie darów Ducha stało się dla Koryntian podstawą ich „teologii chwały”. Używając kategorii pojęciowych wprowadzonych przez nas przy analizie retorycznej 1 Kor 1-4 można powiedzieć, że Koryntianie interpretowali aktywność Ducha w sposób niewłaściwy (por. 4,7-8), akcentując wyłącznie treść wyrażoną w *subpropositio 2* (2,6a) i nie chcąc zaakceptować rzeczywistości określonej w *subpropositio 1* (1,18).

2.4. Funkcja 1 Kor 2,6-3,4 w wykładzie tematu głosicieli Ewangelii (3,5-4,13)

Pomylenie mądrości i Ewangelii (por. 1 Kor 1,18-3,4) miało konkretne konsekwencje dla życia wspólnoty. Stało się powodem podziałów spowodowanych przyłgnięciem do poszczególnych misjonarzy (por. 3,4,5). Przejście od *subpropositio 1* i *2* do tematu roli głosicieli we wspólnocie jest dlatego dobrze zrozumiałe: po prezentacji istoty Ewangelii (relacji mądrości i kerygmy) oraz określeniu jej adresatów (wszystko to z silnym akcentem

¹ *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1955, s. 158-169.

chrystologicznym), apostoł może przejść w 3,5nn do omawiania problemu głosicieli Ewangelii (aspekt eklezjologiczny), przy czym w pierwszym etapie charakteryzuje funkcję apostołów (3,5-23; w centrum umieszcza termin „służba”), zaś w drugim etapie wskazuje „itinerarium” apostoła (4,1-13; powraca tu temat krzyża z 1,18nn). 1 Kor 4,14nn stanowi *peroratio* (4,18-21: *transitio*).

Tekst 1 Kor 2,6-3,4 ma w tym kontekście precyzyjną rolę. Przygotowuje przesłanki dla tematu głosicieli Ewangelii. Perykopa 3,5-17 jest ściśle związana z tekstem ją poprzedzającym. Perykopa określa, że Pawłowa proklamacja kerygmy była uznawana przez Koryntian za nauczanie o niższym walorze (nieadekwatnym do języka duchowego) w stosunku do ich zrozumienia Ewangelii pomieszanego z mądrością ludzką. Zanim więc Apostoł odpowie na błędne zapatrywania Koryntian na temat głosicieli Ewangelii, określa w 1 Kor 1,18-3,4 relację między kerygmą i mądrością (w aspekcie chrystologicznym). Dopiero po wyjaśnieniu tych przesłanek będzie mógł w 3,5-17 nakreślić istotę posługi głosicieli Ewangelii, używając trzech obrazów wziętych z doświadczenia, które ilustrują zamierzoną przez Boga ideę jedności wspólnoty. Chodzi o obrazy uprawy roli (3,5-9), budynku (3,10-15) i świątyni Bożej, w której mieszka Duch (3,16-17). Obrazy te odpowiadają konkretnym brakom jedności Koryntian¹:

- a) Dyskusjom nad wiarygodnością posługiwania Pawła w porównaniu z misją Apollosa (3,5-9);
- b) Niedostatkom (według opinii Pawła) zgodności między jego oryginalnym nauczaniem, a nauczaniem proponowanym aktualnie przez innych głosicieli (3,10-15);
- c) Podziałom spowodowanym podkreśleniem waloru niektórych osób lub jakiejś grupy w Kościele (3,16-17).

Zauważyć należy, że logika 3,5nn oparta jest tak ściśle na przesłankach zawartych w 1 Kor 1,18-2,5, że tekst 1 Kor 3,5-4,13 odizolowany od 1 Kor 1,18-2,5 zostałyby pozbawiony fundamentu i straciłby siłę perswazyjną. W 1 Kor 3,5nn Paweł prostuje błędne zapatrywania, zakładając znajomość dyskursu przeprowadzonego w 1,18-2,5:

- a) 1 Kor 3,5-9. Paweł i Apollos są obaj sługami i współpracownikami Boga. Realizują zadanie powierzone im przez Boga i nie działają na mocy swej własnej mądrości. Uczestniczą w planie Boga. Bóg sam sprawia wzrost Kościoła (por. 3,5-9). Treść ta wyraźnie bazuje na rozwiniętym w 1,18nn temacie istoty Ewangelii, a mianowicie na refleksji nad źródłem mądrości i jej modalnością.
- b) 1 Kor 3,10-15. Kerygma głoszona przez Pawła jest fundamentem Kościoła. Forma nauczania bardziej rozwinięta, którą prezentują inni głosiciele, nie może być wyobcowana od kerygmy. W tym kontekście Paweł ukazuje obraz sądu eschatologicznego nad „konstruktorami” Kościoła. Muszą oni budować na fundamencie, którym jest Jezus głoszony przez Pawła (3,10-15). Obraz ten jest rozumiały na tle przeprowadzonej w 1,18-2,5 analizy relacji między kerygmą i mądrością (rozwiniętą formą Ewangelii).
- c) 1 Kor 3,16-17. Paweł definiuje kryterium pozwalające rozróżnić autentyczną proklamację Ewangelii od mądrości ludzkiej, którym jest służba jedności Kościoła. Jeżeli istnieją zawiści i podziały, to jest to znakiem, że nauczanie „bardziej rozwinięte” Koryntian nie pochodzi od Ducha (por. 3,16-17). Kryterium to odnosi się bezpośrednio do sytuacji Koryntian opisanej w 3,4.5.

W 3,18-23 Paweł powraca do punktu wyjścia dyskursu, tzn. do tematu odrzucenia mądrości ludzkiej wskazanego w pierwszej *subpropositio*. Slogan Koryntian: „Ja jestem

¹ Por. J. A. Davis, *dz. cyt.*, s. 132-137.

Pawła”, „Ja jestem Apollosa” (3,4.5) nie ma żadnego sensu. Nie jest bowiem tak, że Koryntianie istnieją dla Pawła, Apollosa lub Kefasa, ale to głosiciele są sługami Koryntian. „Wszystko bowiem jest wasze: Czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas (...); wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus - Boga” (3,22-23). Slogan Koryntian zmienia Paweł w określenie egzystencji chrześcijańskiej opartej na wydarzeniu zbawczym¹.

W 4,1-13 przedstawia Paweł „itinerarium” apostoła. W 4,1-5 podejmuje temat *anakrinein* (por. 2,13-16). Tekst 4,1-5 wskazuje, że niewłaściwe pojęcie daru Ducha było dla Koryntian podstawą krytycznego osądu zdolności misjonarskich Pawła. Apostoł odpowiada stwierdzeniem, że grupa objęta zaimkiem „my” obejmuje sługi Chrystusa i szafarzy tajemnic Bożych (4,1). Sędzią Pawła będzie więc sam Pan. Paweł nie osądza nawet siebie samego i kończy apelem: „Przeto nie sądzcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc” (4,5). Tekst ten ujawnia różnicę interpretacji daru Ducha ze strony Pawła i Koryntian. Fakt osądu, będący wg 2,13-16 właściwością człowieka „duchowego”, był rozumiany przez Koryntian jako dar teraźniejszy. Według Pawła natomiast jest to dar eschatologiczny. Paweł, jako szafarz tajemnic Bożych, nie może być osądzany przez Koryntian.

W 4,8-13 Paweł powraca do tezy wyrażonej w 1,18, aplikując ją do życia głosicieli. Uczestniczą oni w rzeczywistości krzyża. Akceptowana przez Pawła „teologia krzyża” jest przeciwstawiona „teologii chwały” reprezentowanej przez Koryntian. Kryterium krzyża ma praktyczny wymiar w życiu wspólnoty: fałszywy element prorocki szkodzi jedności Kościoła; służba jedności Kościoła stanowi kryterium autentycznej proklamacji rzeczy objawionych przez Ducha.

Tak więc jednostka 3,5-4,13 w wielu wątkach odnosi się - jak do założenia już wcześniej wyjaśnione - do 1,18-2,5. Cały tekst 1,18-4,13, obejmujący cztery *subpropositiones* wraz z argumentacjami, stanowi powiązany wieloma wątkami zwarty system logiczny. Częścią integralną tego systemu jest 2,6-3,4. Należy więc uznać, że 1 Kor 2,6-3,4 jest tekstem pochodzenia Pawłowego.

¹ „The party slogans are now replaced by an exposition of existence as taking place on the basis of the event of salvation, and the event of salvation is given concrete shape as a definition of existence in its relation to the world” H. Conzelmann, *1 Corinthians...*, s. 81.

Zakończenie

Analiza funkcji retorycznej 1 Kor 2,6-3,4 w kontekście 1 Kor 1,10-4,21 dokonana w niniejszej pracy miała dwa cele: egzegetyczny i teologiczny. Gdy chodzi o pierwszy cel, to dotyczył on przede wszystkim problemu interpretacji podmiotu perykopy 2,6-16 (*hemeis*) i kwestii spójności tej perykopy z kontekstem. Stwierdziliśmy, że *hemeis* oznacza Pawła wraz z innymi głosicielami Ewangelii oraz wszystkich tych, którzy uznają „głupstwo krzyża”. Znakem przynależności do grupy *hemeis* jest posiadanie daru Ducha świętego. 1 Kor 2,6-16 (• 3,1-4) jest integralną częścią Pawłowego wykładu tematu Ewangelii i koncentruje się na definicji adresatów Ewangelii. W tym punkcie problem egzegetyczny łączy się z pytaniem natury teologicznej. Problem teologiczny roli 2,6-3,4 w wykładzie tematu głoszenia Ewangelii (zob. 1 Kor 1,17) został przedstawiony przez nas w dwóch krokach metodycznych stanowiących dwa rozdziały naszej rozprawy. W pierwszym rozdziale określiliśmy problem retoryczny i zanalizowaliśmy strukturę retoryczną 1 Kor 1-4. Scharakteryzowaliśmy *dispositio* pierwszych czterech rozdziałów 1 Kor w następujący sposób:

- | | | |
|--------------|-----------|---------------------------------------|
| 1) 1,10-17 | | <i>exordium</i> |
| 1,17 | | <i>propositio</i> |
| 2) 1,18-4,13 | | <i>probatio</i> (w czterech krokach): |
| a) 1,18-2,5 | (1,18: | <i>subpropositio 1</i>) |
| b) 2,6-3,4 | (2,6a: | <i>subpropositio 2</i>) |
| c) 3,5-23 | (3,5: | <i>subpropositio 3</i>) |
| | (3,21-23: | <i>peroratio</i>) |
| d) 4,1-13 | (4,1: | <i>subpropositio 4</i>) |
| 3) 4,14-21 | | <i>peroratio</i> |
| | (4,18-21 | <i>transitus</i>) |

W 1 Kor 1,17 Paweł zdefiniował *propositio*, wskazując swą misję głosiciela Ewangelii i charakteryzując ją przez przeciwstawienie „mądrości słowa” i krzyża Chrystusa. W 1,18-4,13 apostoł demonstruje argumenty na rzecz *propositio*, wprowadzając cztery *subpropositiones* (1,18; 2,6a; 3,5; 4,1). Pierwsze dwa kroki *probatio*, od 1,18 do 3,4, są skoncentrowane na problemie Ewangelii i mają charakter chrystologiczny. W 1,18-2,5 Paweł określa źródło mądrości i jej charakterystykę, podczas gdy w 2,6- 3,4 opisuje adresatów mądrości. Kolejne dwa kroki argumentacji, od 3,5 do 4,13, są skoncentrowane na temacie głosiciela Ewangelii i posiadają tło eklezjologiczne. W *peroratio* powraca temat Ewangelii zaznaczony wcześniej w *propositio*: Paweł zachęca Koryntian do naśladowania go i prezentuje siebie jako „ojca”, który zrodził ich przez Ewangelię. Rozpisany w czterech krokach temat Ewangelii i jej głosicieli ma na celu wykazanie absurdalności podziałów we wspólnocie, spowodowanych działalnością we wspólnocie różnych głosicieli.

W rozdziale drugim zanalizowaliśmy strukturę i funkcję teologiczną 1 Kor 2,6-3,4 w dynamice retorycznej 1 Kor 1-4. Pytanie typu egzegetycznego o strukturę 1 Kor 2,6-3,4 skierowała nas ku pytaniu teologicznemu o rolę treści teologicznej 1 Kor 2,6-3,4 w wykładzie tematu Ewangelii wyłożonego przez Pawła w 1 Kor 1-4. Metoda retoryczna pozwoliła nam odkryć dynamikę tekstu i w konsekwencji określić zasadnicze elementy teologiczne dyskursu. W drugim rozdziale wskazaliśmy wpieryw relację między mądrością opisaną w 2,6-3,4 (*subpropositio 2* wraz z argumentami), a kerygmatem scharakteryzowanym w 1,18-2,5 (*subpropositio 1* wraz z argumentacją). Stwierdziliśmy, że mądrość objawiona przez Ducha (por. 2,6-16) oznacza nowe prawdy w stosunku do treści kerygmy. Poprzez ideę mądrości Paweł ukazuje pewne elementy charakterystyczne kerygmy: a) chodzi o rzeczywistość dostępną dla tych, którzy miłują Boga (2,7); b) istotą kerygmy/mądrości jest

Chrystus ukrzyżowany; c) mądrość/kerygma jest ukierunkowana na człowieka i jego egzystencję. Dzięki Duchowi orędzie Ewangelii, skoncentrowane na Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, jest możliwe do zinterioryzowania przez człowieka. To, co Bóg objawia za pośrednictwem Ducha nie jest oderwane od doświadczenia krzyża, dzięki obecności Ducha, który jest Duchem Chrystusa. Niestety, dla Koryntian posiadanie mądrości było podstawą elitaryzmu. Paweł uniknął wpadnięcia w niebezpieczeństwa ekskluzywizmu dzięki idei, że przyjęcie mądrości nie opiera się na predyspozycjach intelektualnych czy duchowych człowieka, ale na akceptacji woli Bożej, która wyraża się w krzyżu (2,8). Paweł koryguje „teologię chwały” Koryntian swą własną „teologią krzyża”.

W drugiej części rozdziału drugiego naszej pracy scharakteryzowaliśmy relację 1 Kor 2,6-3,4 z tekstem następującym, w którym Paweł ukazuje rolę głosicieli we wspólnocie (3,5-4,13). Jednostka 2,6-3,4 przygotowuje przesłanki pozwalające zrozumieć koncepcję apostolatu nakreśloną w 3,5-4,13. To, co było u Pawła głoszeniem kerygmy, zostało zrozumiane przez Koryntian jako nauczanie o niższej wartości w stosunku do „mądrości”. Dlatego w 1,18-3,4 Paweł wyjaśnia pojęcie Ewangelii, zwłaszcza relację między kerygmą i mądrością (1,18-2,5 + 2,6-16) oraz precyzuje powód, dla którego nie używał mądrości głosząc Koryntianom Ewangelię (3,1-4). Dopiero po wprowadzeniu tych wyjaśnień mógł Paweł scharakteryzować funkcję głosiciela autentycznej (tzn. scharakteryzowanej w 1,18-3,4) Ewangelii:

a) Każdy głosiciel realizuje misję powierzoną mu przez Boga i nie działa swą własną mocą czy mądrością (3,5-9). Temu aspektowi charakterystyki głosiciela Ewangelii odpowiada idea (zakreślona w 1,18nn) „słowa krzyża”, charakteryzująca Ewangelię w oparciu o suwerenną decyzję Boga.

b) Kerygma (głoszona przez Pawła) jest fundamentem wiary wspólnoty, zaś forma nauczania bardziej rozwiniętego (mądrość głoszona przez głosicieli przybyłych do Koryntu po Pawle), nie może być odizolowana od kerygmy (3,10-15). Temu aspektowi odpowiada refleksja nad relacją kerygmy i mądrości przekazywanej przez Ducha, dokonana w 1,18nn + 2,6nn.

c) Znakiem rozpoznawczym autentycznego głosiciela jest służba jedności Kościoła (3,16-17). Slogan Koryntian: „Ja jestem Pawła”, „Ja jestem Apollosa” (1 Kor 3,4.5; por. 3,18-23), nie ma żadnego sensu, gdyż nie wspólnota istnieje dla głosicieli, ale to głosiciele są sługami Koryntian.

Charakteryzując itinerarium apostoelskie (4,1-13) Paweł wyraźnie odnosi się do kryterium krzyża, wyjaśnionego w 1,18nn.

Wszystkie stwierdzenia zawarte w 1,17-4,13 ciążą ku zdaniu zawartemu w 4,15: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie”. Dotykając w 4,15 tematu Ewangelii Paweł powraca do problemu zarysowanego w *propositio*.

Personalizm etyczny twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego

Wstęp

Szczególnie doniosłą wartość dla etyki i antropologii przedstawia literatura piękna. Twórczość pisarska pomnaża dorobek w dziedzinie myśli etycznej od czasów Homera aż po współczesność. Wzbogaca ona zespół ludzkiej wiedzy i doświadczeń w zakresie poznawania niektórych zjawisk moralnych, zagadnień aksjologicznych, teorii norm, ocen itp¹. Jej twórcy umieją docierać głęboko do wnętrza ludzkiego i analizować najintymniejsze sprawy człowieka. Szczególna wartość ich świadectwa płynie stąd, że są bardziej zaangażowani po stronie „faktu człowieka” aniżeli po stronie z góry wypracowanej doktryny². Powieść lub dramat wzbogaca bardzo poważnie naszą wiedzę o ludzkim świecie, ukazuje nowe aspekty rzeczywistości, mnoży jej „wymiary”, uświadamia niedostrzegalne związki, stawia nowe problemy społeczne i psychologiczne, czasem w sposób bardziej sugestywny niż rozprawy naukowe³. Literatura przy odpowiedniej interpretacji stanowi ważne źródło wiedzy etycznej. Oczywiście dzieło literackie różni się w sposób zasadniczy od dzieła naukowego, stąd treści poznawcze wyrażane są w nim nie za pomocą zdań oznajmujących, lecz w sposób symboliczny. Pisarz przez ekspresję symboliczną ujawnia swój punkt widzenia w zasadniczych kwestiach etycznych, aksjologicznych i normatywnych, pomnażając tym samym dorobek intelektualny i zasób doświadczeń w tych dziedzinach⁴. Literaturę piękną zatem „winno traktować się na równi z dziełami filozoficznymi czy traktatami moralnymi jako pełnoprawne, wartościowe i owocne poznawczo źródło wiedzy w badaniach filozoficznych”⁵. Prawda ta dotyczy także jej „przedłużenia w przekazie radiowo-telewizyjnym i kinowym”⁶.

W końcu XIX w. pojawił się nowy rodzaj sztuki spokrewnionej z literaturą, będący często nawet jej wizualnym wyrazem. Jest nim film. Można go traktować jako odrębną dziedzinę sztuki, ale można również widzieć w nim w pewnym sensie dalszy etap rozwoju literatury. Film, ze względu na masowość kontaktu z widzem w stosunkowo krótkim czasie jest czynnikiem ukazującym może nawet lepiej niż literatura aktualne problemy nurtujące współczesnego człowieka. Film najplastyczniej ze wszystkich dziedzin sztuki odbija w sobie

¹ Cz. Wi che r, *Literatura jako źródło poznania w etyce*, „Ruch Filozoficzny” 1980, nr 1/2, s. 73

² T. St y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972, s. 24.

³ M. Oss o w s k a, *O osobliwościach nauk społecznych*, W: *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1967, s. 287.

⁴ Cz. Wi che r, *Literatura jako źródło poznania w etyce*, s. 73.

⁵ Cz. Wi che r, *Literatura jako źródło poznania w etyce*, s. 75.

⁶ S. Ole j n i k, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 35.

różne systemy wartości, ale także najskuteczniej je kształtuje"¹. Jest zarówno zwierciadłem, w którym odbijają się ludzkie rozterki i poszukiwania, jak i alarmem wobec wypaczeń moralnych społeczeństwa. Podobnie jak literatura, a nawet w jeszcze większym stopniu, może stanowić źródło poznania dla etyki².

Na gruncie polskim film przechodził różne koleje losu. Po wojnie do roku 1956, podobnie jak literatura, nie tyle stanowił odzwierciedlenie aktualnych problemów ludzkich, co był raczej czynnikiem mającym kształtować określone myślenie społeczeństwa. Po tym czasie film polski zmienił swoje oblicze. Zrezygnowano z ubogich środków socrealizmu, zburzono mit dotychczasowego bohatera, wprowadzono bogatą symbolikę i metaforę³.

Dopiero jednak film lat siedemdziesiątych stanowi w pełni bogate źródło doświadczeń moralnych. Bardziej niż literatura zajął się bowiem nurtującym społeczeństwo problemami moralnymi. Jak się okazało, to właśnie film był w stanie o wiele szybciej niż literatura odnotować to, co się działo w kraju⁴, reagować na postępujący rozkład moralny społeczeństwa, zanik wartości moralnych, bez których żadna społeczność nie może funkcjonować. W okresie tym pojawia się wielu młodych twórców filmowych⁵. Łączy ich dużo wspólnych cech, takich jak: głęboko zakodowany sceptycyzm wobec wszelkich zastanych wartości, postawa analityczna, determinowana silnym poczuciem niezależności, szukanie prawdy o funkcjonowaniu międzyludzkiej współzależności w ramach szerszych struktur społecznych, tropienie niespójności i niekonsekwencji, tęsknota do wartości autentycznych, unikanie kompromisów i konformizmu⁶. „Kino polskie lat 70-tych... opowiedziało się za podejmowaniem takich tematów, które dotyczą problematyki moralnej. Można zaryzykować twierdzenie, że reżyserzy polscy zostali do tego zmuszeni przez czynniki i okoliczności zewnętrzne - przez postępujący, systematyczny rozkład moralny w społeczeństwie polskim, zanik tych wartości, które kiedyś nieomal jednoznacznie określały zasady postępowania i zachowania ludzi”⁷. Ukazują oni zgodnie rozdzźwięk między wartościami jednostkowymi i społecznymi oraz proces przystosowywania się jednostki do rzeczywistości, w której przyszło jej żyć z ogromną szkodą dla swego człowieczeństwa.

Pod koniec lat siedemdziesiątych nurt niepokoju moralnego jest tak silny i widoczny, że krytyka zaczyna traktować go jako osobne zjawisko artystyczne. Otrzymuje nazwę „kina niepokoju moralnego”. Pomimo przekonania, że nie ma sztuki moralnie obojętnej, „kinem niepokoju moralnego” określa się filmy wyrażające głęboki niepokój twórców wobec zjawisk degeneracji moralnej człowieka pod wpływem wypaczonego oddziaływania zjawisk społecznych⁸. Kino niepokoju moralnego ukazuje podstawowe anomalie życia społecznego

¹ Z. Czeczot - Gawrak, *Zarys dziejów teorii filmu pierwszego pięćdziesięciolecia 1895-1945*, Wrocław 1977, s. 38.

² „Bardziej wierzę filmowi, który wspiera moje ulotne wyobrażenie o czymś co jest realne. Gdy widzę moje obrazy zmaterializowane, to bardziej w to wierzę... Uważam zresztą, że film jest bardziej dostępny dla odbiorcy niż literatura i uprawiając nawet film elitarny docieram i tak do znacznie większej statystycznie liczby ludzi niż bym uprawiał literaturę”, K. Zanussi, *Sfery poznania*, [Rozm. przepr. K. Szyborski], „Kultura” 1980, nr 27.

³ Cz. Dondziło, *Pod sztandarem indywidualizmu. O młodym kinie polskim (cz.I)*, „Film” 1981, nr 10.

⁴ J. Wójcik, *Zanussiego świat wartości*, „Ład” 1983, nr 4.

⁵ Krytyka zalicza do nich, oprócz Krzysztofa Zanussiego, Marka Piwowarskiego, Edwarda Żebrowskiego, Antoniego Krauze, Grzegorza Królikiewicza, Janusza Zaorskiego, Krzysztofa Wojciechowskiego, Tomasza Zygałę, Krzysztofa Kieślowskiego, Ryszarda Czekala, Feliksa Falka, Agnieszki Holland, Tadeusza Junaka, Janusza Kijowskiego, Piotra Szulkinia, Filipa Bajona, Piotra Andrejewa i wielu innych.

⁶ Cz. Dondziło, *Pod sztandarem indywidualizmu (cz.II). O młodym kinie lat siedemdziesiątych*, „Film” 1981, nr 11.

⁷ J. Wójcik, *Zanussiego świat wartości*.

⁸ Krytyka zalicza do tego nurtu, poza filmami K. Zanussiego, filmy: *Wodzirej i Szansa* - F. Falka; *Personel* i *Amator* - K. Kieślowskiego; *Tańczący jastrząb* - G. Królikiewicza; *Bez znieczulenia* - A. Wajdy; *Aktorzy prowincjonalni* i *Gorączka* - A. Holland; *Klincz* - P. Andrejewa; *Kung-fu* - J. Kieślowskiego i niektóre filmy kilku innych reżyserów, takich jak W. Marczewski, P. Szulkin, F. Bajon, T. Junak. Por. K. Henczel, *Kino jako zbiorowe sumienie*, „Film” 1981, nr 13., por. także, Cz. Dondziło, *Pod sztandarem indywidualizmu*, (cz. II).

degradujące jednostkę. Są to: brak demokracji, rozbieżność między teorią a praktyką, nastawienie konsumpcyjne, klikowość, postępujące ubezwłasnowolnienie jednostki wobec anonimowych sił wpływających na jej losy. Wypowiada się ono po stronie wartości duchowych przeciwko materialnym, za suwerennością jednostki, za wartościami tradycyjnymi przeciwko relatywizmowi współczesnej cywilizacji¹.

Do twórców okresu „młodego kina polskiego”, a później „kina moralnego niepokoju”, należy również Krzysztof Zanussi². Jest on obecnie reżyserem znanym i cenionym na całym świecie. Świadczą o tym liczne nagrody, jakie otrzymują jego filmy. Nazywa się go nawet „ojcem duchowym nowego kina polskiego”³. Przynależność tegoż twórcy do wyodrębnionego nurtu w kinie polskim nie oznacza całkowitej z nim identyfikacji. Zarówno Zanussi, jak i inni twórcy tego okresu podejmowali często te same problemy i czerpali inspirację z tych samych źródeł, jakimi były wypaczenia moralne w społeczeństwie. Zasadnicza różnica polega na tym, że wymienieni twórcy akcentowali bardziej aspekt społeczny istniejących zagrożeń, on natomiast zainteresowany był samym człowiekiem jako takim, w jego decyzjach i wyborach moralnych mających wpływ na rozwój człowieczeństwa. Kino „moralnego niepokoju” stawiało sobie za cel zwracać uwagę na zagrożenia i patologie społeczne. Zanussi mówiąc o tych zagrożeniach próbuje ukazać człowiekowi właściwą, jego zdaniem, hierarchię wartości. Istnieje opinia, że niewielu filmowców na świecie zajmuje się tak jak Krzysztof Zanussi problemami etycznymi⁴. Jest on, zdaniem krytyki, „upartym moralistą”, który konsekwentnie traktuje swą twórczość jako posłannictwo, misję do dzielenia się z widzami swymi moralnymi spostrzeżeniami i przemyśleniami. „Zanussi to moralista idący szybko z postępem. Świat współczesny jest dla niego terenem wielu konfliktów i dylematów moralnych. Czy postęp wiedzy, techniki, cywilizacji jest równoznaczny z postępem moralnym czy towarzyszy mu doskonalenie osobowe człowieka?”⁵. Jest on jednak bardzo ostrożny w formułowaniu wniosków. Jeden z krytyków nazywa go „moralistą przewrotnym”, który stawiając problemy nie wskazuje drogi⁶. Potwierdza to sam Reżyser: „Nie osiągnąłem jakiejś niewzruszonej pewności, która pozwoli mi stwierdzić, co jest dobre, a co złe. Nie potrafię wyrażać takiej niefrasobliwej wiary. Tyle prawd na świecie się zachwiało, tyle jest niewiadomych, tyle rozterek, tyle pytań. Owszem próbuję czasem moralizować, ale przede wszystkim - jak moi bohaterowie - poszukuję”⁷. Zastrzega się, że nie ma zamiaru wpływać na ludzi. Boi się traktować twórczości filmowej jako narzędzia manipulowania społeczeństwem w imię nawet najlepszych intencji⁸.

Twórczość jego jest głęboko intelektualna. „Zanussiemu udało się dokonać rzeczy niezwyklej, nader rzadko spotykanej: okiełznać kapryśny ze swej strony antyintelektualny żywioł kina i nakazać mu angażować nie tylko wzrok czy uczuciowość, ale całą osobowość widza”⁹. Bohaterowie jego twórczości rekrutują się przeważnie ze środowisk naukowych, choć nie są to filmy o naukowcach. Prosto jest mu wygodniej wybierać na bohaterów swych utworów ludzi cieszących się powszechnym autorytetem społecznym i na kanwie ich

¹ Cz. Dondziło, *Pod sztandarem indywidualizmu (cz. II)*.

² Krzysztof Zanussi urodził się w 1939 r. Studiował fizykę na Uniwersytecie Warszawskim i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Szkołę filmową ukończył w Łodzi w 1966 r. Realizował filmy amatorskie, dokumentalne i fabularne filmy pełnometrażowe oraz filmy telewizyjne. Zdobywał za nie liczne nagrody na międzynarodowych festiwalach, przyznawane także przez instytucje kościelne, katolickie i ekumeniczne. Por. J. Fuksiewicz, *Film i telewizja w Polsce*, Warszawa 1981, s. 74-111, 239-240.

³ P. P i n t u s, *Krzysztof Zanussi. Un Rigorista nella fortezza assediata*, red. M. Jodice, Firenze 1982, s. 20.

⁴ R. G r e i e r, *Image et son - ecran*, cyt. za „Filmowy Serwis Prasowy” 1981, nr 3, s. 18.

⁵ J. F u k s i e w i c z, *Film i telewizja w Polsce*, s. 77.

⁶ K. H e n c z e l, *Życie jest to problem bez wyjścia*, „Film” 1980, nr 35.

⁷ J. N i e ć k o w s k i, *Moralistyka Zanussiego*, „Film” 1976, nr 6.

⁸ M. K o z a k i e w i c z, *Po co kręci się filmy, Krzysztof Zanussi - reżyser filmowy*, W: *Z ludźmi o człowieku rozmowy*, Warszawa 1979, s. 116.

⁹ J. Z a t o r s k i, *Myślący obraz*, „Kierunki” 1973, nr 49.

życia rozważać problemy moralne¹. Jego zainteresowania odnoszą się do człowieka jako takiego, którego próbuje ująć w sposób możliwie całościowy². Z racji podejmowania najbardziej podstawowej problematyki człowieka, zgodnie przyznano Zanussiemu miejsce pierwszego intelektualisty polskiego kina, tropiciela zagadki bytu, tajemnic człowieczej egzystencji, poszukiwacza prawdy, orędownika wartości, animatora dyskusji o sensie życia, pryncypiach moralnych określonych w kategoriach „być” czy „mieć”³. Zanussi należy do tych wyjątkowych twórców filmowych, którzy uważają ekran za właściwe forum do poważnych rozważań podstawowych kwestii naszej egzystencji. „Świat Zanussiego jest światem w wyborze. Wiele miejsca w nim zajmuje myśl ludzka: nauka, filozofia, etyka najszerzej rozumiana, na przykład: sposób życia jako rodzaj etyki. Natomiast człowieka demonstruje Zanussi od narodzin - do śmierci, od jego natury do kultury, pokazując jak jego ciało ma się do duszy, mózg do intelektu”⁴. Jest on reżyserem, który „już od debiutu miał umiejętność konstruowania takich konfliktów, które trafiają w sedno najtrudniejszych problemów etycznych dręczących ludzi współczesnych”⁵.

Zanussi więc zwraca uwagę na człowieka, na jego aktualne rozterki i pytania, które sobie stawia odnośnie do swego bytu, sensu życia, drogi, której musi szukać, aby zdążyć do właściwego celu. Pod tym względem bliski jest on Bergmanowi i Antonioniemu⁶. Chociaż często zastrzega się, że nie posiada recepty na życie i że nie chce nikogo pouczać, lecz razem z ludźmi poszukiwać, to jednak jego zainteresowania etyczne składają się na jakiś system, zbiór ocen i norm⁷.

Zadaniem niniejszej refleksji nad jego twórczością filmową będzie właśnie próba odtworzenia „systemu” etycznego, określenia naczelnej zasady etycznej, która przewija się przez jego twórczość.

Na dorobek Zanussiego do 1983 roku składają się filmy zrealizowane na podstawie bądź własnych scenariuszy, bądź scenariuszy pisanych wspólnie z Edwardem Żebrowskim⁸ oraz scenariusze, które nie doczekały się realizacji filmowej, a nadto filmy wykonane przez Zanussiego na podstawie obcych scenariuszy⁹. Źródłami są też wywiady i wypowiedzi Reżysera na temat swej twórczości i zagadnień w niej poruszanych. Odtworzone na podstawie twórczości poglądy moralne Zanussiego zostaną logicznie usystematyzowane według kolejności pytań problemowych w procedurze opisu i wyjaśniania tych poglądów.

Punktem wyjścia rozważań nad etyką Zanussiego jest określenie podstawowego jej przedmiotu, jakim jest człowiek w polu moralności. Apodyktyczność pytań moralnych zderza się z pytaniami o tożsamość człowieka, o sens jego życia. Zanussi usiłuje wytłumaczyć tę polaryzację w człowieku, odkrywając w nim samoświadomość autotranscendencji i ugruntowania sensu swego istnienia w obiektywnych wartościach, tworzących niezmienny ład moralny.

W punkcie drugim przedmiotem rozważań jest antropologia moralności Zanussiego. Człowiek w polu swego istnienia i działania musi być wyposażony w odpowiednie przymioty,

¹ M. Szpakowska, *Zanussi: Moralista czasu stabilizacji*, „Dialog” 1979, nr 3, s. 140-141.

² H. Janowski, *Ideaty i empiria*, „Kino” 1981, nr 7.

³ D. Karcz, *Jest jeszcze możliwe*, „Kino” 1980, nr 8.

⁴ A. Jackiewicz, *Moja filmoteka. Kino polskie* Warszawa 1983, s. 510.

⁵ T. Lubelski, *Gorzko*, „Film” 1980, nr 31.

⁶ L. Vildziunas, art. w „Kino” (Wilno) 1981 nr 4, cyt. za „Filmowy Serwis Prasowy” 27 (1981) nr 13.

⁷ A. Kaflik, *Rekolekcje Zanussiego*, „Życie i Myśl” 1981, nr 2, s. 95.

⁸ E. Żebrowski reżyser filmów fabularnych, scenarzysta. Jest współscenarzystą kilku filmów Zanussiego. Jego filmy autorskie to *Maraton*, *Skok*, *Szansa*, *Noc listopadowa*, *Ocalenie*, *Szpital przemienienia*, *W biały dzień*.

⁹ Twórczość filmowa Krzysztofa Zanussiego do 1983 roku: *Śmierć prowincjale*, *Twarzą w twarz*, *Zaliczenie*, *Góry o zmierzchu*, *Rola*, *Hipoteza*, *Struktura kryształu*, *Życie rodzinne*, *Za ścianą*, *Iluminacja*, *The Catamount Killing*, *Bilans kwartalny*, *Miłosierdzie płatne z góry*, *Barwy ochronne*, *Lekcja anatomii*, *Dom kobiet*, *Spirala*, *Drogi wśród nocy*, *Constans*, *Kontrakt*, *Z dalekiego kraju*, *Pokuszenie*, *Imperatyw*, *Niedostępna*, *Lokaju z Schoenbrunn*, *Rok spokojnego słońca*.

które uzdalniają go do bycia istotą moralną. Człowiek musi posiadać zdolność do poznawania obiektywnych wartości oraz do ich uznania aktem wolnego wyboru, skoro doświadcza siebie jako istotę moralną.

Treścią punktu trzeciego będą rozważania nad czynem, moralnie dobrym lub złym, u Zanussiego, będącym spełnieniem powinności afirmowania drugiego człowieka bądź zaprzeczeniem tego. Zanussi analizuje czyny moralne przez opis konkretnych relacji międzyludzkich w życiu prywatnym i publicznym, rodzinnym, zawodowym i państwowym. Jego ujęcie moralności jest bogate w wielorakie treści. Wymaga ono usystematyzowania i wyjaśnienia. To właściwie będzie zadaniem trzeciego punktu, dopełniającego w ten sposób prezentacji etyki normatywnej Zanussiego.

Ostatni, czwarty punkt będzie poświęcony charakterystyce metaetycznej poglądów moralnych Zanussiego. Odpowiedź na pytanie, jaka jest jego etyka, zostanie sformułowana w trzech aspektach: treściowym, epistemologicznym i metodologicznym. Aspekt treściowy będzie próbą sformułowania podstawowych tez - ocen i norm etycznych pod kątem określenia najwyższej zasady etycznej. W aspekcie epistemologicznym z kolei rozważania zmierzać będą do określenia źródeł poznania moralnego w etyce Zanussiego: Czy etykę tę stanowi naturalizm, emotywizm czy też intuicjonizm. Na aspekt metodologiczny składa się zagadnienie uzasadniania twierdzeń w etyce Zanussiego. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy etyka Zanussiego jest etyką autonomiczną czy zależną. Na podstawie tak przeprowadzonej analizy zostanie sformułowana ostateczna odpowiedź na pytanie, na ile etyka w twórczości Zanussiego ma charakter personalistyczny.

1. Człowiek w poszukiwaniu sensu życia

Krzysztof Zanussi często umieszcza bohaterów swoich filmów w sytuacjach eksponujących pewną tajemnicę ludzkiej egzystencji. Konfrontuje ich z faktem przemijalności i na tym tle zadaje pytania o sens życia. Pytania te są odbiciem doświadczeń człowieka rozdieranego wewnętrznymi sprzecznościami: poczuciem swej przygodności, kruchości czy nicości, a zarazem odkryciem osobistej wielkości i godności. Są to zatem pytania o wartości, które byłyby w stanie nadać pełny sens ludzkiemu życiu w sytuacji granicznej.

1.1. Doświadczenie egzystencjalnej niewystarczalności

Liczne pytania natury filozoficznej, jakie podejmuje w swej twórczości filmowej Krzysztof Zanussi, są wynikiem doświadczenia przez człowieka tajemnicy swego istnienia. Reżyser podejmuje próbę zrozumienia do końca człowieka, w którego egzystencję wpisane jest zejście z tego świata. Już w pierwszym filmie *Śmierć prowincjaka* zestawia obok siebie młodość i starość. Pozwala młodemu studentowi obserwować zmagania dumnego człowieka, niegdyś mocnego i przekonanego o swej sile, dziś ulegającego nieubłaganie prawu przemijania¹. Zestawienie to przypomina, że przed każdym człowiekiem, niezależnie od wieku, staje perspektywa starości i śmierci.

Pojawiające się w następnych jego filmach obrazy śmierci również eksponują kruchość ludzkiego istnienia i przemijalność człowieka. W *Strukturze kryształu* pada pytanie: „Jesteś pewien, że w ogóle dożyjesz emerytury?”² Analogiczną myśl kryje przytoczony w filmie napis nagrobkowy: „Byłem, kim jesteś. Jestem, kim będziesz”³. Podobną ideę zawiera w *Iluminacji* scena śmierci młodego chłopca w górach. Traci życie w nieszczęśliwym wypadku, mimo

¹ *Śmierć prowincjaka*, W: K. Zanussi, E. Zebrowski, *Nowele filmowe*, Warszawa 1976, s. 151-159.

² *Struktura kryształu*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, Warszawa 1978, s. 75.

³ *Struktura kryształu*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, Warszawa 1978, s. 85

że poprzedniego dnia zadziwiająco sprzyjał mu los w grze w karty¹. Kolejna scena filmu ukazuje stypę, podczas której młodzi ludzie popijając alkohol śpiewają smutne pieśni. Są świadomi, że każdy z nich również kiedyś odejdzie. Pełen wymowy i refleksji jest kadr filmu ze zbliżeniem ciała tragicznie zmarłego chłopca. Bohater *Iluminacji* rejestruje każdy szczegół martwej, oszronionej twarzy, rąk, całego korpusu. Na prawie kontrastu, po scenie tej następuje sekwencja ukazująca słoneczny dzień przed schroniskiem. Nie bez znaczenia jest powtórzenie ujęć z poprzedniej sceny, wymowne są także fragmenty opiewające tym razem witalność i piękno ludzkiego ciała, opromienionego światłem słońca, ozdobionego dziewczęcymi włosami². Takimi kontrastowymi obrazami człowieka żywego, tryskającego młodością i nadzieją na szczęśliwą przyszłość, Reżyser chce jeszcze mocniej podkreślić dramat śmierci człowieka. Zadaje pytanie, kim człowiek jest, skoro z chwilą śmierci staje się zewidencjonowanym (kartka na piersi!) „przedmiotem”, tak jak znajomy Franciszka, matematyk, po nieudanej operacji mózgu³, lub przemienia się w dym uchodzący z krematoryjnego komina, jak to pokazuje film *Pokuszenie* w obrazie pogrzebu siostry Ludwika⁴.

Śmierć w filmach Zanussiego najczęściej zaskakuje człowieka, przekonanego o swojej wielkości i znaczeniu, wyjątkową bezwzględnością. Człowiek buntuje się przeciwko niej. W *Constansie* Witold w zdenerwowaniu stuka w zakrystii krzesłem o podłogę, w poczuciu swojej całkowitej bezsilności wobec zbliżającej się śmierci matki, „jakby tą drogą prowadził jakiś dialog z siłami podziemia”. Na uwagę księdza, że dzisiaj mówi się już „ostatnie namaszczenie”, lecz „Sakrament chorych”, reaguje ostro: „Nawet Kościół boi się śmierci”⁵. Bunt i protest przeciwko konieczności śmierci wyraża się także w postawie bohatera *Spirali*. Jest on jeszcze stosunkowo młodym człowiekiem, o wysokiej pozycji społecznej, a jednak nie ma dla niego ratunku. Nie umie pogodzić się z tym faktem⁶. Wyraża się to postawą agresji skierowanej przeciwko otoczeniu, a nawet początkowo nieudanymi próbami samobójstwa⁷.

Śmierć jest dramatem nie tylko jednostkowego człowieka; jest także wstrząsem w życiu społecznym, wspólnotowym - dla osób związanych więzami przyjaźni - w małżeństwie i rodzinie. Powodując bolesne rozdarcie więzów uczuciowych i duchowych w każdej sytuacji stanowi ostry zgrzyt. Mówi o tym wyraźnie nie sfilmowana jeszcze nowela *Śmierć pośrodku drogi*. Młody człowiek nie może pogodzić się z przypadkową i zgoła bezsensowną śmiercią swej żony, która nastąpiła w kilka dni po zawarciu przez nich związku małżeńskiego, w czasie podróży poślubnej. Niepowtarzalne, jednostkowe istnienie młodej kobiety zostało przerwane przez mały kamień wyrzucony spod kół przejeżdżającego samochodu⁸. Mąż nie chce przyjąć do świadomości tego faktu, wmawia sobie, że żona śpi. Próbuje za wszelką cenę zatrzymać czas, odwrócić bieg wypadków, ale daremnie. Zgodnie z odwiecznym prawem człowiek jest bezradny wobec własnej i cudzej śmierci. Nie może w żaden sposób zabezpieczyć się przed

¹ *Iluminacja*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, s. 210.

² *Iluminacja*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, s. 85.

³ *Iluminacja*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, s. 230.

⁴ K. Zanussi, *Marta. Scenariusz filowy*, „Dialog” 1980, nr 3, s. 5-31, (późniejszy tytuł: *Pokuszenie*).

⁵ K. Zanussi, *Constans*, „Zdanie” 1980, nr 9, s. 39.

⁶ W wywiadzie przytoczonym przez Marco Jodice Zanussi mówi, że nakręcił *Spiralę*, ponieważ odczuwał potrzebę spotkania się samego siebie ze śmiercią i potrzebę podzielenia się tym przeżyciem z innymi. Czuje bowiem, że społeczeństwo obecnie unika tego spotkania. Wszystko tak jest zorganizowane jakby śmierć nie istniała. Obecny świat nie zna pojęcia śmierci czy jakiegokolwiek transcendencji, ponieważ nastawiony jest na konsumpcję, na przyjemność. Śmierć w tym społeczeństwie jest absurdem, a on chce przedstawić śmierć jako miarę i kryterium naszej wartości. Por. Krzysztof Zanussi *Un rigorista nella fortezza assediata*, s. 42.

⁷ *Spirala*, mps, s. 1-30, Archiwum Reżysera. (Scenariusze filmów: *Spirala*, *Constans*, *Kontrakt*, *Imperatyw*, *Pokuszenie*, *lokaj z Schoenbrunnu*, *Drogi pośród nocy*, *Rok Spokojnego Słońca* znajdują się ponadto w: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, Warszawa 1985).

⁸ *Śmierć pośrodku drogi*, W: K. Zanussi, E. Żebrowski, *Nowele filmowe*, s. 243-289.

nią. Niekiedy samo zabezpieczanie się, jak na ironię, właśnie ją sprowadza. W *Próbie ciśnienia* znajomy ze studiów mówi do Andrzeja:

„Pamiętasz Józefiaka? Ten koszykarz co poszedł na handel, świetnie wystartował, był wicedyrektorem w Pedecie... Zderzenie czołowe ze Starem. Pustą trumnę chowali, bo się spalił. Przez pasy¹.”

Bohaterowie filmów Zanussiego bardziej czy mniej otwarcie zadają pytanie: kto lub co kieruje ludzkim losem? W *Śmierci pośrodku drogi*, w czasie szybkiej jazdy samochodem, ma miejsce następujący dialog między szczęśliwymi nowożeńcami:

- „- Zapnij przynajmniej pas.
- Po co? Szczęśliwym szczęście sprzyja... Nie zginiemy.
- To nie w naszych rękach.
- To nie byłoby fair, gdybyśmy zginęli.
- Tak nie można mówić... «Fair» czy nie «fair», to nie nasza sprawa”².

A zatem jeśli to nie jest „nasza sprawa”, jeśli to „nie leży w naszych rękach”, to czyje ręce nadają śmierci sens? Czy jest w ogóle w ludzkim losie jakaś logika?

Spirala zestawia życie dwóch ludzi. Pierwszy, starszy wiekiem cieszy się pełnym zdrowiem. Drugi, choć ma tylko czterdzieści trzy lata, musi umrzeć na nieuleczalną chorobę. W *Śmierci pośrodku drogi* bohaterka ginie, mimo że jest osobą szlachetną i bardzo religijną, natomiast w *Lokaju z Schoenbrunnu* łajdak Hans, który często nawet kusi los, bawiąc się granatem z zapalonym lontem, żyje bezkarnie, podobnie zresztą jak jego syn Sebastian³. Niezrozumiałym zrzędzeniem losu Witold z *Constansu* przypadkowo powoduje śmierć, dziecka, mimo że prowadzi życie nadzwyczaj uczciwe. Ojciec tegoż Witolda również poniósł przypadkową śmierć, także i jego dziadek. „- Czy musiał zginąć ojciec? - pyta Witold matkę. - Czy gdyby nie leżał ten kamień, gdyby się nie poślizgnął. Czy to musiało tak być? - Widocznie musiało - powiedziała z przekonaniem matka. Witold oburzył się: - A z dziadkiem też musiało? A gdyby go wtedy nie było w Warszawie, albo gdyby stał po drugiej stronie ulicy...?”⁴.

Bohaterowie filmów Zanussiego zadają sobie pytania, czy da się przewidzieć los, „obliczyć” go za pomocą rachunku prawdopodobieństwa, korzystając z rozwoju myśli ludzkiej zapanować nad nim. Zanussi ukazuje bezradność współczesnego człowieka, który pomimo swych naukowych osiągnięć pozostaje igraszką nieznanymi sił, bez możliwości zapanowania nad nimi. W ostatniej scenie *Constansu* widać, że los nie ma żadnych względów na osobę, dlatego może uczynić człowieka uczciwego „winnym” śmierci dziecka⁵. Życie ludzkie podobne jest do gry w ruletkę, którą przedstawia Reżyser w *Imperatywie*⁶. Tę trudną prawdę musi człowiek przyjąć we własnym życiu i podobnie jak śmierć wkalkulować w swoje istnienie, szukając wartości, które pomogłyby mu znaleźć sens swojego życia.

Rozważania Zanussiego wokół doświadczeń egzystencjalnych człowieka, wokół sensu życia ludzkiego, jego przygodności i przemijalności kończą się nie gotowymi odpowiedziami, lecz pytaniami antropologiczno-eschatologicznymi. Zjawisko śmierci człowieka jest przedmiotem nauk biologicznych, medycznych, filozoficznych, wypowiada się także na ten temat religia. Nauki przyrodnicze zajmują się najczęściej tym, jak i dlaczego się umiera, natomiast o sensie śmierci podobnie jak o sensie życia - mówią dopiero filozofia i teologia. Śmierć jest problemem i zarazem tajemnicą, tajemnicą jest bowiem ludzkie życie, osoba

¹ *Próba ciśnienia*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, s. 32

² *Śmierć pośrodku drogi*, s. 253.

³ K. Zanussi, *Lokaj z Schonbrunnu*, mps, s. 16, Archiwum Reżysera.

⁴ *Constans*, s. 33

⁵ *Constans*, s. 55.

⁶ K. Zanussi, *Imperatyw*, „Dialog” 1981, nr 11, s. 17.

człowieka, jego wolność i działanie. Czy można mówić o sensie śmierci? Odpowiedzi udzielane w dawnej i współczesnej filozofii są różnicowane. Jedni uznają jakiś sens śmierci: obiektywny lub subiektywny, absolutny lub relatywny. Inni głoszą całkowity jej bezsens¹. Śmierć dla Zanusiego jest największą tajemnicą bytu². Przedstawia ją w sposób zgodny z rzeczywistością. Człowiek w jego twórczości nie wierzy we własną śmierć, nie chcąc przyznać, że procesy, jakie zachodzą w jego organizmie są identyczne z procesami zachodzącymi u zwierząt. Wyraża przez ten fakt swoje wewnętrzne przekonanie o ludzkiej transcendencji w odniesieniu do świata przyrody³.

Zainteresowanie Zanusiego tajemnicą człowieka, refleksja nad koniecznością śmierci przypominają wywody filozofii egzystencjalnej. Zachodzi jednak różnica w podejściu do tego zagadnienia. U Zanusiego dramat przemijania człowieka ukazany jest nie jako bezsens ludzkiej egzystencji, lecz jako czynnik mający wpływać na wybór właściwej hierarchii wartości, który usensownia jego istnienie w każdej sytuacji granicznej. Zadumę Zanusiego nad tajemnicą ludzkiej śmierci można pełniej zrozumieć, gdy się ją zestawi z wypowiedzią Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym; „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleść i postępujący rozkład ciał dręczą człowieka, lecz także i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze. Instynktem swojego serca słusznie osądza sprawę, jeśli wzdyga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swej osoby i myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi, jako niesprowadzalny tylko do samej materii buntuje się przeciwko śmierci. Wszystkie wysiłki techniki, choć bardzo użyteczne, nie mogą uspokoić tego lęku: biologicznie bowiem przedłużenie życia nie zdoła zaspokoić pragnienia życia dalszego, które nieustannie przebywa w sercu człowieka.” (KDK 18)

Krytyka stwierdza, że przewodnim nurtem myślowym twórczości Zanusiego zdaje się być uświadamianie konieczności umierania⁴. Nie jest to jednak według niego powód do rozpacz. Fakt ludzkiej przemijalności służy mu do sprawdzania wartości, które człowiek wybiera⁵. Krytyka nawet stwierdza, że jego filmy, jak np. *Spirala*, są „nowoczesną odmianą traktatu moralnego na tle wyraźnie zarysowanej oceny działającego dość powszechnie systemu wartości”⁶.

1.2. Poszukiwania transcendencji

Przeżycie przygodności stale towarzyszy życiu ludzkiemu. Przybiera na sile w szczególnych momentach, takich jak śmierć bliskiej osoby, cierpienia fizyczne i moralne,

¹ W myśli ludzkiej na temat śmierci można wyróżnić następujące postawy: negatywno-pasywne, pozytywno-aktywne naturalistyczne, pozytywno-aktywne chrześcijańskie. Przedstawiciele pierwszych nie proponują żadnych rozwiązań filozoficzno-doktrynalnych wobec zjawiska śmierci, co najwyżej zachęcają do zachowywania pogody ducha wobec grozy śmierci. W ramach tej grupy można jeszcze wyodrębnić postawy optymistyczne (Epikur, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz, Heidegger) i pesymistyczne (przedstawiciele ateistycznego egzystencjalizmu, np. J. P. Sartre - wykazuje tragiczno-absurdalny charakter śmierci. Również Camus wyraża przekonanie, że śmierć jest jednym z podstawowych absurdów ludzkiego życia, podobnie twierdzi Simone Beauvoir). Przedstawiciele drugiej grupy ograniczają się zwykle do zaleceń opanowywania lęku przed śmiercią, rezygnując z ontologicznych analiz tego fenomenu. Hegliizm i marksizm traktują śmierć jako nieunikniony korelat umożliwiający kontynuację życia kolektywnego. Według przedstawicieli postaw pozytywno-aktywnych śmierć jest wprawdzie zniszczeniem osobowości człowieka w dotychczasowej formie bytu, ale nie jest całkowitym zniszczeniem ludzkiego „ja”. Niematerialna dusza jest niezniszczalna, dlatego śmierć biologiczna jest przedstawieniem się na inną płaszczyznę istnienia, por. S. Kowalczyk, *Człowiek wobec śmierci*, „Colloquium Salutis” 1975, nr 7, s. 298.

- J. G a z d a, *Niepokój, który jest nobilitacją*, „Kultura” 1978, nr 35.

³ Por. R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 15.

⁴ Zwraca na to uwagę m.in. A. T. K i j o w s k i, *Wstęga Moebiusa*, „Film” 1978, nr 43.

⁵ P. P i n t u s, *Un rigorista nella fortezza assediata*, s. 41-42.

⁶ A. O c h a ł s k i, *Życie do śmierci*, „Ekran” 1978, nr 41.

perspektywa własnej śmierci. Doświadczenia te istnieją w człowieku z równoległą zdolnością do uświadomienia sobie swoich dążeń i aspiracji, która to zdolność zdaje się przekreślać ową przygodność. Osoba ludzka jest świadoma tego, że transcenduje przyrodę i wybiega nieustannie ku czemuś lub komuś, kto mógłby utrwalić ją w bycie i zaspokoić wszelkie jej dążenia.

Zanussi zdaje sobie sprawę, że chcąc dogłębnie określić sens ludzkiego życia w obliczu przemijalności człowieka, trzeba znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania egzystencjalne: Czy istnienie człowieka kończy się śmiercią, czy też może jest coś, co pozwala żywić nadzieje, że jego wielkość, której ma wyraźne poczucie, nie jest tylko złudzeniem? Czy istnieje coś, co można nazwać Absolutem; Ktoś, kto może być podstawą dla człowieka, dla jego osoby, dla jego człowieczeństwa?

Filmy Zanussiego cechuje bogaty ładunek wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych. Są więc one nie tylko okazją do przeżyć duchowych, ale także do intelektualnych przemyśleń i rozważań. Bohaterowie jego filmów starają się rozwiązywać ludzką tajemnicę, mając do dyspozycji możliwości, jakie im dają współczesne osiągnięcia myśli ludzkiej. W początkowym etapie charakteryzuje ich silna wiara w naukę i pewność intelektualnego wyjaśnienia siebie i otaczającej rzeczywistości. Dysponują fachowymi danymi na temat rozwoju wszechświata i budowy człowieka. Penetrują dokładnie ludzki organizm, próbują rozwikłać również tajemnicę jego duchowości. Poszukiwaniom ludzkiej tożsamości poświęcona jest cała twórczość Zanussiego. Szczególnie wyraźnie zajmuje się nią jednak film *Iluminacja*¹. Reżyser daje do dyspozycji bohatera środki badawcze dostępne dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych i medycznych². Przechodzi on przez laboratoria naukowe, korzysta ze współczesnej wiedzy o wszechświecie. Patrzy na odsłonięty w czasie operacji ludzki mózg³. Jest świadkiem eksperymentów wyjaśniających związek stanów psychicznych z podłożem materialnym. W miarę poszukiwań bohater odkrywa coraz więcej niejasności. Poznawana rzeczywistość nie zbliża, ale oddala go od uzyskania odpowiedzi na pytania dotyczące tajemnicy ludzkiego bytu. Widok ludzi psychicznie chorych z głębokimi zaburzeniami, lub osób, u których już nie dostrzega się życia psychicznego, prowokuje do stawiania jeszcze trudniejszych pytań, np. do jakiego momentu istota ludzka, w której zachodzą jedynie procesy biologiczne, jest jeszcze człowiekiem? Odpowiedź lekarza w filmie brzmi: „Z punktu widzenia medycyny człowiek jest człowiekiem tak długo, jak długo trwają w nim procesy biologiczne”. Nie można, zdaniem lekarza, oddzielać duszy od ciała i uważać, że „wyfrunęła niczym gołąbek”⁴. Co się dzieje potem? Czy rzeczywiście w momencie śmierci kończy się wszystko? Co lekarz rozumie pod pojęciem „dusza”? Czym jest owo „coś więcej” w człowieku niż tylko jego ciało? Jak można pogodzić chorobę psychiczną z istnieniem duszy w człowieku?⁵ Franciszek nie znajduje odpowiedzi na powyższe pytania w badaniach naukowych, nie pomagają mu one zrozumieć istoty świata i człowieka. Zawiedziony bohater żali się: „Mnie się kiedyś wydawało, że fizyka jest właśnie tą nauką, która tworzy system prawd i zasad możliwie najogólniejszych. Taki, że można nimi opisywać cały świat, że można w nich znaleźć klucz do rzeczywistości realnej”⁶. Profesor wyprowadza go z błędu: „Żadna z nauk nie daje

¹ Film *Iluminacja* oceniony został bardzo pozytywnie przez krytykę ze względu na zajęcie się podstawowymi zagadnieniami ludzkimi. Np. J. Kossak (*Iluminacja*, „Ekran” 1973, nr 49) pisze: „- W istocie jest to dzieło o konieczności stałego poszukiwania sensu własnych działań, film o poznawaniu wartości, dla których warto żyć, chodzi tu o owo **żyć naprawdę** przeciwstawione pasywnej wegetacji”.

² Krytyka dostrzega podobieństwo bohatera *Iluminacji* do Wertera i Fausta, bohaterów Goethego, jak również do bohaterów Camusa i Tomasza Manna. Por. A. Tatarkiewicz, *Próg tajemnicy*, „Tygodnik Kulturalny” 1973, nr 49.

³ *Iluminacja*, s. 227.

⁴ *Iluminacja*, s. 226-227.

⁵ Wpleciony między scenami z chorymi psychicznie obraz niesprawnych palców próbujących wygrać melodię na fortepianie tłumaczy sytuację duszy w chorym ciele.

⁶ *Iluminacja*, s. 229.

absolutnego poznania, co najwyżej zbliża do niego. - Przecież nikt nie myśli, że jakiegokolwiek równanie może złapać za ogon prawdę absolutną¹. Stanowisko powyższe wydaje się bliskie przekonaniu samego Reżysera. Potwierdza to jeszcze inna scena filmu, w której prof. Białyński wypowiada szokujące stwierdzenie: „Nauka współczesna nie wyklucza tego, że przyszłość istnieje w naszej pamięci”².

Temu samemu właściwie przekonaniu o ograniczoności nauki daje Reżyser wyraz w jednym z wywiadów, w którym mowa jest o tym, że ludzi żyjących w ścisłej więzi z przyrodą, często daleko od cywilizacji, np. na wyspach dziewiczych, cechuje naturalna zdolność ujmowania świata w całości. Dzięki temu są oni często bliżej prawdy niż ludzie dysponujący rozwiniętą techniką³. Paradoxem teraźniejszości jest, według Zanussiego, fakt, że człowiek dążący do poznania świata przez naukę coraz bardziej zatracą kontakt z owym światem w jego zwyczajnych, codziennych, najbardziej dostępnych przejawach.

Innym przykładem kwestionowania przez Reżysera zaufania do nauki, jako środka będącego w stanie wyjaśnić tajemnicę człowieka i świata, jest obraz słupa-rzeźby z tajemniczego stopu w *Strukturze kryształu*. Przypuszcza się, że jest to fragment meteorytu, a może nawet pojazdu międzyplanetarnego⁴.

Przytoczone przykłady w twórczości Zanussiego można zinterpretować jako próbę ukazania człowiekowi prawdy o jego sytuacji egzystencjalnej. Wiadomości, jakie człowiek posiada na temat wszechświata i siebie, nie dają mu odpowiedzi na najistotniejsze pytania. Losy bohatera *Iluminacji* są tego najlepszym dowodem. Człowiek staje bezradny wobec fenomenu swego istnienia i w obliczu nieprzeniknionej tajemnicy, jaka go otacza. Według pierwotnej wersji scenariusza bohater filmu miał popełnić samobójstwo, ale później Reżyser doszedł do wniosku, że konkluzja okaże się bardziej wiarygodna gdy zaprzestanie on dalszych poszukiwań i pogodzi się z ludzką ograniczonością. Nie należy jednak tej sceny interpretować jako zgody na rezygnację z pytań egzystencjalnych. Całość twórczości Zanussiego, także liczne jego wywiady dowodzą, że jest on za szukaniem odpowiedzi na zasadnicze ludzkie pytania przez całe życie.

W czym więc może człowiek znaleźć sens życia, jeśli do wyjaśnienia jego tożsamości mało pomocna okaże się nauka? Człowiek w twórczości Zanussiego obok doświadczenia przemijalności i egzystencjalnej niepełności, przeżywa również mocno swą odrębność od świata przyrody i od wszystkich innych bytów. Jest wprawdzie trzciną, jak mówi Pascal, ale trzciną myślącą. Szarpany ambiwalentnymi uczuciami, próbuje „pogodzić” przekonanie o ludzkiej wielkości i godności z rzeczywistością przemiany w proch swego ciała. Owe przeciwstawne stany uczuciowe Reżyser poddaje analizie we wspomnianej już filmowej noweli *Śmierć pośrodku drogi*, w której młody człowiek traci ukochaną żonę kilka dni po ślubie. Jest potem świadkiem sekcji zwłok przeprowadzanej w przyszpitalnym prosektorium, kiedy to w otwarte wnętrza żony wkładane są... trociny. Ten właśnie szokujący moment, zdawałoby się najmniej odpowiedni dla wyciągania wniosku o wielkości człowieka, wyzwala w nim przekonanie, że byt ludzki wykracza daleko poza materię, nie daje się do niej ograniczyć⁵.

Aby jednak doświadczyć owej transcendencji, człowiek musi rezygnować z empirycznego nastawienia do badanej rzeczywistości, jako niesprawdzalnej wyłącznie za pomocą zmysłów. Nie można stosować w celu jej odkrycia współczesnych narzędzi badawczych, znanych naukom fizykalnym. Myśl o istnieniu głębszej rzeczywistości, która

¹ *Iluminacja*, s. 234.

² *Iluminacja*, s. 215.

³ K. Zanussi, *Sfery poznania*.

⁴ *Struktura kryształu*, s. 85.

⁵ *Śmierć pośrodku drogi*, s. 288-289.

wymyka się poznaniu naukowemu, rodzi się w konfrontacji z nieubłaganiem zjawiskiem śmierci.

„- Nie ma pana. Tam pod ziemią jest ciało, które można było spalić, a pan znikł. Ja mówię do siebie, bo pan nie słyszy. Nic po człowieku nie zostaje. Może dzieci, przedłużenie gatunku. Ale pan nie miał dzieci. A więc nic. Przecież gdyby było inaczej ostrzegłby mnie pan teraz, że błędzę. To bluźnierstwo uragać zmarłemu. Mogę powiedzieć, że pan jest głupcem wierząc w te swoje legendy. Zgadza się pan? No tak, skoro pana nie ma, co ma pan do zgadzania się? Inaczej szlag by mnie na miejscu trafił, a nie trafia. Profesorze, daję panu ostatnią szansę. Znak. Ja wiem, że umarli nie mówią, ale znak, że coś jest”¹.

Rzeczywistość transcendentna, która jest udziałem człowieka, nie może być poznawana na sposób rzeczywistości materialnej. Tak myśląc człowiek popełnia błąd, który zamyka mu drogę do poznania owej rzeczywistości. Kategorie empiryczne przy badaniu głębszego wymiaru ludzkiej egzystencji czy szukaniu Absolutu odcinają człowieka od możliwości dojścia do prawdy. Nawet ewentualny znak „zza światów”, który jest ukrytym pragnieniem niejednego człowieka, przy empirycznym nastawieniu może być odczytany jedynie jako działanie praw przyrody. W *Imperatywie* po wypowiedzi Augustyna skierowanej do zmarłego profesora zapanowała niezmacona cisza i za chwilę, tak jak on sobie życzył, spadła z gałęzi potężna czapa śniegu. Augustyn jednak zaśmiał się tylko i wytłumaczył to sobie prawem ciężenia². Stosując zatem tego rodzaju metody poznawcze człowiek eliminuje całkowicie możliwość dotarcia do swego głębszego wymiaru. Przy empirycznym nastawieniu człowieka mistyka traci również swoją wartość przekonywającą, bo podobnie jak poprzednio będzie ją człowiek tłumaczył na sposób czysto naturalny. Bohater *Iluminacji* udaje się do klasztoru kamedulskiego, gdzie rozmawia z zakonnikami i obserwuje ich ascetyczne życie. Ale i u nich nie znajduje odpowiedzi na dręczące go pytania metafizyczne. Z przyjętego bowiem przezeń racjonalistycznego punktu widzenia zjawiska mistyczne dadzą się wytłumaczyć w kategoriach wysiłku woli człowieka lub jako stany po zażyciu określonych środków farmakologicznych (np. typu LSD)³. Skłonność człowieka do empirycznego, matematyczno-fizycznego sposobu poznawania rzeczywistości transcendentnej może przybrać postać groteski, jak to ukazuje Reżyser w *Imperatywie*. Augustyn (nawiązanie do Augustyna z Hippony) boryka się z trudnościami znalezienia Boga. Próbuje Go najpierw szukać na wzór współczesny; za pomocą wyliczeń matematycznych, rachunku prawdopodobieństwa. Chce doświadczyć Jego obecności za wszelką cenę, prowokuje Go nawet do interwencji przez popełnienie świętokradztwa w świątyni prawosławnej. Dramatyczne zabiegi bohatera *Imperatywu* potwierdzają tęsknotę istoty ludzkiej za transcendencją oraz niemożliwość „doświadczenia” jej za pomocą współczesnych metod poznawczych. Filmowi temu w niektórych momentach można przypisać pewien odcień satyryczny, gdy ukazuje bezkrytyczną wiarę człowieka w potęgę rozumu i we wszechmoc współczesnej cywilizacji.

Zdaniem Zanussiego stechnicyzowana cywilizacja wywiera również swój zgubny wpływ na zachodnią teologię. Przejawia się w próbach wyrażania na siłę za pomocą rozumu tego, co w taki sposób jest ze swej natury niewyraźne. Poszukiwanie Absolutu powinno zatem odbywać się metodami właściwymi dla tej rzeczywistości. Bliższe temu postulatowi jest prawosławie i prosta religijność polska. Wyżej wymienione sceny Reżyser uzupełnia własną deklaracją: - „Widzę w niej [tzn. w religijności prawosławia] mądrość, która mnie zachwyca

¹ *Imperatyw*, s. 18.

² „To kiepski żart, profesorze. Odwilż, proces fizyczny. Ta kiść śniegu musiała spaść właśnie w tej chwili, bo tak każą prawa ciężenia. Nie ma pana!”, *Imperatyw*, s. 19.

³ *Iluminacja*, s. 232.

Opowiadam o niej pogłębiając swoją własną naturę, szydząc z rozumowego przeżywania religii ponieważ tylko wtedy ma ona dla mnie sens, kiedy sięga do sposobów wyrażania, wobec których umysł ludzki jest bezsilny”¹.

Do poznania Absolutu można dojść przez wiarę. Nie jest to wymaganie czegoś niemożliwego, bo w rzeczywistości osiągnięcia naukowe, prawa naukowe, trzeba także przyjmować na „wiarę”. Podkreśla to rozmowa bohatera ze studentami: „Słusznie pytasz o wiarę. Nie wiem, czy tak jest, czy nie, ale wolno nam wierzyć. Wiara w związki przyczynowo-skutkowe jest również wiarą”². Doświadczenie Absolutu utrudniają współczesnemu człowiekowi zmiany ekonomiczne, polityczne, kulturowe czy planowa ateizacja. Scenariusz filmu *Z dalekiego kraju* zawiera sceny związane z bezpardonową walką z religią. (np. rozmowa oficera UB z księdzem: - „Człowiek nowoczesny nie wierzy w dogmaty. Niech się ksiądz jeszcze namyśli, proszę nie zapominać, że przyszłość księdza jest w naszych rękach” - Ksiądz odpowiada: - „Według mojej wiary moja przyszłość jest w ręku Boga”)³. Nie są to jednak metody, które przynoszą sukces. Film *Z dalekiego kraju* ukazuje próbę laicyzacji przez zmiany polityczno-ekonomiczne w kraju po drugiej wojnie światowej, przez industrializację, urbanizację, imigrację ludzi ze wsi do miast oraz przez zrywanie przy tym dotychczasowych więzów kulturowych. Dramatyczna walka ludzi zamieszkujących Nową Hutę o krzyż na placu i o budowę kościoła, a także reakcja tych ludzi w czasie pierwszej wizyty papieskiej w Polsce stawiają jednak pod znakiem zapytania skuteczność laicyzacji. Zanussi ukazuje w tym filmie, że tezy komunizmu o konieczności zrezygnowania z wiary w Boga w imię wielkości i szczęścia człowieka, nie sprawdzają się w rzeczywistości. Człowiek ze względu na swą niewystarczalność i przygodność z natury swej nastawiony jest na poszukiwanie Absolutu. Czyni to po głębszej refleksji nad swym istnieniem, które z jednej strony nosi znamię wielkości, a z drugiej niebezpiecznej kruchości. Bez transcendencji, bez Boga człowiek byłby postacią tragiczną. - „Bo gdyby nie było nic więcej, gdyby istniało tylko to, co spostrzegamy, gdyby świat się kończył wraz ze śmiercią... to przecież wtedy nic nie miałoby sensu. Nic, nasze życie, miłość... to strasznie smutne, że tak myślisz,... że nie ma nic więcej, że jest życie, to nasze życie, a potem tylko nicość”⁴. Gdyby nie było Boga to „my jesteśmy zwyczajne bydło. A jeśli jest, to znaczy, że i w nas jest coś, czego w nas nie widać i czego my sami nie widzimy w sobie”⁵.

Przedstawiona wyżej analiza twórczości Zanussiego pod kątem poszukiwań i odkrycia transcendencji człowieka pozwala stwierdzić, że Reżyser postrzega człowieka jako istotę z jednej strony tkwiącą w świecie materialnym, z drugiej zaś ciągle przekraczającą ten świat. Życie człowieka nie może zatem zamykać się w ziemskich tylko wymiarach. Człowiek jest istotą godną „optymistyczniejszej” perspektywy niż przemiana w nicość. Stąd niejedne obrazy w filmach Zanussiego nawiązują do doświadczeń ludzi wyratowanych ze śmierci klinicznej lub do motywu wędrówki w góry jako symbolu odejścia ku czemuś wzniosłemu i nieznanemu⁶. Człowiek w twórczości Zanussiego nie jest zawężony jedynie do wymiarów materialnych. Jest on bytem również duchowym. Z jednej strony tkwi mocno w świecie fizycznym, podlega jego prawom, z drugiej zaś przekracza ową fizyczną rzeczywistość. Dopiero w takim poszerzonym kontekście można patrzeć na człowieka, który szuka

¹ K. Zanussi, *Rozum na służbie*, [rozm. przepr. K. Kłopotowski], „Tygodnik Solidarność” 1981, nr 37.

² *Imperatyw*, s. 44

³ A. Kijowski, J. J. Szczępański, *Z dalekiego kraju*, adapt. K. Zanussi, Warszawa 1980, mps s. 5, Archiwum Reżysera.

⁴ *Śmierć pośrodku drogi*, s. 263.

⁵ *Z dalekiego kraju*, s. 7.

⁶ *Struktura kryształu*, s. 89; *Spirala*, s. 30; por. także: L. J. Majewski, *Dom jak góra. O motywach wspinaczki po ścianach w filmach Krzysztofa Zanussiego*, „Film” 1981, nr 15.

odpowiedzi odnośnie do swej egzystencji. Jako byt przekraczający tę rzeczywistość, może sensownie budować swe życie, szukając wartości, które będą na co dzień temu służyły.

1.3. Poszukiwania aksjologiczne

Poszukiwania sensu ludzkiego życia umieszcza się w praktyce na płaszczyźnie aksjologicznej. Zgodnie z powszechnym doświadczeniem sens ludzkiemu życiu nadają wartość. Nie każda jednak wartość jest w stanie nadać pełny sens ludzkiemu istnieniu. Niejednokrotnie człowiek doświadcza, że nie wszystkie wartości sprawdzają się w sytuacjach granicznych. Za Maxem Schelerem fenomenologia wyodrębnia cztery wielkie klasy wartości: hedonistyczne, witalne, duchowe (moralne, poznawcze, estetyczne) i religijne. Te ostatnie dotyczą zarówno wierzących, jak i niewierzących, bo chodzi w nich nie tylko o Boga ale również o wartości takie, jak np. Ojczyzna, Ludzkość itp. Dwie pierwsze klasy nazywane są wartościami niższymi, a dwie ostatnie - wyższymi¹. Można także wartości niższe zaszeregować do klasy „mieć”, a wyższe do klasy „być”. Wartości niższe nadają pozorny sens życiu na co dzień, ale przychodzi czas, kiedy one nie wystarczają, tak jak nie wystarczyły bohaterowi *Spirali*, zaskoczonymu nieuleczalną chorobą i zbliżającą się śmiercią. A jednak w praktyce, jak to ilustruje twórczość Zanussiego, człowiek ceni najbardziej, akceptowane zresztą przez ogół społeczeństwa, takie wartości jak kariera, dobra materialne, sukcesy czy wygodne życie. Wówczas pytania egzystencjalne schodzą na dalszy plan, albo są w ogóle wyparte, aż do czasu, w którym się okaże, że wszystko to, na co człowiek stawiał, nie miało sensu.

Pytania o sens życia w kontekście wartości umieszcza Reżyser wprost w filmie *Struktura kryształu*. Występują w nim dwaj koledzy ze studiów. Są oni reprezentantami przeciwstawnych sobie hierarchii wartości. Jeden z nich robi błyskotliwą karierę naukową w mieście, drugi natomiast na wsi żyje cicho i skromnie wykonując swoje zawodowe obowiązki. Postawa Marka, dążącego ze wszystkich sił i za każdą cenę do kariery, zostaje zakwestionowana przez fundamentalne stwierdzenie Jana: - „Błąd tkwi w tym, że ludziom często wystarcza sama funkcja... a człowiek to coś więcej”².

Podobnie bohaterka filmu *Za ścianą* szuka sensu swego życia w zrobieniu doktoratu. Nie mając odpowiednich dyspozycji intelektualnych, aby ten cel osiągnąć, podejmuje próbę samobójstwa, ponieważ nic innego się dla niej nie liczy. Również Andrzej z *Próby ciśnienia* nie widzi sensu życia poza swą pasją badawczą. Dla bohatera *Zaliczenia* zaś najważniejszą rzeczą jest zdobycie pozytywnego stopnia w indeksie, za który gotów jest zapłacić utratą swojej godności. Taka hierarchia wartości poniża człowieka; jakież mały wydaje się bohater *Gór o zmięczeniu*, planujący wykorzystać wspólną wyprawę w góry ze starym profesorem na załatwienie swoich prywatnych spraw, w zestawieniu z postacią owego profesora, który całe życie wyznawał i praktykował wiarę w pierwszoplanową wartość ludzkiej godności. Symbolika gór jest w tym filmie nawiązaniem do tej hierarchii wartości.

Postawienie na czele hierarchii wartości dóbr materialnych nie tylko degraduje człowieka, ale także pozbawia go szczęścia płynącego z poczucia sensu życia. Wbrew pozorom nieszczęśliwe jest towarzystwo weselne z *Kontraktu*. „Całe życie jest straszne” oświadcza dobrze sytuowany ordynator³. Nie może znaleźć swego miejsca bohaterka *Pokuszenia*. Nie pomaga jej w tym majątek męża i wszystkie możliwości, jakie przed nią stoją. Nikt nie jest w stanie pomóc jej w trudnościach, jakie przeżywa. Ani psycholog, który na domiar złego sam nie wie, po co żyje, ani mąż, który uważa, że ratunkiem dla niej będzie jakieś twórcze zajęcie. Jednak sama praca nie może nadać pełnego sensu ludzkiemu istnieniu,

¹ J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, s. 636-638.

² *Struktura kryształu*, s. 91

³ *Kontrakt*, Warszawa 1980, s. 100.

bo człowiek musi wiedzieć, dlaczego, po co żyje i pracuje¹. Musi więc on najpierw odpowiedzieć sobie na bardziej podstawowe pytania, dotyczące jego egzystencji. Brak tych odpowiedzi, czy w ogóle stawiania tego typu pytań powoduje, że życie człowieka pochłoniętego pogonią za pieniądzem i spędzanie czasu na robieniu interesów wygląda bardzo żałośnie. - „Czemu my w kółko mówimy o tym samym od lat, jakby na świecie nie istniało nic poza naszą karierą, naszym małżeństwem i recesją. Czym my właściwie żyjemy? Po co, i o co nam chodzi?”² Jeszcze bardziej dramatycznie brzmią słowa Ludwika na balu z okazji wielkiego sukcesu życiowego, jakim jest otwarcie przez niego nowoczesnej fabryki. Obecni tam goście są przekonani o jego całkowitym szczęściu. On jednak, ku ich zaskoczeniu, mówi, że jest życiowym bankrutem. Budował, bo chciał „zapełnić wewnętrzną pustkę betonem”, ale daremne okazały się jego wysiłki. A teraz nie może nawet spalić tego, co zbudował, ponieważ wyposażył fabrykę w doskonałe zabezpieczenia przeciwpożarowe³.

Bardziej może jeszcze pogłębioną analizę zagadnienia sensu ludzkiego życia przeprowadza film *Imperatyw*. Bohater próbuje znaleźć wolność, zrozumieć sens wszelkich ograniczeń, jakie człowieka krępują. Przypomina on swą stanowczością Witolda z *Constansu*. Film mówi wyraźnie, że w świecie przyrody sens to przystosowanie do przetrwania, człowiekowi jednak takie pojęcie sensu nie wystarcza⁴. Człowiek bowiem, chcąc znać sens swego istnienia, chce zrozumieć siebie i pojąć ograniczenia, jakie na niego nakłada los nie podlegający ludzkim wpływom. Człowiek chce również poznać ograniczenia wpływające z uwarunkowań społecznych, takich jak praca, normy zachowań itp. Mówienie o normalności człowieka czy normie ludzkiego postępowania jest bezprzedmiotowe, jeśli się nie określi wcześniej sensu życia człowieka i tego, co on robi. Człowiek jest czymś więcej niż „kiść” śniegu, z pierwszej sceny *Imperatywu*, która spada „bez sensu” z drzewa w określonych przedziałach czasowych, ponieważ tak jej każe prawo natury⁵. Jednostka ludzka chce być panem siebie i chce wpływać na swój los. Pod względem stawiania egzystencjalnych pytań bohaterzy Zanusiego różnią się. Bohater *Imperatywu* poszukuje sensu ludzkiego istnienia z konsekwencją posuniętą aż do granic normalności, uwidacznia się to w rozmowie z teologiem. - „W pana mniemaniu jestem szaleńcem, bo przeżywam to, co jest przedmiotem pana studiów intensywniej niż przewiduje norma”⁶ Inną skrajną postawę reprezentuje partnerka Augustyna, która uważa, że ważne są jedynie sprawy życiowe. Film prowokuje do refleksji, czy słuszną rzeczą jest częste stawianie podstawowych pytań egzystencjalnych. Czy może lepiej żyć tak jak ludzie, którzy „wiedzą, o co nie należy pytać”? Jakie jest podłoże budzenia się tych problemów?, Czy może słuszne jest stwierdzenie, że pytania te rodzą się w wyniku braku zaangażowania człowieka w codzienne obowiązki?⁷

Pytania te są jednak czymś ściśle związanym z naturą ludzką. Biorą się z tęsknoty za czymś wyższym, czymś co się nie wyczerpuje w zaspokajaniu codziennych potrzeb czy osiągnięciu sukcesów społecznych. Wyrażają to dobitnie słowa Augustyna na pogrzebie swego profesora: „- Ja nie nad nim płaczę. Nad sobą. Pomyślałem sobie, że może masz rację. Pewnie będzie tak, jak mówisz. Dostanę awans, zostanę profesorem, wydám swoich parę książek, zestarzeję się i umrę nie będąc nic mądrzejszym, nie przeżyję nic więcej, nie dokonam nic niezwykłego. - Czemu nie dokonasz? Wszystko możesz dokonać. - Wszystko to tyle co nic”⁸.

¹ K. Zanus, *Pokuszenie*, mps, s. 13, 17, Archiwum Reżysera.

² K. Zanus, *Pokuszenie*, mps, s. 28, 17, Archiwum Reżysera.

³ K. Zanus, *Pokuszenie*, mps, s. 28, 17, Archiwum Reżysera.

⁴ *Imperatyw*, s. 6.

⁵ *Imperatyw*, s. 5.

⁶ *Imperatyw*, s. 10.

⁷ *Imperatyw*, s. 9, 11, 12.

⁸ *Imperatyw*, s. 17.

Sens ludzkiego życia, według twórczości Zanussiego polega na odkrywaniu takich wartości, które byłyby oparciem dla człowieka w każdej sytuacji egzystencjalnej, w trudnościach życiowych, w nagłej nieuleczalnej chorobie i zbliżającej się śmierci. Takimi zaś wartościami nie są dla człowieka dobra materialne czy prestiżowe. Nie jest też zdrowie czy życie. Mówią o tym sceny z *Próby ciśnienia*. Andrzej czuje wewnętrzną pustkę rezygnując ze swej pasji badawczej. Gotów jest poświęcić dla niej zdrowie, a nawet życie¹. W *Lekcji anatomii* ukazuje Autor ludzi, którzy oddają wolność a nawet życie za jakąś ideę². W *Iluminacji* Franciszek gotów jest „zdychać w biegu”, chcąc zrealizować coś tu na ziemi³. W *Pokuszeniu* bohaterka kwestionuje pobyt śmiertelnie chorej matki w nowoczesnym, ale całkowicie pozbawionym ludzkiego ciepła szpitalu. „Co jest ważne, czy żyć tu smutno i długo, czy śmiać się w domu choćby krótko”⁴.

Jak bardzo złudne są wartości, na które stawia duża część współczesnych ludzi, można przekonać się na przykładzie losów bohatera *Spirali*. Jest on przedstawicielem społeczeństwa konsumpcyjnego, jednostką, która w pełni korzystała z możliwości, jakie dawało jej zajmowane stanowisko, pozycja społeczna, pozwalająca jej cieszyć się życiem. Wartość tego wszystkiego dobitnie oszacowana została przez Zanussiego w scenie wrzucenia kluczyków od luksusowego samochodu w górską przepaść⁵. Autor stawia bohatera w sytuacji granicznej aby mógł uzyskać perspektywę niezbędną człowiekowi do przewartościowania swego życia. „Spowiada się bohater przed sobą i przed otoczeniem. Jest to gorzka, rozrachunkowa i okrutna spowiedź, są to wyznania niechrześcijanina, a przecież w gruncie rzeczy chrześcijanina. *Spirala* to rzadki w polskim kinie utwór o sensie śmierci. Reżyser przypomina, że każdy będzie musiał złożyć przed własnym sumieniem raport ze swego życia”⁶. Bohater *Spirali* żył w pełni bez troskim samozadowoleniu. Brakowało mu czasu i chęci, by zastanawiać się nad sensem swego życia. Nagle odkrył, że nie tylko nie jest przygotowany do nadchodzącej śmierci, ale że nie był w ogóle przygotowany do życia. Poczul się oszukany i poniżony. Pojął, że obce mu jest na co dzień jakiekolwiek doświadczenie transcendencji. Owe dwie rzeczywistości, które składają się na doczesność i wieczność, nigdy nie spotkały się w jego życiu. Teraz ujrzał wyraźnie punkt przecięcia się ich i doznał szoku⁷. Podkreśla to Zanussi w swym wywiadzie: - „Ten bohater jest kimś najbiedniejszym, jest człowiekiem, który umiera najżałośniej, ponieważ nic nie ma na swoją obronę, żadnych wartości, żadnych świętości, żadnych przekonań, żadnej wiary, która pozwoliłaby mu pogodzić z faktem, że on sam jako jednostka jest przemijający i że jego czas nastał... jest to antybohater, produkt naszych czasów, naszej epoki, w której jednostkowa przyjemność, konsumowanie, sprawowanie władzy, jest czymś tak oczywistym, że ludzie zapominają zupełnie, że to miał być kiedyś środek prowadzący do jakiegoś wyższego celu, czy to społecznego, czy to poznawczego, czy metafizycznego”⁸.

Współczesny człowiek, czego ilustracją są inni bohaterowie filmów Zanussiego, legitymuje się często systemem wartości przyjętym przez bohatera *Spirali*. Jego wartości też nie wytrzymują próby w sytuacji granicznej i też okazują się nieprzydatne - jak Tomaszowi kluczyki od luksusowego samochodu. Stawianie na czele hierarchii tzw. wartości niższych nie jest w stanie rozwijać człowieka i nadawać sens jego życiu. Linia podziału między wartościami przebiega u Zanussiego wzdłuż ludzkich postaw „mieć” i „być”.

¹ *Próba ciśnienia*, s. 57

² *Lekcja anatomii*, mps, Archiwum Reżysera.

³ *Iluminacja*, s. 240.

⁴ *Pokuszenie*, s. 23.

⁵ *Spirala*, s. 9.

⁶ J. Wójcik, *Zanussiego świat wartości*, „Ład” 1983, nr 4.

⁷ J. Zatorski, *Ars moriendi*, „Kierunki” 1978, nr 41.

⁸ E. Marcinkowska, *Rozmowa z K. Zanussim*, mps, s. 7, Archiwum Reżysera.

Czy istnieją takie wartości, które wytrzymałyby konfrontację z sytuacjami granicznymi, chorobą, śmiercią? Takie, na których człowiek mógłby w każdej sytuacji budować sens swego życia? Chociaż w twórczości Zanussiego człowiek często ukazany jest jako istota pełna wątpliwości, z trudem poszukująca swego miejsca w świecie i nie zawsze stawiająca na wartości właściwe, to jednak sam Reżyser zdaje się być przekonany o istnieniu czegoś stałego i absolutnego i to przekonanie stara się przekazać swoim widzom. Ideę tę można dostrzec we wszystkich jego filmach, zauważa to także prawie każda recenzja, wskazują na nią i jego osobiste wypowiedzi¹. Znajduje ona wyraz szczególnie w domaganiu się od bohaterów heroicznej rezygnacji w imię określonych wartości wyższych. Zanussi każe np. Janowi ze *Struktury krzysztalu* wyrzec się ponętej perspektywy kariery naukowej, jaka stała przed nim po zakończeniu studiów. Od bohaterów *Zaliczenia* i *Gór o zmierzchu* oczekuje bezkompromisowej rezygnacji z doraźnych korzyści na rzecz zachowania swej ludzkiej godności. Z podobnych też motywów bohater *Życia rodzinnego* postawiony zostaje w trudnej sytuacji wyboru między własnym szczęściem i prawem realizacji prywatnego życia według swoich osobistych planów a obowiązkami wobec zagrożonej w swoim byciu rodziny. Przedstawione sceny filmów dowodzą przekonania reżysera o istnieniu czegoś niezmiennego, niezależnego od człowieka, co powinno być uszanowane przez niego w imię zgody z samym sobą.

W *Barwach ochronnych* prezentuje Zanussi obok siebie dwie postacie diametralnie różniące się opiniami odnośnie do stałości i obiektywności ładu moralnego i wartości moralnych. Człowiek zajmujący wysokie stanowisko na uczelni, posiadający doświadczenie i spryt życiowy - jest zwolennikiem relatywizmu moralnego. Ostatecznie przegrywa jako człowiek w konfrontacji ze swoim podwładnym, który wierzy w istnienie absolutnego ładu moralnego. W filmie o wymownej nazwie *Constans* bohater osadzony zostaje we współczesnych warunkach społecznych, wśród ludzi, którzy zdążyli się do nich przystosować. Jego postawa (nawiązuje do niej tytuł filmu) wywołuje powszechne oburzenie i powoduje ataki na niego. Zamiarem Reżysera nie jest jednak wykazanie niemożliwości pogodzenia życia we współczesnym świecie z moralnością absolutną, jak to może sugerować akcja filmu, lecz oskarżenie społeczeństwa i jednostek, które odeszły od stałych zasad moralnych. Postać bohatera *Constansu* jest jak gdyby zwierciadłem, w którym odbijają się czyny dalekie od ideałów moralnych. Chodzi tu o realistycznie odtworzone nieuczciwe ludzkie postawy wobec dobra wspólnego, ale jeszcze bardziej o konsumpcyjne nastawienie społeczeństwa i łatwość omijania zasad moralnych. Film ten jest także wyraźną deklaracją Zanussiego za wiarą w istnienie stałego i obiektywnego ładu moralnego, którego łamanie nie usprawiedliwia żadna okoliczność zewnętrzna. Podkreśla to Reżyser jeszcze wyraźniej w swojej wypowiedzi: - „Powiedziano mi, że *Constans* będzie filmem niesłusznym, ponieważ będzie głosił możliwość moralności absolutnej, a tymczasem moralność, jak głoszą marksiści, akcentuje, że wszystko jest względne, uwarunkowane czasowo, zależy komu służy. Wobec tego mój bohater nie może być ukazany jako ten, który ma rację, bo to by znaczyło, że istnieją racje w ogóle, a przecież, zdaniem moich rozmówców, one nie istnieją. Wolność, ale dla kogo, racje, ale w czyim interesie”². Dalej Autor przyznaje, że ogromnie „tęskni” za wartościami absolutnymi, czuje się zmęczony i zawiedziony występującym relatywizmem moralnym. Nie można, jego zdaniem, mówić, że wszystko jest względne i „zależy od sojuszy”. Bo kłamstwo pozostaje w każdym momencie kłamstwem, a wartość jest wartością w ogóle. I, jak sam przyznaje, to właśnie próbuje powiedzieć widzowi w swoich filmach. Przyjęcie względności jest jego zdaniem bardzo niebezpieczne, bo wtedy można spokojnie czynić zło dla osiągnięcia tak czy inaczej pojętego dobra. „A jeśli się wierzy, że nie wszystko jest

¹ K. Zanussi, *Opcja przekorna za świadomością*, [rozm. przepr. T. Krzemień], „Kino” 1977, nr 2.

² Rozmowa z K. Zanussim, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 5

względne, to wtedy nawet niech dobro przegrywa, ale nie użyjemy miecza, który jest nieczysty, którego użycie będzie złamaniem naszych ideałów”¹. W filmach Zanussiego dostrzega się próbę rozwiązania konfliktu między nastawieniem materialistycznym wyrażającym się w zawężeniu człowieka do perspektywy tylko przyrodniczej a postawą afirmującą etyczną potrzebę transcendencji, związanej z koniecznością zakotwiczenia wartości w czymś stałym i absolutnym². Uzupełnieniem *Constansu* wydaje się być film *Kontrakt*. Pokazuje on od strony praktycznej, że życie bez moralnego „constans” nie jest godne człowieka, przynosi wewnętrzną pustkę, wyjaławia całe społeczeństwo, przemieniając je w bezkształtną masę bez ideałów, nastawioną na konsumpcję.

Za koniecznością przyjęcia i kierowania się w życiu wyższymi wartościami moralnymi opowiada się Reżyser w sposób zdecydowany w filmie *Lokaj z Schoenbrunnu*. Ukazuje w nim człowieka robiącego karierę za wszelką cenę, konsekwentnie kierującego się w życiu zasadą: „Cel uświęca środki”. Nie ma on żadnych hamulców moralnych, nie cofa się przed morderstwami i zdradami nawet najbliższych, drogę jego kariery znaczą ludzkie krzywdy, nieszczęścia. Oprócz refleksji nad ludzką naturą i nad niebezpieczeństwami, jakie niesie dla świata relatywizm moralny, film zawiera również optymistyczne przesłanie. Wyraża je Reżyser w eksplikacji do filmu: - „A jeśli mnie ktoś zapyta, czy warto robić film o łajdaku, odpowiem, że warto, jeśli z refleksji nad łajdackim żywotem wynika, że we wszechświecie istnieje porządek złego i dobrego, którego nie zdoła przechytrzyć nawet człowiek tak doskonale niemoralny jakiego może jedynie stworzyć wyobraźnia”³.

Obiektywny porządek moralny istnieje niezależnie od woli ludzi, także i wówczas, gdy niektórzy chcą go za wszelką cenę podważyć. Ukazuje to Zanussi w filmie sięgającym tematyką drugiej wojny światowej - *Drogi wśród nocy*. W jednym z wątków eksponuje konflikt przeżywany przez niemieckiego żołnierza w związku z rozkazem przełożonych, dotyczącym zabijania niewinnych ludzi, a niedającym się oszukać głosem sumienia⁴. Tę samą myśl wyraża Reżyser w *Lekcji anatomii*, gdy w imię sprawiedliwości domaga się sądu nad reżimami totalitarnymi, wyposażonymi w doskonałą technikę do zniewalania i niszczenia ludzi. Film ten jest bezdyskusyjnym argumentem za moralnością absolutną jako podstawą do istnienia i rozwoju ludzkości⁵.

Refleksja Zanussiego nad przygodnością człowieka, przypomnienie o jego przemijalności, a zarazem transcendencji wobec świata przyrody pozwalają, w sposób w miarę pełny, ujrzeć sytuację życiową człowieka. Zanussi jednak na tym nie poprzestaje lecz, usiłuje bliżej określić w czym człowiek może odnaleźć siebie. Stawia go przed wyborem: albo pójście za wartościami, jakim hołduje współczesne społeczeństwo, (kariera, chęć wybicia się, sprawowanie władzy nad innymi), albo zwrócenie się ku swemu wnętrzu, skupienie się na swoim człowieczeństwie jako najwyższej wartości. Przedstawia „za i przeciw” jednej i drugiej postawy. Pierwsza przynosi wprawdzie człowiekowi przyjemności i satysfakcje, ale przemijające. Druga natomiast wymaga wysiłku, zaparcia się siebie, ale daje poczucie stałości i pewność rozwoju siebie samego.

Człowiek w koncepcji Zanussiego jest bytem, który swoją istotę, posłannictwo i rozwój znajduje w realizacji wartości moralnych. Można stwierdzić, że człowiek w jego twórczości jest istotą moralną i jedynie w wartościach moralnych znajduje sens swego życia. Co to są wartości moralne? Jak je można określić? Wydaje się, że nie miniemy się z prawdą, gdy ideę twórczości Zanussiego wyrazimy językiem etyki, według której wartości moralne są

¹ Rozmowa z K. Zanussim, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 5.

² P. D’Agostini, *Zanussi, „Il Castro cinema*, „La Nuova Italia” 1981.

³ Eksplikacja do filmu, *Lokaj z Schoenbrunnu*, mps, s. 1, Archiwum Reżysera.

⁴ K. Zanussi, *Drogi wśród nocy*, mps, s. 17, Archiwum Reżysera.

⁵ Film ten zawiera zbiór informacji o zniewalaniu i niszczeniu przez rządzących niewygodnych jednostek. Zanussi przedstawił w nim m.in. naukowe dane o torturach stosowanych w historii i obecnie.

wartościami wyrastającymi ponad wszelkie inne. One to organizują i hierarchizują całość wartości, a przez to porządkują życie ludzkie i nadają mu sens. Określeniem „moralne” oznacza się najwyższe wartości życia ludzkiego, także jak prawda, sprawiedliwość, wolność, uczciwość, dobroć, odwaga, heroizm. Odnoszą się one do działania ludzkiego jako takiego: „dobry” jako człowiek, a nie jako np. dobry artysta, naukowiec, sportowiec. Wartość moralna ma charakter jakby transcendentny w stosunku do czynów ludzkich, znajduje się u podstaw każdego działania rozumnego podjętego dobrowolnie¹.

Wartości moralne cechuje charakter powinnościowy. Nie spotyka się tego u innych wartości. W przeciwieństwie do pozostałych sfer aksjologicznych wartość moralna nie pozostawia człowiekowi dowolności w wyborze. Z zobowiązaniem jakie nakładają wartości moralne na człowieka wiąże się odpowiedzialność za siebie i za innych, a więc zagadnienie spełnienia podstawowego sensu własnej egzystencji. Wartość moralna jest więc tym, co odpowiada całości powołania człowieka jako osoby.

2. Człowiek w odkrywaniu i wyborze wartości moralnych

W ujęciu Zanussiego sens ludzkiego życia zawiera się w realizowaniu wartości moralnych. Stwierdzenie to niesie z sobą pytanie o zdolność człowieka do poznania tych wartości. W jaki sposób i na ile wartości te są postrzegane przez człowieka? Co należy czynić, aby człowiek potrafił je zawsze dostrzec? Jak mocno go obligują? Z poznawalnością wartości moralnych łączy się ściśle zagadnienie zdolności człowieka do wolnego ich wyboru, to jest kwestia, czy i na ile człowiek jest zdeterminowany w swoim działaniu? Jak daleko sięgają ograniczenia wolności ludzkiej w wyborze wartości, wyznaczające granice jego odpowiedzialności?

2.1. Doświadczenie sumienia

Człowiek nieustannie staje wobec różnych wartości i wobec konieczności odpowiedniego ich uhierarchizowania, tak aby jego życie posiadało cel i sens i aby był człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Jakie jednak ma on możliwości odkrycia wartości, które służą rozwojowi jego człowieczeństwa? W jaki sposób może poznać właściwą hierarchię wartości? U bohaterów Zanussiego dostrzega się często zjawisko doświadczenia przez nich powinności wobec osoby ludzkiej; powinności opieki i troski wobec swoich bliskich, rodziny. Człowiek na przykład „wie”, że nie powinien opuścić współmałżonka czy dzieci w poszukiwaniu własnej wolności². „Wie”, że ma obowiązek opieki nad bliskimi kosztem nawet osobistego szczęścia i rezygnacji z własnych planów życiowych³. Doświadczenie powinności nie ogranicza się tylko do osób bliskich, lecz dotyczy stosunku do każdego człowieka znajdującego się w potrzebie. Mężczyzna w filmie *Twarzą w twarz* czuje się wewnętrznie przymuszony do udzielenia pomocy nieznanemu, prawdopodobnie przestępcy, zagrożonemu śmiercią. Docent z filmu *Za ścianą* odkrywa taką samą powinność wobec zagubionej życiowo sąsiadki. Bohater *Hipotezy* wie, że ma obowiązek ratowania nieznanym tonącej kobiety bez względu na niebezpieczeństwo narażenia własnego życia. Powinność więc, jaką człowiek doświadcza wobec drugiego człowieka, nie jest zależna od stopnia pokrewieństwa czy zaawansowania danej znajomości. Każdy człowiek jest nią objęty z samego tytułu bycia człowiekiem. Powinność ta jest bezwarunkowa, czyli obowiązuje niezależnie od trudności i ofiar, jakie trzeba ponieść, aby ją spełnić. Nieważne stają się też inne okoliczności, jak np. pozycja społeczna zagrożonej osoby lub osoby doświadczającej

¹ S. Witk, *Chrześcijańska wizja moralności*, s. 106-108.

² Por. K. Zanussi, *Bilans kwartalny*, mps, Archiwum Reżysera.

³ Por. K. Zanussi, *Życie rodzinne*, mps, Archiwum Reżysera.

powinności¹.

W zakres powinności, jakiej doświadcza człowiek wobec osoby ludzkiej, wchodzi również jego własna osoba. Powinność wobec własnej osoby jest także kategoryczna i bezwarunkowa. Człowiek czuje, że nie może „iść na kompromisy” lub wykonywać coś co przynosi doraźną korzyść, w przypadku gdy taka decyzja jest sprzeczna z ludzką godnością. Na przykład bohater *Gór o zmięczeniu* nie powinien załatwiać swoich interesów wykorzystując słabość profesora i sytuację, która czyniłaby prośbę o protekcję szczególnie niską moralnie². Człowiek doświadcza, że w razie potrzeby musi płacić za własną godność każdą cenę, nieraz nawet ryzykując życiem, tym bardziej więc poświęcając swoją karierę zawodową czy społeczną. Musi niekiedy zmieniać swoje plany życiowe i zdobywać się na prawdziwy heroizm³. Powinności takiego postępowania doświadcza człowiek w swoim wnętrzu, niezależnie od heterogennego dyktatu, a nawet wbrew obcym zarządzeniom. Wewnętrzny imperatyw jest tak bardzo silny, że człowiek „nie może” inaczej postąpić⁴. Decyduje się on na więzienie lub śmierć w imię spełnienia powinności płynącej z wewnętrznego przekonania⁵. Wypełnienie tej powinności jest warunkiem pozostania w zgodzie z samym sobą. Niespełnienie natomiast lub wręcz dokonanie czynu wbrew swemu przekonaniu godzi w osobę ludzką, powoduje jej wewnętrzne rozdarcie. Człowiek traci jakby fundament, na którym budował swoje życie. Rozsypuje mu się w gruzy to, co stanowiło jego istotę, jego człowieczeństwo. Wnętrze człowieka „protestuje” przeciwko temu, co się stało. Intensywność owego protestu jest proporcjonalna do ważności czynu dokonanego przez człowieka⁶. Owszem, także proporcjonalna do jego wrażliwości, choć emocjonalnie przejawiać się może w niewielkim stopniu. W filmie *Twarzą w twarz* stan ten jest zilustrowany w obrazie czarnego psa biegnącego za bohaterem „winnym” śmierci człowieka⁷. W *Hipotezie* życie sławnego profesora ulega gwałtownej zmianie. Cała jego dotychczasowa praca uwieczniona wynalazkami traci sens. Bohaterowie *Catamount Killing* nie korzystają z pieniędzy zdobytych za pomocą zbrodni. Ich życie staje się koszmarem i prowadzi dziewczynę do samobójstwa, a mężczyznę do oddania się w ręce policji⁸. Od wewnętrznej „kary” nie są również wolni żołnierze niemieccy z *Dróg wśród nocy*. Nie pomagają im oszukiwanie samych siebie, przekonywanie, że ludzie, których zabijają, stanowią niższą rasę czy inny gatunek. Wewnętrzny głos mówi im, że postępują źle⁹.

¹ Osoba bohatera *Hipotezy* jest bardzo cenna dla społeczeństwa. Jest on słynnym profesorem, wynalazcą. Kobieta, która tonie, jest nikomu nieznaną, mimo to sumienie nie daje mu spokoju.

² Profesor z *Gór o zmięczeniu* wybiera się co roku na miejsce, gdzie przed laty w czasie wspólnej wspinaczki poniósł śmierć jego przyjaciela. Bohater filmu chce wykorzystać tę wyprawę w góry do załatwienia z profesorem prywatnych spraw związanych z lepszą pracą i mieszkaniem.

³ Por. *Lekcja anatomii*, *Constans*, a także *Życie rodzinne*. Ten ostatni film różnie był interpretowany przez krytykę. Zarzucano Zanussiemu nierealność wymagań, jakie stawiał przed bohaterem. Tymczasem Reżyserowi chodziło raczej o podkreślenie wymogów, jakie niesie dla człowieka jego człowieczeństwo i o wykazanie bezwzględności powinności moralnych.

⁴ *Constans*, s. 43.

⁵ Por. *Lekcja anatomii*.

⁶ Ingarden ujmuje to następująco: „Człowiek może dokonywać czynów straszliwych, okrutnych i nieludzkich, lecz zarazem jest jedynym stworzeniem, które czuje się upokorzone przez swe złe czyny i stara się odpokutować za swoje winy” R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 22.

⁷ Zob. K. Zanussi, K. Żebrowski, *Twarzą w twarz*, W: K. Zanussi, E. Żebrowski, *Nowele filmowe*, s. 20.

⁸ W filmie *The Catamount Killing* para kochanków zabija przyjaciółkę, aby w ten sposób dokonać włamania do kasy bankowej, a następnie zrzuca podejrzenie o grabież i zbrodnię na zupełnie niewinnej osobie, uwalniając się w ten sposób od podejrzeń. Mimo, że plan się całkowicie powiódł i nikt nie jest w stanie niczego udowodnić, to jednak wyrzuty sumienia stają się nie do zniesienia. Kit zwraca się do współnika z pytaniem, czy nie lepiej iść na policję i wyznać wszystko. „Bylibyśmy wolni”. „Wolni”? - dziwi się jej współnik. - „Czy ty wiesz, co ty mówisz?” Kit odpowiada, że woli raczej iść do więzienia niż żyć z tym strasznym uczuciem. Ostatecznie Kit popełnia samobójstwo, a jej współnik oddaje się w ręce policji błagając o zadanie mu śmierci. Por. J. and S. More, *The Catamount Killing*, New York 1973.

⁹ Por. *Drugi wśród nocy*, s. 21.

Doświadczenie wewnętrzne ukazuje wyraźnie różnicę między tym, co dobre, a tym co złe, między tym co moralne, a tym, co niemoralne. Człowiek poznaje na gruncie doświadczenia moralnego wartość osoby ludzkiej i powinność jej uszanowania w każdej ludzkiej istocie niezależnie od stopnia pokrewieństwa czy relacji społecznej. To poznanie ma charakter powszechny. Jest ono źródłem podstawowej wiedzy moralnej, mówiącej o tym, że należy afirmować każdą osobę ludzką, w tym także godność własnej osoby.

Tę zdolność do poznawania i doświadczenia powinności moralnych nazywa się sumieniem. Według tradycyjnej terminologii nosi ona nazwę sumienia habitualnego i oznacza zdolność poznania moralnego, czyli poznawania powinności afirmowania osoby przez osobę, w tym również afirmowania godności własnej osoby. Można ją bliżej określić także jako zdolność rozróżniania dobra i zła moralnego, jako podstawową dyspozycję do przeżywania i oceniania moralności czynu. Podlega ona kształtowaniu od wczesnych lat dziecięcych ze strony przede wszystkim rodziny, która jako podstawowa komórka społeczna czerpie doświadczenia moralne ze skarbca pokoleń oraz przekazuje je dalej, jako zespół wartości i norm moralnych. Dlatego rodzina w filmach Zanussiego odgrywa dużą rolę w kształtowaniu świadomości moralnej. Bohater *Constansu* buduje wyraźnie swoje życie na wartościach, jakie wyniósł z domu, z chrześcijańskiej tradycji, w której został wychowany¹. Jednak konfrontacja własnych przekonań o wartościach moralnych wyniesionych z domu z wartościami uznawanymi przez społeczeństwo rodzi w człowieku częste konflikty. Jednostka ma niewielkie szanse, by liczyć na pomoc ze strony społeczeństwa w realizacji osobistych wartości, a wręcz przeciwnie - napotyka przeszkody. Zachwiane zostały autorytety moralne, załamały się dotychczasowe ideały, świętości i systemy wartości². Często sytuacja społeczna powoduje, że bardzo trudno żyć zachowując uczciwość i nieskazitelność moralną. Szczególnie młody człowiek może czuć się dezorientowany i zadawać sobie pytanie, czy wyznawany przez niego system wartości jest na pewno właściwy, skoro dostrzega u ludzi starszych nastawienie na wygodne życie, kompromisy, sprzedawanie swoich zasad moralnych, postępowanie według idei: „cel uświęca środki”³.

Oprócz praktycznego relatywizmu moralnego, wynikającego z wadliwych sytuacji ekonomiczno-społecznych, istnieje jeszcze inny relatywizm, który ma swoje źródło w niewłaściwie pojętym poszanowaniu wolności i autonomii człowieka. Polega on na próbie wyzwolenia człowieka od nakazów i norm istniejących niezależnie od niego. W myśl tego poglądu wszystko wolno byleby nie krzywdzić drugiego człowieka⁴.

Inne trudności w rozeznaniu moralnym wiążą się z szarzyzną dnia codziennego, gdzie problemy moralne są zagmatwane i dalekie od czarno-białej przejrzystości. W filmie *Za ścianą* na przykład trudno jednoznacznie powiedzieć, jak powinien być postąpić docent; wiadomo jedynie, że jest „winien”, jeśli „za ścianą” drugi człowiek porywa się na swoje życie z poczucia samotności i życiowej przegranej. Nie można wprawdzie wymagać od niego,

¹ Dla Witka matka stanowi fundament jego zasad moralnych. Jest punktem odniesienia, sprawdzianem prawidłowości jego postępowania. Por. np. *Constans*, s. 32.

² To, co się stało w Polsce po II Wojnie światowej w zakresie przemian moralnych ilustruje film o papieżu pt. *Z dalekiego kraju*, gdy ukazuje załamywanie się autorytetów i świętości szczególnie u ludzi opuszczających swe dawne miejsce zamieszkania i udających się do miast

³ W *Barwach ochronnych* młody asystent konfrontuje swoje wartości moralne z wartościami środowiska, którego reprezentantem jest doświadczony docent. Dla docenta takie pojęcie, jak np. sprawiedliwość, uczciwość, wierność sumieniu są czymś pustym. Podstawą postępowania winno być osiągnięcie jak największych korzyści. Tak postępuje nie tylko docent, ale również prorektor, który prawdopodobnie nie napisał sam pracy habilitacyjnej, także studenci idą w ich ślady, stając się konformistami. Jaki jest więc sens trzymać się wiernie zasad moralnych? Jeszcze jaskrawiej wypada ta konfrontacja w filmie *Constans*.

⁴ „[W Polsce] - jest jasność. To dobre a to złe. To wolno a to nie wolno. Ten uczciwy, a ten świnią. Tak było. Teraz już mniej. A tu nie wiadomo co wolno. I dlaczego? Jak inny człowiek nie cierpi to wolno? Wszystko wolno? Innych zasad nie ma, czy tak?”, zob. *Pokuszenie*, s. 47.

by załatwił po znajomości etat lub opiekował się obcą kobietą. A jednak pozostaje świadomość, że coś z jego strony zostało zaniedbane. Podobnie trudna do rozstrzygnięcia sytuacja występuje w *Zyciu rodzinnym*, gdzie bohater musi decydować, czy zostawić na pastwie losu zdegenerowanego ojca alkoholika bez szans wyleczenia, czy poświęcić swoją przyszłość na rzecz zagrożonej rodziny.

Inne trudności związane z rozeznaniem moralnym ujawniają się przy okazji zagadnienia prawdomówności. Jak osądzić bohatera *Constansu*, który mówi prawdę o nieuczciwym postępowaniu swoich kolegów w imię zasady prawdomówności? Co należy postawić na pierwszym miejscu, prawdę czy więź koleżeńską?¹ Powszechnie mniema się, że istnieją sytuacje, w których kłamstwo może być usprawiedliwione. Tak jest np. w *Bilansie kwartalnym*. Marta chce pomóc biednemu chłopcu, to jednak koliduje z jej obowiązkami w pracy. Dzwoni do swego biura i kłamie, że stoi w kolejce u lekarza². Docent z *Barwy ochronnych* wyznając względność zasad moralnych tłumaczy swemu młodszemu, pełnemu idealizmu współpracownikowi: - „Drogi kolego - czy pomyślał pan kiedy, jak wyglądałoby życie bez kłamstwa? Samo pasmo udręki. Co dzień od rana ktoś by panu mówił, że ma pan pryszczę na nosie, mnie, że mam duży brzuch, a tymczasem słyszę przymilnie, że schudłem, chociaż tyję. Kłamstwo jest tylko opakowaniem, w środku są fakty i one się liczą”³.

Zagadnienie obowiązku mówienia prawdy występuje również w filmie *Kontrakt*. Lilka z Penelopą i Dorotą znajdują się w Operze. Penelopa jest rozczarowana miernymi zdolnościami artystów. - „Cóż za miłosierna publiczność. Przecież to okropne! Tańczą nierówno. Ona ma wdzięk niedźwiedzia”. Ale rozpoznana przez tychże artystów w czasie przerwy w występie, rzuca im się na szyję nie przestając gratulować i chwalić. Zdziwiona Lilka próbuje publicznie stwierdzić, że Penelopa kłamie. Dorota jej przerywa, a następnie wyjaśnia: - „Tym młodym byłoby przykro... to inny język. To nic nie znaczy. Konwencja. Tak jak się mówi 'dzień dobry', a nie znaczy, że dobry”⁴. Zanussi nie daje w tym wypadku konkretnych rozwiązań, skłania jedynie do refleksji.

Chociaż z jego wypowiedzi wynika, że człowiek powinien wiernie trzymać się zasad moralnych i postępować według tego, co mówi mu głos sumienia⁵, to sam w swoich wywiadach przyznaje, że sytuacja człowieka pod względem rozpoznawania moralnego nie jest najlepsza⁶. Wierzy on jednak mocno, że człowiek jest w stanie znaleźć prawidłowe rozwiązanie⁷. Warunkiem obiektywnego osądu moralnego jest częsta refleksja i dobra wola. Poszukiwać rozwiązań moralnych należy z wytrwałością bohaterów *Iluminacji* i *Constansu*⁸. Nie można jak bohater *Śmierci pośrodku drogi*, żyć sprawami doczesnymi bez zadawania sobie pytań o wartości naczelne, które nadają sens ludzkiemu życiu,

¹ Por. *Constans*, s. 29.

² Por. *Bilans kwartalny*, s. 296.

³ *Barwy ochronne*, W: K. Zanussi, *Scenariusze filmowe*, s. 390.

⁴ *Kontrakt*, s. 41.

⁵ Por. na przykład cytowaną już wypowiedź z „Tygodnika Powszechnego” 1981, nr 5.

⁶ „W obliczu jakiegokolwiek wyboru, znajdujemy całą masę argumentów i kontrargumentów, które czynią każdą decyzję podejrzaną i ambiwalentną. Rzadko kiedy sytuacje są klarowne, jasne. To stanowi o dramatyzmie naszego codziennego postępowania”, zob. K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*, [rozm. przepr. A. Markowski], „Kultura” 1977, nr 5.

⁷ „Nasze dzisiejsze wybory pozbawione są blasku, obarczone tysiącnymi wątpliwościami... stąd potrzeba akcentowania elementu racjonalnego, podkreślenie znaczenia trzeźwej myśli, umysłowego wysiłku, który w tym rozeznaniu może być jednak pomocny. Bo ja wierzę w rozpoznawalność naszej sytuacji przynajmniej w jej najbliższej perspektywie. I dlatego racjonalizm jest elementem, który usiłuję możliwie często wysuwać na pierwszy plan.”, *Tamże*.

⁸ Zanussi daje w *Constansie* opis skrajnych doświadczeń moralnych człowieka. Maksymalistycznej etyce bohatera przeciwstawiony zostaje świat moralnej próżni, w jakim żyją postaci *Kontraktu*. Por. S. Żaryn, *Kontrakt*, „Ekran” 1980, nr 50.

zostawiając je „do roztrząsania filozofom”¹. Nie można podobnie, jak bohater *Spirali*, zajmować się wyłącznie robieniem kariery, bez zastanawiania się nad własnym życiem. Ukazują to słowa bohaterki *Pokuszenia*: - „Czemu my w kółko mówimy o tym samym, jakby na świecie nic nie istniało poza naszą karierą, naszymi małżeństwami i recesją. Czym my żyjemy i o co nam chodzi?”² Brak takiej refleksji zdaniem Reżysera jest zjawiskiem powszechnym. Występuje nawet u ludzi zobowiązanych do niej z racji „zawodowych”. W filmie *Pokuszenie* psycholog nie umie odpowiedzieć na pytanie, po co sam żyje, nigdy się nad tym nie zastanawiał³.

Człowiek nie poznawszy racji swego istnienia godzi się na życie w ciągłym nieładzie moralnym. Chcąc tę sytuację zrozumieć musi dołożyć wiele osobistego wysiłku, aby odpowiedzieć na pytanie, co znaczy prawdziwie po ludzku postępować⁴. Chociaż apel Zanussiego o zintensyfikowanie osobistego wysiłku w szukaniu wartości moralnych nastawiony jest głównie na zaangażowanie intelektualne, nie znaczy to jednak, że według niego najbliższy ideałowi moralnemu pozostaje intelektualista, bądź człowiek o wysokiej inteligencji. Wręcz przeciwnie, ludzie tacy często są w stanie skonstruować sobie własną wersję sumienia, tak aby służyło ono wytyczonemu celowi, jakim jest kariera, dobra materialne, użycie itp. „My, ludzie, mamy jeszcze samoświadomość i możemy się przez to wyzwolić z tych wszystkich zakazów i nakazów... i tylko tak możemy przetrwać w tym zmieniającym się świecie. Wczorajsze sumienie jest dzisiaj kulą u nogi. Kształtowało się w innych warunkach, w innych czasach”⁵. Zanussi jednoznacznie skomentuje tę wypowiedź: - „Docent wykorzystuje swoją intelektualną sprawność, sieje zamęt i spustoszenie moralne. Jego postępowanie jest wzorem deprawacji i klęski wybitnego umysłu, zaprzadanego na służbę totalnego zakłamania, doprowadzającego człowieka do całkowitej degradacji własnego człowieczeństwa”⁶. W *Iluminacji* odwołuje się Reżyser do samego św. Augustyna. Poproszony o pomoc profesor Tatarkiewicz wyjaśnia, że trzeba rozróżnić mądrość od inteligencji. Mądrość bowiem zakłada moralność. Nie ma poznania prawdy bez czystości serca. Inteligencja może służyć albo dobru albo złu. Mądrość służy jedynie dobru⁷. Poczucie wewnętrznej uczciwości to mądrość, która nakazuje iść za głosem sumienia odsłaniającym człowiekowi prawdziwe wartości. W ten sposób człowiek odkrywa wartości moralne, a przede wszystkim wartość osoby ludzkiej oraz to, że należy się jej bezwzględna afirmacja. Owo poczucie uczciwości niesie jednocześnie informacje o powinności afirmowania poznanych wartości moralnych. Sumienie spełnia funkcję poznawczą, ale i normującą. W funkcji poznawczej dochodzi do głosu świadomość wartości i powinności. W funkcji normującej w grę wchodzi apodyktyczność, czyli bezwarunkowość sumienia.

Sumienie w twórczości Zanussiego, jako dyspozycja moralna umożliwiająca ustosunkowanie się do wartości, jest czymś właściwym naturze ludzkiej. Jakikolwiek uchybienia w tej materii powodują głębokie zakłócenia we wnętrzu człowieka, godząc

¹ Por. *Śmierć pośrodku drogi*, s. 262-263

² *Pokuszenie*, s. 28.

³ *Pokuszenie*, s. 16.

⁴ Por. *Bilans kwartalny*, s. 348.

⁵ *Barwy ochronne*, s. 404.

⁶ K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*, art. cyt.

⁷ Por. *Iluminacja*, s. 197-198; J. T i s c h n e r (*Wartości etyczne i ich poznanie*, s. 629-647) twierdzi, że już sama idea mówienia o człowieczeństwie człowieka, o dramacie jego istnienia zdradza swe augustiańskie pochodzenie. Myśl o niespokojnym sercu człowieka znalazło kontynuację w koncepcjach ludzkiego poznania emocjonalnego, np. przez „serce” u Pascala, i przez „miłość” u Schelera, w wizji człowieka jako istoty pielgrzymującej u Hegla, Bergsona, T. de Chardin. W poznaniu Heideggera odżywa augustiańska koncepcja poznania przy pomocy „światła”. Zanussi wyraźnie nawiązuje w swojej twórczości do św. Augustyna i do filozofów kontynuujących augustiańską myśl „Musiał istnieć jakieś poczucie wewnętrznej uczciwości, bez której umysł ludzki jest gotów skonstruować najbardziej inelektualne formy, mogące usprawiedliwić w końcu każdą nieprawość, nadając każdemu łajdakiemu czynowi pozór działania w imię wyższej konieczności”, zob. K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*.

w podstawę, na której buduje on sens swego życia. Przy poważniejszych wykroczeniach zakłócenia te mogą nawet zniszczyć człowieka odbierając mu poczucie sensu istnienia. Sumienia nie da się oszukać racjami czy korzyściami sprzecznymi z ludzką godnością. W tym znaczeniu nie jest ono zależne od żadnych autorytetów zewnętrznych, stanowi wrodzoną dyspozycję człowieka. Na sumieniu jako wrodzonej zdolności wartościowania i sądu wartościującego rozwija się sumienie, jak sprawność na drodze wychowania i samowychowania moralnego. Sumienie jest więc narzędziem do odkrywania wartości moralnych. Wartości poszukuje się za pomocą intelektu, ale też dużą rolę odgrywa poznanie „sercem”, czyli poznanie intuicyjne. Ostatecznie w konkretnych sytuacjach człowiek zostaje sam na sam ze swoim sumieniem, aby dokonać właściwych rozstrzygnięć. Człowiek jest w stanie odkryć wartości moralne i poznać wezwania, jakie one ze sobą niosą.

2.2. Doświadczenia wolności

Człowiek Zanusiego umieszczony w polu moralności posiada zdolność do poznawania wartości i powinności moralnych. Czy jednak jest on wolny? Czy może swobodnie dokonywać wyborów moralnych? Na czym polega istota jego wolności? Człowiek jest zamknięty w ramy swej fizycznej egzystencji, krępowany ograniczeniami czasowo-przestrzennymi. Krępowany jest także układami zawodowo-społecznymi i rodzinnymi. Los determinuje człowieka i panuje nad nim. Człowiek nie jest w stanie od niego się wyzwolić lub sobie go podporządkować. Nie może też odkryć w działaniu losu jakiejś prawidłowości na wzór praw przyrody czy matematyki. Człowiek czuje, że jest igraszką w rękach losu. To los decyduje o jego życiu i śmierci. Bohater *Constansu* zadaje matce pełne dramatyzmu pytania dotyczące przedwczesnej śmierci dziadka i ojca: - „... czy on musiał zginąć. Gdyby na drodze nie leżał ten kamień. Gdyby się nie poślizgnął... Czy to musiało tak być?”¹ Człowiek ograniczony jest bezlitośnie upływającym czasem, niszczącym ludzkie plany i marzenia. W *Śmierci prowincjała* nieubłagany czas pozbawia człowieka dawnych sił, choć tak bardzo pragnie jeszcze żyć i pracować. To samo czyni czas z młodym jeszcze bohaterem *Spirali*. W filmie tym szczególnie wyraźnie widać ograniczenie ludzkiej natury, bo jego bohater jest człowiekiem nie przyzwyczajonym do podporządkowania się komukolwiek. Nieuleczalna choroba i śmierć są jednak od niego mocniejsze. W *Śmierci pośrodku drogi* los nie liczy się z uczuciem, które łączy poślubionych sobie ludzi. Niweczy ich wspólne plany i nadzieje na przyszłość. W *Próbie ciśnienia* i w *Iluminacji* bohaterowie stają przed barierą ograniczeń biologicznych swych organizmów. W *Próbie ciśnienia* pasją życia bohatera jest prowadzenie badań naukowych. Niestety stan jego zdrowia zmusza go do ograniczeń. Chciałby coś na ziemi osiągnąć, wyjaśnić zagadkę swego bytu, czegoś jeszcze dokonać, ale musi uważać na swoje serce, zaczyna się „jazda w dół”. Człowiek ponadto krępowany jest różnego rodzaju barierami społecznymi. Musi iść do pracy i zarabiać, aby mógł żyć on i ci, którymi się opiekuje. Człowieka krępują wcześniej podjęte decyzje i zobowiązania. Bohaterkę *Bilansu kwartalnego* męczą obowiązki wobec rodziny. Chce być wolna, do czego - jak się jej wydaje - ma prawo. W *Imperatywie* człowieka ograniczają i uwarunkowują struktury społeczne, sposoby myślenia, zastane przez niego po przyjsciu na świat. Uwarunkowują go wreszcie przekazy genetyczne jego przodków. Te wszystkie ograniczenia i uwarunkowania są faktem, ale nie znaczą one, że człowiek jest istotą całkowicie zdeterminowaną, pozbawioną wolności. Człowiek staje często przed koniecznością wyborów moralnych. Zwykle wybory te dotyczą codziennych prozaicznych spraw, co jednak nie oznacza, że są łatwe. „Nasze dzisiejsze wybory pozbawione są owego błysku obarczone tysiącami wątpliwościami, rozgrywane w atmosferze codziennej pyskówki i przepychanki. Nasza wiedza o nas samych jest tak rozległa, że w obliczu jakiegokolwiek wyboru znajdujemy całą

¹ *Constans*, s.26.

masę argumentów i kontrargumentów, które czynią każdą decyzję podejrzenie ambiwalentną, rzadko kiedy sytuacje są klarowne, jasne. I to stanowi o dramatyźmie naszego codziennego postępowania”¹.

Czasami wybory te nabierają znaczenia brzemienneego w skutkach. Ma to na przykład miejsce w filmie *Twarzą w twarz*, gdzie bohater decyduje o życiu lub śmierci innego człowieka. W wyborach moralnych człowiek kieruje się często różnymi motywacjami, szuka własnych korzyści, na jego wybór wpływają też różne czynniki zewnętrzne, nieobojętny jest nacisk otoczenia, ale decyzję ostatecznie podejmuje sam. U Zanussiego wybór ten najczęściej można sprowadzić do dwóch alternatyw, które się powtarzają: albo kompromis, komformizm dla zdobycia wartości materialnych, prestiżowych, albo ofiary i wyrzeczenia, aby budować swoje człowieczeństwo. W *Strukturze kryształu* jeden z bohaterów po skończonych studiach rezygnuje z szansy pracy w ośrodku naukowym, wybiera ciche, ukryte życie na wsi, gdzie nikt nie docenia jego wiedzy i zdolności, drugi natomiast ukierunkowuje swoje życie na robienie kariery. Obydwaj dokonali wyborów w sposób wolny, pod wpływem odmiennych hierarchii wartości. Obydwaj zaakceptowali też konsekwencje swych decyzji. Pierwszy zgodził się na ograniczenia, jakie niesło ze sobą życie w zapadłej wsi, a drugi na to, że za karierę trzeba płacić cenę moralną, poświęcając często swą godność i swoje zasady etyczne. Jeden z nich wybrał to, co się określa słowem „być”, drugi zaś dokonał wyboru na korzyść „mieć”. Na postawę Jana wpłynął fakt, że przeżył on realną bliskość śmierci, co pozwoliło mu w innych wymiarach zobaczyć sens ludzkiego życia. Ale pomimo tych okoliczności jego wybór był wyborem wolnym.

Bariery egzystencjalne są rzeczywiście dla człowieka nie do pokonania i poważnie ograniczają jego wolność, zamykają go w czasie. Niemniej jednak człowiek może w sposób wolny działać w ramach tych barier i nawet przyjąć świadomie ich istnienie, w kalkulować je w swoje życie. W tym objawia się prawdziwa ludzka wolność, której pozbawione jest zwierze. Tej akceptacji egzystencjalnych ograniczeń oczekuje się np. od śmiertelnie chorego bohatera *Spirali*. Jego wolność wprawdzie ujawniła się także w odrzuceniu tychże ograniczeń i dokonaniu zamachu na własne życie, jakby w zamiarze pokazania, że jednak do człowieka należy ostatecznie słowo, nawet wobec śmierci. Ale prawdziwa ludzka wolność wyraziłaby się w jego świadomym zaakceptowaniu rzeczywistości od niego niezależnej.

Człowiek podlega także ograniczeniom genetycznym, chociaż jest nimi mniej zdeterminowany niż świat zwierzęcy. Tego rodzaju ograniczenia otoczenie przypisuje bohaterowi *Imperatywu* podejrzewając go o zaburzenia psychiczne. Przodkowie jego zawierali związki małżeńskie w bliskim pokrewieństwie. Ilustracją skutków podobnych związków jest w filmie obraz rodziny szczurów, chowu wsobnego, o przeźroczyściej skórze. Scenę tą kończy jednak filozoficzna uwaga Agnieszki, że nie udało się dotąd wyhodować szczepu szczurów, który by się zbuntował. Nie są to więc ograniczenia, które pozbawiłyby człowieka całkowicie jego wolności (poza wypadkami krańcowymi)².

Podobnie jest także z uwarunkowaniami społecznymi. Bohater *Imperatywu* mówi o tym w dialogu z Agnieszką: „- Ubierz się. - Po co? - Żeby pójść do pracy. - Po co? - Żeby zarobić pieniądze. - Nie muszę. Ja nic nie muszę. Ani się ubierać, ani zarabiać, ani żyć.”³

Dialog ten odzwierciedla sytuację człowieka, który żyje z jednej strony wśród bardzo poważnych ograniczeń, z drugiej jednak do niego należy ostateczna decyzja, związana jedynie z ponoszeniem jej konsekwencji. Człowiek więc sam jest autorem swego życia. Stanowiska Zanussiego nie można określić ani terminem „indeterminizm”, bo człowiek u niego jest uwikłany w cały szereg układów, zależności i barier, które go czasami dość skutecznie

¹ K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*.

² *Imperatyw*, s. 16.

³ *Imperatyw*, s. 6.

krępują, ani też terminem „determinizm”, ponieważ może on jednak podejmować ostateczne decyzje i w sposób świadomy i wolny działać w ramach ograniczeń od niego niezależnych.

Człowiek w jego twórczości sam siebie determinuje do takiego a nie innego postępowania. Jest to więc determinizm umiarkowany, albo inaczej autodeterminizm. I jedynie autodeterminizm jest postawą godną człowieka. W filmie *Z dalekiego kraju* w usta ks. Wojtyły zostało włożone zdanie: - „Marksizm określa granicę wolności koniecznymi prawami historii. Chrystus wskazuje niewolę serca jako jedynie godną człowieka”¹. Niewolą serca jest miłość czyli, świadoma zgoda człowieka na ograniczenia, jakie go spotykają w relacjach międzyludzkich. Można tę wypowiedź rozciągnąć i na inne ograniczenia, które są jego udziałem. Chociaż wolne jest takie działanie, które płynie z własnej natury podmiotu działającego, będącego bytem względnie izolowanym od wpływów otoczenia, to zgoda na ograniczenia nie przekreśla wolności człowieka. Bo w świadomym przyjęciu ograniczeń przejawia się też ludzka wolność. Właściwie to życie ludzkie, rozwój człowieczeństwa, jest bez przerwy przyjmowaniem w sposób wolny pewnych ograniczeń. Jan ze *Struktury kryształu*, który zrezygnował z wielu rzeczy godząc się na trudne życie na wsi, był bardziej wolny od Marka, który wybrał to, do czego skłaniał go nieuporządkowany pęd do robienia kariery. Bohater *Gór o zmierzchu* ukazał swą wolność odnosząc zwycięstwo nad podobną skłonnością do karierowiczostwa, więcej, potrafił również wyzwolić się od wpływów innych ludzi, którzy usiłowali narzucić mu przyjętą powszechnie hierarchię wartości. Bohater *Constansu* demonstruje swoją wolność postępując zgodnie z zasadami moralnymi uznanymi za swoje. Poddanie się wpływom kolegów z pracy byłoby wyrzeczeniem się swojej wolności.

Wolność polegająca na świadomym wyborze wartości moralnych jest budowaniem swego człowieczeństwa. Każde zwycięstwo nad nieuporządkowanymi skłonnościami drzemiącymi w człowieku jest przejawem prawdziwie ludzkiej wolności. Zwycięstwo takie odniosła bohaterka *Bilansu kwartalnego* rezygnując z pozornej wolności, która byłaby niczym innym jak zniewoleniem własnym egoizmem. Wolność więc nie oznacza braku ograniczeń, polega często na wolnym ich przyjmowaniu. Taka dopiero wolność jest wolnością w pełni ludzką. Człowiek realizuje się przez wolność i na niej buduje swoje człowieczeństwo. Ale jest ona również siłą, która może niszczyć zamiast budować, jeśli człowiek wykorzystuje ją do celów sprzecznych ze swoim człowieczeństwem:

- „- Postępuję źle, bo mi jest tak wygodniej... jestem cyniczny... A co w tym złego?
- To zależy, czy dla pana, czy dla innych.
- Powiedzmy, dla mnie... o innych się nie troszczę”².

Zło będące wynikiem wolnej woli stanowi tajemnicę ludzkiej nieprawości. Ten temat przewija się w kilku filmach Zanussiego³. Zdecydowanie negatywnymi postaciami są: Mariusz z *Constansu*, docent Szelestowski z *Barwy ochronnych*, czy też szereg postaci z *Kontraktu*. Do refleksji nad złem pobudzają sceny w *Lekcji anatomii*, gdzie zestawione zostają naukowe dane dotyczące znanych w historii i obecnie metod znęcania się nad ludźmi w celu złamania ich ducha.

Człowiek jest w stanie wykorzystać swą wolność do celów tak potwornych, że z trudem pomieścić je może wyobraźnia. Ukazuje to Zanussi w filmie *Lokaj z Schoenbrunnu*. Bohater pnie się po szczeblach kariery społecznej nie licząc się z żadną moralnością. Jest w stanie dokonać każdego złego czynu, dostępnego człowiekowi; dopuszcza się więc fałszu, niewierności, zdrady przyjaciół, rozpusty, zabójstwa, intrygi, niszczenie niewygodnych osób

¹ *Z dalekiego kraju*, s. 70

² *Barwy ochronne*, s. 400.

³ Ma to miejsce w *Roli*, w *Twarzą w twarz*, w *Miłosierdziu płatnym z góry*; por. H. Samsonowicz, *Noc czuwania*, „Kino” 1979, nr 2.

i zemsty. W postępowaniu kieruje się zasadą, że to jest moralne, co służy jego interesom. Nie uznaje istnienia grzechu. Grzechem dla niego jest to, co naraża jego samego na jakiegokolwiek straty¹.

Wykreowawszy negatywnego bohatera Zanussi snuje dalej rozważania na temat ludzkiej wolności. Podczas spowiedzi owego bohatera ksiądz otwarcie stwierdza: - „Zostawiasz dookoła cierpienia”. On natychmiast replikuje: - „Nieprawda. Nie ja zostawiam. To twój dobry Bóg je zsyła. Ja jestem tylko narzędziem”. - „Nie mów o narzędziu - odpowiada spowiednik - Bóg dał ci wolną wolę wyboru dobrego lub złego. Ty wybierasz zło”. - „Nigdy - twierdzi bohater filmu - Zawsze wybieram dobro. Moje dobro. Ja jestem środkiem świata, jedyna idea, dla której warto żyć jest to JA. A Boga nie było i nie ma, bo gdyby był, to by się dawno odezwał, bo całe moje życie jest przeciw niemu wyzwaniem”². A w innej części powie: „Gdybym wierzył w diabła, to bym go dziś poszukiwał, żeby ubić interes, sprzedałbym wszystkich przyjaciół”. - „Co mi Bóg. Dla mnie ważne jest Ja. To jest Bóg”³. Wolność bohatera Lokaja z Schoenbrunnu staje się wolnością „upadłego anioła”, który jest w stanie samemu Stwórcy powiedzieć: nie! Wolność człowieka jest tak wielka, że może on nawet uderzyć w podstawy swego bytu. W filmie tym odsłonięta zostaje niebezpieczna moc ludzkiej wolności. Nie należy jednak sądzić, jakoby wolność w czynieniu zła należała u Zanussiego do istoty wolności. Wybory moralne kształtują człowieka. Człowiek u Zanussiego „stanowi się i określa przez swoje decyzje”. Wydaje się, że myśl Zanussiego wyrażona w formie artystycznej dokładnie koresponduje z powyższym określeniem. Analizując twórczość Zanussiego, patrząc na jego bohaterów uwikłanych w różne sytuacje moralne, można powiedzieć, że uważa on, podobnie jak współczesna myśl filozoficzna, wolność za główny przymiot osoby ludzkiej. Dlatego najpełniejszą definicję wolności, według twórczości Zanussiego, wydaje się określenie jej jako nieskrępowanej możliwości rozwoju swej osobowości. Z tego określenia wynika wielkość wolności i odpowiedzialność za nią. Nie tylko wybór całej drogi życia ale również poszczególne decyzje niosą ze sobą olbrzymie ryzyko zaprzepaszczenia tego rozwoju. Jest to wielka stawka, o którą idzie gra życia polegająca na codziennym wyborze właściwych wartości zapewniających rozwój człowieka. Wolność dla Zanussiego jest czymś bardzo ważnym.

2.3. Doświadczenie odpowiedzialności

Zagadnieniem związanym z poznaniem wartości i ich wolnym wyborem jest odpowiedzialność człowieka za swoją wolność. Nie chodzi tu o odpowiedzialność w sensie zewnętrznym, przed jakimkolwiek trybunałem, ale w sensie wewnętrznym przed własnym człowieczeństwem i sumieniem. Chodzi tu o odpowiedzialność, do jakiej musi poczuwać się człowiek jako podmiot działający w sposób świadomy i wolny i jako współtwórca swego człowieczeństwa. Przyjmując więc wolność człowieka za fakt niepodważalny, bezdyskusyjny, zwraca Zanussi uwagę na odpowiedzialność za wolność działającej jednostki. Człowiek doświadcza przede wszystkim odpowiedzialności za swoje człowieczeństwo, za własną godność. Nie można sprzedawać jej, jak to zrobiła np. znajoma bohaterki filmu *Za ścianą*, która uzyskała stopień naukowy w sposób nie licujący z godnością kobiety⁴. Chociaż człowiek jest istotą wolną, powinien unikać wszystkiego, co poniża jego ludzką godność. Doświadcza on także odpowiedzialności za swoje życie, za czas, który ma do dyspozycji. Potwierdzeniem tej tezy są także negatywne przykłady z twórczości Zanussiego: W *Próbie ciśnienia* ma miejsce następujący dialog:

¹ Lokaj z Schoenbrunnu, s. 99.

² Lokaj z Schoenbrunnu, s. 100.

³ Lokaj z Schoenbrunnu, s. 38.

⁴ Zob. K. Zanussi, E. Żebrowski, *Za ścianą*, W: K. Zanussi, E. Żebrowski *Nowele filmowe*, s. 105.

„- A ty co robisz?

- Nic, mam czas.

- Nie pytam teraz, tylko w ogóle.

- W ogóle też nic. Żyję. Trochę tu, trochę tam”¹.

W *Zaliczeniu* student traktuje życie bardzo lekko. Uświadamia mu to oburzony profesor: - „Zalicza pan dziewczyny, chce pan zaliczyć egzamin i zdaje się panu, że w ten sposób zaliczy pan życie”². Świadomość odpowiedzialności za życie szczególnie wzrasta w niebezpieczeństwie śmierci, czy w chwili refleksji nad własną przemijalnością. Profesor z *Gór o zmiertchnięciu* przychodzi regularnie co roku na miejsce wypadku, który dla kolegi skończył się tragicznie. Robi przed zmarłym, a raczej przed życiem, rachunek z wykorzystywania czasu, który jakby dodatkowo otrzymał od losu. Uświadamia sobie tam głębiej wartość każdej chwili ludzkiego życia³. Podobne doświadczenie staje się także udziałem bohatera *Struktury kryształu*, który po zetknięciu się ze śmiercią inaczej patrzy na życie⁴.

Człowiek doświadcza odpowiedzialności również za swoje zdrowie, które jest wartością samą w sobie, ale też pomaga w pełnieniu funkcji służebnej wobec drugiego człowieka. W *Próbie ciśnienia* profesor zwraca się do pochłoniętego badaniami Andrzeja: - „Trzeba uważać. Próbkę łatwiej naprawić niż człowieka... Ale czy pan ostatnio myślał o tym, jak trudno naprawić ludzkie zdrowie”⁵. Bohater *Iluminacji* chce nadrobić stracony czas, pracuje intensywniej. Uważa, że zdrowie to prywatna sprawa, że „najwyżej zdechnie w biegu”. „To się tak łatwo mówi, jeśli to jest tylko twoja sprawa, ale ty masz zdaje się bliskich” odpowiada lekarz i Franciszek milknie przygnębiony⁶. Człowiek jest mocno wrośnięty w struktury społeczne i nie może patrzeć na siebie jedynie pod kątem swych własnych planów. Odpowiada za swoje życie i zdrowie także wobec innych, wobec których ma zobowiązania⁷. Człowiek doświadcza odpowiedzialności za drugiego człowieka potrzebującego pomocy. Może to być ktoś zupełnie obcy. Jedyną racją tej odpowiedzialności jest to, że tamten też jest człowiekiem. Bohater *Twarzą w twarz* doświadcza odpowiedzialności za uciekiniera pukającego przypadkowo do okna jego mieszkania. Czuje się także odpowiedzialny w sumieniu za śmierć, która nastąpiła na skutek braku jego interwencji. Z odpowiedzialności nie zwalnia go fakt, że człowiek ten mógł być przestępcą, ani też, że on sam był jednym z wielu mieszkańców dużego bloku. Podobne doświadczenie jest także udziałem docenta z filmu *Za ścianą*, który musi określić swój stosunek do zupełnie obcej kobiety, chociaż nie ma wobec niej żadnych zobowiązań. Także profesor z *Hipotezy* poznaje w swoim sumieniu obowiązek niesienia pomocy tonącej osobie. Bohater *Iluminacji* czuje się odpowiedzialny za rodzinę, którą założył. Rezygnuje dla niej ze swoich planów badawczych. W *Życiu rodzinnym* natomiast bohater broni się przed obowiązkami, które rozpoznaje jako powinność moralną w stosunku do swojej zagrożonej rodziny. Zostaje więc pouczony: „- Ty musisz przestać być dzieckiem. Musisz być wreszcie dorosłym. Musisz zacząć poczuwać się do odpowiedzialności za dom, za rodzinę... - Człowiek odpowiada przede wszystkim za siebie” - replikuje bohater filmu⁸. Nie jest to jednak odpowiedź pełna. Jest on przecież odpowiedzialny także za innych. Ta odpowiedzialność może często drogo kosztować. W imię pozostania człowiekiem nie da się od niej uciec: „- Ty jesteś ten lepszy, ten czystszy... A

¹ *Próba ciśnienia*, s. 31.

² K. Zanussi, E. Żebrowski, *Zaliczenie*, W: K. Zanussi, E. Żebrowski, *Nowele filmowe*, s. 37.

³ K. Zanussi, E. Żebrowski, *Góry o zmiertchnięciu*, W: K. Zanussi, E. Żebrowski, *Nowele filmowe* s. 69.

⁴ Zob. *Struktura kryształu*, s. 88-89.

⁵ *Próba ciśnienia*, s. 56.

⁶ *Iluminacja*, s. 240.

⁷ Por. *Bilans kwartalny*.

⁸ *Życie rodzinne*, s. 186.

za moralność się płaci. Za świetlaną reputację też. Mówisz, że każdy jest kowalem swego losu. Tak? A jeśli wyciągniesz taki głupi los ze starym domem i ojcem w ciężkim stanie, to co! Myślisz, że można się urwać i wykręcić? Nie, braciszku, tu nie ma wyboru, tu są zobowiązania. Albo w to wleziesz i będziesz się staczał razem z nami, albo się urwiesz i też się ześwinisz. Innej drogi nie ma”¹.

Człowiek odpowiedzialny jest też za własne małżeństwo i dzieci, którymi powinien się opiekować. Właśnie na przykładzie zobowiązań małżeńskich szczególnie widać współzależność wolności i odpowiedzialności. Pozornie może się wydawać, że zawarte małżeństwo, podjęte zobowiązania ograniczają ludzką wolność, do której człowiek ma prawo z natury. Jednak prawdziwa wolność ma miejsce wtedy, gdy człowiek odpowiedzialnie przyjmuje obowiązki, których się kiedyś podjął. Bohaterka *Bilansu kwartalnego* pragnie wolności bez odpowiedzialności. Ale kiedy już realizuje swą „wolność” zostawiając krępujące ją rodzinne zobowiązania, odkrywa, że jest to jej niewola². Brak odpowiedzialności za podjęte zobowiązania wobec drugiego człowieka nie jest wolnością. Jej rezultatem są nieszczęścia własne i innych ludzi, dramaty małżonków i dzieci. Wolnością dla niej staje się jej odpowiedzialny powrót do domu do swych obowiązków jako żony i matki³.

Innego typu odpowiedzialność dotyczy także współdziałania w nieuczciwym życiu innych ludzi. W *Constansie* Stefan bierze ślub z bogatą dziewczyną, jej ojciec posiada majątek zdobyty w nieuczciwy sposób: „Niech się teść tłumaczy skąd wziął szmal. Jego sprawa. - A ty tam będziesz mieszkał? - pyta Witold bez złych intencji. Stefan jest boleśnie dotknięty: - Jeśli się chce do czegoś dojść, trzeba iść na kompromisy”⁴.

W *Kontrakcie* młodzi bohaterowie przeżywają ten sam problem odpowiedzialności za nieuczciwość swoich rodziców⁵. Zagadnienie to wiąże się też ze sprawą odpowiedzialności za czyny wykonywane na polecenie przełożonych. W obecnym świecie jednostka stanowi mało znaczący trybik w mechanizmie społecznym. W filmie *Z dalekiego kraju* odbywa się rozmowa matki z synem, który brał udział w usuwaniu krzyża w Nowej Hucie. „- Jak ci władza każe, to już święte! Tak? - Nie gadaj głupstw, matka. W partii ma być dyscyplina. Jak każą, to się idzie. - A jak ci każą żonę zarznąć, to zarzniesz?”⁶

Podobny problem jawi się w związku z odpowiedzialnością uczonych za wyniki badań, które często dają sprawującym władzę do ręki potężną broń mogącą zniszczyć ludzkość. To trudne zagadnienie podejmuje Reżyser w *Iluminacji*. Zdania dyskutantów są podzielone. Jedni uważają, że właśnie naukowiec musi myśleć o praktycznych rezultatach swoich badań, inni odzégnują się od tej odpowiedzialności w imię niezależności nauki od jej zastosowania⁷.

We współczesnym świecie występuje też problemem odpowiedzialności jednostki, która może być zniewalana przez różnorakie formy nacisku, a w krańcowych wypadkach nawet przez stosowanie środków chemicznych czy wyrafinowanego oddziaływania psychicznego. Zanussi ilustruje to zagadnienie bogatym materiałem historycznym w filmie *Lekcja anatomii*. Jak wynika z jego relacji, już w starożytności znane były liczne i przemyślne sposoby łamania woli człowieka. Stosowano zadawanie bólu za pomocą tortur. Obecna nauka daje dużo więcej sposobów tym wszystkim, którzy chcą dzisiaj łamać wolę człowieka, są nimi elektrowstrząsy, środki farmakologiczne, wykorzystywanie znajomości oddziaływań na ludzką psychikę stanów bez bodźców, zabiegi operacyjne na tkance mózgowej odpowiedzialnej za pewne reakcje ludzkie. Wytrzymałość człowieka na ból stanowiła przez

¹ *Życie rodzinne*, s. 187, por. także: *Bilans kwartalny*.

² Zob. *Bilans kwartalny*, s. 370-371.

³ Zob. *Kontrakt*, s. 18.

⁴ *Constans*, s. 51.

⁵ Zob. *Kontrakt*, s. 30-32.

⁶ *Z dalekiego kraju*, s. 76.

⁷ Zob. *Iluminacja*, s. 235-236.

tysiąclecia kryterium wierności słowu, ideałom, samemu sobie, jak jednak wygląda obecnie odpowiedzialność człowieka przy możliwości wpływania na jego wolę z zewnątrz? - pyta Zanussi. Nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Ustosunkowuje się jednak do kwestii odpowiedzialności ludzi, którzy wykonują polecenia niezgodne z sumieniem. Stwierdza na przykład, że żołnierze niemieccy, którzy często bez swej woli zostali włączeni w maszynę wojenną, wykonując zbrodnicze polecenia swych przełożonych nie mogą być w żaden sposób usprawiedliwieni. Każdy więc człowiek, dopóki ma zdolność rozeznania moralnego, jest odpowiedzialny za swoje czyny i nie może go zwolnić z tego żaden autorytet¹.

Zanussi w swej twórczości podejmuje zagadnienie wolności i odpowiedzialności w aspekcie osoby ludzkiej. Osoba ta stoi przed koniecznością przeprowadzania wyborów alternatywnych wobec wartości. Wolność człowieka związana jest ściśle z odpowiedzialnością. Można powiedzieć, że odpowiedzialność stanowi uczłowieczenie wolności. Czyni ją prawdziwie osobową i ludzką. Będąc odpowiedzialnym za swą wolność, potwierdza człowiek samego siebie jako osobę w takiej mierze, w jakiej ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Powstaje pytanie, przed kim i w jaki sposób człowiek jest odpowiedzialny. Reżyser mówi, że przed człowieczeństwem, które domaga się czynów godnych jego wielkości, ale i przed drugim człowiekiem. Dotychczasowe rozważania pozwalają stwierdzić, że człowiek jest istotą niewystarczającą egzystencjalnie, bytującą zawsze w perspektywie przemijalności, jest również istotą transcendującą ten świat i szukającą powiązań z ostatecznym źródłem istnienia i podstawą wszelkiego bytu. Dzięki temu posiada on bazę, na której można dopiero szukać sensu swego istnienia. Sens ten nadają mu przede wszystkim wartości moralne. Dzięki nim człowiek realizuje siebie. Jest on wyposażony w zdolność odkrywania wartości moralnych. Tą zdolnością jest jego sumienie, które spełnia nie tylko funkcję odkrywczą, ale i normującą. Poznając wartości i odpowiadające im powinności człowiek staje przed koniecznością ich wyboru, czyli afirmacji. Jest w stanie dokonywać wolnych wyborów moralnych. Jedynie takie wybory liczą się jako jego własne. Ale tylko wybory pozytywne, czyli wybory wartości moralnych, dobra moralnego są naprawdę ludzkie i tworzą jego człowieczeństwo. Człowiek jest istotą wolną, chociaż podlega wielu ograniczeniom. Rozumowe przyjęcie tych ograniczeń i wolna na nie zgoda, nie tylko nie czynią go zniewolonym, ale ukazują pełniej jego wolność.

Wolność człowieka związana jest ściśle z odpowiedzialnością. Jedynie wtedy jest się naprawdę wolnym, jeśli jest się odpowiedzialnym za tę wolność. Wolność związana z odpowiedzialnością kreuje człowieka. Człowiek jest odpowiedzialny przed sobą samym, przed swym sumieniem za czyny, których jest wolnym autorem. Jest odpowiedzialny za swoją godność, którą musi szanować, za czas, który ma do dyspozycji, za swoje życie i zdrowie, które nie jest jego prywatną własnością. Jest odpowiedzialny za drugiego człowieka, którego spotyka w potrzebie, oraz za własną rodzinę, współmałżonka i dzieci. Człowiek jako istota myśląca i wolna jest odpowiedzialny za każdy swój czyn wykonany w pełnej świadomości. Nie może zrzucić odpowiedzialności na żadne autorytety, które domagały się od niego wykonania złego czynu.

Kwestią trudną do precyzyjnego i jednoznacznego rozwiązania jest odpowiedzialność uczonych za użycie wyników ich badań. Zagrożenia z tym związane widać wyraźnie na przykładzie opisów łamania ludzkiej woli nowoczesnymi środkami chemicznymi, chirurgicznymi czy psychologicznymi. Powstaje problem dotyczący granicy ludzkiej odpowiedzialności. Ogólnie można jednak powiedzieć, że dopóki człowiek jest świadomy, jest również odpowiedzialny za swoje czyny.

Świadomość, że człowiek istnieje jako człowiek dopiero w powiązaniu z wartościami moralnymi, które jest w stanie w swym życiu znaleźć i w sposób wolny i odpowiedzialny

¹ Zob. *Drogi wśród nocy*.

wybrać, nasuwa dalsze pytanie pod adresem twórczości Zanussiego o charakter tych wartości. Jakie kategoriale wartości nadają - według niego - pełny sens ludzkiemu istnieniu, jakie wartości afirmują jego godność?

3. Człowiek w polu afirmowania godności osobowej

Człowiek w twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego jest istotą zdolną do poznania wartości i powinności moralnych. Jest też w stanie dokonywać wolnych wyborów moralnych i ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Powstaje jednak pytanie, jakie czyny uważa Zanussi za godne człowieka? Przez jakie czyny afirmowana jest godność drugiego człowieka? Co powinno leżeć u podstaw relacji międzyludzkich? Jak wygląda zagadnienie afirmowania jednostki ze strony struktur państwowych i społecznych? Jakie zagrożenia dla człowieka niosą te struktury?

3.1. Autoafirmacja godności osoby - podmiotu

Dotychczasowe rozważania pozwoliły ustalić, że człowiek odkrywa wartości moralne, doświadcza powinności wobec nich i jako wolny i odpowiedzialny podmiot może decydować o ich wyborze. Przez jakie wartości, według Zanussiego, człowiek najpełniej afirmuje swoje człowieczeństwo, swą ludzką godność? Człowiek według twórczości Zanussiego musi najpierw uporządkować swoje wnętrze, tzn. wprowadzić ład, harmonię i zgodę z samym sobą: „Od siebie uciec się nie da”¹. Aby to było możliwe, powinien on przyjąć właściwą hierarchię wartości. Dalej, działanie człowieka musi mieć cechy działania wolnego i autentycznego². Działanie ludzkie o tyle jest wartościowe, o ile jest wynikiem własnego wyboru zgodnego z wewnętrznym przekonaniem. W *Bilansie kwartalnym* bohaterka wykonuje cały szereg rzeczy, które na pozór mogą uchodzić za szlachetne i poprawne moralnie. Zaangażowana jest w świadczenie pomocy drugim osobom w sposób bezinteresowny. Jednak działanie to nie wypływa z jej wnętrza, kierują nią „ślepe siły”. Postępuje w ten sposób, by sobie udowodnić, że jest szlachetna i dobra. Brak autentyczności u człowieka powoduje, że oszukuje on samego siebie i znajduje się permanentnie w „stanie kłamstwa”. Trudności, jakie przeżywa Marta, bohaterka *Pokuszenia*, biorą się z braku prawdy i autentyzmu w jej otoczeniu. Film ukazuje zderzenie spontaniczności i autentyzmu z zakłamaniem i wyrachowaniem. Podsumowaniem tego stanu rzeczy jest gorzka wypowiedź bohaterki skierowana do swego męża, zarzucającego jej kłamstwo: „Kłamstwo to wielka sprawa. Kłamałam myśląc, że cię Kocham. Ty kłamałeś przed sobą myśląc, że odpowiada ci takie życie, jakie wybrałeś. Nie, nawet nie takie, jakie wybrałeś. Jak ci się zdarzyło”³.

Jedynie życie zgodne z własnym przekonaniem jest godne człowieka. Jest ono wynikiem dojrzałej osobowości, odwagi i siły charakteru, będącego w stanie przeciwstawić się zarówno naciskom z zewnątrz, jak i nieuporządkowanym pragnieniom płynącym z wnętrza człowieka. Przykładem braku autentyzmu może być też postawa Agnieszki z *Próby ciśnienia*: „Wszystko, co robię, jest nieprawdziwe. Jestem historykiem sztuki, ale naprawdę nie lubię obrazów. Udaję, że zachwycam się czymś, co mnie w ogóle nie obchodzi, i to samo w stosunku do ludzi. To, co robię, robię dlatego, bo tak inni robią, bo tak muszę, ale naprawdę nic nie czuję”⁴. Przez życie autentyczne, przez postępowanie zgodne ze swymi przekonaniem człowiek afirmuje swoją godność ponieważ żyje w prawdzie i wolności w stosunku do siebie samego. Jest to warunek pełnej jego integralności. Zanussi powie

¹ *Próba ciśnienia*, s. 51.

² Zagadnienie autentyczności człowieka omawia szeroko M. Szpakowska, (*Zanussi: Moralista czasu stabilizacji*, „Dialog”, 1979, nr 3, s. 138-144).

³ *Pokuszenie*, s. 171.

⁴ *Próba ciśnienia*, s. 28-29.

o swojej twórczości: „Byłem już o włos od tego, żeby zacząć kazanie na temat człowieka pełnego, integralnego, którego poznanie harmonijnie dopełnia się w sferze intelektualnej, etycznej, emocjonalnej czy zmysłowej”¹.

Drugim postulatem, jaki Zanussi wysuwa pod adresem człowieka, mając na względzie afirmację jego godności, jest wierność samemu sobie, wierność swemu człowieczeństwu. Jest to jeden z centralnych nurtów jego twórczości. Wiąże się to w praktyce ściśle z hierarchią wartości, jaką jednostka uznaje za własną. Na czele tej hierarchii powinna stać ludzka godność. Nie może człowiek stawiać ponad swoją godność jakichkolwiek dóbr materialnych. Nie wolno mu poniżyć swej godności niezależnie od doraźnych korzyści, jakie z tego płyną, czy ofiary, jaką przyszedłoby mu zapłacić broniąc swej godności:

„- Pan się zdał na los, a los się do pana nie uśmiechnął. Teraz pozostaje panu zachować się jak mężczyzna...

- Panie profesorze? Błagam pana... to mi zmarnuje życie!

- Pan już zmarnował to, co jest najważniejsze, czy pan nie rozumie co się tu dzieje? Co pan robi od godziny?

(W międzyczasie jamnik próbuje ukraść ze stołu ciasto)

- Widzi pan, od roku usiłuję go nauczyć poczucia godności. Rezultaty są nie najlepsze, ale to tylko pies”².

Godność człowieka wyklucza jakiegokolwiek kompromisy czy konformizmy. To, co człowiek ma najwartościowszego w sobie - niezależnie od stanu posiadania materialnego - to jego „duma”, czyli poczucie własnej godności³.

Człowiek, według Zanussiego, staje przed dwiema możliwościami, albo ukierunkować się na rozwój swego człowieczeństwa i zmierzać ku ludzkiej pełni, albo wybierać za wszelką cenę posiadanie (dobra materialne, kariera, stanowisko, sprawowanie władzy itp.) i zmierzać ku ludzkiej degradacji. Człowiek zatem więc może albo „panować nad światem”, albo „panować nad sobą”, czyli inaczej albo „mieć”, albo „być”. Można bowiem traktować człowieka jako najwyższą wartość samą w sobie i wtedy wszystkie dobra, jakimi człowiek dysponuje: majątek, stanowisko, zawód, nie wnoszą nic zasadniczego w istotę człowieczeństwa, czyli w jego wielkość. Można jednak też nie dostrzegać wielkości człowieka tkwiącej w nim samym, ale doszukiwać się jej w karierze, zawodzie, posiadaniu. Czyni tak jeden z bohaterów *Struktury kryształu*, gdy mówi: „- Co ci strzeliło do głowy? Ja mogę zrozumieć, że ktoś robi sobie urlop... na parę miesięcy... Stary, trzeba coś robić. Przecież to są najlepsze lata... nie rozumiem, co człowiek taki jak ty może tutaj robić. Czym sobie życie wypełniasz... O czym człowiek z twoją inteligencją, kulturą i tak dalej może z tymi ludźmi rozmawiać? W życiu trzeba się na coś zdecydować. Jakiś cel... jeśli się chce dojść do czegoś”⁴.

Postawienie w życiu na rozwój swego człowieczeństwa, na samorealizację wymaga ponoszenia ofiar, na przykład często rezygnacji ze stanowiska, z lepszej pracy czy wygodnego mieszkania. Może to być bardzo przykre i uciążliwe, jako że „za moralność się płaci”. Prawda ta zilustrowana zostanie w *Strukturze kryształu*, *Życiu rodzinnym*, *Zaliczeniu*, *Górach o zmięczeniu*, w tych filmach szczególnie dobitnie i wyraźnie przeprowadza Zanussi ową myśl, choć nie rezygnuje z niej w innych filmach.

Postawienie na wartości różne niż człowieczeństwo powoduje, że człowiek musi iść na kompromisy i prawie zawsze płaci za to cenę moralną⁵. Człowiek to coś więcej niż funkcja, którą spełnia w społeczeństwie. Wszystko, co człowiek wykonuje, miejsce, które zajmuje,

¹ K. Zanussi, *Sfery poznania*.

² *Zaliczenie*, s. 38-39.

³ Por. *Góry o zmięczeniu*, s. 69.

⁴ *Struktura kryształu*, s. 74-75, 80.

⁵ K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*.

czasem prestiżowo bardzo ważne nie wnoszą nic zasadniczego w jego człowieczeństwo. Jan ze *Struktury kryształu* powołując się na stoików wypowiada twierdzenie, że człowiek ma dwie możliwości. Albo panować nad światem, co jest niemożliwe, albo zapanować nad sobą. A zapanować nad sobą, to nie, jak chce Marek: być dobrym w swoim zawodzie. „Świetny chirurg”, „świetny biegacz”, „naukowiec”, „specjalista” to są funkcje, a człowiek to „coś więcej”.¹ Wyraźnie ilustruje to stanowisko film *Hipoteza*, gdzie w pełni człowiekiem okazuje się nie sławny profesor, wynalazca, lecz człowiek prosty i nikomu nie znany, który potrafi podjąć decyzję narażenia swego życia dla drugiej osoby. On to lepiej zdał egzamin jako człowiek niż sławny profesor. W *Barwach ochronnych* natomiast inteligentny docent oddaje wprost swoje zdolności i funkcje na „służbę nieprawości” w przeciwieństwie do młodego, mniej znaczącego asystenta, który kieruje się poczuciem dobra i zła moralnego. Wielkość człowieczeństwa zatem nie jest proporcjonalna do funkcji, jaką się spełnia w społeczeństwie. Powołaniem człowieka według Zanussiego jest rozwój swego człowieczeństwa. Wyraźnie ukazuje to w swojej twórczości przez wezwanie człowieka do samorealizacji. Związane jest to z ofiarami, które trzeba często ponosić. Szanując swe człowieczeństwa należy np. „męczyć się” w pokoju sublokatorskim, otrzymując w pracy bardzo niskie wynagrodzenie. Takie przestanie niosą *Góry o zmięczeniu*, gdzie bohater w ostatniej chwili pojawiwszy wielkość ludzkiej godności rezygnuje z zamiaru proszenia swego profesora o protekcję. W imię swej godności i czystości moralnej należy zrezygnować czasem z naukowej kariery, wyjazdów zagranicznych i wyjazdów na stypendia. (zob. casus młodego asystenta w *Barwach ochronnych*, któremu się marzy kariera naukowa, czy bohatera *Constansu*, który musi wybierać między uczciwością a zagraniczną pracą czy wymarzoną wyjazdem w Himalaje). Według Reżysera powinno się wybrać raczej nędzę, zrezygnować z najbardziej atrakcyjnych planów niż poddać się zniewoleniu i poniżyć w ten sposób swą ludzką godność. Samorealizacja jest samozaparciem się i często drogą pod prąd społecznego wartościowania. Trzeba pokonywać przeszkody, jakie niesie z sobą myślenie kategoriami „być”. Jest to droga trudna, ale jedynie godna człowieka. Pokonywać ją trzeba nawet wówczas, gdyby wszyscy spotkani ludzie, a także sam los sprzeciwiali się uczciwemu człowiekowi. Nie należy przy tym liczyć na jakąkolwiek nagrodę, chociażby w wymiarze moralnym. W *Constansie* bohater filmu zachowujący konsekwentnie zasady moralne - stał się przypadkowo sprawcą śmierci dziecka. Wokół tej sceny toczyła się zacięta dyskusja krytyki. Wydaje się jednak, że najbliższe stanowisku Reżysera jest zwrócenie uwagi na bezinteresowność i bezwarunkowość moralności.

Chcąc być człowiekiem, trzeba czasami wyrzec się swoich planów życiowych i poświęcić się dla dobra konkretnych ludzi, tak jak sumienie mówi bohaterowi *Życia rodzinnego*.² Trzeba przeciwstawić się władzy, która łamie podstawowe prawa ludzkie czy wydaje polecenia niezgodne z sumieniem obywateli. Jest to konieczne i niezależne od ofiary, jaką trzeba przy tym ponieść. Człowieczeństwo ma wyższą wartość niż nawet zdrowie i życie. Nie istnieje również jakaś granica, do której obowiązuje człowieka przestrzeganie zasad moralnych. Rozwój człowieczeństwa wymaga ofiar nawet najwyższych. W pewnych sytuacjach dopiero takie ofiary są afirmacją człowieczeństwa. Ma to miejsce np. w walce człowieka o podstawowe prawa ludzkie czy w obronie ojczyzny.³

Zanussi stawia przed człowiekiem duże wymagania. On wierzy w wielkość człowieka. Owa wielkość wymaga świadomego budowania swego człowieczeństwa w ciągłych

¹ K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*, s. 90-91.

² Bohater filmu staje przed bardzo trudnym wyborem: albo pomóc swej zdegenerowanej rodzinie przez powrót do domu tracąc jakiegokolwiek szanse społecznego rozwoju, rezygnując z pracy, mieszkania w mieście, czy zostawć ich na pastwę losu. Problem to praktycznie, niemożliwy do pozytywnego rozwiązania. Zanussi chce jednak pokazać, jak wielkie wymagania stawia człowieczeństwo.

³ Por. Lekcja anatomii i Drogi wśród nocy.

wyborach moralnych. Zanussi przede wszystkim wymaga od człowieka autentyzmu i wierności swemu człowieczeństwu. Przypomina on konsekwentnie w każdym swym filmie o obowiązku bycia człowiekiem, czyli o tym, że człowieczeństwo należy stawiać na czele hierarchii wartości¹. Zachwianie tej hierarchii i umieszczenie na pierwszym miejscu niższych wartości, takich jak dobra materialne czy pozycja w społeczeństwie, degradują człowieka. Afirmowanie człowieczeństwa polega według Zanussiego przede wszystkim na wierności sobie. Odstępstwo od tej zasady jest zdradą własnego człowieczeństwa. Nasuwają się tu ewangeliczne słowa: „Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić?” (MK 8, 36). W języku Zanussiego mogłyby one brzmieć: „Cóż bowiem za korzyść dla człowieka zyskać świat cały, a swoje człowieczeństwo utracić”? Potwierdzeniem idei konieczności rozwoju przez człowieka swego człowieczeństwa są w jego twórczości nie tylko sceny i dialogi. Dużą rolę odgrywa też symbolika, a szczególnie obrazy niebosiężnych gór i wspinaczek².

Powołaniem człowieka na ziemi jest troska o swoje człowieczeństwo i jego rozwój. To jest cel, który według Zanussiego może wyznaczyć sens ludzkiemu życiu. Jest to cel głęboko humanistyczny, który może być motorem wierności zasadom moralnym.

3.2. Afirmacja godności osoby w relacjach międzyjednostkowych

Człowiek realizujący siebie jest istotą żyjącą i rozwijającą się w relacjach do innych ludzi, we wspólnocie, którą się określa nazwą ludzkość; we wspólnocie rodzinnej (mąż - żona - rodzice - dzieci), jak również w relacjach mężczyzna - kobieta. Obecne zbliżenie się ku sobie ludzi, spowodowane zwiększeniem zaludnienia powierzchni naszego globu i określonymi przeobrażeniami cywilizacyjnymi, może niejednemu kazać sądzić, że nastąpiło także duchowe zbliżenie ludzi między sobą. Dzieje się jednak inaczej. Obserwacje socjologiczne odnotowują zjawisko rozluźnienia więzów międzyludzkich. Ludzie w wielkich skupiskach miejskich są dla siebie obcy i obojętni. Często żyjąc blisko siebie przeżywają swoje tragedie czy dramaty w zupełnej samotności. Oddaje to dobrze film *Za ścianą*³.

Twórczość Zanussiego mocno akcentuje, że człowiek do swego integralnego rozwoju, do poczucia sensu życia potrzebuje drugiego człowieka, jego akceptacji i życzliwości. Brak tych odniesień, szczególnie w trudnych chwilach powoduje psychiczne załamywanie się ludzi. Potwierdzeniem jest próba samobójstwa bohaterki *Za ścianą*⁴. Również bohaterka filmu *Niedostępna*, słynna gwiazda filmowa, po zrażeniu się do ludzi zamyka się w swoim domu, odcinając się od świata. Miała kiedyś „całe pokłady” zaufania do ludzi, utraciwszy je pozbawiona została zdolności do normalnego życia⁵.

Powodem utraty zaufania człowieka do człowieka jest najczęściej potraktowanie go w jakiejś sytuacji jako środka do osiągnięcia swojego celu. W *Niedostępnej* młody dziennikarz podrzędnej gazety chce zrobić karierę na artykule o byłej gwiazdce filmowej, traktuje ją jako przedmiot, który ma mu zapewnić sukces⁶. Niebezpieczeństwo traktowania drugiej osoby jako przedmiotu możliwe jest również w relacjach rodzinnych. Film pt. *Rola* nawiązuje do spotykanych przypadków braku miłości i wdzięczności wobec starszych rodziców ze strony dorosłych dzieci, co przejawia się często w nieodwiedzaniu ich w starości. Zanussi przedstawia wyrafinowaną formę uprzedmiotowienia ojca przez syna - aktora.

¹ Por. A. K a f l i k, *Rekolekcje Zanussiego*, s. 95.

² Pisze na ten temat szeroko L. M a j e w s k i, *Dom jak góra. O motywach wspinaczki po ścianach...*

³ Zob. *Za ścianą*, s. 95.

⁴ Zob. *Za ścianą*, s. 108-109.

⁵ Zob. K. Z a n u s s i, *Niedostępna*, „Dialog” 1975, nr 11, s. 5-14.

⁶ Zob. K. Z a n u s s i, *Niedostępna*, „Dialog” 1975, nr 11, s. 14.

Przychodzi on odwiedzić ojca w domu starców jedynie po to, by „skrać” starczą mimikę ojca do swej roli w teatrze¹. Wiąż dorosłych dzieci ze starszymi rodzicami jest według Zanussiego konieczna nie tylko ze względów humanitarnych. Rodzina, rodzice to fundament, na którym dopiero w pełni można budować swe życie. W *Życiu rodzinnym* bohater bezskutecznie próbuje się odciąć od korzeni. „Jesteś potwornym egoistą, Wit. Chcesz uratować siebie i nic poza tym cię nie obchodzi. Nie wiesz, że kręcisz bicz na własną skórę. Nie można żyć bez korzeni”².

Człowiek musi mieć „swoje korzenie”. Tę zasadę akcentuje Zanussi także w *Drogach wśród nocy*. Ale nie to jest głównym argumentem za pielęgnacją właściwych stosunków w rodzinie. Jest nią konieczność afirmacji drugiego człowieka, co w relacjach rodzinnych zostaje dodatkowo wzmocnione uczuciem. Podstawą więzi w rodzinie powinna być miłość, i to miłość nawet o charakterze heroicznym. Takiej miłości oczekuje się od bohatera *Życia rodzinnego*, postawionego wobec konieczności wyboru między własnym życiem i szczęściem a opieką nad chorym ojcem, alkoholikiem i wykolejoną siostrą³. W *Roku spokojnego słońca* chora matka przyśpiesza swą śmierć, aby córka mogła wyjść za mąż za Amerykanina i opuścić wraz z mężem kraj. Podobna miłość ma miejsce między matką i synem w *Constansie*. Przejawia się ona ze strony syna w ciągłej trosce o matkę, a ze strony matki w decyzji znoszenia bez środków znieczulających nowotworowych cierpień w intencji syna⁴.

W relacjach rodzinnych chodzi szczególnie o więź małżeńską i o odpowiedzialność człowieka za dzieci. W filmie *Kontrakt* przykładem negatywnym jest nieodpowiedzialny Szwed Sewen, który naraża swe małżeństwo na rozkład, mając kochającą żonę i małe dziecko⁵. Podobnie nieodpowiedzialnie postępuje bohaterka *Bilansu kwartalnego*, szukając wyzwolenia z obowiązków rodzinnych wobec męża i dziecka. Ilustracją skutków braku miłości do dzieci, stawiania wyżej własnego egoizmu nad obowiązki wobec tych, którym dało się życie, jest rozmowa Marty z zaniechanym chłopcem:

- „- Dzwon - powiedziała Marta pokazując przycisk.
- Otwarte - powiedział mały i poprosił ją do mrocznego korytarza. W tym mieszkaniu był bałagan, brudno, nie sprzątane, zaduch. Nie było żywego ducha.
- Gdzie ojciec? - spytała Marta. Chłopiec wzruszył ramionami. - Nie wiesz? Kiedy wyszedł?
- Dawno - odrzekł chłopiec.”⁶

Z odpowiedzialnością i miłością związana jest również wierność małżeńska. Łamanie przyrzeczeń, jakie składają sobie poślubione pary, burzy porządek w założonej rodzinie, sprowadzając często wielkie cierpienia na jej członków. *Dom kobiet* jest wstrząsającym świadectwem konsekwencji łamania wierności małżeńskiej. Prowadzenie przez lata podwójnego życia stanowi czyn upodlający człowieka. Czyn ten sięga aż poza grób. Jego podłość nabiera wymowy w zestawieniu z szacunkiem, jaki ludzkość przywykła okazywać pamięci zmarłych. Niszczy on szczęście osób, które znalazły się w zasięgu jego oddziaływania. Podcina wiarę w uczciwość ludzi, których się zna i kocha⁷.

Nie można drugiej osoby sprowadzać do środka w realizacji własnych celów. Przykładem takiego uprzedmiotowienia jest postawa Ewy z *Bilansu kwartalnego*, która wyszła za Amerykanina jedynie dla pieniędzy, już od samego początku wkalkulowując rozwód

¹ Zob. K. Zanussi, *Rola*, W: K. Zanussi, E. Żebrowski, *Nowele filmowe*, s. 88.

² *Życie rodzinne*, s. 160.

³ *Życie rodzinne*, s. 113-194.

⁴ Zob. *Constans*, s. 38.

⁵ Zob. *Kontrakt*, s. 56-58, 79-80, 82.

⁶ *Bilans kwartalny*, s. 297-298.

⁷ Por. *Dom kobiet (Haus der Frauen)*, mps, Archiwum Reżysera.

i podział majątkowy. Poprzednie jej małżeństwo z Francuzem trwało dwa lata¹. Negatywnym przykładem jest także para z *Kontraktu*, której małżeństwo ma właśnie charakter „kontraktu” zamiast międzyosobowej więzi małżeńskiej. Brak tam odpowiedzialnego i dojrzałego podejścia do rzeczywistości łączącej najściślej dwie osoby na całe życie. Ich małżeństwo rozpada się u samego początku. Rozpadające się zaś małżeństwa unieszczęśliwiają ludzi:

- „- Twój Adam też był rozwodnikiem.
- Był. Jak go spotkałam, to już był.
- A ten będzie. I nie próbuj moralizować.
- Ja nie moralizuję. Ja martwię się o ciebie.
- To dlatego? Wygląda, że bardziej martwisz się o niego.
- O was, przecież nie możecie być szczęśliwi, gdy jedno z was jest nieszczęśliwe.
- A wy? Czy chcecie, abyście byli przykładem?
- Tak. Przykładem albo raczej przestrogą.”²

W *Pokuszeniu* Marta poddawała się wielokrotnie zabiegom usuwania ciąży. Zajęty interesami Ludwik nie zgadzał się na dziecko. Kiedy wreszcie jej to zaproponował, ona była wstrząśnięta „jakby otrzymała prezent”. Ale następuje samoczynne poronienie. Czas płynie szybko i bohaterka zbliża się do wieku kiedy już nie będzie mogła mieć dzieci. Zmarnowała swoją szansę. Dostaje za to (ironia Reżysera) jako substytut piaska do wychowania³.

Małżeństwo, rodzina, stanowią istotną płaszczyznę relacji międzyludzkich. Jakikolwiek wykroczenia w tej dziedzinie mocno uderzają w człowieka. Są krzywdą, jaką się wyrządza współmałżonkowi i dzieciom.

Wieloaspektowe reakcje międzyludzkie w twórczości Zanussiego łączy jeden wspólny postulat, jaki wysuwa wobec nich Reżyser. Postulat ten można określić terminem: miłość. Dotyczy to zarówno relacji między ludźmi obcymi, których los zbliża do siebie w takich czy innych sytuacjach, gdy konieczne staje się uwidocznienie solidarności międzyludzkiej, jak i ludzi w małżeństwie, rodzinie.

Przez miłość najdoskonalej afirmowana jest osoba ludzka. To Schelerowskie określenie ideału afirmacji człowieka można przypisać i Zanussiemu. Miłość jest pewnego rodzaju misterium. Jest rodzajem tajemnicy. „Ktoś, kto nie czuje tajemnicy, nie może kochać”⁴. Miłość pokonuje wszelkie trudności, jakie się jawią w relacjach międzyludzkich: - „Jeśli mnie kocha, jeśli naprawdę kocha - to całą. Moje myśli, moje uczucia, moją wiarę... bo to jest właśnie miłość. I, że wobec tego ja powinnam też kochać jego niewiarę, jego szukanie. Szukać z nim razem”⁵. Jeśli się więc kogoś kocha, to kocha się to wszystko, co w nim jest, pozytyw i negatyw. Akceptuje się daną osobę w takim stanie, w jakim się znajduje. Miłość ma związek z Bogiem: - „Jeśli pan kogokolwiek kocha, jest pan bliżej Boga niż pan sądzi”⁶. Miłość uzdrawia człowieka w jego wymiarze duchowym i fizycznym. - „Gdyby Chrystus dysponował elektrokardiogramem, miłość bliźniego mogłaby być przykazaniem medycyny”⁷. Miłość czyni człowieka nie słabszym, ale bardziej ludzkim⁸. Miłość powinna być otwarta na wszystkich ludzi, gotowa do bezinteresownego świadczenia w każdej okoliczności: - „Chrześcijanin nie pyta dlaczego? Jest obowiązek miłości i do bliźnich trzeba wychodzić

¹ Por. *Bilans kwartalny*, s. 343-346.

² *Kontrakt*, s. 58.

³ *Pokuszenie*, s. 18

⁴ *Śmierć pośrodku drogi*, s. 283

⁵ *Z dalekiego kraju*, s. 95

⁶ *Z dalekiego kraju*, s. 70.

⁷ *Imperatyw*, s. 16.

⁸ Por. *Drogi wśród nocy*, s. 41

z miłością”¹. Nie jest ona jedynie ślepyim uczuciem, ale jest czymś świadomym, w co jest zaangażowana cała osoba ludzka². Miłość u ludzi kochających nie musi kończyć się wraz z ich śmiercią. Może trwać wiecznie³. Miłość jest więc najwłaściwszym sposobem afirmacji człowieka przez człowieka, afirmacji jego osobowej godności. Stanowisko Zanussiego koresponduje ze stanowiskiem etyków - „Miłość jest bezwzględnyim powołaniem, ponieważ jest jedynym możliwym i bezwzględnyim sposobem afirmowania czynem osoby przedmiotu jako osoby dla niej samej, dla jej godności, czyli nie ze względu na cokolwiek poza nią samą”⁴.

Zagadnienia afirmacji człowieka, przez drugiego człowieka nie wyczerpują się jednak w relacje międzyjednostkowyim. Człowiek postawiony również zostaje w kręgu różnorodnyim stosunków z instytucjami, państwem, władzą wobec których jednostka może okazać się bardzo słaba i poszukująca pomocy.

3.3. Afirmacja godności osoby w relacjach społecznyim

Po omówieniu relacji podmiotu do swej ludzkiej godności i relacji międzyjednostkowyim następuje refleksja nad stosunkiem społecznościi, instytucji, władzy do jednostki ludzkiej. Punktem wyjścia tych rozważań jest przekonanie Zanussiego o wielkiej godności człowieka tkwiącej w nim jako osobie. Prawo do szacunku posiada każdy człowiek, nawet wtedy gdy jest zdegenerowany fizycznie i psychicznie do tego stopnia, że sama pielęgniarka na jego miejscu „wolałaby wpaść pod tramwaj niż dogorywać w taki sposób”⁵.

Prawo do szacunku posiadają ludzie, których stan nasuwa myśl o dobrodziejstwie eutanazji⁶. Człowiek jest istotą tak wielką i niepowtarzalną we wszechświecie, że dokonuje się nadzwyczajnyim wysiłków, aby ratować za wszelką cenę jego zagrożone życie, chociażby był nieodwołalnie skazany na śmierć przez nieuleczalną chorobę. W *Spirali* rusza wieloosobowa ekipa ratunkowa w góry, narażając swoje zdrowie i życie aby ratować nieuleczalnie chorego człowieka, któremu zostało już niewiele miesięcy⁷. Ale nie tylko żyjący człowiek godny jest najwyższego szacunku. Jego godność przenosi się i na ciało po śmierci. Śmiertelne ludzkie szczątki należy także traktować ze czcią.

„- To mój sąsiad? - zapytał Tomasz wskazując na preparat.

- A pan co tu robi? - huknął ordynator. Tomasz położył palec na ustach.

- Cicho - powiedział. I ordynator zamilkł, a młody lekarz przestał szczerkać narzędziami.

- Jak w kościele - skonstatował Tomasz”⁸.

Tę cześć dla ludzkiego ciała powiększa jeszcze fakt, że tajemnica śmierci nie wyczerpuje się na wymiarze biologicznym, ale ma w sobie coś z sakrum, coś związane z religią.

Z powyższym zagadnieniem wiąże się sprawa etyki lekarskiej, do której Zanussi nawiązuje w kilku swych filmach. Dotyczy to m.in. dopuszczalności stosowania leków uśmierzających ból, ale jednocześnie skracających życie, a także badań i eksperymentów dokonywanych

¹ *Śmierć pośrodku drogi*, s. 286.

² Ilustruje tę prawdę Zanussi w *Bilanście kwartalnym*, gdy ukazuje bohaterkę, która nieustannie próbuje wyświadczyć ludziom dobro. Jednak motywy tych czynów zabarwione są perfekcjonizmem, mają zadanie udowodnić jej samej, że jest doskonałą.

³ *Śmierć pośrodku drogi*, s. 263.

⁴ H. J u r o s, *Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowyim*, „Collectanea Theologica” 1970, f. 3, s. 62-74.

⁵ *Próba ciśnienta*, s. 53.

⁶ *Zob. Iluminacja*, s. 226.

⁷ *Por. Spirala*, s. 12-13.

⁸ *Spirala*, s. 25; por. także wymowną wypowiedź Reżysera: „Byłem pewien skądinąd, że nie mogę filmować nikogo ze zmarłych [chodzi o realizację filmu *Iluminacja*] do fabularnego filmu, bo to jest jakieś nadużycie, bo ja to robię bez jego zgody. Ktoś, kto jeszcze przed chwilą, kiedy żył, miał prawo mówić 'nie', a teraz leży jak przedmiot przed kamerą”. Wykład wygłoszony przez Zanussiego w Krakowskiej Akademii Medyczej 2 XII 1981, „Tygodnik Powszechny”, 1981, nr 5.

na ludzkim organizmie¹. Podstawą do rozwiązania tych zagadnień musi być integralna wizja człowieka jako istoty materialno-duchowej. Zachwianie tej wizji we współczesnym świecie powoduje absurdalne wypaczenia. W jednej ze scen, w szwajcarskim szpitalu leży podtrzymywana sztucznie przy życiu matka Ludwika. Pełna aseptyka, matka znajduje się za szybą, podłączona do rónych urządzeń. Kontakt odwiedzających jest z matką zupełnie niemożliwy. Zanussi ustami jednego z bohaterów określa to jako „szaleństwo”. Ratuje się za wszelką cenę ludzkie ciało zapominając o duchu. Dokonuje się to, jak mówi Zanussi, na skutek pustki, jaką dotknięta jest obecna cywilizacja: - „Śmierć z uśmiechem... i dobre samopoczucie, tyle może zaproponować współczesna, głęboko zmaterializowana cywilizacja. Bo każda inna koncepcja oznaczałaby trwanie w wieczności, poszukiwanie jakiegoś sensu, celu, jeśli nawet nie metafizycznego, to przynajmniej moralnego”².

Bez przyjęcia owej „innej koncepcji”, czyli bez dostrzeżenia w człowieku osoby, niepowtarzalnego bytu w świecie, człowiek staje się zagrożony przez cywilizację, osiągnięcia naukowe, sprawujących władzę³. Godzić będzie w człowieka nawet medycyna, która ma mu służyć. Przed medycyną i innymi naukami stoją niełatwe do rozwiązania zagadnienia ustalania granic interwencji⁴. Interwencją w naturalną bazę „duszy” jest nawet użycie „zwykłej pastylki aspiryny”⁵. Trudno też ustalić praktycznie granicę, do której człowiek jest jeszcze człowiekiem, a nie tylko biologicznie funkcjonującym organizmem, wegetującym ciałem. Tym bardziej więc konieczna jest integralna wizja człowieka, która pomagałaby w rozwiązywaniu palących problemów współczesnych nauk medycznych. Obecnie istnieje możliwość niebezpiecznych następstw interwencji medycyny w centralny ośrodek psychiki człowieka, jakim jest mózg, za pomocą elektrowstrząsów, zabiegów neurochirurgicznych dających w efekcie zmiany osobowości⁶. Równie niebezpieczne okazują się ingerencje w geny ludzkie, sterowanie dziedzicznością⁷. Skuteczna interwencja medycyny w ludzką psychikę może być dalej wykorzystywana do antyhumanitarnych celów, do skutecznego neutralizowania jednostek niewygodnych dla państwa. Neurochirurgia na usługach władzy może dawać coraz doskonalsze narzędzia do zniewalania społeczeństw, do łamania oporu ludzi przez zmianę ich osobowości. Wymienione obawy nie należą już dziś do sfery fantazji, a w przyszłości możliwy jest i taki obraz jaki ukazuje *Iluminacja* (żołnierze z ogolonymi głowami z elektrodami wszczepionymi w skórę głowy, idą do ataku sterowani elektronicznymi impulsami)⁸. Niebezpieczeństwa te nie są mniej poważne dla ludzkości niż użycie broni termojądrowej.

Zagadnienia poruszane w filmach Zanussiego odnośnie do zagrożeń człowieka we współczesnym świecie, a szczególnie we współczesnych systemach totalitarnych, są ciągle aktualne. Ukazywanie przez Reżysera narzędzi tortur i różnego rodzaju przedmiotów służących zniewalaniu człowieka stosowanych w historii, skłania do refleksji nad możliwością użycia podobnych środków i obecnie w stopniu nieporównywalnie udoskonalonym. Mechanizmy ludzkich działań nie ulegają zmianie⁹.

¹ Zob. *Iluminacja i Lekcja anatomii*.

² Cyt. za A. Markowski, *Śmierć na planie filmowym*, W: tenże, „Ekspres reporterów”, Warszawa 1979, s. 47.

³ Zob. *Iluminacja, Lekcja anatomii, Drogi wśród nocy*.

⁴ *Iluminacja*, s. 226-228.

⁵ *Iluminacja*, s. 227.

⁶ Zob. *Lekcja anatomii*, - metody zniewalania ludzi w Chile.

⁷ *Iluminacja*, s. 204.

⁸ *Iluminacja*, s. 223-224.

⁹ Obecnie do tego samego celu można używać metod udoskonalonych przez współczesną naukę: szoki elektryczne, tzw. białe tortury - przetrzymywanie człowieka w warunkach odcięcia wszelkich bodźców zewnętrznych - prowadzą one do rozkładu psychiki a „nie godzą” w podstawowe normy humanitarne, i wiele innych. Por. *Lekcja anatomii*.

Filmy Zanussiego wyrażają zatroskanie o losy ludzkości i niosą posłanie, aby każdą jednostkę ludzką traktować jako osobę, która godna jest szacunku i dla której istnieje rząd, państwo, wszystkie instytucje i organizacje. Poruszane wyżej zagadnienia korespondują z ogólnym zatroskaniem ludzkości o swoją przyszłość i rozwój. Dotyczy to po pierwsze zagrożeń wynikających z rozwoju cywilizacji przemysłowej, z prymatu techniki nad etyką, materii nad duchem. „Istnieje bowiem realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowywaniu przez człowieka świata rzeczy człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, staje się przedmiotem wielorakiej - czasem bezpośrednio nieuchwytniej manipulacji przez całą organizację życia zbiorowego, przez systemy produkcji, przez cały nacisk środków przekazu społecznego”¹.

Człowiek więc w twórczości Zanussiego ujmowany jest z uwzględnieniem bogatych okoliczności swej egzystencji. Jest on bytem, który z trwogą pyta o sens swego życia, aby następnie ten sens odkrywać w wartościach moralnych, kształtując swe człowieczeństwo w wolności ich wyboru. Praktyczna afirmacja godności ludzkiej polega przede wszystkim na wierności samemu sobie, na życiu autentycznym, tzn. zgodnym z przekonaniami moralnymi. Celem i powołaniem człowieka jest jego wewnętrzny rozwój. Rozwój ten dokonuje się we wspólnocie, w stosunkach z innymi ludźmi. Traktowanie drugiego człowieka z szacunkiem przysługującym jego osobie jest zarazem odpowiednim traktowaniem siebie samego i stanowi zasadniczy warunek ludzkiego rozwoju. Relacje międzyludzkie powinny cechować miłość.

Podobnie z szacunkiem człowiek powinien być traktowany na płaszczyźnie społecznej. Państwo i inne instytucje powinny traktować go jako osobę, dla której istnieją wszelkie instytucje. W obecnym świecie występuje wiele zagrożeń osoby ludzkiej sięgających rozmiarów niepokojących. Dotyczą one przede wszystkim prób uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, sprowadzenia jej do środka mającego służyć celowi wyznaczonemu przez rządzące grupy, manipulowania człowiekiem przez środki masowego przekazu, traktowania człowieka jako materiału do badań naukowych itp. Pomimo tych zagrożeń, które powinny być tematem refleksji, jednostka ludzka musi skupić się na tym, by zachować wierność sobie. To wszystko jest potrzebne do rozwoju człowieczeństwa. Budowanie człowieczeństwa w warunkach występujących zagrożeń jest z jednej strony bardzo trudne ale z drugiej strony daje człowiekowi możliwość hartowania siebie i w tym sensie może być korzystne dla jego rozwoju. Nikt i nic nie może zwolnić człowieka z obowiązku rozwoju swego człowieczeństwa. Nikt i nic nie może mu w tym przeszkodzić. Tak też określa to etyka personalistyczna: „... w najistotniejszym sensie naruszenie godności człowieka jest dla innych nieosiągalne, do końca upodlić można człowieka jedynie za pomocą jego samego; jeśli ja sam nie złamię się pod naciskiem innych ludzi, to ich wysiłki na nic się nie zdadzą, mogą mi nawet pomóc umocnić i wyraźniej ukazać własną godność”². Powyższe stwierdzenie może być, w jakimś sensie, odpowiedzią na postawiony w *Lekcji anatomii* problem, jak oceniać akty moralne człowieka, który manipulowany jest zabiegami neurochirurgicznymi czy środkami chemicznymi.

Etyka odczytana z twórczości Zanussiego, chociaż nie stanowi wyraźnego systemu, daje się ująć w pewne ramy. Jej charakterystyką zajmie się punkt czwarty, metaetyczny, w którym nastąpi jej ocena i porównanie z różnymi rodzajami etyki.

¹ *Redemptor hominis*, nr 16.

² A. S z o s t e k, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, z 2 s. 52.

4. Charakterystyka poglądów etycznych Zanussiego

Przedstawiona w poprzednich punktach rekonstrukcja poglądów etycznych zawartych w twórczości Zanussiego poddana zostanie charakterystyce metaetycznej pod kątem treściowym, epistemologicznym i metodologicznym, czyli określeniu naczelnej zasady etycznej, źródła i sposobu poznania etycznego oraz charakteru jego uzasadnień etycznych.

4.1. Aspekt treściowy: personalizizm etyczny

Jak wykazała analiza poprzednich punktów, twórczość Zanussiego nie stanowi w dosłownym tego słowa znaczeniu jakiegoś systemu etycznego, niesie jednak przez obraz, sceny i dialogi konkretne i zwarte przesłanie etyczne. W skomplikowanych sytuacjach przedstawionych w filmach czy scenariuszach filmowych mieści się określony zespół zasad moralnych, świat wartości i powinności. Stanowią one pewien spójny system etyczny, na którego czele znajduje się określona zasada moralna. Co stanowi tę naczelną zasadę? Co jest ostateczną racją powinności moralnej? Otóż moralną powinność aktu ludzkiego można wyjaśnić przynajmniej na trzy różne sposoby, a co za tym idzie, istnieją trzy różne możliwości ujęć etyki. Według eudajmonizmu powinność moralna bierze swą moc zobowiązującą ze względu na szczęście człowieka lub jego doskonałość. Ujęcie zaś deontonomiczne etyki tłumaczy powinność moralną przez fakt podyktowania jej przez prawo lub jakiś autorytet, który jest racją jej mocy zobowiązującej. I wreszcie personalistyczne ujęcie etyki upatruje podstawę powinności moralnej w godność osobowej człowieka¹.

W twórczości Zanussiego mamy do czynienia z człowiekiem umieszczonym w polu moralności, w trakcie wyborów moralnych i podejmowania decyzji. Zamiarem Reżysera jest odkrywanie właściwej drogi życiowej, która w efekcie przynosiłaby człowiekowi szczęście. Szczęście to jednak u Zanussiego polega na wewnętrznym spokoju i zadowoleniu płynącym z czystego sumienia i poczucia sensu życia. Jest ono wynikiem wyboru właściwej hierarchii wartości. W poglądach etycznych Zanussiego można zauważyć pewien schemat rozumowania szczególnie jasno przedstawiony w filmie *Spirala*, który można sformułować następująco: człowiek powinien i potrafi zrealizować siebie, odkryć sens swego życia nawet w sytuacjach granicznych, takich jak nieuleczalna choroba czy zbliżająca się śmierć, jeśli kieruje się właściwą hierarchią wartości. Właściwa zaś hierarchia jest zachowana wtedy, gdy na czele systemu wartości są umieszczone i uznawane wartości moralne. Wybór niewłaściwej hierarchii wartości powoduje w życiu człowieka pustkę i bezsens, to jest stan unieszczęśliwienia². Szczęście zatem u Zanussiego jest ściśle związane z moralnością. Nie ma szczęścia bez moralności.

Czy takie ujęcie moralności przez Zanussiego można nazwać eudajmonizmem etycznym? Czy według niego człowiek dlatego powinien postępować moralnie dobrze, żeby być szczęśliwym? Czy to jest dla niego zasadniczy argument za zachowaniem zasad moralnych? Przyjrzyjmy się bliżej szczęściu, jakie proponuje Zanussi. Żąda on od swych bohaterów uczciwości i poszanowania godności, ale w zamian za to każe im ponosić wysoką ofiarę. Muszą oni rezygnować z kariery, z wygod, które należą się człowiekowi. Często w imię wierności zasadom moralnym muszą przeciwstawiać się środowisku i najbliższym, co powoduje życiowe komplikacje. Zanussi wzywa do odrzucania kompromisów i konformizmu „...każdej karierze towarzyszy nieodłącznie pewna dwuznaczność moralna, aby osiągnąć sukces, trzeba mniej lub więcej utyłać się w błocie... jeśli kariera, jeśli efekt zewnętrzny jest ostateczną miarą naszego powodzenia, to cena, jaką przyjdzie zapłacić, będzie

¹ Por. T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 13.

² Szczególnie dobitnie precyzuje to Zanussi w *Kontrakcie*, w słowach ordynatora: - „całe życie jest straszne”. Tę samą myśl zawierają także inne filmy: *Pokuszenie*, *Bilans kwartalny*, *Dom kobiet*, *Lokaj z Schoenbrunnu*.

zawsze ceną moralną¹. Wypowiada ostrą walkę postawom konsumpcyjnym i utylitarystycznym, mówi wprost, że za moralność płaci się wysoką cenę, czasami nawet cenę życia².

To stanowisko Zanussiego w kwestii powinności moralnej oraz wartości moralnej postaw i czynów ludzkich każe wnioskować, że jego ujęcie moralności nie jest tożsame z etyką eudajmonistyczną. Nie optuje on za eudajmonizmem.

Czy jednak etyka Zanussiego nie ma charakteru perfekcjonistycznego? Krytyka filmowa często zwraca uwagę na fakt, że filmy Zanussiego przypominają widzowi, by był człowiekiem. Można powiedzieć, że jest to główna myśl, a zarazem przesłanie ideowe jego twórczości. Nieomal w każdym filmie zwraca uwagę na obowiązek rozwoju swego człowieczeństwa, na samorealizację swej osobowości. Podejrzenia o perfekcjonizm etyczny nasuwają się szczególnie przy analizie filmu *Constans*. Wydaje się, że bohater postępuje nienagannie mając na celu wyłącznie swą doskonałość. Ale zbieżność z perfekcjonizmem jest tu pozorna, bo zamierzeniem Reżysera nie było wskazanie doskonałości jako argumentu za zachowaniem zasad moralnych, lecz jedynie konfrontacja codziennej moralności ludzi z jej ideałem, którego uosobieniem było postępowanie bohatera. Prawdą jest, że Zanussi widzi cel i sens ziemskiego życia człowieka w rozwoju człowieczeństwa, co jednak nie oznacza, że tylko dlatego człowiek powinien postępować moralnie dobrze, żeby uzyskać swą doskonałość. Takiemu ujęciu etyki Zanussiego przeczy fakt, że kładzie on akcent na istnienie obiektywnego porządku moralnego, który jest niezależny od człowieka i który obowiązuje w sposób bezwarunkowy.

Skoro etyki Zanussiego nie można zaliczyć do żadnej z odmian eudajmonizmu czy jego etyka nie ma charakteru deontonomicznego? Czy etyka nie opiera się na jakimś autorytecie? Czy dany czyn nie jest dobry dlatego, że został nakazany przez jakiś autorytet, boski lub ludzki? Poza uznawaniem istnienia absolutnego i obiektywnego ładu moralnego, który może naprowadzać na autorytet Boski, nie ma wprost u Zanussiego trybu odwoływania się w sprawach moralnych do autorytetu Boga czy jakiegokolwiek autorytetu na ziemi. Wręcz przeciwnie np. w filmie *Z dalekiego kraju* Zanussi akceptuje pogląd, że człowiek ma obowiązek postąpić inaczej niż nakazuje mu to władza, jeśli jej zarządzenia są sprzeczne z obiektywnym dobrem. Taką wymowę etyczną ma scena rozmowy matki z synem, który przygotowuje się do zniszczenia krzyża w Nowej Hucie: - „Jeśli ci władza każe, to święte? A jeśli ci kazali żonę zabić, to byś zabił?”³. Podobny pogląd zaprezentowany jest w filmie *Drogi wśród nocy*, którego myślą przewodnią jest protest przeciwko postawom i czynom ludzi kierujących się wolą jakiegoś autorytetu wbrew własnemu sumieniu i prawu naturalnemu. Jeśli już w twórczości Zanussiego jest mowa o autorytecie, który niesie człowiekowi bezwzględne zobowiązanie, to tym autorytetem jest ludzkie sumienie. Zagadnieniu temu (o czym mówiliśmy w punkcie drugim) poświęca Reżyser wiele miejsca w swych filmach.

Wykluczwszy eudajmonizm i deontologizm z poglądów etycznych Zanussiego pozostaje zapytać się czy posiada ona charakter personalistyczny. Dla Zanussiego, jak to wykazano w punkcie pierwszym człowiek stanowi istotę cielesno-duchową usytuowaną na granicy dwóch rzeczywistości, ziemskiej i transcendentnej. Sam w sobie stanowi on tajemnicę. Niemożliwe jest wyjaśnienie jego istnienia w kategoriach wyłącznie nauk przyrodniczych i przy zastosowaniu ich metod poznawczych. Człowiek z jednej strony podobnie jak cały świat przyrody, jest istotą skazaną na śmierć, czyli jest bytem przygodnym i przemijającym. Ale z drugiej strony odczuwa też potrzebę znalezienia sensu swego

¹ K. Zanussi, *Inteligencja czy mądrość*.

² Pogląd taki głosi szczególnie Zanussi w *Życiu rodzinnym*, w *Lekcji anatomii* i w *Constansie*.

³ *Z dalekiego kraju*, s. 12.

istnienia, posiada wewnętrzne poczucie swej niezwykłej wielkości. Przy założeniu przez Reżysera pewnego porządku bytowego na świecie, a więc i jego sensu, człowiek musi mieć możliwość odkrywania sensu swego życia. Czyni to przez działanie odpowiadające określonym wartościom moralnym. Sens ludzkiego życia wiąże się z rozwojem człowieczeństwa. Jest ono dla Zanussiego najwyższym dobrem, a jego afirmacja staje się naczelną zasadą jego etyki. Nie jest to jednak teleologiczne ujęcie moralności. Nie dlatego bowiem należy realizować wartości moralne, żeby rozwinąć swoje człowieczeństwo, lecz człowieczeństwo według Zanussiego, jest tak cenne samo w sobie, iż domaga się czynnej afirmacji ze względu na nie samo, a nie ze względu na coś poza nim, i to zarówno afirmacji własnej osoby, jak i drugiego człowieka.

Zanussi nie używa w płaszczyźnie języka terminów stosowanych w etyce personalistycznej, takich jak „osoba”, „godność osobowa”, ale treść pojęcia godności osoby ludzkiej, przedstawia on za pomocą obrazów o wymowie personalistycznej. Nie używa też wprost terminu „osoba”, mówi raczej o człowieku, język jego jest językiem artystycznym, a nie filozoficznym czy teologicznym, niemniej jednak treść, którą podkłada pod termin „człowiek”, pokrywa się z filozoficzno-teologicznym terminem „osoba”. Człowieczeństwo, czyli inaczej godność osoby ludzkiej, uznaje Reżyser za ostateczną rację moralnie dobrego postępowania. Taki pogląd głosi w każdym swym filmie, w całej swej twórczości. Wszędzie tam, gdzie każe bohaterowi wybierać między tym co przyjemne, korzystne, pociągające człowieka, a tym co godne osoby ludzkiej, niezależnie od trudności i ofiar, jakie przy tym trzeba ponieść, odwołuje się do tej zasady moralnej. Etyka twórczości Zanussiego odwołuje się do godności osoby ludzkiej jako do ostatecznej racji w argumentacji przemawiającej za konkretnym, określonym wyborem moralnym. Przejawia się to najpierw w postulatcie afirmowania osoby podmiotu. Temu zagadnieniu poświęca najwięcej miejsca w swej twórczości. Afirmacja godności osoby podmiotu następuje przez czyny godne człowieka, oparte na takich wartościach jak wierność samemu sobie, bezkompromisowość, prawda, sprawiedliwość. Można powiedzieć, że wartość moralna czynu ludzkiego zależy od jego odniesienia do godności człowieka. Dobrem jest czyn afirmujący tę godność, a złem czyn, który jest z nią sprzeczny.

Do godności osoby ludzkiej odwołuje się Zanussi także przy rozważaniu stosunku do drugiego człowieka. Dotyczy to zarówno kogoś bliskiego, członka rodziny, jak i człowieka zupełnie obcego. W jednym i drugim wypadku w relacjach międzyjednostkowych naczelną zasadą postępowania moralnego jest również godność osoby ludzkiej, którą powinno się bezwzględnie afirmować niezależnie od kosztów i ofiar jakie trzeba z tego tytułu ponieść. Moralnie dobrym czynem wobec drugiej osoby jest zatem taki czyn, którym się afirmuje godność człowieka. Afirmację godności osoby ludzkiej w sposób bezwarunkowy, przeprowadzaną dla samej osoby jako takiej, można określić słowem „miłość”. Dopiero miłość jest pełną afirmacją człowieka przez człowieka.

Osoba ludzka w twórczości Zanussiego domaga się bezwzględnej afirmacji. Nie wolno traktować człowieka jako środka do osiągnięcia jakiegokolwiek, nawet najszlachetniejszego celu. Osoba ludzka domaga się poszanowania i czci i traktowania jej zawsze jako celu, dla którego istnieją wszelkie instytucje, struktury. Nie wolno nigdy uprzedmiotawiać osoby ludzkiej. Takie podejście Zanussiego do człowieka, czyli do osoby ludzkiej, nosi wyraźny charakter personalistyczny.

Podejście Zanussiego do człowieka jest zgodne ze współczesnymi tendencjami w etyce, w myśl których dowartościowuje się osobę ludzką, i z jej twierdzeniem, że człowiek realizuje się dopiero wówczas, gdy odkrywa osobę drugiego człowieka i czuje się odpowiedzialny za drugich i za siebie¹. Podobnie jak personalizm, akcentuje on na równi rolę osoby-podmiotu

¹ Por. T. S t y c z e ń, *Zarys etyki, Metaetyka*, Lublin 1974, s. 84-85

i osoby-przedmiotu. Jego podejście do osoby ludzkiej jest zgodne ze sformułowaniami teoretyków personalizmu uchodzących dziś za klasyków, jak i współczesnej polskiej myśli personalistycznej.

U źródeł zainteresowania się Zanussiego osobą ludzką, podobnie jak u źródeł współczesnego personalizmu leży dostrzeżenie zagrożeń osoby ludzkiej. Personalizm w dużej mierze był reakcją na tragiczne wydarzenia ostatniej wojny, systematyczne gwałcenie godności ludzkiej przez faszystowskie systemy totalitarne i różne formy gospodarczego i ekonomicznego imperializmu, niszczące człowieka. U podstaw personalizmu Zanussiego leży dostrzeżenie zagrożeń osoby ludzkiej spowodowane czynnikami równie niebezpiecznymi, jak wyżej wymienione, czego wyrazem są chociażby dwa jego filmy: *Drogi wśród nocy* i *Lekcja anatomii*. Wydaje się jednak, że dla Zanussiego prawdziwym zagrożeniem osoby ludzkiej są nie tyle czynniki zewnętrzne, choć o nich często wspomina, co świadoma zgoda człowieka na poniżanie i zawłaszczanie jego osoby w zamian za korzyści materialne, karierę, stanowisko itp. W tej powszechnie spotykanej dziś tendencji człowieka do realizowania się przez „mieć” na niekorzyść „być” dostrzega Zanussi o wiele większe niebezpieczeństwo niż w groźących człowiekowi współczesnych kataklizmach, bo godzi ona bezpośrednio w istotę człowieka.

Ponieważ nie można zajmować się człowiekiem izolując go od innych osób, dlatego Zanussi przedstawia także relacje interpersonalne, ukazując godność drugiego człowieka jako kogoś, komu należy się afirmacja przez miłość z tego tylko tytułu, że jest człowiekiem. Jak ważne i na wskroś personalistyczne jest zajęcie się tym zagadnieniem dowodzi omówiona wcześniej tendencja współczesnego człowieka do izolacji, prowadzącej do znieczulicy społecznej niszczącej nie tylko jednostkę ale rozbijającej cały naród.

Wreszcie personalistyczna zasada etyczna Zanussiego bierze w obronę jednostkę ludzką podporządkowaną sobie przez różnego rodzaju instytucje, systemy, w których jest ona nic nie znaczącym trybikiem służącym jedynie do realizacji określonych celów. Ostrzega przed niebezpieczeństwem uprawiania takiej nauki, której osiągnięcia zamiast służyć osobie ludzkiej będą ją uprzedmiotowiały.

Personalistyczna zasada etyczna głosząca, że człowiek jest najwyższym dobrem oraz że dobrem moralnym jest to, co jest godne człowieka i godziwie służy człowiekowi, jest ważnym przypomnieniem społeczeństwu o celu i powołaniu człowieka, tym ważniejszym, że dokonany przez obejmujący szerokie rzesze ludzkie środek masowego przekazu, jakim jest film. I chociaż na tę zasadę etyczną powołują się obecnie różne kierunki filozoficzne (jak egzystencjalizm, neotomizm, marksizm) zmieniając tylko treści pojęcia „człowieka” czy „osoba ludzka”, to ujęcie człowieka przez Zanussiego, tworzącego w kulturze chrześcijańskiej i często z jej widocznej inspiracji, wydaje się najbliższe treściom personalistycznym jakie wkłada w nią chrześcijaństwo¹.

4.2. Aspekt epistemologiczny: - intuicjonizm etyczny

Każdy system etyczny zakłada pewne rozstrzygnięcia natury epistemologicznej. Dotyczą one sposobu poznawania wartości, kryteriów pozwalających odróżnić dobro od zła, szukania specyficznej władzy poznawczej mającej decydujący głos w kwestiach moralnych. Zagadnienie to nurtowało etyków od najdawniejszych czasów, ponieważ jego rozwiązanie

¹ K. Wojtyła wyraża tę treść określeniem „norma personalistyczna”, T. Kotarbiński jako zasadę „spolegliwego opiekuństwa”, T. Czyżowski i Cz. Zamirowski jako zasadę zyczliwości powszechnej, chrześcijaństwo wyraża ją określeniem „przykazanie miłości”, stoicy jako zasadę „miłości rodzaju ludzkiego”, J. Kant negatywnie postulatami „nieposługiwania”, a pozytywnie postulatami traktowania osoby zawsze jako „celu w sobie”, zob. T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, s. 17.

niosło poważne konsekwencje natury praktycznej. Wpływało na koncepcję etyczną systemów moralnych, a co za tym idzie - również na postępowanie ludzi.

W czasach nowożytnych występują trzy koncepcje poznania etycznego, czyli trzy koncepcje etyki: naturalizm, emotywizm i intuicjonizm. Naturalizm, czyli inaczej biologizm etyczny twierdzi, że postępowanie słuszne moralnie to takie, które przyczynia się do zachowania gatunku ludzkiego lub daje maksymalne korzyści, szczęście. Dobrem jest to, czego pragnie człowiek. Emotywizm natomiast uznaje poznanie moralne, jakie dokonuje się przez stany uczuciowe człowieka. Intuicjonizm głosi bezpośredni ogląd rzeczywistości moralnej odrębnej od intelektualnych aktów poznawczych¹.

Chociaż Zanusso nie jest etykiem w sensie ścisłym, to jest on na pewno kimś, kto podobnie jak profesjonalni etycy zbiera ludzkie doświadczenia moralne i jako artysta poddaje je głębokiej analizie za pomocą obrazów i filmowych dialogów. Podobnie jak zawodowi etycy, pragnie pomóc człowiekowi w rozwiązywaniu jego problemów moralnych. Etyka Zanusiego, jak to zostało podkreślone w poprzednim punkcie, nie jest eudajmonizmem ani deontologizmem. Obydwa te kierunki usiłują uzasadnić powinność moralną przez powinności pozamoralne, takie jak szczęście, doskonałość czy nakaz autorytetu. Pomimo nieskorzystania przez Zanusiego z możliwości określenia powinności moralnej przez powinność teleologiczną czy tetetyczną, bohaterowie jego twórczości posiadają poznanie bezwzględnej powinności moralnej. Skoro mają takie poznanie, nie otrzymując z zewnątrz jakichkolwiek poleceń, nakazów i zakazów, to znaczy, że otrzymali je drogą bezpośrednią. Drogę taką określa się terminem doświadczenie czy intuicja². Moralność w twórczości Zanusiego jest więc człowiekowi znana dzięki bezpośredniemu jej doświadczeniu, czyli intuicji moralnej. Bohaterowie Zanusiego znajdują się często w trudnej sytuacji moralnej, niejako w „matni” i nikt im nie może powiedzieć, jak mają postąpić, sami w swoim wnętrzu muszą do tego dojść³. Sumienie podpowiada im, że w każdej sytuacji należy afirmować godność swego człowieczeństwa i innych ludzi. O doświadczeniu tym mówi często Zanusso w swojej twórczości. Jego bohaterowie „wiedzą”, czyli poznają intuicyjnie, że należy tak postępować, by uszanować swoją godność, a unikać tego wszystkiego, co w nią uderza. Powinność tę poznają w sposób pewny i bezwarunkowy, a odpowiadając na jej wezwanie zdolni są do ponoszenia wysokich ofiar. Jeśli pojawiają się jakieś wątpliwości, to wiążą się one jedynie z trudnością rozpoznania skomplikowanej ludzkiej sytuacji. Ci, którzy tej powinności nie wypełniają, posiadają również rozeznanie zła moralnego, jakiego się dopuszczają. Niewypełnienie powinności moralnej w tych wypadkach jest ceną wolnej woli człowieka.

Chociaż Zanusso dosyć mocno akcentuje powinność jaką niesie osoba-podmiot, bo takie jest szczególne zainteresowanie jego twórczości, to nie pomija też odniesień międzyosobowych. Jego bohaterowie poznają również bezwzględną powinność w stosunku do innych osób. Dokonuje się to także w sumieniu, czyli na drodze intuicji moralnej. W sumieniu człowiek doświadcza bezwzględnej powinności afirmowania aktem miłości osoby drugiego człowieka. Dotyczy to powinności wobec wszystkich ludzi. Człowiek odkrywa intuicyjnie powinność moralną wobec każdego człowieka, niezależnie od więzów, jakie go z nim łączą. Możliwość poznania tej powinności jest też udziałem każdego człowieka. Zanusso nie zajmuje się wypadkami patologicznymi. Chociaż, jak to już było zaznaczone, różna jest treść, jaką podkłada się w różnych kierunkach filozoficzno-etycznych pod pojęcie „afirmacja osoby ludzkiej”, to sam fakt konieczności afirmacji nie podlega dyskusji. Staje się on rzeczą oczywistą na mocy elementarnego doświadczenia moralnego, a nie na mocy przyjętych założeń filozoficznych czy światopoglądowych. Fakt doświadczenia sumienia

¹ Por. T. Sli p k o, *Zarys etyki*, Kraków 1974, s. 22.

² Zob. T. S t y c z e Ń, *Zarys etyki. Metaetyka*, s. 19.

³ *Bilans kwartalny*, s. 348.

stanowi u Zanussiego źródło wiedzy moralnej. Człowiek poznaje w doświadczeniu moralnym powinność afirmowania osoby, zarówno godność własnej osoby, jak i innych osób. Intuicja moralna, która pozwala poznać powinność afirmowania osoby ludzkiej, ma być dalek czynnikiem formowania właściwego sumienia, mogącego kierować człowiekiem w codziennych, często zagmatwanych sytuacjach¹.

Ważną rzeczą jest osobisty wysiłek, niepokój badawczy i poszukiwanie prawdy. Myśl Zanussiego odbiega od skrajnych tendencji inspirowanych przez egzystencjalizm uwidaczniający się w przypisywaniu sumieniu jednostki roli ostatecznego kryterium własnego postępowania. Z jego twórczości przebija przekonanie o istnieniu stałego i obiektywnego ładu moralnego, który człowiek jedynie odkrywa w swoim wnętrzu i który ma wypełniać w swym życiu. Zanussi docenia rolę rozumu przy poznawaniu moralnym, przy uznawaniu także doświadczenia moralnego. Ale nie przecenia jego znaczenia. Czasami bohaterowie jego twórczości o wysokim stopniu inteligencji używają swoich zdolności na „służbę nieprawości”. Widzi różnicę w inteligencji i mądrości. Ta pierwsza nie zawsze prowadzi człowieka ku dobremu. Druga natomiast z natury związana jest z moralnością. „Mądrość” to postępowanie człowieka na rzecz budowania swego człowieczeństwa. Mądrość daje człowiekowi możliwość właściwego poznania i postępowania moralnego. Ma ona związek z pascalskim poznaniem „sercem”, jest zgodna z poglądami Schelera dotyczącymi poznania moralnego... Poznanie etyczne w twórczości Zanussiego ma wyraźnie charakter intuicyjny. Etykę Zanussiego cechuje obiektywizm aksjologiczny, czyli kognotywizm w przeciwieństwie do emotywizmu głoszącego nihilizm aksjologiczny i akognotywizm. Nie jest to jednak naturalizm, który głosi, że powinność moralna sprowadza się do osiągnięcia pozytywnych skutków, takich jak np. zadowolenie. Wręcz przeciwnie, wykazano, że moralność w filmach Zanussiego „drogo kosztuje”. Nie jest to też emotywizm, który głosi relatywizm moralny, a oceny moralne traktuje jako „chmurę emocji”. Zanussi jest moralistą głoszącym moralność absolutną. Podstawową zasadę etyczną głoszącą, że godność człowieka jest najwyższą wartością, której należy się bezwzględna afirmacja, bohaterowie jego poznają wprost, jako pierwotną rzeczywistość normatywną. Dlatego też można zakwalifikować jego twórczość do kierunku etycznego zwanego intuicjonizmem etycznym².

4.3. Aspekt metodologiczny: etyka autonomiczna czy zależna?

W uzasadnieniu moralnego postępowania główną rolę u Zanussiego odgrywa przekonanie o istnieniu absolutnego i obiektywnego ładu moralnego wpisanego w świat. Uważa on, że człowiek powinien postępować zawsze zgodnie z obiektywnym ładem moralnym. Trudno dokładnie określić na podstawie twórczości Zanussiego tożsamość, pochodzenie i rację ostateczną tegoż ładu. Jest on jednak u niego czymś stałym i obiektywnie istniejącym w świecie, mającym związek z ładem i porządkiem panującym w przyrodzie, w prawach natury. Może to być prawo naturalne, które wpisane jest w człowieka i stanowi podstawę jego rozwoju, punkt oparcia dla sensu życia i budowania człowieczeństwa. Czy jednak ład moralny ma według Zanussiego jakieś zakotwiczenie w Absolucie? Czy rozumienie osoby ludzkiej, człowieka będącego najwyższą wartością, jest zbliżone do pojęcia

¹ Por. S. R o s i k, *Sumienie jako wyznacznik osobowego rozwoju człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, z. 2, 106-114.

² Intuicjoniści współcześni są zgodni co do tego, że prawda o moralności może być jedynie odkryta na drodze bezpośredniej intuicji, czyli wglądu moralnego. Różnią się jedynie w poglądach na to, jakie pojęcia etyczne są podstawowymi dla etyki. Według deontologów takim pojęciem jest „słuszność- niesłuszność”, a według aksjologów „dobro”. W jednym i drugim wypadku źródłem doświadczenia moralnego jest sumienie. Doświadczenie to cechuje poznanie doświadczalnej rzeczywistości jako realnej i obiektywnej w stosunku do poznającego podmiotu i do jego aktów poznawczych, por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, z.2, s. 13.

personalizmu chrześcijańskiego? Jak można określić jego etykę pod kątem jej zależności czy niezależności od religii?

Chociaż nie spotykamy wyrażonej wprost deklaracji Reżysera co do jego poglądu na związek człowieka z Bogiem, to jednak opisy sytuacji życiowych człowieka, w które jest wpleciony pierwiastek religijny, można odczytać jako mocno zbliżone do światopoglądu chrześcijańskiego. Wydaje się, że etyka Zanussiego nie może być nazwana etyką niezależną w znaczeniu, w jakim używał ten termin np. T. Kotarbiński. W programie takiej etyki niezależnej chodzi przede wszystkim o system norm moralnych nie związanych z religią. W twórczości Zanussiego zauważa się, że religia traktowana jest jako rzeczywistość zrosnięta mocno z człowiekiem i z jego naturą. Człowiek nie może znaleźć wytłumaczenia swego istnienia poza religią.

Można zatem określić etykę Zanussiego przynajmniej jako etykę naturalną, która jest zespołem zasad głoszonych przez ludzki rozum bez pomocy Objawienia. Znaczy to, że nie jest ona wprost związana z religią, ale na pewno nie jest to etyka niereligijna, ani tym bardziej etyka wynikająca z negacji religii. Analizując dzieła Zanussiego, takie jak np. *Śmierć pośrodku drogi*, *Imperatyw* czy *Z dalekiego kraju*, trzeba powiedzieć, że czytelną jest w nich zależność wielkości człowieka od przyjęcia istnienia Boga. Wydaje się, że to stanowisko oddają cytowane już słowa jednego z bohaterów filmu *Z dalekiego kraju*: „jeśli Boga nie ma, to my jesteśmy zwyczajne bydło. A jeśli jest, to jest w nas coś, co sami nie widzimy...”.¹ Jeśli Bóg jest i człowiek ma z nim łączność, mówi scenariusz *Śmierci pośrodku drogi*, to życie ludzkie ma sens. Ma sens miłość między ludźmi, bo się nie kończy ale może trwać na zawsze.²

Zanussi głosi poza tym moralność absolutną, która nie zgadza się z religijnymi założeniami etyki niezależnej. Włoski krytyk zauważa, że w twórczości Zanussiego znajduje swe odbicie istniejący konflikt między materialistycznymi tendencjami ludzkości a etyczną potrzebą zakorzenienia wartości w czymś stałym i transcendentnym.³ Do etyki chrześcijańskiej zbliżają Zanussiego niezwykle zainteresowania śmiercią i egzystencjalnymi pytaniami człowieka, na które próbuje szukać odpowiedzi ostatecznych, możliwych jedynie na gruncie religii. Śmierć dla niego ma charakter tajemnicy religijnej.⁴

W przeciwieństwie do ateizmu marksistowskiego czy egzystencjalistycznego Reżyser twierdzi, że życie ludzkie ma sens również w obliczu śmierci. Głosy krytyczne, jakie czasem się pojawiały w katolickich pismach, nie zawsze są do przyjęcia. Zawierały np. pretensje o zbyt słabe odniesienie absolutystycznej moralności filmów Zanussiego do Boga, nie uwzględniały warunków politycznych, w jakich tworzył, a także jego prawa jako artysty do ostrożnego sugerowania, a nie ujawniania swojej myśli, do stawiania pytań i „zmuszania” widza do szukania odpowiedzi na te pytania bez podawania mu ich w sposób gotowy. Niektóre głosy krytyczne zdają się zupełnie rozmijać z intencjami Reżysera i tłumaczą opacznie jego filmy. „... Słowem - pustka. Oto, co ma do zaproponowania czołowy moralista polskiego kina (*Kontrakt*)... Sprzeczności Zanussiego są dramatem intelektualisty, który nie potrafi wywieść ładu moralnego z metafizyki. Inteligencja i wiedza nie pozwala mu podzielić popularnych przekonań o porządku świata. Jest głęboko przekonany, że wszystkie pojęcia są relatywne, z moralnymi na czele...”⁵

Co mówi sam Zanussi na temat swego światopoglądu? Indagowany w tej kwestii w Rzymie przez dziennikarza „La Stampy” stwierdza: „Odmawiam odpowiedzi... Nie ma istotnego znaczenia, czy jestem katolikiem czy marksistą. Jeśli w moim filmie ujawniają się

¹ *Z dalekiego kraju*, s. 7.

² *Śmierć pośrodku drogi*, s. 263.

³ Por. P. D'Agostini, *Zanussi*, por. także wywiad z K. Zanussim w „Tygodniku Powszechnym” 1981, nr 5

⁴ Por. *Spirala*, s. 25.

⁵ K. Kłopotowski, *Przygody umysłu Krzysztofa Zanussiego*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5, s. 277.

inspiracje chrześcijańskie, znaczy, że jestem chrześcijaninem. Jeśli nie, to nim nie jestem. Nie życzę sobie etykietek, ten, kto deklaruje się jako katolik, jest automatycznie chroniony przez katolików, ten kto deklaruje się jako marksista, jest chroniony przez lewicę. Mnie jednak ochrona ze strony grupy, nietykalność w grupie napawa strachem”¹.

Ta wypowiedź Zanussiego jest bardzo charakterystyczna dla całej jego twórczości. Nie jest zatem rzeczą łatwą jednoznacznie określić coś, co Reżyser świadomie ukrywa w swej twórczości. A może nie ukrywa? Może takie podejście niedeklaratywne w sztuce jest zgodne z istotą sztuki? Postulaty wysuwane obecnie przez Kościół, doceniają bardziej niż kiedykolwiek wolność artysty. Wydaje się także, że współczesny widz odnosi większe korzyści, jeśli prawdy i przemyślenia, jakie mu autor podsuwa nie zawierają deklaracji, lecz są wspólnym poszukiwaniem.

Czy można w ogóle mówić o filmie zaangażowanym światopoglądowo, a jeśli tak, to w jakim sensie? Znamy trzy rodzaje filmów, które zajmują się problematyką religijną: biblijny, hagiograficzny i filozoficzno-moralny. Pierwszy zawiera tematykę biblijną, drugi dotyczy życia świętych. Są one w ścisłym słowa tego znaczeniu filmami religijnymi, chociaż nie zawsze wykorzystywanie wątków biblijnych czy religijnych w filmie oznacza, że jest to film rzeczywiście religijny, czyli wartościowy pod względem religijnym. Filmy trzeciego rodzaju mogą nie mieć żadnych odniesień do Biblii czy hagiografii, mogą też nie mieć wprost odniesień do religii, natomiast wartości, które one prezentują skłaniają do refleksji religijno-moralnej. Na tej podstawie zatem mogą być uznane za filmy światopoglądowo zaangażowane²

Do tego trzeciego nurtu należy niewątpliwie twórczość Zanussiego. Takiego zdania jest też część krytyki filmowej. „Otóż trudno by przecież nazwać Zanussiego „Reżyserem katolickim”. Natomiast jego filmy traktowane nie psychologicznie, jako ekspresja osobowości, lecz jako twory artystyczne, mówiąc językiem semiologii - określone komunikaty, są cyklem rozważań na temat istotnych problemów moralnych, rozważań opartych na treściach Ewangelii”³.

Jego refleksje filozoficzno-moralne skłaniają człowieka do zadawania pytań natury egzystencjalnej i religijnej. Nie daje on gotowych odpowiedzi czy rozwiązań, lecz raczej zmusza widza do samodzielnego szukania odpowiedzi. Tendencja do sugerowania, a nie stawiania kropek nad „i” w opowiadaniu filmowym jest bliższa rzeczywistości niż musztrowanie widza według wymyślonych z góry założeń autora⁴. A jeśli tak się dzieje, to filmy jego spełniają tę samą rolę, co filmy zaangażowane światopoglądowo, a etyka, którą niosą, jest etyką bliską chrześcijaństwu, jeśli nie wprost chrześcijańską.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że twórczość Zanussiego ukazuje prawdziwe oblicze człowieka, bez niedomówień czy zafałszowań. Człowiek w ujęciu jego twórczości to byt cielesno-duchowy, tajemniczy, nie zbadany do końca, należący do świata przyrody, a zarazem go przekraczający. Byt ten wpatrzony jest w transcendencję, której istnienie zdaje się przeczuwać, chociaż skazany jest na ciągłą niepewność i poszukiwanie. Jediną oczywistością jest wielka godność człowieka i fakt, że sens życia można odkryć w rozwoju swego człowieczeństwa, przez wybory wartości moralnych.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było sformułowanie głośzonych tez etycznych i określenie naczelnej zasady etycznej „systemu moralnego” twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego.

¹ Cyt. za „Forum” 1981, nr 37.

² Por. R. Holloway, *The Religious dimension in the cinema*, Hamburg 1972, s. 10.

³ J. Zatorski, *Sacrum i film*, „Życie i Myśl” 1976, nr 6, s. 87.

⁴ Por. J. Płazewski, *Język filmu*, Warszawa 1982, s. 250.

W punkcie pierwszym przedstawiono stanowisko Reżysera wobec najistotniejszych pytań egzystencjalnych człowieka budzących się pod wpływem doświadczeń swej niewystarczalności i przemijalności, jak również poczucia swej wielkości i transcendowania otaczającego go świata.

Człowiek według Zanussiego rozpatrywany z pozycji czystego antropocentryzmu nie może odpowiedzieć sobie na nurtujące go pytania egzystencjalne. Tajemnica ludzkiego losu ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Antropologia materialistyczna nie może wyjaśnić faktu właściwej człowiekowi transcendencji. Śmierć w ujęciu Zanussiego jednak, podobnie jak we współczesnej filozofii chrześcijańskiego personalizmu, nie jest wykorzystywana w celu zwrócenia uwagi na perspektywę unicestwienia, ile raczej traktuje ją jako moment ostatecznej weryfikacji człowieka. Człowiek nie tylko ulega śmierci, ale także określa w niej siebie. Śmierć, która przewija się bardzo często przez twórczość Zanussiego, nie jest więc wyrazem egzystencjalnej rozpaczki artysty, lecz wręcz przeciwnie, spełnia ona rolę sprawdzianu systemu wartości, jakim się człowiek posługuje, czyli ma charakter twórczy i budujący. Zanussi głosi istnienie absolutnego i obiektywnego ładu moralnego i wartości, które są w stanie nadać sens życiu człowieka nawet w obliczu jego przemijalności. Są to wartości moralne. One powinny stać na czele hierarchii wartości, bo tylko ich realizacja powoduje rozwój człowieka.

W punkcie drugim przedstawiono poglądy Zanussiego na zdolność człowieka do okrywania wartości moralnych, wolność ich wyboru i odpowiedzialność za przeprowadzone wybory moralne. Człowiek według jego twórczości jest zdolny do odkrywania właściwego porządku moralnego w swoim sumieniu. Odkrywa on godność osoby ludzkiej i powinność jej afirmacji. Dotyczy to zarówno własnej osoby, jak i innych osób. Posiada on wolność wyboru i podejmowania decyzji. Jest więc bytem wolnym. Nie jest to jednak indeterminizm. Człowiek podlega wielu ograniczeniom, które go krępują. Ale nie jest to także determinizm. Poglądy Zanussiego na wolność można zaszeregować do determinizmu umiarkowanego, a jeszcze ściślej do autodeterminizmu. Istotę wolności ujmuje Zanussi zgodnie ze stanowiskiem personalizmu, czyli podkreśla nie tyle wolność człowieka przejawiającą się w wyborze zła moralnego, co wolność jako czynnik realizacji swojej osoby. Za wolność jest człowiek odpowiedzialny przede wszystkim przed swoim sumieniem, a także przed drugim człowiekiem, którego osoba, podobnie jak osoba podmiotu, domaga się afirmacji.

Punkt trzeci przedstawia spojrzenie Zanussiego na sposób afirmowania godności człowieka w wymiarze jednostkowym, międzyjednostkowym i społecznym. Człowiek w jego ujęciu afirmuje swoją godność przez postępowanie autentyczne, czyli zgodne ze swoimi przekonaniem. Afirmuje swoją godność poprzez wierność swemu człowieczeństwu, czyli przez czyny, które są godne człowieka. Praktycznie chodzi tu o fundamentalny wybór hierarchii wartości, na której czele powinna stać godność ludzka. Zmiana tej hierarchii, co według Reżysera jest zjawiskiem powszechnym, usprawiedliwiającym zajmowanie się nim nieomal w każdym scenariuszu filmowym, polega na stawianiu wyżej niż swoje człowieczeństwo takich wartości jak kariera, funkcje piastowane w społeczeństwie, dobra materialne. Zachwianie hierarchii wartości związane jest z konformizmem, kompromisami i płaceniem wysokiej ceny moralnej za karierę i osiągnięte sukcesy. Wszystko to stoi w opozycji do rozwoju człowieka, czyli do jego powołania, jakie ma spełniać w niepowtarzalnym życiu.

Afirmacja osoby ludzkiej w innym człowieku polega, według Zanussiego, na wierność drugiemu człowiekowi, na życzliwość wobec każdego człowieka i wzajemnej solidarności. Afirmację tę można określić słowem „miłość”. Dotyczy ona najpierw ludzi najbliższych, z kręgu rodziny, a następnie innych ludzi niezależnie od stopnia pokrewieństwa czy więzów przyjaźnielskich. Tak jak zagadnienie afirmacji własnej osoby nawiązuje w twórczości

Zanussiego bezpośrednio do życia i jest próbą uwrażliwienia człowieka na wartości, którym musi być wierny w aktualnych codziennych wyborach, tak również zagadnienie więzi międzyludzkiej jest odbiciem aktualnej sytuacji w rodzinie, w stosunkach między małżonkami, rodzicami i dziećmi oraz ludźmi obcymi żyjącymi obok siebie, których często bliskość zamieszkania jest odwrotnie proporcjonalna do więzi, jakie ich łączą. Jest to więc próba uwrażliwienia człowieka na wypaczenia, jakie występują w relacjach międzyludzkich.

Afirmacja jednostki przez społeczeństwo powinna dokonywać się według Zanussiego na podobnych podstawach jak afirmacja jednostki przez jednostkę. Idealną afirmacją jednostki przez społeczeństwo jest, podobnie jak w relacjach międzyjednostkowych, miłość. Zanussi ostrzega przed zagrożeniami, jakie płyną dla jednostki ze strony instytucji, państwa, nauki czy medycyny. Zagrożenia te występują tam, gdzie uprzedmiotawia się osobę ludzką, traktując ją jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu. Stają się one większe proporcjonalnie do możliwości doskonalenia metod zniewalania człowieka przez wykorzystywanie w tym celu współczesnych środków naukowych.

Punkt czwarty, metaetyczny jest próbą określenia naczelnej zasady etycznej i zaszeregowania etyki Zanussiego do jakiegoś kierunku etycznego. Na podstawie trzech poprzednich rozdziałów można stwierdzić, że etyka w jego twórczości nie jest ani eudajmonistyczna ani deontonomiczna, ale ma wyraźnie charakter personalistyczny. Człowiek, jego godność, stanowi w niej naczelną zasadę etyczną, a sumienie - jego najbliższą normę moralności. Wprawdzie Zanussi nie używa terminu „osoba”, ale obrazy i dialogi pozwalają stwierdzić, że pojęciu „człowiek” u niego odpowiada ta sama treść co „osobie ludzkiej” u personalistów. Zgodność myśli Zanussiego, odczytywanej w jego twórczości jak i w wywiadach, z poglądami etyki personalistycznej pozwalają umieścić jego „system etyczny” w kręgu etyki personalistycznej.

Pod względem epistemologicznym etykę Zanussiego można określić terminem: intuicjonizm. Wyraźnie bowiem w jego twórczości człowiek poznaje wartości moralne, a szczególnie wartość osoby ludzkiej, przy pomocy sumienia i w sumieniu też poznaje powinności, jakie one ze sobą niosą.

Pod względem metodologicznym etyka Zanussiego nie jest na pewno etyką zależną w ścisłym słowa tego znaczeniu. Nie odwołuje się ona wprost do Objawienia. Nie powołuje się też na autorytety religijne. Nie jest jednak także etyką niezależną w znaczeniu „niereligijna”, negującą Boga czy wartości religijne. Może najtrafniej powinno się ją określić jako etykę naturalną, która nie odwołuje się wprost do chrześcijańskich wartości, ale przyjmuje je jako coś zupełnie oczywistego wynikającego z natury ludzkiej. Etyka Zanussiego oparta jest na przekonaniu o istnieniu absolutnego i obiektywnego ładu moralnego. Wiernie też oddaje ona tęsknoty człowieka za wartościami wyższymi i religijnymi, które mogłyby w pełni usensownić ludzkie istnienie.

Charakterystyczna jest odpowiedź Zanussiego na pytanie, czy jest katolikiem, gdy stwierdza, że niepotrzebne są jego deklaracje, to - czy jest katolikiem czy nie, powinno być odczytane w jego twórczości. Wydaje się, że jego etyka jest bardzo bliska, jeśli nie identyczna, w podstawowych kwestiach z etyką chrześcijańską. Potwierdza to również spojrzenie na twórczość filmową Zanussiego pod kątem postulatów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odnośnie do filmu. Filmy jego odpowiadają wymogom, jakie stawiane są tzw. filmowi idealnemu, a tym bardziej więc obecnym postulatami, gdzie Kościół nie oczekuje „pobożnych” i moralizatorskich filmów. Film przede wszystkim, tak jak inne sztuki, powinien być bliski życia, pokazując różne jego aspekty. Filmem „religijnym” obecnie nazywa się niekoniecznie film o tematyce biblijnej czy hagiograficznej. Patrzy się teraz na film pod kątem przekazu odbiorcy wartości, które można nazwać religijnymi. Film nie powinien narzucać widzowi swoich rozwiązań, ale poszukiwać z nim razem. Stąd filmy wartościowe są pełne

wątpliwości, nie ma w nich łatwych rozwiązań, Reżyser stawia pytania, niekoniecznie dając odpowiedź. Tego rodzaju filmy są bardziej autentyczne i dzięki temu łatwiej trafiają do współczesnego widza, zmuszają go też do refleksji¹. Takie są właśnie filmy Zanussiego. Stąd też liczne nagrody i wysoka ocena ze strony kościelnych instytucji filmowych.

Na zakończenie można jeszcze zastanawiać się nad wartością twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego zarówno dla współczesnego człowieka żyjącego w określonych warunkach społecznych, przeżywającego określone dylematy moralne, jak dla społeczeństwa. Zanussi akcentuje przede wszystkim w swej twórczości powołanie człowieka do jego pełnego ludzkiego rozwoju. Jego myśl przedstawiona językiem artystycznym harmonizuje z nauką Vaticanum II: - „Człowiek... pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie... Jeśli dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej, aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć. Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym (kim) jest, niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa... aniżeli postęp techniczny”².

Myśl ta jest również przewodnią ideą twórczości Zanussiego. W każdym filmie zrealizowanym na podstawie jego scenariusza czy wybranym przez niego obcym scenariuszu, przewija się wołanie: „bądź człowiekiem”, które jest wołaniem o właściwą hierarchię wartości. Ukazuje on współczesnemu człowiekowi zagrożenia, których często człowiek nie dostrzega. Są one poważniejsze niż zagrażające światu inne kataklizmy, bo godzą w samą istotę człowieka, w jego osobę, w jego człowieczeństwo. Zagrożenia te polegają na tym, że człowiek zmienia dążenia do „być” na dążenia do „mieć” z całymi dalszymi konsekwencjami w postaci sprzedawania swej godności, wolności, człowieczeństwa. U podstaw wszelkiego zła na ziemi, stwierdzał K. Wojtyła, leży naruszenie podstawowej hierarchii wartości, właśnie tej, która stawia w człowieku wyżej „mieć” niż „być”³.

Twórczość filmowa Zanussiego jest z jednej strony wyrzutem sumienia dla tych wszystkich, którzy sprzedają swe człowieczeństwo, z drugiej strony jest ona nadzieją dla tych, którzy popadają w rozpacz. Stawia im przed oczy Zanussi ludzką godność jako najwyższą wartość, której nikt człowiekowi nie może wbrew jego woli odebrać. Rozwój człowieczeństwa jest powołaniem i zadaniem każdego człowieka, które musi wypełniać w sytuacji w jakiej przyszło mu żyć. Ta prawda może nadać sens każdemu życiu ludzkiemu i dawać siłę do przetrwania życia nawet najtrudniejszego. Dlatego twórczość filmowa Krzysztofa Zanussiego jest niezmiernie aktualna i pożyteczna. W jej apelu o właściwą hierarchię wartości, o stawianie w życiu na pierwszym miejscu własnego człowieczeństwa leży główna wartość twórczości Zanussiego.

¹ Zob. Przemówienie Jana Pawła II do artystów i dziennikarzy w Monachium w dniu 19 listopada 1980, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1981, nr 2, s. 18-19.

² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 35

³ Por. K. Wojtyła, *Integralny rozwój a eschatologia*, „Colloquium Salutis” 1975, nr 7, s. 139.

Realizacja miłosierdzia chrześcijańskiego w działalności kas samopomocowych cechów gdańskich (XVI-XVIII w.)

Idea opieki nad ubogimi z motywów religijnych ma swoją genezę w miłosierdziu głoszonym przez judaizm i chrystianizm. Natomiast filantropia, czyli idea pomocy potrzebującym z motywów humanitarnych i solidarności ludzkiej, pojawiła się w czasach nowożytnych.

W Gdańsku do filantropii wzywano dopiero od końca XVII w. i to zawsze na drugim miejscu, równoległe z miłosierdziem chrześcijańskim.

Miłosierdzie w Starym Testamencie to pełna czułości miłość wobec Boga i bliźnich, wyrażająca się na zewnątrz m. in. w konkretnych aktach współczucia, wskutek jakiejś tragicznej sytuacji¹.

W Ewangelii Jezus darzy wyjątkową miłością ubogich, „lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu”². Domaga się też miłosierdzia od swoich uczniów, dla których spełnianie go było i jest warunkiem istotnym osiągnięcia Królestwa niebieskiego³.

Kościół podjął nauczanie swego Mistrza i w różnych czasach, na różne sposoby, we wszystkich swoich odłamach je realizował.

W Średniowieczu Kościół katolicki głosił, że nierówność społeczna i ubóstwo mają być łagodzone przez miłosierdzie. Biedę uważano wtedy za rzecz naturalną, zgodną z wolą Bożą. Ubodzy mieli stanowić okazję dla bogatych do świadczenia miłosierdzia i zdobywania zasług dla zbawienia wiecznego.

Kościół jednocześnie zobowiązał bogatych, pod groźbą nie uzyskania zbawienia, do dzielenia się wszystkim z potrzebującymi, a przynajmniej tym, co zbywało. Biednych, których ubóstwo jest niezawinione, nakazywał miłować jako „cierpiące członki Chrystusa” i ratować od głodu i nędzy⁴.

Jałmużnę uważano za jeden z warunków odpuszczenia grzechów i darowania kar doczesnych, przeto obecność biednych była dla bogatych okazją do zbawienia. Klasycznym przykładem takich poglądów jest wypowiedź św. Eligiusza: „Bóg mógłby uczynić wszystkich ludzi bogatymi, lecz chciał, żeby byli ubodzy na tym świecie, aby bogaci mieli okazję odkupienia swoich grzechów”⁵.

Nakaz miłosierdzia dotyczył osób indywidualnych, które miały swoimi ofiarami służyć biednym za pośrednictwem Kościoła. On był dysponentem ich darów i reprezentantem

¹ *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Doufour, Poznań 1973, s. 479.

² Mt 4, 23 b.

³ *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 482-483; por. Dz 6, 1-6.

⁴ J. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia w Kościele Katolickim*, Kraków 1916, s. 30.

⁵ B. Gerek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 26.

interesów ubogich¹.

Urbanizacja i narodzenie cywilizacji miejskiej wytworzyły nowe problemy moralne. Ucieczka od świata w dobrowolne ubóstwo była wyrazem nieakceptacji nowych struktur społecznych. Póki ruchy wyznawców dobrowolnego ubóstwa miały charakter indywidualny, były tolerowane przez Kościół; w ruchach zbiorowych stwarzały dlań zagrożenie. Powstanie zakonów medykanckich stanowiło przyswojenie tych ruchów i etyczno-religijne usankcjonowanie miejskiego świata pieniądza. Nowy etos ubóstwa dostosował się do nowego bogactwa miast i wzrastającej roli pieniądza².

W XII i XIII w. w krajach zachodu, a w Polsce w XIII i XIV w., obserwujemy nowy ruch uczuć religijnych, które określa się mianem „rozbudzenia ewangelicznego”. Działania charytatywne tego okresu pogłębiają związek poszczególnych grup społecznych z instytucjami kościelnymi.

Bractwa miłosierdzia organizowały znaczną część społeczeństwa, finansowały budowę szpitali-przytułków, a następnie zajmowały się ich administrowaniem i utrzymaniem. Wielkość ofiar zależała od dobrej woli ofiarodawców, ale była także określana statutami brackimi. Dzięki nim Kościół stworzył w ramach organizacji diecezjalnej, parafialnej i zakonnej sieć wyspecjalizowanych, jak na owe czasy, zakładów³.

Świadczenie pomocy każdemu proszącemu demoralizowało ubogich. Obok rzeczywiście potrzebujących, którzy nie mogli zapracować na swoje utrzymanie, pojawiały się coraz częściej zastępy wydrwigroszów wyłudających jałmużnę za pomocą dziadowskiej przemysłności, sztuki charakteryzacji, talentów oratorskich, a nawet grózb.

Ze zmianą obrazu biedaka zmienił się społeczny stosunek do niego i stawał się dwuznaczny. Poczucie chrześcijańskiego obowiązku spieszenia z pomocą „drugiemu Chrystusowi” mieszało się coraz bardziej z niechęcią do żebraków „zawodowych”, naruszających coraz bardziej porządek publiczny⁴.

Wywołało to debaty i polemiki. Przedstawia je B. Geremek⁵ i przytacza liczne przykłady krytycznego podejścia ludzi średniowiecza do ubogich, wśród których już od X w., a szczególnie od XII w., rozróżniano „uczciwych” i „nieuczciwych”, „swoich” i „obcych”, starych i młodych, wstydlivych i bezczelnych - za każdym razem przyznając preferencje tym pierwszym.

Charakterystyczny jest głos z tego okresu Guido de Baysio, który pisał, że prawdziwie cnotliwy jest akt miłosierdzia tylko wtedy, gdy czyniony jest rozsądnie, a zatem gdy bierze się pod uwagę jego skutki zarówno dla jałmużnodawcy, jak i otrzymującego jałmużnę. Uznawał on za celową jedynie praktykę wspierania ludzi sobie znanych, zubożałych członków własnej społeczności⁶.

Podobnie w Krakowie w pierwszej połowie XIV w. Jan z Ludziska w jednej ze swoich mów głosił pochwałę pracy i potępienie próżniactwa. Nie szczędził pogardy dla żebraków i zakonów żebrzących, wzywał do zmuszania zdrowych spośród nich do pracy⁷.

Równoległe, poczynając od połowy XIV w., nowego znaczenia nabrała sprawa stosunku do pracy. Spory na ten temat przeniosły się z płaszczyzny teologicznej i kościelnej na płaszczyznę polityki społecznej władz państwowych i miejskich, zaczęły kształtować nowoczesny etos pracy⁸.

¹ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 26.

² B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 29.

³ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 30-32.

⁴ J. Kracik, M. Rożek, *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznicze w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI-XVIII w.*, Kraków 1986, s. 116-119.

⁵ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 5-89.

⁶ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 35.

⁷ B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 232-233.

⁸ B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 221 i n.

Natomiast sytuacja społeczna na przełomie XV i XVI w. zmusiła do podjęcia już stanowczych kroków, zmierzających do reformy opieki nad ubogimi i całej obszernej dziedziny miłosierdzia.

Krytykę dotychczasowych form głosili jednocześnie reformatorzy, humaniści i niektórzy przedstawiciele Kościoła katolickiego w wielu krajach Europy¹.

W Polsce również zajęto się tą sprawą w nowym świetle. Od końca XV w. szlachta na sejmikach i sejmach podejmowała walkę z ludźmi luźnymi, spośród których rekrutowały się osoby potrzebujące lub domagające się wsparcia i opieki społecznej.

W 1496 r. w statutach piotrkowskich pojawił się przepis o luźnych żebrakach. Król Jan Olbracht polecił miejscowym zwierzchnikom, zwłaszcza radom miejskim i proboszczom wiejskim, ażeby wyznaczali dopuszczalną liczbę żebraków i wydawali im znaki uprawniające do korzystania z jałmużny. Ludzi trudniących się stale lub dorywczo żebractwem, nie posiadających znaków, a przyłapanych na żebranie, polecił zatrzymywać i oddawać starostom, ci zaś mieli obowiązek zatrudnić ich do naprawy zamków obronnych. W następnych wiekach polecono wykorzystywać ich do prac publicznych i zaciągać do służby wojskowej².

W pismach Jana z Ludziska³, Jana Ostroroga, Frycza Modrzewskiego, Fabiana Sebastiana Klonowicza i Biernata z Lublina znajdujemy krytykę dotychczasowych form opieki nad ubogimi i bardzo światłe propozycje rozwiązania tego problemu⁴.

Władze Gdańska od lat dwudziestych XVI w. ujmują zagadnienie ubogich w świetle nowych myśli M. Lutra, który uważał za konieczne wyplenienie żebraków w całym świecie chrześcijańskim⁵. Program Lutra wyrastał z tradycji średniowiecznej. Zapewne znane mu były doświadczenia Strasburga, gdzie wcześniej zastosowano ostre sankcje przeciw włóczęgom, czy komentarz Jana Maira, profesora Sorbony, do sentencji Piotra Lombarda, przyznający książętom i miastom pełne prawo zakazu zebrania publicznego tam, gdzie zapewniono skuteczną pomoc będącym w rzeczywistej potrzebie⁶.

Okazywał on też znaczne zainteresowanie dla *Liber vagatorum* oraz zapewne dla *Zwierciadła szarlatanów* Tesco Piniego i *Statku głupców* Sebastiana Branta, które zawierały materiały do demaskatorskiej pasji Lutra⁷.

Natomiast fundamentem zajęcia się tą sprawą w sposób wolny od tradycyjnych rozwiązań było doktrynalne rozdzielenie obowiązków człowieka jako chrześcijanina i jako członka społeczności ludzkiej. Luter głosił zasadę, że królestwem Chrystusa rządzi Ewangelia, królestwem zaś człowieka - prawo naturalne. Dlatego przyznawał on władzom świeckim i znawcom prawa swoiście rozumianą autonomię kierowania ludźmi⁸. W konsekwencji więc formułował zasady życia społecznego według prawa naturalnego.

W swoim apelu z sierpnia 1520 r. *An den Christlichen Abel deutscher Nation von des Christlichen Standes Besserung* napisał, że powszechnemu zakazowi zebrania musi towarzyszyć właściwa organizacja opieki nad ubogimi miejscowymi, którzy nie mogą sami zapracować na życie. Pomoc tym ubogim zapewnić powinny ich rodzinne miasta, przez zaprowadzenie skutecznej nad nimi kontroli, by nie korzystali z opieki włóczędzy i złoczyńcy udający ubogich. Luter postulował wyznaczenie nadzorców, którzy w porozumieniu

¹ B. Geremek, *Frycza Modrzewskiego program opieki nad ubogimi i europejskie spory wokół pauperyzmu w XVI w.* W: *Polska w Świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 207, 211 i n.

² S. Grodziski, *Ludzie luźni. Studium z historii państwa i prawa polskiego*, Kraków 1961, s. 58, 64-67.

³ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 232.

⁴ S. Grodziski, *dz. cyt.*, s. 59.

⁵ D. M. Luthers *Werke*, Bd. VI, Weimar 1888, s. 381 i n oraz s. 450;

B. Geremek, *Frycza Modrzewskiego...*, s. 208.

⁶ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 217.

⁷ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 218.

⁸ B. Geremek, *Litość i szubienica...*, s. 213.

z proboszczem i radą miejską zajmowałaby się organizacją wsparcia dla ubogich. Pomoc jednak powinna pozostać w rozsądnych granicach: Wystarczy tak wspierać, aby nie umarli z głodu¹.

Ostatecznego kształtu nabrała myśl Lutra w 1523 r. kiedy to zredagował on dla miasta Leising rozporządzenie o „kasie ubogich”. Pracę swoją polecił upowszechnić drukiem i nawoływał wszystkie miasta do jej wykorzystania².

Postęp protestantyzmu w Niemczech przyczynił się do upowszechnienia instytucji „wspólnej kasy”. Jednakże wiele władz miejskich, uzyskawszy prawo dysponowania funduszami przeznaczonymi na pomoc dla ubogich, często przeznaczało je na inne cele, w ich mniemaniu pilniejsze. Dlatego Luter musiał apelować o realizację nakazu miłosierdzia chrześcijańskiego i jeszcze raz wyłożył swoje zasady w przedmowie do niemieckiego przekładu pamfletu antyżebraczego *Liber vagatorum* wydanego w 1528 r.³

Zaapelował w niej do książąt, panów i rad miejskich o wyciągnięcie wniosków z opisu oszustw żebraczych, by sporządzili rejestry swoich ubogich i tylko tym z odpowiednim zaświadczeniem regularnie zapewniali wsparcie i opiekę. Radził natomiast wystrzegać się wspomagania oszustów i włóczęgów, bezpodstawnie wyludzających jałmużnę, podobnie jak mnichów żebrzących czy kwestarzy⁴.

W tym duchu wydane zostało w Gdańsku pierwsze zachowane rozporządzenie, i to już w 1524 r., a w 1525 r. ogłoszono obszerną ordynację o ubogich, w której Rada Miejska przejęła dzieło miłosierdzia i odpowiedzialność za komorników gdańskich⁵.

Tutaj ma swoją genezę działalność miasta, którą przedstawiono już w książce *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI do XVIII wieku*⁶. Poszerzając ten temat pragniemy przedstawić przykłady działalności samopomocowej cechów gdańskich, które poprzez kasy zapomogowe, chorych, wdów i pogrzebowe udzielały pomocy swoim członkom, czyli ściśle określonej grupie.

Praca niniejsza ma być przyczynkiem, wskazaniem ciekawego tematu, nie badanego jeszcze w skali całego kraju. Jeśli już do tej tematyki sięgano, to przede wszystkim na marginesie monograficznego ukazywania cechów gdańskich⁷ lub przy okazji przyczynkowych odkryć źródłowych⁸.

Istniejące nieliczne opracowania dziejów niektórych cechów gdańskich mają charakter popularny, są niewielkie objętościowo, oparte na szczupłej bazie archiwalnej traktują przeważnie o ich charakterze normatywno-prawnym. Nie przedstawiają zatem działalności społecznej. Akcje samopomocowe cechów gdańskich miały charakter religijno-społeczny, były przedłużeniem długiej tradycji i doświadczeń Kościoła katolickiego. Nie zachwiała ich ani też nie przyczyniła się do gwałtowniejszego rozwoju zmiana wyznania przez gdańszczan.

¹ D. M. Luthers, *W e r k e*, dz.cyt., Bd VI, s. 471: Es ist gnug, das zimlich die armen vorsorgt sein, da bey sie nit hungers sterben noch erfrieren. Es fugt sich nit, das einer aufs andern erbeit mussig gehe, reich sey und wol lebe bey einis andern ubel leben, wie ist der vorkeret miszprauch gehet.

² B. G e r e m e k, *Litość i szubienica...*, s. 216.

³ D. M. L u t h e r, *Von den falschen Betler buberey*, Wittenberg MDXVIII. Tekst ten był jeszcze wielokrotnie wydawany w XVI i XVII w., np. *Liber vegatorum le livre des gueux*, hrsg. P. R i s t e l h u b e r, Strasbourg 1862, s. XL i n.

⁴ *T a m ż e*, Bd. 12, s. 11-30; B. G e r e m e k, *Frycza Modrzeuskiego...*, s. 209.

⁵ H. F r a y t a g, *Zwei Danziger Armenverordnungen des sechzenten Jahrbunderts*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins”, 1899, H. 39, s. 119 i n.

⁶ Z. K r o p i d ł o w s k i, *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI do XVIII wieku*, Gdańsk 1992.

⁷ M. B o g u c k a, *Gdańskie rzemiosło tekstylne od XIV do połowy XVIII wieku*, Wrocław 1956;

S. S o k ó ł, *Historia gdańskiego cechu chirurgów 1454-1820*, Wrocław 1957;

J. T r z o s k a, *Gdańskie młynarstwo i piekarnictwo w II połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1973;

Z B i n e r o w s k i, *Gdański przemysł okrętowy od XVII do początku XIX wieku*, Gdańsk 1983

⁸ K. K u b i k, „Kasa ubogich” gdańskiego kramarswa w XVII i XVIII wieku, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne”, t. 5, 1962, nr 8/10.

Otwarta jest ciągle sprawa czy luteranizm, czy bardziej duch czasów wpłynął na pojawienie się nowych rozwiązań i osiągnięć organizacyjnych. Pewne jest jedynie to, że przy organizowaniu samopomocy odwoływano się do nauczania Jezusa Chrystusa wzywającego do miłosierdzia oraz obawiano się popadnięcia w ubóstwo, chroniono się stanowczo przed koniecznością korzystania z pomocy społecznej ogólnodostępnej przewidzianej dla komorników i bezdomnych, a więc przed spadnięciem do najniższej warstwy społecznej.

Niniejszy tekst inspirowało również odkrycie w Archiwum w Gdańsku Państwowym zbioru dokumentów kasy guzikaarzy¹ i zapomogowo-pożyczkowej kasy chorych czeladników kowalskich².

W rozwiązaniach modelowych organizowania miast w okresie średniowiecza jednym z najbardziej podstawowych, a zarazem powszechnych postulatów była sprawa egalitaryzmu mieszczańskiego. Domagano się w nim, aby wszyscy obywatele mieli równy start ekonomiczny i prawny. Cechy egalitaryzmu przejawiają się najwyraźniej w spisach praw miejskich i organizacji statutowej wytwórczości³.

Zarówno w prawie magdeburskim, jak lubeckim i chełmińskim zawarte są inwokacje o treści: *Recte iudicate filii hominorum sive dives, sive pauperes*. W ten sposób również na przyszłość wykluczano możliwość prawnego różnicowania statusu mieszczan (*cives incolae*), którzy w ramach społeczeństwa stanowili wyodrębniony stan, ale o jednakowej pozycji prawnej wszystkich członków gmin mieszczańskich⁴.

Egalitaryzm zaznaczył się również w organizacji rzemiosła, które składało się z indywidualnych warsztatów obligatoryjnie zrzeszonych w różnych cechach. Władze cechowe nadzorowały jakość i wielkość produkcji, a nawet reglamentowały ją. Przepisy cechowe zobowiązywały wszystkich członków do używania jednakowych narzędzi i do korzystania z tych samych ogólnie dostępnych źródeł zaopatrzenia⁵.

Chociaż w źródłach bardzo widoczna jest troska o zapewnienie wszystkim mieszkańcom miasta jednakowego startu i rozwoju, jednakże stopień uzyskanej perfekcji zawodowej, skład rodziny rzemieślnika, potrzeby osobiste, stan zdrowia i inne czynniki zewnętrzne przyczyniały się do dość wyraźnego różnicowania majątkowego jednostki. Toteż nawet najidealniejsze prawa, przepisy i zwyczaje nie były w stanie ujednoczyć rozwoju ekonomicznego członków gminy miejskiej. Istniały warsztaty rzemieślnicze, które ubożały; byli czeladnicy, którzy nigdy nie stali się mistrzami ni właścicielami warsztatów, podobnie jak uczniowie, którzy nigdy nie doczekali się wyzwolenia na czeladników. Tak więc w ciągu dziesięcioleci i wieków pogłębiały się procesy różnicowania majątkowego, któremu towarzyszyło wypadanie jednostek z cechów i z orbity życia gospodarczego.

Poza czynnikami gospodarczymi ważnym problemem społecznym dawnego mieszczaństwa były choroby: jednostkowe, zawodowe oraz epidemie. Warsztaty rzemieślnicze, wyposażane w różne urządzenia techniczne, niejednokrotnie były również przyczyną powstawania urazów i chorób zawodowych, a nawet kalectwa.

Wreszcie wspomnieć należy o naturalnym zjawisku, jakim jest starość, szczególnie ludzi samotnych, oraz o przybyszach, o narastającej liczbie włóczęgów i żebraków szukających w większych ośrodkach miejskich okazji do uzyskania jałmużny lub jakiegoś zajęcia.

¹ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej AP Gd.), 300 C/487, s. 1

² AP Gd., 300.C/801, s. 32-34.

³ E. Rozenkranz, *Początki i ustrój miast Pomorza Gdańskiego do schyłku XVI stulecia*, Gdańsk 1962, s. 283.

⁴ Np. w artykule 90 Gdańskiego Kodeksu Prawa Lubeckiego z 1263 r. następująco sformułowano ten nakaz: „*videant (consules) ne alicui pauperi aut diviti iniuria fiat*”.

⁵ J. F. H a c h, *Das alte Lubische Recht*, Lubeck 1839, s. 213;
E. Rozenkranz, *dz.cyt.* s. 282.

W tych okolicznościach narastało zjawisko zwiększania się w każdym ośrodku miejskim odsetka społeczności pozbawionej środków do życia. Powoływane kasy samopomocowe miały ratować również upadające w organizacji cechowej zasady egalitaryzmu. Szczególnie odnosiło się to do kas pogrzebowych, które zapewniały jednakowo uroczyste urządzenie pogrzebów wszystkich członków danego cechu. Wszak sprawy praktyk religijnych i życia towarzyskiego wspólnoty mistrzów, czeladników i uczniów były regulowane statutami cechowymi.

Podstawy organizacji cechowej w Gdańsku wykształciły się na przełomie XIV i XV w. W tym czasie powstawały dziesiątki cechów na terenie Głównego i Starego Miasta. Po wojnie trzynastoletniej i scaleniu organizmu miejskiego zlikwidowano rozbicia terenowe większości cechów gdańskich. W początkach XVI w. wielkie rozruchy społeczne zahamowały na krótki czas rozwój organizacji cechowych. Od połowy XVI w. Rada zaczęła akcję porządkowania i zatwierdzania ich statutów. Charakterystyczne było podporządkowanie korporacji rzemieślniczych władzom miasta. Każdy cech miał wyznaczonego przez Radę opiekuna i kontrolera (tzw. pana cechowego), który musiał być obecny na wszystkich walnych zebraniach członków cechu, rozstrzygał ważniejsze spory, reprezentował cech i sprawował w nim najważniejszą władzę¹.

Prawo wydawania statutów i ordynacji cechowych należało do Rady. Wynikało ono z przywilejów kazimierzowskich oraz zyguntowskich, wydanych po rewolcie pospólstwa gdańskiego w 1526 r.² Oczywiście w sprawach mniejszej wagi obowiązywały w cechach uchwały podejmowane przez wszystkich członków, ale dla nabrania oficjalnego charakteru musiały być zatwierdzone przez władze. Odnosiło się to nawet do decyzji w sprawach pomocy materialnej dla zubożałych członków cechu.

W ten sposób Rada w imieniu patrycjatu miejskiego przejęła kontrolę nad cechami, stowarzyszeniami które pragnęły udziału we władzy zgodnie zresztą ze starym prawem miejskim.

Działalność samopomocowa wytworzyła się przede wszystkim w drugiej warstwie miejskiej - pospólstwie (podział przyjęty we współczesnych badaniach), które stanowili bogaci kupcy, prowadzący nieraz interesy na skalę dorównującą działaniom patrycjatu, jak i średni oraz drobni, ponadto kramarze, przekupnie i rzemieślnicy wszelkich specjalności. Była to więc grupa bardzo zróżnicowana pod względem zamożności, sposobu zarobkowania i życia³. Styl życia bogatych kupców niewiele się różnił od sposobu życia patrycjuszki. Kupcy także uczestniczyli w wielkim handlu międzynarodowym, należeli do spółek armatorskich, pożyczali znaczne sumy pieniędzy, zajmowali się bankierstwem, posiadali liczne nieruchomości w mieście i na wsi⁴. Bardzo zamożna była również - w okresie największej świetności miasta - pewna część gdańskich rzemieślników, którzy prócz swego zawodu uprawiali handel, nawet lichwę, skupowali parcele w mieście i poza nim, nabywali kosztowne ruchomości, biżuterię⁵. Chociaż wciąż zaliczane do pospólstwa, jednak były to grupy zbliżające się niekiedy pod względem zamożności do patrycjatu, który zresztą starały się naśladować, zabiegały o zdobycie prawa wstępu do Dworu Artusa, ubierały się i mieszały wystawnie⁶. Niemniej, z powodu niedopuszczania ich do władzy, były jednocześnie najbardziej podatne na antypatrycjuszowskie nastroje⁷.

¹ M. B o g u c k a, *Rozwój rzemiosła*, W: *Historia Gdańska*, Gdańsk 1982, t. 2, s. 189 i n. .

² T a k z e, *Gdańsk jako ośrodek produkcyjny w XVI-XVII wieku*, Warszawa 1962, s. 293

³ I. R e m b o w s k a, *dz. cyt.*, s. 35.

⁴ M. B o g u c k a, *Przemiany społeczne i walki społeczno-polityczne w XV i XVII w.* W: *Historia Gdańska*, t. 2, Gdańsk 1982, s. 212.

⁵ H. S a m s o n o w i c z, *Badania nad kapitałem mieszczańskim Gdańska w II połowie XV wieku*, Warszawa 1960, s. 105 i n.

⁶ M. B o g u c k a, *Przemiany społeczne...*, s. 212.

⁷ Zdobyli je więksi kupcy, handlarze suknem, właściciele kramów, szyprowie i browarnicy;

Trzon pospólstwa stanowili jednak drobni kupcy, kramarze oraz rzemieślnicy. Posiadali oni niewielkie nieruchomości w mieście, ubierali się i mieszkali skromnie. Jeszcze gorzej żyło wielu pokątnych przekupniów i rzemieślników posiadających na własność jedynie narzędzia produkcji, nieliczne sprzęty i ubogą odzież, a zamieszkujących w suterrenach lub na poddaszach¹.

Dlatego dla ukazania przekrojowego działalności samopomocowej wybrano kasy z grupy rzemieślników zamożnych, średniobogaty i ubogich oraz kasę najwcześniej powstałą i kasy czeladnicze.

Liczba cechów w omawianym okresie ciągle rosła, chociaż malała liczba rzemieślników w nich zrzeszonych. Działo się to proporcjonalnie do spadku ogólnej liczby mieszkańców miasta. E. Cieślak i C. Biernat podają, że w XVI w. działało kilkadziesiąt cechów², a wiadomo, że pod koniec XVIII stulecia liczba cechów-związków przekroczyła 100. Wykaz podany przez Duisburga w 1805 r. wyszczególnia aż 116 grup „artystów i rzemieślników”³.

Były zatem cechy powstałe tak dawno, że daty ich zawiązania nie sposób ustalić; były również te, które zorganizowane zostały przez Radę dopiero w XVIII w. (np. cech perukarzy). Z wykazów znane są cechy liczące ponad 50 osób (cechy krawców, szewców, cieśli domowych i cieśli okrętowych), a jednocześnie cechy bardzo małe, łączące kilka osób (np. cechy siodlarzy czy koszykarzy). Można je zresztą dzielić pod wieloma względami:

1. Pod względem stosunku do cechów głównych:

- a) cechy główne (rzeźnicy, piekarze, kowale, krawcy);
- b) cechy inkorporowane (tj. połączone z którymś z cechów głównych);
- c) cechy nie inkorporowane (nie połączone z żadnym z cechów głównych).

2. Zależnie od podległości Radzie:

- a) cechy mające radnego-opiekuna;
- b) cechy nie mające radnego-opiekuna, lecz podległe całej Radzie.

3. Pod względem składu personalnego:

- a) cechy wyłącznie mistrzowskie (nie mające czeladników i uczniów);
- b) cechy mistrzowsko-czeladniczo-uczniowskie.

Najistotniejszy jest podział na cechy rzemieślnicze i nierzemieślnicze, tzn. takie, których członkowie nie mogli posiadać obywatelstwa rzemieślniczego, lecz jedynie wielkie, kupieckie⁴.

Dla określenia związków ludzi o tym samym zawodzie używano w Gdańsku aż pięciu różnych terminów (Zunft, Bruderschaft, Gilde, Gewerk, Sozietöt), które nie były synonimami, chociaż czasem używano ich zamiennie⁵. Schröder podzielił mieszczan gdańskich na: kilka „związków kupieckich” (kupcy bowiem nie stanowili jednolitej grupy), piwowarów (również nie uważanych za grupę cechową), rzemieślników cechowych, a także złotników, konwisarzy, żeglarzy i rybaków⁶.

por. T. Hirsch, *Die Ober-Pfarrkirche von Sankt Maria in Danzig, Danzig 1843-47*, s. 161 in.;

M. Bogucka, *Życie codzienne w Gdańsku. Wiek XVI-XVII*, Warszawa 1967, s. 107 in., 133 in.

¹ M. Bogucka, *Przemiany społeczne...*, s. 213.

² M. Bogucka, *Gdańsk jako ośrodek...*, s. 264 in.

³ E. Cieślak, C. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969, s. 118.

⁴ S. Matysik, *O stosunku Gdańska do Polski i o ustroju Gdańska w latach 1454-1793*, „Przegląd Zachodni”, t. 10, 1954, s. 403-405.

⁵ F. C. G. von Duisburg, *Versuch einer historisch - topographischen Beschreibung der freien Stadt Danzig*, Danzig 1809, s. 479.

Na początku XVI w., po latach gwałtownego rozwoju, miasto przeżyło kryzys finansowy. W czasie wojny Polski z zakonem krzyżackim Gdańsk wydał wiele pieniędzy na unowocześnienie obwarowań miejskich. Jednocześnie włączył się do wojny Hanzy z Danią, co nie przyniosło miastu żadnych sukcesów militarnych ani pożytków, wpłynęło natomiast na obniżenie obrotów portu gdańskiego².

W tym czasie zaczęły docierać do Gdańska nowe idee religijne, krytykujące kler i Kościół katolicki. Niezadowolenie pospólstwa budziły formy rządów, niesprawiedliwy podział podatków, a także niewykorzystywanie przez Radę licznych przywilejów miasta dla ochrony interesów drobnego kupiectwa i rzemiosła gdańskiego. Rozpoczął się również proces zmiany wyznania przez mieszczan. Nie pomogła tu zdecydowana interwencja króla Zygmunta Starego, próby cofnięcia fali reformacji okazały się daremne. Wprawdzie król uroczyście przywrócił kult religii katolickiej w Gdańsku, ale w ciągu kilku lat religia luterańska ożyła ponownie, tak że późniejsi władcy polscy musieli uznać ten stan rzeczy³.

Zmiana wyznania spowodowała nowe tendencje społeczne i polityczne, m. in. opiekę nad ubogimi całkowicie przejęły władze miasta, skasowano bowiem zakony⁴ i katolickie bractwa dobroczynne. Zmiany te, ze względu na zamknięte organizacje cechowe, nie dotyczyły działalności samopomocowej.

Granicą zamykająca okres badań jest rok 1793, rok II rozbioru Polski i włączenia Gdańska do monarchii pruskiej. Wiąże się to ze zmianą państwowości i radykalną przebudową systemu administracyjnego, jaką wniosły rządy pruskie oraz z początkiem upadku organizacji cechowych.

Kasy samopomocowe powstawały w cechach z inicjatywy opiekunów cechowych lub na skutek uchwał czy też żądań wszystkich członków korporacji.

Te formy działania chociaż służyły tylko imiennie oznaczonym uprawnionym i były obwarowane dobrowolnością wstępowania do kas, otrzymały charakter publiczny. Założenie każdej z nich, podobnie jak w wypadku zakładania cechu, zgłaszano u burmistrza lub u wyznaczonych przez Radę panów cechowych. Co więcej, władze miasta zatwierdzały ich statuty oraz rozpatrywały prośby o wniesienie zmian, a przynajmniej oczekiwały ich przedstawienia do zatwierdzającej wiadomości.

Traktowanie kas samopomocowych na zasadzie - jak byśmy to dziś określili - organizacji wyższej użyteczności publicznej miało wielkie znaczenie w przypadku sporów sądowych lub manipulacji sądowych związanych z pożyczaniem kapitału kas na procent; mogły one tu działać przez oznaczonych statutami pełnomocników i honorowano ich podmiotowość prawną.

Choć zachowało się tylko około 30 ksiąg zawierających statuty i rachunki kas cechowych, to już w XVIII w. prawie wszystkie cechy założyły takie kasy dla swoich członków. Z powodu wielkiej ich liczby przedstawiono niżej statuty kas najbardziej charakterystycznych dla tej formy opieki nad ubogimi, mianowicie cechów bogatych, średniozamożnych i najbiedniejszych. Wybrano zatem kasy cechów: cieśli okrętowych, piekarzy, guzikarzy i kowali. Na wybór tej reprezentacji wpłynęły również zachowane źródła i opracowania, które dla nich są najbogatsze. Omówiono także statut cechu kramarzy, ponieważ powstała ona najwcześniej i była wzorem oraz miejscem zbierania doświadczeń dla organizatorów późniejszych dzieł miłosierdzia w ramach organizacji cechowych.

¹ S. Matysik, *dz. cyt.*, s. 403.

² M. Bogucka, *Przemiany społeczne...*, s. 246-247.

³ M. Bogucka, *Walki społeczne...*, s. 445-446.

⁴ M. Bogucka, *Przemiany społeczne...*, s. 246-247.

1. Kasy ubogich

W zachowanej księdze głównej Nowej Kasy Ubogich Prawnych Kramarzy Miejskich w Gdańsku znajdujemy, prócz części buchalteryjnej, obejmującej lata 1730-1811, również część informacyjną odnoszącą się do początków kasy ubogich w Gdańsku oraz statut Nowej Kasy Ubogich. Twórcą pierwszej kasy ubogich był opiekun cechu z ramienia Rady, rajca Natanael Leckermann. Powołując ją do życia w 1674 r. ogłosił, że „ma służyć dla naszych zubożałych współbraci i siostr oraz obcych wygnańców i pogorzalców lub osób popadłych zrządzeniem Boga w niedostatek i biedę”¹. Statut tej pierwszej kasy nie zachował się, jednak podstawowe wiadomości o zasadach jej działania można odtworzyć z regulaminu nowej kasy, który doń nawiązuje i go cytuje.

Do starej kasy ubogich cechu kramarzy należeli członkowie cechu gdańskiego oraz kramarze z przedmieść, z terenów Polski i Niemiec, zwłaszcza ci, którzy chronili się w Gdańsku przed prześladowaniami religijnymi. Kasa obejmowała opieką również sieroty i wdowy po członkach cechu, wypłacając im dotacje materialne kwartalnie i półrocznie. Z czasem rosła liczba osób stale wspomaganych, niektórzy z nich mieli nawet ustaloną kwotę wsparcia. Kwota ta jednak z biegiem czasu, w miarę dewaluacji, nie wystarczała potrzebującym na pokrycie podstawowych potrzeb życiowych. Mimo kłopotów finansowych cech postanowił jednak „nie oddalać z próżnymi rękoma” potrzebujących członków, wdów czy sierot. Zmniejszył tylko wysokość jednorazowych zapomóg i stałych dotacji wdowich i sierocych².

Owa zmniejszona pomoc była przyczyną licznych petycji kierowanych do Rady z prośbą o wsparcie. Aby temu zaradzić, Krzysztof Warchoń (Warchol), opiekun cechu ze strony Rady, w dniu 20 czerwca 1730 r. przedstawił starszym cechu sposób reorganizacji kasy ubogich³. Propozycja ta zawierała projekt utworzenia nowej kasy ubogich, której fundusz zakładowy miały stanowić dobrowolne składki wszystkich członków cechu, wdów i sierot prowadzących handel straganiarski. Zwolnieni od tego rocznego datku mieli być tylko ci, których stan materialny pogorszył się na tyle, że nie byli w stanie uiszczać składek⁴. Postanowiono zgromadzić nowy kapitał w ciągu 5 lat i założyć nowe księgi rachunkowe.

Tak więc od 1730 r. kasa ubogich cechu kramarzy posiadała dwa fundusze i członków zróżnicowanych pod względem przynależności do nowej kasy. Wynikało to z dawnego doświadczenia organizatorów dzieł miłosierdzia iż nie można śpieszyć z pomocą wszystkim potrzebującym, bo ograniczona suma funduszy stwarza ograniczone możliwości pomocy. Koncepcja odrębności statutowej obu kas była całkowicie zrozumiała i uzasadniona dwoma różnymi funduszami oraz wynikającymi stąd obowiązkami składkowymi członków jednej i drugiej kasy. Prawo do korzystania z nowej kasy było zawarowane tylko dla jej członków i nigdy nie udzielano pomocy innym potrzebującym. Jasno określił to statut, mówiący, że prawo do zapomóg mają ci biedni i potrzebujący, których nazwiska figurują w kolektach i księdze głównej. Dlatego każdy, kto chciał korzystać z dobrodziejstw nowej kasy, musiał wpłacić - będąc jeszcze w dobrych warunkach materialnych - każdego roku wyznaczone mu składki⁵.

W statucie nowej kasy zaznaczono jednak, że inni zubożali bracia mogą być obdarzeni zapomogami - tyle, że z poprzedniej, starej kasy ubogich i w miarę jej finansowych możliwości. Korzystanie z nowej kasy uwarunkowano utratą środków niezbędnych do życia oraz wypadkiem losowym takim, jak śmierć, choroba, pożar itp. Jeżeli natomiast ubóstwo

¹ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 336.

² K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 336-337.

³ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 337.

⁴ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 337.

⁵ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 338.

nastąpiło wskutek lekkomyślności, pijaństwa itp., należało - jak to głosił statut - „zwrócić im wkład, a ich samych wykluczyć z przynależności do kasy i wynikających stąd dobrodziejstw”, gdyż fundacja ta nie została utworzona dla ludzi „bezbożnych i złych”¹.

Starą kasą kramarzy zarządzało specjalne kolegium na czele z dwoma administratorami, którzy kolejno co roku obejmowali przewodnictwo. Od 1725 r. do kolegium włączono dwóch asesorów, dwóch pisarzy i czterech kolektorów wybieranych na stałe spośród młodszych członków cechu. Kolektorzy zajmowali się zbieraniem wpłat; ich przewodniczący brał udział w zebraniach ścisłego kolegium kasy. Każdy z kolektorów zostawał kolejno przewodniczącym. Teoretycznie każdy członek cechu mógł pełnić z czasem wszystkie funkcje w zarządzie kasy, przechodząc je kolejno od stopnia najmłodszego kolektora. Jeżeli któryś z członków zarządu chciał się zwolnić z powierzonych mu przez cech funkcji, musiał w zamian złożyć specjalnie wyznaczony datek na rzecz biednych, o wartości przekraczającej normalną roczną składkę².

Składki członkowskie zbierano w grudniu na specjalnym zebraniu, na które zobowiązani byli przybyć wszyscy członkowie kasy by uiścić wyznaczoną składkę na rzecz kasy. Po załatwieniu bieżących spraw bractwa kolegium wzywało imiennie braci do składania ofiar, które własnoręcznie podpisywali w księdze kolekt. Ofiarę od nieobecnych na zebraniu pobierali kolektorzy w ich domach, doliczając karę za nieobecność na zebraniu. Tak zebrane pieniądze administrator ze swoim asesorem i pisarzem (posiadającym zazwyczaj klucze od skarboxy) przynosili do domu cechowego, gdzie po wspólnym sprawdzeniu zgodności sumy pieniężnej z księgą kolekt składali je do kasy. Natomiast pieniądze uzyskane przez kolektantów³ poza zebraniem wręczane były administratorowi, który po sprawdzeniu zgodności ilości pieniędzy z zapisami w księdze kolekt składał je do kasy w obecności całego kolegium w czasie zebrań kwartalnych³.

Statut określał sposób zwracania się o zapomogę i proces rozpatrywania prośby. Ubodzy pragnący skorzystać z dobrodziejstw kasy dokonywali pisemnych zgłoszeń na ręce jednego z członków kolegium lub opiekuna cechu, ci natomiast zobowiązani byli do przedłożenia przyjętego wniosku na najbliższym zebraniu kolegium celem ustalenia wysokości ewentualnie przyznanego zasiłku⁴. Wysokość wsparcia była ustalana proporcjonalnie do potrzeb i warunków materialnych petenta. Inny członek kolegium był wyznaczany przez opiekuna cechu do szczegółowego rozpatrywania danej sprawy. Decyzją kolegium była ostateczna. Dla podjęcia uchwały wymagano obecności przynajmniej sześciu spośród ośmiu członków kolegium. Pod nieobecność któregoś z asesorów lub pisarzy dokooptowywano kolektorów⁵.

Statut kasy przewidywał również konieczność corocznych zebrań sprawozdawczych, podczas których opiekun przedstawiał relację ze stanu kasy starszyźnie cechowej, ukazując całokształt gospodarki funduszami. Między innymi wykazywał, jakie były w danym roku dochody i ile pieniędzy rozdano biednym. Tak więc wszyscy członkowie cechu czuwali, aby nie było rozrzutności i niesprawiedliwości przy rozdaniu kasowych zasobów. Na takich ogólnych zebraniach kontrolowali również i weryfikowali słuszność wystawianych przez kolegium opinii o ubóstwie oraz sprawdzali, czy dokładnie zbadano „okoliczności niedostatku”⁶, albowiem często przyczyna biedy decydowała o tym, kto i jakie otrzymywał wsparcie. Mniej ważny był sam stan nędzy, bardziej liczyły się przyczyny, które tę nędzę spowodowały. Jeśli powodem był sam petent, jego lenistwo i „bezbożność”, to ani on,

¹ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 339.

² K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 339.

³ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 339-340.

⁴ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 340.

⁵ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 340.

⁶ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 340.

ani jego rodzina nie mogli otrzymać zapomogi¹.

Na podstawie księgi głównej kasy można odtworzyć stan majątkowy tej instytucji i zakres pomocy udzielanej potrzebującym. Dokument ten prowadzono według zasady podwójnej księgowości, w której stosowano bilansowanie wszystkich zapisów debetowych i kredytowych wnoszonych na poszczególne konta. Po lewej stronie zapisywano wpływy kasowe powstałe ze składek członkowskich, darowizn cechu czy osób prywatnych, procentów od wypożyczonych kwot itp.; po prawej - zapomogi przyznawane potrzebującym członkom kasy, kwoty wypożyczane bądź wydatki związane z prowadzeniem księgowości, takie, jak zakup książek czy materiałów piśmiennych itp.²

W 1734 r. dotacja cechu dla nowej kasy ubogich wynosiła 2 000 florenów. Były także prywatne dotacje wynoszące w tym roku 2 000, 1 400 i 450 florenów. Fundusz starej kasy ubogich stanowił ostatnią pozycję i przewijał się w saldach do 1743 r. Natomiast kapitał zakładowy nowej kasy ubogich, wynoszący początkowo 500 florenów, w latach następnych szybko wzrastał; w 1747 r. wynosił już 20 tys. florenów, w marcu 1784 r. - 83 277 florenów, a w 1793 r. - 101 166 florenów. Udziały członkowskie na koncie wpłat wynosiły przeciętnie po 6 lub po 8 florenów rocznie. Konta starszyny cechu, wdów i sierot prowadzone były osobno³.

Charakterystyczną cechą księgi było zamieszczanie pod każdym bilansem składu kolegium kasy z podaniem nazwisk administratorów, asesorów, pisarzy i kolektorów. Po nim dopiero następowała lista kwot wpłacanych w czteroletnim okresie działania wymienionego kolegium⁴.

2. Kasy wdów

Naturalnym zjawiskiem w małżeństwie jest wcześniejszy zgon jednego ze współmałżonków. Jeśli po rzemieślniku pozostawała wdowa, która sama nie mogła wykonać zawodu męża ani prowadzić jego warsztatu, często wychodziła powtórnie za mąż za czeladnika mającego uprawnienia do samodzielnej produkcji rzemieślniczej. Zdarzało się jednak również tak, że wdowa z rozmaitych powodów zostawała sama. Dlatego niektóre cechy śpieszyły im z pomocą poprzez kasy pogrzebowe i wdowie.

W Archiwum Państwowym w Gdańsku zachowała się księga rachunkowa kasy zapomogowej dla wdów cieśli okrętowych. Był to jeden z bogatszych cechów w XVIII w., a należało do niego przeciętnie około 10 mistrzów. Jak dowiadujemy się ze statutu kasy, umieszczonego na początku tej księgi, cieśle okrętowi kilkakrotnie prosili swych patronów z ramienia Rady o uzyskanie zgody na założenie kasy pośmiertnej dla swoich żon. Potrzebę tę motywowali chrześcijańskim obowiązkiem zatroszczenia się o los żon.

Rada 3 sierpnia 1747 r. wyraziła zgodę na założenie wymienionej kasy. Jej statut zawierał cztery punkty. W pierwszym postanowiono, że przynależność do kasy jest dobrowolna. W drugim wezwano mistrzów do własnoręcznego wpisu w księdze kasowej oraz do uiszczenia wpisowego w wysokości 10 florenów. W trzecim ustalono wielkość wpisowego dla mistrza, który by w późniejszym czasie chciał się przyłączyć do kasy; miał on wpłacić wtedy 160 florenów; postanowiono również, aby kapitał zakładowy kasy pomnażały kary za przekroczenie zwyczajów cechowych lub za błędy w sztuce rzemiosła cieśli okrętowego; wysokość tych kar ustalono na 50 florenów. W czwartym punkcie wyznaczono wysokość składek kwartalnych na 4 floreny. Ze składką można było zalegać przez jeden kwartał, a tego, który nie uiścił długu w następnym kwartale, skreślano z listy, przy czym członkowie

¹ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 340.

² K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 342.

³ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 342.

⁴ K. Kubik, „Kasa ubogich” gdańskiego..., s. 343.

jego rodziny tracili prawo do wsparcia, a cały dotychczasowy wkład przechodził na rzecz kasy.

Następnie statut wyliczał wysokość jednorazowych i stałych zapomóg. W przypadku pogrzebu majstra wdowa otrzymywała 100 florenów jednorazowo i stałe wsparcie w wysokości 2 florenów tygodniowo na utrzymanie siebie i rodziny zmarłego. Gdy umierał majster wdowiec, spadkobiercy otrzymywali na pokrycie kosztów pogrzebu 100 florenów i jednorazowo 60 florenów jako „pieniądze za łzy” z powodu śmierci majstra.

Do ogólnych postanowień dołączono dwie uwagi. Pierwsza mówiła, że ewentualne zmiany w regulaminie kasy muszą być wprowadzane jednomyślnie przez wszystkich członków kasy. Druga stwierdzała, że wszystkie przychody, wydatki i zapomogi wypłacane z kasy mają być dokładnie zapisywane. Pozwolenie na założenie kasy według przedstwionych zasad podpisał burmistrz i opiekun cechu Fridrich Kruger, polecając prowadzić księgowość przychodów i notować wielkość udzielanej pomocy.

Księga kasowa dzieliła się na dwie części. Pierwsza następowała zaraz po regulaminie i zawierała zapisy dochodów kasy. W drugiej były zapisy wydatków, czyli pomocy udzielanej wdowom i rodzinom zmarłych majstrów-wdowców tytułem pogrzebu oraz spadkobiercom.

Kapitał zakładowy kasy cieśli okrętowych w 1747 r. - roku jej założenia - wynosił już 680 florenów. Na sumę tę złożyły się składki 10 majstrów, którzy wpłacili po 10 florenów tytułem wpisowego, składki członkowskie za dwa kwartały po 4 floreny oraz wpłaty przyjęte przelewem z kasy pogrzebowej majstrów na konto każdego mistrza, wynoszące po 50 florenów. W roku następnym wszyscy mistrzowie przez wszystkie kwartały uiszczali składki. W 1749 r. od trzeciego kwartału płaciło tylko dziewięciu mistrzów, a w 1750 r. - ośmiu.

W następnych latach liczba majstrów wpłacających składki znowu wzrosła do dziesięciu, a czasami sięgała dwunastu. W 1769 r., gdy w kasie znajdowało się 2 759 florenów, postanowiono nabyć papiery wartościowe za 2 000 florenów na 4%. Od tego roku dochód wzrósł o 80 florenów, a w 1789 r. następny zakup papierów wartościowych za 1 000 florenów przyniósł kolejne 40 florenów dochodu. W zapisie tym znajdujemy również dodatkowe ofiary majstrów cechu i innych osób. Np. w 1774 r. trzech mistrzowie, Jakub Grott, Christian Danter i Martin Krehfelot, ofiarowali na cele kasy po 60 florenów. W 1768 r. zmniejszyła się wielkość uiszczanych składek kwartalnych z 4 na 3 floreny.

Księgę kasową prowadził jeden z mistrzów cechu. Ostatnim z nich był Johan Grott, który w 1790 r. rozpoczął zapis od wpisania swego nazwiska i słów „dla pani” - i przerwał zapis. Natomiast na stronie 142 znajdujemy bilans wydatków kasy od 1747 do 1789 r. Wynosiły one 5 845 florenów wypłaconych wdowom i rodzinom zmarłych majstrów cechu cieśli okrętowych. Działalność kasy w wybranych losowo latach przedstawia poniższe zestawienie:

Rok	Wypłacono
1770	152
1771	121
1772	75
1779	260
1780	-
1782	312
1789	206

dane we florenach

W części dochodów w księdze kasowej bardzo dokładnie podano wielkość i rodzaj wpływów. Natomiast w rozchodach czasami tylko podano imiona i nazwiska obdarowywanych; częściej są to ogólnikowe wpisy mówiące o wielkości wypłaconej zapomogi.

Były też wydatki szczególne z kasy wdów. W 1760 r. na kaplicę cechową w kościele św. Piotra i Pawła przekazano 600 florenów; podobnie w 1773 r. W 1767 r. wypłacono żonie burmistrza 93 floreny, a w 1768 r. - 100 florenów (można przypuszczać, że była to żona - patrona cechu - i że nie były to zapomogi, lecz upominki)¹.

3. Kasy czeladnicze

Czeladnicy niektórych cechów gdańskich mieli własne związki zwane bractwami. Pierwsi założyli bractwo czeladnicy piekarzy pieczywa żytniego i otrzymali własną ordynację w 1507 r.²

Natomiast czeladnicy pieczywa pszennego otrzymali ordynację dopiero w 1566 r.³ Bractwa innych cechów gdańskich uzyskały własne ordynacje jeszcze później.

Dla przedstawienia działalności kas czeladniczych wybrano cechy cieśli okrętowych, piekarzy i kowali. Bractwa piekarzy powstały - jak wspomniano - najwcześniej (piekarze należeli do cechów średnio zamożnych); podobnie było z ich kasami. Reprezentowały one formy dobroczynności pośredniej, zawierającej się między działalnością cechów najbogatszych i biednych, dlatego porównano je z działalnością innych kas brackich, m. in. cieśli okrętowych, młynarzy i kowali.

W ramach ordynacji brackiej uzyskali czeladnicy m. in. prawo do samodzielnej gospodarki finansowej z własną kasą. Podstawę dochodów stanowiły tu składki członków bractw (*Kunkelgroschen*) oraz opłaty składane przez młodszych czeladników (*Junggesellen*) tytułem wpisowego do stowarzyszenia. Mniejsze wpływy uzyskały kasy z kar ustalonych przez ordynacje bractw za uchylanie się członków od licznych obowiązków cechowych. Do niewielkich wpływów należały też dochody z wdzierzawianych nieruchomości i procenty z posiadanych papierów wartościowych lub od udzielanych pożyczek.

Jednym z podstawowych zadań stowarzyszeń i kas była opieka nad czeladnikami niezdatnymi do pracy. Przyczyn owej niezdatności mogło być wiele - głównie podeszły wiek lub choroba. Następnym zadaniem była opieka nad czeladnikami, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji materialnej z jakichś powodów losowych; jeszcze następnym - opieka nad rodziną czeladnika w wypadku śmierci. Sposób i wielkość gromadzenia kapitałów zakładowych kas zapomogowych ustalano na zebraniach całej braci czeladniczej danego cechu. Mówią nam o tym księgi kasowe. W Archiwum Państwowym w Gdańsku zachowały się m. in. trzy księgi kasowe bractwa czeladników cieśli okrętowych. Kasa tego bractwa była jedną z zasobniejszych kas czeladniczych, a podstawę jej dochodów stanowiły składki członków. Każdy czeladnik był zobowiązany do składki kwartalnej w wysokości 12 groszy (czyli jednego grosza tygodniowo). Nadto młodszy czeladnicy składali opłaty wpisowe do stowarzyszenia. W latach 1714-1739 wynosiły one 3 floreny od osoby, a od 1740 do 1744 r. - 5 florenów. W następnych latach wysokość składek stale wzrastała i wynosiła od 1745 do 1747 r. 7 florenów, a od 1748 do 1780 r. - 9 florenów; wreszcie od 1781 r. wzrosła do 10 florenów od osoby.

¹ AP Gd., 300,C/721.

² Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk (dalej: Bibl. Gd. PAN), Ms. f. 29 r -37 r; AP Gd., 300R/P, 11, s. 637-646.

³ Odpis bez datacji, AP Gd., 300 R/P, 2, s. 731-738.

Trzecim pod względem wielkości źródłem wpływów do kasy były pieniądze pobierane z tytułu kar za najrozmaitsze przekroczenia przepisów cechowych; dochody te zostały wyszczególnione w księgach począwszy od 1714 r. Natomiast od 1750 r. zostały również ujęte wpływy z opłat członków bractwa tytułem datków do tzw. kasy umarłych - jak wówczas zwano kasy pogrzebowe. Nie była to oddzielna kasa, gdyż składkę 3 groszy od osoby uiszczano rocznie do wspólnej kasy, aby można z nich również pomagać rodzinom zmarłych.

Z 1749 r. pochodzi pierwsza wiadomość o skarbonce dla biednych. Najprawdopodobniej była ona umieszczana w izbie czeladników i tam składano do niej dobrowolne datki dla potrzebujących współtowarzyszy. Pieniądze z tej skarbonki rozdawano najbardziej ubogim, a resztę włączano do przychodów kasy czeladniczej. Kasa ta podlegała czterem wyznaczonym czeladnikom, starszym stowarzyszenia, których obowiązkiem była troska o wypłacanie zapomóg w określonych statutem wypadkach oraz sporządzanie rocznego rozliczenia¹.

W cechu kowali rzeczy drobnych gromadzono fundusze już od 1612 r. Akt założenia ich kasy został przedstawiony w aneksie I. Czeladnicy, starsi i młodszy, w każdą niedzielę przy wypłacie winni byli odłożyć jednego szeląga, który odbierał mistrz i wrzucał do zamkniętej puszki, jaką w tym celu przechowywał w swoim warsztacie. Pozostawała ona pod opieką mistrza, ale klucz do niej posiadał starszy czeladnik warsztatu. W ten sposób zabezpieczano się przed nadużyciami. Wpływy ze składek i kar za występki czeladnicze przekazywano kwartalnie do lady w domu cechowym i księgowano².

Nieco inaczej działała kasa bractwa czeladników pieczywa żytniego. W 1734 r. bractwo to zobowiązało wszystkich swoich członków do uiszczenia, dwukrotnie w ciągu roku, składek na zgromadzenie kapitału zakładowego kasy. Wermistrz wpłacał dwa razy do roku po 3 grosze, ugniatacz ciasta po 2 grosze, a uczeń po 1 groszu³.

Różnica między wysokościami wpłat w wymienionych cechach była więc znaczna. Czeladnik cechu cieśli okrętowych wpłacał z tytułu dobrowolnych składek 48 groszy rocznie, natomiast czeladnik cechu pieczywa żytniego tylko 6 groszy. Konsekwencją tego były oczywiście bardzo zróżnicowane wysokości zapomóg w jednym i drugim cechu.

Natomiast stowarzyszenie czeladników pieczywa żytniego zdobyło się na założenie własnego szpitalika. Niestety, źródła milczą o jego działalności; znajdujemy o nim wzmiankę dopiero po jego sprzedaniu w 1720 r., kiedy to bractwo uchwaliło wynajęcie specjalnej izby do opieki nad chorymi (*Krankenhammer*)⁴.

Stowarzyszenia czeladnicze z funduszy swoich kas wykupywały również miejsca w szpitalach miejskich. Skierowany tam chory czeladnik musiał przedłożyć odpowiednie zaświadczenie doktora medycyny lub chirurga należącego do cechu chirurgów. Czeladnik miał prawo do opieki lekarskiej i nabywania leków na koszt kasy bractwa.

Statuty bractw różnie ustalały sposób opieki nad swoimi chorymi. Czeladnicy cieśli okrętowych postanowili w 1786 r. wypłacać chorym zasiłek w wysokości 1 florena tygodniowo i zobowiązali starszych stowarzyszenia do odwiedzania tych chorych oraz przekazywania im pieniędzy⁵.

Inaczej o opiece nad chorymi stanowiła ordynacja bractwa czeladników piekarzy zbożowych z 1507 r. Przewidywała ona wypłatę 1/4 wiardunku na początku choroby czeladnika, jednak w wypadku przedłużania się choroby ponad tydzień wypłacano mu już jeden wiardunek tygodniowo, a gdy choroba miała charakter przewlekły, po kilkakrotnym

¹ AP Gd., 300 C/706, 19 a-b.

² AP Gd., 300 C/801, s. 33.

³ AP Gd., 300 C/2513, s. 199-200.

⁴ AP Gd., 300 C/2512, s. 329-331.

⁵ AP Gd., 300 C/2155, s. 15.

udzieleniu zapomogi organizowano składkę na rzecz chorego. Do opieki nad przewlekłe chorymi angażowano kobietę opłacaną z kasy bractwa, jednak po powrocie do zdrowia domagano się od wyleczonego zwrotu kosztów. W wypadku zgonu chorego należność za opiekę podczas choroby zabezpieczano na pozostawionym majątku. Jeżeli wartość tego majątku nie wystarczała na pokrycie kosztów pomocy udzielonej podczas choroby, dług umarzano¹.

Należy tu wspomnieć o utworzonej w cechu młynarzy w 1751 r. specjalnej kasie na potrzeby chorych czeladników. Funkcjonowała ona równolegle z kasą główną bractwa, a datki na potrzeby kasy chorych czeladników wpłacali również mistrzowie. Opłaty zbierano kwartalnie, od mistrzów po 6 groszy, od czeladników po 3 grosze². Na opieszalych w uiszczaniu składek nałożono kary wartości równej trzykrotnej wysokości składki kwartalnej³. Zachowało się orzeczenie sądu koleżeńskiego skazujące na grzywnę 12 groszy czeladnika młynarskiego Godfryda Schuberta za sfałszowanie dokumentu normalnej składki kwartalnej⁴. Wpłaty kary dokonał on 22 maja 1780 r. do kasy, a w księdze kasowej opisano ten przypadek⁵.

Wielkość zapomóg wypłacanych przez kasę chorych w czasie różnych niedomagań czeladników wahała się od 2 do 18 florenów i miała charakter pożyczki zwrotnej⁶. Zasiłki na leczenie w omawianych bractwach pobierała bardzo różna liczba osób - od kilku do kilkudziesięciu rocznie. Zależało to od sytuacji zewnętrznej miasta (wojny, nieurodzaje), jak i wewnętrznej (epidemie, dewaluacja pieniądza). Zawsze jednak zasiłki kas brackich zapobiegały popadnięciu czeladnika w długi lichwiarskie, które przy ówczesnych zarobkach były bardzo trudne do spłacenia. W cechu cieśli okrętowych zatrudnionych było w 1775 r. około 200 czeladników, spośród których zasiłek dla ubogich pobrały 54 osoby; natomiast w całym dziesięcioleciu 1771-1780 - tylko 230 osób, co wskazuje, że w roku 1775 liczba zapomóg znacznie przekroczyła - z bliżej nie ustalonych powodów - przeciętną⁷.

Bractwa ciągle doskonaliły sposoby opieki nad ubogimi, a szczególnie nad chorymi. Przykładem tego jest zapis z 1648 r. w księdze cechu kowali powtórzony w 1691 r, mówiący, że strsi i młodszy czeladnicy postanowili co cztery tygodnie składać do lady dwa grosze, aby gdy zaistnieje potrzeba udzielać pomocy biednym, chorym i młodym czeladnikom⁸. Postanowiono również bezpośrednio czuwać przy chorych czeladnikach, na zmianę raz starsi raz młodszy, po kolei, po jednej osobie. Kto uchylił się od tego obowiązku i „bezwstydnie” znalazł zastępcę winien był kary w wysokości tygodniowej płacy⁹. Znacznie dalej, ale po upływie 150 lat posunęli się czeladnicy piekarzy, którzy uchwałą z 1788 r. postanowili roztoczyć nad swoimi chorymi fachową opiekę lekarską. W tym celu zaangażowano doktora medycyny i chirurga, którym wypłacano roczny ryczałt. Dla zapewnienia na to środków finansowych zobowiązano się zmniejszyć wystawność niektórych biesiad fundowanych z kasy bractwa. Jednocześnie przypomniano, że każdy z czeladników i uczniów powinien systematycznie co cztery tygodnie uiszczać określoną składkę. Ponieważ nie wspomniano o tym, że jest to nowa składka i nie podano jej wielkości, możemy przypuszczać, iż uchwała przypominała o obowiązku płacenia składki uchwalonej już w 1734 r.¹⁰

¹ Bibl. Gd. PAN, Ms. 574, f. 30.

² AP Gd., 300 C/2407.

³ AP Gd., 300 C/2275.

⁴ AP Gd., 300 C/2275.

⁵ AP Gd., 300 C/2275.

⁶ AP Gd., 300 C/2414.

⁷ AP Gd., 300 C/791, s. 18.

⁸ AP Gd., 300 C/791, s. 26.

⁹ Z. Binerowski, *dz. cyt.*, s. 182.

¹⁰ AP Gd., 300 C/1452, s. 197-198.

Uchwała z 1788 r. sprecyzowała też nowe zasady udzielania pomocy chorym czeladnikom. Do izby chorych odsyłano czeladników, którzy otrzymali skierowanie od zatrudnianego doktora medycyny lub innego lekarza. Chrym przysługiwały w takim przypadku leki przydzielane bezpłatnie. Dopiero po 14 dniach chorowania udzielano chorym zasiłku pieniężnego w wysokości 1,5 florena tygodniowo. Wypłacenie pierwszego zasiłku dopiero po 14 dniach miało zapobiec oszustwom i symulowaniu choroby w celu „ukrycia własnego lenistwa”¹.

W ramach zapewniania pomocy potrzebującym bractwa organizowały pogrzeby i wypłacały zasiłki pogrzebowe rodzinie zmarłego. Wpłaty na ten cel były jednorazowe, ale w poszczególnych bractwach miały różną wysokość. U cieśli okrętowych - w stosunku do zamożności kasy i wysokości wypłat na inne cele - były dość niskie, gdyż wynosiły do 1736 r. tylko 12 florenów. Później podniesiono je do 15 florenów, a od połowy XVIII w. - do 30 florenów. W jeszcze późniejszym okresie nie trzymano się ściśle określonych sum i wypłacano raz niższe, innym razem wyższe². Natomiast z kasy czeladników piekarzy pieczywa żytniego wypłacano od 21 do 39 florenów³. Z kasy młynarzy w jednym wypadku, w dniu 24 lutego 1755 r., wypłacono aż 58 florenów i 3 grosze⁴. Z kasy tej pokrywano również leczenie czeladników w szpitalu miejskim, zwanym Lazaretem. Wydatki owe były bardzo zróżnicowane. W 1761 r. przekazano 71 florenów i 6 groszy. W następnym - 8 marca tylko 8 florenów, a 20 sierpnia 10 florenów⁵. W 1788 r. nie udzielono żadnej zapomogi czeladnikom, a 3 razy przekazano dla Lazaretu pieniądze o łącznej sumie 102 florenów i 15 groszy⁶.

Zasiłki pogrzebowe wypłacano z kas brackich i nie wydzielano dla tego celu nowych kas ni ksiąg. W niektórych bractwach uchwalano jedynie dodatkowe składki na ten cel, np. w cechu cieśli okrętowych znaczną część funduszków uzyskano z kar nakładanych na towarzyszy cechowych nie biorących udziału - bez ważnych powodów - w pogrzebach kolegów. Bractwa bowiem starały się nadać pogrzebom zmarłych członków charakter jak najbardziej uroczysty. Czeladnicy producentów pieczywa żytniego wpłacali do kasy 5 groszy kary za nie uzasadnioną absencję - mocą uchwały z 1639 r. O wiele bardziej surowo karano nieobecność czeladników wyznaczonych do niesienia trumny, bo grzywną w wysokości 3 florenów i 15 groszy⁷. Zasiłki pogrzebowe przyznawano tym członkom, którzy wpłacali składki do kasy bractwa. W latach 1771-1780 w cechu cieśli okrętowych wypłacono zasiłek pogrzebowy 63 osobom⁸.

O wielkości i liczbie zapomóg mówią nam księgi kasowe. Na ich podstawie można również ustalić stosunek wydawanych pieniędzy z kas brackich na cele dobroczynne i inne. W bractwie cieśli okrętowych przeciętnie połowę wydatków kasy stanowiły zapomogi chorobowe i pogrzebowe. Pozostałe wydatki związane były z administracją samego stowarzyszenia. Poniższe zestawienie ukazuje rozchód finansowy kasy bractwa w latach 1701-1800⁹. W obliczeniach podano ilość florenów, a pominięto grosze.

¹ AP Gd., 300 C/1452, s. 197-198.

² Z. Binerowski, *dz. cyt.*, s. 181-182.

³ AP Gd., 300 C/2512.

⁴ AP Gd., 300 C/2407, s. 9.

⁵ AP Gd., 300 C/2407, s. 17.

⁶ AP Gd., 300 C/2407, s. 103-107.

⁷ Bibl. Gd. PAN, Ms. 574, f. 36 v.

⁸ Z. Binerowski, *dz. cyt.*, s. 182.

⁹ Z. Binerowski, *dz. cyt.*, s. 182.

Zestawienie 2

Lata	Rozchód przecięty w tym zapomogi chorobowe i pogrzebowe:	
	przeciętne	roczne
1701-1710	132	43
1711-1720	109	79
1721-1730	170	128
1731-1740	201	128
1741-1750	312	176
1751-1760	496	277
1761-1770	417	261
1771-1780	442	281
1781-1790	402	252
1791-1800	560	313

Znacznie gorzej propozycje te wypadają w bractwie czeladników cechu pieczywa pszennego, gdzie wydawano duże sumy na cele reprezentacyjne, np. na zakup sreber, ruchomego sprzętu do gospody czeladniczej, na wypłaty dla opiekunów tej gospody, na kupno piwa z okazji wizyt w stowarzyszeniu starszych cechu oraz z racji licznych poczęstunków i uczt¹. W poniższym zestawieniu porównano wydatki w kilku dziesięcioleciach na zakup piwa dla gospody czeladniczej i wypłaty na opiekę nad ubogimi oraz zasiłki pogrzebowe²:

Zestawienie 3

Lata	Wydatki na piwo	Wydatki na opiekę nad ubogimi i zasiłki
1661-1670	51	20
1721-1730	73	39
1731-1740	75	33
1741-1750	93	20
1751-1760	77	33
1761-1770	151	91

¹ J. Trzoska, *dz. cyt.*, s. 279-330.

² APGd., 300 C/2512.

4. Kasy pogrzebowe

Cechy swym zasięgiem oddziaływania starały się objąć nie tylko sprawy ekonomiczno-produkcyjne, ale i całokształt życia swoich członków. Szczególnym przykładem ingerencji organizacji w życie członków cechu była organizacja praktyk religijnych. Koncentrowały się one wokół własnej kaplicy cechu. Do najważniejszych uroczystości religijnych o charakterze ogólnocехowym należały pogrzeby. Statuty wielu cechów zobowiązywały wszystkich członków do udziału w pogrzebie, grożąc w razie nieobecności karą pieniężną. Każdy z cechów miał własne obyczaje pogrzebowe, a wszystkie dbały o to, aby ich członkowie grzebani byli z wielkim ceremoniałem i jak najokazalej. Dla rodzin, które ze względu na ciężką sytuację materialną nie mogły urządzić pogrzebu według ambicji cechu, zorganizowano pomoc finansową w formie kas pogrzebowych.

Najwcześniej, bo w 1649 r., kasę pogrzebową założyli mistrzowie cechu guzicarzy - jednego z uboższych cechów. W tymże roku skierowali suplikę do Rady Miasta, prosząc o zatwierdzenie powołanej przez siebie kasy pogrzebowej. Podano w owej suplice, iż powodem powołania takiego dzieła miłosierdzia jest „wielka bieda, sięgająca braku pożywienia i zarobków”, gnębiąca mistrzów guzicarzy¹. Rada, stosownie do tej prośby, 21 czerwca 1649 r. zatwierdziła statut kasy pogrzebowej cechu guzicarzy. W aktach zachował się odpis postanowienia zapisanego w księdze prezydującego burmistrza Konstantego Ferbera (aneks II). Z postanowienia tego dowiadujemy się, że kapitał kasy powstał ze składek miesięcznych wnoszonych przez członków w wysokości 6 groszy i z takich samych składek uiszczanych przez każdego mistrza z okazji pogrzebu członka cechu. Jednocześnie zastrzeżono, że z kasy korzystać mogą wyłącznie współtowarzysze cechowi według osądu zarządzającego kasą². W postanowieniu tym nie wymieniono wysokości zapomogi pogrzebowej, jednak na podstawie późniejszych dokumentów można sądzić, iż wynosiła ona 8 talarów (64 floreny)³.

Dopiero 8 kwietnia 1720 r. w aktach urzędującego ówczesnie burmistrza Gabriela a Bomeln znajdujemy następującą wiadomość na temat tej kasy. Owego dnia stanęli przed burmistrzem Piotr Bemefers i Andrzej Mikołaj Sett - starsi cechu - oraz Wojciech Martens i Marcin Rentel - młodsi mistrzowie cechu - prosząc o zatwierdzenie zmian, jakie cech postanowił wprowadzić do statutu kasy. Członkowie cechu guzicarzy postanowili bowiem zobowiązać mistrzów i wdowy wstępujące powtórnie w związki małżeńskie do uiszczania przy tej okazji jednorazowej składki w wysokości 12 florenów na rzecz kasy pogrzebowej. Za to w razie śmierci któregoś z małżonków na jego pogrzeb miano asygnować pełen zasiłek pogrzebowy (*Sterbegeld*). I znów nie wymieniono wielkości tego zasiłku. Zmiana dotyczyć miała również tych, którzy przy zawarciu związku małżeńskiego odmówiliby uiszczenia składki 12 florenów; od tej chwili mieli oni być wyłączeni spod możliwości otrzymania zasiłku pogrzebowego⁴.

Po upływie czterech lat, 2 marca 1724 r., przed urzędującym burmistrzem znów stawili się starsi cechu guzicarzy i przedstawili jednomyślną uchwałę swojej korporacji w sprawie działalności kasy pogrzebowej. Postanowiono zwiększyć składkę kwartalną z 18 do 24 groszy i jednocześnie zwiększyć zapomogi z 8 do 12 talarów (z 64 do 96 florenów). Składką na rzecz kasy obciążono także nowo wstępujących mistrzów; zobowiązano ich do wpłacania 6 florenów do kasy pogrzebowej przy wyzwoleniu, a następnie do płacenia także

¹ AP Gd., 300 C/487, s. 1.

² AP Gd., 300 C/487, s. 7-8.

³ AP Gd., 300 C/487, s. 11-12.

⁴ AP Gd., 300 C/487, s. 7-8.

po 24 grosze kwartalnie¹. Ponowne zwiększenie opłat członkowskich zatwierdził burmistrz Abraham Groddeck 3 listopada 1735 r.

Cech guzikarzy jednomyślną uchwałą postanowił pobierać składki z jeszcze jednej okazji, mianowicie śmierci mistrza lub wdowy, od pozostałych mistrzów i wdów po 1 florenie. Wtedy dom pogrzebowy otrzymywałby 24 talary (*Reichstalar*). Gdyby jednak mistrz lub wdowa odmówili udziału w tej nowej składce, to w razie ich śmierci rodzina otrzymywałaby na pogrzeb tylko - jak dotąd - 12 talarów. Również każdy nowo wstępujący mistrz miał wpłacić 24 floreny w miejsce dotychczasowych 6 florenów - w celu „zasilenia i polepszenia stanu kasy pogrzebowej”².

Powyższa decyzja cechu okazała się trudna do zrealizowania, zdarzało się bowiem, że z powodu biedy i marnych zarobków niektórzy mistrzowie i niektóre wdowy nie byli w stanie w wyznaczonym terminie zapłacić ustalonego w 1735 r. jednego florena. Toteż na zebraniu w obecności 28 mistrzów i 5 wdów postanowiono zaniechać składki 1 florena wpłacanego z okazji pogrzebu. W zamian zaproponowano, aby każdy mistrz oraz wdowa po mistrzu zobowiązali się płacić miesięcznie po 6 groszy - niezależnie od tego, czy są w pełni zatrudnieni, czy też nie. Przy takiej wysokości składki dom pogrzebowy otrzymywałby również 24 talary, ale osobom, które zalegałyby ze składką dłużej niż 6 miesięcy postanowiono wypłacać jedynie 12 talarów. Delegacja w osobach starszych cechu i młodszych mistrzów poprosiła 28 lutego 1741 r. Radę o zatwierdzenie proponowanych zmian³.

Nie zachowała się księga buchalteryjna kasy pogrzebowej guzikarzy, jednak z podanych wyżej wiadomości można wnioskować, jak bardzo ta kasa była potrzebna. Guzikarze z powodu swego ubóstwa starali się nie zawyżać składek na rzecz kasy, ale dbali o to, by służyła ona dostateczną pomocą potrzebującym. Z uchwały w 1735 r. dowiadujemy się, że nawet mistrz nie zawsze był w stanie uiścić jednego florena składki kasowej, dlatego pomoc kasy chroniła guzikarzy przed zaciąganiem długów lichwiarskich.

Z zachowanych postanowień nie wiemy nic o organizacji tej kasy. Zapewne jej sprawami zajmowali się dwaj mistrzowie starsi i dwaj młodszy, ponieważ oni to reprezentowali ją w 1735 r. przed Radą. Na pewno kasa ta miała swoją księgę i skarbonę - tak, jak w innych cechach. Inaczej bowiem nie uzyskałaby akceptacji Rady.

Doświadczenia i przykład kasy pogrzebowej guzikarzy posłużyły następnym korporacjom w organizowaniu podobnej pomocy swoim potrzebującym. Cech producentów pieczywa żytniego postanowił taką kasę powołać do życia w 1701 r., ale dopiero w 1725 r. zdecydowano się specjalną uchwałą założyć odpowiedni fundusz. Każdy mistrz i wdowa wpłacili jednorazowo po 3 floreny, a dla zapewnienia stałego dopływu pieniędzy postanowiono od każdego członka cechu pobierać po 6 groszy kwartalnie. Wpłaty na fundusz kasy pogrzebowej musiał dokonać również każdy czeladnik uzyskujący godność mistrza; wynosiła ona 6 florenów. Także przy okazji pogrzebu każdego członka cechu zbierano składkę w wysokości 3 florenów; za to rodzina zmarłego mistrza lub wdowy otrzymywała 30 florenów na pokrycie kosztów pogrzebu⁴.

Z biegiem czasu podobnie jak w cechu guzikarzy, zwiększono wysokość składek i zapomóg dla rodziny zmarłego. W 1746 r. postanowiono podnieść opłatę do 18 groszy. Młodzi mistrzowie przyjmowani do korporacji również musieli wpłacać na rzecz kasy; obowiązywała ich składka 12 florenów. Każdy mistrz-wdowiec przy ponownym ożenku wpłacał od tego czasu za nową żonę 6 florenów. Postanowiono również zmienić system wpłacania zapomóg. Członków cechu podzielono na trzy kategorie, zależne od stażu.

¹ AP Gd., 300 C/487, s. 11-12.

² AP Gd., 300 C/487, s. 15-16.

³ AP Gd., 300 C/487, s. 19-21.

⁴ AP Gd., 300 C/1473, s. 2.

Do pierwszej zaliczono mistrzów ze starzem 10-letnim lub mniejszym; ich rodzinom zapewniono wypłatę 10 talarów. Do drugiej - mistrzów o stażu 10-15 lat, a wysokość wypłaty dla nich ustalono na 15 talarów. Do trzeciej - mistrzów o stażu przekraczającym 15 lat i ich rodzinom wypłacano 20 talarów¹.

Wzrastające trudności materialne, jakie stały się udziałem wszystkich mieszkańców Gdańska w końcu XVIII w. zmusiły również członków cechu chirurgów do założenia kasy pogrzebowej. Uchwałę taką powzięto na ogólnym zebraniu w dniu 20 października 1765 r. W celu stworzenia odpowiedniego kapitału postanowiono zaniechać zwyczaju wprowadzania przez nowo przyjętych do cechu mistrzów hucznych uczt, a pieniądze przeznaczone na ten cel - 60 pruskich florenów - wpłacać do kasy pogrzebowej. Ponieważ wyzwolenie na mistrza nie odbywało się zbyt często, 16 grudnia 1765 r. postanowiono zobowiązać każdego mistrza do wpłacania 10 florenów na zasilenie kapitału zakładowego kasy. Ustalono również stałą składkę roczną w wysokości 2 florenów, płatną w ratach kwartalnych. Do kapitału zakładowego dołączono ponadto odsetki od sumy 500 florenów, przekazanej cechowi testamentem mistrza Adama Breslaua; wynosiły one 10 florenów w skali rocznej.

Do kasy tej mogli należeć wszyscy mistrzowie, od których wymagano jedynie regularnego wpłacania składki kwartalnej. Zaleganie z opłatami przez rok zawieszało prawo do korzystania z zasiłku pogrzebowego. Na zebraniu odbytym 16 grudnia 1765 r. zastrzeżono, że pieniądze z kasy pogrzebowej nie mogą być użyte na potrzeby zwykłej kasy zapomogowej. Administratorami kasy byli urzędujący starszy cechu oraz jego poprzednik na urzędzie oraz dwaj asesory - oni czterej decydowali o rozdziale zapomóg. Księgę kasową prowadził starszy cechu. Kasa pogrzebowa cechu chirurgów rozpoczęła działalność 18 grudnia 1765 r.

Jednak już 24 lutego 1766 r. cech postanowił powiększyć kapitał zakładowy kasy. Ustalono, aby każdy mistrz wstępujący w związek małżeński wpłacał do kasy za swoją żonę 10 florenów. Pierwszy rok działalności rozpoczęto z kapitałem 210 florenów. W tym roku ekwiwalenty za ucztę wpłacone przez trzech nowo przyjętych mistrzów, opłaty za umieszczenie zwłok dwóch zmarłych osób w kaplicy cechowej oraz podarunek w wysokości 30 florenów złożony kasie przez mistrza Ohra spowodowały wzrost kapitału zakładowego do 492 florenów i 15 groszy. Wydatki wynosiły jedynie 15 florenów, które wypłacono - jako pierwszy zasiłek pogrzebowy - mistrzowi Ohrowi.

W następnych latach wydatki również były niewielkie, a składki członkowskie powiększały kapitał zakładowy kasy. W 1767 r. sumę 500 florenów zamieniono na papiery wartościowe, oprocentowane w stosunku 5 od sta, co dało kasie roczny dochód w wysokości 25 florenów. W kolejnym roku powiększono ekwiwalent za ucztę wyzwolinową do 70 florenów. Na początku 1770 r. kapitał zakładowy kasy wynosił już 1544 floreny i 15 groszy, z czego 1500 florenów wypożyczono na 5%, co dawało znowu dochód w wysokości 75 florenów rocznie. W 1771 r. chirurg Hinckem zrezygnował z członkowstwa w kasie, wypłacono mu więc jego wkład - 18 florenów.

Po dziesięciu latach działalności, na początku 1776 r., ta kasa pogrzebowa rozporządzała już sumą 2200 florenów i 15 groszy, zrezygnowano więc z 70-florenowego ekwiwalentu za ucztę od nowo wstępujących do cechu mistrzów, pobierając od nich jedynie 10 florenów. Od 1779 r. zwiększono wysokość zasiłku; np. rodzinie chirurga Stolterfotha wypłacono 50 florenów. Od 1782 r. wypłacano już zasiłki po 70 florenów, a od 1786 r. po 100 florenów. Działalność tej kasy zakończyła się w 1820 r.²

¹ AP Gd., 300 C/1473, s. 25-26.

² Bibl. Gd. PAN, Ms 572; także S. S o k ó ł, *dz. cyt.*, s. 158-160.

Ogólnie należy stwierdzić, że początkowo rzemieślnicy gdańscy spieszyli ze wsparciem dla swoich zubożałych towarzyszy za pośrednictwem Kościoła katolickiego. Do czasów reformacji powstało bowiem 14 szpitali i działało bardzo wiele bractw dobroczynnych¹. W XVI w., w myśl zasad głoszonych przez luteranizm, świadczenia dzieł miłosierdzia podjęła się cała gmina miejska. Ale jej instytucje były powołane do opieki na plebsem, dlatego korzystanie z nich przez rzemieślników łączyło się z degradacją i upokorzeniem. Gdy sprawy polityczne, wojny i epidemie powodowały trudności gospodarcze miasta, a następnie ubożenie rzemieślników, stworzyli oni samopomoc dla członków swego stanu. Ważnym powodem zakładania kas samopomocowych były ambicje cechów, które broniły się przed pauperyzacją. Uwidacznia się to szczególnie w genezach kas pogrzebowych. W splendorze ceremonii, niezależnie od ograniczeń określonych przepisami miejskimi, cechy próbowały sobie wzajemnie dorównać. Wystawność ceremonii określały statuty korporacji, bo miały świadczyć o zamożności, ważności i wysokiej pozycji danego cechu w społeczności miejskiej. Aby utrzymać się na owym poziomie, a jednocześnie nie dopuścić do zadłużania się rodzin zmarłych, organizowano kasy pogrzebowe.

Rzemieślnicze kasy ubogich były ważnym ogniwem chrześcijańskiej działalności charytatywnej. Obejmowały bowiem znaczną część mieszkańców miasta, gdyż nawet najbogatsze cechy zdobyły się na ich założenie. Działały nieprzerwanie. W każdej chwili i w bardzo różnych sytuacjach spieszyły swoim członkom z pomocą. Były namiastką ubezpieczeń społecznych. Ponieważ obejmowały niewielkie grupy ludzi dobrze się znających, żyjących i pracujących blisko siebie, mogły bardzo skutecznie i szybko przyjąć z pomocą. Należy również dodać, że odpowiadając na apele Rady, przekazywały od czasu do czasu jakiejś sumy na ogólną pomoc społeczną.

Z. Kropidłowski, *Rozwój sieci szpitalnej w Gdańsku do 1793 roku*, W: *Miscellanea Iuridico-Historica Gedanensia*, pod red. R. Skęczkowskiego, Koszalin 1987, s. 151-174;
tenże, *Dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego w średniowiecznym Gdańsku*, „Universitas Gedanensis”, z. 5, 1991, s. 36-48.

Aneks I

AP Gd., sygnatura 300,C/801 s. 32-34

(Założenie zapomogowo-pożyczkowej kasy chorych dla czeladników kowalskich)

W roku 1612, dnia 1-go marca Czcigodna Rada (miasta) postanowiła i wyraziła zgodę, by tu (do akt) wpisana została umowa w celu uzyskania akceptacji Czcigodnej Rady:

„Jako że codzienna praktyka uczy nas, że wśród bieżących szybkich wydarzeń Bóg Wszechmogący doświadcza ludzi poprzez liczne i rozmaite choroby. W takich trudnych okolicznościach chrześcijanie jako gospodarze domów wraz ze swą czeladzią tu i tam są nękani długotrwałymi chorobami, znosząc moc dolegliwości - częściowo z braku miejsca, a także na skutek innych niesprzyjających warunków. Aby pozbyć się z domu swej chorej służby, usiłuje się (chorych) wystać do szpitala. Działając natarczywie sprawia się, że szpitale nie tylko są przepełnione i obciążone, ale wielu chorych - pozbawionych w szpitalach należytej opieki - spotyka śmierć. Trudności dotyczą również rzemiosła, między innymi także kowali, którzy na swój chleb muszą pracować z licznymi pomocnikami. Dodatkowi i zbędni ludzie są na codzień uciążliwi.

Wszyscy mistrzowie i czeladnicy rzemiosła podkowniczko-kowalskiego zauważają przy tym, że w minionych latach - z powodu mnogości chorób - czeladnicy, z których część w swym majątku nie posiada nawet szeląga, stają się ciężarem, tak podczas choroby, jak i wówczas gdy schodzą śmiertelnie, doznając mnóstwa cierpień. Aby temu, jak dalece jest to możliwe, zapobiec - z życzliwości i z racji dobrych, chrześcijańskich przekonań, za zgodą Czcigodnej Rady, w jej imieniu i jej następców - jednogłośnie i bez sprzeciwu uchwalono i zatwierdzono, że w przyszłości każdy czeladnik - starszy, czy młodszy - co tydzień w niedzielę, przy potrąceniach z wypłaty winien odłożyć jednego szeląga, który odbierze od swego czeladnika mistrz, co trafi do zamkniętej puszki jaką w tym celu każdy mistrz winien w swym warsztacie umieścić. Będzie ona pozostawać pod pieczęcią mistrza, a starszy czeladnik warsztatowy będzie posiadał do niej klucz. To, co wpłynie - łącznie z karami, jakie przypadną od czeladników - należy kwartalnie przekazywać cechowi w celu złożenia w ladzie, jak zostanie specjalnie wykonana. Cały wpływ będzie wpisywany do rejestru. Czelnadnicy - w taki a nie inny sposób - powinni z tego korzystać i prowadzić (kasę). Mianowicie tak: Jeżeli przybędą tu chorzy czeladnicy, albo choroba zaskoczy któregoś z pracujących, lub - bez własnej winy - w inny sposób zostanie poszkodowany, a nie ma środków na utrzymanie - wówczas za pomocą tych pieniędzy, wedle potrzeby, należy podać mu rękę do czasu, aż znów wróci do zdrowia. Czelnadnicy, którym pieniądze wyłożono, winni - po odzyskaniu zdrowia, wedle możliwości - znów je zwrócić. Gdyby natomiast któryś z czelnadników zszedł śmiertelnie - a ze swą spuścizną do grobu przecież nie pójdzie - należy mu z (jego) pieniędzy urządzić pogrzeb, a funkcyjni mistrzowie, w których pieczy pieniądze się znajdują, spiszą starannie wszelkie wpływy i wydatki, przedstawiając prawidłowe rozliczenie na zebraniu całego cechu, jako że niepotrzebnych wydatków należy się wystrzegać. Gdyby w przyszłości zaistniał zapas pieniędzy, to należy za nie - dla użytku chorych czelnadników - wynająć izbę i przygotować pościel obok innych potrzebnych rzeczy.

Aby wszystkiemu - co wyżej wymieniono - stałe, bez wahań i nieodwołalnie sprostać i tak pożyteczną ordynację kontynuować, wszyscy mistrzowie i czelnadnicy - w imieniu własnym oraz (wszystkich) mistrzów i czelnadników swego rzemiosła - to co uchwalają i przyjmują, z aprobatą Czcigodnej i Prześwietnej Rady”.

Wydano, jak wyżej Pierwszego dnia marca roku 1612.

Henryk Nicolaus sekretarz własnoręcznie

Aneks II

AP Gd. sygn. 300,C/487, s. 1.

Wiedzieć należy, iż mistrzowie guzicarzy zwrócili się z supliką do Czcigodnej Rady, z powodu wielkich nieprawidłowości (zaistniałych) w ich cechach. Bowiem uczniowie ich, skoro tylko ukończą naukę i zaledwie przez rok są poza nią, natychmiast się żenią, osiedlają i uprawiają mistrzostwo bez określonych kosztów, a starzy mistrzowie pozbawieni pożywienia (zarobków) wpadają w wielką biedę. Dlatego prosi się o ustanowienie skarby dla ubogich (*Armbuchse*) wśród tych, którzy należą do rzemiosła i je uprawiają.

W związku z powyższym Czcigodna Rada - pod datą umieszczoną na suplicie - stwierdziła, co następuje. Odczytano (suplikę) w Radzie 21 czerwca roku 1649, w wyniku czego Czcigodna Rada zezwala suplikantom - jako że w tej materii są oni zgodni - aby do skarby dla ubogich zbierano od każdego mistrza po 6 groszy nie tylko przy okazji każdego pogrzebu cechowego, lecz także każdego miesiąca po 6 groszy. Pieniądzy tych wolno będzie używać wyłącznie dla dobra ubogich współbraci z cechu, wedle osądu (*tempus arbitrarium*) Czcigodnej Rady.

Na prośbę suplikantów jego szlachetność i znakomitość pan burmistrz polecił, aby powyższe postanowienie wpisane zostało do księgi urzędowej i na tej podstawie wydano im odpis.

Dano dnia 6 grudnia roku 1649.

Z akt szlachetnego pana Konstantyna Ferbera, burmistrza prezydującego.

AP Gd. sygn. 300,C/487, s. 7-8

Przed Urzędem Prezydującego burmistrza stanęli osobiście czcigodni Piotr Bemfers i Andrzej Mikołaj Sedt - starsi czcigodnego cechu guzicarzy, a także Wojciech Martens i Marcin Rentel - młodsi mistrzowie wspomnianego cechu. W imieniu własnym i wszystkich mistrzów przedstawili oni (sprawę) poratowania ich zubożałej kasy pogrzebowej (*Sterbekasten*). Postanowili bowiem i uradzili między sobą, że ile razy któryś z ich mistrzów albo wdowa po mistrzu wstępować będzie w kolejny związek małżeński, tyle razy ów albo owa winni i zobowiązani będą do uiszczenia 12 złotych (florenów) na rzecz kasy pogrzebowej. W zamian za to, gdy któreś z małżonków tych umrze, na jego pogrzeb wyasygnowany zostanie pełny, zwyczajowy zasiłek pogrzebowy (*sterbegeld*). Jeżeli jednak ktoś, po zawarciu nowego związku małżeńskiego, odmówiłby wspomnianej, zasilającej (kasę) opłaty, ten w przyszłości nie powinien korzystać z zasiłku pogrzebowego. Czcigodny cech, w trosce o trwałość i przestrzeganie powyższej swojej uchwały, zwraca się z wnioskiem, aby burmistrz prezydujący ją uznał i zatwierdził, a dla większej pewności wpisano ją do księgi urzędowej i na tej podstawie wydano jej uwierzytelniony odpis, ile razy będzie to potrzebne.

Dano dnia 8 kwietnia roku 1720.

Z akt szlachetnego pana Gabriela a Boemeln, burmistrza i prezydenta.

Thum. Wanda Kleśńska

"Scientific" creationism - reception of the theory in Poland¹

1. Introduction

Generally creationism is meant as a philosophical view which states that the world was created by God - or pagan god - as a result of a free creative act². The key to the proper meaning of creationism is term 'creation' referring to the action of God. According to Christian philosophic concept it is assumed that the creation is subjective - there was no created object - and objective - no any reason - to grant the object an existence from previous nonentity³. It is important to determine the relation between the Creator and the being. The relation between the Creator and being is only mental, appearing beings however really depend on the Creator, for He grant them an existence. It is strongly emphasized with in creationism that the world was created out of nowhere - ex nihilo - and its existence is a constant creation - creatio continua⁴. Such a meaning of creationism is understood in Poland generally within two mainstreams. First, called classic or traditional, reaches back to the works of Aristotle and Saint Thomas. Second, so called evolutionary creationism whose roots should be traced in Saint Augustins views and recently to that of Theilhard De Chardin. But in the recent years one more mainstream has appeared, alien to Polish philosophical tradition, so called 'scientific' creationism, very expanding and thus requiring careful examination.

2. Roots and main concepts of two creationism mainstreams

Creationism may be understood in a different way. This differences are mainly ruled by its background which demands references to ontological or metaphysical thesis.

2.1. Traditional creationism

The basis of this mainstream are the works of Aristotle. In attempting to explain reality, the philosopher sets forth as follows: if, thus, everything in motion has to be moved by

¹ The paper presented in University of Tartu (Estonia), at International Conference: Baer and Modern Biology, 28.02-03. 3. 1992.

² A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1972, p. 194-495.

³ Ch. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Paris 1937, t. II, na s. 396 pisze: stworzenie jest to „productio rei ex nihilo sui et subiecti”.

⁴ *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 191.

something while the motion agent has, in consequence, either to be moved by something or not, and if it is moved by something else, there should be the first motion agent which is not moved by some other agent. If such a first motion agent is detected, no other is necessary (because it is impossible to exist an infinite chain of motions in which each agent is moved by some other agent, as in an infinite chain there is no first element). If, thus, everything being in motion is moved by something and the first motion agent is in motion, but as a result of an action of the other object, that is it has to be in motion by virtue of itself¹. Of course the first motion agent, the first engine was for Aristotle the argument reasoning the changing of objects, it creates the eternal motion in an infinite time. Saint Thomas gave that engine a different meaning. For him this was a Christian God. It is clearly seen in his reason 'out of motion' for the existence of God.

It seems that the philosophical explanation of the issue of the world creation by Saint Thomas is tied the issue of chance as well as the existence act². Saint Thomas clearly states that 'we know from our experience that beings can or cannot exist, because they appear and disappear and consequently they exist and do not exist³. Those beings does not bear in themselves the reason for their existence, it has to be assumed 'the existence of an existing being because of necessity' the being which does not possess the necessary reason beyond itself but rather creating the necessity of existence of other objects⁴. And this is the relation occurring between the Absolute and the casual beings which determine the deepest sense of the creation. The creation is carried out in a constant relation of the existence of the casual beings to the Absolute. The creation act itself according to Saint Thomas is thus a transfer of the object from the nonentity to the existence⁵, that is the production 'of an object according to its total substantiality⁶. It has to be noted that the 'nonentity' means that neither any created being has existed (subjective nonentity) nor there is any material (objective nonentity). The creation, for Saint Thomas, is of primarily granting the being an existence act⁷. "This is what being created means; to be granted an existence, to exist does not necessarily mean a participating existence arising from the independent existence, this is a nature of being created. Thus God is an independent existence, that is He must be the creative reason or agent granting the existence⁸. In the meaning of a creation there is a key to stress the constant dependence of its existence on the Absolute, not to point out a definite time laps⁹.

2.2. Evolutionary creationism

The evolutionary creation may be traced back to some solutions set forth by Saint Augustin. According to him the matter created by God is 'radiated' by so called rationes seminales (founding reasons), which does has a feature of reasoning that is developing the matter by emerging new beings out of it. Of course appearing and disappearing of the being

¹ Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 256 a.

² K. Kloskowski, *Wieloaspektowy wymiar stwarzania w Summie Teologii św. Tomasza*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański XXX, 1987, Nr 10-12, s. 435-443.

³ I q. 2, a. 3 - wszystkie wypowiedzi św. Tomasza pochodzą z S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Taurini 1922.

⁴ I q. 2, a. 3 and a. 4.

⁵ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, (tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 57).

⁶ I q. 3, a. 5: creatio... est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo preasupposito.

⁷ I q. 65, a. 3: res simplex non potest fieri nisi per creationem.

I q. 118, a. 1: omne ens praeter Deum est creatum a Deo,

I q. 45, a. 5; q. 47, a. 1: creare est ex nihilo aliquid facere.

⁸ St. Adamczyk, *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne XIV, 1966.

⁹ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 64-65

takes place within the creative activity of God by *rationes seminales*¹. The consequence of such an approach to the being are the views of Pierre Teilhard De Chardin which treat the creationism by way of an empiric language of biological sciences². French scientist, according to Kazimierz Kłósak assumes 'the direct activity of God on the nature of objects as a result of which there are simultaneously new creatures within the biology bon, connected with each other physically in their appearing and destiny. The creation act being the act identical with the whole of being, thus with its phenomenal transformation, it does not introduce any intrusion within the mental world, that is new realities, even from the philosophical point of view it is necessary to say, that they are of completely different nature, they do not lack the autecedents and do not imply any termination of the phenomenon process with their appearance'³. It is easy to see that for 'Theilhard De Chardin the appearance of a new being is a result of the activity of God and the evolutionary process. By the way the creation is an unification process - an unification act that is creative transformation. The unification act is a centering of dispersed elements which are not connected with each other⁴. Integration of those elements causes their transformation, leading to creation of beings at a still higher stage of existence. So the unification act is identical - according to Theilhard De Chardin - with the creation act. The creation is just gathering dispersed multiplicity. In a coinciding process of cosmogonies the creative 'activity of God is an unification. But to unify, is to get into - into multiplicity - that is to become a particle'⁵

3. Polish centers of creationist sciences

Contemporary Polish Catholic scientists go back to the aforementioned sources, supports either the theory of creation in a traditional mode or the evolutionary creation theory. Sometimes it may be seen dependence on each of the theories. Notwithstanding the attempt of that issue analysis I remain only with a short description of the main, I hope, creationistic mainstreams in Polish philosophical literature in this section of the paper. The representation does not claim to be one and only a kind of a methodization systematic of views concerning the creation.

3.1. Lublin scholar

The representatives of the Lublin scholar: Stanislaw Adamczyk, Mieczyslaw Krapiec, Stefan Swierzawski, Stanislaw Mazierski, Stanislaw Kowalczyk - leaving alone the detailed differences in views on creation in their papers - generally meant the creationism by Saint Thomas. There is important here the proper meaning of the verb 'create'. Create in the meaning of the creation act refers to the whole nature of the object and expresses a total dependence of the creations (the object of the creative act) on the Creator (the creative subject). It is not an external dependence but an internal one⁶. Furthermore the creation (in an action sense) is not a phenomenon which took place in a distant past and has already

¹ A. Augustyn, *De Genesi ad litteram libri duo decim PL 34*, V, 9; VI, 6; IX, 15, 17.

² K. Kłosowski, *Kreacjonizm a granice poznania*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański XXX, 1986, 7-8, s. 327-340; M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 4988, s. 42-43.

³ K. Kłósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu Teilharda de Chardina*, *Studia Philosophiae Christianae* 1(1965)2, s. 283; tenże, "Przyrodnicze" i filozoficzne sformułowanie, zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, *W: Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody* (pod red. K. Kłósaka), Warszawa 1976, t. I, s. 229-230.

⁴ P. Teilhard de Chardin, *L'union créatrice, Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 178.

⁵ P. Teilhard de Chardin, *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogonezy*, w: P. Teilhard de Chardin, *Wybór pism*, tłum. z franc. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1965, s. 289.

⁶ St. Adamczyk, *De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis*, Roma 1962, s. 108-109.

finished. The creation is the process of granting the existence to objects which rendered the lack of it previously. That process is carried out constantly. The fact of constant creation arises from the necessity of the reason of the object existence being outside them. This what grants such a reason is an independent being, the Absolute¹.

3.2. Warsaw scholar

Within this scholar several different views of the creationism issue are in force. First is represented by the view of Kazimierz Klósak, second is the view of Mieczysław Gogacz, third is the view of Szczepan Ślaga.

The starting point of Kazimierz Klósak on the creationism problems is an attempt to seek the answer for the question 'Is in any extent possible a new scientific approach reaching far beyond the achievements of traditional metaphysics to the Deic creation act in the strictest meaning and thus the creation out of its own nonentity and the subject nonentity - ex nihilo sui et subiecti². The answer of Kazimierz Klósak is double leveling. The first one refers to search of a new, non metaphysical perspective of empiric scientific phenomenology³ validated methodologically for setting up the views on the issue of creationism. The second level however, refers to establishing, different from metaphysical, term of creation of evolutionary character⁴. The creative act of God sets up new creatures to existence, it does not introduce them rapidly among the existing beings. God, in a way, awakens the forces located in nature, for new beings to be set up from the existing ones. Thus by creation Kazimierz Klósak means 'direct Deic activity on the essence of the objects, in result of which consecutive new existences are born, tied with each other physically in their appearance and destiny'⁵. Such a meaning of creation makes it impossible to refer it to an empirical assumption of the existence of the time beginning of the world, which does not mean that the ontological beginning of the world that is the beginning of existence shall be excluded⁶.

The creation for Mieczysław Gogacz is, by difference, an establishing of an internal existence of the material of the individual being by God. The creation is out of time, is an individual cause of the result and takes as much time as the result. For the created being, the creation is an individual cause of the result, it cease at the moment of starting the individual being by the existence act. This existence act becomes the reality thanks to the creative power of God, an independent existence act, making real and updating interbeing coguidelines⁷.

For Szczepan Ślaga the creationist view does not serve to lock 'the blank spaces' of the contemporary biological science⁸. It is a view, by no means philosophical within which he is attempting to point out the final explanation reason and no contraring the fact of the world and life causality.

¹ St. Kowalczyk, *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne 21, (1973)1, s. 29-46; S. Świerżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 80-88.

² K. Klósak, *Zagadnienie stwarzania wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, *Studia Philosophiae Christianae* 1(1965)2, s. 276.

³ K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1989, s. 154-156.

⁴ K. Klósak, *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, W: W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 263.

⁵ K. Klósak, "Przyrodnicze" i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, W: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, (pod red. K. Klósaka), Warszawa 1976, s. 230.

⁶ K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1989, s. 107-110.

⁷ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 33-43, 175

⁸ S. W. Ślaga, *Geneza i stworzenie życia w światopoglądzie chrześcijańskim*, W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 407-420; *tenże*, *Ewolucjonizm - kreacjonizm a panspermia*, *Studia Philosophiae Christianae* 20(1984)2, s. 111-127.

Szczepan Ślaga assumes that the result in form of the existence of a new ontological form of being or a new way of the existence comes back in equal way and directly both to the First Reason as to material reasons. Such a view on creation as a simultaneous and direct causing the result by two 'reason sets' is developed by Ślaga mainly with respect to the issue of the beginning of the organic life on Earth as well as in relation to the critical valuation of pantheistic creationism set forth by Frederick Hoyle and Charles Wickramasinghe within their theory of the cometary panspermy.

3.3. Cracow scholar

Similarly to Warsaw scholar this scholar is also differentiated. The dominating streams are of Michal Heller and Jozef Zycinski. The scientists take the issue of creation with respect to either cosmologic theories or analysis carried out in a perspective of a philosophy of natural sciences. Because of that the basic problem is a proper meaning of the view of the eternal creation¹. Following the views of Jan Stepa they stress that 'it is possible without logical contrary to assume the creation of the world in an infinity because the creative act does not need to have a time character, that is it does not to be meant as the creative reason and of the universe in time precede the result aroused by it.

If we say that the creation act was completed before ages and today is just out of question, we could place the creation act on the time level. We know thus that God does not exist in time and cannot be measured by time. If then the creation was carried out in eternity so it is carried out also at present, because the present lasts. It is not difficult to understand, if we realize that the creation. For the dependence relation of the world on God has not changed, so at present it is the same as it was before the ages². The mentioned above scientists emphasized then that the creationist views do not depend on the definite or indefinite time theory of the universe.

4. 'Scientific' creationism

Professor Maciej Giertych in papers published in *Immaculate Knight* (in 1986 - 1987) commenting on Australian author John William George Johnson 'The Crumbling Theory Of Evolution' introduced to Polish literature, so far unknown, new view on creationism³. This creational mainstream, alien for Polish philosophical tradition started strong controversies and disputes among the scientific society. Those controversies have increased after book of Johnson was published in Polish after an approval of Warsaw Metropolis signed by Bishop Stanislaw Kedziora⁴. It caused a protest of catholic lecturers of philosophy of nature. 'Future form of Polish Catholicism depends largely on present forms of cooperation between the representatives of natural sciences and Christian philosophy. The artificial creation of false conflicts in this respect may cause, in future, unpredictable consequences leading to accusing the Church of anticlericalism against the science. We are afraid of actions leading in that direction and undertaken by ultraconservative fundamentalists, which use the label of Catholicism, for popularizing their private view of Christianity, based on parascientific pathology. Curious example of similar practise is a work of John William George Johnson⁵. As a reply Maciej Giertych set forth among others 'I am rejecting the theory of evolution. I do so as a biologist, not as theologian. By the way I admit that the stigma of the Creator, which I see in nature is more compatible with the Church philosophy concerning creation than the

¹ M. Heller, *Wobec Wszecchwswiata*, Kraków 1970, s. 197

² J. Stepa, *Bóg, świat, człowiek*, Tarnów 1947, s. 55 i 57.

³ M. Giertych, *Upadek teorii ewolucji (I-VII)*, Rycerz Niepokalanej Nr 6, 9, 10-12, (1986) oraz Nr 1 i 2 (1987).

⁴ J. W. G. Johnson, *Na bezdrożach teorii ewolucji*, tłum. z ang. J. Kempki, Warszawa 1989.

⁵ M. Heller, S. W. Ślaga, J. Turek, J. Życiński. *List*, W: Tygodnik Powszechny XLIV (1990) Nr 24, s. 6.

neck breaking papers of catholic philosophers of nature trying to compile this science with parascience referring to evolution¹. It is good coincidence that the author of the present paper only in 1984 started the discussion around the basic points of 'scientific' creationists paying attention to a danger of regarding them as catholic scientists². As a scientist and a catholic I could not and I still cannot agree because of essentially methodological reason as well as philosophical ones that the standpoint of 'scientific' creationism are only a supported by my, creationist view.

4.1. The look at the history of 'scientific' creationism and its main assumptions

Views of 'scientific' creationism have developed especially in the USA since the 20ties³. It may be seen several stages of their development. First of all a fight was started for banning the evolution scholarship in schools, later on it was stressed that the creationist and evolutionist sciences should be lectured in schools with equal extent of lessons. The beginnings of the creationist fraction is tied with the activity of William John Bryan (1860-1925) as well as World Christian Fundamental Association set up by William Bernard Riley (1861-1947). Since the 30-ties the supporters of the creationist fraction started to set up their own structure for final spread of their ideas. Only in 1935 'Religion And Science Association' was set up which educated the creationists. In 1941 Calvinist scientists established American Scientific Affiliation (ASA) and in 1963 a dozen members of American Scientific Academy set up Creation Research Society (CRS). The members of the latter Society ought to be Christians and were obliged to swear on the infallibility of the Holy Bible. The activity of the Society focus on proving the non contraries between scientific theories and rules of Christian religion. Scientists united in the Society called themselves scientific creationists⁴. In 1970 Creation Science Research Center (CSRC) in San Diego was set up, a structure publishing manuals, creationist books. Within a couple of years Henry Martin Morris established Institute For Creation Research (IFCR) in which since 1981 one may be granted scientific degrees. The scientific research of the members of that Institute are focused on presenting the arguments impairing the evolutionism. 'Scientific' creationists set forth the view⁵ that the Holy Bible is a written word of God and is basis for scientific research, which should be compatible. The basic structure of all living creatures - including man - are the effects of direct creative act of God - taking, according to the Holy Bible seven days - thus all the biological changes started being effective on that day. As a result they state that the biological evolution is a atheistic concept. They directly say that all the living creatures appeared thanks to separate creative acts of God, just as written in the Bible⁶.

Moreover the flood depicted in the Genesis, most commonly called the Noah Flood was a historical phenomenon of a world wide influence. And the Earth is from 60. 000 to 100. 000 years old⁷.

¹ M. Giertych, *W sprawie teorii ewolucji*, W: Tygodnik Powszrzchny XLIV (1990) Nr 32, s. 8.

² K. Kloskowski, *Wokół współczesnej problematyki kreacjonizmu*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański, XXVIII, 1984, Nr 7-9, s. 205-214.

³ R. L. Numbers, *Creationism in 20th - Century America*, Science vol 218 1982, Nr 4572, s. 538-544; J. Skow, *Crearintism as Social Movement*, Science 81, (1981)10, s. 53-54.

⁴ A. Montagu, *Introduction*, W: *Science and Creationism* (ed. by A. Montagu) Oxford - Melbourne 1984, s. 5-6

⁵ J. A. Moore, *Creationism in California*, W: *Science and its public: The Changing Relationship* (eds. by G. Holton, W. A. Blanpied), Dodrecht Holland, Boston - USA, 1976, s. 194.

⁶ St. D. Deck, *Natural Science and Crearionist Theology*, BioScience 32 (1982)8, s. 738.

⁷ A. Hammond, L. Margulis, *Crearintism as Science*, "Science" 81(1981)10, s. 55-56; R. L. Numbers, *The Creationists*, Zygon 22(1987)2, s. 133-164.

4.2. The attempt of material and methodological valuation

Lubos Belka paid an attention to the fact that in Polish literature it can be find two critical essays analyzing theories of the 'scientific' creationists¹. It is Andrzej Paszewski and Kazimierz Kloskowski.

4.2.1. Critical theories of Andrzej Paszewski

The objections with respect to 'scientific' creationists are set forth by Andrzej Paszewski by criticizing biologic theories included in book of John William George Johnson². It concentrated them in three groups: mistakes and misunderstandings, evidence for evolution found in currently living creatures, evolutions and religion.

1) Determining the age of Earth is made by radioisotope procedure which consists of description the radioactive molecules and the period of its division in a particular material. On the grounds of that research the age of Earth was determined at from 4 bln to 4 bln 500 mln years. Of course those calculations may be mistaken in a way. There is however, not an important mistake which could support a standpoint like that of Johnson that Earth is from 60. 000 to 100. 000 years old. Moreover Johnson set forth that the incontinuity of mud rocks cannot be a result of mountain built movements and transfer of lands, because we do not see such movements at present. As a result he impairs remains of organisms revealed in different geological layers as a prove that one kind of organisms may start the appearance of some new ones. Moreover Johnson makes a fool of himself stating that mutations are the only source of changeability and that an individual mutation may change a scrape into feather or a fly leg into cow leg.

2) The fossil evidence is not an evidence for the biological evolution - says Johnson. Nevertheless even for a plain biologist aware of paleobiologic facts, those materials prove that the genetic code is common for all the living world, from bacteria to a human being. Because of that it is difficult to share the opinion that in every species the identical code appeared independently. Moreover the antropologists are pointing out the similarity, on a molecular level, of many species, for example man and chimpanzee or gorilla. For instance the haemoglobin of a gorilla differs from the human only in two aminoacids, between human and pig insulin there is only one aminoacid. Thus this is reasonable conclusion of the common origin of all creatures living contemporarily.

3) John William George Johnson in his paper says that 'the Darwinist evolution gave Lucifer a formidable weapon do shock the Christian foundations. The man obtained an alternative. He could choose between the creation and evolution'.

Andrzej Paszewski, commenting on that statement, points out that taking into account the evolution is identical for Johnson with rejecting the personality of God and the lost of the moral Absolute. As a result evolutionist theory caused the fall of behavior, modernism, Marxism, laic humanity and so on. Of course evolution theories are used for many populist purposes including fighting the religion. But these are not an efficient reasons to reject it, so far if neck breaking demagogy is used in order to reason its fictitious theories. Johnson set forth aboard the Noah Arc 14. 000 DWT there had to pack many different species. As it was impossible, he assumes that Noe loaded only the youth individuals. Because of that Andrzej Paszewski wonders, what Noe should do to avoid carnivorous animals eat others. Besides the numerous passengers had to suffer serious illnesses because they should take all parasites

¹ L. Belka, "Vededky" kreacionismus, Praha 1990, s. 37-38.

² A. Paszewski, Czy teoria ewolucji naprawde "się sypie"?, Więż XXXII (1989)7-8, s. 128-137.

attacking man with them, they also were created. Paszewski asks: what about viruses? Did anybody of Noah family suffer from Aids?

So if the Johnson book is meant as an element of a crusade leading to reasoning that God is a creator of everything, the ideas of the author are to be considered as a great misunderstanding. The way of reasoning suggested by Johnson cannot be accepted. Thus the final conclusions by Andrzej Paszewski that the work of Johnson effected with much worse strength than the popularizing the creationist theories is not strange.

4.2.2. Methodological remarks

I would like here to analyze the idea of 'scientific' creationism in a relation to evolutionism as well as the selected features of scientific¹.

1) 'Scientific' creationists set forth that biological evolution is false². It is a typical mistake of too wide conclusion. The statement concerning the false of biological evolution may be referred either to phenomenal aspect of the evolutionary process and its unevidenced factographic elements or to theoretical aspect and its unreasonable generalizing. It is obvious then for the contemporary biologists³ that the evolutionism consists of two levels. First is constituted by the theory of evolution itself as a process of development at all levels of matter organization. The particular case here is the biological evolution. Second level constitutes of a different kind of interpretation of the vehicles as well as running the evolutionary processes that is theories. Those two levels are not at the same stage of scientific certainty. So taking into consideration the first level, today no one except 'scientific' creationism doubts that evolution phenomenon is undoubtful scientific fact. It is confirmed by the results⁴ of laboratory synthesis dealing with internal similarities and differences of the living creatures construction and classification⁵. Moreover genetic research⁶ is of great importance as the paleontology and comparative analysis are on anatomy, histology, cytology, biochemistry⁷. In case of second level it is to be confirmed clearly that evidencibility or falsibility of the evolution theory is an issue difficult for judgement. Nevertheless the evolution theory is not only a description of particular facts⁸. Evolution theory explaining the process of phenomenon occurring on our planet for 4 bln years, allows us to formulate statements exercisable at general level particular to themselves⁹.

2) 'Scientific' creationists assume that the theory of evolution is an atheistic theory and thus they impair the existence of God. It is known that the theory of evolution is determined by a system of statements concerning the history of development of the living creatures as well as

¹ K. Klosowski, *Metodologiczne uwarunkowania kreacjonizmu naukowego*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański XXX (1986)10-12, s. 434-445.

² St. D. Deck, *Natural Science and Creationist Theology*, s. 738.

³ S. J. Gould, *Evolution as Fact and Theory*, W: *Science and Creationism* (ed by A. Montagu), Oxford - Melbourne 1984 A, s. 118-123.

⁴ E. Mayr, *Populacje, gatunki i ewolucja*, Warszawa 1974, s. 13-24 L. Kampfe, *Evolurion und Stammesgeschichte der Organismen*, Jena 1980, s. 27-50.

⁵ Th. Dobzhansky, *The Raw Materials of Evolution*, *The Scientific Monthly* 46(1938), s. 445; G. G. Simpson, *Tempo and Mode in Evolution*, New York 1944 passim.

⁶ F. Ayala, *The Mechanisms of Evolution*, *Scientific American* 239(1978)3, s. 48-61; S. S. Chetverikov, *On certain aspects of the evolutionary proces from the stnd point of modern genetics*, *Proceedings of the American Philosophical Society* 105(1961)2, s. 167-195.

⁷ P. P. Grasse, *L'evolution du vivant*, Paris 1973, s. 27-43; E. Mayr, *Evolution*, *Scientific American* 239(1978)3, s. 47.

⁸ T. Goudge, *The Ascent of Life*, Toronto 1961, s. 65-79 E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge 1982, s. 72.

⁹ M. B. Willians, *Falsifiable Predictions of Evolutinary Theory*, *Philosophy of Science* 10(1973) s. 518-537; A. Rosenberg, *The Stucture of Biological Science*, Cambridge 1985, s. 137-139.

the vehicles and rules of their transformation. Consequently the atheism is a theory denying the existence of God. Both those statements related to the assumption two emphasize that according to 'scientific' creationists:

- There is a contrary between the statements of the evolution theory and the existence of God. The evolution theory has to be rejected to retain the religion ideology, according to which God is a creator of everything.

- It may be clearly seen that the 'scientific' creationists do not differentiate the exploration levels. They skip the fact that the knowledge concerning the human being and the world and their origin may be an object of both biological research and philosophical or theological considerations. But the difference is in the way of approach of challenged issues and their reasoning. It does not mean however, that it becomes necessary to reason the existence of God within the biological sciences as well as unchallengeable hostility of the evolution theory and the fact of the existence of God.

3) 'Scientific' creationists reject the evolutionism from the biological reasoning simultaneously attempting the philosophical, theological dogmas that God is a creator by reasoning within those results of biological sciences. It seems that the mistake does not serve well neither the creationism meant in an ontological aspect (understood usually as a philosophical or theological theory) nor the science, for the philosophical or theological dogmas does not need to be reasoned ultraempirically or ultranaturally within the biological views.

4) The ways of quoting the arguments by scientific creationists are of deceptively nature. By the way of deception they cheat the reader by granting their arguments the look of accordance with the results of biological sciences. The lack of positive valuation of facts obstinately rejecting all the reasonable arguments. The construction of the defence of their assumptions on this base shows clearly that the 'scientific' creationists are guided by a very interesting relation: the more emotions, the less knowledge. Especially significant example of such situation is creationist arguments against the laboratory research of the life creation process, their objections with respect to some aspects of the evolution theory. For example the statement 'life could not appear by chance 3 bln years ago'¹ is not absolutely certain if one takes into consideration the results of research on abiogenesis process, laboratory experiments, shaping of theoretical analysis². Moreover, the reasonable discussion is almost impossible to commence³, for 'scientific' creationists always may announce that 'we may not achieve anything by way of scientific considerations but only point out that all processes are created by God'⁴. It seems that the cornerstone of such a narrow minded point of view of researched reality is a total ignorance in the scope of the goals of scientific research.

5) 'Scientific' creationism possesses all features of parascience. Parascientists of that team lecture on the structure created by themselves, write papers to magazines established by themselves and publish works if they or their sponsors may set up sufficient financing for the publishing⁵. Moreover, the key rules of 'scientific' creationism may not be executed and its peripheral statements which could be executed become false. Moreover the creationist explanations are based on peculiarities, that is on wonders, not on scientific data⁶.

¹ H. Morris, *Scientific Creatinnism*, San Diego 1974, s. 49.

² K. Kloskowski, *Przypadek jako czynnik abiogenezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 21(1985)2, s. 39-78.

³ R. A. Gallant, *To Hell with Evolution*, W: *Science and Creattonism* (ed. by A. Montagu) s. 282-305.

⁴ D. T. Gish, *Evolution: The Fossils Say No!*, San Diego 1972, s. 3-4.

⁵ M. Gardner, *Pseudonauka i pseudouczeni* (tłum. z ang. B. Knyżanowski, W. Zonn), Warszawa 1966, s. 23.

⁶ S. J. Gould, *Creationism: Genesis versus 1984B Geology*, W: *Science and Crearinism* (ed by A. Montagu), s. 129.

5. Ideological discussion on 'scientific' creationism

According to Antoni Hoffman Polish evolutionists are partly to blame for what happens now in Poland. The main reason is that for several decades the evolution was presented in Poland as a theory that there is no God. But this was a stupid argument, false on the basis. Moreover, no one of contemporary serious theologians does not set forth that the creation of species was an individual act. The Holy Bible does not provide a theory that this was an individual act, but it is rather more natural say about succession in the species creation. And this is the succession, by way of proper understanding the Holy Bible may be meant as process taking many millions or even billions of years¹. On the other hand Adam Urbanek pays attention on the arguments of 'scientific' creationism, creationism results mainly from religion extremism, not from the scientific theories. That is why the practice of presenting natural evidence by recalling the wholly Bible quotations is so blaming². It is worth nothing that the evolution theory has always a political aspect in Poland and it was lectured as a part of ideologic indoctrination³. Besides this aspect no reasonable man can mean the statements of 'scientific' creationists which, among others, evolution is meant as a workpiece of Satan as the entitled and authorized for considering the dispute between the evolution theory and philosophical theory of creation. The attempts of solving that dispute were started in the 60ties aforementioned scientists: Kazimierz Kłósak, Szczepan Ślaga, Michal Heller and the others. My personal point of view is that for philosopher of nature there is a way of conciliation of real factors (vehicles and factors of evolution processes) leading to the appearance of more complex systems and creationist view on the level of either theology of science⁴ or evolutionary epistemology⁵. The reasoning of that view goes far beyond the scope of present paper. Moreover it is difficult to understand why God, creating the world, shall be closer to Christian theory, like Johnson provides, than the mighty God supervising the evolution by billions of years. This particular style of arguments of 'scientific' creationists may be summarized in that a potential discoverer declares that he produces catholic *perpetuum mobile* operating by way of holy water⁶. Moreover, Maciej Giertych and John William George Johnson does not believe in evolution and it is their business. However it is not true that creationism is contrary to evolution. The alternative to evolution is the view on the unchangeability of species⁷. Thus it cannot be said that the science (about evolution) is contrary to philosophic or theological theory (about creation). The Holy Bible does not include any scientific information, consequently any detailed sciences does not serve the purpose of philosophical or religion information. Summarizing it has to be stressed that the theories of 'scientific' creationists set forth thanks to Johnson paper implement three monsters into Polish society: ridiculous explanation of the Holy Bible, devaluated Christian science and scientific ignorance⁸ and thus they (the thesis) become the startpoint for religion derision. Nevertheless all that what happens around the Polish edition of Johnson paper as well as declarations of Maciej Giertych are probably and shall be contributed in an easier pointing the editions with the interpreting of the Christian science on the uncontrariness of evolutionist and creationist views as well as the literature popularizing the evolution from the biological point of view.

¹ A. Hoffman, *Głos w dyskusji pt. Ewolucja - temat znnowu drażliwy?*, W: Nauka i przyszłość 1991, nr 8, s. 5.

² A. Urbanek, *Głos w dyskusji*, s. 6 i 7.

³ T. Bielecki i J. Uchmański, *Głos w dyskusji*, s. 6 i 7.

⁴ M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, *Communio* II (1982)4, s. 58-66.

⁵ K. Kłoskowski, *Koncepcje kreacjonizmu w polskich ośrodkach naukowych* W: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody* t. XVI (w druku)

⁶ J. Zyciński, *Ewolucja dla wylęknionych*, *Czas krakowski*, I(1990) nr 125, s. 5.

⁷ W. Kossacka, *Fundamentalisci i teoria ewolucji*, *Tygodnik Powszechny* XLIV (1990) nr 38, s. 7.

⁸ W. Dyk, *Recenzja pracy Johnsona*, W: *Szczecińskie Studia Kościelne*, t.I., Szczecin 1991, s. 147.

1) The Christian creationism operates in Poland within two variations: traditional (classical) and evolutionary.

A) Traditional creationism. This variation of the creationism by way of philosophical analysis (not the natural ones) it points out the final explanation and uncontration reason of the fact of beings causality (a certain being may exist, but it does not have to). Material, casual being does not posses the reason for its existence. It is not necessary but as it nevertheless exists, it possesses its reason of existence but the external one, in other Being. This Being is necessary. It is the creator because it grants a material existence to other beings.

B) Evolutionary creationism. This variation points out the possibility of connection in a certain methodological and epistemological aspect of the results of natural and philosophical research. This aspect in itself refers to reinterpreting the classical solutions of Saint Thomas while simultaneously utilizes the views of Saint augustine, Pierre Teilhard De Chardin and facing against the results of natural sciences research. With a starting point being the result of this 'facing' this is all what can be said about a certain process, being, from the phenomenal point of view or from the point of view of natural sciences. The results of those views are of hypothetical value, that is they cannot be meant as final, unchangeable, unleverable, but depend on a current development of certain natural sciences.

2) 'Scientific' creationism, as a mainstream alien to Polish philosophical achievements, hardly may be classified as a part of any aforementioned standpoints. Nevertheless formulating their theories 'scientific' creationists are likely to remind a very essential dogma of the Christian creationism, that God is at the beginning of everything. Everything in its existence depends on God. This philosophical (ontological) dogma may be completely misunderstood in the papers of 'scientific' creationists. There are at least two reasons: It cannot be, currently, set forth (without providing efficient stipulations) that the creation is an individual act. It cannot be accepted the way of language, direct interpreting the Holy Bible, it was widely known even at the times of Saint Augustin, if however, one means directly the Holy Bible tale of creating Eve by the bone of Adam, so Adam before the creation would have too many bones or he became handicapped after the creation, such interpreting obviously leads to derision of religion dogma.

3) 'Scientific' creationism means evolution and creationism as two separate and annihilating theories. The alternative to the evolutionism is a view about the unchangeability of species, not a creationism. The scientific theory, that is evolutionary theory is not and may not be contrary to the ontological or religion theory because each of them has a different scope of its dogmatic, different purposes and needs.

4) 'Scientific' creationism skips the fact that the Holy Bible is not a manual of the biological science. At the same time the science based on result of detailed sciences is not an information of the philosophical or religion nature.

5) From the methodological point of view it is accepted to treat the evolutionary theories as well as the creationist theory as complementary assumptions of the beginning and the development of the world and life. It is essential within evolutionism to lie the core in the answer to the question: how (the phenomenon is explained by other phenomenon), the empiric level, within the creationism however, the core should be laid in the answer to a question: why - philosophical level. 'Scientific' creationists asked both questions: how and why on an improper levels. The question: why appears at the phenomenal level, thus it

cannot be wondered the necessity of appealing the "scientific" creationists to wonders in order to explain the sequence and the essence of the appearance of certain natural phenomenon.

Bibliografia

- S. Adamczyk *De existentia substantiali in doctrina Sancte Thomae* - Roma 1962.
- S. Adamczyk (1966) *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce Świętego Tomasza* - Roczniki Filozoficzne XIV Nr 1, 17-31.
- Aristotle *Physicae* - Warszawa 1957.
- Saint Augustin *De genesi ad litteram libri duodecim* - Warszawa 1978.
- F. Ayala *The mechanism of evolution* - Scientific American 1978, CCXXXIX, Nr 3, 48-61.
- L. Belka 'Vedecky' *kreacionismus* - Praha 1990.
- T. Bielecki *Głos w dyskusji* - Nauka i Przyszłość 1991, Nr 8, 5-8.
- C. Boyer *Cursus philosophiae* - Paris 1937.
- S. Chetverikov *On certain aspects of the evolutionary process from the standpoint of modern genetics* - Proceedings Of The American Philosophical Society 1961, CV, Nr 2, 167-195
- S. Deck *Natural science and creationist theology* - Bioscience 1982, XXXII, Nr 8, 735-740.
- T. Dobzhansky *The raw materials of evolution* - Scientific Monthly 1938, XLVI, 445-449.
- M. Dołęga *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji* - Warszawa 1988.
- W. Dyk *Recenzja pracy Joha Johnsona* - Szczecińskie Studia Kościelne 1991, I, 147.
- R. Gallant *To hell with evolution* - in: *Science and creationism*, ed. by A. Montagu, Oxford 1984.
- M. Garder *Pseudonauka i pseudouczeni* - Warszawa 1966.
- M. Giertych *Upadek teorii ewolucji* - Rycerz Niepokalanej 1986, 1987, Nr 6, 9-12, Nr 1-2.
- M. Giertych *W sprawie teorii ewolucji* - Tygodnik Powszechny 1990, XLIV, Nr 32, 8.
- E. Gilson *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii Świętego Tomasza* - Warszawa 1960.
- E. Gilson *Elementy filozofii chrześcijańskiej* - Warszawa 1965.
- D. Gish *Evolution the fossils say no* - San Diego 1972.
- M. Gogacz *Elementarz metafizyki* - Warszawa 1987.
- T. Goudge *The ascent of life* - Toronto 1961.
- S. Gould *Creationism: genesis versus geology* - in: *Science and creationism*, ed. by A. Montagu, Oxford 1984 B.
- S. Gould *Evolution as fact and theory* - in: *Science and creationism*, ed. by A. Montagu, Oxford 1984 A.
- P. Grasse *L'evolution du vivant* - Paris 1973.
- A. Hammond *Creationism as science* - Science 1981, LXXXI, Nr 10, 55-56
- M. Heller *List* - Tygodnik Powszechny 1990, XLIV, Nr 24, 6.
- M. Heller *Stworzenie a ewolucja* - Communio 1982, II, Nr 4, 58-66.
- M. Heller *Wobec wszechświata* - Kraków 1970.
- A. Hoffman *Głos w dyskusji* - Nauka i Przyszłość 1991, Nr 8, 5-8.
- J. Johnson *Na bezdrożach teorii ewolucji* - Warszawa 1989
- L. Kampfe *Evolution und Stammesgeschichte der Organismen* - Jena 1980.
- K. Kloskowski *Koncepcje kreacjonizmu w polskich ośrodkach naukowych* - in: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, ed. by M. Lubański, Vol. XV, Warszawa 1992.
- K. Kloskowski *Kreacjonizm a granice poznania* - Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1986 A XXX, Nr 7-9, 327-340.
- K. Kloskowski *Metodologiczne uwarunkowania kreacjonizmu naukowego* - Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1986 B XXX, Nr 10-12, 423-445.
- K. Kloskowski *Przypadek jako czynnik abiogenezy* - Studia Philosophiae Christianae 1985 XXI, Nr 2, 39-78.
- K. Kloskowski *Wieloaspektowy wymiar stworzenia w Summa Theologiae Świętego Tomasza* - Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1987 XXXI, Nr 10-12, P 435-443.
- K. Kloskowski *Wokół współczesnej problematyki kreacjonizmu* - Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1984, XXVIII, Nr 7-9, 205-214.
- K. Klóśak *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu Pierra Teilharda De Chardin* - Lublin 1968 - Teodycea, 263-268.
- K. Klóśak *'Przyrodnicze' i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej* - Z Zagadnień Filozofii Przyrodznawstwa i Filozofii Przyrody, Warszawa 1976, Vol I, 191-236.
- K. Klóśak *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu Pierra Teilharda De Chardin* - Studia Philosophiae Christianae 1965 I, Nr 2, 276-293.
- K. Klóśak *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* - Poznań 1989
- W. Kossacka *Fundamentalisci i teoria ewolucji* - Tygodnik Powszechny 1990, XLIV, Nr 38, 7.
- S. Kowalczyk *Argument z przygodności na istnienie Boga Świętego Tomasza z Akwinu* - Roczniki Filozoficzne 1973 XXI, Nr 1, 29-46.
- A. Lalande *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* - Paris 1972.
- E. Mayr *Evolution* - Scientific American 1978, CCXXXIX, Nr 3, 47.
- E. Mayr *Populacje, gatunki i ewolucja* - Warszawa 1974
- E. Mavr *The growth of biological thought* - Cambridge 1982

- A. Montagu *Introduction* - in: *Science And Creationism*, ed. by A. Montagu, Oxford 1984.
- J. Moore *Creationism in California* - in: *Science and its public the changing relationship*, ed. by G. Holton, Dordrecht 1976.
- H. Morris *Scientific creationism* - San Diego 1974.
- R. Numbers *Creationism in 20th century America* - Science 1982, CCXXVIII, Nr 4572, 538-544.
- R. Numbers *The creationists* - Zygon 1987 XXII, Nr 2, 133-164.
- A. Paszewski *Czy teoria ewolucji naprawdę 'się sypie'?* - Więź 1989, XXXII, Nr 7-8, 128-137.
- A. Podsiad *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* - Warszawa 1983.
- A. Rosenberg *The structure of biological science* - Cambridge 1985.
- G. Simpson *Tempo and mode in evolution* New York 1944.
- J. Skow *Creationism as social movement* - Science 1981, LXXXI, Nr 10, 53-54.
- J. Stępa *Bóg, świat, człowiek* - Tarnów 1947.
- S. Ślaga *Geneza i stworzenie życia w światopoglądzie chrześcijańskim* - in: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, 407-420.
- S. Ślaga *Ewolucjonizm - kreacjonizm a panspermia*, *Studia Philosophiae Christianae*, 1984 XX, Nr 2, s. 111-127.
- S. Świerzawski *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- P. Theilhard *De Chardin L'union creative, ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965 A.
- P. Theilhard *De Chardin Przeskok myśli od kosmosu do kosmogenezy*, Warszawa 1965 B - Wybór pism.
- Saint Thomas *Summa Theologica* - Taurini 1922.
- A. Urbanek *Głos w dyskusji* - Nauka i Przyszłość 1991, Nr 8, 5-8.
- M. Williams *Falsifiable predictions of rvolutionary theory* - Philosophy of Science 1973 X, 518-537.
- J. Życiński *Ewolucja dla wylęknionych* Czas, I Nr 125, 5.
- J. Życiński *Teizm i filozofia analityczna* - Kraków 1988.

SPIS TREŚCI

Ks. Andrzej K o w a l c z y k	<i>Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą</i>	5
Ks. Andrzej K o w a l c z y k	<i>Nauka autorów Nowego Testamentu o kapłaństwie powszechnym i służebnym</i>	19
Ks. Grzegorz R a f i ń s k i	<i>Rola charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej (J 16,12-15 i 1J)</i>	25
Ks. Grzegorz R a f i ń s k i	<i>Adresact Ewangelii: funkcja retoryczna 1 Kor 2,6-3,4 w 1 Kor 1-4</i>	48
Ks. Janusz B a l i c k i	<i>Personalizm etyczny twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego</i>	78
Ks. Zdzisław K r o p i d ł o w s k i	<i>Realizacja miłosierdzia chrześcijańskiego w działalności kas samopomocowych cechów gdańskich (XVI-XVIII w.)</i>	127
Ks. Kazimierz K ł o s k o w s k i	<i>"Scientific" creationism - reception of the theory in Poland</i>	150